

GİİAS
ULUSLARARASI
GÜNÜMÜZDE İSLAMİ İLİMLER ALGISI
SEMPOZYUMU I
“Sünnet Algısı”

10-11 Haziran 2021
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

BİLDİRİLER KİTABI



Bayburt, 2021



GİİAS
ULUSLARARASI
GÜNÜMÜZDE İSLAMİ İLİMLER ALGISI
SEMPOZYUMU I
“Sünnet Algısı”
BİLDİRİLER KİTABI


Editör

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN


Bayburt, 2021



Kitap Adı GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı
Book Title

Editör Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Editor  0000-0002-1561-4828

Editör Yardımcıları Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN
Associated Editors  0000-0001-8450-9207

Arş. Gör. Osman DURMAZ
 0000-0003-2368-5463

ISBN 978-605-9945-29-5
ISBN

Yayın Türü Kitap
Publication Type Book

Yayın Tarihi Aralık 2021
Publication Date December, 2021

Yayın Yeri Bayburt, Türkiye
Place of Publication Bayburt, Turkey

Yayımlayan Bayburt Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 30
Publisher Bayburt University Publishing, Publication Number: 30

İletişim Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bâberti Külliyesi Tuzcuzade Mahallesi Demirözü Caddesi
Contact Erzincan Yolu üzeri 2.7. km 69000, Bayburt, Türkiye. +90 458 216 14 25

Yayımlandığı Ortam Basılı, PDF
Publishing Format Print, PDF

Erişim Hakkı  Açık Erişim
Access Right Open Access

Lisans Türü CC BY-NC-ND 4.0
License 

Telif Hakkı Bayburt Üniversitesi
Copyright Bayburt University

Erişim Adresi www.giias.org
Access

DOI  10.5281/zenodo.5776358
DOI

Tasarım ve Dizgi Osman DURMAZ
Design

Etik Beyan Bu kitap, 10-11 Haziran 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı başlıklı sempozyuda sunulan bildiri metinlerini içermektedir. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
Statement of Publication Ethics This book contains the full texts presented at the GİİAS 1st International Symposium on Perception of Islamic Sciences Today: Perception of Sunnah held on June 10-11, 2021. Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the authors.

Atrf Bilgisi Ayengin, Tevhit (ed.). GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
Cite as

GİİAS
ULUSLARARASI
GÜNÜMÜZDE İSLAMİ İLİMLER ALGISI
SEMPOZYUMU I
“Sünnet Algısı”

10-11 Haziran 2021
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



ONURSAL BAŞKANLAR

Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN ◦ Bayburt Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Sedat MURAT ◦ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Refik POLAT ◦ Karabük Üniversitesi Rektörü

SEMPOZYUM BAŞKANI

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Nimetullah AKIN ◦ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK ◦ Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ ◦ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Tevhit BAKAN ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKÖĞLU ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA ◦ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN ◦ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Uğur GÖZEL ◦ Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT ◦ Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

❖ **BİLİM VE HAKEM KURULU**

- Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN • Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN • Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İhsan PALA • Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI • Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU • Trabzon Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Erdiç AHATLI • Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFİ • Katar Üniversitesi Katar
Prof. Dr. Hüseyin HANSU • İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL • Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Abullais Shamsuddin Mohammed YQUB • al-Camia al-Islamiyye al-Alemiyya, Malezya
Prof. Dr. Muhammad ARSHAD • Pencil Üniversitesi Pakistan
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK • Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Murtaza BEDİR • İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nasi ASLAN • Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat TARTI • Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN • Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nimetullah AKIN • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Saffet KÖSE • Kâtip Çelebi Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Sahip BEROJE • Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN • Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Talat SAKALLI • Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Veli ATMACA • Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ • Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL • Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörü
Doç. Dr. Mehmet SEVER • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ali DUMAN • İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Esra HACİMÜFTÜOĞLU • Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fatih ORHAN • Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Fouad BOUNAMA • al-Madinah Üniversitesi Malezya
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT • İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa KAYHAN • Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nevzat AYDIN Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ramin SADIGOV • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Tevhit BAKAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yusuf ŞEN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Abdollatif Ahmadi RAMCHAHİ • Malaya Üniversitesi Malezya
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi Abdellatif ABDELAIZ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Numan ÇAKIR • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Asmaa Al-BOGHA • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŞ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN • Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman OKUYAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih TURAY • Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma TOSUN KÖSE • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKÖĞLU • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan SÖZEN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice KELEŞ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Merve ŞİŞMAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat BEAZTAŞ • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BORAN • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nuran KIZMAZ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir TUNA • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TOPYAY • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Muhammed Emin KIZILAY • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. İbrahim Mohammad Ahmad ed-DESOKY • Sultan Abdulhalim Muazzam Şâh Üniversitesi Malezya

SEMPOZYUM KOORDİNATÖRÜ

- Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKÖĞLU • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SEMPOZYUM KOORDİNATÖR YARDIMCILARI

- Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Uğur GÖZEL • Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SEKRETERYA

- Arş. Gör. Dr. Merve ŞİŞMAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Dr. Muhammed Emin KIZILAY • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Ayşe AKTAŞ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Merve BOYNUEĞRİ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Sabri YILDIRIMER • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Zeynep DEMİRYORGAN • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Necip Sefa DEMİR • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Taha Alperen HAÇKALI • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Hatice AYAZ • Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Osman DURMAZ • Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Arş. Gör. Ayşenur KUMAŞ • Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Serap USLU • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SEMPOZYUM KONULARI

Kaynaklık Değeri Açısından Sünnet

Sahabe ve Sünnet Algısı

Oluşum Dönemi İslam Literatüründe Sünnet Algısı

Klasik Dönem İslami İlimlerde Sünnet Algısı

Oryantalizm ve Sonrası Modern Dönemde İslami İlimlerde Sünnet Algısı

Kur' an Eksenli Ekol ve Anlayışların Sünnet Algısı

Günümüz İslam Dünyasında Sünnet Algısı ve Yansımaları

Dijital Ortamlar ve Sünnet

ÖNEMLİ TARİHLER

Sempozyumun İlanı : 21 Şubat 2021

Bildiri Özeti Gönderme Son Tarihi : 22 Mart 2021

Kabul Edilen Bildirilerin İlanı : 09 Nisan 2021

Bildiri Tam Metni Gönderme Son Tarihi : 17 Mayıs 2021

Sempozyum : 10-11 Haziran 2021

DÜZENLEYEN KURUMLAR

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

SEMPOZYUM YERİ

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Baberti Külliyesi BAYBURT



ÖNSÖZ

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde düzenlenen *Günümüzde İslami İlimler Algısı: "Sünnet Algısı"* başlıklı sempozyumun bildirilerinin baskı sürecinin tamamlanmasından büyük bir mutluluk duymaktayız. Büyük bir çaba ve özveri neticesinde tamamlanan sempozyum kitabının hayırlı olmasını temenni ediyoruz. Önemli bir konu olan "Sünnet Algısı" pek çok yönü ile ele alınmış, tartışılmış ve değerlendirilmiştir.

Özellikle günümüzde pek çok geleneksel ilmî yaklaşımımız sorgulanır olmuştur. Sünnet de bunlardan birisi hatta en önemlileri arasında yer almaktadır. Çünkü iletişim alanında baş döndürücü gelişmeler olduktan sonra bakış açılarımızda da radikal değişimler ve etkileşimler yaşanmaktadır. Özellikle "Z kuşağı" tabirinin kullanıldığı günümüzde bilgi yoğunluğu, etkileşim, manipülasyon, bilgi kirliliği çok hızlı bir trend kaydetti. Otantik bilgiye olan açlık zirve yaptı.

İnsanlar çoğu zaman neye, kime ve hangi ölçüde güven duyacaklarını şaşırır hale geldi. Facebook, Instagram, Twitter, Telegram, Wordpress, LinkedIn, Youtube, Twitch, Blog vs. onlarca sosyal medya ortamında canlı yayın imkânı var. İnşallah bizler de bu kanalları aktif olarak kullanacağız. Öğrencilerimizle hızlı iletişim sağlama adına fakültemizin resmî sosyal medya ağlarını oluşturmuş olduk. Şu anda fakültemizin resmî YouTube kanalı üzerinden yayınıımız dünyanın dört bir yanına canlı olarak ulaşmaktadır. İşte bu değişim ve dönüşümden İslami ilimler de nasibini aldı. Yukarıdaki kaygılar biz ilahiyatçılara bu alanlarda inisiyatif alma ve daha aktif olma görevini yüklemektedir. Yoğun bilgi açığının olduğu bu mecralara ayak uydurmak ve insanlığa otantik, sahih, gerçek bilgiyi ulaştırmak mecburiyetindedir.

Sünnet alt başlığının seçilmesi ise günümüzde en yoğun tartışmaların bu alanda yaşanmasından kaynaklanmaktadır. Gerçi bazıları tartışmayı Kur'an'a kadar taşıdılar ama, yoğunluk sünnet alanında devam etmektedir. Sünnet kısaca Hz. Peygamber (sav) demektir. Sünnet vahyi yani Kur'an'ı Allah'tan alan ve insanlara ulaştıran kutlu Nebinin uygulamaları demektir. Haşa eğer o yanlış anladyısa zaten başkalarının doğru anlama imkânı yok demektir. Bize Kur'an'ın nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğini öğreten odur. Sevgili Peygamberimizin sünneti zaman içerisinde bütün detaylarıyla tespit edilmeye çalışılmış ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Hayatı hakkında en yoğun ve detaylı bilgiye sahip olduğumuz kişidir Hz. Muhammed. Ondak nakledilenler tarihî süreçte farklı ilim dalları haline dönüşen ve zenginleşen İslami ilimler tarafından o ilim dalı içerisinde değerlendirilmiştir. Böylece her ilim dalının sünneti tanımlama, değerlendirme ve algılama şekli kısmi farklılıklar ihtiva edebilmiştir. Sözelimi muhaddisler için sünnet, Hz. Peygamber'den nakledilen her şey; bir fıkıh usûlcü için söz, fiil ve onayları; fakih için ise farz ve vacip dışında mükelleften istenenlerdir. Aynı ilim dalı içerisinde de zaman içerisinde değişiklikler olmaktadır. Özellikle günümüzde farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. İşte bu sempozyumda sunulacak bildirilerde bu algılamanın değişik

boyutları üzerinde durulacaktır.

Gerçekten günümüzde sünnet üzerinde yoğun algı kırılmaları yaşanmaktadır. Günümüzde ilgisi, bilgisi olsun ya da olmasın herkes dînî konularda, tıbbi konularda konuşmaktan hoşlanıyor. Sosyal medya araçlarında doğru veya yanlış sünnet tartışmaları yaşanmakta ve algılar oluşturulmaktadır. Bir yandan sünneti tamamen işlevsiz kılma, tabiri caizse dinin, İslam'ın dışına çıkarma çabaları varken, diğer yanda kendilerince sünnet olarak algıladıkları şeyleri Kur'an'ın önüne geçirme çabaları yaşanmaktadır. Tabiri caizse hadise imanı, imanın şartlarından sayma girişimleri yaşanmaktadır. Birtakım mezhebi kaygılarla İslam'ın ruhuna aykırı görüşlerini sünnet olarak sunma gayreti içerisinde olabilmektedir,

Sempozyumumuzda bu tip soruların cevabı aranmaya çalışılmıştır. Tarihsel yorum ve algılardan yola çıkarak güncel algıların test edilmesi, otantikliğinin sorgulanması yapılmıştır.

İki gün içerisinde gerçekleştirilen eş zamanlı oturumlarda toplamda altmışaltı bildiri sunulmuştur. Bunların on bir tanesi ülkemiz dışındaki bilim insanları tarafından sunuldu. Sempozyumumuza Malezya, Pakistan, Azerbaycan, Katar, Suriye, Suudi Arabistan, Mısır, Fas, Almanya, ABD gibi pek çok ülkenin bilim insanının sempozyumumuzda katkısı oldu.

Sempozyumun kitap haline gelmesinde özverili çalışmalarıyla katkı sunan herkese, özellikle Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKOĞLU ve sekreteryada görev alan değerli ekibine çok teşekkür ediyorum. Kitabın dizayn ve mizanpajında değerli katkıları olan Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arş. Gör. Osman DURMAZ' a özellikle teşekkür ediyorum.

Bilim dünyasına katkısı olması dileklerle.

Gayret bizden Tefvik Allah'tandır.

Bayburt, 2021

Prof. Dr. Tefvit AYENGİN

Editör



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
İÇİNDEKİLER.....	9

AÇILIŞ VE PROTOKOL KONUŞMALARI

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı	15
Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN Bayburt Üniversitesi Rektörü.....	17
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	18
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı	21
Prof. Dr. Nimetullah AKIN Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı	22
Hükmü PEKMEZCİ Bayburt Belediye Başkanı.....	24
Burak ÇİMŞİR Bayburt İl Vali Yardımcısı.....	25

AÇILIŞ OTURUMU

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	27
Sünnetin Değeri Üzerine Birkaç Söz Prof. Dr. Saffet KÖSE	30
Modernist Approach to the Authority of Hadīth and Sunnah: Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) and the Ahl al-Qur’ān Movement Prof. Dr. Muhammad ARSHAD.....	38
التصور المالكي للسنة النبوية من خلال كتاب الموطأ الاستاذ الدكتور حميد لحرمر	46
التطور التاريخي للدراسات الحديثية الشيخ الاستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا	52

I. OTURUM

Sünnetin “Teşrî’î” ve “Gayri Teşrî’î” Ayırımı Etrafında Oluşan Tartışmalar Ali İhsan PALA.....	56
--	----

Tefhîmü'l-Kur'an'da Mevdûdî'nin Sünnet Anlayışı-I	
Mustafa KAYHAN	68
Fürû Fıkıhtaki Yansımaları Bağlamında Hanefî Mezhebinin Sünnet Anlayışı	
Fatih TURAY	83
Sünnet Olmadan Kur'ân Ahkâmını Doğru Anlamanın Mümkün Olmadığına Dair Bazı Örnekler	
Sahip BEROJE	100
'Ma'mulun Bih' Olan Sünnetten 'Malumun Bih' Olan Sünnete Dönüşüm	
Nevzat AYDIN	112
Hz. Peygamber Kur'an'ın Ne Kadarını Tefsir Etmiştir Sorusu Bağlamında Sünnetin Kur'an'ı Tebyini Meselesi	
Abdullah AYGÜN	126
Hanefî Fukahasının Sünnet Anlayışı Özelinde Klasik Sünnet Anlayışı ve Metodolojisinin Bir Şafîî Usulü Olduğu İddiasının Değerlendirilmesi	
Mustafa Kemal KOCA	138
İmam Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm İsimli Eserinde Sünnet Anlayışı	
Mustafa BORAN	150
Ahmed b. Hanbelî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı	
Arif ALKAN	164
Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Örneğinde Şâfiîler'in Hadis ve Sünnet Anlayışı	
Murat BEYAZTAŞ	176
Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın Sünnet ve Hadis Değerlendirme Metodu	
Bayram ÇINAR	185

II. OTURUM

Orta Asya'da Sünnet Algısı ve Günümüzdeki Bazı Değişimlerin Teostratejik Tahlili	
Ali Yıldız MUSAHAN	200
Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı	
Mehmet Ali ÇALGAN	218
Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)	
Recep Emin GÜL	228
Günümüzde Yanlış Sünnet Algısı ve Yansımalarına Sebebiyet Veren Unsurlar	
Nizamettin ÇELİK	242
Sünnet İnkârcılığına Delil Gösterilen Hicr Sûresi 9. Âyetinin Delâleti Hakkındaki Yaklaşımlar	
Recep ÇETİNTAŞ	255
Kur'an'da Peygamber'in Konuşması İle İlgili Fiiller ve Sünnetin Bağlayıcılığı Konusunda 'Nutk' Fiilinin Delil Kabul Edilme Sebepleri	
Abdullah ACAR	266

Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Hz. Muhammed'e İtaati Emreden Âyetlerin Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi	
Yusuf TOPYAY	280
Sünnetin Doğru Olarak Tespitinde Fıkıh Usulünün Yöntemi: Şirazi'nin Teâruz Eden Ahad Haberlerler Arasında Tercih Yöntemi	
Ali DUMAN.....	292
Nafîle İbadet Bağlamında Sünnet Algısı Üzerine Sûfî Fukaha Polemiği - Tarihi Bir Kesit-	
Derviş DOKGÖZ.....	303
Sinan Paşa'nın Tasavvufî Eserlerinde Peygamber ve Sünnet Algısı	
Emre TOPÇUOĞLU	310

III. OTURUM

Modernleşme Sürecinde Sünnete/Hadise İtirazlar: Tefvik Sıdkî Örneği	
Muammer BAYRAKTUTAR.....	320
Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Adlı Kitap Özelinde Hadis ve Sünnete Yöneltilen Tenkitler	
Hamdi TÜRKÖĞLU	337
Buhârî ve Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler Üzerinden Hadis/Sünnetin İtibarsızlaştırılması -Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Kitabı Özelinde-	
Merve ŞİŞMAN	353
Kur'ân Eksenli Ekolün Sünnete Bakışı Hakkında Genel Bir Değerlendirme	
Mahmut GURBET - Arslan KARAOĞLAN.....	367
İslam'ın Doğru Anlaşılmasında Hz. Peygamber'in Yeri ve Sünnetin Kaynaklık Değeri	
Mahmut ÇINAR - Esra YILDIRIM.....	380
Akîde Oluşumunda Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri	
Mustafa BOZKURT	392
Dini Düşünce ve İtikadi Mezheplerin Doğasının Anlaşılmasında Hadisler	
Mehmet SEVER.....	404
Cedel Müelliflerinin Bir Münazara Alanı Olarak Hadis Deliline Yaklaşımları (Şîrâzî Örneği)	
Abdurrahim BİLİK	417
Usûl Oluşturma Bağlamında Sünnetin Kaynak Değeri -Yargılama Hukuku Örneği-	
Nasi ASLAN - Derviş DOKGÖZ.....	428
Mütevâtir Sünnetin Hücciyeti ve Bilgi Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar	
Fatih ORHAN	439
Akıl Perspektifinde Sünnet'in Kaynak Değeri	
Musa ÇETİN	449

IV. OTURUM

Hız Peygamber'in Vefatını Müteakip Hadiseleri Değerlendirmede Sahâbenin Sünnete Olan Bağlılıkları

Hakan TEMİR 460

Merfû Rivayetlerin Anlaşılmasında Sahâbenin Rolü (Seferîlik Örneği)

Serdar Murat GÜRSES 471

The Companions Protected the Sunnah of the Prophet by Their Action

Irum SULTANA - Seyd Shahid TİRMAZI 484

منهج المحدثين في فهم السنة النبوية

علم خان 497

'دراسة تحليلية دلالية' التحليل اللغوي والبلاغي لأحاديث الحنابلة

عبد الكريم أمين محمد سليمان 508

فهم الصحابة للسنة النبوية في ضوء المقاصد الشرعية

مصعب حمود 524

أعلام المحدثين الأتراك في العصر العثماني ومؤلفاتهم

عيد فتحي عبد اللطيف عبد العزيز 535

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج

محمد صديق 544

أهمية فهم الصحابة للسنة وتنزيلها على أرض الواقع دراسة تحليلية نموذجية

محمد أبو الليث الخيزرآبادي 556

منهجية الصحابة في فهم السنة

زالل سعادة 568

تصور الصحابة لنقد متن الحديث (مرجعته وحجته) وأهميته البحثية

يحيى زكريا علي معابده 582

فهم العقلايين المعاصرين للسنة النبوية

إبراهيم إبراهيم أوغلو 596

V. OTURUM

Merħum Mehmed Alagaş'ın Hadislerle 'Amelî Yönden Yaklaşımının Anahatlarıyla Değerlendirilmesi

Mustafa KAYHAN 608

Hadislerin Delil Olması Noktasında Müfessirlerin Erike Hadisi ve Kur'an'a Arz Rivayetine Bakışları

Abdussamet VARLI 622

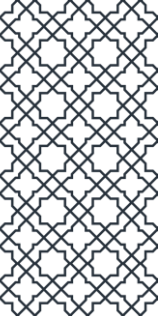
Tefsîru'l-Menâr'da Hadislerin Ele Alınış Yöntemi	
Resul ERTUĞRUL	634
Kur'ancılık Ekolünün Türkiyedeki Önde Gelenlerinden Yaşar Nuri Öztürk'ün Hadis ve Sünnet Hakkındaki Görüşleri	
Numan ÇAKIR	648
Sünnetin Kur'an'a Arzı	
Mehmet YAŞAR	661
Buhari Rivayetlerinde Peygamber'e İtaat ve Günümüz 'Hadis/Sünnet Algısı ve Değeri' Tartışmaları	
Mustafa KARABACAK	673
Sünneti Doğru Anlamada Hasais Mefhumu: Sahih-i Buhari Örneği	
Rukiye OĞUZAY	686
Son Devir Osmanlı Toplumunda Sünnet Algısının İhyası ve Günümüze Yönelik Bir Eğitsel Öneri (İrşad Medreseleri Örneği)	
Abdullah AKIN	697
Buhari'nin 'Sahih'inde Sünnet Algısı	
Ayhan ÇAKIROĞLU	710
Küfe Fıkıh Ekolünün Sünnet Tasavvuruna Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme	
Yusuf ŞEN	720
Çağdaş Usûl Eserlerine Göre Sünnetin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri	
Fetullah YILMAZ	733
Modern Dönemde İmam Şâfiî'nin Sünnet Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Eleştirilerin Değerlendirilmesi	
Ahmet TEMİZKAN	742
Hanefî Mezhebinin Hadis Anlayışı	
İbrahim GÖKÇE	759

BİLDİRİ ÖZETLERİ

Sünnetin Sünnet-i Hüda-Sünnet-i Zevaid ve Müekkede-Gayr-i Müekkede Kısımlarına Ayrılmasının Usûlî Dayanakları	
Muammer VURAL	770
Fıkıh Kitaplarında Sünnet Kargaşası (Hanefi Mezhebi Özelinde)	
Sinan ERDİM	771
Mutasavvıf Şâir Bayburtlu Celalî'nin Peygamber ve Sünnet Tasavvuru	
Ahmet ÖZKAN	772
Zekat Hukukunun Oluşmasında Sünnetin Rolü	
Yusuf BALTA	773
Oluşum Dönemi Fakiherinin Usûl Anlayışlarında Sahâbenin Sünnet Değeri	
Mesut BAYAR	774

DEĞERLENDİRME OTURUMU

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	775
Prof. Dr. Nimetullah AKIN Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.....	777
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	779
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	782
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	784
SEMPOZYUM'DAN KARELER.....	786



AÇILIŞ VE PROTOKOL KONUŞMALARI

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Bismillahirrahmanirrahim.

Elhamdü lillâh ve's-salâtü ve's-selâmü alâ Rasûlillâh.

Sayın Valim, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Değerli Hocalarım, Kıymetli Dinleyiciler hepinizi yüce Allah'ın selamıyla selamlıyorum. Teşriflerinizden dolayı fakültem adına hepinize en kalbi saygılarımı ve muhabbetlerimi sunuyorum. Bilgi şölenimizin bu açılışına hepiniz hoş geldiniz safalar getirdiniz.

Sempozyumumuzun üst başlığı Günümüzde İslami İlimler Algısı. Kısaca GİİAS. Alt başlığımız ise; Sunnet Algısı.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat fakültesine atanmamın hemen sonrasında, Kasım ayında o zamanki rektörümüz Prof. Dr. Selçuk COŞKUN ile yaptığımız bir sohbet esnasında bir sempozyum düzenlemenin üniversitemiz, fakültemiz ve Bayburt'unumuz için yararlı olacağı kanaati hasıl oldu.

Kalıcı olması ve daha kaliteli olmasına katkı sunması adına sempozyumun paydaşlarımızla birlikte yapılması ilgili fakültelerle istişare neticesinde hasıl oldu. Her yıl bir başka üniversitemizin ev sahipliğinde yapılmasının uygun olacağına birlikte karar verdik. Bu sempozyum ülkemizin iki değerli üniversitesi Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ve Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile birlikte planlandı ve huzurlarınıza getirilmiş oldu. Kendilerine teşekkür ediyorum.

Sayın Valim, Değerli Konuklar,

Bilindiği gibi üniversitelerimizin biri yerele, içinde bulunduğu kente ve çevresine dönük faaliyetleri var. Bu bağlamda fakültemiz yerelle ilgili olarak;

Bölge radyolarındaki programlara katkı sunmakta, üniversite camimizde ve şehrin diğer camilerindeki vaaz ve irşat faaliyetlerine katkı sunmakta, İlahiyat fakültesi derneğini kurarak fakültemizin bilimsel etkinliklerinin ve fakültemiz öğrencilerinin desteklenmesi hedeflenmektedir.

En kısa zamanda fakültemizde gerçekleştireceğimiz modern stüdyo oluşturma çabalarımızda sona geldik, fizibilite çalışmalarını tamamladık ve en kısa zamanda inşallah bunu uygulama aşamasına geçmiş olacağız.

Yanı sıra fakültemizin üniversite ismindeki evrenselliğe koşut olarak hem öğrencilerimizin hem de ilme merak duyan herkesin istifade edeceği online konferanslar ve dersler organize ettik. Bu bağlamda Bayburt İlahiyat YouTube kanalımızda kısa bir zaman dilimi içerisinde on canlı yayın programı gerçekleştirdik. Bu tür programlar yapmayı sürdüreceğiz. İnşallah stüdyonun tamamlanmasıyla birlikte ulusal ve uluslararası programlara daha kaliteli altyapı ile katılma imkanını yakalamış olacağız. Pek çok misafirimizin şu anda takip ettiğini düşündüğümüz program şu an canlı yayınlı bu kanaldan paylaşılmakta.

Dünya ve buna koşut olarak üniversitelerimiz çevrimiçi faaliyetlerine ağırlık vermeye başladı. Bu çevrimiçi faaliyetlerden birisi olacak bu sempozyum. İnşallah modern stüdyomuzla bu alanda önemli bir mesafe kat etmiş olacağız.

Sempozyumlar hem fakültelerin organizasyon tecrübelerine katkı sunmakta hem de mensuplarımızın bilimsel çalışmalarını motive etmektedir. Fakültemizden on bir adet bildiri hazırlanmış olması ki bu hoca sayımızın yaklaşık beşte biri demektir, sempozyumun fakültemize bilimsel anlamda katkısını göstermektedir.

Biz inşallah Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni geçmişteki birikimden de istifade ederek bir mektep/okul/ekol haline dönüştüreceğiz. Bu okul ya da ekol haline gelme kendi içerisinde hocaların kıdemli hale gelmesi, kendi mezunlarının akademisyen olarak intisabı ile gerçekleşecektir. İnşallah öğrencilerimizi motive ederek bunu gerçekleştirme gayreti içerisinde olacağız.

İki gün içerisinde gerçekleşecek eş zamanlı oturumlarda toplamda altmışaltı bildiri sunulacaktır. Bunların on bir tanesi ülkemiz dışındaki bilim insanları tarafından sunulacaktır. Sempozyumumuza Malezya, Pakistan, Azerbaycan, Katar, Suriye, Suudi Arabistan, Mısır, Fas, Almanya, ABD gibi pek çok ülkenin bilim insanının sempozyumumuzda katkısı oldu, olmaya devam edecek. Bildiriler inşallah sempozyum sonrasında hakem sürecinden geçirilecek ve bilim insanlarımızın onayından sonra kitap halinde basılacak ve kalıcı hale getirilecektir. Bu sempozyumu bir başlangıç olarak görüyoruz. Pandemi sonrası bu değerli akademik ve idari kadro ile daha nice bilimsel etkinliğe inşallah ev sahipliği yapacağız. Sempozyuma katkı sunan herkese huzurlarınızda teşekkür etmekten engin bir mutluluk duyuyorum.

Rektörümüz sayın Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN hocamıza ve rektörlük personelimize, programın planlama aşamasındaki katkıları sebebiyle önceki rektör sayın Prof. Dr. Selçuk COŞKUN'a, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesine, fakülte dekanımız Prof. Dr. Nimetullah AKIN'a ve hocalarına, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK'e ve hocalarına çok teşekkür ediyorum.

Dekan yardımcılara, sempozyum koordinatörlerime, hocalarıma, özverili çalışmaları sebebiyle araştırma görevlisi kardeşlerime, fakülte sekreterime, idari personelime, gece gündüz demeden programın teknik alt yapısını hazırlayan Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, fakültemiz öğrencisi Ahmet DEMİRCİ'ye, önceki yıllardan öğrencim Yusuf BEKTAŞ'a gönülden teşekkür ediyorum. Düzenleme kurulundaki hocalarıma, bilim ve hakem heyetinde yer alan kıymetli hocalarıma teşekkür ediyorum

Bilim dünyasına katkı olması dileklerle başta Vali yardımcımız Burak ÇİMŞİR, belediye başkanımız Hükmü PEKMEZCİ ve Bayburt'umuzun değerli protokolüne, siz değerli hocalarıma ve bizi sosyal medya araçlarından takip eden öğrencilerimize ve dostlarımıza en kalbi muhabbetlerimi ve teşekkürlerimi arz ediyorum.

Çok teşekkür ediyorum.

Saygılarımla...

Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN
Bayburt Üniversitesi Rektörü



Sayın Valim, Sayın Belediye Başkanım, Bayburt ilimizin kıymetli protokol üyeleri, saygı değer hocalarımız, değerli öğrenci arkadaşlarımız, uzaktan erişim yoluyla icra ettiğimiz sempozyumun açılışını Türkiye'nin dünyanın muhtelif bölgelerinden takip eden değerli katılımcılar hepinizi saygıyla selamlıyorum. Sempozyumumuza hoş geldiniz. Sempozyumumuz iki açıdan büyük bir önem taşıyor. Bir tanesi Çanakkale ve Karabük gibi ülkemizin güzide üniversiteleriyle bir iş birliği sağlayarak gerçekleştirdiğimiz organizasyon serisinin ilkine biz ev sahipliği yapıyoruz. İkincisi ve üçüncüsü daha sonra Karabük ve Çanakkale Üniversitelerinde yapılacak. İnşallah nasip olursa bir üçüncü senede biz burada fiili olarak uzaktan erişen arkadaşlarımızı da şehrimizde misafir ederek yüz yüze canlı bir biçimde yapmayı planlıyor, arzu ediyoruz. Bu münasebetle bu organizasyona destek sağlayan Karabük ve Çanakkale Üniversitesi rektörlerimize, organizasyonun burada yürütülmesi hususunda başta Tevhit Hocam olmak üzere bir önceki dönem rektörümüz Selçuk COŞKUN hocaya, daha önce böyle bir organizasyonu bir ev sahipliği yapmak konusunda girişimde bulunan hocalarımıza da yürekten teşekkür ediyorum. İnşallah ileriki süreçte de hem üniversitemizi hem şehrimizi bütünleştirecek. Hem şehrimizin dışına taşacak diğer üniversitelerle daha etkin bir biçimde ilişki içerisinde organizasyonlar yapacak bir kurgu üzerinde yeniden yapılandırmak istiyoruz. Şu anda üniversitemiz altyapısı ve personel kadrosu itibarıyla bir istikrar sağlamış durumda. İnşallah bu istikrarı biraz daha sosyal etkinliklerle ve bilimsel akademik çalışmalarla güçlendirmek, genişletmek istiyoruz. Bu organizasyonun bir diğer önemi de çok önemli bir başlık üzerinde inşa edilmiş, kurgulanmış günümüzde İslami ilimler algısı hepinizin malumu olduğu üzere son yirmi yıl içerisinde özellikle son on yıl içerisinde ülkemizde İslami ilimlerle ilgili yüksek öğretimdeki niceliksel artış hakikaten son derece büyük dikkati çeker bir biçimde bir büyüme gerçekleşti. Ama bununla birlikte nitelikle ilgili sorgulamalar da hem zamanlı olarak devam ediyor. Bu münasebetle bu tür akademik çalışmaların yapılacak saha araştırmalarına inşallah ülkemizde özellikle yüksek öğretimdeki İslami ilimlerin niteliksel büyümesine de vesile olacağını ümit ediyorum. Sempozyumumuzun hayırlı olmasını temenni ediyorum. Katılımcılara başarılı sunumlar yapmalarını diliyorum. Bu münasebetle tekrar başta sayın dekanımız olmak üzere organizasyonun gerçekleşmesinde perde önünde, perde arkasında yoğun çalışma yürüten arkadaşlarımızın hepsine şükranlarımı arz ediyorum. Saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi



Sayın Valim, Belediye Başkanım, kıymetli hâzirûn ve ekranları başında bizleri takip eden değerli izleyiciler. İlahiyat Fakültemizin dekanı Prof. Dr. Tevhit AYEN-GİN hocamız, sempozyumun serüveni hakkında kapsayıcı bilgiler verdi. Öncelikle bu konunun tercih edilmesinin ve son derece önemli iki kavram olan “sünnet” ve “algı” kelimeleri üzerinde durulmasının sebebine bilhassa değinmek istiyorum. Daha önce okuduğum bir yazıda “akıl çağının bitişi, algı çağının gelişi, mutlak sahenin zaferi” şeklinde bir ibare geçiyordu. Öyle anlaşılıyor ki algılar, her zaman gerçekler olmasa da zihinleri şekillendirmede birinci sırada gelmektedir. Son yüzyılda, diğer konularda oluşturulan algılar gibi, bir de “sünnet algısı” oluşturulmaktadır. Bu yüzyılda “sünnet algısı”nın nasıl oluşturulduğu, hangi amaçlara hizmet ettiği, doğruları, yanlışları, eksikleri gibi hususlar bu sempozyumda ele alınacaktır. Takdir edersiniz ki günümüz toplumunda birtakım değerler örselemeye başlanmıştır. Bunların içerisinde İslâmî düşünceler ve İslâmî hassasiyetler de yer almaktadır. Bu yüzyılın başlarında bir insanın ne olduğu çok önemliydi ama aradan zaman geçince insanın ne olduğu değil, nasıl görüldüğü önemli olmaya başladı. Şimdilerde ise insanın ne olduğu değil, nasıl görüldüğü de değil, nasıl gösterildiği önemli olmaya başladı. Bu durum ilimlerde de görülmektedir. Mesela öncelerde İslâmî ilimlere dair olumsuz algı oluşturabilecek tartışmalar, sadece ilmî mahfilde yapılır böylece toplumda oluşabilecek muhtemel olumsuz algılara set çekilirdi. Ama zaman geçtikçe ilmî tartışmalar toplumun rahatça ulaşabileceği mahfilde gündeme getirilir oldu. Dolayısıyla başkaları tarafından oluşturulmak istenilen algı alanları genişlemeye ve toplum, kontrolsüz bir bilgi bombardımanına tabi tutulmaya başlandı. Bu yapılırken farklı cihetlerden değişik bilgiler insanlara empoze edildi. Önceleri matbu eserlerle yetinilirken, günümüzde internet, yazılı-görsel medyalar da kullanılmaya başlandı. Bunun sonucunda toplum, büyük bir bilgi kirliliğine maruz bırakıldı.

Son dönemlerde internette İslâmî ilimlerle ilgili neler tartışıldığına dair ufak bir inceleme yapıldığında, farklı konularla karşılaşılabilir. Bir açıdan bakıldığında; bazı tarihî rivâyetlerden iktibaslar yapılarak, Kur’ân-ı Kerîm’in sıhhati bile tartışılmaktadır. Bazen, aslında Kur’ân’ın içerisindeki bütün ayetlerin vahiy olduğu Hz. Peygamber’in ilavelerinin de olabileceğini telaffuz edilirken, başka bir zaman da sadece Kur’ân’la yetinme fikri ortaya konulmaktadır. Bunlara ilaveten bazen sünnetin varlığını kabul edilirken, onun kaynakları olan hadis kitapları sorgulanmaya başlanmış ve böylece sünnetin günümüze ulaşmasında bazı problemlerin var olduğu algısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Velhasıl bilhassa internet ortamında şes cihetten, hem Kur’ân-ı Kerîm, hem Hz. Peygamber ve onun sünneti ve hem de sünnetin nakledilme süreci ile ilgili son derece ilginç tartışmalar, gündemler oluşturulmaya başlanmıştır.

Bir taraftan İslâmî konularla ilgili bu tarz girişimler yapılırken, diğer taraftan

da Müslümanlar hedef alınmış ve yeni bir Müslüman algısı empoze edilmeye çalışılmıştır. Yani Müslümanların şu andaki hal-i pürmelali, fakirlikleri ve bazı yerlerde birtakım hijyen kurallarına riayet etmemeleri sürekli gündeme, ekranlara taşınarak bir Müslüman algısı oluşturulmaktadır. Buna ilaveten, yine batılılar tarafından oluşturulan organizasyonlar ya da ajanlar tarafından teşekkül ettirilen bir takım dini gruplar, bunların kafa kesmeleri, adam öldürmeleri gibi bazı uygulamaları, bütün Müslümanlara teşmil ettirilerek bu algı pekiştirilmektedir. Bunun sonucunda da İslâm dininin insanı getirdiği noktanın nihayet böyle olduğu gösterilmiş, bunun neticesinde de farklı bir Müslüman portresi çizilmeye çalışılmıştır. Kısacası içinde yaşadığımız çağda hem İslâm hem Müslüman hem de İslâmî kaynaklar üzerinde algı oluşturmak için son derece bilinçli bir çaba sarf edilmektedir. Bu çalışmalar; rastgele değil, uluslararası siyasetin bir parçasıdır. Zira bizzat müsteşrikler Müslümanlarla Kur'ân arasındaki bağın, Hz. Peygamber ve onun sünneti olduğunu ancak XX. yüzyılda fark ettiklerini itiraf etmektedirler. Oryantalistlerin İslâm ile ilgili araştırmaları XV. asırdan itibaren başladığı bilinmekteyse de özellikle son yüzyıllarda hadis ve sünnet üzerine yoğunlaşan çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. Çünkü Kur'ân ile Müslüman arasındaki köprüyü oluşturan bağın Hz. Peygamber olduğu çok net bir şekilde anlaşılmıştır artık. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve onun sünnetini ortadan kaldırıncı Müslümanlarla Kur'ân arasındaki bağ otomatik bir şekilde kopmuş olacak ve arzuladıkları, gerçekleştirmek istedikleri hedefler için adım adım ilerleyeceklerdir.

Wensinck, Juynboll, John Fück gibi oryantalistler, değişik İslâm ülkelerinde görevler yaparken, Müslümanların bazı konularda hep aynı tür davranışlar sergilemesinin dikkatlerini çektiğini ifade etmişlerdir. Bu davranışların, farklı kültürlerde yetişmelerine rağmen Müslümanlarca aynı şekilde uygulanmasının nedenini araştırdıklarında ise, karşılıklarına Hz. Peygamber'in sünnetinin çıktığını ve bundan sonra da çalışmalarını bilhassa sünnet üzerinde yoğunlaştırdıklarını söylemişlerdir. Bu çalışmalar sürdürülürken, işin siyasi boyutu da ihmal edilmemiştir. Zira elde ettikleri bilgilere dair sık sık rapor hazırlayıp bunları ilgili yöneticilere bildirmişlerdir. Bu duruma şunu örnek vermekle iktifa edeceğiz: 2002 yılında Irak'ta büyükelçilik yapmış olan bir Batı ülkesinin büyükelçisinin hanımı, Rand Corporation'a yaptığı çalışmalarla ilgili bir rapor hazırlayıp göndermiştir. Raporun içerisindeki başlıklardan bir tanesi de "hadis savaşları"dır. Bu raporlar neticesinde duruma uygun tedbirler alınmış ve alınmaya devam etmektedir. Aradan birkaç sene geçtikten sonra Fas'ta İslâmcı bir yazar, bu konuyla ilgili bir kitap yazmış ve bu kitabın alt başlıklarından birinin de "Harbu'r-rivâyât (Rivâyet savaşları)" olması dikkat çekicidir. Birkaç yıl geçtikten sonra da Türkiye'de bazı İslâmcı yazarlar(!) bu kitaplarda yazılan şeyleri dillendirmeye başlamıştır. Hasılı oryantalistik çalışmalar rastgele gelişen, tesadüfi ortaya çıkan şeyler değildir. Bu işlemlerde müthiş bir toplum mühendisliği söz konusudur.

Bu sempozyumda ise sünnet algısı gündeme alınıp hem dikey zaman içerisinde hem de şimdi ama yatay coğrafyada sünnetin ne anlama geldiği incelenmeye çalışılmıştır. Bu sayede büyük fotoğrafı görüp kendi dar dünyamızda sığ

tartışmaların ne kadar yanlış olduğunu, altımızdan çekilip alınmak istenen sağlam zeminin yeniden farkında olacağımızı temin edeceğini ümit ettiğimiz bu ilmi toplantıları düzenledik. Bu anlamda Bayburt, Çanakkale ve Karabük Üniversitelerinin rektörlerine ve dekanlarına, destekleri için de katılımcılarımıza, sekreteryaya ekibine ve kıymetli talebelerim Hamdi TÜRKOĞLU Bey'e, Merve ŞİŞMAN ve Hatice AYAZ Hanımlara gayretleri için, değerli hazirûna çok çok teşekkür ediyor, saygılarımızı sunuyoruz.

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Muhterem rektörlerim, sayın dekanlarım, sayın bilim adamları ve değerli misafirler bizleri ekran başında dinleyen sevgili dinleyicilerimiz ve öğrenciler hepimizi saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Sünnet algısı üzerine sempozyumumuz vesilesiyle özellikle Bayburt Üniversitesi İlahiyat fakültesine çok teşekkür ediyorum. Bu sempozyumun hayırlara vesile olmasını diliyorum. İslami ilimler algısında sünnet meselesi ile ilgili birkaç kelam etmek isterim müsaadenizle. Ben doktora çalışması olarak bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamberin (sav) tasarrufları konusunu araştırmıştım. Bu da sünnet demekti yani peygamberimizin sünnetinin bağlayıcılığı demekti. İnşallah kitabımızın 3. basıncısı da diyanet tarafından yakın zamanda yayınlanacak. Sünnet meselesinin gündeme alınması fevkalade önemli; özellikle Bayburt ilahiyat fakültesindeki önceki rektörümüz ve şimdiki dekanımız bu konuda ısrarla üzerinde durmayı arzu etmişler bizde son derece memnun olduk. Günümüzde de tartışmaların odağında olan bir konudur sünnet meselesi sünnetin nasıl algılanacağı sünnet ile ilgili nasıl bir yol takip edeceğimiz özellikle de sünnet hadis ilişkisi şeklinde birtakım meselelerin İlahiyat alanında tartışıldığını görüyoruz. Bu meselenin uluslararası bir sempozyumda gündeme alınmış olması da bu açıdan fevkalade önemli, ilgilileri tebrik ediyorum. Bizler de elimizden geldiğince katkılar sunmaya çalıştık bu sempozyumda. Sünnet ile ilgili kısaca birkaç kelamdan sonra konuşmamı tamamlayacağım. Sünnet klasik eserlerimizde 'es-Sünnetü et-tarîku el-mesluketu fi'd-dîn' diye tanımlanır. Yani dinde takip edilen yol bunu biraz daha Türkçeleştirdiğimizde dini meselede peygamberimizin (sav) takip etmiş olduğu yol demektir sünnet algısında, yani buna biz daha pratik bir şekilde İslam yolu diyebiliriz. İslamın yaşanma yolu peygamberimizin (sav) göstermiş olduğu şekilde İslam yolu yani peygamber yolu diyebiliriz. Sünnet meselesinde, sünnet ile ilgili zannediyorum bildirilerde de çok detaylı şekilde işlenecektir. Söyleyeceğim en önemli şey Kur'anı Kerim ile birlikte sünnetin İslam hukuku bağlamında baktığımızda; hukukun kaynağı, İslam hukukunun temel kaynağı olduğunu görüyoruz. Bir de Peygamberimizin (sav) hem ibadetler hemde bunun dışındaki sosyal hayat ile ilgili birçok uygulamasının bütün Müslümanlar için örnek teşkil ettiğini görüyoruz. Buna üsve-i hasene deniliyor. Dolayısıyla sünnet-i seniyyeye ittiba yani yoluna tabi olma, onun peşinden gitme, dini yaşamın en önemli yolu ve kısmıdır. Sünnet ile ilgili bazı tartışmalarda tabiki ilahiyat alanında ele alınacaktır. Bizim isabetli görmediğimiz ehli sünnet düşüncesinin isabetli görmediği bazı yaklaşımlar günümüzde ortaya çıkmıştır. Bunların enine boyuna ele alınması gerekiyor, işte bu toplantılar bunlara vesile olacaktır diye umuyorum ve bu bilimsel etkinlikte bu meselelerin kısmen de olsa detaylı bir şekilde bazı hususlarının ele alınacağını ve bir kısmının da inşallah bilimsel olarak sonuçlandırılacağını ümit ediyorum. Bu vesileyle tekrar tüm haziruna saygılar sunuyorum, herkese hürmetlerimi arz ediyorum ve iyi toplantılar diliyorum.

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı



Bizi böyle güzel dostlarla, ilim adamlarıyla, hocalarımızla bir arada bir çatı altında toplanmayı nasip eden Yüce Allah'a hamd olsun. Sünneti ile şerefyal olduğumu sevgili Peygamber Efendimiz Aleyhisselatu vesselama da salat u selâm olsun.

Sayın rektörüm, saygıdeğer dekanlarım, değerli hocalarım, muhterem dinleyenlerim, sevgili öğrenciler! cümle, hazirûnu selamların en güzeli ile, Allah'ın selamı ile selamlıyorum. Şehitler diyarı Çanakkale'den huzurun başkenti Bayburt'a gönül dolusu sevgiler saygılar selamlar. Hz. Peygamber Aleyhisselatu Vesselam'ın Sünneti algısının konuşulduğu böyle bir güzel toplantıda, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nin de adının geçmesi, katkısının olması bizi mutlu etmiştir. Bu bağlamda Bayburt Üniversitesi bir önceki rektörümüze, şimdiki rektörümüze, sayın dekanımıza emek ve çabalarından dolayı teşekkürlerimi arz ediyorum.

Değerli dostlar, ismini şu an çok iyi hatırlamadığım bir oryantalistin şöyle bir sözü vardı der ki "Müslüman coğrafyanın iki tane temel dayanağı olan Kur'an ve Sünneti onların elinden aldığınızda veyahut o iki kaynağı müşevveş hale getirdiğinizde, o coğrafyayı terörize etmeniz mümkündür. Bu iki temel kaynağı onların elinin altından çeker alır yahut da bu konuda onların zihnini bulandırırırsanız onları terörize etmek için kullanmak için her türlü mümbit ortamı ortaya koymuş olursunuz." Bu sözü 1870'lerde 1900'lerde söylemiş. İçinde bulunduğumuz çağda, medeniyet noktasında dünyaya çok güzel şeyler söylenmesi gereken bir zaman diliminde, İslam coğrafyasının hal-i pürmelaline baktığımızda maalesef acıları sıkıntıları görüyoruz. Necip Fazıl'ın ifadesi ile "Kâinatın Efendisine ait her tavır, her hareket, her eda, hatta tebessümlerinden sükutlarına varıncaya kadar her türlü yaşayışı" ve mirası bir araya getiren Sünnet, aslında algı bakımından ele alınması elzem olan ve üzerine bir sempozyum değil belki birçok sempozyum yapılması gereken bir olgu.

Hz. Peygamber efendimiz aleyhisselatu vesselamın 23 senelik peygamberlik hayatında gerek bireysel gerek toplumsal gerek hukuki gerek vicdani gerek sosyoloji açısından gerek psikoloji açısından her alanda ve her saniyesinde 7/24 ortaya koyduğu, icra ettiği dini boyutu olan-olmayan bütün davranışlarını içerisine aldığı bir örneklik, bir yaşam tarzı, ortaya koymuştur. Bu yaşam modelini de bazı yönleriyle emir, bazı yönleriyle tavsiye sadedinde ümmetine miras bırakmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'i de içine alacak geniş bir şemsiyeden bahsediyoruz. Sünnet modelini ve Sünnet algısını konuştuğumuzda dolayısıyla bu algının gerek farklı bilim dallarında gerekse halk nezdindeki tezahürü medeniyetin temel ayaklarını oluşturan ve teşekkül ettiren bir yapıya sahip. Bu açıdan Sünnet algımızın berrak olması İslamiyet'in medeniyet olarak yaşanmasında noktasında büyük önemi haizdir. Sempozyumda birbirinden değerli ve hakikaten emek ürünü bildiriler var. Konu başlıklarına bakıldığında Sünnet algısının fikhî, sosyolojik, kültürel gibi birçok bağlamda ve farklı perspektiflerden ele alınmış olduğu görülmektedir. Çok

verimli güzel bir sempozyum olacağına canı gönülden inanıyorum.

Başta Bayburt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sedat MURAT olmak üzere, sempozyum hazırlığının her aşamasında ilgi ve katkısını esirgemeyen Bayburt Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dekanı Prof. Dr. Tevhit AYENGİN'e, adını burada sayamayacağım birçok hocamıza ve öğrenci kardeşlerimize emeklerinden dolayı teşekkürlerimi iletiyor, hazırûna tekrar hürmet ve saygılarımı sunuyorum.

Hükmü PEKMEZCİ

Bayburt Belediye Başkanı

Bayburt Üniversitemizin sayın rektörü, dekanları, öğretim görevlileri, ilimizin çok değerli yöneticileri hepinizi en içten duygularla, sevgiyle, saygıyla selamlıyorum.

Bugün burada Bayburt Üniversitesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ve Karabük Üniversitesi'nin ortaklaşa düzenlediği bir programda sizlerle bulunmaktan mutluluk duyduğumu ifade etmek istiyorum.

Buradan, 1600 metre yükseklikte Kuzey Karadeniz Dağları'nın eteklerinde yer alan, Tarih ve Kültür Şehri Bayburt'tan, Kop Dağlarında bir destan yazan neslin çocukları olarak, 18 Mart Destanı'nı yazarları sevgi ile saygı ile selamlıyoruz. Yine çeliğin anavatanı, çelik gibi insanların bulunduğu Karabük şehrimizde yer alan Karabük Üniversitesi rektörümüzü ve onun değerli kadrosunu da buradan Bayburt'tan sevgiyle, saygıyla selamlıyorum.

Saygıdeğer konuklar,

Biz asırlar boyunca inandığımız bir yolda, Allah'ın kelamı ve O'nun Resulünün sünneti doğrultusunda yıllar boyunca hareket etmiş bir neslin çocuklarıyız. Ne zaman Allah'ın kelamından ve Resulünün sünnetinden uzaklaşsak birliğimiz bozuluyor. Maalesef bugün İslam dünyasında yaşanan kargaşayı kaosu gördüğümüz zaman bu dosdoğru yoldan uzaklaşmanın acısını ve ıstırabını yaşıyoruz.

Birlik olduğumuz zaman bu koca dünyada İslam adına çok güzel şeylerin yapıldığı o günleri özlemle bekliyoruz ve anıyoruz. İnşallah tekrar o ihtişamlı o anlamlı günlere yeniden döneriz diye düşünüyoruz. En son Filistin'de yaşanan olaylar yüreğimizi gerçekten buruk bir acının ve ıstırabın içine soktu. Maalesef Allah'ın kelamından ve Resulünün sünnetinden uzaklaştıkça birlikteliğimizi ve İslam şuurumuzu kaybettik.

Bayburt Üniversitesi'nin çok değerli rektörü ve İlahiyat Fakültemizin dekanının koordinasyonunda yürütülen bu çalışmada ülkemizden ve ülkemiz dışından yaklaşık 90'a yakın öğretim görevlisinin katılacağı bir programdan bahsediliyor ve uluslararası düzeyde katılımcılar da var. İnşallah güzel şeylere vesile olsun diyor hepinizi en içten duygularla tekrar sevgiyle saygıyla selamlıyorum.

Burak ÇİMŞİR

Bayburt İl Vali Yardımcısı



Kıymetli hazirun, saygı değer katılımcılar, sözlerime başlamadan önce hepinizi saygılarımla hürmetlerimle selamlıyorum. Üniversitemizin ev sahipliğinde düzenlenecek bu anlamlı sempozyumun hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum. Bayburt Üniversitesi ev sahipliğinde Çanakale Onsekiz Mart ve Karabük Üniversitelerinin katkılarıyla günümüzde İslami ilimler algısı başlığı ve Sünnet algısı alt başlığıyla gerçekleştirilecek bu önemli sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen kıymetli hocalarımıza ve katılımcılarımıza şükranlarımı sunuyorum. Ümit ediyorum ki birbirinden kıymetli bilimsel sunumların gerçekleştirileceği bu sempozyum, İslamofobi, mezhep ayrılıkları müslümanlara yönelik kitlesel katliamların olduğu ve inanç özgürlüğünün engellendiği günümüzde insanlık adına adalet, hoşgörü ve saygı temelli yeni bir yaklaşıma kapı aralayacaktır.

Kıymetli katılımcılar, hiç şüphesiz dinler ve inanç sistemleri insanlığın başlangıcından bugüne kadar var ola gelmiş ve yine hiç şüphesiz beşeriyetin son bulacağı zaman kadar da var olacaktır. Yüce Allah ilk insan Hz. Âdem peygamberden başlayarak, bugüne kadar varlığını devam ettiren beşeriyete, doğru ve dürüst insan olma, adalet ve hoşgörü temelinde bir diğerinin hakkını gözeterek birlikte yaşama gayesiyle belirli kural ve kaideler bütünlüğüne uymasını emretmiştir. Bu kural ve kaideler, sosyolojik ekonomik politik ya da farklı sebeplerle değişik coğrafyalar da farklı biçimlerde yorumlanmasına karşın temelinde beslendikleri kaynak hep aynı kalmıştır. Hepimizin bildiği üzere bu kaynakların başında tahrif edilmemiş haliyle semavi kitaplar ve peygamberlerin yaşantıları gelmektedir. İncancımız İslam'da, bu kaynakların öncekilerle benzerlik göstermesine ek olarak biraz daha çeşitlendiği ve daha detaylı bir hal aldığı görülmektedir. İncancımızdaki ana kaynaklarımız Yüce Allah'ın kudsi kelimelerinden müteşekkil Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber efendimiz'den (s.a.v.) nakledilen hadisler ve onun yaşantısından bizlere ulaşmış davranış biçimleri yani sünnetlerdir. Sünnet algısı alt başlığıyla düzenlenen Günümüzde İslami İlimler Algısı sempozyumunun bu bakımdan önemi şurada saklıdır. Antropoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, fiziksel antropoloji, sosyal ve beşerî coğrafya, psikiyatri, ekonomi, siyaset ve hukuku kapsayan geniş bir çalışma alanına sahip davranış bilimleri, beşeriyeti anlamlandırma ve açıklayabilme çabalarından doğar. Kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak, teslim etmek, vermek, barış yapmak anlamlarında silm ya da selm kökünden türemiş olan İslam, Türkçe de ise doğru dürüst ve kusursuz olarak ifade edilir. Doğru, dürüst, sulh ve selamet içerisinde yaşamayı bizlere öğütleyen İslam'ı da bu bakımdan en yalın haliyle davranışlar da aramak bu yönüyle daha doğru olacaktır. Onun davranış biçimi yani sünnet, az önce ifade ettiğimiz gibi sulh ve selamet içerisinde dürüst, temiz, kusursuz ve emin anlamlarıyla İslam'ın ta kendisidir. Bu bağlam da sünnetin doğru anlaşılması, doğru anlatılması, doğru aktarılması aynı zamanda İslam'ın da doğru anlaşılması olacaktır. İslamofobi ve mezhep ayrımcılığı Müslümanlara yönelik kitlesel katliamların yaşandığı ve inanç özgürlüğünün engellendiği bir çayda Sünneti anlamak ve

anlatmak doğru algılanmasını sağlamak bu itibarla büyük bir sorumluluktur. Her birimizin omuzlarındaki bu sorumluluğun altına siz kıymetli hocalarımızın bir adım daha atarak elini koyması insanlık adına umut verici bir gelişmedir. Bu vesile ile siz kıymetli hocalarımızı yürekten kutluyor, Günümüzde İslami İlimler Algısı sempozyumunda sunulacak bildirilerin selametle başarıya ulaşmasını yüce Allah'tan niyaz ediyorum. Saygılarım ve muhabbetlerimle...



AÇILIŞ OTURUMU

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي فتح أبواب السعادة على وجوه أهل العرفان وأوضح مناهج الأرواح بعد الأسرار والإيقان. وأنزل أمطار أنوار المعرفة والإيمان على جنان جنان أهل الورع والإحسان. ونحمد الله الذي اصطفى من عباده من شاء واختار وقدمه على جميع الأقطار وجعله فاتحاً خادماً رفيع المقدار. والصلاة والسلام على نبينا المختار محمد الذي ختم به المرسلون وعلى آله وأصحابه الذين هم لسنته متبعون، وعاملون؛ وملته الحنفية متمسكون، ناصران.

Uluslararası bir sempozyum olması hasebiyle, berâat-i istihlâl kabîlinden böyle bir girişle girme ihtiyacı duydum ki bütün İslam âlemindeki dostlarımız da ne demek istediğimizi anlamış olsunlar. Temenni ederdim ki bütün İslam âlemi ortak olarak Türkçe'yi de bilsinler, konuşsunlar. İnşallah o da olur. Biz Türkler, mine'l-kadîm, Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hadîs-i Şerîf'in dilini öğrenmek için en az Araplar kadar, hatta onlardan çok daha ileride Arap Dil ve Edebiyatını öğrenmek için gayret sarf ederken, onlar da keşke Türkçe'yi öğrenmek için biraz gayret göstermiş olsalardı. Türkçe dediğimiz zaman, Osmanlı İmparatorluk ortak dilini kastediyorum. Osmanlı Türkçesini avâm dili olarak değil bilim dili olarak kabul ediyorum. Bundan dolayı Arapların da bu dili öğrenmelerini bir Müslüman olarak arzu ediyorum.

Efendim, konumuz sünnet, sünnet algısı. Konuşmalarda da vurgulandığı üzere çok önemli bir konu. Neden önemli? İslam, dünya gündemine oturduğu günden beri bu dine düşmanlık yapanlar, gelen vahye kulak vermeden, Resul-i Ekrem aleyhi's-salatu ve's-selam'a düşmanlık yaptılar. Yani "Muhammed'e ne geliyor? Gelen vahiy değil, esâtîru'l-evvelîndir, kendisi uyduruyor, şairdir, mecnundur" vb. birçok iftiralarda bulundular. Kur'ân-ı Kerîm, bu iddialara tek tek cevap verdi. Ama tek hedef, en kısa zamanda mesajımı bütün dünyaya duyuran, o günkü dünyanın iki büyük siyasi kutbu olan Doğu Roma/ Bizans ile Sasani İmparatorluklarını kayser ve kisralarıyla birlikte tarihe gömen Peygamber (a.s.)'ın bizzat kendisidir. Peygamber (a.s.)'la, Hadîs-i Şerîf'le savaşmak, Kur'ân-ı Kerîm'le direkt savaşmak anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm bir temel yasa ise, anayasa ise, Hadîs-i Şerîf, sünnet-i nebeviyye onun kanunu, onun, alâ merâtibihim, yönetmelikleri, onun çok çeşitli yönergeleridir. "Alâ merâtibihim" diyorum, bunları kaldırdığınız takdirde, ondan sonrası kolay. Bugün esefle müşâhede ediyoruz ki İslam âleminde ya gafletten dolayı ya da bilinçli bir şekilde bu tahripkâr projenin bir yaması olarak bu işe payanda olan bu işe destek olan kişileri de görmekteyiz. Resulullah (a.s.)'ı sünnet-i seniyyesini/ Hadîsi aradan kaldırdınız mı en kısa zamanda sıra Kur'ân'a gelir ve Kur'ân-ı Kerîm artık bütün gücünü, desteğini, ғılafını (etrafındaki sargıyı,

muhafazayı) kaybeder. Siz sert olan çekirdeği kırdınız mı içindekini bitirmeniz kolaydır, 1500 yıldan beri İslam düşmanları zaten bu çekirdeği kırmaya çalışıyorlar. Muvaffak olacaklar mı? Asla muvaffak olamazlar! Çünkü Kur’ân-ı Kerîm (Hicr 15/9) ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَنَحْنُ لَهُ لَٰحَافُونَ﴾: “Kur’ân’ı Ben, Ben indirdim ve onu muhakkak yine Ben koruyacağım” demek suretiyle bizzat Cenâb-ı Hakk tarafından korunacağını beyan buyurmuştur. Kur’ân’ın tefsiri mahiyetindeki vahy-i gayr-ı metluv olan Hadîs-i Şerîf’in de bu koruma altında olduğu muhakkaktır. Bu durum muvâcehesinde Resulullah’ın yorum ve tatbikatının da Cenâb’ı Hakk’ın koruması ve muhafazası altında olması icab eder. Şayet bu koruma teminatı olmasaydı bu kadar muarız ve düşmanlar karşısında ne bir Müslüman ne de herhangi bir coğrafyada (لا اله الا الله) diyecek tek bir fert bugün olamazdı. Dikkat buyrulursa, dünyanın bir tarafında sadece İslam milleti diğer tarafında ise hangi dine mensup olursa olsun hepsinin tek cephede yer aldığı karşı millet var ve bunu da Resul-i Ekrem (a.s.) “الإسلام ملة واحدة والكفر ملة واحدة” /İslam tek millettir, küfür de tek millettir” sözüyle on beş asır önce bütün dünyaya deklare etmiştir. Bundan dolayıdır ki bu mücadele kıyamet gününe kadar sürecektir.

Böyle bir sempozyuma öncülük ve ev sahipliği yaptıklarından dolayı Bayburt İlahiyat Fakültesi ile Bayburt Üniversitemizi, Çanakkale Üniversitemizi ve Karabük Üniversitemizi kutluyor; tüm yöneticilerimize, çalışan bütün elemanlara, hocalara, uluslararası katılım sağlayan bütün üstatlarımıza teşekkür ediyorum. Fesadın cari olduğu, zirve yaptığı bir dönemde sünnete sahip çıkmak, en büyük mutluluktur, en büyük saadettir. (الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا) buyruldu. Buradaki “garip” acınacak manasında değil, tanınmama, bilinmeme manasındadır. “Nesin? Nereden çıktın? Bizimle uğraşıp duruyorsun, keyfimizi bozuyorsun, Ey Muhammed!” evet, İslam tanınmıyor, bilinmiyor ve fakat adamların rahatını bozuyor; aristokrasinin, mütegalibenin, Kur’ân-ı Kerîm’in deyimiyle mele’in keyfini kaçırıyor. Evet, o yetimdi, garipti ve yalnızdı. İlk ona iman eden ve hayatı boyunca destek olan ve Peygamberimiz (a.s.)’in asla unutmadığı sevgili hanımı Hz. Hatice; sonra çocuk olarak amcasının oğlu Hz. Ali, büyüklerden Hz. Ebubekir; Resulullah’tan sonra bu davaya eklenen üç garip... Dövülmeler, sövülmeler, tahkirler, kovulmalar ve hicretler... Resulullah (a.s.), en çok sevdiği Mekke-i Mükerreme’den Medine-i Münevvere’ye hicret etmek zorunda kaldı. Gerçi bu hicretler, dünyaya açılma hicretleridir. Mekke aristokrasisi eğer bu açılımı tahmin edebilseydi, Peygambere ve onun Ashabına asla o baskıyı yapmazlardı. Medine’ye gelişi, tüm dünyaya açılış oldu. Ve işte, bugün, biz burada, Bayburt’ta sünneti konuşuyoruz, Mekke-Medine nerede, Bayburt nerede?

Saygıdeğer Katılımcılar, mesleki hayatımda üç zümrenin, hadis düşmanlığı yaptığını müşahade ettim: 1) Diğer semavi ve beşerî din sâlikleri. 2) Birinci zümrenin yıkıcı propagandalarına maruz kalarak gafilce onlara hizmet edenler. Kötü bir niyeti yok güya, hüsn-i niyetle hareket ediyor ama gafil. Bana göre gafil, karşı tarafa hainden daha çok hizmet eder. Müslüman gafil olamaz. Müslümanın Müslüman olması uyanıklığına kâfidir! 3) Kendi hadis anlayışlarını Ehl-i Sünnet hadisine karşı üstün getirme gayretindeki Şia. Şia’nın Ehl-i Sünnet hadis anlayışına düşmanlığını burada kaydederken doğrusu çok vicdani ızdırap duyuyorum. İran’da yaptığım

incelemeler neticesinde bu kanaate vardığımı söyleyebilirim. Sanırım ulema da buna hak verecektir. Biz Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat olarak, asla dışlayıcı değiliz.

Gerek Selçuklu ve gerekse de devamı olan Osmanlı İmparatorluğu, bu Ehl-i Sünnet akidesi üzerine icraat yapmışlardır. Yani, Ehl-i Sünnet akidesini bu millet üstlenmiş ve tarafsız davrandığı için bütün İslam âlemi, Arap kardeşlerimiz, ilk dönem Fars kardeşlerimiz yöneticinin ırkına bakmamıştır. Çünkü hem Selçuklular hem Osmanlılar ve hem de bütün küçük emirliklerimiz ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ inanç ve felsefesinden hareketle, herhangi bir ırk ayrımı gözetmeden yönetmişlerdir. Ne hâzindir ki emperyal güçler ta o zaman devreye girerek Yavuz Selim ile Şah İsmail gibi iki kardeşi karşı karşıya getirip dövüştürmüşler ve ettikleri fesat tohumlarıyla o tarihten günümüze dek süregelen telafisi imkânsız ihtilaflara sebebiyet vermişlerdir.

İran'ın muhtelif şehirlerinde Ayetullahlar ile hadis kaynakları üzerine birebir yaptığım konuşmalara ve özellikle Kum kentindeki medreselerdeki müşâhedeleme dayanarak söylüyorum ki en büyük hedefleri Ehl-i Sünnetin Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a kaynaklarının yerine kendilerinin kabul ettiği Kütüb-i Erbaa/Dört Hadis kaynağını ikame etmektir. Esas hedefleri, tüm İslam âlemini kendilerince muteber sayılan bu dört hadis kaynağı etrafında toplamaktır. Bunu başarabilmenin tek yolu ise Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a'yı ortadan kaldırmaktır. Ebu Hureyre başta olmak üzere Kütüb-i Sitte'nin ravileri aleyhinde öyle iftiralar uyduruluyor ki insan telaffuz etmeye hayâ ediyor. İşin temelinde yayılmacılık, siyasi ve ırkî bir taassupla Ehl-i Sünnet hadis düşmanlığı söz konusudur. Özellikle 1980'li yıllardan sonra onların Ehl-i Sünnete ait hadis külliyatı düşmanlığı ülkemizde de hız kazanmıştır.

Şimdi esas vazifemize dönerek sözü değerli tebliğcilere bırakacağım. Önümdeki listeye göre ilk sırada yer alan, "Sünnetin Delil Değeri" başlıklı tebliğini sunmak üzere sözü İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Rektörü, sevgili dostum, Saffet KÖSE Bey'e veriyorum. Buyurun Saffet Bey.



SÜNNETİN DEĞERİ ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

Prof. Dr. Saffet KÖSE

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Rektörü
İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

Teşekkür ederim sayın başkan,

Allah'a hamd, sevgili Rasulüne, ailesine, ashabına ve etabına selam olsun.

Öncelikle, saygıdeğer hâzirûnu hürmetle selamlayarak ve böyle bir toplantıyı tertip eden üç üniversitemizin mensuplarına şükranlarımı sunarak konuşmama başlamak istiyorum.

Bana tanınan 15 dakika içerisinde bilinmeyen bir şey söylemeyeceğim belki ama ilgili ayetlere bazı yorumlar katmaya çalışacağım. Bunun yanında bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

Bizim üniversitemizin adını taşıyan Osmanlı'nın XVII. yüzyıl âlimi Kâtip Çelebi kategorik olarak bir ilmi araştırmanın nasıl olabileceğini anlatır. Bugün akademik araştırma yapmak isteyenlerin de ilgisiz kalamayacağı bu bilgilerin bazısı şöyledir: "el-İhtirâ" yani orijinal bir şey meydana getirmek, eksik olanı tamamlamak, komplike bir meseleyi çözümlenmek, hatalı olanı düzeltmek. Tabii burada benim konuşmak istediğim husus bunların birisine girmiyor. Ben tanınan süre içinde dini hayatın kaynağı olarak Kur'ân ile yetinip Sünnete mesafeli duranlara birkaç şey söylemek, Sünnetin delil değerini Kur'an'dan aldığını ortaya koymayı amaçlıyorum.

Din-hayat bağlantısının kurulmasında Sünnetin delil değeri nedir, bir başka ifade ile bu konuda Kur'an-ı Kerim ile yetinmenin tutarlılığı var mıdır? şeklindeki sorunun oluşturduğu güncel bir problemin son birkaç yıla mahsus olmayıp sahabe dönemine kadar uzanan bir geçmişinin bulunduğunu ifade etmek istiyorum. Bizzat Hz. Peygamber'in: "Şunu iyi bilin ki bana Kur'an-ı Kerim ve onunla birlikte bir misli daha verilmiştir. Dikkatli olun koltuğuna kurulan ensesi kalın bir adamın size: 'Sadece şu Kur'an lazımdır onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz' diyeceği günler yakındır..."

Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han tarafından ateşlenen "Kur'ân İslamı" ideolojisi 1900'lerin başlarında oradan Mısır'a uzanan bir çizgi içerisinde yeniden alevlenmiş, Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânü vahdeh / İslam'ın kaynağı sadece Kur'ân'dan ibarettir" başlıklı yazılar yazmış; kendilerini "Kuran Ehli" olarak isimlendiren bir grup Hint alt kıtasında "Tulû-i İslam" diye bir dergi çıkararak bu zihniyetin bayraktarlığını yaparak Seyyid Ahmed Han'ın başlattığı akımı daha da ileriye taşımıştır. Bu coğrafyada o dönemlerde aynı ideolojiyi savunan başka gruplar da türemiştir. 1945'li yıllarda Mısır'da M. Ebû Reyve'nin yanısıra 1970'lerde Türkiye'de benzer bir akım ortaya çıkmış ancak çok fazla etkili olamamıştır. Bu ideolojinin temel felsefesi Kur'an üzerinden din-hayat bağlantısının

kurulması dolayısıyla Sünnetin dışlanmasıdır.

Burada sözlerime başlarken şu hususun önemle altını çizmek isterim. Ümmet-i Muhammed'in diğerlerine göre üç önemli imtiyazı vardır:

1- Kur'ân-ı Kerim yani kitabımız geldiği şekliyle korunmuştur, şu anda bu, hiçbir ümmete nasip olmamış bir ayrıcalıktır. Diğer ümmetler kitaplarını koruyamamışlardır. O yüzden, tahrif edilmeksizin dili de dahil korunan tek kitap Kur'ân-ı Kerim'dir.

2- Sünnet yani Rasûlullah'ın Kur'ân'ı yaşamasına dair hayatı diğer bir ifade ile söz, eylem ve takrirleri (gördüğü bir davranışı tasvip anlamındaki sükûtu) ulemanın titiz çalışmaları sonucu tedvin edilerek kayda geçmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle bu noktada cerh ve ta'dîl ilminin gücüne dikkat çekmek isterim. Bu yolla Sünnetin sahih olanı sakîminden ayrılmıştır.

3- Âlimlerimiz tutarlı bir yöntemle bu iki kaynak üzerinden din hayat-bağlantısını sağlıklı bir şekilde kurmuş ortaya çıkan zengin miras günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda usulcüler dini anlama yöntemini; müfessirler, Kur'ân'ın anlamını; dil bilimciler, söz sanatını; kelimciler, inanç esaslarını; muhaddisler, Hz. Peygamberin sünnetini; fukahâ', İslam'ın ahkâmını; tasavvuf, ahlakını; felsefe, hikmetini; kıraat, Kur'ân'ın okunmasını...hedefleyen çalışmalar yapmışlar ve eşsiz bir literatür ortaya çıkmıştır.

İslami ilimlerin kaynağı Kur'ân ve Sünnettir ki bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Sünnetin değerini ve dini bilginin ikinci kaynağı olduğunu bizzat Kur'ân-ı Kerîm bildirir. Konu ile ilgili birkaç ayeti hatırlatmak isterim.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩) سورة النساء

“Ey inananlar! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin, sizden olan ulü'l-emr'e de. Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûlüne götürün. Bu hem hayırlı, hem de sonuç bakımından daha güzeldir.”

Bu ayete İbn Kayyim el-Cevziyye'nin izahı üzerinden baktığımızda şunu görürüz: Ayet bütün mü'minlere hitaben Allah ve rasûlüne itaatı emrederken her ikisinin başına da أَطِيعُوا fiilini getirmiştir ki bu onlara itaatın kayıtsız şartsız, mutlak olduğunu gösterir. “Ulü'l-emre itaatı emreden ayetin başında ise bu fiil yoktur ve atıf harfi olan “vav” zikredilmiştir. Ulü'l-emr'den maksadın alimler veya yöneticiler olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Biz ona, ümmetin işi ile meşgul olan insanlar yani kamu hizmeti görenler de diyebiliriz. Onlara itaatın atıf harfi ile gelmesi emirlerine uymamanın kayıtsız şartsız değil Allah ve Rasûlünün emir ve yasaklarına uygun olması halinde geçerlilik kazanacağına ifadesidir. Buna göre Allah ve Rasûlüne mutlak itaat esastır.

İkinci olarak Kur'ân-ı Kerîm, İslam ümmetinin Hz. Peygamber'i model alıp “vasat ümmet” olarak tüm insanlığa model olmasını emreder:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... (سورة البقرة ۱۴۳)

“İşte böylece sizi, insanlığa model olmanız, Rasûl’ün de size model olması için mutedil bir ümmet olarak kıldık.”

Görüldüğü üzere Kur’ân-ı Kerîm Muhammed ümmetine, uçlara savrulmadan yani Allah-insan, insan-insan, insan-alem, din-dünya, dünya-ahiret, kadın-erkek arasında dengeyi koruyan ve uçlara savrulmadan bir başka ifade ile ifrat ve tefrite düşmeden diğer insanlara model olmak gibi bir misyon yüklemektedir. Bu konuda canlı örnekleri de Hz. Peygamberdir.

Din-hayat bağlantısının kurulmasında Sünnetin değerini ve delil oluşunu ifade eden Kur’an’ın diğer bir emri de Hz. Peygambere ittibâ’dır:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۳۱) سورة آل عمران

De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana ittiba ediniz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

“İttibâ” taklid’den farklı olarak bilinçli şekilde birisinin izinden gitmek demek demektir. Taklid, nereye ve niçin gittiğini bilmeden birisine takılıp gitmektir. Ayette, Hz. Peygambere ittiba Allah’ın kulunu sevmesinin şartı olarak zikredilmektedir.

Hz. Peygamber’in ümmet için “güzel bir örnek” olarak gösterilmesi de sünnetin değerine işaret eden bir başka ayettir:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ... (سورة الأحزاب ۲۱)

“Andolsun ki, Rasûlullah’da, sizin için, mükemmel bir örneklik vardır.”

Bu ayet açık bir şekilde Kur’ân’ın dolayısıyla dinin Hz. Peygamber’in örnekliğinde yani onun yaşantısı üzerinden hayata geçirilmesini emretmektedir.

Diğer bir ayet-i kerime mü’minlere Allah ve Rasulünün emri karşısında başka bir seçenek tanınmadığını açık şekilde ifade eder.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (سورة الأحزاب ۳۶)

“Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiğinde, inanmış bir erkek ve kadın için bir başka seçenek yoktur. Her kim Allah ve Rasûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”

Diğer bir ayet yine açık bir şekilde onun hakemliğine başvurmayı ve hiçbir huzursuzluk duymaksızın tam anlamıyla hükmüne teslimiyet gösterilmesini emreder:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (سورة النساء ۶۵)

“Hayır; Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam

manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”

Diğer bir ayet ona sıradan insan muamelesi yapılmamasını emreder:

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَادًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٦٣) سورة النور

“Peygamber’i, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın. İçinizden, birini siper ederek sıvışıp gidenleri muhakkak ki Allah bilmektedir. Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isa-bet etmesinden sakınsınlar.”

Bu ayet, Hz. Peygambere sıradan insan muamelesi yapılmamasını, onun şanına yakışacak şekilde saygılı davranılmasını emretmekte, onun emrine uymayan, onun sünnetinden ve şeriatından ayrılanların dünyada ya da ahirette büyük bir bela ile karşı karşıya kalacakları hatırlatmaktadır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ... (٢٤) سورة الأنفال

“Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Rasûlünün çağrısına icabet edin.”

Ayette, Allah ve Rasûlünün çağrısı birlikte zikredilmektedir. Bu, Kur’ân-ı Kerîm’in sürekli olarak tekrarladığı bir husustur. Nitekim İnşirah suresinin 4. Ayetinde de açıkça ifade edildiği üzere hep kendi ismi ile birlikte zikrederek Allah Te’âlâ onun şanını yüceltmıştır. Nitekim ezanda, kamette, teşehhüde, hutbelerde Allah’ın adı ile birlikte onun da adı zikredilmektedir. Hucurat suresinde onun sesinin üstüne sesinizi yükseltmeyin buyrulur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (٢) سورة الحجرات

“Ey inananlar! Seslerinizi Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber’e yüksek sesle bağırmayın; yoksa farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir.”

Bu ayetle ilgili şu yorum hatalı olmasa gerekir: “Peygamberin sesinin üzerine ses yükseltmeyin, onun sözünün üstüne söz söylemeyin.”

Bu uyarı hayatında iken bizzat kendisi vefatından sonra ise sünnetidir.

Bir başka ayette Allah Rasûlünün verdiği almak ve sakındırdığından kaçınmak gerektiği anlatılır:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ... (٧) سورة الحشر

“Allah resulü size neyi verdiyse onu alın neden sakındırdıysa ondan kaçının.”

Ayet, ganimet ile ilgili olsa da anlamı onunla sınırlı değildir. Çünkü ayette geçen “mâ” ism-i mevsulü umûmîlik ifade eder. Ayrıca “sebebin hususi olması hükümün umumi olmasını engellemez” kaidesi de bunu gerektirir.

Kur’ân-ı Kerîm, Allah Rasûlüne itaatın Allah’a itaat olduğunu ifade eder.

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ خَفِيضًا (٨٠) سورة النساء

“Rasûle itaat eden Allah’a itaat etmiştir, biz onlara seni bekçi olarak göndermedik.”

Bu ayette peygamberin emrine itaat edenin Allah’a itaat etmiş olacağı açık şekilde anlatılır. Zira peygamber, Allah’tan aldığı emri tebliğ etmektedir. Onun görevi de budur. Ona itaatten yüz çeviren cezasını çeker.

Bütün bu ve burada zikredilmeyen konu ile ilgili başka ayetlerden anlaşılabilir şudur: Allah Te’âlâ Rasûlüne itaatı, izinden gidilmesini (ittibâ’), yaşantısının örnek alınmasını (teessî), model alınmasını (şehîd), hakemliğine başvurulmasını ve verdiği hükme rıza gösterilmesini emreder. Ayrıca ayetlerde açıkça ifade edildiğine göre onun Kur’ân-ı öğretme (tilâvet, beyan, tezkiye / ahlakını oluşturmak, hikmetini göstermek) görevi de vardır. Tüm bunlardan iki önemli sonuç çıkar.

1- Hz. Peygamberin ümmetine örnek olacak şekilde İslam’ı yaşantısı veri kaybı olmaksızın tespit edilerek kaynaklara geçmiştir. İslam evrensel ve süreklilik arzeden bir din ve kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm de korunmuş son ilahi kitap olduğuna göre peygambere dair ayetlerinin hükmü de doğal olarak süreklilik arzedecektir. O zaman ona itaat, ittiba, teessî ve model alınmasına dair emirleri de her zaman ve zeminde geçerlilik arzedecektir. Aksi takdirde sünneti ile olan ilişki hayatı ile sınırlı olsaydı bu ayetlerin emirlerinin bir anlamı olmazdı.

2- İtaat, ittiba, teessî ve model alma görevleri bilinen, tanınan, göz önünde olan birisi için geçerli olduğundan bütün bunlarda, Rasûlullahın yaşantısının ümmeti tarafından bilinmek ve bu emirlerin kendisinden sonra da gereğince ifa edilmek üzere kayda geçtiğine ve bu emirlerin ifa edilebileceği berraklıkta önümüzde durduğuna işaret vardır. Bütün bunlar Hz. Peygamberin hayattayken bizzat kendisine, vefatından sonra da sünnetine uymakla ilgili emirlerdir. İttiba ve itaat bilinçli tercih demektir ve bilerek izinden gitmek demektir. Model almak, gözünüz ile gördüğünüz ya da görmüş gibi bilgi sahibi olduğunuz birisi için geçerlidir. Dolayısıyla Muhammed ümmeti her çağda Hz. Peygamberi bizzat gözüyle görmüş gibi yaşantısına vakıftır, onu tanımaktadır, o sebeple de model alıp izinden gidebilme imkanına sahiptir. Zira onun hayatı, kaynaklara geçerek sağlam bilgilerle önümüzde durmaktadır.

Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı öğretmek görevi vardır. Ayetlerde geçtiği üzere bunlar:

- 1- Tilâvet,
- 2- Ahlakını kazandırma (tezkiye),
- 3- Kitabı anlama yöntemini göstermek ve
- 4- Hikmetini açıklamaktır.

Kur’ân-ı Kerîm bunu açık şekilde birkaç ayetinde anlatır. Birisi şudur:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَنَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سورة آل عمران ١٦٤)

“Andolsun ki, içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan (tilâvet),

kendilerini temizleyen (tezkiye), kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, Mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.”

Hz. Peygamber bu dört görevi hayatı boyunca ifa etmiş ve örnek bir yaşam biçimi bırakmıştır. Kendisinden sonra bu görevler alimlere geçmiştir. Alimler de onun izinde giderek, onu model alarak dini bilgiyi üretecek ve yaşayacaklar, ümmet de onların gösterdiği yolda ilerleyecektir. Dolayısıyla bu görevlerin ifası hayatta iken bizzat Hz. Peygamberin kendisi, hayatından sonra da sünneti ile yürütülecektir. Nitekim bazı alimler:

السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ

“Sünnet, Kur’ân’ın anlamı üzerinde hakem rolü oynar.” Bu ifade Kur’ân’ın Sünnet üzerinden anlaşılabilir ve yaşanabilir olduğunu anlatır.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: İslam, evrensellik bir süreklilik özelliği taşıyorsa ki öyledir bütün mekanların ve zamanların dini ise ki öyledir ve Kur’ân’ın anlaşılması da Sünnete bağlı ise Kur’an da bizi Sünnete yönlendiriyorsa, Sünnet üzerinden anlayın diyorsa o zaman sünnet de korunmuş olma özelliğine sahiptir ve ulema veri kaybına meydan vermeden bu tespiti yapmıştır. Bu konuda İbn-i Hazm’ın el-İhkam adlı fıkıh usulü kitabındaki görüşünü nakletmek isterim. Özetle der ki:

إِنَّمَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۹) سورة الحجر

“Hiç şüphesiz Kur’an’ı biz indirdik; elbette kesin olarak onu yine biz koruyacağız.’ ayetinde geçen ve Kur’ân anlamındaki ‘zikir’ kelimesine Sünnet de dahildir. Çünkü Kur’ân Sünnet ile anlaşılabilir. Dolayısıyla Kur’ân’ın korunması Sünnetin de korunmasını gerektirir.”

Burada biraz da duyguları harekete geçiren bir hatıraya değinmek istiyorum. Çünkü dinin duygu, sezgi, akıl gibi farklı boyutları vardır. Dolayısıyla her konuyu rasyonel temellere indirgeyemeyiz, yoksa dinin felsefi bir sistemden farkı kalmaz. Bağlantıların kurulmasında ve kökleşmesinde duyguların önemli bir yeri vardır. Bu açıdan duyguları önemsemek gerekir. Biz Hz. Peygambere duygular üzerinden de güçlü şekilde bağlıyız. Bu konuda anlatmak istediğim şudur: Bir sahabe Allah resulüne gelerek, “Ya Rasûlallah! Ben seni çok seviyorum, aklıma geldiğinde her şeyi bırakıp koşarak sana geliyorum, ama acaba ahiret yurdunda seni görebilecek miyim? diye soruyor. Bu soruya Hz. Peygamber cevap vermeden sorunun cevabı semadan geliyor:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (۶۹) سورة النساء

“Allah’a itaat edenler, resulüne ittiba edip ona bağlananlar var ya; işte onlar bütün peygamberlerle, siddıklarla, şehitlerle, iyi insanlarla beraber olacaklar. Onlar ne güzel arkadaşlardır!”

Bununla bağlantılı olarak şu noktaya dikkat çekmek istiyorum. İnsanların

aidiyetleri, bağlılıkları vardır. Kişi sevdiği birisine bağlanır, aidiyetini onun üzerinden kurar. Hz. Peygamber de “kişi sevdiği ile beraberdir” hadisi ile bu gerçekliği dikkat çeker. Dini konularda Allah’a, Rasûlüne, bir âlime mesela mezhep imamlarına bağlılık örnek olarak zikredilebilir. Bu bağlantıda duygular da vardır. O bağ koparıldığında aidiyetleri korumak güçleşir ve ortaya çıkan boşluğun kim tarafından ne şekilde doldurulacağını ortaya çıkaracağı savrulma olumsuz sonuçlara yol açabilir. Bu durum özellikle bağımlı duygu ve inanç değerleri üzerinden kuran büyük kitleleri olumsuz etkileyebilecek bir güce sahiptir. Bu durumda sünnet, mezhep karşıtlığına zemin oluşturmamak açısından bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Endülüsün yetiştirdiği büyük alimlerden Şâtübî özetle derki: “İnsanların sevdikleri, sempati duydukları, beğendikleri birinin izinden gitmeleri ve ona bağlanmaları Allah’ın insan ruhuna yerleştirdiği gizemli bir duygudur.”

İnsan bağlanır, bu ihtiyaçtır. Modern psikoloji de insanda bağlanma hormonu bulunduğunu keşfetmiştir. Şâtübî, buna bir örnek verir ve der ki: Müşrikler gelip Hz. Peygambere dediler ki: “Biz atalarımıza bağlıyız, sen bizi atalarımızdan koparıyorsun.” Allah Rasûlü onların atalarına bağlanmalarını doğal karşıladı ve dedi ki: “Evet bu doğal bir şey, bunu kabul ediyorum ama İbrahim de atanız, ona neden bağlanmıyorsunuz?!”

Buradan hareketle şunu söylemek gerekir: Biz bir Müslüman olarak Hz. Peygambere bağlanıyoruz, aidiyetlerimizi onun üzerinden kuruyoruz, Kur’ân’ı onun yaşantısına göre anlamaya çalışıyoruz. Onu devre dışı bırakmak ya da otoritesini zayıflatmak suretiyle bu bağları olumsuz yönde etkilemek Kur’an’la olan bağımıza, daha da ilerisi din ile bağımıza da zarar vermiş oluyor. Hz. Peygamber ve onun Sünneti ile olan bağ koptuğunda ya da zayıfladığında Müslümanlar kime bağlanmış olacaktır?! Psiko-sosyal bir yasa olarak bağlanma ihtiyacı nasıl giderilecektir?! Bunun üzerinde düşünmek gerekir.

Kur’ân’ın Sünnete olan ihtiyacını Hz. Ali ile Abdullah b. Abbas arasında geçen diyalogda da görmek de mümkündür. Özetleyerek söylemek gerekirse, Hz. Ali Haricilerle tartışma konusunda Abdullah b. Abbas’a şunu söyler:

“Haricilere giderken Kur’ân ile değil Sünnet ile git!”

Abdullah b. Abbas ona cevaben der ki: “Kur’ân bizim evde nazil oldu, ben Kur’ân’ı onlardan daha iyi bilirim.”

Hz. Ali ona şu cevabı verir: “Haklısın Sen Kur’ân’ı onlardan daha iyi bilirsin. Ama Kur’an iki kapak arasındaki ayetlerden oluşur, o konuşmaz, insanlar onu konuşur. Çünkü Kur’ân ayetleri çok farklı açılardan farklı anlamlar içeren bir zenginliğe ve derinliğe sahiptir (zû vücûh). Onlar işine gelen manayı bağlamından koparıp önüne koyarlar. Sen bir ayet okursun onlar bir ayet okurlar ve bu işin sonu gelmez. Sen onlara Sünnet ile gidersen Sünnet Kur’ân’ın anlamını belirleyicidir ve sana söyleyecek söz bulamazlar.”

Sonuçta Sünneti dinin kaynağı olarak belirleyen bizzat Kur’an-ı Kerim’dir. Zira Sünnet, Hz. Peygamberin Kur’ân’ı yaşantısıdır. Hz. Peygamber, Kur’ân’ın beşer formundaki canlanmış sesidir. Onu örnek almak hayatında iken bizzat kendisi

vefatından sonra ise Sünnetidir. Sünneti de ulemanın titiz gayretleriyle tespit edilip kayda geçmiştir. Sünnete uymak ve dinin kaynağı olarak ele almak Kur'ân'ın sürekliliğinin de bir sonucudur. Eğer din-hayat bağlantısının kurulmasında sünnetin yeri olmasaydı ilgili ayetler anlamsızlaşırdı. Bu basit bir mantık ile açıklanabilecek bir durumdur. İslam'ı sadece Kur'ân üzerinden anlamak isteyenler Kur'ân'ın bizzat kendisinin mü'minleri Sünnete yönlendirdiğini görmeleri gerekir.

İkincisi sünnet ile bağı koparanlar mü'minlerin aidiyetleri ile oynadıklarının ve ciddi bir kaosa sebebiyet verdiklerini bilmeliler ve oryantalizmin projelerine katkıda bulduklarının bilincinde olmalıdırlar.

Üçüncüsü de bazı Müslümanların seküler dünyanın ürettiği yaşam biçimi karşısında bir bocalama ve panik havası içinde arayışa girdikleri, özellikle yenilmişlik ve ezilmişlik sendromu içinde geri kalmışlığı kabullenip bunu da İslami ilimlerin yetersizliğine bağlama gayreti içinde oldukları görülmektedir. Oysa medeniyet olarak Müslümanların hala modern dünyanın çok önünde olduğunu belirtmek gerekir. Teknolojik geri kalmışlık da dinden ve dini ilimlerden kaynaklanan bir sorun değil topyekûn bir ümmet problemidir ve çok sebeplidir. Konuya bütüncül olarak bakmak gerekir. Müslüman araştırmacılar, İslam'a hizmeti dinin vahşi düzene sunduğu alternatifleri göstermekle yapabilir.

Dördüncü olarak "Kur'ân İslam'ı deyip Sünnete karşı duruş sergileyenler Sünneti dikkate almanın bizzat Kur'ân'ın emri olduğunu görmeliler ve bu çelişkiden kurtulmalıdırlar.

Beşinci olarak Hz. Peygamberin Sünneti üzerinden üretilen spekülatif ortamın son zamanlarda yeterli ilgiyi görmese bile peygambersiz din inancını savunan "deizm" ideolojisini besleyecek bir zemin oluşturacağını görmelidirler.

Altıncısı Sünnetin dini bilginin kaynağı olmaktan çıkarılması fikrinin Kur'ân'ın "tarihsel" olduğu düşüncesi ile birleştirilmesi halinde İslam'ın bizzat Müslümanlar eliyle tahrif edilmesinin önünün açılacağını belirtmek gerekir.

Son olarak ben Hz. Peygamber'in devam eden mucizeleri olduğuna inandığımı, bunları da zamanın olaylarının ortaya çıkardığını ifade etmek istiyorum. Ancak vaktimizin sona ermesi sebebiyle burada bu konuya girmeden sözlerimi noktalıyorum.

Konuşmamın sonunda bu sempozyumda emeği geçenlere şükranlarımı sunuyorum, toplantının hayırlara vesile olmasını diliyorum, teşekkür ediyorum.



MODERNIST APPROACH TO THE AUTHORITY OF HADĪTH AND SUNNAH: SAYYID AHMAD KHAN (1817-1898) AND THE AHL AL-QUR'ĀN MOVEMENT

Prof. Dr. Muhammad ARSHAD

Department of Urdu Encyclopaedia of Islam
University of the Punjab. Lahore, PAKISTAN

Abstract

This article seeks to analyze the approach of Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), the founder of Islamic modernism in Indo-Pakistan subcontinent, to hadīth and sunnah. The advent of British colonialism in India, accompanied by Western civilization, made a deep impact on the political, social, cultural, and educational status of Muslim community. Western civilization backed by the great Christian missionary movement and orientalism made a profound impact on the religious thought of the Muslim intelligentsia. Christian missionaries, and the Orientalists (foremost among them were Aloys Sprenger and Sir William Muir), misinterpreted the life of the Prophet, with a deliberate intention to malign the religion of Islam. Sayyid Ahmad Khan endeavored to dispel the distortions and misperceptions propounded by Muir and Sprenger. Sayyid Ahmad, in his discourse on the sources of the biography of the Prophet, argued for a thorough re-evaluation and scrutiny of the hadīth and sīra literature. He, in his several writings, laid down the principles of hadīth criticism.

Sayyid Ahmad Khan, in the aftermath of 1857 disastrous, championed for the reformation and modernization of Muslim society. To promote the notion of enlightenment and modernity he reinterpreted the religion by evolving a new *ilm al-kalām*. Instead of relying on the hadīth intellect and reason became the guiding principle of his religious discourse. In his writings he defined the limits of the authority of the sunnah, and confined it to the matters of pure religious nature, and argued for ijtihād to provide guidance in all the worldly affairs.

Sayyid Ahmad Khan's revisionist approach to hadīth and sunnah exerted a deep impact on the evolution of modernist thought in India. He was actively pursued by the ideologues of Ahl al-Qur'ān movement.

Keywords: Islamic modernism, orientalism, authority of hadīth and sunnah, ijtihād, Sayyid Ahmad Khan, Nazīr Ahmad, Shiblī, Charagh Ali, Ahl al- Qur'ān.

The advent of British colonial rule in India, accompanied with Western civilization, made a deep impact on the political, social, cultural, educational spheres of Muslim community. The British civilization armed with the modern learnings, a zealous Christian missionary movement and orientalism,⁽¹⁾ made a greater impact on Muslim intelligentsia. Christian missionaries, like Henry Martyn (1781-1812), Karl Gottlieb Pfander (1803-1865) and his associate at Agra Debate and later the Bishop of Lahore, Thomas Valpy French (1825-1891),⁽²⁾ patronized by the British colonial administrators,⁽³⁾ embarked upon to militate Islam and more particularly to malign the personality of the Prophet. The missionaries, engaged in religious debates and polemics with ulama, produced huge literature to defame and malign the Prophet of Islam. Thus, Christian missionary movement posed a serious threat

to the religious and cultural identity of the Muslim community.⁽⁴⁾

The Orientalists, foremost among them were Aloys Sprenger (1813-1893)⁽⁵⁾ and Sir William Muir (1819-1905),⁽⁶⁾ in their biographies of the Prophet, outrightly rejected the Prophet as divinely inspired. Both of them questioned the authenticity hadīth and sīra literature. To scrutinize the early sources of Islam they employed the Western method of historical and textual criticism. Sprenger claims that,

“I believe, I was the first writer who attempted to submit the sources of the biography of the Prophet of the Arabians, to a critical enquiry, in my *Life of Mohamad*, Allahabad, 1851...”⁽⁷⁾

Sprenger in his German biography of the Prophet also submitted the sources of the biography of the Prophet to a critical inquiry and refuted their authenticity.⁽⁸⁾

Sir William Muir, a staunch protagonist of missionary cause, presented a very negative and devastating portrayal of the life and character of the Prophet.⁽⁹⁾ He, in his writings, vehemently refuted the authenticity of hadīth literature. He argued for a thorough critical evaluation of hadīth and sīra literature. He also devised a criterion for sorting out the authentic and accurate traditions from spurious ones. Muir, in his writings (first in *Life of Mahomet*, and later in *The Mohammedan Controversy*) applied his proposed method for the evaluation of biographical material found in hadīth and sīra literature. As an evangelical Christian, he asserted that any accounts that ascribed miraculous powers to the Prophet Muhammad had to be spurious.⁽¹⁰⁾

Muir, denied the Muslims' claim that Islam had contributed to civilization. Islam, he argued, is in compatible with the social and intellectual progress, and retards rather than advances the human social and cultural progress of all over whom it wields influence. Muir wanted to convince and persuade Muslims that the Arabian Prophet was not worth their allegiance.⁽¹¹⁾

Sayyid Ahmad Khan, being a British servant, had known Aloys Sprenger⁽¹²⁾ and Sir William Muir. He was shocked and disturbed by their negative evaluation of the life and character of the Prophet. He perceived their biographies of Muhammad very detrimental to the modern Muslim intelligentsia. He, in particular, found Muir's *Life of Mahomet* unacceptable. Sayyid Ahmad, in his letter to Mohsinul Mulk (1837-1907), his associate at Aligarh, on 20th August 1869, wrote:

These days I am a bit disturbed. I am reading William Muir's book on the Prophet. It has burned my heart. His injustice and bigotry has cut my heart to pieces. I am determined to write a full length study in refutation even if its preparation [in London] turns me into a pauper and beggar.⁽¹³⁾

In response to Muir's *Life of Mahomet*, Sayyid Ahmad published his *A Series of Essays on the Life of Mohammad* (London, 1870). Sayyid Ahmad, in his *Essays*, attempted to dispel the distortions propounded by Muir.⁽¹⁴⁾ He, in response to Muir's discourse on the sources of the life of the Prophet, argued for a thorough re-evaluation of the hadīth and sīra literature. Sayyid Ahmad, appalled by Muir's *Life of Mahomet*, wrote:

The effect, which the perusal of the work in question [Muir's *Life of Mohamet*] produced upon my mind, was to determine me to collect into a systematical and methodical form, all those traditions concerning the life of Mohammad that are considered by Mohammedan divines to be trustworthy, genuine and authoritative; and at the same time to bring together, in a separate volume, all those traditions, also that are in any way connected with the Life of the Prophet, but which are spurious, puerile, apocryphal, and utterly unworthy of credit, specifying at the same time the reasons for so considering them.⁽¹⁵⁾

Sayyid Ahmad, in his *Essays*, also reviewed Sprenger's *Life of Muhammad* (Allahabad, 1851). Referring to the Allahabad edition of Sprenger's work, Khan commented:

One of the most eminent European writers of the life of Mohammed is Dr. Sprenger... This work, however, is far from being entitled to credit. The author falls into a great number of mistakes as to the subject matter, but besides this, what is still worse is, he has adopted so exaggerated style, and his mind is so much preoccupied and warped by prejudice and bigotry as ill becomes any writer, but more especially a historian.⁽¹⁶⁾

To determine the authenticity of traditions, Sayyid Ahmad emphasized the need for textual criticism instead of relying on isnad (chains of narrators) criticism. He also laid down a criterion for the critical evaluation of the text of the hadith. This shows that how much Sayyid Ahmad was influenced by the views of Sprenger and Muir on hadīth criticism.⁽¹⁷⁾

In the aftermath of failure of 1857's War of Independence and the British revengeful policies which ruined the Muslim society of India, Sayyid Ahmad emerged as the savior of the Muslim community. He intended to make peace and reconciliation with British. To achieve his goal he repudiated the notion of jihād against the British rule, and persuaded the Muslims to be loyal subjects of the non-Muslim rulers. For the revival of the Muslims he advocated for the reformation and modernization of social, cultural, educational and religious spheres of the Muslim society. He, for the realization of his reformist program, deemed it necessary to promote the notion of enlightenment and modernity, and defeat the conservatism. He wanted to break the shackles of taqlīd (imitation) and revive the spirit of ijtihād. He resolved to prove that Islam is compatible with the modern western civilization, and is no more a hindrance in the way of progress. He undertook the reinterpretation of Islamic theology, for which he took a rationalist approach, aligned with the spirit of modern philosophy and sciences. Instead of relying on the authority and interpretations of the savants of the past, intellect and reason became the guiding principles of his religious discourse.⁽¹⁸⁾

Sayyid Ahmad, to meet the challenge posed by the western science and civilization, evolved new ilm al-kalām, a kind of neo-mu'tazilim. To defend Islam successfully against the onslaught of Christian missionaries and orientalist and the challenge posed by naturalism and modern sciences, he persuaded the ulama to propound a new ilm al-kalām. He argued that:

Today we need, as in former days, a modern ilm al-kalām by which to either

render futile the tenets of modern science or [show them to be] doubtful, or bring them into harmony with the doctrines of Islam.⁽¹⁹⁾

He expounded new principles of Qur'ānic exegesis⁽²⁰⁾ and applied in his Tafsīr al-Qur'ān. He, in his Tafsīr al-Qur'ān, negated the miracles, the existence of *jinn*, the physical occurrence of ascension of *isra'* (Night Journey) and *m'raj* (ascension to the heaven) in wakeful state and offered fresh interpretation of the Islamic institutions like *jihād*, slavery and polygamy, etc., which were subject of harsh criticism of the missionaries and orientalists.⁽²¹⁾

Resultantly, in Sayyid Ahmad's rationalist religious discourse, the traditions (hadīth literature) were marginalized. He also initiated a discourse on the authority of sunnah. He confined the role and authority of Sunnah, solely to the matter of religious rituals, like *ṣalat* (namaz), *hajj* and *zakat*. He argued that in worldly affairs sunnah is not binding and Muslim are required to exercise *ijtihād*, and the door of *ijtiḥād* is always open.⁽²²⁾ To him, even in pure religious matters, only such traditions are binding which are authenticated through the *dirayah* (evaluation of the internal content of hadīth through textual criticism) methodology. He is not inclined to accept a hadīth unless it is tested by reasoning (*dirāyah*). Thus he confined the religious authority only to the Qur'ān and ḥadīth provided it could stand the test of reason (*dirāyah*).⁽²³⁾

Sayyid Ahmad Khan, in his religious discourse, reduced and confined the authority of hadīth and sunnah to the extent that he was labeled as “*munkir-i hadīth*” (“denier of hadīth”) by his critics.⁽²⁴⁾ Sayyid Ahmad Khan is considered as a pioneer of the Ahl al-Qur'ān movement in India.

Sayyid Ahmad Khan made a profound impact on the evolution of modernist Muslim thought in Indo-Pakistan subcontinent. Among his eminent colleagues, Maulvi Chiragh Ali (1844-1895), Maulvi Nazir Ahmad Dehlvi (1836-1912), and Shibli Nu'mani (1857-1914), were influenced by his rationalist approach to religious discourse as well as his methodology of critical historiography. Maulvi Nazir Ahmad, a novelist and an eminent religious scholar, confined the authority of sunnah only to the religious rituals. To him the Muslims are not required to imitate the sunnah in worldly affairs, instead they are absolutely free to exercise *ijtihād*.⁽²⁵⁾

Shiblī Nu'manī's primary concern is the defense of the life and the conduct of the Prophet against the onslaught of orientalists. To dispel the distortions manufactured by orientalists he ventured for a critical biography of the Prophet based on most authentic and reliable sources (hadīth and *sīra* literature). He is very much critical of Zuhri and Wakidi. To him Wakidi's *Kitab al-Maghazi* is a fabricated piece of work, and a product of author's imagination. Shiblī prescribed a criterion for the evaluation of hadīth. In his proposed criteria he has emphasized to employ the method of *dirāyah* (the textual criticism) for sifting the authentic and reliable traditions from the available hadith collections, and especially of *sīra* literature.⁽²⁶⁾ Shiblī, in his biography of Imam Abu Hanīfa, dealt with the authority of hadīth as a source of Islamic law. He considers only the highly authentic hadīth as a source of law.

Furthermore he distinguishes between the authoritative (eternally binding) and the temporally binding commandments prescribed in hadīth. To him only the eternally binding hadīth commandments qualify to become the source of legislation.⁽²⁷⁾ Shiblī, like Sayyid Ahmad Khan, also ventured to revitalize ilm al-kalām. In his reinterpretation of theological questions he is much inclined to rationalism, and mostly avoids to have a recourse to hadīth and sīra traditions while passing a judgement on miracles and supernatural occurrences mentioned in the Qur'ān.⁽²⁸⁾

It was Maulvi Chiragh Ali who took a radical stance on the authority of hadīth and sunnah. He is fully in agreement with Sir Sayyid that there was no conflict between the Qur'ān and modern sciences. He produced modernist apologetics designed to refute missionary and orientalist criticisms of Islam as incapable of reform, and to argue that Islam requires no particular political or social system. He repudiated the notion of jihad. He does not consider sunnah as a valid source of Islamic law. To him legislation is a subject of absolute ijtihād. His radical approach to critical historiography rejected the hadīth as a reliable source of early history of Islam.⁽²⁹⁾

It was the ideologues of the Ahl al-Qur'ān movement who took the extreme position on the authority of hadīth and sunnah. Abdullah Chakralwi (d. 1916), Khwaja Ahmad al-Din Amritsari (1861-1936) and Ghulam Ahmad Parwez (1903-1985) almost rejected the authority of sunnah asserting that: "Qur'ān is self-sufficient in the matters of religion". They very vigorously mitigated the role of hadīth and sunnah in the interpretation of religion, in particular in their commentaries of the Qur'ān. They even attempted to reconstruct the form of ṣalat (prayer), hajj and zakat.⁽³⁰⁾ These ideologues of the Ahl al-Qur'ān movement, who are often, identified by their opponents as "deniers of hadīth and sunnah" (munkarīn-i hadith /sunnah) made a remarkable impact on modern intelligentsia.⁽³¹⁾

This article has shown how the authority of hadīth and sunnah has been negotiated by the modernists of Indian subcontinent in their revisionist approach to religious discourse. Sayyid Ahmad and Shiblī Nu'manī, in response to the orientalist's biographies of the Prophet, ventured for an authentic biography of Prophet. Both laid down criteria, based on dirāyah (content-analysis / textual criticism), to sift authentic traditions from fabricated ones for an authentic biography of the Prophet. Sayyid Ahmad Khan, and Maulavī Nazīr Ahmad, in his discourse on the role of ijtihād in Islam, limited the authority of the hadīth and Sunnah. Shiblī also, though in a lesser degree, limited the authority of hadith and sunnah as a source of legislation, and extended the scope of ijtihād. The ideologues of the Ahl al-Qur'ān movement outrightly rejected the whole corpus of hadith literature and negated the authority of hadith and sunnah in determining the forms of religious rituals and practices. Ahl al-Qur'ān attempted to reconstruct the forms of religious rituals.

References

- (1) See Harald Fischer-Tiné & Michael Mann, eds., *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*, (London: Anthem Press 2004); Francis Robinson, "The British Empire and Muslim Identity in South Asia," *Transactions of the Royal Historical Society*,

- Vol. 8 (1998), pp. 271-289.
- (2) For Henry Martin and Pfander's polemical writings on Islam and their debates with Muslim scholars see Sir William Muir, *The Mohammedan Controversy and other Indian Articles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1897), pp. 10-41, 89-100; Avril A. Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India* (Surrey, UK: Curson Press, 1993), chaps. 3, 4, and 5.
 - (3) Ian Copland, "Christianity as an Arm of Empire: The Ambiguous Case of India under the Company, C. 1813-1858", *The Historical Journal*, Vol. 49, No. 4 (Dec., 2006), pp. 1025-1054).
 - (4) See Alan M. Guenther, "The Image of the Prophet as found in Missionary Writings of the Late Nineteenth Century", *The Muslim World*, Vol. 90, No. 1 (Spring 2000), pp. 43-70.
 - (5) Aloys Sprenger, *The Life of Mohammed from Original Sources* (Allahabad: The Presbyterian Mission Press, 1851). For Aloys Sprenger's career in India and his interest in the sources of Islam (hadith and early history of Islam) see Gail Minault, "Aloys Sprenger: German Orientalism's Gift to Delhi College", *South Asia Research*, www.sagepublications.com DOI: 10.1177/026272801003100102 Vol. 31(1): 7-23.
 - (6) Sir William Muir, *The Life of Mahomet with Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and the Pre-Islamic History of Arabia*, 4 vols. (London: Smith, Elder & Co., 1858-1861).
 - (7) Aloys Sprenger, "On the origin and progress of writing down historical facts among the Muslims." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856): 303-329, esp. pp. 303.
 - (8) Sprenger's *Life of Mohammad from Original sources* was originally published in a one-volume English version in Allahabad (1851), latter completed and published in a three-volume German version (*Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 3 vols., Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1861-1865). For the critical evaluation of Aloys Sprenger's *Life of Mohammed*, see Ahmed Gunny, *Prophet Muhammad in French and English Literature: 1650 to the Present* (Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2010), pp. 182-185.
 - (9) Clinton Bennett, *In Search of Muhammad* (London, New York: Cassell, 1998), pp.102, 105-106, 111-113); Idem, *Victorian Image of Islam* (London: Grey Seal, 1992), pp. 14, 103-127. For critical appraisal of Muir's *Life of Mahomet* see Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt* (Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 1996), chap. 2, pp. 21-47; Avril Ann Powell, *Scottish Orientalists and India: The Muir Brothers, Religion, Education and Empire* (London: Boydell & Brewer, 2010), pp. 159-172. For critical analysis of Muir's approach to Hadith criticism see Alan M. Guenther, "The Hadith in Christian-Muslim Discourse in British India, 1853-1888", M. A. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1997, Chap. 2, esp. pp. 51-53, 55-56.
 - (10) Muir, *The Life of Mahomet with Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and the Pre-Islamic History of Arabia*, vol. I, chap. 1, "Sources of the Biography of Mohammed: Coran and Traditions", pp. xxviii-Lii; Idem, *Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*, esp. second article, pp. 65-88 (on Biographies of Muhammad); and third Article on "Original Source of Traditions" and "Sunnah", pp. 104-127.
 - (11) Bennett, *In Search of Muhammad*, pp. 106, 111-112.
 - (12) Minault, "Aloys Sprenger: German Orientalism's Gift to Delhi College", pp.16-17.
 - (13) See Sheikh Muhammad Isma'il Panipati (ed.), *Maktūbāt-i Sir Sayyid* (Lahore: Majlis-i Taraqqi-i Adab, 1976), vol. 1, p. 431; Sayyid Ahmad Khan, *A Voyage to Modernism* (trans. and ed. By Mushirul Hasan and Nishat Zaidi) (Delhi: Primus Books, 2011), p. 16. Footnote 29.
 - (14) See Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (Karachi: Oxford University Press, 1979), 100-143; Alan M. Guenther, "Response of Sayyid Ahmad Han To Sir William Muir's Evaluation of "Hadith" Literature", *Oriente Moderno*, Nuova Serie, Anno 21 (82), Nr.1, Hadith in Modern Islam (2002), pp. 219-254.

- (15) Syed Ahmad Khan Bahadur, *A Series of Essays on the Life of Mohammed and Subjects Subsidiary Thereto*, vol. I, (London: Trubner, 1870), p. xix.
- (16) Khan, *A Series of Essays on the Life of Muhammad* vol. I, pp. ix-x.
- (17) Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), pp. 32-37, 64-66.
- (18) Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1967), chap. II, pp. 31-56.
- (19) Sayyid Ahmad Khan, "XIV Lecture on Islam (2 February 1884)", in Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Islamic Theology* (Karachi: Oxford University Press, 1979), p. 313. For Sayyid Ahmad's new *ilm al-kalām* see also M. Sait Özervarli, "Attempts to revitalize Kalam in the late 19th and early 20th century", *The Muslim World*, vol. 89, no.1, (Jan. 1999): 90-105. Basil Altaie, *God, Nature and the Cause: Essays on Islam and Science* (Islamic Analytic Theology Series, Kalām Research and Media, USA 2016), chap. "Neo-Kalām: A Possible Transformation of Traditional Islamic Thought", p. 172.
- (20) Sayyid Ahmad Khan, *Tehrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Agra: Matba'-i Mufīd-i 'Aam, 1892); also included in Sayyid Ahmad Khan, *Tafsīr al-Qur'ān wa huwa al-Huda wa'l Furqān* (Lahore: Rifāh-i 'Aam Steam Press, n.d.), vol. 1, pp. 1-35.
- (21) Sayyid Ahmad Khan, *Tafsīr al-Qur'ān*, passim. For the critical appraisal of Sayyid Ahmad Khan's *Tafsīr al-Qur'ān* see J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: E. J. Brill, 1961), pp. 4,8,17, 19,31,38,44, 63,67, 76,97,112,116; Zafar Is-haq Ansari, "Scientific Exegesis of the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, 2001, Vol. 3, No. 1 (2001), pp. 91-104, esp. pp. 94-95.; Charles M. Ramsey, *God's Word, Spoken or Otherwise: Sayyid Ahmad Khan's (1817-1898) Muslim Exegesis of the Bible* (Leiden: Brill, 2021).
- (22) For Sayyid Ahmad Khan's religious and political ideas see H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978), pp. 58-59; Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (Karachi: Royal Book Company, 1990), pp. 201-206; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1963), pp. 16-41; J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), chaps. 2, 3, 4, pp. 20-104. For his concept of *ijtihād* see Tauseef Ahmad Parray, "Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on Taqlid, Ijtihād, and Science-Religion Compatibility." *Social Epistemology Review and Reply Collective* 4, no. 6 (2015): 19-34
- (23) Mazheruddin Siddiqui, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *Islamic Studies*, Vol. 6, No. 1 (Sep. 1967), p. 290-293. See also Sheikh Muhammad Isma'īl Panipatī (ed.) *Maqālāt-i-Sir Sayyid*, vol. I (Lahore: Majlis-i Taraqqī-e Adab, 1962), pp. 25-29, 48-49, 270. For the detailed analysis of Sayyid Ahmad Khan's position on hadīth and sunnah see Ali Usman Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'ān Movements in the Punjab* (Karachi: Oxford University Press, 2011), chap. 3 "Sayyid Ahmad Khan's Revisionist Discourse on Hadīth, 1870-1898", pp. 80-90.
- (24) For the use of the term "denier of hadīth" see Charles J. Adams, "The Authority of the Prophetic 'Hadīth' in the Eyes of Some Modern Muslims", in Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden: E. J. Brill, 1976), pp. 26-29.
- (25) For Maulvi Nazir Ahmad's views on hadīth and sunnah see Iftikhar Ahmad Siddiqui, *Maulvi Nazir Ahmad Dehli: Aḥwal-o-Athār* (Lahore: Majlis-i Taraqqī-i Adab, 2012), chap. 6 (Religious writings), pp. 323-378, on the authority of hadīth and Sunnah, pp. 347-350; Mushirul Hasan, *A Moral Reckoning: Muslim Intellectuals in Nineteenth Century* (Delhi: Oxford University Press, 2007), chap. 4 "Interpreting Islam and Modernism: Nazir Ahmad".
- (26) For Shiblī's approach to hadīth see Shiblī Nu'mani, *Sīrat al-Nabī*, vol. 1 (Azamgarh: Darul Muṣannefin, 1996), "Muqaddima", pp. 1-66; Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, pp. 77-85; Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernism of Shiblī Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas* (Lahore: Institute of Islamic Culture,

- 1976), pp. 64-67, 69, 76, 92; S. Moinul Haq, *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1979), pp. 486-487; Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, pp. 113-116, 123-126, 130, 164. M. Q. Zaman, "A Venture in Critical Islamic Historiography and the Significance of Its Failure", *Numen*, Vol.41, No. 1 (Jan. 1994), pp. 26-50, see esp. 31-36.
- (27) Shiblī Nu'manī, *Sīrat al-Nu'mān* (Azamgarh: Dar al-Muṣannefin, 2005), pp. 123-174. For critical evaluation of Shiblī's views on the authority of hadīth and sunnah as a source of law see Murad, *Intellectual Modernism of Shiblī Nu'mani*, pp. 64-70.
- (28) Fejri Gasman, "Shiblī Nu'mani's Contribution to Revitalization of Ilm al-Kalām", *Jurnal Al-Ta'dib*, Vol. 8, No. 1 (2013), pp. 19-44.
- (29) For the exposition of Chiragh Ali's reformist ideas see Chiragh 'Ali, *The Proposed Political, Constitutional, and Legal Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States* (Bombay, 1883); Idem, *A Critical Exposition of the Popular 'Jihād'* (Calcutta: Thacker, Spink And Co. 1885). See also Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, pp.57-63; Haq, *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent*, pp. 471-476; A. N. M. Wahidur Rahman, "The Religious Thought of Moulvi Chiragh Ali", M. A. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1982.
- (30) See Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (Karachi: Royal Book Company, 1990), p. 97; Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'ān Movements in the Punjab*, chaps. 4, 5, 6.; Idem, "Islamic Universalism: the Amritsari version of Ahl al-Qur'ān", *Journal of Islamic Studies*, vol. 20, no. 2 (May 2009), pp. 159-187; McDonough, *The Authority of the Past*, pp. 48-56; Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, pp. 38-39, 44-47, 50-51, 138, 151.
- (31) Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 109, 137 and passim.

التصور المالكي للسنة النبوية من خلال كتاب الموطأ

الاستاذ الدكتور حميد لحمر

أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس المحروسة
المملكة المغربية



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا و مولانا محمد و على آله و صحبه أجمعين،

و بعد

السيد رئيس الجلسة المحترم.

السيد رئيس جامعة بايبورت المحترم.

السيد عميد كلية الإلهيات بجامعة بايبورت المحترم.

السادة رؤساء الجامعات و العمداء الكرام.

السادة الحضور و المتابعين عن بعد

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد

يسعدني جدا أن أشارككم مؤتمركم الدولي الأول المنظم حول موضوع: التصور المعاصر للعلوم الإسلامية: "تصور

السنة"

و أريد في البداية أن أهنيئ كلية الإلهيات على اختيارها موضوع السنة النبوية في مؤتمرها الدولي الافتتاحي

الأول

ذلكم لأن السنة، هي الرسول صلى الله عليه و سلم، مجسدة في أقواله و أفعاله و تقاريره و إشاراته، وعليه

أنزل القرآن الكريم، و هو المفصل لمجمله، و المفسر لغامضه، و المبين لأحكامه.

السادة المتابعين الكرام:

موضوع مداخلتني حول:

"التصور المالكي للسنة النبوية من خلال كتاب الموطأ"

فأقول: إن الحديث عن التصور المالكي للسنة النبوية يتجلى بصورة واضحة فيما ذهب إليه الإمام مالك بن

أنس في كيفية جمعه و ضبطه و تعامله مع الحديث النبوي عموماً، فهو يقتضي الحديث عن أمير المؤمنين في

الحديث، الإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني، و ما ألقاه على تلاميذه في حلقات الدرس الحديثي بالمدينة المنورة،

و خلفه لأتباعه مدوناً، والمعتبر لديه مما يدخل في مسمى السنة.

و هذا يدفعنا في تفصيل الموضوع، إلى الحديث عن كتابه الحديثي الفقهي الكبير الذي تركه بعده، و رواه

عنه مجموعة من التلاميذ من مختلف البلدان، و بعض أئمة المذاهب الفقهية، و الذي يحمل اسم: الموطأ " هذا

الكتاب الذي يعكس و يجسد لنا مدى اهتمامه بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، أو أحاديثه - عموماً -،

و كل ما يدخل في مسمى السنة لديه، و يصنفه ضمن السنة مما لم ينتبه إليه غيره، أو لم يأخذ به.

السادة المشاركون والمتتبعون الكرام:

أريد أن أنبه في افتتاحية هذه المداخلة، أن السنة عند علماء الأصول تطلق على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال أو التقارير، ويدخل في الأفعال ما هم به النبي صلى الله عليه وسلم أو أشار إليه، و سنة الخلفاء تابعة لسنته عليه السلام لقوله: ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي.....“ و الحديث صحيح فقد صححه الترمذي و الحاكم، و وافقه الذهبي.

و من السنة أيضا ما اضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الأوصاف و السمائل و الصفات الخلقية. و المحدثون يعرفونها: بأنها ما اضيف للنبي صلى الله عليه وسلم من قول و فعل أو تقرير أو صفة خلقية، و ما يتصل بالرسالة من أحواله الشريفة قبل بعثته عليه الصلاة و السلام مما يرد ذكره في بعض المناسبات الدينية كمناسبة ولادته الشريفة، و للفقهاء أيضا تعريفات للسنة مختلفة، و أشمل ما يقال في ذلك هو: أنها ما في فعله ثواب و في تركه عتاب لا عقاب، أي أنها ما في تركه ملامة، احترازا عن النقل الذي في فعله ثواب، و ليس في تركه عتاب و لا عقاب.

و معلوم أن الإمام مالك، اشتهر بأخذه بما يسمى ب: ”عمل أهل المدينة“ و تميز بانفراد الأخذ بهذا الأصل، و اعتبره مصدرا أساسيا من مصادر التشريع لديه، و اعتمده كثيرا في تأليف كتابه الموطأ. و عمل أهل المدينة على نهج السلف، و لذلك قال الإمام ابن تيمية: ”وكان أهل المدينة فيما يعملون: إما أن يكون سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، و إما أن يرجعوا إلى قضايا عمر بن الخطاب، و يقال: إن مالكا أخذ جل الموطأ عن ربيعة، و ربيعة عن سعيد بن المسيب، و سعيد بن المسيب عن عمر رضي الله عنه، و عمر محدث“ إلى أن يقول: ”وكان عمر في مسائل الدين و الأصول و الفروع إنما يتبع ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم“

و أنا اعتبارا لأهمية هذا الأصل –أي عمل أهل المدينة–، سأركز عليه في بسط مداخلتني تعريفا به و مسببات اعتباره أصلا تشريعيًا، كما و أنه عبارة عن تصور أصيل عند المالكية ينطبق على السنة النبوية. و قبل هذا، سأقدم شهادة العلماء الأوائل لكتاب الموطأ أولا، ثم أشفعه بدراسة عن عمل أهل المدينة، في مبحثين إثنين:

المبحث الأول: قيمة و أهمية و شهادة العلماء لكتاب الموطأ، و تميز مصطلحاته.

قيمته و أهميته:

يعتبر كتاب الموطأ، أول كتاب تناقلته الأمة الإسلامية عصرا بعد عصر بعد كتاب الله، و حظي بالقبول من جميع أتباع المذاهب الفقهية، و هذا لا يعني أنه أول كتاب تم تأليفه في الإسلام في الحديث و الفقه، و لكن ما ألف قبله لم يصلنا، أو وقع الشك في نسبه إلى صاحبه، بينما الموطأ صحت نسبه إلى إمام دار الهجرة بالتواتر المطلق.

و اسم الموطأ معناه: المهدد الميسر، قيل إن مالكا هو أول من أطلق هذا الاسم على كتابه، عندما قال: عرضت كتابي هذا على سبعين فقيها من فقهاء المدينة، كلهم واطأني عليه، فسميته الموطأ”. و اعتبارا لأهميته، يقال أن أبا جعفر المنصور لما حج دعا مالكا، فدخل عليه و حدثه فأجابته، فقال له:

إني عزمت أن أمر بكتبتك هذه التي وضعتها “يعني الموطأ” فتنسخ نسخا ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخه و أمرهم أن يعملوا بما فيها، و لا يتعدوها إلى غيرها، و يدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم: رواية أهل المدينة و علمهم، فقال له مالك: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم، قد اختلفوا في الفروع و تفرقوا في الأمصار، و إن الناس قد سمعوا أحاديث، و رووا روايات، و أخذ كل قوم بما سبق إليهم، و عملوا به، فدعهم و ما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال له الخليفة: لعمرى لو طواعتي على ذلك لأمرت به.

و ما زال الموطأ إلى عصرنا هذا يعد من أهم كتب الحديث، و إن تم مزجه بأراء مالك الشخصية، و فتاويه الفقهية، مما زاد من تحبيب الناس فيه، و إقبالهم عليه بالقراءة و اهتمامهم به عن طريق تخريج أحاديثه، و شواهده و شرح غريبه و ضبط مشكله و البحث في رجاله.

و قد استند الإمام مالك في تأليف الموطأ على الروايات المرفوعة إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم،: الموصولة، و المرسلة، و على قضايا عمر بن الخطاب، و فتاوى عبد الله بن عمر، ثم أقوال الفقهاء السبعة، جاعلا أحاديث زيد بن أسلم أواخر الأبواب، و قد احتوى الموطأ على أقسام بحسب مصطلح علم الحديث:

أحاديث متصلة.

أحاديث مرسلة.

أحاديث منقطعة.

أحاديث موقوفة.

بلاغت.

أقوال الصحابة و التابعين.

و ما استنبطه الإمام مالك من الأحكام، من الفقه المسند إلى العمل أو إلى القياس، أو إلى قواعد الشريعة.

من شهادات العلماء:

يقول الإمام الشافعي و هو من تلاميذ الإمام مالك: ” ما في الأرض بعد كتاب الله أكثر صوابا من موطأ

مالك بن أنس “

و قال الإمام أحمد بن حنبل: ” ما أحسن الموطأ لمن تدين به “.

و قال حافظ المغرب ابن عبد البر القرطبي: ” الموطأ لا مثيل له، و لا كتاب فوقه بعد كتاب الله عز و جل

“.

و قال القاضي ابو بكر بن العربي الإشبيلي الأندلسي: ” الموطأ هو الأصل الأول و اللباب، و البخاري

الأصل الثاني في هذا الباب، و عليهما بني الجميع كمسلم و الترميذي “.

و قال في كتابه القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: ” الموطأ هو أول كتاب ألف في شرائع الإسلام، و هو

آخره، لأنه لم يؤلف مثله، إذ بناه مالك رضي الله عنه على تمهيد الأصول للفروع، و نبه فيه على معظم أصول

الفقه التي ترجع إليها مسأله “.

و قال الشيخ ولي الله الدهلوي: ” من تتبع المذاهب ورزق الإنصاف، علم لا محالة أن الموطأ عدة مذهب

مالك و أساسه، و عمدة مذهب الشافعي، و أحمد و رأسه، و مصباح مذهب أبي حنيفة و صاحبيه، و هذه المذاهب بالنسبة للموطأ كالشروح للمتون، و علم أيضا أن الكتب في السنن كصحيح مسلم و سنن أبي داود و النسائي و ما يتعلق بالفقه من صحيح البخاري و جامع الترمذي..... و من اليقين أنه ليس بيد أحد اليوم كتاب من كتب الفقه أقوى من الموطأ.....”

ج - من مميزات مصطلحات كتاب الموطأ.

سئل الإمام مالك عن تعابيره في الموطأ من مثل: الأمر المجمع عليه، و الأمر عندنا أو ببلدنا، أو أدرت

عليه أهل العلم أو سمعت بعض أهل العلم.....؟ و غيرها، فأجاب:

“أما أكثر ما في الكتب فرأي، فعمري ما هو برأي، و لكن سماع من غير واحد من أهل العلم و الفضل و الأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، و هم الذين كانوا يتقون الله، فكثير علي فقلت: “رأي”، و ذلك رأي” إذا كان رأيهم مثل الصحابة أدركوهم عليه و أدركتهم أنا على ذلك، فهو وراثته توارثوها قرنا عن قرن إلى زماننا، و ما كان رأي، فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة، و ما كان فيه الأمر المجمع عليه، فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه و العلم و لم يختلفوا فيه، و ما قلت: الأمر عندنا، فهو ما عمل به الناس عندنا، و جرت به الأحكام، و عرفه العالم و الجاهل، و كذلك ما قلت فيه: ببلدنا، و ما قلت فيه: بعض أهل العلم، فهو شيء أستحسنه من قول العلماء. و أما ما لم أسمع منه، فاجتهدت و نظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريبا منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة و آرائهم، و إن لم أسمع ذلك بعينه، فنسبت الرأي إلي بعد الاجتهاد مع السنة، و ما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، و الأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله صلى الله عليه و سلم و الأئمة الراشدين مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم.

فتلك العبارات أو المصطلحات التي أتى بها الإمام مالك في كتابه الموطأ، كلها ترجع إلى أصل واحد هو:

“عمل أهل المدينة”، فما هو إذن عمل أهل المدينة عند الإمام بالتدقيق ؟ و ما السني منه على الخصوص؟

للإجابة على هذا نقول: أنه من المعروف أن الإمام مالك استند على عمل أهل المدينة، حتى اعتبر - كما نهت سابقا - أصلا من أصول مذهبه، حتى قالوا إنه يقدمه على خير الأحاد، باعتباره أثرا عن النبي صلى الله عليه و سلم على ما في ذلك من تفصيل. و قد أثنى أهل العلم و الفضل على المدينة و أهلها ثناء جميلا. و بين القاضي عياض عمل أهل المدينة بالتفصيل فهو يقسمه إلى قسمين:

إجماع منهم على ما نقلته الكافة عن الكافة عن النبي صلى الله عليه و سلم، و هو السنة، و ذلكم هو

مقصود هذه المداخلة.

و إجماع منهم ناتج عن طريق الاجتهاد و الاستدلال.

ولأهمية القسم الأول الذي ينتهي في نقله إلى النبي صلى الله عليه و سلم، نذكر عنه ما قاله القاضي

عياض في كتاب ترتيب المدارك.

القسم الأول: إجماع من أهل المدينة نقلته الكافة عن الكافة، و عملت به عملا لا يخفى، و الجمهور عن

الجمهور عن النبي صلى الله عليه و سلم، و هذا الضرب من إجماعهم يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما تبث نقله عن النبي صلى الله عليه و سلم من قول أو فعل، كالصاع و المد، و أنه صلى الله

عليه و سلم كان يأخذ منهم بذلك صدقاتهم و فطرتهم، و كالأذان و الإقامة، و ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، و كالوقوف و الأحباس.

“فنقلهم لهذه الأمور من قوله و فعله، كنقلهم موضع قبره و مسجده و منبره و مدينته و غير ذلك مما علم ضرورة من أحواله و سيره، و صفة صلاته من عدد ركعاتها و سجاداتها، و أشباه هذا”
النوع الثاني: من عمل أهل المدينة الذي يجب الاحتجاج به أيضا عند المالكية، و هو عبارة عما تم من نقل إقراره عليه الصلاة و السلام لما شاهده منهم “من أصحابه” و لم ينقل عنه إنكاره، كنقل عهدة الرقيق و شبه ذلك “.

النوع الثالث: ما نقل من تركه صلى الله عليه و سلم، لأمر و أحكام لم يلزم أصحابه بها مع شهرتها لديهم و ظهورها فيهم، كتركه أخذ الزكاة من الحضرات مع علمه عليه السلام بكونها عندهم كثيرة.
فإجماع أهل المدينة في الأوجه السابقة حجة يلزم المصير إليه، و يترك ما خالفه من خير واحد أو قياس، لأن هذا الإجماع يوجب العلم القطعي.

فهذا الاجماع من عمل أهل المدينة، يعتبر حجة قوية، لأنه نقل إلى إمام دار الهجرة بالتواتر. فالقصد بعمل أهل المدينة العمل الجماعي، الذي كان يعتبره الإمام مالك من شعب السنة، و اعتبره العلماء من مذهبه من أصول المذهب.

و من خلال مبدأ أو أصل: “عمل أهل المدينة” الذي أخذ به الإمام مالك بن أنس، يمكن أن نقول أن الإمام مالك كان يرى أنه كان من واجبه -رضي الله عنه- أن يدون للأجيال القادمة -بعده- التراث الإسلامي الحي المتمثل في العمل بالكتاب و السنة في شكلها الأصلي النقي الذي وصل إليه دون تغيير، خلال مدة جيلين مضت على وفاة النبي صلى الله عليه و سلم.

إن صحة و صفاء مذهب الإمام مالك و مرجعيته المركزة على عمل أهل المدينة ترجع في تقديري إلى سببين إثنيين:

السبب الأول: أنه كان يمثل بوضوح الصيغة الأكثر قربا للإسلام، كما عاشه النبي و صحابته، و تشكل دون شك البت المتواتر غير المنقطع للكتاب و السنة النبوية في المكان نفسه الذي أسس فيه، محفوظة و مصانة من طرف الجيلين الذين عاشا هناك، بين الأيام الأولى للمجتمع الإسلامي و زمان الإمام مالك، و عليه يكون ما جلبه لنا الإمام مالك من الصدر الإسلامي الأول، و من زمن الرسول صلى الله عليه و سلم نفسه، هو تلك الطاقة الحيوية الخام حيث كان الدين في مرحلة التأسيس و الامتداد القوي.

السبب الثاني: هو صحته غير القابلة للجدل التي تأكدت مرارا عبر توالي القرون، و ليس أدل على ذلك مما قاله الإمام ابن تيمية و هو الحنبلي المذهب، في كتابه الذي ألفه حول سلامة المنطلقات الأساسية لمذهب أهل المدينة، و يوضح فيه أنه الصورة الأكثر كمالا للسنّة النبوية، سواء من حيث روحها أو ممارستها الفعلية، و أنها هي التي جاء بها الإمام مالك، و قيدها في كتابه الموطأ.

و السبب في ذلك، يرجع إلى موسوعية معرفة الإمام، و إلى تواجده الجغرافي، في مدينة النبي صلى الله عليه و سلم، حيث كان يقيم عدد كبير من رجال المعرفة - من الصحابة و التابعين - الذين ظلوا هناك متمسكين

بالحفاظ على الدين في أصلته كما كان في زمن النبي صلى الله عليه و سلم، و الواقع، أنه و كما هو معروف، لم يلحق بالدين أي بدعة أو مستحدثة على الإطلاق في المدينة المنورة خلال الأجيال الثلاثة الأولى للإسلام، و مما يعزز هذا قول الإمام القرافي: “ و إجماع أهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقف حجة خلافا للجميع قوله عليه الصلاة و السلام: “ إن المدينة لتنفني خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد “ و الخطأ خبث، فوجب نفيه، و لأن اختلافهم ينقل عن أسلافهم، و أبناؤهم عن آبائهم، فيخرج الخبر عن خبر الظن و التخمين، إلى خبر اليقين.

و يمكن القول و بدون تردد أن كتاب الموطأ يعتبر الآن هو الدستور الإسلامي الأكثر صحة بعد كتاب الله عزو جل لأسبقيته الزمانية، و لمكانته بالمدينة المنورة، و لقيمة و أهمية جامعه - أمير المؤمنين في الحديث -، كل هذه تجعله يتموقع فوق أي شيء يأتي بعده تاريخياً.

و في الأخير يمكن القول: أن مزايا الموطأ عديدة، و هي تعكس لنا صورة عن مدينة رسول الله صلى الله عليه و سلم في جانب الحياة العلمية و العملية، في عصر المؤلف، و قبل عصره في عهد الرسول و الصحابة و التابعين، فأقوال الرسول صلى الله عليه و سلم و أعماله هي المقصود الأول من تدوين الكتاب، و يليها أقوال الصحابة و أعمالهم و التابعين و فقه الاجتهاد، و الفقه يتناول العبادات و المعاملات، و هو ما يرسم لنا نظام مدينة تقبلت الوحي و حفظت نصوصه، و استلهمت أجزاءه و فضوله، و جعلته دينها في التعامل و الإدارة و الحكمة و الحكم، لتكون بذلك مدينة نموذجية للمدن الإسلامية، و فقا لسنة الاقتفاء و الاهتداء في الشريعة الإسلامية، و هي مدينة عرفت أصناف الناس، و ضروب المعاملات، فقد كانت هجرة الرسول و أصحابه إليها، و سكنها المهاجرون إلى جانب الأنصار، و ظهر بها تيار النفاق الذي عاجله القرآن و السنة، و سكنها اليهود، و كتب النبي صلى الله عليه و سلم لأهلها في أول نزوله بما كتابا ينظم أمورها، و علاقة سكانها بعضهم ببعض و بغيرهم من القبائل العربية و الأمم المحيطة بهم، و بعث منها الجيوش، و عقد المعاهدات و سن السنن، و جيش الجيوش، و صارت في عهده، ثم في عهد خلفائه الراشدين عاصمة الدولة الإسلامية.

و يمكن القول في الأخير، أنه و من خلال الأبواب التي تناولها الكتاب، هذا الذي يجمع هذه الأحكام في نسق من الرواية و الضبط، يظهر أن الإسلام نظم المدينة المنورة، لا أقول مدينة الرسول فقط، و لكن المدن الإسلامية، لتكون نموذج مدن العالم من خلال السنن و الآداب و الأحكام، و لذلك وجب الاقتداء بما جاء فيه، و اعتبار ما جاء فيه من عمل أهل المدينة سنة عن رسول الله -صلى الله عليه و سلم -.

و الحمد لله الذي فضله و نعمته تتم الصالحات.

التطور التاريخي للدراسات الحديثة

الشيخ الاستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا
الشيخ الأستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا السوري الدمشقي الميداني

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله تعالى وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده..

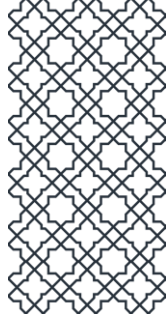
وبعد. قال الله عز وجل في كتابه مخاطباً رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم: { وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم } [النحل: ٤٤] والذكر هو القرآن، فالسنة المشرفة هي بيان لكتاب الله عز وجل الذي فيه الأمر والنهي، وآيات الإعجاز، وكل ما ينبغي أن يعلمه المخاطبون من البشر. وهي بيان لشرع الله تعالى، لذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبادر إلى مخاطبة الناس بما يلزمهم العمل به من شرع الله تبارك وتعالى.

وقد كانت العناية بهذا الأصل الشرعي كبيرة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه الوسيلة التي يعرف بها دين الله، فنتج عن ذلك نشاط علمي واسع تطور مع الأيام حتى أصبح علماً له مصطلحاته، وأدواته، وله كتبه ومصنفاته، التي تحققت على يد علماء الحديث، جيلاً بعد جيل في أطوار تميز بعضها عن الآخر.

ففي العهد النبوي الأول نجد حرص الصحابة رضوان الله عليهم على حفظ حديثه صلى الله عليه وسلم، وتبنتهم في روايته، وضبطه وتناقله فيما بينهم، وكتابته من قبل بعضهم كما كان عبد الله بن عمرو بن العاص يكتب، وتوزعهم عن روايته أحياناً خشية الخطأ، والرجوع والاحتكام إليه عند الاختلاف أو عندما يشكل عليهم أمر من أمور الدين، فكان جميع حديثه صلى الله عليه وسلم محفوظاً عند مجموعهم، بعضه في الصدور والبعض الآخر في السطور، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تحمل الصحابة تبليغ هذا الموروث الكبير إلى من بعدهم، وتوجهت جهودهم إلى تحقيق أمرين: أولهما عدم ضياع شيء من هذا الحديث. والثاني: حماية هذا الحديث من أن يدخل فيه ما ليس منه.

وخلفهم التابعون الذين كان لهم الدور الرئيسي في بداية التدوين الرسمي للسنن حيث كتب عمر ابن عبد العزيز الخليفة الأموي الخامس إلى الأفاق: "انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه". والذي بدأ بصحف وأجزاء ثم تطور إلى مصنفات مبوبة ومرتبطة في القرن الثاني الهجري، على الأبواب كالموطأ الذي جمعه الإمام مالك رحمه الله تعالى، وورد أنه واطأه عليه ووافقه سبعون فقيهاً من فقهاء المدينة، ولذلك سماه الموطأ.

وجاء بعده الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري فصنف الجامع الصحيح، ثم كان الإمام مسلم بن الحجاج، وكذلك السنن الأربع: لأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه. وعلى المسانيد: كمسند الإمام أحمد رحمه الله.



وقد نشط الأئمة والعلماء من هذا الجيل في خدمة السنة النبوية وحمائيتها من كل ما يشوبها، كما بدأ في عهدهم التصنيف في علم الرجال، كما توجهت الجهود إلى قمع الأهواء ومحاربة البدع، وتحذير الأمة من شرهم. وفي القرن الرابع الهجري تابع العلماء خدمة السنة، فصنفوا في علوم مصطلح الحديث، حيث جمعوا القواعد التي كانت متفرقة في كتب السابقين في كتب مخصوصة مرتبة لتسهيلها على طلبة العلم. وفي القرن الذي تلاه ظهرت الموسوعات الحديثية كطريقة جديدة لحفظ السنة وجمعها.

وهكذا ظهر في كل قرن أعلام أحيوا السنة وجددوا فيها بحسب عصرهم وإمكاناتهم واحتياجاتهم، فبرزت العناية بكتب السلف رواية وشرحاً، وكتب علوم الحديث تأليفاً وترتيباً وتهدياً، كما ظهر الابتكار في التصنيف، وظهرت مصنفات أعادت ترتيب كتب السابقين ليسهل الانتفاع بها، ومصنفات اعتنت بجمع أحاديث موضوعات معينة، وكتب اعتنت بخدمة كتب أخرى مثل كتب التخريج وغيرها.

ثم جاء هذا العصر وهو فخور بذلك الإرث النبوي العظيم، وضخامة مصنفات السنة في مختلف الاتجاهات العلمية، إلا أنه لم تنزل الخدمة قائمة وفق ما يناسب العصر ومتطلباته، فكانت التحقيقات العصرية لكتب السنة لتقريب وشرح متون السنة الصحيحة بلغة العصر.

ومن الأسباب التي دفعتني لخدمة صحيح البخاري قبل أربعين سنة - حيث أكرمني الله تعالى بخدمته وخدمته صحيح مسلم، والسنن الأربع أيضاً، وسنن الدارمي - هذا الأمر وهو تقديم مصادر أمهات الحديث بقالب يناسب العصر، فبالنسبة لصحيح البخاري رقت أحاديثه حيث لم تكن موجودة، وذكرت مواضع التكرار للحديث، وشرحت الألفاظ الغريبة، وجعلت له فهراس متنوعة في مجلد مستقل، وعملت مثل ذلك في صحيح مسلم المطبوع مع شرح النووي، إلى ما هنالك من وجوه الخدمة.

ومن طرق تقريب متون السنة الصحيحة التي ظهرت في هذا العصر، الدراسات التحليلية للأحاديث وهي عبارة عن دراسة حديثة فقهية تحليلية شاملة لحديث واحد فحسب، بالإضافة إلى ذكر لطائف علمية أخرى ذات صلة بالحديث المشروح.

كما ظهرت الدراسات الموضوعية للأحاديث أيضاً وهي: عبارة عن جمع الأحاديث الواردة في قضية معينة أو موضوع محدد من مصادر السنة النبوية، كي يخرج الموضوع بصورة واضحة المعالم..

والحاصل أن طرق ومناهج المصنفات العصرية للسنة النبوية كثيرة، وهي تنفرد بنصيب وافر من اهتمام المتخصصين والجامعات الإسلامية، بل تقفز قفزة نوعية في تدريب الطلاب على الدراسة الموضوعية التي تهدف إلى كشف المقاصد وراء كل حديث من خلال ما احتف به من الملابسات والقرائن، ومن ثم تنزيله في الواقع المعاصر..

هذا، وإن الدراسة التقريبية للحديث للسنة النبوية تدل على مدى حرص الأمة في خدمة مصادرها الأصلية والعناية بها، وتؤكد شمولية السنة النبوية لمختلف مجالات الحياة وأنها القرآن الكريم، كفيلة بسد حاجات الناس المتجددة، وتجد الأمة فيها دوماً حلولاً جذرية لجميع مشاكلها العصرية ما دامت تعود إليها وتعتم علىها. وفي هذه الندوة سيتم عرض مركز للمناقشات العلمية الدائرة حول السنة النبوية وعلومها بشكل موسع

ووافق إن شاء الله تعالى.

وأخيراً:

مما ينبغي أن يشكر الشكر الجزيل قيامكم بهذه الندوة الدولية حول هذا الموضوع المهم "تصور السنة" فجزاكم الله تعالى خيراً ووفقكم إلى المزيد بقرع عقول الجهلة الذين يظنون أن لديهم سلاح للانتقاص من الإسلام وأسسسه، وهم أجهل من حالهم يوم ولدتهم أمهاتهم، وحسبنا قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢] كما أشكر الرؤساء الفخريين ورئيس الندوة وجميع القائمين على هذا العمل، وأسأل الله عزوجل لكم التوفيق والسداد والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



I. OTURUM



SÜNNETİN “TEŞRÎ’İ” VE “GAYRİ TEŞRÎ’İ” AYRIMI ETRAFINDA OLUŞAN TARTIŞMALAR

Ali İhsan PALA

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ alihsanpala@atauni.edu.tr  0000-0002-1485-4424

Öz

Sünnet etrafındaki tartışmaların özellikle yirminci yüzyıl ve devamında yoğunlaştığı malumdur. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında, batı kültürünün İslam dünyasında yayılması ve buna eşlik eden oryantalist çalışmaların büyük etkisi vardır. Bu tartışmalar Müslüman ilim adamları üzerinde çeşitli etkiler meydana getirmiş ve bunun sonucunda bazılarının sünnet konusunda oryantalist fikirleri kabul etmesine, pek çoğunun da tepkiyle karşılaşmasına yol açmıştır. Bu tepkisel yaklaşımlar, sünnet hakkındaki olumsuz eleştirilere yönelik bilimsel cevaplar verme ihtiyacını doğurmuştur. Söz konusu tartışmalardan biri de sünnetin “es-sunnetu't-teşrî'iyye ve's-sunnetu ğayru't-teşrî'iyye/teşrisel niteliği olan sünnet ve teşrisel niteliği olmayan sünnet” şeklinde ayrılmasıdır. Bu tebliğde mezkûr tartışma genel bir surette ele alınmıştır. Bu çerçevede konunun mahiyeti ve ilgili kavramların izahı yapılmış, konu hakkındaki görüşler ile temel argümanlarına ayrıntılara girmeden yer verilmiş ve değerlendirilmiştir. Konu hakkında öne çıkan ilim adamlarının Mahmut Şeltut Abdulmunim en-Nemr, Muhammed Selim Avva, Musa Şahin el-Lâşîn Fethi Abdülkerim olduğu gözlenmektedir. Tebliğde bazı neticelere ulaşılmıştır. Bu neticelerden birisi şudur: Sünnetin bu şekilde taksim edilmesinde temel sorun, bu ayrımın bazı kimseler tarafından “istismar” edilerek bu ayrıma, dinin temel sabiteleri açısından onaylanamayacak nitelikte kimi sonuçlar bağlanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Sünnet, Teşri, Fıkıh, Hukuk, Bağlayıcı.

The Discussions Around the Division tashri'iyyah and non-tashi'riyyah of Sunnah

Abstract

It is known that the debates around sunnah intensified especially in the twentieth century and beyond. The spread of western culture in the Islamic world and accompanying orientalist studies had a great impact on the emergence of these debates. These debates had various effects on Muslim scholars, and as a result, some accepted orientalist ideas about sunnah, and many opposed to them. These reactive approaches have led to the need to give scientific answers to negative criticisms about sunnah. One of the debates in question is the division of sunnah into “es-sunnatu't-teşrî'iyye ve's-sunnatu ğayru't-teşrî'iyye/sunnah with a legislative nature and sunnah without a legislative nature”. In this paper, the aforementioned discussion is discussed in a general way and the nature of the subject and the related concepts have been explained, the opinions and basic arguments on the subject have been given and evaluated without going into details. It is observed that the prominent scholars on the subject are Mahmut Şeltut Abdulmunim en-Nemr, Muhammed Selim Avva, Musa Şahin el-Lâşîn Fethi Abdülkerim. One of the conclusions that this paper had is this: The main problem in dividing the Sunnah in this way is that this distinction is “exploited” by some people and attached to this distinction, some results that cannot be approved in terms of the basic constants of religion.

Keywords: Islam, Sunnah, Legislative, Fiqh, Law, Binding.

Giriş

Öteden beri sünnet etrafında çeşitli tartışmaların var olduğu malumdur. Özellikle yirminci yüzyıl ve devamında bu tartışmalar giderek artan bir surette devam edegelmiştir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında, batı kültürünün İslam dünyasında yayılmasının ve buna eşlik eden oryantalist çalışmaların büyük etkisi vardır. Bunlar Müslüman ilim adamları üzerinde çeşitli tesirler meydana getirmiş ve bunun sonucunda bazılarının sünnet konusunda oryantalist fikirleri kabul etmesine, pek çoğunun da tepkiyle karşılaşmasına yol açmıştır. Bu tepkisel yaklaşımlar, sünnet hakkındaki olumsuz eleştirilere yönelik bilimsel cevaplar verme ihtiyacını doğurmuştur.

İslam dünyasında söz konusu tartışmalar içerisinde, sünnetin “es-sunnetu’t-teşrî’iyye ve’s-sunnetu ğayru’t-teşrî’iyye” şeklinde ayrılması meselesi de yer almaktadır. Öyle ki bu yönde belli bir literatür de oluşmuştur. Bu ayrımında birinci kısmı benimseyenlerin bazısı konuyu Karaff’dan referanslandırmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşımı sonraları daha açık şekilde dillendirenlerden biri Mahmut Şeltut olmuştur. Nihayet Abdulmunim en-Nemr de konuya dair bir eser telif etmiştir. Muhammed Selim Avva da bu eğilimin temsilcilerinden biridir. Buna karşılık, sünnet için böyle bir ayrımın yapılamayacağını savunanlar, çeşitli sakıncalar doğurduğu gerekçesiyle karşı çıkmış ve bazıları bu tür çalışmalara reddiyeler kaleme almışlardır. Bunların başında çağdaş hadis alimlerinden biri olan Musa Şahin el-Lâşîn özellikle en-Nemr’in eserine reddiye niteliğinde bir eser kaleme almıştır. Ayrıca Fethi Abdülkerim de bu yönde genel bir reddiye yazmıştır.

Sünnet hakkında, ilim erbabının kahir ekseriyetince kabul görmeyen bazı düşünce ve yaklaşımların ortaya çıkıp revaç bulmasında bu ayrımın payının olduğu düşünülmektedir. Bu saikten hareketle söz konusu ayrımın ortaya çıkışı, tarihi arka planı, temsilcileri ve buna verilen bilimsel tepkilere tebliğimizde ana hatlarıyla işaret etmek istiyoruz. Konu hakkındaki yaklaşımları ve tartışmaları bütün boyutlarıyla ele almak kısa tebliğin sınırları içinde mümkün olmadığından belirttiğimiz çerçevede tartışmanın temel unsurlarını ele almakla yetineceğiz. Tebliğimizin temel amacı, konu hakkındaki yaklaşımlar hakkında temel bilgi sunmaktır. Bu çerçevede önce “es-sunnetu’t-teşrî’iyye ve’s-sunnetu ğayru’t-teşrî’iyye” ifadelerinin kısaca izahını yapacağız. Ardından konuya dair yaklaşımları ele alıp değerlendireceğiz.

1. “Es-Sunnetu’t-Teşrî’iyye ve’s-Sunnetu Ğayru’t-Teşrî’iyye” İfadelerinin Anlamı

Sıfat tamlamasından ibaret olan her iki ifadeden birincisi olumlu diğeri olumsuz bir içeriği temsil etmektedir. Bu itibarla birincisinin anlamını tespit edince diğeri de kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. “es-sunnetu’t-teşrî’iyye” tamlamasını oluşturan “es-sunne” ve “et-teşrî” kelimelerini ayrı ayrı açıklayarak kavramın ifade ettiği ve kendisiyle kastedilen manaya ulaşmak uygun olacaktır.

Arapça “s e n e n e” kökünden türemiş bir isim olan sünnet (*sunne*) kelimesi

övgüye layık düzgün yol, ister iyi ister kötü olsun, alışılmış biçimde izlenen yol, gidişat, âdet edinilmiş tarz vb. anlamlar barındırmaktadır.¹ Bazıları bu kelime mutlak kullanıldığında güzel yol kastedildiğini, kötü yol için kayıtlı olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Yani sünnet denildiğinde sözlük anlamı itibariyle doğrudan güzel yol, gidişat anlaşılır. Kötü yol ve gidişat kastedildiğinde ise “*sunnetun seyyi’etun/kötü yol/gidişat*” şeklinde kayıtlı olarak kullanılır.² İbn Fâris bu kelime için dikkat çeken bir mana aktarmaktadır. Ona göre sünnet “bir şeyin, düzenli ve daimi biçimde kolayca akıp gitmesi”³ anlamına gelir. Sünnet için verilen bu anlamın onun terim manasıyla yakın ilişkisi olduğunu söylenebilir.

Sünnet Kur’ân-ı Kerim’de ve hadisi şeriflerde de geçmektedir. Söz gelimi bazı ayetlerde geçen “*sunnetallah*”⁴, “*sunnetu’l-evvelîn*”⁵ gibi ifadeler böyledir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir hadisi şerifinde: “*Letetbe’unne senene men kâne kablekum..../Sizden öncekilerin gidişatlarını karış karış, arşın arşın takip edeceksiniz.*”⁶

Terim Anlamı: Genel İslami terminolojide sünnet mutlak olarak (kayıtsız) kullanıldığında: “*Dinde takip edilen/izlenen yol*”⁷ kastedilir. O yolu ister Peygamber ister sahabe takip etmiş olsun, sünnet olarak nitelendirilir.⁸ Bu tanımı daha açık ifade edecek olursak sünnet: “Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse sahabenin dini yaşantılarında takip ettikleri hayat tarzıdır.” Denebilir. Nitekim Sem’ânî şöyle diyor: “*Sünnet Kitap’tan sonra gelen ikinci asıl olup Resulullah’ın (s.a.v.) bu ümmet için sözlü ve fiilî olarak meşru kıldığı (mâ şere’ahu) şeylerden ibarettir.*”⁹

Bu genel tanımlamanın dışında hadis, fıkıh ve fıkıh usulü bilginleri kendi alanları açısından sünnet için çeşitli tanımlar yapmışlardır.¹⁰ Biz burada usulü fıkıh ilmi açısından yapılan tarifle iktifa edeceğiz.¹¹

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “snn”, 13/225.

² Mansûr b. Muhammed Ebu’l-Muzaffer Es-Sem’ânî, *Kavâtî’u’l-dilleti fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 1/30.

³ Ahmed b. Fâris *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğâ*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), “snn”, 3/60.

⁴ Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

⁵ el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire.: el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1400/1979), “Enbiyâ”, 50 (No. 3456).

⁷ Muhammed b. Ahmed Ebubekr Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts.), 1/113.

⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/113.; Muhammed b. Ahmed Ebu Bekr Alauddîn es-Semerkindî, *Mizânu’l-usûl fi netâici’l-’ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Kahire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, 1997), 27.

⁹ Sem’ânî, *el-Kavâtî*, 30.

¹⁰ Fıkıh dilinde farz/vacip, mendup, haram, mekruh, mübah şeklindeki beş çeşit şeri hükümden birini ifade eden sünnet: “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bazen terk etmekle beraber daimî bir surette (mutat olarak) yaptığı ümmetin de yapmasını arzu ettiği şeyler” olarak tarif edilir. Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr ‘an usûli’l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997.), 2/438.

Muhaddisler ise sünneti: “Hz. Peygamber (s.a.v.)’den, peygamberlik görevinden ister önce olsun isterse sonra olsun, söz, fiil, takrir (onay), fitri veya ahlaki nitelik (sıfat) namına nakledilen şeyler.” Olarak tarif ederler. (Mustafa Sibâ’î, *es-Sunnetu ve mekânetuhâ fi’t-teşri’l-İslâmî* (Dimaşk: el-Mektebu’l-İslâmî, 1985), 65.

¹¹ Tarifler için bk. Mustafa es-Sibâ’î, *es-Sunnetu ve mekânetuhâ*, (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1985), 47.

Fıkıh usûlü ilminde sünnet terimi, mükellefin fiiline bağlanan şer'î hüküm açısından değil, şer'î hükümlerin delili/kaynağı olması açısından tanımlanır. Buna göre sünnet: "Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'an-ı Kerim dışında, sadır olup nakledilen söz, fiil ve takrirlerdir."¹² Usulcülerin sünneti bu şekilde tarif etmelerindeki temel gaye, mükellefin davranışlarına dair yapılacak dini nitelemenin (hüküm) mahiyetini belirlemedeki fonksiyonunu ortaya koymaktır. Bu şekildeki tanımlama sünnetin mezkur belirlemeyi sağlayacak dini bilginin elde edileceği bir kaynak olma yönünü öne çıkarmış oluyor.

Teşrî kavramına gelince bu yine Arapçadaki ş e r ' e ' a kök fiilinden türemiş t e f ' î l kalıbında mastar bir kelime olup sözlükte, düzgün ve uzunca yol açmak, su arkı/kanalı manalarına gelmektedir. Nitekim su arkına "şerî'atu'l-mâ" denilmiş ve aralarındaki manevi benzerlik sebebiyle Yüce Allah'ın kullar için koyduğu hükümler 'şerî'at' ve 'şir'at' olarak adlandırılmıştır.¹³ Kısaca hüküm koymayı ifade eden bu kelime için kaynaklarda kavramsal bir tarife rastlanmamakta, mevcut kullanımlarda ise daha ziyade şer'î hüküm veya dini hükümlerin kendisinin kastedildiği görülmektedir.¹⁴ Bazı çağdaş yazarlar bu kavramı tarif etmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Muhammed Zuhaylî teşrî'i şöyle bir tarif ediyor: "Mükelleflerin davranışlarıyla ilgili olarak, hayatlarını ve muamelelerini tanzim eden hükümler koymaktır."¹⁵ Başka bir yazar ise teşrî kavramını, "Fert ve toplumun iktisadi, sosyal, siyasi ve inançsal hayatını tanzim eden kanun ve düzenlemeler koymak"¹⁶ şeklinde tarif etmektedir. Şu halde teşri kavramı "Allah Teala'nın kulların hayatlarına taalluk eden her hususta düzenleyici hükümler ve kurallar koymasını" ifade etmektedir. Günümüzde bu kavram kanun/yasa yapma, kanun koyma anlamında "yasama" kavramının karşılığında kullanılmaktadır. Yasa koyan kaynağa göre kimi içerik farklılığı olsa da kavramın özü itibariyle beşerî hayatı düzenleyici kuralların konulmasını ifade ettiği açıktır.

Teşri kavramı hüküm koymayı ifade ettiğine göre burada söz konusu olan Allah Tealâ'nın hüküm koymasıdır. O'nun koyduğu hüküm kulların fiilleriyle alakası bakımından tek türden ibaret değildir. Fakihler dinde konulan bu hükümlerin mahiyetlerini incelemişler ve hükme dair bir tarif yapmışlardır. Tarif dini hükmün genel olarak beş çeşit olduğunu ortaya koyuyor. Buna göre usul alimleri şer'î hükmü şu şekilde tarif etmişlerdir: "Allah'ın, iktiza, tahyîr veya vad' bakımından kulların fiilleriyle alakalı olan hitabının eseridir."¹⁷ Allah'ın hitabının kulların fiilleriyle ilgili olması şu demektir: İlahi hitap, kişinin bir fiili yapmasını ya talep etmektedir veya

¹² Muhammed b. Hamza Şemsuddin Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'î fi usûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hüseyin İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/221.

¹³ Bk. Câsiye 45/18. (لَمْ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ); Mâide 5/48. (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا).

¹⁴ Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhi'l-İslâmî* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986), 1/17.

¹⁵ Abdullatif es-Sırâmî, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye ve's-sunnetu'ğayru't-teşrî'iyye 'inde du'âti't-tecdîd* (Riyad: 1433/2011), 22.

¹⁶ Kutb Sano, *Mu'cemu mustalahâti usûli'l-fikh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 200), 133.

¹⁷ "أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع" / Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1320/1902), 14.; Krs. Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *et-Tevdîh fi halli'ğav^midi't-tenkih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 50.

yapıp yapmaması hususunda serbest bırakılmaktadır ya da bir eylemi başka bir eylemin gerçekleştirilmesi için bir sebep, bir şart, bir rukün, bir illet veya mâni kılmaktadır. Zira tarifte yer alan “iktidâ” kaydı talebe, “tahyîr” kaydı ise tercihe delalet etmektedir.¹⁸ Ayrıca tarifte yer alan “fiiller” mükellefin kalbi ve organlarıyla ortaya koyduğu her türlü sözlü ve fiili davranışlarını ifade etmektedir.¹⁹

Şari'in, mükellefin fiiline taalluk eden talebi (*iktidâ*) ya bağlayıcı tarzdadır (*câzim*) ya da bağlayıcı (*ğayru câzim*) tarzda değildir. Eğer bağlayıcı tarzda bir talep ise, bu durumda talep ya bir şeyin yapılması yönündedir ya da yapılmaması yahut terk edilmesi yönündedir. Birinci durumda yapılması istenen fiil farz (*vâcib*), ikinci durumda ise fiil haramdır. Şayet talep her iki durum (bir işin yapılmasını isteme veya yapılmamasını/terkini isteme) için de bağlayıcı tarzda değilse birinci durumda fiilin hükmü mendup (*nedb*) ikinci durumda ise mekruh (*kerâhet*)tur. Şariin hitabı mükellefi bir işin yapılması konusunda serbest bırakıyorsa o fiilin hükmü mubahtır.²⁰

Görüldüğü gibi hükmün tanımı ve çeşitleri²¹ teşrî kavramının muhtevasını bu şekilde oluşturmaktadır. O halde “teşrî” ve “ğayri teşrî” kavramlarının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Buna göre teşrî kavramı şu şekilde tanımlanabilir: “Allah Teala'nın, mükelleflerin fiilleriyle talep, tercih veya vad' yönünden ilişkili olan dinî/amelî hükümler koymasındır.”²²

İbn Teymiye sünnetin teşri ile ilişkisine dair şu tespiti yapıyor: “Hz. Peygamber'in bi'setten sonra söylediği söz, yaptığı her iş, takrir ettiği her şey –neshedilmedikçe- teşrî'dir. Teşrî ise icab, tahrim ve ibaheyi içerir.”²³

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle şunu ifade etmemiz mümkündür: Sünneti “es-sunnetu't-teşrî'yye ve's-sunnetu ğayru't-teşrî'yye” şeklinde ayrıma tabi tutanların bu ifadelerle kastettikleri şey, Hz. Peygamber'in sünnetinde (ortaya koyduğu dini hayat biçimi) dini/hukukî hüküm (koyma) niteliği taşıyan söz ve fiillerin yanı sıra hiçbir niteliği haiz olmayan söz ve eylemlerinin de var olmasıdır. Ancak ifade edelim ki bu ayırmada asıl tartışma konusu, hangi söz ve fiillerin bu iki nitelikten biri kapsamında sayılacağı hususudur. Tartışmaya yol açan ana neden ise ulemanın büyük çoğunluğu tarafından teşrî'î nitelikte kabul edilen kimi söz ve fiillerinin bu nitelikte olmadığı fikrinin ileri boyutlara taşınması ve bunun sünnet hakkında doğuracağı olumsuz sonuçlardır.

2. Konuyla İlgili Görüşler ve Tartışmalar

Meselenin tarihi arka planına bakıldığında temelde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının mahiyetine dair tasnif ve değerlendirmelerin yattığı söylenebilir.

¹⁸ Muhammed Selâm Medkûr, *Mebâhisu'l-hukm 'inde'l-usûliyyîn* (Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1964), 57.

¹⁹ Sadruşşerîa, *et-Tevdîh*, 52.

²⁰ Sadruşşerîa, *et-Tevdîh*, 49.

²¹ Bu konuda ayrıntı için bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009) 235.

²² Abdullatif es-Sırâmî, *es-Sunnetu't-teşrî'yye*, 166.

²³ İbn Teymiye, *Mecm'û'l-fetâvâ*, 18/11-12.

Dini tebliğ ve tebyin etmekle görevli ve aynı zamanda bir beşer olması itibariyle kendisinden sadır olan davranışların ve yaptığı tasarrufların dini keyfiyetini belirleme ihtiyacından doğmuş olan söz konusu sınıflandırmanın zamanla bu tartışmaya ilham vermiş olması muhtemeldir. Ancak belirtilmelidir ki klasik dönemlerde sünnete ilişkin sınıflandırmalar, “teşrîf” olan ve olmayan şeklinde yapılmamıştır. Çünkü klasik dönem ayrımları Hz. Peygamber’in tasarrufları karşısında Müslümanların dini yönden nasıl tutum takınmaları ve belirlemeleri gerektiğini anlamak amacıyla yapılmıştır. Bu manadaki ayrımın kökeninin sahabeye kadar dayandığını söylemek mümkündür.²⁴ Nitekim usul bilgileri Hz. Peygamber’in fiillerinin dini keyfiyetini ele almışlardır.²⁵ Sonraki zamanlarda ise Hz. Peygamber’in sünnetinin tasnif edilmesi İbn Kuteybe’ye (ö. 276/889)²⁶ kadar götürülmektedir.²⁷ Ancak tespitimize göre onun tasnifinde doğrudan böyle bir ayrım yoktur. Söz konusu nispetin yoruma dayalı olduğunu düşünüyoruz.²⁸ Bilahare Karâfi (ö.684/1285) tarafından sistematik bir tasnife tabi tutulmuştur ki²⁹ bu tasnif ondan sonraki sınıflandırmalara bir anlamda referans olmuştur. Fakat o sınıflandırmaların teşrîf olan ve olmayan şeklinde yapılmadığını ve böyle bir amacın da güdülmediğini ifade etmeliyiz.³⁰ Sünnetin teşrîfi ve gayri teşrîf adı altında taksimini ilk kez yirminci yüzyıl alimlerinden Mahmut Şeltût (ö. 1963) “*el-İslâm ‘akîdeten ve şerî’aten*” adlı eserinde bir başlık açarak yapmıştır.³¹ Sonradan bu ayrımı benimseyenler Şeltût’tan etkilenmişler ve bu isimdeki ayrımı aynen benimseyerek değişik açılardan yaklaşmışlardır. Muhammed Selim el-‘Avvâ onlardan biridir. ‘Avvâ “el-

²⁴ Yusuf el-Karadâvî, *es-Sunnetu masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra* (Doha: Merkezi Buhûsi's-Sunneti Ve's-Sîra, 1995), 28-29.

²⁵ Bk. Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), III/215 vd.; Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), I/247 vd.; Abdurrahman b. İsmâil Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl fî mâ ete'allak bi ef'âli'r-Resûl*, thk. Mahmud Câbir, (Medine: el-C^mi'atu'l-İslâmiyye, 2011); Muhammed Süleyman el-Eşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâlatuhâ 'ale'l-ahkâmi's-Şer'iyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988.; Halid b. Muhammed Arûsî, *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâlatuhâ 'ale'l-ahkâm*, (Cidde: b.y.y. 1984.); Mustafa Harun.Kıyık, “Hz. Peygamber’in Teşrîf Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri”. Trabzon İlahiyat Dergisi 6/2 (2019), 153-194.

²⁶ Onun tasnifi için bk. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Ebu Muhammed, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 283-287.

²⁷ Bu tasnifler hakkında bk. el-Karadâvî, *es-Sunnetu masdaran*, 29-99.; Murat Şimşek, “Tarihi Süreç Açısından Hz. Peygamber’in Tasarruflarının Tasnifi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 303-344.

²⁸ Çağdaş müelliflerden biri İbn Kuteybe’ye atfen bu ayrımı ilk yapanın Bekriyye fırkasının kurucusu Bekir b. Uhtü Abdülvahid olduğunu ifade etmiştir. (Abdulmevcut Abdullatif, *es-Sunnetu beyne du'âti'l-fitneti ve ed'iyâi'l-ilm*, (Riyâd: (Matba'atu Taybe, 1991), 203.) Bu tespit doğru değildir. Çünkü yazar İbn Kuteybe'nin söz konusu firkanın imamının görüşlerini verip eleştirdiği bir yerde onun görüşünü eleştirmek için kullandığı: “Sünnet dinle ilgili hususlardadır. Yeme içmede değil.” (İbn Kuteybe, *Te'vîlu*, 53.) İfadesinin Bekir'e ait olduğunu zannetmiş olmalı. Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin bu ifadesinden sünnetin teşrîfi nitelikte olayın kısmının olduğu anlamı çıkmaz. Onun buradaki kastı muhtemelen mendup olmama anlamıdır. Teşri kapsamında olan mübahı dışladığı manası çıkmaz.

²⁹ Bk. Ahmed b. İdrîs Şihabuddîn el-Karâfi, *el-Furûk*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 1/205 vd.; *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi'l-imâm* Thk: Abdulfettah Ebû Ğudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995).

³⁰ Fethî Abdülkerim, *es-Sunnetu teşrî'un lâzım ve dâim* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985), 19.

³¹ Mahmut Şeltût, *el-İslâm 'akîdeten ve şerî'aten* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001), 499-505.

Muslimu'l-Mu'âsır” dergisinin 1974 tarihli ilk sayısı için kaleme aldığı yazısına doğrudan “es-Sunnetu't-teşrî'iyye ve's-sunnetu ğayru't-teşrî'iyye” başlığını koyarak ele almıştır.³² Ardından Abdulmunim en-Nemr “es-Sunnetu ve't-teşrîî” adıyla bir kitap telif ederek görüşlerini serdetmiştir.³³ Nihayet doğrudan bu konuyla ilgili yapılmış iki bilimsel çalışma ile mesele ele alınmıştır.³⁴

Biz burada bu ayrımı kabul edenlerden Şeltût ve Nemr ile karşı çıkanlardan Fethî Abdulkerim ve Lâşîn'in tespit ve kanaatlerine çok özet mahiyette yer vermek istiyoruz.

Mahmut Şeltût: Karâfi, Dihlevî ve Reşit Rıza'dan esinlendiği anlaşılan Şeltût, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sünneti ilk kez bu ad altında bir ayrıma tabi tutmuştur. O sünnetin teşrîî olanı ve olmayanı şeklinde bir başlık açarak teşrîî nitelikli olmayanları iki gruba ayırarak değerlendirmiştir.³⁵

Birinci grup:

1. Hz. Peygamber'in bir beşer olması itibariyle yeme, içme, uyuma yürüme gibi insan fitratının gerektirdiği davranışlardır.
2. Tıp, tarım ve giyim kuşam vb. alanlarla ilgili kişisel tecrübe ve adetler (alışkanlıklar) gereği ortaya koyduğu sözlü, fiili ve takrirî davranışlardır.
3. Savaş zamanlarda ordunun tanzimi, harp taktiklerinin belirlenmesi, karargah yerlerinin tespiti gibi özel şartlardan kaynaklanan tedbir alma gereği ortaya koyduğu davranışlardır.

Şeltût'a göre bu üç çeşit fiil ve tasarruflardan hiç birisi, bir şeyin yapılması veya terk edilmesini talep etmekle ilgili olmadığından şer'î (dinî) niteliğe sahip değildir ve hüküm ifade etmez. Bunlar sadece beşeri tasarruflar olup teşrîî özelliği olmadığı gibi hüküm kaynağı da değildir.³⁶

İkinci grubu “teşrîî sünnet genel ve özel olmak üzere iki türdür” başlığı altında üç kısma ayırmıştır.³⁷

1. Hz. Peygamber'den bir elçi olması hasebiyle dini tebliğ ve tebyin çerçevesinde ibadetler, helal haram, inanç, ahlak vb. hususlarla ilgili sadır olan tasarruflardır. Bu tür hükümler umumi olup kıyamete kadar geçerlidir ve herkes gereğine uymalıdır.
2. Hz. Peygamber'den devlet başkanı (*imamet*) sıfatıyla sadır olan tasarruflardır. Savaşa karar vermesi, devlet hazinesini yönetmesi, hakim ve valiler ataması, ganimetleri taksim etmesi, anlaşmalar yapması vb. tasarruflar bu kabildendir. Bu tasarruflar umumi hükümler değildir. Dolayısıyla devlet başkanının izni olmadan hiç kimse -Peygamber yaptı diye- kendiliğinden bu tür tasarruflar da

³² Muhammed Selîm el-'Avvâ, (<https://almuslimalmuaser.org/1974/10/01>) Erişim: 10.05.2021.

³³ Abdulmun'im en-Nemr, *es-Sunnetu ve't-teşrîî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, ts.), 3-117.

³⁴ Abdullatif es-Sirâmî, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye ve's-sunnetu ğayru't-teşrî'iyye 'inde du'âti't-tecdîd* (Riyad: 1433/2011) 1433/2011; Semerkandî, Muhyiddin b. Kudret (Muhyiddin Şirinov), *Taksîmu's-Sunneti ile't-teşrî'iyye ve ğayri't-teşrî'iyye*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2008.

³⁵ Şeltût, *el-İslâm*, 499.

³⁶ Şeltût, *el-İslâm*, 500.

³⁷ Şeltût, *el-İslâm*, 500.

bulunamaz.

3. Hz. Peygamber'den davalara bakıp çözüme kavuşturan bir hâkim (yargıç) sıfatıyla sadır olan tasarruflardır. Bunlar da devlet başkanı tasarrufları gibi genel hükümler ifade etmeyip hiç kimse kendiliğinden bu tür tasarrufta bulunamaz.³⁸

Abdulmunim en-Nemr: Kanaatimizce Nemr öncekilerin dillendirdiği söz konusu ayrımı daha ileri noktaya taşıyarak, bilahare ilim erbabının kahir ekseriyeti nezdinde, kabul görmeyen fikirler ileri sürmüştür. Şeltût'un sünnet taksimini de özetleyerek aktaran Nemr'in bu konuda iki hareket noktası vardır: ³⁹

Birincisi: Bizim varacağımız hüküm Resulullah'(s.a.v.)ın hükmüne muhalif olsa bile onun içtihat ettiği hükümlerde bizim de içtihat etmemiz caiz midir?⁴⁰ Ona göre bu sorunun cevabı "evet" olmalıdır. Resulullah'(s.a.v.) muamelatın pek çok alanında kendi zamanının şartları altında bir takım içtihatlarla bulunmuştur. Söz konusu dönemsel şartların değişmesinin mümkün olduğu da herkesçe kabul edilen bir durumdur. Öyleyse Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki zamanlarda değişen şartlara ve maslahatı gerçekleştirecek durumlara göre zamanın Müslümanları da muamelat konularında, Resulullah'ın (s.a.v) hükmüne muhalif olsa bile, içtihat edebilirler.⁴¹

İkincisi: Tıp, tarım, orduların tanzimi, anlaşmaların yapılması gibi örfi ve cibillî işler konusunda Resulullah'tan (s.a.v.) gelen bilgiler nasıl anlaşılmalıdır? Bu kabil hadisler ve içerdikleri bilgiler vahye mi dayanmaktadır, yoksa Hz. Peygamber'in beşeri bilgi ve tecrübelerine mi dayanmaktadır? Yazar muamelat konusundaki hadisleri bu çerçevede değerlendirerek, yaklaşık 120 sayfalık eserinde bu tür hadislerin sünnet kapsamına girmediğini dolayısıyla teşrîî nitelikte olmadığını iddia etmektedir.⁴² Nemr'e göre Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının vahye dayalı olması ne aklen ne de dinen (*ser'an*) mümkündür. Bilakis pek çoğu beşeri birer kanaat ve içtihattan ibarettir.⁴³

Nemr'in bu yaklaşımından anlaşıldığına göre, bugüne kadar pek çok fikhî/hukukî hükme delil teşkil etmiş olan muamelat kapsamındaki sünnet verileri teşrîî nitelikte değildir ve bunlarda yer alan hükümlerden farklı hükümler tesis etmek mümkündür. Bu noktada sünnetin teşrîî olan olmayan ayrımını benimseyenlerin en temel gerekçeleri şöyledir. Muamelatla ilgi hususlarda Hz. Peygamber (s.a.v.) içtihat etmiştir. Kendi zamanının şartlarını dikkate almıştır. Bu bilgiler vahye dayanmamaktadır. Maslahatın gerektirdiği şekilde hüküm vermiştir. Bu nedenle bizi bağlayıcı değildir. Öyleyse zamanımızda akıl ve temel ilkeler ışığında kendi maslahatlarımız ve şartların gerektirdiği şekilde hükümler ihdas edebiliriz. Bu argümanı

³⁸ Şeltût, *el-İslâm*, 501.

³⁹ Nemr, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye*, 4.

⁴⁰ Ayrıntı için bk. Nemr, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye*, 45-61.

⁴¹ Nemr, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye*, 46-47.

⁴² Ayrıntı için bk. Nemr, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye*, 24-45.

⁴³ Nemr, *es-Sunnetu't-teşrî'iyye*, 34-35.

desteklemek amacıyla meşhur “hurmaların aşılması hadisi”⁴⁴ni referans almaktadırlar. Söz konusu hadis İmam Müslim’in Sahih’inde üç varyant halinde yer almaktadır.⁴⁵ Bu üç rivayetin ortak noktası Medinelilerin hurmalarını aşıladıklarını gören Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle yapmamalarını söylemiş onlar da aşılamaı bırakmışlar. Hurmaların istenilen düzeyde ürün vermemesi üzerine durumu Resullullah’a (s.a.v.) bildirmişler O da: “Ben bir zanda bulundum. Bundan dolayı beni sorumlu tutmayın! Fakat ben size, Allah’tan bir haber getirirsem onu alın. Çünkü ben Allah adına asla yalan söylemem.” Buyurmuştur. Mezkur rivayetlerinde “Ben ancak bir beşerim. Dininizle ilgili bir şey emrettiğimde onu alın! Kendi görüşüme dayanarak bir şey emrettiğimde ise nihayet ben bir beşerim (beşer olduğumu bilin.)” ifadesi yer alırken üçüncü rivayette ise “Siz dünya hayatınızla ilgili işi daha bilirsiniz.” İfadesi yer almaktadır ki sünnet tartışmalarında en çok dillendirilen veya sıklıkla gerekçe gösterilen ifade budur.

Sünnetin teşriî olan olmayan ayrımına karşı çıkanlar tabii olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bütün tasarruflarının bağlayıcı olmadığını teslim etmekle beraber, asıl itiraz ettikleri nokta bu ayrımın sünnetin dindeki konumu hakkında doğuracağı riskler ve hurma aşılama meselesinin bu çerçevede istismar edilmesidir. Bu bağlamda öne sürdükleri argümanlardan biri şudur. Hurma aşılama olayıyla ilgili hadis asgari olarak söz konusu aşılama olayının mubah olduğuna delalet etmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.v.) bir tahminde bulunmuş ve bu işleri siz daha iyi bilirsiniz demiş olsa da bu konuda dini bir yasak getirmemiş olması bu işin caiz olduğu yapılabileceğini göstermektedir. Daha önce ifade edildiği gibi mubah şer’î bir hüküm olduğuna göre söz konusu hadis teşriî niteliğe sahiptir. Buna benzer sünnetlerin tamamı bu çerçevede değerlendirilmelidir. Öyleyse bu tür sünnetlere dayanarak sünneti teşriî ve gayri teşriî diye ayırmanın haklı bir gerekçesi yoktur.⁴⁶

Sonuç

Ana hatlarıyla işaret ettiğimiz konuyla ilgili şu tespitleri yapabiliriz.

- Sünneti teşriî olan olmayan şeklinde ayırım tabi tutanlar ya da benimseyenlerin meseleyi usul yönünden etraflıca ele alıp ikna edici bir temellendirme yapabildiklerini söylemek güçtür. Zira bunu yapabilmiş olsalardı kanaatlerinde değişiklik olması kuvvetle muhtemeldi. En azından muamelata dair sünnet hükümlerini teşriî kapsamı dışına çıkarma gibi ifrat noktasına varmazlardı.
- Meselenin giriftliği ve net çizgilerle ayırım yapmanın zorluğu bu şekildeki ayırımın sağlam bir zemine oturmadığını göstermektedir.
- Sünnet kapsamında olan şeyleri belirleyebilmek için nelerin sünnet kapsamında olmadığını evvela tespit etmek gerekir.

⁴⁴ Hadis için bk. Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, el-Câmi’u’s-Sahih, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsîl-‘Arabî, ts.) “Fedâil”, 38 (No: 2361, 2362, 2363).

⁴⁵ Ayrıntılar için bu çalışmadaki eserlere bakılabilir.

⁴⁶ Tartışmalarla ilgili olarak bk. Lâşîn, *es-Sunnetu’t-teşri’iyye..*, 3-74.; Abdülkerim, *es-Sunnetu teşri’un lâzım ve dâim*, 9-90.; Sırâmî, *es-Sunnetu’t-teşri’iyye..*, 21-295.; Semerkandî (Şirinov), *Taksîmu’s-Sunneti..*, 126-143.

- Bu ayırıda kilit kavramlar “teşrî’î” ve “mübah” kavramlarıdır. Mübahın teşrî’î niteliğe sahip olup olmadığı hususundaki değerlendirmelerde Ka’bî gibi bazı Mutezile alimlerinin kanaati bu meseleye kapı aralamıştır.
- Hükümün mahiyetini ve kısımlarını belirleme noktasında öteden beri bütün ulema mübahı şer’î hükümün bir türü olduğu konusunda hemfikirdir. Mübah teşri kapsamı içinde olduğuna göre teşrii olan ve olmayan ayırımına ayrıca bir ihtiyaç bulunmadığı gibi çok anlamlı da değil. Aksine belirtilen sakıncalar söz konusu olabilmektedir.
- Ayırım sahiplerinin “teşrî’î” ifadesini sadece dinin emir ve yasak şeklindeki bağlayıcı hükümleriyle sınırlandırmaları bu ayırıda önemli rol oynamıştır.
- Hz. Peygamber’in sözlü ve fiili kimi tutum ve davranışlarının bağlayıcı nitelikte olmaması ile onların sünnet kapsamı dışında olup olması arasında bir telazumdan söz edilemez. Diğer bir deyişle o tür tasarrufların bağlayıcı olmaması sünneti bu şekilde bir ayırma tabi tutmayı gerektirmez.
- Sünneti kategorize ederek kimi spesifik örnekler üzerinden genel sonuçlara varmak isabetli olmadığı gibi mevcut griftliği de ortadan kaldırmıyor.
- Bu nedenle belki olması gereken, özellikle bu bağlamda örnek olarak zikredilen her bir tasarrufun kendi şartları içinde ayrıca incelenip değerlendirilmesidir.
- Özellikle Karafî’den itibaren yapılan bütün tasnifler incelendiğinde çok büyük oranda tekrar olduğu, sınırlı sayıdaki aynı örnekler üzerinden hareket edildiği gözlenmektedir.
- Asıl sorun sünnetin bu şekilde ayrılmasında değil, bu ayırımın bazı kimseler tarafından “istismar” edilerek ya da “fırsat” gibi görülerek bu ayırma, dinin temel sabiteleri açısından onaylanamayacak nitelikte kimi sonuçlar bağlanmasıdır. Nitekim toplumsal hayatta cereyan den beşerî münasebetleri düzenleme konusunda sünnetin bir rolünün olmayacağı, hayata yön veren bir kaynak niteliği taşımayacağı vb. tezlerin ortaya atılması bu olumsuzluklar arasında yer alır. Abdülmünim en-Nemr’in konu hakkında kaleme aldığı müstakil eseriyle işi bu noktaya getirmesi somut örneklerden biridir.
- Nihayet şunu söyleyebiliriz. Tasnif arayışlarının ardında yatan nedenlerin tespit edilmesi bu meselenin anlaşılmasında önemli rol oynayacaktır. Her ne kadar birkaç çalışma var ise de konu bu yönüyle daha kapsamlı ve derinlemesine bilimsel çalışmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

Abdülmun’im en-Nemr. *es-Sunnetu ve’t-teşrî’î*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî, ts.

Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.

‘Arûsî, Halid b. Muhammed. *Ef’âlu’r-Rasûl ve delâlatuha ‘ale’l-ahkâm*. Cidde, 1984.

‘Avvâ, Muhammed Selîm. “es-Sunnetu’t-teşrî’iyye ve ğayru’t-teşrî’iyye”. *Mecelletu’l-muslimi’l-mu’âsir*. 1 (1974), <https://almuslimalmuaser.org/1974/10/01/> Erişim: 10 Mayıs 2021.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfu’l-esrâr ‘an usûli’l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi’u’ş-şâhih*. 4 Cilt. thk.

- Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400/1979.
- Cassâs, Ebubekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 Cilt. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl fî mâ ete'allak bi ef'âli'r-Resûl*. thk. Mahmud Câbir, Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2011.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâlatuhâ 'ale'l-ahkâmi's-Şer'iyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1988.
- Fethî Abdulkirim. *es-Sunnetu teşri'un lâzım ve dâim*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.
- Heyet. *Mevsû'atu'l-fikhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Teymiye. Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm (ö. 728/1327), *Mecm'û'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî. Riyad: Mecma'u'l-Melik Fehd Litbâ'ati'l-Mushaf, 1425/2004.
- Karadâvî, Yusuf. *es-Sunnetu masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*. Doha: Merkezi Buhûsi's-Sunneti Ve's-Sîra, 1995.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs Şihabuddîn. *el-Furûk*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs Şihabuddîn. *el-Ihkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi'l-imâm*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Kıyık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamber'in Teşriî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 153-194.
- Medkûr, Muhammed Selâm. *Mebâhisu'l-hukm 'inde'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1964.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza Şemsuddin. *Fusûlu'l-bedâ'i' fi usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mirkâtu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1320/1902.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Nşr: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tevdîh fi halli ğavâmidî't-tenkîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- Sano Kutb. *Mu'cemu mustalahâti usûli'l-fikh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edilleti fi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Ebu Bekr Alauddîn. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1997.
- Semerkandî, Muhyiddin b. Kudret (Muhyiddin Şirinov), *Taksîmu's-Sunneti ilâ et-teşri'iyye ve ğayri't-teşri'iyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Ebubekr. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efġânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sırâmî, Abdullatif. *es-Sunnetu't-teşri'iyye ve's-sunnetu ğayru't-teşri'iyye 'inde du'âti't-tecdid*. Riyad: 1433/2011.
- Sibâ'î, Mustafa. *es-Sunnetu ve mekânetuhâ fi't-teşri'l-İslâmî*. Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 4. Basım, 1985.
- Şeltût, Mahmud. *el-İslâm 'akideten ve şer'i'aten*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 18. Basım, 2001.
- Şimşek, Murat. "Tarihi Sürec Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi". *İslam*

Hukuku Araştırmaları Dergisi. 15 (2010), 303-344.
Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Dâru'l-Ketbî, byy, 1994.




TEFHİMU'L-KUR'AN'DA MEVDÛDÎ'NİN SÛNNET ANLAYIŞI-I

Mustafa KAYHAN

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

✉ m61kayhan@hotmail.com  0000-0003-1817-6322

Öz

Bir müfessir olarak Mevdûdî (1903-1979), günümüz sünnet anlayışlarının belirginleşmesine katkı sunmuştur. Aynı şekilde o, gelenekte oluşan sünnet anlayışlarına yeni bir yön vermeyi de başarmıştır. Bu bağlamda sünnet tartışmalarında Hint-alt kıtasındaki düşünsel birikimin etkisi olmuştur. Bu tartışmalarda daha çok, sünnetin vahiy ürünü olup olmadığı irdelenmiştir. Yahut bazı konularının açıklanmasında sünnetin kaynaklık değeri olup olmadığı tartışılmıştır. Doğal olarak Kur'an'ın her şey için yeterli olacağı düşüncesi de alt-kıtadaki sert tartışmaları tetiklemiştir. Hint alt kıtasındaki düşünsel tartışmalar ve neticede ortaya çıkan ekoller de bugünün sünnet tartışmalarını etkilemiştir. Mevdûdî, o ortamda bulunan ve bu konuda özgün eserler veren bir müfessir olmuştur. Bu sebeple onun sünnet konusundaki tartışmalara, yazdığı Tefhîmu'l-Kur'an tefsirinde değinmesi mümkün değildir. Müfessirin sünnetle ilgili düşüncelerinin ortaya çıkarılması, ilahiyat camiası ve ilişkili birimler için gereklidir.

Bu makalede İslam dünyasının bir parçası olan Hint-alt kıtasında İngiliz sömürgeciliğinin etkisiyle doğan sünnet ve hadis anlayışlarının, Mevdûdî tefsiri örnekliğinde ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu çalışmayla alt kıtada yaşanan ve izleri halen süren sünnet ve hadise dair yaklaşımların Mevdûdî'nin tefsiri üzerinden gündeme taşınması ve bilim dünyasına sunulması öncelenmiştir. Ayrıca onun, bu konuda yazdığı *Sünnetin Yasal Konumu* adlı eserinin Tefhîmu'l-Kur'an'dan sonra yazılması, aslında sünnet anlayışının teorik alt yapısını tefsirinde kurguladığını düşünmemize olanak vermiştir. Bu eserde sünnet ve hadis inkarcılarına verdiği cevaplar bir araya getirilmiştir. Müfessirin hadis ve sünnetle ilgili görüşleri, genellikle *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, *Meseleler ve Çözümler* adlı eserlerinde yer almıştır.

Bu bildiride sünnet anlayışlarında Mevdûdî'nin yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda onun sünnet anlayışındaki özgün yaklaşımının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Zira sünnet konusundaki düşüncelerinin belirginleşmesinde Hint-alt kıtasında doğan Kur'anîyyun adlı düşüncenin de etkisi olmuştur. Bu hususun açıklığa kavuşması için ulaşılan bilgilerin analizi yapılmış ve bilgiler arasında bir senteze gidilmiştir. Bunlara ilaveten elde edilen verilerden hareketle tümevarıma dayalı bazı çıkarımlara ulaşılmış da hedeflenmiştir. Müellif, İslam toplumlarının tümüyle batının kültürel ve siyasal emperyalizminden kurtarılmalrı için çaba sarf etmiştir. Bu bağlamda müfessir, Kur'an ve sünnete dayalı fertten topluma doğru giden bir yenilenme ve yeniden inşa hareketinin gerçekleştirilmesini tavsiye etmiştir.

Bu araştırmada Mevdûdî'nin sünnet anlayışındaki kırılma noktaları Tefhîmu'l-Kur'an bağlamında tespit edilmiştir. Böylelikle yazarın gelenekten ayrıldığı veya birleştiği noktalar net bir şekilde vurgulanmıştır. Neticede müfessirin sünnet anlayışındaki özgün yaklaşımının temel parametreleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'an, Sünnet, İttiba'.

Mawdudi's Approach to the Sunnah According to Tafhım al-Qur'an-I

Abstract

As a commentator, Mawdudi (1903-1979) contributed to the clarification of today's understandings of the Sunnah. He also succeeded in giving a new direction to the understanding of the Sunnah formed in the tradition. In this context, the intellectual accumulation in the Indian subcontinent has had an impact on the discussions of the Sunnah. In these discussions, it has been examined whether the Sunnah is a product of revelation or not. Else, it has been discussed whether the Sunnah has a source value in the explanation of some of its subjects. Naturally, the thought that the Qur'an will be sufficient for everything had also triggered the fierce debates in the sub-continent. The intellectual debates in the Indian subcontinent and the resulting schools have also influenced today's discussions of the Sunnah. Mawdudi became a commentator who was in that environment and gave original works on this subject. He mentioned Mawdudi's discussions on the Sunnah in his Tafhım al-Qur'an commentary. It has been necessary for the theological community and related units to reveal the commentator's thoughts on the Sunnah.

In this article, it is aimed to reveal the understanding of the Sunnah and Hadith, which emerged under the influence of British Colonialism in the Indian subcontinent, which is a part of the Islamic world, in the example of Mawdudi's commentary. With this study, it is prioritized to bring the approaches to the Sunnah and Hadith, which are experienced in the Indian sub-continent and whose traces still continue, to the agenda through Mawdudi's commentary and present them to the scientific world. In addition, the fact that Mawdudi wrote his work, The Legal Position of the Sunnah after Tafhım al-Qur'an, made us not think that he actually constructed the theoretical infrastructure of the Sunnah in his interpretation. He brought together the answers he gave to the Sunnah and Hadith deniers in this work. The commentator's views on Hadith and the Sunnah are generally included in his works entitled Legal Position of Sunnah, Issues and Solutions.

In this paper, the place of Mawdudi in the understanding of the Sunnah has been tried to be determined. In this context, it is aimed to reveal his original approach in the understanding of the Sunnah. Because the thought of the Qur'an with the name of Qur'aniyyun, which emerged in the Indian subcontinent, also had an effect on the clarity of his thoughts on the Sunnah. In order to clarify this issue, the information obtained was analyzed and a synthesis was made between the information. It is also aimed to reach some induction-based inferences based on the data obtained. The author has made efforts to save Islamic societies from the cultural and political imperialism of the West. In this context, the commentator had recommended the realization of a renewal and rebuilding movement from the individual to the society based on the Qur'an and the Sunnah.

In this research, the breaking points of Mawdudi's understanding of the Sunnah, were determined in the context of Tafhım al-Qur'an. In this way, the points where the author differs from or converges with the tradition are emphasized well enough. As a result, it was tried to determine the basic parameters of the author's original approach in the understanding of the Sunnah.

Keywords: Mawdudi, Tafhım al-Qur'an, the Sunnah, Following, Necessary.

Giriş

Müfessirin tefsir anlayışında net olarak kendini belli eden sünnete ve hadislere bakışı, hem Pakistan hem de diğer müslüman coğrafyaları için önem arz etmiştir. Zira Mevdüdf'nin bu sünnet veya hadis anlayışından, pek çok ilim adamı ve halk, kısmen ya da tamamen etkilenmiştir. Müellif, tefsirini orta düzeyde eğitim

almış, başka dil bilmeyen ve Kur'an'ın içerdiği ilimlerden habersiz olanlar için yazdığını belirtmiştir. Eserde tefsir ilmiyle ilgili meselelere temas edilmemiştir. Bu tefsir, Kur'an'ın anlamının iyice kavranması ve mesajın güzelce anlaşılması için yazılmıştır.¹ Müfessir, Kur'an'ı yorumlamak için sünnetin incelenmesini bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir.²

Yazar, Kur'an'ın sözlü bir iletişim olduğunu ve her suresinin bir hutbe olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir. Yine surelerin belli bir arka planı olduğunu ve özel şartlara bağlı olarak indiklerini dile getirmiştir. Bu bağlamda arka plan ile nüzul şartları arasında derin ilişkilerin varlığına dikkat çekmiştir. Mesajları iletirken Kur'an'ın kullandığı sözcüklerin, çoğu kez luğat anlamlarının dışında istimal edildiğine işaret etmiştir.³ Müfessir, açıklama notlarının iki sebeple tefsirine yerleştirdiğini beyan etmiştir. İlk olarak, okuyucunun açıklama gerektiren ve zihnine takılabilecek yerlere açıklama notlarını koymuştur. İkinci olarak okuyucunun dikkat etmeyeceği ve Kur'an'ın ruhunu kaçırabileceği yerlerde açıklamalar yapmıştır.⁴

Bazı araştırmacılar, Tefhîmu'l-Kur'an'daki yorumların üç ayrı işlevi olduğunu söylemiştir. Bu yorumlar, ya açıklayıcı ya tamamlayıcı ya da eleştirci düzlemde olmuştur. Müfessir, tefsirinde geleneksel rivayetleri nakletmiş ve Hz. Elçinin hadislerine ve sünnetine atıflarda bulunmuştur. Müfessir, Kur'an'daki emirleri ve nehiyleri ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ulûmu'l-Kur'an konularına çok fazla girmemiştir. Kur'an'a ters düşen hadisin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.⁵ Mevdûdî, hadisi inkâr edenlere karşı hayatı boyunca fikriyle ve kalemiyle büyük bir mücadele sergilemiştir. Yine müellif, hadisleri olduğu gibi kabul edenleri ve sadece senedin sahih olmasını yeterli görenleri de şiddetle eleştirmiştir.⁶

Mevdûdî, kendisinden sonra gelen birçok alimi etkilemiştir. Kadı Hüseyin Ahmed, erken yaşlarından itibaren müellifin eserlerini okumuş ve Mevdûdî konusunda hemen hemen uzmanlaşmıştır. Hatta kişiliğini, İkbâl'in çaresizlikler karşısındaki umudu ile Mevdûdî'nin vizyonu ve mücadelesinin oluşturduğunu söylemiştir.⁷ Kandehevî, müfessir Mevdûdî'yi bazı gerekçelerle eleştirmiştir.⁸

Müfessir, 19. yüzyıl Hint alt-kıtasında doğan hadis inkarcılığı ortamında büyümüştür. Seyyid Ahmad Han, hadislerin kaynağına ve otoritesine karşı çıkan ilk

¹ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Hân Kayânî ve Diğ. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/8.

² Charles J. Adams. "*Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Tefhîmu'l-Kur'an'ı*", çev. Ömer Başkan, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 7 (2007), 471.

³ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/11.

⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/12.

⁵ Muntasır Mir, "*Mevlâna Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî: An Introduction to His Vision of İslam and Islamic Revival*", çev. Muhammed Hân Kayânî ve Diğ. (Tefhîm'in içinde), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/363.

⁶ Yavuz Köktaş, "*Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (I)*", *Sakarya ÜİF Dergisi* 8 (2003), 17.

⁷ Khali Rahman - Maria Khawer, "*Kağı Hüseyin Ahmed*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/701-702.

⁸ Mehmet Özşenel, "*Kandehevî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/298.

düşünür olmuş ve oryantalistlerin nebevi hadislerle yaklaşımlarını sorgulamadan benimsemiştir. Çerağ Ali ve diğer takipçiler, hadislerin reddedecek kadar işi ileri götürmüşlerdir. Mevdûdî, bazı dergilerde yazdığı yazılarla sünnetin otorite olmasına ve hadislerin kaynağına ilişkin saldırılara karşı çıkmış, hadisleri veya sünneti savunmuş ve bunun için özgün bir tenkit metodu geliştirmiştir. Bu tutumuyla o, çağdaşlarından ayrıcalıklı bir yer elde etmiştir.⁹

Mevdûdî, Hz. Elçinin bir nebî ve rasûl olarak söyledikleri ve yaptıklarının mutlaka uyulması gereken sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Övgüyü ve saygıyı hak ediyorsa da Hz. Nebinin kişisel olarak yaptıklarına uyulmasını zorunlu görmemiştir. Sünnetin bağlayıcılığında da benzeri bir görüş serdetmiştir.¹⁰ Pakistan tarihinde Mevdûdî, çok büyük görevler ifa etmiştir. Pakistan'da anayasanın kuralları oluşturulurken üç ayrı anlayış, üç ayrı teklifte bulunmuştur. Bu üç anlayış, hadis ve sünnete ilişkin üç ayrı anlayışı vurgulamıştır. Buna göre anayasanın ya tamamen Kur'an'a ya Kur'an ve sünnete ya da sadece İslam'a dayalı olarak yazılması önerilmiştir.¹¹

Tefhîmu'l-Kur'an'da Sünnetin Yeri ve Önemi

Müfessir, *sünnetin* sadece tefsirin yararlandığı bir araç olmadığını söylemiştir. Aksine Kur'an'a dayalı bir hayat nizamının kurulmasında sünnet, çok etkili bir rol üstlenmiştir. Yazar, *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu* adlı eserinde sünnetle ilgili temel görüşlerini açıklamıştır.¹² Sünnetle ilgili düşüncelerinin oluşmasında tefsirindeki açıklamalarının büyük katkısı olmuştur. Yazdıkları ve söyledikleri üzerinden hareketle müfessirin, hiçbir şekilde Hz. Elçinin konumunu zayıflatacak veya sünnetini hiçe sayacak bir tavır içinde olmadığı anlaşılmıştır.¹³

Mevdûdî, *sünnetin nihai otorite* olarak kabul edilmesi halinde tartışmaların önüne geçilebileceğini vurgulamıştır. Müfessir, tefsirde farklı görüşlerin olması durumunda sünnet konusuna eğilmiş ve onu ikiye ayırmak suretiyle incelemiştir. Ona göre sünnet konusunda doğru ve iyi anlayışları, ikinci kısımın ise yanlış ve kötü düşünceleri irdelemiştir. Bu manada İslam'ın temel ilkelerinde anlaşıldığı ve farklı fikirde olanların İslam toplumu sınırlarında kaldıkları sürece Kur'an'ın talimatlarına yönelik yapılan tefsir farklılıklarını mazur görmek gerektiğini beyan etmiştir. Hatta bu ihtilafların gerekli olduğunu ve hayata canlılık kattığını ileri sürmüştür. Bireyleri akılsız toplumların, ancak çeşitliliği yasaklayacağını dile getirmiştir. Akıllı ve düşünen her toplumun, farklı tefsirleri teşvik ettiğini belirtmiştir. Allah'ın ve Hz. Nebinin itaate layık olduğunu, kanunları ve direktifleri belirlemede Kur'an'ın ve *sünnetin* nihai otorite bulunduğunu kabul eden iki müfessirin, bazı konuların

⁹ Alam Hân - Ali Kuzudişli, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Hint Altkıtasındaki Hadis İnkârcılarını Eleştirisi", Amasya ÜİF Dergisi 14 (2020), 85.

¹⁰ Köktaş, "Hadis Tahlilleri Üzerine (I)", 21.

¹¹ İbrahim Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", Uludağ ÜİF Dergisi 12/1 (2003), 31.

¹² Amis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/433-434. Ayrıca bkz. Köktaş, "Hadis Tahlilleri Üzerine (I)", 14.

¹³ Abdülhamit Bırışık, "Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler". *Uludağ ÜİF Dergisi* 20/2 (2011), 11.

ayrıntısında farklı görüşleri olmasında sakınca görmemiştir. Burada kendi görüşünün doğru, diğerinkinin yanlış olduğunun ifade edilmemesini ve arkadaşını İslam'ın dışına çıkmakla suçlanmamasını temel ilke olarak görmüştür.¹⁴ Müellif, Hindistan toplumunda oluşan, hadislerin güvenilirliğini zedeleyen ve sünnetin dindeki yerini reddeden görüşleri yayan tulu-i İslam hareketine karşı çıkmıştır. Onları eleştirmek için ileri sürdüğü görüşlerin, aslında ayrıntılı bir hadis ve sünnet müdafaası olduğu tesbiti yapılmıştır.¹⁵

Mevdûdî, Allah'ın emirleri ile Hz. Nebinin sünnetinin, İslam'ın ve hükümlerinin belirlenmesinde nihai otorite olduğunu belirtmiştir. Bunu, Hz. Nebiye itaati emreden "...Allah'a itaat edin; elçiye itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de. Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, artık onu Allah'a ve rasulüne döndürün..."¹⁶ ayeti bağlamında dile getirmiştir. İslam'ın hükümlerin tespitinde Allah'ın emirlerinin ve Hz. Nebinin sünnetinin tek otorite olduğunu beyan etmiştir. Bu bağlamda müslümanlar arasında veya yöneticilerle halk arasında bir mesele çıktığında tarafların, sorunun halinde Kur'an'a ve sünnete başvurmaları, verilen karara tereddütsüz boyun eğmeleri gerektiğini belirtmiştir. Allah'ın kitabı ve Hz. Nebinin sünneti nihai otorite olarak kabul etmenin ve sorunun çözümünde bu iki asla boyun eğmenin, İslam'ın en belirgin özelliği olduğu açıklanmıştır.¹⁷ Müfessir, Hz. Nebinin ancak elçilik vasfıyla yaptığı söz, fiil ve davranışları için vacibu'l-ittiba' olduğunu açıklamıştır. Diğerleri için ise saygıda kusur etmemek kaydıyla şahsi olarak söylediği söz, fiil ve davranışlar için uymak zorunluluğu olmadığını ifade etmiştir.¹⁸

Mevdûdî, pratik anlamda namazların sünnetlerinin kılınp kılınmaması meselesine de eğilmiştir. Bunların sünnet olması, Hz. Nebi tarafından sürekli yapılmasıyla ilişkili kabul edilmiştir. Gerçekten "...namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur..."¹⁹ ayetinin yorumunda sefer sırasında farzlarla birlikte Hz. Nebinin fazladan kıldığı sünnetlerin kılınp kılınmayacağına ulemanın görüş ayrılığından söz etmiştir. Hz. Rasulün sabah namazının sünnetini ve vitir namazını seferde kıldığı açıklanmıştır. Diğer namazların sünnetlerini kılıp kılmadığı ise belirtilmemiştir. İbn Ömer, sabah namazının sünneti dışında hiçbir sünnetin seferde olmadığını açıklamış ve bu konuda serbestlikten söz etmiştir.²⁰

Müfessir, sünnetini beğenmeyen Hz. Nebiye bağlı olamayacağını ifade etmiştir. Böylece o, "...Allah'ın sizin için helal kıldığı güzel şeyleri, kendinize haram kılmayın..."²¹ ayetine odaklanmış ve Hz. Nebinin sünnetine dair bir açıklama yapmıştır. Bazı şeyleri helal veya haram kılma yetkisinin insanda olmadığını açıklamıştır. Tefsir sahibi, bu ayetin, nasrani rahipleri, işraki mutaşavvıfları, hindu fakirleri veya budist dilencileri veya onlara benzer züht anlayışlarını ve mistik ritüellerini

¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/34.

¹⁵ Birışık, *Mevdûdî'nin Kur'an Yorumu*, 12.

¹⁶ en-Nisâ 4/59.

¹⁷ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/370, 372.

¹⁸ Hatiboğlu, *Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu*, 34-35.

¹⁹ en-Nisâ 4/101.

²⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/396.

²¹ el-Mâide 5/87.

reddettiğini açıklamıştır. Dindarlar arasında bedeninin arzularının beslenmesinin, insanın manevi gelişmesine aykırı bulanların olduğunu açıklamıştır. Mesela sahabe arasında bazılarının gündüzün oruç tuttuğu, hiç uyumadan geceleyin ibadet ettiği, et ya da yağ yemediği ve kadınlara yaklaşmadığı söylenmiştir.²² Hz. Nebinin bunları yanına çağırıldığına ve onları bu konulardaki aşırılıkları sebebiyle uyardığına dair rivayetlere hadis kitaplarında yer verilmiştir.

Müfessir, ilk insanın yaratılışının gerçekleştiği Hz. Âdem olayının sembolik olarak anlaşılmasını *sünnet* açısından yanlış olduğunu açıklamıştır. Bu sebeble “...Kendilerinden Allah’a karşı hakkı demekten başka bir şeyi söylemeyeceklerine ilişkin kitab sözü alınmamış mıydı?...”²³ ayetinin açıklamasında sünnet ilkesini dikkatlere sunmuştur. O, bu hadisenin Hz. Âdem’in yaratışı esnasında olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda bilgiyi Hz. Nebiden almış olduğu düşünülen Ubey, Allah’ın ruhlar aleminde bütün insanları topladığına ve onları kümelere ayırdığına, Allah’ın onlara sizin rabbiniz değil miyim? diye sorduğuna ve onların Allah’ı yegâne rab olduğunu ikrar ettiğine dair bir hadis rivayet etmiştir. Hesap zamanında insanın bundan haberi olmadığını söyleyebileceğinden Hz. Âdem’i, yerleri ve gökleri buna şahitliğe davet etmiştir. Bunu hatırlatmak için değişik zamanlarda farklı elçiler tayin edeceği ve onlara kitaplar indireceği beyan edilmiştir.²⁴

Mevdûdî, Hz. Nebinin *sünnetine* boyun eğdikleri her zaman mü’minlerin imanlarının arttığını, karşı geldiklerinde ise azaldığını ifade etmiştir. “...Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, ayetleri okunduğunda imanları artar ve yalnızca rablerine tevekkül ederler.”²⁵ ayetine göre mü’minin, Allah’ın ayetlerini her taşdik ettiğinde imanının arttığı ifade edilmiştir. Zira düşünce, görüş, teori, alışkanlık, çıkar, zevk, rahat, his ve arkadaş gibi şeylere aykırı olsa bile Allah’ın kitabına ve Hz. Nebinin *sünnetine* boyun eğenlerin imanlarının artacağını, müfessir tefsirinde açıklamıştır. Allah’ın emirlerine ve Hz. Nebinin talimatlarına göre yaşamlarını düzenledikleri ve o ilkeleri rehber edindikleri için mü’minlerin imanlarının ziyadeleştiği vurgulanmıştır. Yoksa bu konuda tereddüt edenlerin ise imanlarının azalmaya başlayacağı açıklanmıştır. İmanın artmaya veya eksilmeye müsait olduğu belirtilmiştir.²⁶

Mevdûdî, Kur’an’ın yeteceğini, *hadise veya sünnete* gerek olmadığını söyleyenleri tenkit etmiştir. Zira Hz. Nebiye indirilen vahiylerin uygulamalarla gösterilmesi zorunluluk hali oluşturmuştur. “...Sana da zikri indirdik ki, insanlara kendileri için indirileni açıklayasın ve onlar da iyice düşünsünler diye.”²⁷ ayetine göre vahyi açıklama işinin sadece dille olmayacağı, uygulamayla da gösterilmesi gerektiği anlatılmıştır. Hz. Nebi, bir insanın elçi seçilmesindeki hikmeti göstermek ve hayatın her yönünde onlara rehberlik etmek üzere görevlendirilmiştir. Kitabın teorik

²² Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/506-507.

²³ el-A’râf 7/169.

²⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/112.

²⁵ el-Enfâl 8/2.

²⁶ Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/153.

²⁷ el-Nahl 16/44.

öğretilerinin ancak, Hz. Nebinin tatbikiyle uygulanabileceği vurgulanmıştır. Bu ayet, bir insanın elçi olarak seçilmesini reddedenlerin itirazlarını ve elçinin açıklamasına gerek olmadığını, sadece kitaptakileri kabul etmek gerektiğini söyleyenlerin, yani *hadisleri inkâr edenlerin görüşünü* reddetmiştir. Bunların fikirlerinin ayetle çeliştiği açıklanmıştır. Sadece kitabın kabul edilmesini isteyenlerin, (1) elçinin tebliğ ettiği kitapla ilgili hiçbir açıklama yapmadığını, (2) sadece kitabın yaptığı açıklamaların kabulünün gerektiğini, elçinin yaptığı açıklamaların kabul edilemeyeceğini, (3) Hz. Elçinin açıklamasının bugün için anlamı kalmadığını ve (4) Hz. Nebinin beyanlarının bugüne yetiştirmediği, yetişenlerin ise güvenilir olmadığını dile getirmişlerdir.²⁸

Mevdûdî, Kur'an ile *sünnetin* birbiriyle uyumlu olduğunu vurgulamıştır. “*Gerçek u ki, inkar edip Allah yolundan ve yerlilerle dışarıdan gelenler için eşit olarak (haram ve kible) kıldığımız mescid-i haramdan alıkoyanlara...*”²⁹ ayetine göre Kur'an ile sünnetin birbiriyle uyumundan ve uygunluğundan bahsedilmiştir. Ömer b. Abdülaziz, Mekke'deki evlerden kira alınmamasını ve kira almanın haram olduğunu valiye bildirmiştir. Selef alimleri, hac döneminde bir parça bile olsa toprak satmanın ve evlerden kira almanın haram olduğunda söz birliği etmişlerdir. Bu görüşün, Kur'an'a, sünnete ve raşid halifelerin uygulamalarına daha uygun düştüğünü beyan etmiştir. Mekkelileri zengin etmek için müslümanlara Allah'ın haccı farz kılmadığını söylemiştir. Bu bağlamda haram bölgesinin, tüm müslümanların faydası için dokunulmaz kılındığını ve hacının bulabildiği her yerde kalma hakkına sahip olduğunu dillendirmiştir.³⁰

Müfessir, müslümanların iffet ve namus sahibi olduklarını, her türlü cinsel sapıklık ve aşırılıklardan uzak durduklarını dile getirmiştir. “*Onlar, ırzlarını koruyanlardır... Fakat kim bundan ötesini ararsa, artık onlar sınırı çiğneyenlerdir.*”³¹ ayetindeki *bundan ötesini aramak* meselesini sünnet bağlamında değerlendirmiştir. Bu ayetten muta evliliğinin yasak olduğu, bu evlilikte kadının eş veya cariye olmadığı, miras yoluyla kazanç sağlayamadığı, hiçbir bekleme süresi olmadığı ve nafakasının da bulunmadığı açıklanmıştır. Dört kadınla evli olan bir kişinin, muta nikahıyla sınırını aştığını ve bundan ötesinin istemenin de o olduğunu söylemiştir. Hz. Nebi, muta nikahını Mekke'nin fethi gününde kesinlikle yasaklamıştır. Fakat tefsirinde müfessir, fetihten önce bunun caiz olduğuna dair sahih rivayetlerin varlığını beyan etmiştir. Muta nikahıyla ilgili emir veya yasak, Hz. Nebinin *sünnetine* dayandırılmıştır. Muta nikahı eğer sünnetle yasaklanmamış olsaydı, o zaman bu ayetle o nikahın yasaklandığını söylemenin anlamsız olacağı vurgulanmıştır. Sünnete dayanan muta nikahını, Hz. Ömer'in yasakladığına dair anlayışın da yanlış olduğu ifade edilmiştir. O, muta yaşağına kesinlik kazandırmıştır. Şia mezhebinin mutayı caiz görmesinin, Kur'an'da ve sünnette dayanağının olmadığını ifade etmiştir.³² Burada

²⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/29-30.

²⁹ el-Hac 22/25.

³⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/354.

³¹ el-Mü'minûn 23/5-7.

³² Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/403-404.

Mevdûdî'nin Tefhîmu'l-Kur'an'ında yer verdiği sünnet ve hadis anlayışının net olarak tebarüz etmesi için farklı ciltlerde değişik ayetlere yaptığı yorumların incelenmesi gerekmektedir. Bu, tefsirindeki sünnet anlayışının örneklendirilmesini zaruri kılmıştır.

Mevdûdî, ilk hicab ayetinin evvela mü'minlerin gözlerine indiğini ifade etmiştir. "Mü'minlere 'gözlerini harama çevirmekten kaçılmalarını ve ırzlarını korumalarını' söyle..."³³ ayetinin tefsirinde konuyla ilgili sünnetteki uygulamalardan veya onda yer verilen meselelerden bahsetmiştir. Gaddu'l-besar ifadesinin, her zaman gözlerin yere odaklanması manasına gelmediğini açıklamıştır. Buna mukabil o ifadeden gözleri kısmak, kadınlara bakmamak, örtülü yerlerine göz atmamak ve müstehcen manzaralarına göz dikmemek anlamı anlaşılmıştır. Bunların ilahi yasanın sünnette belirlenen ayrıntıları olduğuna temas edilmiştir. Erkeklerin, karısı veya mahremi dışında bir kadına bakmasının helal olmadığı ifade edilmiştir. Kadının çecikliği sebebiyle erkeğin ikinci bakışının affedilmeyeceği hatırlatılmıştır. Hz. Nebi, bunu gözün fuhşu olarak tanıtmış ve her uzvun bir fuhşunun olduğunu beyan etmiştir. Bu nedenle kötü niyetle bir kadına bakmak gözün, arzulu konuşmalar yapmak dilin, kadınların seslerinden zevk almak kulağın, elle dokunmak ellerin, haram amaçla yürümek de ayakların zinası olduğu açıklanmıştır. Bütün bunlardan sonra cinsel organın ya zina olayını tamamlayacağına ya da vazgeçeceğine işaret edilmiştir.³⁴

Mevdûdî, müçtehitlerin bazı meselelerde vardığı kimi sonuçların Kur'an'a ve sünnete dayanmadığını belirtmiştir. "Sizden olan çocuklar, erginlik çağına erdikleri zaman, kendilerinden öncekilerin izin istediği gibi, bundan böyle izin istesinler..."³⁵ ayetindeki açıklamada, erkeklerin ergenlik işaretinin ihtilam olmak, kızlarınkinin ise aybaşı görmek olduğuna işaret etmiştir. Fiziksel bir işaret göstermeyen çocukların ergenliğinde fakihler, farklı kriterler tespit etmişlerdir. Bazıları 15 yaşını, diğerleri kızlarda 17 ve erkeklerde 18 yılını, hükmen ergenlik olarak belirlemiştir. Müfessir, bunların birer içtihat olduğuna ve Kur'an'dan ya da sünnetten herhangi bir hükme dayanmadığına işaret etmiştir.³⁶

Mevdûdî, sahabenin sünnetten çıkardığı bazı ahlak ve edeb davranışlarına temas etmiştir. Bu manada Medyen'de karşılaştığı kızların hayvanlarını Hz. Musa'nın suvarması sırasında kızların gözlerini kismasına dikkat çekmiştir. Zira "Çok geçmeden, o iki (kadın)dan biri, (utana utana) yürüyerek ona geldi..."³⁷ ayetinin tefsirinde müfessir, edeble yürüyen kızların Hz. Musa'nın yanına geldiğinde yüzlerinde peçe olduğu görüşünü, Hz. Ömer'e dayandırmıştır. Kur'an'dan ve sünnetten çıkarılan edeb ve haya anlayışı sebebiyle erkekler karşısında kadınların yüzlerini açmalarına ve hafif meşrep dolaşmalarına, sahabenin karşı çıktığı hatırlatılmıştır. Hz. Musa'nın yanında Hz. Şuayb'ın kızlarının yüzlerini örtmelerini, edebli olmalarıyla

³³ en-Nûr 24/30.

³⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/518.

³⁵ en-Nûr 24/59.

³⁶ Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/562-563.

³⁷ el- Kaşâş 28/25.

ilişkilendirmiştir.³⁸ Bu meseleye dair başkaca rivayetlerden de söz edilmiştir. Fakat onlar, bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

Mevdûdî, Allah'ın Kur'an'da ve Hz. Nebinin sünnetinde dile getirdiği ilkelere müslümanların inandıklarını belirtmiştir. "...mü'min olan erkekler ve mü'min olan kadınlar..."³⁹ ayetinde Allah'ın ve Hz. Nebinin yanlış olarak beyan ettiklerini, mü'minlerin de yanlış olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Kur'an ve sünnetin emrettiği hiçbir şeyi, mü'minlerin psikolojiye ve akla aykırı göremeyeceklerinden söz etmiştir. Bir hadiste "*Rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan ve rasul olarak Muhammed'den hoşnut olan kimse, imanın gerçek tadını almıştır.*" ve diğerinde "*Benim getirdiklerim kendi nefsinizden önce gelmedikçe hiçbiriniz, gerçek mü'min olamazsınız.*" buyrulmuştur.⁴⁰

Mevdûdî, Hz. Nebiye has emirlerin Kur'an'da ve sünnette yer aldığını belirtmiştir. "...bir de kendisini rasule hibe eden ve nebinin de kendisini almak istediği inanmış kadınları sana helal kıldık..."⁴¹ ayeti öncesiyle birlikte düşünüldüğünde kendini Hz. Nebiye hibe eden kadınla mehir vermeden evlenebileceği ifade edilmiştir. Diğer müslümanların bu durumdan yararlanamayacakları dile getirilmiştir. Yine ilgili pasajla bağlantılı olduğunda ayette dörtten fazla evlenmenin, sadece Hz. Nebiye caiz olduğunun anlaşılacağı ifade etmiştir. Bu sebeble Kur'an'da ve sünnette sadece Hz. Nebiye mahsus emirlerle karşılaşılacağı beyan edilmiştir. Mesela teheccüd namazının, Hz. Elçiye farz, diğer mü'minlere nafil olduğu dile getirilmiştir. Hz. Rasul ile ailesinin sadaka kabul etmesinin haram, diğer mü'minlere helal olduğu açıklanmıştır. Nebilerin mirasının pay edilemeyeceği, diğerlerininin taksim edileceği vurgulanmıştır. Bu arada Hz. Nebinin ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmediği görülmüştür. Buna karşın ehl-i kitabın kadınlarıyla müslümanların evlenmelerine herhangi bir yasaklama getirilmemiştir. Bu açıdan vefatından sonra Hz. Elçinin eşleriyle evlenmek yasaklanmış, başkalarının ise helal kabul edilmiştir.⁴²

Hız. Elçi, yaptığı şalavat duasına kendisini, ashabını, hanımlarını ve soyundan gelenleri katmıştır. "...Ey iman edenler! Siz de ona salat edin ve tam bir teslimiyetle ona selam verin."⁴³ ayetinin tefsirinde müfessir, Hz. Rasulün sünnetine uyanlardan söz etmiştir. Ayetteki al kelimesiyle Hz. Nebinin ev halkı, takipçileri ve sünnetine uyanların kastedildiğini beyan etmiştir. Al sözcüğü ile ehl kelimesi arasındaki farktan bahsetmiştir. Al sözcüğünden, akraba olsun ya da olmasın, Hz. Nebinin dostları, arkadaşları ve yardımcıları anlaşılmalıdır. Ehl kelimesiyle dostu, arkadaşı ya da yardımcısı olsun veya olmasın, Hz. Nebinin akrabaları vurgulanmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da al-i firavun sözcüğünden on dört yerde bahsedilmiştir. Ev halkı veya akrabalarından bile olsa, Hz. Nebinin yolundan gitmeyenlerin, al-i muhammed vasfını elde edemeyeceklerini vurgulamıştır. Akrabası olmasalar bile, Hz. Rasule uyanların

³⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/175.

³⁹ el-Ahzâb 33/35.

⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/418.

⁴¹ el-Ahzâb 33/50.

⁴² Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/440.

⁴³ el-Ahzâb 33/56.

ise al-i nebi sayılacağına işaret etmiştir. Ona uyan akrabaların ise evleviyetle al-i rasul olduklarını dile getirmiştir.⁴⁴

Mevdûdî, Hz. Muhammed'in son nebi olduğunu ve bunun, *sünnetle* de teyit edildiğini ifade etmiştir. Yani müellif, tefsirinde Hz. Elçinin, nebilerin sonuncusu olmasına ayrı bir önem vermiştir. Bazıları, nebiliğin bitmiş olmasının, rasullüğün bitmişliğiyle ilgili olmadığını dile getirmiştir. Bu bağlamda Alusi, nebi sözcüğünün, rasul kelimesinden daha şümüllü olduğunu, rasulullahın aynı zamanda hatemü'l-mürselin olduğunu belirtmiştir. Ondandır hiçbir insan veya cinnin elçi olmayacağını söylenmiştir. Müfessir, Hz. Nebiden sonra vahiy aldığı iddia edenlerin, tekfir edilmeleri gerektiğini söylemiş ve bu konuda müslümanlar arasında hiçbir ihtilafın bulunmadığı beyan etmiştir. Hz. Rasulün nebilerin sonuncusu olduğu Kur'an'da açıklanmış ve bu tez, *sünnetle* desteklenmiş, ümmet de bu konuda sözbirliği etmiştir. Kur'an'ın ve Hz. Nebinin sünnetinin aynen muhafaza edilmesinin, yeni bir vahye ihtiyaç bırakmayacağını vurgulamıştır.⁴⁵ Müfessir, elçiliğin Hz. Muhammed ile son bulmadığını söyleyen kadıyanilik ile mücadele etmiş ve bu konuda eserler yazmıştır.⁴⁶

Kur'an, kullardan seçilenlere kitabın miras olarak bırakıldığını dile getirmiştir. Yine iyilikte yarışanların kitaba varis olacaklarını belirtmiştir. Müfessir, aslında bu varislerin kitaba ve *sünnete* uyanlar olduklarını açıklamıştır. Müfessir, "...*Artık onlardan kimi nefesine zulmeder, kimi orta yoldadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda yarışır-öne geçer...*"⁴⁷ ayetinin tefsirinde bu insanların kitaba varis olduklarını ve bunun için icab eden vazifeleri yerine getirdiklerini beyan etmiştir. Yani onların, kitaba ve sünnete uyduklarını, hakikati insanlara ulaştırmaya çalıştıklarını ve din için fedakârlık ettiklerini belirtmiştir. Müfessir, bunların asla günah işlemediklerini, kötülük yaptıklarında ise pişmanlık gösterdiklerini ve bağışlanma dilediklerini dile getirmiştir. Bunun, onlar için büyük bir fazilet olduğunu da beyan etmiştir.⁴⁸

Mevdûdî, Kur'an'a ve Hz. Nebinin *sünnetine* göre toplum hayatının düzenlenmesi için gayret göstermiştir. Bu açıdan "*Uyumsuz ve geçimsiz bulunan, sahipleri de çok ortaklı olan köle bir adam ile yalnızca bir kişiye teslim olmuş bir adamın durumunu, Allah size örnek olarak verdi...*"⁴⁹ ayetinin açıklamasında Allah'ın kitabı ve Hz. Rasulün *sünneti* örneğinde toplumsal bir düzenin oluşturulmasını şiddetle savunmuştur. Böylece Allah'ın haram kıldıklarının, kanunlarında suç sayılacağı ve eğitimin, bireylerin ahlakını düzeltmek için şekillendirileceği belirtilmiştir. Kur'an ve sünnetten haberdar olanlar, aslında elçilerin, bireysel olarak insanları ıslah etmeyi ve bütün yönleriyle İslam'ı toplumsal hayatta hakim kılmayı hedeflediklerini

⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/453.

⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/478.

⁴⁶ Birşık, *Mevdûdî'nin Kur'an Yorumu*, 12.

⁴⁷ el-Fâtır 35/32.

⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/559.

⁴⁹ ez-Zümer 39/29.

rahatlıkla anlayabileceklerdir.⁵⁰ Mevdûdî, anayasadan yönetmeliklere kadar her şeyin, Kur'an'a ve sünnete dayandırılması için uğraş vermiştir.⁵¹

Hz. Nebinin önüne geçmemek gerektiği Kur'an'da müslümanlara bildirilmiş ve inananların bu konuda temkinli davranmaları istenmiştir. Bu manada müfessir, "Ey iman edenler! Allah'ın elçisinin huzurunda öne geçmeyin..."⁵² ayetini sünnet konusuyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Bu emrin daha ileri durumuna, "Allah ve rasulü, bir işe hükmettiği zaman mü'min bir erkek ve kadın için o işte kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur..."⁵³ ayetinde yer verilmiştir. Müfessir, bu ayetlerde iman edenlerin Hz. Nebiden önce davranmalarının ve kafalarına göre kararlar almamalarının kınandığını haber vermiştir. Buna mukabil onların, ilk önce Kur'an ve sünnetteki emirleri araştırmaları gerektiğini ikaz etmiştir. Mü'minlerin şahsi işleri yanında bu emrin, onların çeşit sosyal ilişkilerini kapsadığını da söylemiştir.⁵⁴

Mevdûdî, inananlar arasındaki sorunların çözümünde Kur'an'ın ve sünnetin hakemliğini önemsemiştir. "...Şayet biri diğerine haksızlıkla tecavüzde bulunacak olursa, artık, haksızlıkla tecavüzde bulunanla, Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın..."⁵⁵ ayetinin tefsirinde müfessir, ihtilafların giderilmesi için sünnetin devreye girmesi gerektiğini beyan etmiştir. Böylece isyan eden taifeye yapılan müdahalenin ceza olmadığını açıklamıştır. Böylelikle onların Allah'ın kitabına ve Hz. Elçinin sünnetine göre hakikati kabul etmeleri sağlanmış ve saldırganlıklarına son verilmiştir. Emre uyduklarında asilere karşı kuvvet kullanmanın yasaklandığını açıklamıştır. Allah'ın kitabı ve Hz. Nebinin sünneti ışığında ihtilafın nedenlerini araştırmanın ve haksızın belirlenmesine çalışmanın, yapılması gereken iş olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶

Müellif, Kur'an'a abdestsiz dokunup dokunmama meselesini irdelemiştir. Bu bağlamda yazar, "Ona, temizlenip-arınmış olanlardan başkası dokunamaz."⁵⁷ ayetinin tefsirinde mezheplerin delilleri irdelemiştir. Zahirîyye'ye göre cünüb, hayız, ni-fas ve abdestsizlik gibi durumlarda Kur'an okuma ve ona dokunma caiz görülmüştür. İbn Hazm, Kur'an okumak veya ona dokunmakla ilgili fakihlerin hiçbir delilinin Kur'an ve sünnette olmadığını belirtmiştir.⁵⁸

Müfessir, zıharda oruç tutma konusunu, sünnet bağlamında açıklamıştır. "Ancak buna imkanı olmayanlar için de birbirleriyle temas etmeden önce, kesintisiz iki ay oruç tutar..."⁵⁹ ayetindeki açıklamaya göre ilk kefaretin köle azat etmek olduğu belirtilmiştir. Kur'an ve sünnette zihar için ilk kefaretin, köleyi özgürlüğüne

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/108-109.

⁵¹ Birışık, *Mevdûdî'nin Kur'an Yorumu*, 10.

⁵² el-Ĥucurât 49/1.

⁵³ el-'Ahzâb 33/36.

⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/434.

⁵⁵ el-Ĥucurât 49/9.

⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/441-442.

⁵⁷ el-Vâkı'a 56/79.

⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/110. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed 'Ali b. 'Ahmed b. Saîd b. Hazm el-'Endelüsî, *el-Muĥallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülġaffar Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/94-95.

⁵⁹ el-Mücâdele 58/4.

kavuşturmak olarak belirlenmiştir. Güç yetmezse peş peşe iki ay oruç tutmak emredilmiştir. Güç yetmeyenlere ise 60 fakiri doyurmak emredilmiştir. Buna da güç yetmezse cezalardan herhangi birini yapabileceği uygun vakti beklemesi gerektiği belirtilmiştir. Bunlara kefaretlarını ödeyebilmeleri için bütçeden veya diğer kaynaklardan yardım edileceği *sünnette* emredilmiştir. Hz. Nebi, kefaret veremeyen kişilere bütçeden yardım yapılmasını emretmiştir. Kur'an ve *sünnete* göre 60 fakiri doyurmak, ilk iki kefareti yapamayanlar için önerilmiştir.⁶⁰

Şerî'atla ilgili hükümlerin sadece Kur'an'la belirlendiği, *sünnetin* ya da Hz. Nebinin bunların tesbitinde bir müdahalesi olmadığı söyleminde hadisi veya sünneti inkarcılık olduğu belirtilmiştir. "... *Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen Allah'ı zikretmeğe koşun ve alış-verişi bırakın...*" (62/9) ayetinde üç unsurun dile getirildiği, üçüncüsünün ise cuma namazı için çağrı yapılması olduğu ve ilk defa bu ayetle cumaya inananların çağrıldığı belirtilmiştir. Ayetin bağlamı, ezanla yapılan çağrının ve cuma namazının, eskiden beri uygulandığına işaret sayılmıştır. Bu ayet, ezan okunduğunda inananların bu çağrıya kulak vermelerini ve cuma namazına koşmalarını emretmek üzere inmiştir. Hz. Nebinin emirlerinin, Kur'an'da belirtilmemiş olsa bile onda emredilmiş gibi itaati gerektirdiği açıklanmıştır. Kur'an'ın hiçbir yerinde herhangi bir namaz için ezan okunması emri verilmemiştir. Ezan okumanın Hz. Nebi tarafından dine yerleştirildiği beyan edilmiştir. Cuma namazının vakti ve şekliyle ilgili Kur'an'da hiçbir bilgi verilmemiş ve namaz, Hz. Nebinin bildirdiği gibi kılınmıştır. Müfessir, şeriatla ilgili emirlerin sadece Kur'an'da beyan edildiğini iddia edenlerin, sadece *sünneti* değil, fakat aynı zamanda Kur'an'ı inkar ettiğinin delilinin burada yer aldığını ifade etmiştir. Cuma namazından evvel iki hutbenin okunduğu, arada oturmanın *sünnet* olduğu ve konuşmanın haram olmadığı belirtilmiştir.⁶¹

Hz. Nebiyi cuma günü minberde bırakan ve kervana koşan sahabenin hata etikleri beyan edilmiştir. Bu hatalarından ötürü onlar affedilmiştir. "*Oysa onlar, (kendilerini tümüyle Allah'a ve İslam'a teslim etmeyenler) bir ticaret ya da 'bir eğlence konusu ve fırsatı' gördükleri zaman, (hemen) ona sökün ettiler ve seni ayakta bıraktılar...*"⁶² ayetinin tefsirinde sahabenin hatalarına, hadis ve tefsir eserlerinde yer verilmiştir. Hz. Nebinin eğitimi sayesinde sahabe, insanlar arasında seçkinleşmiştir. Bu üslub, Kur'an'da ve *sünnette* yer almıştır. Allah ve Hz. Nebinin tedrici eğitim metoduyla sahabede yer alan her zaaf sıfırlanmıştır. Bu ayetlerle kervana koşanların davranışlarına neşter vurulmuş ve onlara bu yolla cuma namazı öğretilmiştir. Cuma namazının ayrıntılarına *hadislerde* yer verilmiştir. İnananların cuma günü boy abdesti alması, güzel elbiseler giymesi ve güzel koku sürmesi hadislerde emredilmiştir.⁶³

Kur'an'da vahyi hafiden söz edilmiş ve "*Sonra muhakkak onu açıklamak bize*

⁶⁰ Mevdûdi, *Tefhîm*, 6/169-170.

⁶¹ Mevdûdi, *Tefhîm*, 6/303-304, 312.

⁶² el-Cum'a 62/11.

⁶³ Mevdûdi, *Tefhîm*, 6/316.

ait bir iştir."⁶⁴ ayetinde bunun delili bulunmuştur. Ayette Hz. Muhammed'e nazil olan vahiylerin, sadece Kur'an'dan ibaret olmadığı beyan edilmiştir. Kur'an hariçinde kalan ve onda yer almayan bazı bilgiler, sadece Hz. Nebiye verilmiştir. Kur'an'ın emirleri, yol gösterişleri, hususi ıstılahları ve manaları Hz. Nebiye anlatılmıştır. Böyle olmasaydı tüm açıklamaların Kur'an olacağı ifade edilmiştir. Bu, Kur'an'ın anlattığı *vahy-i hafînin* isbatı sayılmıştır. Müellif, bu konuların detaylarını *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu* kitabında işlemiştir.⁶⁵ Gayr-i metlûv vahiy terkihiyle Mevdûdî'nin sünnetin bütününe kastetmediği anlaşılmıştır. Aksine o, gayr-i metlûv vahiy terkihiyle bir kısım şahih sünneti dışlamıştır. Bu nedenle tarihte sahabenin söylediği sözlerin ve yaptığı uygulamalarının kendi görüşüyle mi yoksa Allah'ın hükmüyle mi olduğunu Hz. Nebiden sordukları yer almıştır.⁶⁶

Uydurma ya da mevzu' *hadis* konusu, tefsirlerde dikkat edilmesi gereken bir unsur sayılmıştır. Bir kimsenin, pek çok hadisin uydurma olduğunu dile getirebileceğinden söz edilmiştir. Sapıklık taraftarları, hadis uydurma gereği duymuştur. Hz. Nebinin sözleri ve eylemlerinin kanun hükmünde olduğunu bilenlerin, hadis uydurma yoluna gittikleri açıklanmıştır. 'Ulema, hadisleri korumak için birtakım tedbirler almış ve bunun için bir ilim dalı üretmiştir. Bunu bilmeyenlerin, oryantalistlerin oyunlarına alet olduklarını ifade etmiştir. Onlardan etkilenen bilginlerin bazıları ise *hadise* ve *sünnete* itimat edilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁷ Müellif, yerel unsurların hadislerle veya sünnete ilave edildiğini yahut pek çok kimsenin hadislerin gücünden istifadeyle uydurmalarına giriştiğini söylemiştir.⁶⁸

Mevdûdî, "*Şüphesiz, biz sana Kevşer'i verdik.*"⁶⁹ ayetinde de sünnete ilişkin bir vurguya yer vermiştir. Hz. Nebi, kendi devrindeki müslümanları sürekli uyarmış, *sünnetini* değiştirenlerin havuzdan uzaklaştırılacağını ve ona gelmelerine izin verilmeyeceğini bildirmiştir. Bu bağlamda Hz. Nebi, ümmeti olduklarını söyleyen bazı kimselerin havuza gelmeye kalkışabileceklerini dile getirmiştir. Hz. Elçinin onları havuzuna gelmesine engel olacağı, bunu neden yaptığı kendisine sorulduğunda ise bunların, sonradan çok kötü şeyler yaptıklarını söyleyeceği yorumda beyan edilmiştir. Bu konu, pek çok rivayette açıklanmıştır. Hz. Rasul, kıyamete kadar bu dini benimseyeceklerin içinde *sünnetten* sapanların bulunacağını söylemiştir.⁷⁰ Bu kobubub Hz. nebi devrinde tartılıp tartışılmadığı, bu çalışmanın kapsamında değerlendirilmemiş, aksine müfessirin tefsiriyle sınırlı tutulmuştur.

Müellif, "*...Sığınırım ben, karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran rabbe*"⁷¹ ayetindeki sığınma eyleminde üç unsurdan söz etmiştir. Bunların sığınmak isteyen insan,

⁶⁴ el-Kıyâme 75/18.

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/538.

⁶⁶ Hatiboğlu, *Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu*, 36. Vahy-i gayr-i metlûv görüşü için bkz. Ebu'l-'A'lâ Mevdûdî, *İslâm Hukûkunda Sünnetin Yasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur - H. Zaferullah Dâvûdî (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007), 125.

⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/539.

⁶⁸ Charles J Adams, "*Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi -Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı-*", çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/3-4 (1994), 295.

⁶⁹ el-Kevser 108/1.

⁷⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, 7/269.

⁷¹ el-Felağ 113/1.

kendisine sığınılan Allah ve kendisinden sığınılacak şeytan olduğunu belirtmiştir. Allah'a sığınan kimse, rabbinin kendisini koruyacağını kabul etmiştir. Kur'an'da ve *sünnette* şeytandan bahsedilen her yerde Allah'a sığınma önerilmiştir. Bu sığınmanın, sadece Allah'a olması, tevhid akidesinin gereği olarak görülmüştür. Afet ve belaları defetmek için mü'minin her zaman Allah'a sığınması emredilmiştir. Zira bir ayette "*Doğrusu insanlardan bazı erkekler, cinlerden bazı erkeklere sığınırlardı da onların kibir ve azgınlıklarını artırırlardı.*"⁷² şeklinde müşriklerin sığınmalarından söz edilmiştir. Bir şeyden korktuklarında inananların, o şeyin şerrinden Allah'a sığınmaları tavsiyesi yapılmıştır.⁷³

Sonuç

Bu çalışmada Mevdûdî'nin 19uncu yüzyıldan 20nci yüzyıla intikal etmiş hadis ve sünnet tartışmalarının tam ortasında kendini bulduğu görülmüştür. Bu sebeple ortaya çıkan ehl-i Kur'an veya Kur'aniyyun düşüncesinin hadis ve sünnete karşı saldırılarında orta bir yolun bulunması için başta Mevdûdî olmak üzere ulema tarafından eserler yazılmıştır. Yine müfessir, bulduğu her şeye hadis veya sünnet diye yapışan ve asla tenkidi kabul etmeyen ehl-i hadis veya hadîsiyyun taraftarlarının bozuk hadis ve sünnet düşünceleriyle de mücadele etmiştir. Neticede müfessir, sünnetin konumuyla ilgili oldukça yerinde tespitler yapmıştır. Bunu, İslam hukukunda Sünnetin Yasal Konumu adıyla yazdığı kitapla da taçlandırmıştır. Bu haklı şöhrete, hadis ve sünnet savunuculuğuna rağmen ülkemizde haksız bir şekilde merdûdî denilerek aşağılanmıştır.

Müfessir, sünnet ve hadisle ilgili düşüncesinin alt yapısını Tefhîmu'l-Kur'an adlı eserinde kurgulamıştır. Yazar, batının her türlü baskısından ve sömürgeciliğin her tarafa kol salmış etkilerinden kurtulabilmesi için müslüman cemaatin kesinlikle Kur'an'a ve sünnete dayanması gerektiğini söylemiştir. Hayatı boyunca bütünüyle bu fikri savunmuş, bunun için eserler yazmış ve mücadele yürütmüştür. Hadis ve sünnet savunuculuğu ise bundan ayrı değerlendirilmemiştir. Müellif, bu bağlamda geleneği yeniden yorumlamış, sünnete dair olumsuz anlayışları reddetmiştir. Bu tavrıyla pek çok ülkede yüzlerce araştırmacının beğenisini kazanmıştır.

Müellif, hadisin ve sünnetin tefsirde hiçbir zaman bir araç olmadığını, aksine Kur'an'a dayalı bir hayat sisteminin kurulmasında motor görevi gördüğünü söylemiştir. Hz. Nebinin sünnetinin, sorunların halinde nihai otorite kabul edilmesi halinde çözümsüz hiçbir sorunun kalmayacağına olan inancını vurgulamıştır. Bu bağlamda müfessir, hadisi ve sünneti reddeden, sünnetin dinde yeri olmadığını açıkça beyan eden ve Hint alt kıtasında doğan çulu-i İslam hareketini şiddetle reddetmiştir. Yine müellif, tefsirinde İslam'ın hayata uygulanmasında ve hükümlerin tikel özelliklerinin belirlenmesinde Kur'an'ın ve sünnetin tek otorite olduğunu söylemiştir. Hz. Nebinin, sadece elçiliği sebebiyle yaptığı davranışlardan dolayı vacibu'l-ittiba' olduğunu dile getirmiştir. Hz. Rasulün kişisel olarak yaptıklarının saygıya değer olduğunu, fakat müslümanların bunlara uymasına gerek olmadığını

⁷² el-Cin 72/6.

⁷³ Mevdûdî, *Tefhîm*, 7/329-330.

belirtmiştir.

Bu araştırmada Mevdûdî'nin, elçiliğin Hz. Muhammed ile son bulmadığını iddia eden kadıyanilik anlayışına karşı verdiği çaba dile getirilmiştir. Müfessir, elçiliğin ve nebiliğin Hz. Muhammed ile son bulduğu görüşünü müdafaa etmiştir. Ulemanın hadisi ve sünneti korumak için bazı tedbirler aldığını, bundan habersiz olan müslümanların ise oryantalistlerin zırvalarını ağızlarına pelesenk ettiklerini dile getirmiştir. Müfessir, kevşer havuzundan uzaklaştırılacakların olduğunu, bunların sünnetten saptıkları için bu muameleyi hak ettiklerini belirtmiştir. Oysa Hz. Muhammed'in sünnetinin kıyamete dek süreceğini ve bu sünnet yolundan da bazı insanların sapacağını dile getirmiştir.

Kaynakça

- Adams, Charles J. "Ebu'l-A'la Mevdûdî'nin Tefhîmu'l-Kur'an'ı". çev. Ömer Başkan. *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 7 (2007), 463-482.
- Adams, Charles J. "Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi -Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı-". çev. Nedim Alpdemir, *İslami Araştırmalar Dergisi* 7/3-4 (1994), 291-303.
- Anıs Ahmad. "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/432-435, 44 cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bırışık, Abdülhamit. "Ebü'l-A'la Mevdûdî'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler". *Uludağ ÜİF Dergisi* 20/2 (2011), 1-20.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelusi. el-Muhalla bi'l-Asar. Tah. Abdülğaffar Süleyman el-Bendari. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Han, Alam - Kuzudişli, Ali. "Ebu'l A'la Mevdûdî'nin Hint Altkıtasındaki Hadis İncarclarını Eleştirisi", *Amasya ÜİF Dergisi* 14 (2020), 81-98.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu". *Uludağ ÜİF Dergisi* 12/1 (2003), 29-49.
- Köktaş, Yavuz. "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (I)". *Sakarya ÜİF Dergisi* 8 (2003), 13-52.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'la. Tefhîmu'l-Kur'an. çev. Muhammed Han Kayani ve Diğ. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'la. İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu. çev. Durmuş Bulgur - H. Zaferullah Davudi. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007.
- Mir, Muntasır. "Mevlana Seyyid Abul Ala Mevdudi: An Introduction to His Vision of İslam and Islamic Revival / Tefhîmu'l-Kur'an'ın Bazı Özellikleri, çev. Muhammed Han Kayani ve Diğ. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet. "Kandehlevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/298-299, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Rahman, Khali - Khawer, Maria. "Kadi Hüseyin Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/701-702, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.



FÜRÜ FIKIHTAKİ YANSIMALARI BAĞLAMINDA HANEFİ MEZHEBİNİN SÜNNET ANLAYIŞI

Fatih TURAY

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ fatih_turay@hotmail.com  0000-0002-4703-4676

Öz

İslam ümmetinin ittifakıyla, edille-i şer'iyeye hiyerarşisine ilişkin sıralamada Sünnet, Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci temel kaynaktır. Bütün fıkıh mezhepleri, Kur'an-ı Kerim'de doğrudan bir hüküm bulunmayan veya detaylı olarak hüküm bildirilmeyip açıklanması sünnete bırakılmış olan hususlarda sünnetten hüküm istinbatında bulunmaktadır. Mezhepler arasında ittifak bulunan konularda olduğu gibi, ihtilaf bulunan pek çok meselenin tafsilî delilleri de fürû fıkıh kaynaklarında incelendiği zaman her mezhebin sünnetten deliller getirdiği görülmektedir. Ancak her mezhep, kendi anlayışı doğrultusunda sünneti bir bütün olarak değerlendirmekte ve kendi icthadî yaklaşımı doğrultusunda hadislerden bir kısmını, kendi tespit ettiği şer'î hükmün dayanağı olarak ifade etmektedir. Mezhebin icthadî görüşünün aksi istikamette hüküm kaynağı olabilecek hadis-i şerifler ise, mezhebin bütüncül usûl ve fürû yaklaşımı doğrultusunda sübût veya delâlet açısından değerlendirmeye tabi tutulmakta ve neticede hüküm istinbatına daha elverişli görülen hadis-i şerifler tercih edilerek diğerleri tutarlı bir bütünlük içerisinde tevil edilmektedir. Bu durum fürû fıkıh zemininde bütün fıkıh mezhepleri için geçerli ve meşru içtihat çerçevesi içerisinde son derece tabii bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Ancak âhâd hadislerle amel hususunda Hanefî usûl eserlerinde aranan şartlar ve mezhebin bazı usûlî kavramlarda ortaya koyduğu yaklaşım, Hanefî mezhebinin genel olarak sünnete karşı mesafeli bir yaklaşımı olduğu şeklinde bir algı doğurmakta ve Ehl-i sünnet fıkıh mezhepleri içerisinde Hanefî mezhebinin sünnetle en az amel eden mezhep olarak anlaşılmasına ve sunulmasına yol açmaktadır. Ayrıca son dönem fıkıh usulü çalışmalarında mezheplerin sünnete ilişkin yaklaşımlarının mukayeseli olarak verilmesi de bu alginin güçlenmesine katkıda bulunmaktadır. Esasen Hanefî mezhebine ilişkin bu anlayışın ortaya çıkmasında Hanefî usul ve fürû sistematiğinin bütüncül olarak dikkate alınmamasının önemli bir etkisi bulunmakta olup, belirtildiği üzere pratikte bütün fıkıh mezhepleri sünnetle amel etmektedir. Çalışmamızda âhâd sünnetle amel şartları bağlamında fıkıh usulünde zikredilen örneklerin fürû fıkıhtaki yansımaları özelinde Hanefî mezhebinin sünnet anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fürû Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Hanefî Mezhebi, Sünnet.

The Sunnah Understanding of Hanafi Sect in the Context of its Reflections in the Fiqh

Abstract

With the alliance of the Islamic Ummah, the Sunnah is the second fundamental source of Islam after the Qur'an. All sects of fiqh are based on the Sunnah in matters that do not have a direct provision in the Qur'an or that have been left to the Sunnah to explain. When the detailed evidences of many controversial issues are examined in the sources of furû fiqh, it is seen that each sect brings evidence from the sunnah.

However, each madhhab evaluates the sunnah as a whole in line with its own understanding and expresses some of the hadiths as the basis of the shar'î ruling in line with its own ijtiḥad approach. The hadith-i sharifs, which can be a source of judgment contrary to the ijtiḥad opinion of the sect, are evaluated in terms of evidence or indication in line with the holistic method and furû approach of the sect, and as a result, hadith-i sharifs that are more suitable for the determination of judgment are preferred and the others are interpreted in a consistent integrity. This situation expresses a very natural approach within the framework of legitimate jurisprudence and valid for all fiqh sects on the ground of furû fiqh.

However, the conditions sought in Hanafi works of practice with ahad hadiths and the approach put forward by the sect in some procedural concepts lead to the understanding that the Hanafi school is distant from the Sunnah. In addition, the comparative presentation of the approaches of the sects to sunnah in the recent fiqh studies also contributes to the strengthening of this perception. The fact that Hanafi method and furû systematics are not taken into account as a whole has an important effect on the emergence of this perception regarding the Hanafi sect. In our study, it has been tried to reveal the Sunnah understanding of the Hanafi sect in terms of some examples in terms of fiqh method and furû fiqh.

Keywords: Fiqh, Jurisprudence, Hanafi Sect, Sunnah.

Giriş

Bildiği üzere Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen bütün söz, fiil ve takrirlerden oluşan birikimi ifade eden "Sünnet", İslâm'ın ikinci temel kaynağıdır. Sünnetin dindeki konumu, Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayetin açık ifadeleriyle sabittir.¹ Yine bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birçok hadis-i şeriflerinde sünnetin bağlayıcı bir delil olduğu net bir şekilde ifade edilmektedir.² Ayrıca Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) talebeleri mesabesindeki sahabe-i kirâm ve sonraki dönemlerde bütün İslâm âlimleri hiçbir tereddüt olmaksızın sünnetin bağlayıcılığı hususunda ittifak etmiş ve bu konuda icmâ meydana gelmiştir.³ Dolayısıyla sünnetin Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağı olduğu, hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak kadar kesin olup, bu hususta Ehl-i sünnet mezheplerinin kesin ittifakının yanı sıra, -bazı şâz yaklaşımlar hariç tutulursa- Ehl-i sünnet dışı mezhepler açısından bakıldığında bile genellikle bir itiraz bulunmamaktadır.

İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ ettiği şekilde nakledilmiş olması "sübût" kavramıyla, nasların manalarının açıklık veya kapalılık bakımından durumu ise "delâlet" kavramıyla ifade edilmektedir.

Delâlet açısından naslara bakıldığında hem Kur'an-ı Kerim'in hem de Sünnet'in bir kısmı hiçbir ihtilafa mahal bırakmayacak açıklıkta iken, diğer bir kısmı ise, farklı görüşlerin ortaya çıkmasına imkân verebilmektedir. İctihâdın meşruiyeti

¹ en-Nisâ 4/59, 65, 80; el-Mâide 5/67, 92; el-A'râf 7/157, 158; en-Nahl 16/44; en-Nûr 24/63; el-Ahzâb 33/36; en-Necm 53/3-4; el-Ḥaşr 59/7.

² Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), "Sünne", 5; "Akziye, 11.

³ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 62; Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/151.

naslarla sabit olduğundan,⁴ ehliyet sahibi âlimlerin bu nasların delâlet bakımından ifade ettiği manalardan birini tercih etmiş olmaları da meşru olmaktadır.

Sübût açısından naslara bakıldığında ise, Kur'an-ı Kerim tamamen kat'î (mütevâtir) bir yolla nakledilmiştir. Sünnet ise bir kısmı kat'î, diğer bir kısmı zannî (âhâd) yolla nakledilmiştir. Sünnetin sübût bakımından kat'î olan kısmını ifade eden mütevâtir sünnet, yalan üzerinde ittifakının aklen ve âdeten mümkün olmayacak derecede büyük kitleler tarafından aktarılan sünnet birikimini ifade etmektedir. Mütevâtir sünnet, daha ziyade aynı manaya işaret eden pek çok rivayet anlamına gelen "manevî mütevâtir" şeklinde ve çoğunlukla ibadetlerin uygulanması bağlamında gerçekleşmiştir. Bu tür sünnetle amel edilmesinin kesin bir gereklilik olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, pratikte bazı meselelere ilişkin rivayetlerin manevî mütevâtir kapsamına girip girmediğinde ihtilaf söz konusu olabilmektedir. Öte yandan Hanefî mezhebine göre, mütevâtire yakın bilgi ve hüküm kaynağı olarak meşhur hadis denilen üçüncü bir kategori daha bulunmaktadır.⁵

Zannî, yani mütevâtir seviyesine ulaşmamakla birlikte Hz. Peygamber'den (s.a.s.) çeşitli senetlerle nakledilen âhâd sünnetle amel edilmesinin de yine kesin bir gereklilik olduğu hususunda İslâm âlimlerinin kâhir ekseriyetinin ittifakı bulunmaktadır.⁶ Zira sünnetin kaynak değeri yukarıda belirtildiği üzere kesin delillerle sabit olduğu gibi âhâd bir yolla elde edilen bilgi ile amel edilmesi gerektiği de yine Kitâb, sünnet ve sahabe-i kirâmın icmâi ile sabittir.⁷

Çoğunluğu itibariyle âhâd yolla nakledilmiş olan sünnet, mahiyeti itibariyle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen son derece büyük bir yekûnu ifade etmektedir. Şöyle ki, Resûlullâh (s.a.s.), risâlet görevi boyunca çeşitli zaman ve mekânlarda İslâm'ın ahkâmını açıklayan kavî ifadelerde bulunmuş, fiilî uygulamalarıyla bu ahkâmı bizzat göstermiş yahut sahâbîlerin çeşitli konulardaki uygulamalarını tavırlarıyla onaylamış yahut reddetmiştir. Bu birikimin tamamını ifade eden "Sünnet", sahabe-i kirâm ve takip eden kutlu nesiller marifetiyle son derece titiz bir şekilde korunarak günümüze kadar nakledilmiştir. Ancak sünnet, nakli itibariyle Kur'an-ı Kerim'den farklı olarak sahabe-i kirâmın anladığı anlam ile iç içedir. Kur'an-ı Kerim lafız ve mana itibariyle Yüce Allah'ın kelâmı olması bakımından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında iken hiçbir beşer sözüyle karışmaması için gereken tedbirler alınmış ve herhangi bir beşer sözü ihtimali barındırmayacak bir

⁴ et-Tevbe 9/122, en-Nisâ 4/59, el-Bakara 2/ 144; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İ'tisâm", 21; Ebû Dâvud, "Akziye", 11.

⁵ Alâuddîn b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/673, 674.

⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, nşr. Adnân el-Alî (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 183, 184.

⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, 188; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Nâcî es-Suveyd (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/207; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmail (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998), 1/313, 314.

kesinlikte günümüze kadar nakledilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in açıklaması sadedindeki sünnetin nakli hususunda da gerek sahabe-i kirâm gerekse sonraki nesiller büyük gayretler ortaya koymuşlar, Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) ait bir kavîl, fiilî veya takrirî sünneti olduğu gibi sonraki nesillere aktarmak için en basit gözükten hususlarda bile asla ihmâl-kâr davranmamışlardır. Ancak, hadis rivâyet eden sahâbîler kimi zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir söz, fiil veya takririni aktarırken kendi anladığı şekilde (manen rivayet yoluyla) aktarmış yahut hadisin bir kısmına vâkîf olduğu için bir kısmını aktarmışlardır. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'in ayetleri arasında nesh ve tahsis gibi hüküm istinbâtına doğrudan etki eden hususlar söz konusu olabildiği gibi, sünnet birikimi içerisinde de bu durum etkili olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) özellikle âhâd yolla nakledilen sünnetin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi zarureti bulunmakta ve bu durum da ciddi bir ilmî kudreti (ictihad ehliyetini) gerekli kılmaktadır. Esasen bu gereklilik de ictihad ehliyetine sahip olmayan insanların niçin bir mezhebe göre amel etmesi gerektiğini açıklayan hususların başında bulunmaktadır. Zira sünnetle amel etmek Kur'an-ı Kerim'in kesin bir emri iken, hangi sünnetle amel edileceği meselesi ictihad ehliyeti bulunmayan kişilerin gücünü ve yetkisini aşan büyük bir külfet niteliği arz etmektedir. Bu nedenle müctehid âlimlerin değerlendirmeleri kritik önemi hazırdır. Bu çerçevede müctehid âlimler fürû fıkıhta hüküm istinbâtında bulunurken sünneti bir bütün halinde değerlendirmişler, sübût veya delâlet açısından daha güçlü gördükleri hadis-i şeriflerle amel etmişler, büyük sünnet birikimi içerisinde farklı manalara delâlet edebilecek hadis-i şerifleri ise kaçınılmaz olarak kendi bütüncül yaklaşımları doğrultusunda tevil etmişlerdir.

Fürû fıkıh açısından bakıldığında Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin her birinin bu şekilde âhâd sünnetle amel ettikleri, yani hüküm istinbâtında delil olarak kullandıkları görülmektedir. Ancak usûl-i fıkıh açısından bakıldığında Hanefî mezhebi diğer mezheplerden farklı bir görünüm arz etmekte ve mezhebin usûl sistematığı bütüncül olarak göz önünde bulundurulmadığı zaman, Hanefî mezhebine sünnete gereken önemi vermediği yönünde eleştiri ve ithamlar yöneltebilmektedir. Geçmişten günümüze rastlanabilen bu tür eleştirilere gerek Hanefî âlimler gerekse konuyu inceleyen araştırmacılar, çeşitli yönlerden cevaplar vermişlerdir.⁸ Ancak meseleye mukayeseli bir bakışla fürû fıkıh zemininde de dikkat çekilerek, âhâd sünnetle hüküm istinbât edilmesi bakımından Hanefî mezhebinin yaklaşımının bir bütün olarak ortaya konulması kanaatimizce önem arz etmektedir. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, meselenin bütün bir fürû fıkıh ekseninde incelenmesi çok daha geniş çalışmaları gerekli kılmaktadır. Biz çalışmamızı "fıkıh usulünde âhâd sünnetle amel şartları bağlamında zikredilen örneklerin fürû fıkıhtaki yansımaları" özelinde sınırlandırarak meseleyi izaha çalışacağız.

⁸ Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 270-313; Muhammed Abdurreşid en-Nûmânî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) Hadis İlmindeki Yeri (Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe fi'l-hadis)*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 26-101; Zaylabidin Acimamatov, "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Dini Araştırmalar* 8/24 (ts.), 172, 173.

Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mezheplerin Âhâd Sünnetle Amel Şartları

Ehl-i sünnet fıkıh mezhepleri, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen bir hadisin sahih olarak kabul edilebilmesi için ittifakla hadisi rivayet eden râvîde bazı şartlar aramaktadır. Bu şartlar; râvînin Müslüman ve akıllı olması ile adalet ve zabt sahibi olmasıdır. Buna göre, gayr-i müslimlerin, akıl hastalarının, çocukların, fâsıkların yahut işittiğini anlayıp hafızasında koruyabilme kabiliyetini haiz olmayan kişilerin yaptıkları rivayetler ittifakla kabul edilmemektedir.⁹ Bu şartlar haricinde zikredilen şartları ise, burada özetle ifade ettikten sonra aşağıda ayrıca ele alacağız.

Hanefî mezhebine göre, âhâd hadisi rivayet eden ravinin fakih/müctehid olmaması durumunda hadis kıyasa (İslâm'ın genel prensiplerine) ve daha kuvvetli delillere aykırı olmamalı, âhâd hadisin konusu umûmu'l-belvâ (sıkça tekrarlanan ve hükmünü herkesin bilebileceği meselelerden) olmamalı, ayrıca âhâd hadisi rivayet eden sahâbî râvînin kendisi hadise aykırı amel etmiş olmamalıdır. Mâlikî mezhebine göre, âhâd hadis şer'î esaslara ve Medine ameline aykırı olmamalıdır. Şâfiî mezhebine göre âhâd hadis, sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilmiş olmalıdır. Bu şartla ilgili olarak Şâfiî mezhebinde mürsel hadislerle amel edilmemekte, ancak başka bir senetle desteklendiği takdirde amel edilmektedir. Hanbelî mezhebi ise, üzerinde ittifak edilen şartlar haricinde bir şart ileri sürmemekte ve mürsel hadislerle de amel etmektedir.¹⁰

Hanefî Usûlünde Sünnet Deliline Genel Bakış

Fıkıh usulü eserlerinde âhâd hadislerle amel hususunda söz konusu edilen yukarıdaki şartlara bakıldığı zaman Hanefî mezhebinin diğer mezheplere nazaran daha fazla şart aradığı görülmekte ve ilk bakışta Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre sünnete daha az yer verdiği intibahı doğmaktadır. Özellikle son dönem mukayeseli usul eserlerinde bu durum daha belirgin bir hal almakta, hatta bazı eserlerde açıkça Hanefî mezhebinin diğerlerine nazaran sünnete daha az yer verdiği belirtilmektedir. Genellikle detaylı bir mukayeseye gidilmeksizin söz konusu şartlar zikredildiği için, fıkıh usulünün diğer bazı konularında da Hanefî mezhebinin yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde okuyucunun zihninde eksik bir fotoğraf oluşmaktadır. Bu nedenle Hanefî mezhebine göre Sünnet delilinin bütün bir usul sistematığı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Öncelikle Hanefî mezhebinin usûl anlayışında, sübût bakımından mütevâtir

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/356, 357; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/220-222; Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Metnü'l-Menâr fî usûlü'l-fikh*, nşr. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Dimaşk: Dâru Sa'diddîn, 2010), 143, 144; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 46, 47; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 112; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 69, 70.

¹⁰ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, 113-122; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 165-168; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 70-75; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 102-108; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 50-54; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 57-61; Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh* (İstanbul: Nün Yayıncılık, 2014), 26, 27.

ve âhâd dışında bir de “meşhûr sünnet” kategorisi bulunmaktadır. Bu kategori Hanefî mezhebine mahsus olup diğer mezheplerde âhâd sünnete tekâbül etmektedir. Kısaca “meşhur sünnet”, sahabe-i kirâm döneminde âhâd seviyesinde iken sonraki dönemlerde mütevâtir seviyesine ulaşan sünneti ifade etmektedir. Dolayısıyla mütevâtir sünnetin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) aidiyeti kesin iken, meşhur sünnetin sahabeye aidiyeti kesin olmaktadır. Hanefî mezhebi, hüküm kaynağı olması bakımından meşhur sünneti, mütevâtir gibi değerlendirmektedir.¹¹ Bu çerçevede meşhur sünnet, Hanefî mezhebinde sünnetle amel bakımından diğer mezheplerle aynı noktaya ulaşmalarını sağlayan en önemli kavramlardan biridir.

Âhâd sünnetle amel hususunda ise, öncelikle fürû fıkıh zemininde mezheplerin çeşitli ictihâdî görüşlerinin dayanaklarına bakıldığı zaman her mezhebin âhâd hadislerin bir kısmıyla amel ederek diğer bir kısmıyla amel etmeyip sübût veya delâlet açısından hüküm istinbatına uygun görmediği net bir husustur. Dolayısıyla Hanefî mezhebi de sünneti bütünlük içerisinde değerlendirerek bir kısmıyla amel etmesi, diğer bir kısmını ise hüküm istinbatı açısından yeterli seviyede görmemesi bakımından diğer mezheplerin yaptığından farklı bir tutum içerisinde değildir. Nitekim Hanefî mezhebi deliller arasında teâruz durumunda kuvvetli olan delil ile amel etmekte, zayıf delili ise râvînin fakih olmaması, umûmu'l-belvâda gelmiş olması, sahâbî uygulamasına aykırılık arz etmesi yahut senedinde zayıflık bulunması gibi gerekçelerle tevil etmektedir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin ise fürû fıkıhta amel etmedikleri hadisleri daha ziyade senet yönünden, yani sübût bakımından tenkide tabi tuttıkları ve Hanefî mezhebinin amel ettiği birçok hadisle sıhhat bakımından “zayıf” gördükleri için amel etmedikleri görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hanefî mezhebi ile diğerleri arasında sünnetle amel etmek ve ehl-i hadis olmak bakımından herhangi bir fark gözükmemektedir. Ancak Hanefî mezhebi fıkıh usulünde icmâlî bir delil olarak Sünnet delilini açıklarken, fürû fıkıhta bazı hadislerle neden amel edilmediğini, yani fürû fıkıhtaki tevil gerekçelerini fıkıh usulüne de taşımakta, özellikle delâlet yönüyle ilgili değerlendirmeyi bütüncül usûl anlayışı doğrultusunda fıkıh usulüne de getirmektedir.¹² Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin ise fürû fıkıhta daha ziyade sübût/senet bakımından kabul veya red şeklinde bir yaklaşım ortaya koydukları için, fıkıh usulünde de kendi usûl anlayışları doğrultusunda senedin ve râvîlerin taşıması gereken şartları açıklamakla yetindikleri görülmektedir.¹³ Mâlikî mezhebinin ise, senedin yanı sıra metin yönünden de değerlendirme yapması bakımından Hanefî mezhebine benzer bir duruş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

¹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, 2/674, 675.

¹² Neseî, *Metnû'l-Menâr fî usûli'l-fikh*, 142-146.

¹³ Bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2005), 391-393; Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/222-257; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/219-243; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 1/329-340, vd.

¹⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fî usûli'l-fikh*, nşr. Mustafa Mahdûm (Riyad: Dâru'l-Ma'leme, 1999), 226-232; Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkata' Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 162.

Âhâd hadislerle amel şartlarının izahı bağlamında ifade edilmesi gereken bir husus hadislerde inkıta' kavramıdır. Hanefî mezhebi hadisin senet bakımından inkıta' (senette kopukluk, zâhirî inkıta') durumunda, örneğin tâbiîn âlimlerinden bir râvînin hadisi bizzat dinlediği sahâbînin ismini zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği bir mürsel hadisle amel edileceğini kabul etmektedir. Sahâbîlerin birbirlerinden mürsel olarak rivayet ettikleri hadisler ittifakla kabul edilirken, Hanefî mezhebi güvenilir tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinin mürsel olarak naklettiği hadisleri de makbul görmektedir. Daha sonraki dönemlerde senette inkıta' olması durumunda ise âdil râvîlerce nakledilmiş olması halinde bazı Hanefî âlimlere göre yine delil olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Öte yandan Şâfiî mezhebinde hadisin kesintisiz olarak Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması (ittisâl) şartı arandığı için bu tür hadis-i şerifler kural olarak kabul edilmemekte, ancak başka delillerle desteklendiği takdirde kabul edilmektedir.¹⁶ Dolayısıyla bu şart bağlamında Hanefî mezhebinin amel etmiş olduğu mürsel hadislerin bir kısmı Şâfiî mezhebine göre zayıf hadis kapsamında görülmektedir.

Manevî inkıta' kavramı ise hadisin metninin daha kuvvetli delillerle teâruz halinde olmasını ifade etmekte ve bu durumda Hanefî mezhebi daha kuvvetli görülen delillerle amel etmektedir. Dolayısıyla yukarıda belirtilen şartlara bakıldığında Hanefî mezhebinde konuyla ilgili daha kuvvetli delillerle (Kur'ân-ı Kerim, mütevâtir ve meşhur sünnet) teâruz durumu söz konusu olduğunda, râvînin fakih olmamasına dikkat çekilerek hadisin mana ile rivayet edilmiş olabileceği yahut Hz. Peygamber'in (s.a.s.) o meseleye mahsus bir hüküm koymuş olabileceği gibi ihtimaller üzerinde durularak hadis tevil edilmektedir. Yine sahâbî râvînin bizzat kendisinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet etmiş olduğu hadise aykırı davrandığı biliniyorsa bu durumda sahâbînin söz konusu hadisin nesh edilmiş olması gibi başka bir bilgisinin bulunduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Ayrıca yine teâruz durumunda hadisin umûmu'l-belvâda gelmiş olması da niçin bu hadisle amel edilmeyip diğer delillere amel edildiğini açıklayan bir başka gerekçe olarak zikredilmektedir.¹⁷ Dolayısıyla Hanefî mezhebi teâruz durumunda zayıf görülen delili daha ziyade metin yönünden değerlendirerek senet-metin açısından daha kuvvetli olan delil yönünde bir tercihte bulunmakta iken; diğer mezhepler ise daha ziyade senet-teki râvîlerin adalet-zabt gibi yönlerden durumuyla ilgili bir değerlendirme yaparak daha sahih gördükleri hadis yönünde bir tercihte bulunmaktadır. Öte yandan Hanefî mezhebine göre senetteki zâhirî inkıta' hadisin gerçekten Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimalini ortadan kaldırmadığı gibi, güvenilir ve haklarında övgü bulunan tâbiîn neslinden bir âlimin mürsel olarak naklettiği bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimali çok daha yüksek olarak değerlendirilmektedir. Ancak manevî inkıta' durumunda, yani daha kuvvetli delillere muâriz olması halinde âhâd hadis her

¹⁵ Neseî, *Metnü'l-Menâr fi usûli'l-fıkh*, 145; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 1/140, 141; Atar, *Fıkh Usûlü*, 68.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/238-241; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkh Usûlü İlimindeki Yeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 80, 81.

¹⁷ Apaydın, "Manevî Inkıta'", 163.

ne kadar güvenilir râvilerce nakledilmiş olsa bile râvinin fakih olmaması durumunda manen rivâyet, hükme tesir edecek bir mahiyette değerlendirilmekte ve netice itibariyle Sünnet delilinin bütüncül manası istikametinde hüküm istinbat edilmektedir.

Âhâd sünnetle amel şartları meselesinde önem arz eden diğer bir husus, daha kuvvetli delillerle teâruz olmaması halinde Hanefî mezhebine göre, râvînin fakih/müctehid olması şartı aranmadığı gibi çok zayıf olmamak ve başka bir senetle desteklenmek şartıyla zayıf hadis dahi -Şâfiî mezhebinin aksine- hüccet kabul edilmektedir.¹⁸ Yine bir başka önemli husus, Hanefî mezhebine göre sahabî kavlinin de -Şâfiî mezhebinin aksine- sünnet kapsamında bir delil kabul edilmesidir.¹⁹

Âhâd sünnet hususunda Hanefî mezhebine yöneltilen eleştiriler bağlamında dikkat çeken diğer bir husus, haber-i vahidin kıyasa aykırı olması ve râvînin de fakih olmaması durumunda kıyas ile amel edilip nasla amel edilmemesi, bir başka ifadeyle kıyasın haber-i vahide tercih edilmesidir. Ancak bu noktada kıyas kavramının hangi anlamda kullanıldığı önem arz etmektedir. Bilindiği üzere İslâm'ın dördüncü temel kaynağı olan fikhî kıyas ve tûmdengelim anlamındaki mantıkî kıyas dışında, kıyas kavramı tümevarım yoluyla genel kaideler tespit edilmesi ve bu kaidelerin cüz'î meselelere uygulanması anlamında da kullanılmaktadır. Bu üçüncü anlamıyla kıyas, Hanefî mezhebinin usûl sistematığının anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Esasen Hanefî mezhebine ehl-i rey denilmesinde de bu durumun etkili olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Buna göre birçok nâstan içtihat yoluyla elde edilen mana bir tek noktayı gösteriyorsa işte bu manaya kıyas denilmekte ve bu uyulması gereken bir prensibi göstermektedir. Zira bu mana, nasların ifade ettiği anlamların araştırılması yoluyla elde edilen kuvvetli bir asıl anlamına gelmekte ve bu tür bir kıyasla amel edilmesi esasında pek çok nasla amel edilmesi sonucunu ifade etmektedir. Ancak netice itibariyle bu mana nâssın doğrudan ifadesi olmayıp içtihat yoluyla tespit edilmiş olmaktadır. Bu manasıyla kıyasa aykırılık arz eden bir başka delilin de kuvvetli bir delil olması gerekmektedir. Bu deliller ise; ayet, mütevatir sünnet, meşhur sünnet, fakih/müctehid bir sahâbî tarafından rivayet edilen sahih bir hadis, hatta fakih bir sahâbînin kavlidir. Hanefî mezhebine göre müctehid bir sahâbînin rivayet etmiş olduğu bir hadis kıyasa takdim edildiği gibi, aynı zamanda sahâbî kavli de kıyasa takdim edilmektedir.²¹ Zira müctehid bir sahâbî İslâm'ın genel prensiplerini (kıyası) bilmesine rağmen, buna muhalif bir ictihâdî görüş ortaya koymuşsa bu durum fakih sahâbînin sünnetten bildiği bir delilin varlığını göstermektedir. Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre müctehid sahâbîlerin rivayet ettiği hadislerin hüküm istinbatında ayrıcalıklı bir konumu bulunmakta ve özellikle sünnetten başka delillerin bulunduğu bir teâruz durumunda tercih sebebi

¹⁸ Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 20, 21.

¹⁹ Neseî, *Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fikh*, 162, 163.

²⁰ Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 37-43.

²¹ Neseî, *Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fikh*, 142, 162.

olmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu belirtilen husus özellikle muâmelâtla ilgili olup, ibadetler alanında olduğu takdirde kıyasa aykırı bile olsa fakih/müctehid olmayan bir sahâbînin rivayet ettiği sahih bir hadis de ihtiyat ilkesi gereği kıyasa tercih edilmektedir.²²

Hanefî mezhebinin sünnet deliline yaklaşımı hususunda “nas üzerine ziyade” meselesi de önem arz etmektedir. Şöyle ki, sübût ve delâlet açısından kat’î olan naslara anlam bakımından bir ilave sağlayan delilin de sübût ve delâlet bakımından kat’î olması gerekmektedir. Buna göre Kur’ân-ı Kerîm’deki mutlak bir lafzın takyidi yahut âmm bir lafzın tahsisi gibi konularda ilave anlam ortaya koyan delilin mütevâtir (veya meşhur) seviyesinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu türden ilaveler getiren âhâd hadisler Hanefî mezhebine göre tahsis veya takyîd edici delil olarak görülmemektedir. Ancak bu durumda Hanefî mezhebinin meşhur hadis kategorisini diğer mezheplerden farklı olarak mütevâtire yakın bir seviyede görmesi ve diğer mezheplerin âhâd hadis olarak değerlendirdiği birçok hadisi meşhur hadis olarak değerlendirmesi sonuç itibariyle büyük önem arz etmektedir. Nitekim Hanefî mezhebine göre meşhur hadisle nas üzerine ziyade mümkün görülmektedir.²³ Ayrıca şu husus da belirtilmelidir ki, Hanefî mezhebinde nas üzerine ziyade gerekçesiyle amel edilmeyen hadis-i şeriflerin fûrû fıkhındaki yansımalarına bakıldığında da yine Hanefî mezhebinin sünnetten başka deliller getirdiği görülmektedir. Öte yandan Hanefî mezhebine göre, vacip ve tahrîmen mekruh kavramları ile diğer mezheplerde mendûb olarak ifade edilen hüküm çeşidinin kendi içerisinde detaylandırılması da bu noktada önem arz etmektedir. Nitekim Hanefî mezhebine göre kat’î bir delile ziyade bir hüküm getiren bir âhâd hadisle tamamen amel edilmemesi söz konusu olmayıp, zannî bir delille hüküm çeşidi bakımından da zannî bir hüküm tespit edilmektedir. Ancak zannî bir delille vacip olduğu tespit edilen hatta sünnet-i müekkelede olarak tespit edilen bir hükmün yerine getirilmesinin gerekliliği noktasında bir tereddüt bulunmamakta, bununla birlikte delilin zannîliği itibariyle hüküm kategorisi bakımından farz veya haram seviyesinde değerlendirilmektedir.

Hanefî mezhebinin sünnet deliline yaklaşımına ilişkin bir hususun daha belirtilmesinde yarar görüyoruz. Hanefî mezhebi, fûrû fıkhıta hadisleri yalnızca metin yönünden değil, senet yönünden de değerlendirmekte ve diğer mezheplerin sahih olarak değerlendirdiği bazı hadisleri zayıf olarak değerlendirmekte ve daha sahih görülen hadislerle amel etmektedir. Esasen bir hadisin sahih ve hüküm istinbatında amel edilebilir olduğunun tespiti hususunda hadis âlimlerinin değerlendirmeleri kadar müctehid fıkıh âlimlerinin tespitleri de önem arz etmektedir. Bizzat İmam Şâfiî’den talebesi Müzenî kanalıyla nakledilen “İnsanlar kıyas ve istihsanda

²² Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 49.

²³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, 2/675, 676; Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.

(fıkıhta) Ebû Hanîfe'nin ıyâlidir" sözüyle²⁴ tasdik ettiği ve büyük bir müctehid bir âlim olduğu hususunda İslâm âlimlerinin ittifak ettiği²⁵ İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe en az diğer mezhep imamları ve hadis âlimleri kadar hadislerin sıhhatini tespit hususunda ehliyet sahibidir. Aynı durum İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi mezhebin diğer müctehid âlimleri için de geçerlidir. Hatta bu noktada İmam Ebû Hanîfe'nin sahabe-i kiramdan bizzat görüp hadis dinlediği kişiler olması, Kufe'ye göçen bin beş yüz civarındaki sahâbîden nakledilen Sünnet birikimini selef âlimlerinden almış olması, en az 6 yıl Mekke'de kalarak ve birçok kez hacca giderek âlimlerden oradaki Sünnet birikimini de tevârüs etmiş olması bakımından bir hadisin sıhhatini tespit hususunda sonraki dönem âlimlerine göre daha avantajlı bir konumda olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim birçok hadis âliminin Ebû Hanîfe'yi hadis ilminde de bir otorite kabul ettiği zikredilmektedir.²⁶ Buna mukabil diğer bazı hadis âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin özellikle fazla hadis rivayet etmemiş olması bakımından hadis alanındaki yetkinliğini sorgulayan ifadelerini ve âhâd sünnetle amel noktasındaki eleştirilerini farklı ictihâdî yaklaşımlara sahip olmaları nedeniyle kendi görüşlerini desteklemek sadedinde getirdikleri anlaşılmaktadır. Esasen belirtildiği üzere İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hadis alanında da bir otorite olmakla birlikte mesaisini nasların nakline değil, ifade ettikleri küllî ve cüz'î hükümlerin tespitine daha ziyade hasretmiş, bununla birlikte el-Müsned adındaki hadis kitabında hüküm istinbatında delil olarak kullandığı hadisler talebeleri tarafından cemedilmiştir. Ayrıca Hanefî mezhebinin temel metinlerini kaleme alan İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin, aynı zamanda en sahih hadis kitaplarından İmam Mâlik'in Muvatta'nın ravisi olması da bu noktada bir başka gösterge olarak zikredilebilir. Son dönem alimlerinden Tehânevî, İ'lâû's-sünen adlı eserinde Hanefî mezhebinin fürû fıkıhta dayandıkları hadis-i şerifleri toplamıştır.²⁷

Bütün bu hususlar dikkate alındığında Hanefî mezhebinin sünnetle amel hususunda diğer mezheplerin gerisinde olmayıp bilakis birçok noktada daha tutarlı ve bütüncül bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir. Esasen usûl ve fürû fıkıhtaki genel yaklaşımı itibarıyla Hanefî mezhebini diğer mezheplerden farklı kılan husus, her bir cüz'î meselenin büyük resim içerisinde oturduğu yeri teorik ve metodolojik yönden izah etme ve nasların ifade ettiği küllî anlamları (kıyas) tespit hassasiyetidir. Bu hassasiyet de nasların ruhuna vâkîf olma noktasındaki yetkinlik ve kabiliyetten kaynaklanmaktadır. Nitekim Hanefî usul sistematüğünü mütekelimîn yönteminden ayıran özelliklerinden biri Hanefî usul eserlerinin fürû fıkıha yaslanan bol örnekli yapısı olup, Hanefî usul eserlerinde bütün bu cüz'î meseleler bütüncül ve tutarlı bir usûl eksenine oturtulmaktadır. Hanefî mezhebine katkı sunan alimler içerisinde bu yapıdan daha farklı profil çizen alimlerden bahsedilebilirse de

²⁴ Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 26.

²⁵ Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, 85.

²⁶ Bk. Nûmânî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) Hadis İlmindeki Yeri*, 26-56; Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, 82-88.

²⁷ Muhammed Ali Tekin, *Hanefî Hadisçiliği - Zafer Ahmed Tânevî Örneği* - (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 150-152.

mezhebin karakteristik özelliği her bir meseleyi bütüncül bir tutarlılık içerisinde bir usul kaidesine oturtma özelliğidir. Esasen genel itibarıyla mezhep kavramının kendi içerisinde bir bütünlüğü ve tutarlılığı ifade etmesi bakımından bu durum bütün mezhepler için de geçerlidir. Ancak Hanefî mezhebi, nasların küllî anlamlarını tespit etme ve fûrû fıkhıta ortaya koyduğu görüşleri teorik izahlarla fıkıh usulünde ifade etme seviyesi bakımından diğer mezheplerden farklılık arz etmektedir. Nitekim başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî alimlerin yüksek fıkıh nosyonuna sahip oldukları diğer mezhep müntesibi alimler tarafından da ifade edilmiştir. Örneğin büyük muhaddis ve bir Şafîî fakihî olarak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), akit teorisi bağlamında “muhakkikler” şeklinde bir ifadeyle Hanefî âlimleri de kastederek bir anlamda mezhebin bu özelliğini tasdik etmektedir.²⁸ Dolayısıyla Hanefî mezhebinin sünnet delili ile amel hususunda son derece hassasiyet sahibi ve “ehl-i hadis” olduğu, ancak fikhî yetkinlik bakımından diğer mezhep âlimleri tarafından “ehl-i rey” şeklinde nitelendirilecek bir seviyede görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim büyük Hanefî fakihî Fahrulislâm Pezdevî (ö. 482/1089), bu durumu aynen bu açıklıkta ifade etmektedir.²⁹ Şu hâlde fıkıh usulünde âhâd hadislerle amel şartları meselesi, esasında nasların küllî anlamlarına aykırılık arz eden delillerin bir bütünlük içerisinde nasıl değerlendirileceği sorusunun cevabını teşkil etmektedir.

Âhâd sünnetin kaynak değerine ilişkin gözden kaçan en önemli noktalardan birisi ise, Hanefî mezhebinin âhâd hadislerle ilişkin söz konusu şartlar ve usûl-i fıkıhtaki genel yaklaşımı dahilinde tevîl ettiği hususlarda sünnetten başka delillerin de bulunduğu gerçeğidir. Dolayısıyla yalnızca fıkıh usulü bağlamında düşünüldüğünde Hanefî mezhebinin sünnet anlayışına eksik bir bakış yapılmıştır. Aşağıda tebliğimizin sınırları dahilinde fûrû fıkıh bağlamında bazı örnekleri zikretmekle yetineceğiz.

Âhâd Sünnetle Amel Şartlarının Fûrû Fıkıhtaki Yansımaları

Fıkıh usulü eserlerinde âhâd hadislerle ilgili şartlar bağlamında zikredilen örnekler bakıldığında, âhâd hadisin umûmu'l-belvâda olmaması şartıyla ilgili olarak, rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılmasına ve cemaatle namazda Besmelenin cehren okunmasına delâlet eden hadis-i şeriflerle Hanefî mezhebinde amel edilmediği belirtilmektedir. Râvînin fakih olması şartı bağlamında musarrât hadisiyle amel edilmediği ifade edilmektedir. Râvînin hadise aykırı amelinin bulunmaması şartı bağlamında ise, köpeğin yaladığı bir kabın biri temiz toprakla olmak üzere yedi kez yıkanması gerektiğini bildiren hadis ile amel edilmediği ifade edilmektedir.³⁰

Âhâd hadisin umûmu'l-belvâ olan bir konuda gelmemiş olması şartı bağlamında, Hanefî mezhebine göre namazda rûkûya giderken ve kalkarken ellerin

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 4/430.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, 1/54-58; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 42.

³⁰ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, 113-116; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 70-73; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 167; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 102-105.

kaldırılması gerektiğini ifade eden hadis-i şeriflerle³¹ amel edilmemekte ve bu konu sıkça tekrarlanan ve herkesi ilgilendiren bir mesele olduğu için konuyla ilgili hadisin mütevâtir veya meşhur bir yolla gelmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ancak fürû fıkıh kaynaklarına bakıldığı zaman Hanefî mezhebinin delili yalnızca umûmu'l-belvâ olmayıp, tam aksi istikamette rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılmaması gerektiği görüşünü destekleyen sünnetten pek çok tafsîlî delilin bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede Hanefî mezhebinin bu meseledeki esas delilinin Abdullah b. Mes'ud'dan (r.a.) rivayet edilen "Nebî (s.a.s.), iftitah tekbirinde ellerini kaldırıyor, bunun dışında tekrar bunu yapmıyordu" ve "Resûlullâh'ın (s.a.s.), Ebû Bekr'in (r.a.) ve Ömer'in (r.a.) arkasında namaz kıldım, onlar iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmıyorlardı"³² şeklindeki rivayetler ve bu yöndeki diğer birçok hadis ve sahabe uygulaması olduğu görülmektedir.³³ Yine konuyla ilgili delil olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen ve Müslim'de rivayet edilen hadis-i şeriflerden biri "Bana ne oluyor ki, sizi hırçın atların kuyrukları gibi ellerinizi kaldırmış görüyorum? Namazda sükûnet içerisinde olun!"³⁴ şeklindedir. Ayrıca yine Abdullah b. Mes'ud'dan (r.a.) nakledilen, rükûdan önce ve sonra elleri kaldırmakla ilgili uygulamayı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) önceleri yaptığı ancak daha sonra bunu terk ettiği, dolayısıyla bu uygulamanın mensûh olduğunu bildiren rivayet meseleyle ilgili bir başka önemli delil niteliği arz etmektedir.³⁵

Umûmu'l-belvâ şartı bağlamında zikredilen diğer bir örnek namazda besmelelenin açıktan okunması meselesidir. Hanefî mezhebi bu hususta Enes b. Mâlik'ten (r.a.) "Resûlullâh'ın (s.a.s.), Ebû Bekr'in (r.a.) ve Ömer'in (r.a.) arkasında namaz kıldım, onlar besmeleyi açıktan okumuyorlardı"³⁶ şeklindeki rivayetle ve ayrıca sahabe-i kiramdan birçoğunun bu yöndeki uygulamalarını bildiren rivayetlerle amel etmektedir.³⁷

Hadisin kıyasa aykırı olması durumunda rivayet eden râvînin fakih/müctehid olması şartı bağlamında usul eserlerinde zikredilen örnek musarrât hadisi³⁸ olarak bilinen hadis-i şeriftir. Hanefî mezhebinin söz konusu hadisle kıyasa (İslâm'ın temel prensiplerine) aykırı olduğu ve hadisi rivayet eden Ebû Hüreyre'nin (r.a.) fakih

³¹ Benzer rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 114, 115.

³² Benzer rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 116, 117.

³³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i'*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 2/53, 54; Nûruddîn Ebû'l-Hasen Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-i'nâye bi-şerhi'n-Nükâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beirut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 1/257-258.

³⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebû Suheyb el-Keremî (Riyad: Beytül-Efkâri'd-Düveliyeye, 1998), "Salât", 119 (430).

³⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/53, 54.

³⁶ Benzer lafızlarla bk. Müslim, "Salât", 50 (399).

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/42; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr El-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beirut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 1/59; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-i'nâye*, 1/250; Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *l'lâû's-sünen*, nşr. Muhammed Takî Osmânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1414), 2/211, 212.

³⁸ "Memesinde süt biriktirerek deve ve koyunu sütlü göstermeyin. Böyle bir hayvanı satın alan kişi, hayvanı sağdıktan sonra iki şeyden birini seçmekte muhayyerdir, dilerse hayvanı yanında tutar, dilerse bir sa' hurmayla birlikte hayvanı iade eder." Buhârî, "Buyû", 64, 65; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 48.

bir sahâbî olarak bilinmemesi nedeniyle amel etmediği ifade edilmektedir.³⁹ Ancak fûrû fıkıh açısından bakıldığında bu meselede Hanefî mezhebine göre hadisle tamamen amel edilmemesi gibi bir durum söz konusu olmayıp, hadis sulh akdi bağlamında kabul edilmektedir. Buna göre söz konusu hadis-i şerif, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sınırlı bir meseleye ilişkin olarak aralarında husumet bulunan iki tarafın ihtilafını sulh yoluyla ortadan kaldırmış olmasına hamledilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.), bu meselede bir devlet başkanı olarak taraflar arasındaki anlaşmazlığı gidermek üzere sınırlı bir çözüm yolu ortaya koymuş olmakta ve bu delil doğrultusunda bir devlet başkanı da taraflar arasındaki nizamı gidermek için başka bir çözüm bulamadığı ve bunda bir maslahat gördüğü takdirde bu şekilde amel etmesi caiz olmaktadır.⁴⁰ Bununla birlikte hadis ayet ve meşhur sünnetle sabit olan genel kurallara (küllî kıyasa) aykırılık arz etmekte olup, umumî bir hüküm bildirmemektedir. Bu durumun nedeni ise râvînin bu olaya muttali olup bunu umumî bir hüküm gibi nakletmiş olmasıdır. Zira bu meselede söz konusu olan genel kural, mislî mallarda tazminin mislî mallarla olması, kıyemî mallarda ise kıymeti ile olması gerektiğidir. Ayrıca bu konuyu ilgilendiren diğer bir kıyas (genel kural) ise bir şeyin yararının onun riskine katlanan tarafa ait olduğudur. Esasen bu genel kuralın dayanağı da mütevâtir hadis mesâbesinde görülen الخراج بالضمان hadisidir.⁴¹ Dolayısıyla Hanefî mezhebi muâmelât alanını ilgilendiren söz konusu meselede sünnette teâruz halinde bulunan iki hadisten kuvvetli olanını tercih etmekte, musarrât hadisini ise sınırlı bir hükmün dayanağı olarak kabul etmektedir.

Sahâbî uygulamasına aykırılık arz ettiği için Hanefî mezhebinde amel edilmediği belirtilen hadis-i şerifin fûrû fıkıhtaki karşılığına bakıldığında ise yine konuyla ilgili -örneğin köpeğin yaladığı kabın üç kez yıkanmasına delâlet eden- başka hadis-i şeriflerin de delil olarak getirildiği görülmektedir.⁴² Ayrıca konuyla ilgili bir başka örnek yukarıda umûmu'l-belvâ kapsamında belirttiğimiz rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması ile ilgili hadisleri rivayet eden iki sahabînin bizzat kendilerinden ellerini kaldırmadıklarının rivayet edildiği belirtilmektedir.⁴³

Kıyasa aykırı olmasına ve aynı zamanda fakih olmayan bir sahâbî tarafından rivayet edilmesine rağmen Hanefî mezhebine göre namazda gülmenin abdesti bozduğunu bildiren hadis-i şerif ile amel edilmekte ve yine unutarak orucunu yiyen kişinin orucunun bozulmayacağını bildiren hadis ile de amel edilmektedir.⁴⁴ Öte yandan gülmenin abdesti bozduğunu bildiren hadis-i şerif meşhur hadis kapsamında görülmektedir.⁴⁵

Nas üzerine ziyade getirdiği için Hanefî mezhebinde amel edilmeyen hadis-i

³⁹ Neseî, *Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fikh*, 143; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 167; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 104, 105; Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, 115, 116; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 47, 48.

⁴⁰ Tehânevî, *l'lâû's-sünen*, 14/72, 73. (أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث ولم يتركه بل عمل به بحمله على المصاحفة)

⁴¹ Tehânevî, *l'lâû's-sünen*, 14/74.

⁴² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/290-291.

⁴³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/54.

⁴⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 49.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/128, 131.

şeriflere bakıldığında ise, bu konularda da ya söz konusu hadisin tümüyle amelden düşürülmediği ya da hadisin aksi istikamette hüküm kaynağı olabilecek hadis-i şerifler olduğu görülmektedir. Örneğin, “Fatiha okumayan kimsenin namazı olmaz”⁴⁶ hadis-i şerifi kat’î naslar seviyesinde görülmemekle birlikte, hadisle amel edilmekte ve namazda Fatiha okumanın vacip olduğu hükmünün dayanağını teşkil etmektedir.⁴⁷

Kur’ân’daki âmm lafzın tahsisi için kat’î bir delil olmadığı için Ebû Hanîfe’nin görüşüne göre, beş vesk’in altında öşür gerekmeyeceğine ilişkin hadis-i şerifle amel edilmemektedir. Ancak konuyla ilgili olarak yine sünnette de “Göğün suladıklarında öşür gerekir”⁴⁸ şeklinde âmm lafız ihtiva eden, yani ayetteki âmm lafzı destekleyen delil bulunduğu görülmektedir. Bu iki hadis-i şerif arasında ise Ebû Hanîfe’ye göre âmm lafız ihtiva eden hadis-i şerif ihtiyata uygun olduğu için tercih edilmektedir.⁴⁹

Görüldüğü üzere fıkıh usulünde âhâd sünnetle amel şartları bağlamında Hanefî mezhebinin amel etmediği ifade edilen örneklerde esasında sünnetten başka delillerle amel edilmektedir. Ancak Hanefî mezhebinin sünnet anlayışının fürû fıkıhtaki yerini göstermesi açısından mezhepler arasında ihtilaflı olan iki hususu da burada zikretmekte yarar görüyoruz.

Kanın abdesti bozup bozmayacağı hususunda mezheplerin dayanakları Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen hadis-i şeriflerdir. Hanefî mezhebine göre kan abdesti bozarken, Şâfiî mezhebine göre abdesti bozmamaktadır. Hanefî mezhebinin dayanağı Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen ve kanın abdesti gerektireceğini bildiren hadis-i şeriflerdir. Hanefî mezhebi bu hadis-i şerifleri sübût ve delâlet açısından kat’î delile yakın bir derecede değerlendirmekte, Şâfiî mezhebinin delil getirdiği rivayetleri ise kanın abdesti bozmayacağına delâleti bakımından yeterli seviyede görmemektedir.⁵⁰ Şâfiî mezhebi ise sahabe-i kiramın bir kısmından kanın abdesti bozmayacağına delâlet eden bazı rivayetlere dayanmakta, Hanefî mezhebinin amel ettiği hadisleri sübût bakımından zayıf olarak değerlendirmekte, sahih olma ihtimali karşısında ise delâlet bakımından abdestin gerekliliği şeklinde değil, lafzî anlamıyla tevil etmektedir.⁵¹ Mâlikî mezhebi de kanın abdesti bozmayacağı görüşünde iken, Hanbelî mezhebi ise Hanefî mezhebine yakın bir görüş ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bütün fıkıh mezhepleri arasında sünnetle amel etmekte, ancak kendi ictihâdî yaklaşımına göre daha kuvvetli görülen delillerden hüküm istinbat etmektedir. Bu mesele özelinde bakıldığında Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin sünnetten daha fazla delile istinat ettikleri görülmektedir.⁵²

⁴⁶ Müslim, “Salât”, 34 (394).

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/503, 504.

⁴⁸ Bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 12.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/531; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 221.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/103, 104; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’-i-nâye*, 1/61-64.

⁵¹ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, nşr. Âdil Ahmed vd. (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 2/671-676.

⁵² Bu konuda bk. Fatih Turay, “Kanın Abdeste Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 422-439.

Yolculukta namazların cemedilmesi meselesi de yine mezhepler arasında ihtilafı bir konu olup, Hanefî mezhebinin dayandığı delillerden ikisi, İbn Abbas'ın (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiği "Kim ki iki namazı bir vakitte cemederse büyük bir günah (kebâirden birini) işlemiş olur"⁵³ hadisi ve Hz. Ömer'den nakledilen (r.a.) "İki namazı cemetmek kebâirdendir" sözüdür. Hanefî mezhebi diğer mezheplerin delillerini ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) iki namazı bir vakitte değil, ilk namazı son vaktinde diğer namazı ise ilk vaktinde kılmış olduğu şeklinde sahabe-i kiramdan gelen açıklamalarla tevil etmektedir.⁵⁴

Sonuç

Âhâd sünnet, Hanefî mezhebi dahil olmak üzere mezheplerin tamamına göre, amel edilmesi gereken bir hüccettir. Fürû fıkıh ekseninde meseleye bakıldığı zaman her bir mezhebin sünnetin bir kısmıyla amel ettiği, diğer bir kısmını ise kendi iç tutarlılığı ekseninde tevil ettiği görülmektedir. Esasen "Sünnet", Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bütün risâlet görevi boyunca sadır olan bütün sözlü, fiilî ve takrîfî birikimi ifade eden büyük bir yekûn olduğu için ve Sünnet'in naklinde sahabe-i kiramın anlayış ve uygulamalarının büyük önemi bulunduğu için kaçınılmaz olarak fıkıh mezhepleri sünnetten gelen delilleri titizlikle incelemekte ve tutarlı bir bütünlük içerisinde yorumlayarak çeşitli ictihadi yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Deliller arası teâruz durumunda Hanefî mezhebi, senet ve metni bir arada değerlendirirken, diğer mezhepler daha ziyade senet açısından bir değerlendirme yaparak tercihte bulunmaktadır. Sünnetten gelen birikim aynı noktayı işaret ettiğinde ise bütün fıkıh mezhepleri, tartışmasız olarak aynı noktada buluşmaktadır. Nitekim bilindiği üzere gerek ibadetler gerekse muâmelât alanında, üzerinde icmâ edilmiş pek çok örnek bulunmaktadır.

Fıkıh usulünde âhâd sünnetle amel meselesinde Hanefî mezhebinin aradığı şartlarla ilgili örneklerle fürû fıkıh açısından bakıldığı zaman, mezhebin görüşüne delil teşkil eden âhâd veya meşhur sünnetten başka delillerin de bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla sünnete muhalefet etmek şeklinde bir yaklaşım -diğer fıkıh mezhepleri için söz konusu olmadığı gibi- Hanefî mezhebi için de asla söz konusu değildir. Ancak "Sünnet" delilinin bütüncül değerlendirilme zorunluluğu nedeniyle her mezhep kendi içtihat metodolojisi çerçevesinde delillerin bir kısmını tercih etmekte, bunlarla çelişkili olduğu düşünülen delilleri ise kaçınılmaz olarak sübût veya delâlet yönünden tevil etmektedir. Şu hâlde, Hanefî mezhebinin fıkıh usulünde âhâd sünnetle ilgili olarak ortaya koyduğu şartlar, mezhebin bütüncül usul ve ictihad sistematığının bir göstergesini teşkil etmektedir. Zira âhâd sünnetle amel şartları, esasında nasların küllî anlamlarına aykırılık arz eden delillerin bir bütünlük içerisinde nasıl değerlendirileceği sorusunun metodolojik bir cevabını teşkil etmektedir. Hanefî mezhebinin karakteristik yaklaşımı olan ve "ehl-i rey" şeklinde nitelendirilmesinin de gerekçesini teşkil eden nasların küllî anlamlarını

⁵³ Benzer rivayet için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*, nşr. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.), "Salât", 25 (188).

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/407, 408.

tespit hassasiyeti ve yetkinliği, küllî kıyasa aykırı olan delillerin nasıl değerlendirileceği sorusunu fıkıh usulünde izah etme ihtiyacını ortaya çıkarmakta ve âhâd sünnetle amel şartları da esasında yapılan bu izahı ifade etmektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin bütüncül yaklaşımı göz ardı edilerek, mezheplerin âhâd sünnetle amel hususunda aradığı şartlar yan yana zikredildiğinde, Hanefî mezhebinin sünnete karşı mesafeli olduğu şeklinde bir algı ortaya çıkmaktadır. Ancak belirtildiği üzere, usul ve fûrû fıkıh yaklaşımı bir bütün olarak değerlendirildiği takdirde, fikhî hüküm istinbatında Hanefî mezhebinin sünnete tereddütsüz bir şekilde ehemmiyet verdiği ve söz konusu şartların zikredildiği yerlerde dahi yine sünnet deliline dayanılarak hüküm istinbat edildiği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hatta nasların küllî anlamları ile senet ve metin bütünlüğünü bir arada değerlendirmesi bakımından sünnetle amel hususunda Hanefî mezhebinin daha tutarlı, isabetli ve ihtiyatlı bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir.

Kaynakça


- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Acimamatov, Zaylabidin. "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (ts.), 169-178.
- Ali el-Kârî, Nûruddîn Ebû'l-Hasen. *Fethu bâbi'l-i'nâyê bi-şerhi'n-Nükâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Apaydın, Yunus. "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-193.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2018.
- Avvâme, Muhammed. *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. çev. Hayri Kırbaoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1988.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Beşer, Faruk. *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şaḥîhu'l-Buhârî*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dağcı, Şamil. *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. nşr. Adnân el-Alî. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. nşr. Nâcî es-Suveyd. 2 Cilt. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 15 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şa'bân Muhammed İsmail. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.

- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Mukaddime fî usûli'l-fikh*. nşr. Mustafa Mahdûm. Riyad: Dâru'l-Ma'leme, 1999.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'*. nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Ebû Suheyb el-Keremî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed. *Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Dımaşk: Dâru Sa'diddîn, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. nşr. Âdil Ahmed vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Nûmânî, Muhammed Abdurresîd. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) Hadis İlmindeki Yeri (Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe fî'l-hadis)*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Şâban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 2005.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *İ'lâû's-sünen*. nşr. Muhammed Takî Osmânî. 22 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1414.
- Tekin, Muhammed Ali. *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Câmiu't-Tirmizî*. nşr. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- Turay, Fatih. "Kanın Abdeste Etkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 422-439.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1993.



SÜNNET OLMADAN KUR'ÂN AHKÂMINI DOĞRU ANLAMANNIN MÜMKÜN OLMADIĞINA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Sahip BEROJE

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ sberoje@yahoo.com  0000-0001-5997-7930

Öz

Son yıllarda Kur'ân İslam'ını savunduğunu iddia eden bir kesim sünnet konusunda son derece yanlış bir takım fikir ve iddialarda bulunmaktadır. Bu tür fikirlerin sünnet ve hadis hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan insanların kafasını ciddi şekilde karıştırdığına şahit olmaktadır. Yazılı ve görsel basın ve sosyal medya aracılığı ile propagandası yapılan bu tür iddiaların yanlışlığını ortaya koymak ve insanları sünnet konusunda doğru bilgilendirmek tabii ki ilim adamlarının görevidir.

Biz bu tebliğimizde sünnet olmadan Kur'ân ahkâmını doğru anlamının ve doğru tatbik etmenin mümkün olmadığını ortaya koymak amacıyla konuyu somut örneklerle göstermeye çalışacağız. Konuyu örnekler bağlamında ele almamızın nedeni, sünnet karşılığının normal ve masum bir düşünce olmadığını, tatbiki durumunda bu anlayışın Kur'ân'ı nasıl yaşanmaz bir Kitap haline getireceğini somut delillerle göstermektir. Çünkü soyut söylemler, zihni somuta almış insanları uyandırmada yetersiz kalabilmektedir. Örneklerin bir kısmını ibadetler, bir kısmını da muamelat (ceza, aile ve aktiller vs.) konularından seçeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Kur'ân Ahkâmı, Kur'an İslam'ı, Anlamak, Sünnet Karşılığı.

Some Examples That It Is Not Possible To Understand The Qur'anic Law Correctly Without Sunnah

Abstract

In recent years, a section of people who claim to have defended the Qur'anic Islam have made a number of misconceptions and claims about the Sunnah. We are witnessing that these kinds of ideas seriously confuse people who do not have enough knowledge about sunnah and hadith. It is, of course, the duty of scientists to expose the falsity of such allegations, which are propagated through print and visual media and through social media, and to inform people about sunnah.

In this proclamation, we will try to illustrate the subject with concrete examples in order to show that it is impossible to understand and apply the rules of the Qur'an correctly without sunnah.

The reason why we take the subject in the context of examples is to show with solid evidence that the contradiction of sunnah is not a normal and innocent thought, and that if applied in practice, this understanding will turn the Qur'an into an unlivable book. Because utterances may not be enough to wake up people who are accustomed to the subconscious mind. We will choose some of the examples from the topics of worship and some from the issues of treatment (punishment, family and acts, etc.).

Keywords: Sunnah, Qur'anic Law, Qur'anic Islam, To Understand, Anti-Sunnah.

Giriş

Tarih boyunca bu ümmeti en çok uğraştıran problemlerden biri yanlış din anlayışı olagelmıştır. Müslümanlar yanlış din anlayışından çektiklerini belki İslâm'ın düşmanlarından bile çekmemişlerdir. Hariciliğin ortaya çıkmasıyla beraber İslâm'ı doğru anlama problemi ortaya çıkmış ve bir daha da yakamızı bırakmamıştır. Bu tür yanlış anlayışlar bugün de varlığını sürdürmektedir. Hatta bunlar günümüzde farklı etkenlerden dolayı tarihte hiç olmadığı kadar bir ilgiye mazhar olmaktadır. Bu etkenlerin başında İslâmî ilimlerin yanında felsefi/akli ilimleri iyi bilen yeterli sayıda ve donanımlı İslam âliminin yetişmemesi gelmektedir. İkinci önemli etken materyalist felsefi akımların etkisinde yetişen günümüz insanın akla, günümüzün hâkim değerlerine aykırı görülen bazı dini nass ve görüşleri sorgulama konusundaki tavrıdır. Bu tür şeyler de daha çok hadis kitaplarında geçen bazı rivayetlerde yer aldığı için bu sorgulamalar hadis ve sünnet konusu üzerinden yapılmaya başlanmıştır.

İlk defa geçen asrın başında Hint alt kıtasında ortaya çıkan bazı şahıslar bu tür hadisleri kendilerine gerekçe yaparak bunları Hz. Peygamber'in söylemesinin mümkün olmadığını, bu açıdan sünnet kitaplarına güvenilemeyeceğini, dolayısı ile sünnetin dinin kaynağı olamayacağını; dinin tek kaynağının Kur'an olduğu iddiasını ortaya attılar. O günden bugüne Kur'an İslam'ını savunduğunu iddia eden bir kesim ortaya çıktı. Bu kesim söylediğimiz tarzdaki rivayetleri örnek göstererek sünnet konusunda son derece yanlış bir takım fikir ve iddialarda bulunmaktadır. Bu tür fikirlerin sünnet ve hadis hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan insanların kafasını ciddi şekilde karıştırdığına şahit olmaktayız. Yazılı ve görsel basın ve sosyal medya aracılığı ile propagandası yapılan bu tür iddiaların yanlışlığını ortaya koymak ve insanları sünnet konusunda doğru bilgilendirmek tabii ki ilim adamlarının görevidir.

İşte biz de üzerimize düşen sorumluluğumuzu yerine getirmek amacıyla tebliğimizde sünnet olmadan Kur'an ahkâmını doğru anlamanın ve doğru tatbik etmenin mümkün olmadığını ortaya koyma amacındayız. Bunu da soyut bir anlatımla değil somut örnekler üzerinden giderek göstermeye çalışacağız. Konuyu örneklerle ele almamızın nedeni, sünnet karşıtlığının normal ve masum bir düşünce olmadığını, tatbiki durumunda bu anlayışın Kur'an'ı nasıl yaşanmaz bir Kitap haline getireceğini somut delillerle göstermektir. Çünkü soyut söylemler, zihni somuta alışmış insanları uyandırmada yetersiz kalabilmektedir. Meselenin Örneklerin bir kısmını ibadetler, bir kısmını ceza bir kısmını aile bir kısmını da akitler gibi farklı konulardan seçtik.

1. Sünnet Olmadan Kur'an'ın Emrettiği Farz İbadetleri Nasıl Yerine Getireceğimizi Bilemenin Mümkün Olmadığına Dair Örnekler

Bunun en açık örneğini namaz ve zekât ibadetlerinde görüyoruz. Kur'an'a baktığımızda *وَأَتُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ* ; veya *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ* şeklindeki

ayetlerin onlarca defa tekrar edildiğini görürüz.¹ Ayetlerde namaz ve zekât bu denli açık, kesin ve ısrarlı bir şekilde emredilmesine rağmen Kur'ân'da bu iki ibadetin nasıl ifade edilmesi gerektiğine dair bir tafsilat yoktur.

İlk örneğimizi Namazdan verelim. Mesela Kur'ân'da günde kaç vakit namaz kılmak gerektiğine ve hangi vakitte kaç rekât namaz kılınacağına dair de bir tafsilat yoktur. Ayrıca Kur'ân'da namazı ayakta kılmak, niyetle başlamak, iftitahtan itibaren her rekâtta Fatıha Sûresi veya Kur'ân'dan bir şey okumak gerektiğine, her rekâtta bir kere rükû, iki kere secde yapmak gerektiğine dair bir tafsilat yer almamaktadır. Kur'ân'da namazın kılınışı ile ilgili yer alan tek tafsilat, *rükû edin, secde edin* emirleridir; ancak bunların da namaz için emredildiğine dair bir sarahat yoktur. *Rükû ve secdenin* hasseten namazda yapılması gerektiğini Hz. Peygamber'in sünnetinden öğrendiğimiz gibi bunların nasıl, kaç defa ve namazın neresinde yapılması gerektiğini de Hz. Peygamber'in sünnetinden öğreniyoruz.

Ayrıca birinci ve ikinci oturuşu gerçekleştirmek (kade-i ûla ve kâdey-i âhire), bunlarda et-Tehiyat ve Salli-Barik dualarını okumak gerektiğine dair de bir şey geçmez. Oysa Hz. Peygamber'in namazı bu şekilde kıldığı bize ameli mütevâtir şeklinde ulaştırmıştır. Bu açıdan bütün fukahâ/ulema bunları namazın rükünleri olarak kabul etmişler, bunlardan bir tanesini kasten veya unutarak yapmamanın namazı ifsad edeceği üzerinde ittifak etmişlerdir.

Sözün özü, O'nun sünneti olmasaydı Kur'ân'ın, imandan sonraki en önemli ibadeti/esası olan *namazı* bile nasıl ifa edeceğimizi bilemezdik. Bundandır ki Hz. Peygamber bir topluluğa hitaben; "...صلوا كما رأيتموني أصلي..." "*Namazı, benden gördüğünüz şekilde kılın*"³ buyurmuştur.

Mesele sadece namazın farzları ile de sınırlı değildir. Namazın mendupları da vardır. Namazı teennî ile kılmak, (Hanefiler buna ta'dili erkân, Şâfiîler ise tume'nine derler), dört rekatlı namazlarda ilk iki rekâtta zammı sûre okumak, rükûa giderken, secdeye giderken ve kalkarken *Allahu ekber* diye tekbir getirmek gibi namazın pek çok sünneti de (mendûb anlamında) yine Hz. Peygamber'in sünnetinden öğreniyoruz.

İkinci örneğimiz zekât ibate ile ilgili olacaktır: Namazla ilgili durum aynı şekilde zekât için de geçerlidir. *أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة* "*Namazı kılın, zekâtı verin*,"⁴ şeklindeki ayetlerin ikinci cümlesinde zekât emredilmektedir. Zekât, İslam'ın namazdan sonraki en önemli emridir. Bu kadar mühim tutulmasına rağmen hiçbir ayette hangi mallardan ne kadar zekât verileceğine dair bir tafsilat yoktur. Hangi mallardan zekât verileceği, hangilerinden verilmesi gerekmediği, hangi malların üzerinden senenin geçmesinin şart olduğu hangilerinde şart olmadığına dair hükümler

¹ bk. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye,1982), 578-579.

² Namaza *الله أكبر* Allahu ekber diyerek başlamak.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Ezân", 18 (No. 630-31, 6008, 7246).

⁴ el-Bakara 2/43, 73, 110; en-Nisa 4/77, 103; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/56; el-Mücâdele 58/13. Ayrıca sadece namazı emreden veya sadece zekâtı emreden daha onlarca ayet var.

Hız. Peygamberin sünneti ile sabittir. Ayrıca ayetlerde zekât nisaplarından da bahsedilmemektedir. Yani bir maldan zekât vermek için o malın belli bir miktara (nisaba) ulaşması gerekip gerekmediğine dair Kur'ân'da bir şey geçmemektedir. Bununla beraber çocuğun, akıl hastasının, sahibi belli olmayan malın, henüz tahsil edilmemiş alacağın, bulunup bulunamayacağı bilinmeyen kayıp malın zekâtının verilip verilmeyeceğine dair de Kur'ân'da bir şey geçmez.

Peki, bu durumda Allah'ın, "...zekât verin" emrini nasıl yerine getireceğiz? Mantıken düşündüğümüzde, ayetteki bu kapalılığı (mücmelliği) açıklayan bir otoritenin olması gerekmez mi? Elbette gerekir ve işte o otorite Allah'ın Resûlüdür. Çünkü Cenab-ı Hak, Kur'ân'ı beyan (açıklama) görevini O'na vermiştir.⁵ Esasen Hz. Peygamber'in tebliğden sonraki en önemli görevi, ümmetine Kur'ân'ın mücmel emirlerinin ve diğer ahkâmın nasıl yerine getirileceğini açıklamak ve göstermektir.

Hâsılı zekâtla ilgili ilahi emrin gereğini nasıl yerine getireceğimizi Hz. Peygamber'in sünnetin öğrenmişizdir. O'nun sünneti olmasaydı namaz, zekât ve haccla ilgili ilahi emirleri nasıl yerine getireceğimizi bilemezdik.

2. Sünnet Olmasaydı Kur'ân'daki Ceza Hükümlerini Doğru Uygulamanın Mümkün Olmayacağına Dair örnekler.

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki eğer sünnet olmasaydı bütün ceza hükümlerini ya yanlış uygulayacaktık ya da nasıl uygulayacağımızı bilemezdik. Ne demek istediğimizi iki örnek üzerinden göstermeye çalışacağız.

Birinci örneğimiz hırsızlık cezası ile ilgili olacaktır. Cenâb-ı Hak şöyle buyuruyor: "...وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ..."⁶ "Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini, yaptıklarına karşı bir ceza ve (başkalarına da) ibret olmak üzere kesin..."⁶ Kur'ân'da hırsızlığın cezası ile ilgili tek ayet budur. Dikkat edilirse ayette hırsızın elinin kesilmesi emri dışında başka hiçbir tafsilat yer almamaktadır. Bu ayeti olduğu gibi uygulamaya kalkarsak bir fecaate imza atmış oluruz. Çünkü ayetin genel üslubunu esas alırsak hırsızlık yapan her ferdin elini kesmemiz gerekir. Buna göre hırsızlık yapan akıl hastasının ve bir çocuğun elini kesmemiz gerekeceği gibi; bir yumurta, bir tabak yemek, ortalıkta sahipsiz bırakılan bir malı çalmanın da elini kesmemiz gerekir. Çünkü ayet, "hırsızın elini kesin" derken, hiçbir istisna getirmemiştir. Oysa hadis ve fıkıh kitaplarına baktığımızda, hırsızın elinin kesilebilmesi için hem hırsızlık yapanda hem çalınan malda hem de malın muhafaza altında olup olmadığına dair birçok şartların bulunması gerektiğini öğreniyoruz. Oysa bu şartların hiçbiri ayette ileri sürülmüş değildir.

Sünnete baktığımız zaman şunları görürüz: Bir defa hırsızın elinin kesilebilmesi için her şeyden önce hırsızın âkil ve bâliğ olması gerekir. Hz. Peygamber, "Kalem üç kişiden kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyandan, buluğa erişinceye kadar cocuktan ve iyileşinceye kadar akıl hastasından,"⁷ buyurmuştur. İşte çocuğa ve akıl

⁵ en-Nahl,16/44.

⁶ el-Maide 5/38.

⁷ Süleyman b. el-Es'as es-Sicistânî Ebû Davûd, *Sünenu Ebî Davûd*, thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî (Kahire: Daru'l-Gaddî'l-Cedid, 2015/1435), Hudûd, 16 (No.4398-01).

hastasına herhangi bir hadd veya kısas cezasının uygulanmayacağı hükmü bu hadisle sabittir. Çünkü bunların ceza ehliyetleri yoktur.

Ayrıca hırsızın elinin kesilebilmesi için çalınan malın belli bir mali değerinin olması gerekir. Buna, fıkhıta nisab denir. Çalınan mal, şart koşulan nisab miktarında değilse faile hadd cezası uygulanmaz. Fukaha ilgili hadislere dayanarak⁸ nisaba ulaşmayan çalmalarda el kesme cezasının uygulanmayacağına ittifak etmişlerdir.⁹ Hanefilerle cumhur nisap miktarında ihtilaf etmiş olsalar da bütün mezheplerde nisap şartı vardır.¹⁰

Yine Hz. Peygamber'in sünnetinden öğreniyoruz ki, koruma altında olmayan, bulunduğu yerden rahatlıkla alınabilen bir malın çalınmasından dolayı hırsızlık haddi uygulanmaz.¹¹ İşte Kur'an'da geçmeyen bu şartları biz sünneten öğreniyoruz.

Hâsılı Kur'an bize sadece hırsızın elini kesmek suretiyle cezalandırmamızı emrediyor, bunun dışındaki bütün hususları sünnetten öğreniyoruz. Tek başına bu örnek bile sünnet olmadan ceza hükümlerini doğru uygulayamayacağımızı gayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Diğer cezalar açısından da durum bundan farklı değildir. Ceza hükmünü içeren hangi ayeti uygulamaya kalkarsanız aynı durumla karşılaşsınız. Sünnetteki uygulamasını bilmeden ne zina ne kısas ne de yol kesme cezasının nasıl uygulayacağını bilebiliriz.

İkinci örneğimiz diyetlerle ilgili olacaktır.

Kur'an'da mü'min bir insanın öldürülmesi ile ilgili şöyle buyrulmaktadır. "... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ... " "*Kim bir mü'mini hataen öldürürse mü'min bir köleyi azat etmesi ve ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir...*"¹²

Ayette öldürülenin ailesine diyet verilmesi emrediliyor. Peki diyet nedir ve adam öldürmenin diyeti ne kadardır? Kur'an'a baktığımızda adam öldürmenin veya yaralamanın diyetinin ne kadar olduğuna dair bir tafsilat göremiyoruz. Peki Kur'an neden mahiyeti ve miktarı belli olmayan bir şeyi (diyeti) niye emrediyor. Çünkü diyetin miktarını ve mahiyetini bilen bir Peygamber var da ondan. Aksi halde Allah'ın, miktarını hiç kimsenin bilmediği bir şeyi emretmiş olması abes olurdu. Allah abesle iştigal etmeyeceğine göre, bize zımnen bunu öğrenciağınız bir yetkili var, diyor. İşte o yetkili Allah'ın Kitabı'nı açıklamakla görevlendirilmiş olan Allah'ın Resülüdür. Aslında ayette, Peygamber'in belirlediği diyetlerin kesin olduğu, buna itiraz hakkımızın olmadığı da bize ihtar edilmiş oluyor. Zaten

⁸ Hadisler için bk. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*, thk. Halil Me'mun Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005/1426), "Hudûd", 1 (No. 1684); Buhârî, "Hudûd", 13 (No. 6789-91); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*, thk. Şeyh Arif el-Hâc vd. (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Ulûm, 1990/1411), "Hudûd", 1575-6.

⁹ bk. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1985), 2/383.

¹⁰ İhtilafın sebebi Hanefilerin farklı bazı rivayetleri esas almalarıdır. bk. Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyar Li Ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkem, 1418), 3-5/342-3.

¹¹ bk. Ebû Davûd, "Hudûd", 14 (No. 4394); 5 (No. 4896-9).

¹² en-Nisa 4/92. Kasten öldürme durumunda ise öldürülenin velileri kısastan vazgeçip diyet talep edebilirler.

baktığımız zaman bütün diyet miktarlarının Hz. Peygamber tarafından belirlendiğini görüyoruz.¹³ Dikkat çeken bir husus da diyet miktarları ile ilgili hadislerin bize âhâd haber şeklinde gelmiş olmasıdır. Cenâb-ı Hak bu sünnetin sonraki nesillere âhâd yolla ulaşacağını bildiğine göre, âhâd yolla ulaşan sünnetle amel etmemizi bize emretmiş olmuyor mu?

3. Sünnet Olmasaydı Alış-Veriş ve Akitlerle İlgili Hükümleri Doğru Anlayıp Uygulamanın Mümkün Olmadığına Dair Örnekler.

Burada bir ayet üzerinden iki örnek vereceğiz. Cenâb-ı Hak alış-veriş ve faizle ilgili şöyle buyurmaktadır. “...وأحل الله البيع و حرم الربا...” “...Allah alış-verişi helâl faizi de haram kılmıştır,”¹⁴ Bu ayette iki hüküm yer almaktadır. Bunlar, Alış-verişin helal, faizin ise haram kılındığı hükümleridir. Fakat dikkat edilirse ayette alış-veriş âm olarak geçtiği gibi ribanın mahiyetine dair de bir açıklama yapılmamıştır. Şu hâlde bu ayetin hükmünü nasıl yerine getireceğiz.

Önce ayetin “...Allah-alış-verişi helâl kıldı...” şeklindeki ilk kısmını ele alalım. Dikkat edilirse ayette helal kılındığı ifade edilen البيع lafzı bir istisna ve kayıt konmadan mutlak ve âm (genel) olarak kullanılmıştır. Buna dayanarak ayette her türlü alış-verişin helal kılındığı rahatlıkla iddia edilebilir. Çünkü bu kullanım rızaya dayanmayan, konusunda hata yapılmış, aldatma (ğabn) ve belirsizlik (ğarar) içeren tüm alış-veriş çeşitlerini kapsamaktadır. Oysa Hz. Peygamber’in sünnetine baktığımızda O’nun bu tür alış-veriş çeşitlerini yasakladığını görüyoruz. Mesela Hz. Peygamber cahiliyye döneminde uygulanan *beyu’l-mülâmese*, *beyu’l-münâbeze* ve *beyu’l-hasât* gibi alış-veriş türlerini kesin bir şekilde yasaklamıştır.¹⁵

O’nun bu tür alış-verişleri yasaklamasının sebebi, bunlarda karşılıklı rızanın bulunmamasıdır. Oysa İslâm hukukunda akdin geçerli olması için rızanın bulunması şarttır.¹⁶ Hz. Peygamber (a.s.)’e Risâlet görevi verildiğinde, Arap toplumunda rızaya dayanmayan alış-veriş çeşitleri mevcuttu. Hz. Peygamber cahiliyye döneminden kalma bu tür alış-veriş çeşitlerini kesin bir şekilde yasakladı.

Bununla beraber, Hz. Peygamber alıcı ile satıcı arasında ileride anlaşmazlığa sebep olacak alış-veriş çeşitlerini de yasakladı. Örneğin O, satıcının henüz teslim almadığı veya henüz elde edemediği malın satımını yasaklamıştır. Çünkü alıcı,¹⁷ görmediği bir malı satın aldığı malın, satıcının tarif ettiği veya kendisinin istediği vasıflara sahip olmadığını ileri sürebilir. Bu da alıcı-ile satıcı arasında anlaşmazlığa ve husumete sebep olur.

Yine O, bu kapsamda *telakki’r-rukbanı* da yasaklamıştır.¹⁸ *Telakki rukban* pazara mal getiren tacirlerin yollarda karşılanarak mallarının satın-alınmasıdır. Çünkü burada da pazara mal getirenin aldatılması/aldanması söz konusudur.

¹³ Diyet miktarları için bk. Ebû Davûd, “Diyât”, 18-24 (No. 4541-4585).

¹⁴ el-Bakara 2/275.

¹⁵ bk. Buhârî, “Buyû”, 62-63 (3/25); Müslim, “Buyû”, 1. (No: 1511-13).

¹⁶ Fukaha bu konuda, en-Nisa Suresinin 29. ayeti ile ilgili hadislere dayanmışlardır.

¹⁷ Ebû Davûd, “Buyû” 70 (No. 3503), İbn Mâce, “Ticârât”, 20. (No. 2187).

¹⁸ Bkz. Buhârî, “Buyû”, 64, 69-72. (3/25-6, 27-8); Müslim, “Buyû”, 5. (No. 1517-19); Ebû Davûd, “Buyû”, 45 (No. 3436).

Hız. Peygamber mağduriyetin söz konusu olabileceği alış-veriş çeşitlerini de yasaklamıştır. Bu açıdan meyve ve sebzelerin olgunlaşmaya başlamadan önce “ قبل بدو صلاحها ” satılmasını yasaklamıştır.¹⁹ Sebebi konusunda şöyle buyurmuştur; “Şayet bir afet (olgunlaşmadan sattığınız) meyveyi alıp götürürse kardeşinizin parasını ne karşılığında almış olacaksınız.”²⁰ Bu şekilde yapılan bir alış-verişi de iptal etmiştir.

Ayrıca ticari ahlaka aykırı davranışları da yasaklamıştır. Hız. Peygamber alış-verişte neceşi,²¹ yasaklaması buna binaendir. Bir hadisinde, “ ولا تناجشوا ” “neceş yapmayınız...,”²² buyurmuştur. Hız. Peygamber’in neceşi yasaklaması gerçek alıcının zarar görmesini engellemek amacıyla. Aynı hadisin devamında, “...sizden biriniz kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın” buyrulmaktadır. Yani yasaklanan sadece neceş değil, malı alma konusunda samimi bile olursa, bir Müslümanın pazarlığı üzerine pazarlık yapmayı da yasaklamıştır. Çünkü bu bir Müslümanın zarar görmesine ve üzülmesine sebep olmaktadır.

Hız. Peygamber (a.s.), “şehirli köylü adına satış yapmasın, insanları kendi hallerine bırakın, Allah onları birbirinden rızıklandırır,”²³ buyurmuştur. Bu rivâyetleri veren hadis kitapları burada yasaklanan şeyin “simsarlık” olduğuna dair İbn Abbas’ın görüşünü de aktarmaktadırlar.²⁴

Aktardığımız yasaklara bakıldığında Hız. Peygamber’in ileride anlaşmazlığa, husumete ve mağduriyete sebep olacak alış-verişlerle, faiz ve aldanma içeren alış-veriş türlerini yasakladığını görüyoruz.²⁵ Görüldüğü gibi sadece “Allah size alış-verişi helâl kıldı...” ayetine dayanarak hangi alış-veriş türlerinin helâl hangilerinin haram olduğunu bilme imkânı olmadığı gibi; helâl olan alış-verişlerde nelerin haram nelerin helâl olduğunu bilme imkânı da yoktur. Bütün bunları ancak Hız. Peygamber’in sünnetinden öğrenebiliriz. Sünnet olmasaydı bu tür alış-verişlerin haram olduğunu bilemezdik ve haliyle ayeti Hız. Cenab-ı Hakk’ın murad etmediği bir tarzda anlama ve uygulama durumunda kalırdık.

Şimdi ayetin faizle ilgili kısmına gelelim.

Yukarıda verdiğimiz ayetin ikinci cümlesinde faizin kesin şekilde haram kıldığı hükmü yer almaktadır. Başka ayetlerde ise faiz yiyenler ağır bir şekilde kınanmış, yerilmiş ve şiddetli azapla tehdit edilmişlerdir.²⁶ Fakat Kur’ân bize faizin mahiyetine dair bir bilgi vermemiştir. Bir insan hadis ve fıkıh kitaplarından faizin ne

¹⁹ Buhârî, “Buyû”, 87. (3/34); Ebû Davûd, “Buyû”, 23. (No. 3368-72); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sunenu İbni Mâce*, thk. M. Fuad Abdalbaki (B.y.: Daru İhyâi’t-Turâsi'l-Arabî, 1975/1395), “Ticârât”, 32. (No. 2214-16).

²⁰ Buhârî, “Buyû”, 86-7 (3/34).

²¹ Neceş, alma arzusu olmadığı halde fiyat artırmak için başkasının pazarlığı üzerinde pazarlık yapmaktır. bk. Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât* (B.y.: y.y., ts), 240.

²² Buhârî, “Buyû”, 58, 60, 64, 70. (3/24, 26, 27-8); Müslim, “Buyû”, 4. (No. 1515) Ebû Davûd, “Buyû”, 46 (No. 3438) İbn Mâce, “Ticârât”, 14 (No. 2174).

²³ Buhârî, “Buyû”, 57, 61, 68 (3/24, 27.); Müslim, “Buyû”, 6. (No. 1522); Ebû Davûd, “Buyû”, 47.

²⁴ Buhârî, “Buyû”, 68. (3/27); Ebû Davûd, “Buyû”, 47 (No. 3440.)

²⁵ Hız. Peygamber’in başka hangi alış-verişleri yasakladığı hakkında bk. Buhârî, “Buyû”, 83-94 (3/232-36).

²⁶ el-Bakara 2/275, 279.

olduğunu öğrenmemişse, Kur'ân'ın yasakladığı faizin ne olduğunu kendi başına asla anlayamaz. Çünkü bazı faiz çeşitlerinin sadece muhâkeme ile bilinmesi mümkün değildir. Bu açıdan şayet sünnet olmasaydı Kur'ân'ın yasakladığı faizin ne olduğunu tam olarak bilemezdik. Oysa Hz. Peygamber'in hadislerine baktığımızda O'nun, ne tür muamelelerde ne tür bir faizin cereyan ettiğini çok net bir şekilde açıkladığını görüyoruz. İnsan sormadan edemiyor, acaba Kur'ân bize yeter, sünnete ihtiyacımız yok diyenler, Kur'ân'da yasaklanan faizin mahiyetinin ne olduğunu nereden öğrenmişlerdir?

Şimdi Hz. Peygamber'in tek bir hadisinde faizin mahiyetini ne kadar güzel bir tarzda izah ettiğine bakalım. *"Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla ve tuzu tuzla aynı miktarda ve peşin olarak değiştiriniz. Herhangi bir fazlalık ribadır. Bu değişim farklı sınıflar arasında olursa peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz."*²⁷ Bu hadis, bizzat bu lafızla birçok hadis kitabında sahih bir senetle rivâyet edilmiştir. Bununla beraber hangi malların değişiminde faizin cereyan ettiği, cereyan etmemesi için nelere dikkat edilmesi gerektiğine dair de pek çok sahih hadis vardır.²⁸

Hadis münkirleri, faizin ne olduğunu o günkü toplum zaten biliyordu, Allah niye faizin mahiyetini açıklasın ki? gibi akla ziyan iddialarda bulunmaktadır. Şayet herkes Kur'ân'da yasaklanan faizin ne olduğunu biliyor idiye, Hz. Peygamber faiz konusunda ashabını adeta talim edercesine onca açıklamayı niye yaptı? Sonra, alış-verişle riba arasındaki fark o kadar açıksa, ayette geçtiği üzere müşrikler neden *"...alış-veriş de riba gibidir..."* deyip duruyorlardı? Neden Cenâb-ı Hak onlara, *alış-veriş riba gibi değildir, eğer öyle olsaydı Allah alış-verişi helâl ribayı helâl kılmazdı*, uyarısında bulma gereği duymuştur?

Kaldı ki faizin mahiyetini, hangi mallarda cereyan ettiğini ve alış-verişle arasındaki farkı bilmek bu kadar kolay ise, bunca hadise rağmen neden mezhepler faizin illeti ve faizin hangi mallarda cereyan ettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir? Kendimizi kandırmayalım, Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadisleri olmasaydı insanlar çok yaygın olduğu için en fazla borç faizinin ne olduğunu bilebilirlerdi.²⁹ Çünkü cahiliye Arapları arasında yaygın olan faiz türü de buydu ve faiz deyince akıllarına borç faizi geliyordu. Ama anlaşılan o ki ne vade (nesfe) faizini ne de fazlalık faizini faiz olarak görmüyorlardı. Örneğin iyi cins bir hurmayı kötü cins bir hurma ile değiştirmede istenen fazlalığı normal bir alışveriş gibi gördükleri anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber bunun faiz olduğunu bildirinceye kadar bazı sahabilerin bile bunun faiz olduğunu bilmediğine dair sahih rivâyetler vardır.

Bu konuda Ebû Said el-Hudri'den şöyle rivâyet edilmiştir: *"Bir defasında Bilal (r.a.), Hz. Peygamber (a.s.)'e berni denilen iyi cins bir hurma getirdi. Hz. Peygamber,*

²⁷ bk. Müslim, "Musakât, 15 (No. 1587 vd.); Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Mustafa Ebu'l-Muâti (Kahire: Daru'l-Ğaddi'l-Cedid, 2015/1435), "Buyû", 23 (No. 1240); İbn Mâce, "Ticârât", 48. (No. 2253-56).

²⁸ Hadisler için bk. Buhârî, "Buyû", 75-83 (3/229-32).

²⁹ Bilindiği gibi bu tür faiz, borç verirken tanınan vadeye karşı şart koşulan fazlalıktır. Günümüzde bankaların uyguladığı faiz bunun örneğidir.

'bunu nereden buldun, ya Bilal', diye sordu. Bilal, 'Ey Allah'ın Resûlü! Yanımızda kalitesiz bir hurma vardı. Resûlullah yesin diye, onun iki ölçeğiyle bu hurmadan bir ölçek aldık" dedi. Hz. Peygamber, (a.s.), "Eyvah, eyvah! Ribanın ta kendisi, ribanın ta kendisi! Böyle yapma. Daha iyisini almak istediğin zaman elindeki sat, sonra onunla almak istediğin hurmayı al' buyurdu."³⁰

Buradan, Hz Bilal gibi her gün Hz. Peygamber'in yanında olan bir sahâbinin bile bu muamelede faiz cereyan ettiğini bilmediği ortaya çıkmaktadır. Öyleyse nasıl herkes faizin ne olduğunu biliyordu, denebilir.

Başka bir sahabi de hurma değişiminde böyle bir hata yapmış, Hz. Peygamber onu da uyarmıştır.³¹ Faizin her çeşidi biliniyor idiye, faizin haram olduğunu bilen sahabiler bu hatayı nasıl yaptılar?

4. Sünnet Olmasaydı Muhâkeme Hukuku ile ilgili Emirleri Doğru Anlayıp Uygulamanın Mümkün Olmadığına Dair Örnekler.

İlk örneğimizi adalet konusundan verelim. Kur'ân'ın fazlasıyla vurgu yaptığı hususlardan biri adalet konusudur. Birçok ayet çok keskin ifadelerle taraflar arasında adaletle hükmetmeyi emretmektedir. "Ey Muhammed; insanlar arasında hükmettiğin zaman adaletle hükmet."³² "Ey iman edenler! Kendiniz, ana-babanız ve yakın akrabanız aleyhine bile olsa, adaleti titizlikle uygulayın ve Allah için doğru şâhitlik eden kimselerden olun.... Hislerinize kapılıp adaletten sapmayın."³³

Görüldüğü gibi bu ayetler hükmederken adaletle hükmetmeyi, ne olursa olsun adaletten taviz vermemeyi emrediyor. Peki adalet nedir ve adaletle hükmetmenin somut kriterleri var mıdır? Evet, Kur'ân ısrarla adaleti emrediyor ama onun içeri nasıl dolduracağımıza dair bir tafsilat vermiyor. Acaba Kur'ân bu denli önemseydiği adaleti nasıl gerçekleştireceğimiz konusunda bizi rehbersiz mi bırakmıştır? Böyle bir şeyin Kur'ân'ın adaleti emretme gayesine aykırı düştüğü açıktır. Çünkü adaletin bu denli önemsenmesi, onun somut esaslarını bilmeyi gerektirir. Bu esaslar Kur'ân'da olmadığına göre onları bize öğretecek birin olması da gerekmez mi? İşte O biri Hz. Peygamber'dir. Öyleyse Kur'ân'ın adaletle ilgili emirlerini nasıl gerçekleştireceğimizi bulacağımız yer de Hz. Peygamber'in sünnetidir. Onun sünneti olmadan Kur'ân'ın bu yöndeki emirlerini yerine getirmek mümkün değildir.

Sünnete baktığımızda Hz. Peygamber'in muhâkeme hukukuna dair koyduğu temel prensiplerle adaleti nasıl yerine getireceğimizin yollarını gösterdiğini görüyoruz. Hz. Peygamber'in muhâkeme hukuku ile ilgili vaz' ettiği hukuki prensipler gerçekten evrensel niteliktedir. Bunların birçoğu günümüz hukukunda da vazgeçilemez temel hukuk esasları olarak kabul edilmiştir. Bunların bazılarını görelim.

Hz. Peygamber beyyine külfeti ile ilgili şöyle buyurmuştur: "البينة على المدعى

³⁰ Buhârî, "Vekâle", 11 (3/64-5); Müslim, "Musakât", 18. (No. 1594).

³¹ bk. Buhârî, "Buyû", 89 (3/34-5).

³² el-Maide 5/42.

³³ en-Nisa 4/135. Ayrıca bk. en-Nisa 4/58.

لو يعطى الناس بدعواهم لادعى الناس دماء رجالٍ “*Delil getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer.*”³⁴ Bu hadis, bir davada delil getirmenin hangi tarafa, yeminin hangi tarafa düştüğüne dair esasî belirlemektedir. Bir davada hâkimin bunu bilmesi son derece önemlidir. Hâkim, delili hangi taraftan isteyeceğini, yeminin hangi tarafa düştüğünü bilmezse doğru hüküm veremez; haliyle ayette emredilen adaleti de gerçekleştiremez.

Konu ile ilgili diğer bir hadis şöyledir: لو يعطى الناس بدعواهم لادعى الناس دماء رجالٍ “*Eğer insanlara her iddia ettikleri şey verilseydi, bazı insanlar haksız yere bazı insanların kanlarını ve mallarını dava edeceklerdi. Fakat yemin müddeaya aleyhe düşer.*”³⁵

Bu hadisten anlıyoruz ki delil olmadan mücerret dava ile bir hak elde edilemez. Eğer öyle olsa her iddia edene başkasının malını alma ve canını tehlikeye atma yolu açılmış olurdu. Oysa hadis sadece delili olan davacının bir hakkı elde edebileceğini, birinin suçlanabileceğini, delili olmayanın mücerret dava ile bir şey kazanamayacağını bildirmektedir.

Hz. Peygamber, hasımların nasıl dinlenilmesi gerektiği ile ilgili Hz. Ali'ye şöyle tavsiyede bulunmuştur: “*Sana iki kişi bir dava için geldiklerinde, diğerini dinlemeden ilkinin sözü hakkında hüküm verme, ancak ikisini dinlersen nasıl hükmedeceğini bilirsin.*”³⁶

Davaya bakacak hâkim için de; “*Hâkim kızgın olduğu zaman iki kişi arasında hükmetmesin,*”³⁷ buyurmuştur. Ayrıca hâkimlik mesleğinin yüceliği ve tehlikeleri ile ilgili de beyan ve tavsiyeleri vardır.

Kısacası Kur'ân yargulamada adaleti emretmekte ama adaletin hangi hukuki ilkeler ve prosedürlerle yerine getirileceğine dair bize fazla bir şey söylememektedir. Kur'ân'a baktığımızda, dava açma, yürütme, delil getirme ve ispatla ilgili ancak sınırlı sayıda hüküm olduğunu görürüz. Bir ceza veya hukuk davasında kimler dava açabilir, ispat yükü³⁸ hangi tarafa düşer, bir davada neler delil olur, mahkemede yargılama nasıl yapılır; taraflara nasıl davranılır? gibi çok önemli yargılama esas ve ilkeleri sünnetle belirlenmiştir. Şayet Hz. Peygamber'in sünneti olmasaydı, Kur'an'ın adalet ile ilgili emrini nasıl yerine getireceğimizi bilemezdik.

İkinci örneğimiz şahitlikle ilgili olacaktır. Baktığımızda Kur'ân'ın, şahitliği hakkıyla yerine getirmemizi ve bunu da adil şahitler vasıtasıyla yapmamızı emrettiğini görüyoruz.³⁹ Kur'ân borç vermede, alış-verişte, boşamaya kesin karar verilmesi durumunda şahit tutmayı tavsiye etmiştir.⁴⁰ Bunun yanında *yetimlere malları*

³⁴ Tirmîzî, “Ahkâm”, 12. (No.1341-2). Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1992/1413), 10/252.. Buhârî, “Rehn”, 6; Müslim, “Akdiyye”, 1 (No. 1711); Ebû Davûd, “Akdiyye”, 23 (No. 3619).

³⁵ Buhârî, “Tefsir”, 3 (No. 4552), Müslim, “Akdiyye”, 1 (No. 1711).

³⁶ Tirmîzî, “Ahkâm”, 5 (No. 1331); Ebû Davûd, “Akdiyye”, 6 (No. 3582).

³⁷ Müslim, “Akdiyye”, 5 (No. 1717); Ebû Davûd, “Akdiyye”, 9 (No. 3589); Tirmîzî, “Ahkâm”, 5 (No. 1334); Ebû Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sunenu Nesâî*, thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî (Kahire: Dâru'l-Ğaddî'l-Cedîd, 2014/1435), Kudat, 32 (No. 5436).

³⁸ Bizim fıkah literatüründe buna *beyyine külfeti* denir.

³⁹ bk. el-Bakara 2/282.

⁴⁰ bk. el-Bakara 2/282; et-Talak 65/2.

*teslim edilirken*⁴¹, ve kişinin ölüm esnasında vasiyet etmesi halinde iki adil şahit tutmayı tavsiye etmiştir.⁴²

Ancak şahitlik hakkıyla nasıl yerine getirilir, adil olmanın ölçüsü nedir, kimler adil şahit sayılır? Kur'ân bunlarla ilgili bize fazla bir ölçü veya bilgi vermemektedir. Oysa sünnete baktığımızda bunlarla ilgili birçok hüküm olduğunu görürüz. Hz Peygamber'in, şahitlikte nelere dikkat edilmesi gerektiğine, kimlerin şahitliğinin kabul edilemeyeceğine, hangi davada ve olaylarda şahit tutulması gerektiğine dair hadisleri vardır. Örneğin, *"Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi? Şahitliği talep edilmediği halde şahitlik yapmaya gelen kişidir,"*⁴³ buyurmak suretiyle, kişinin bildiği şahitliği eda etmesini teşvik etmiştir.

Kimlerin şahitliğinin kabul edilemeyeceği ile ilgili de şöyle buyurmuştur: *"Hain kadın ve erkeğin, zâni kadın ve zâni erkeğin ve kardeşine karşı düşmanlık içerisinde olan kişinin şahitliği geçerli değildir."*⁴⁴ Yalancı şahitliğin ne kadar büyük bir günah olduğu hususunda ise ümmetini çok daha caydırıcı bir üslupla uyarmıştır.⁴⁵

Şahitlik nisabı ile ilgili sünette daha başka hükümler de vardır. Bilindiği üzere Kur'ân, malî davalarda iki erkek veya bir erkek iki kadının şahit tutulmasını tavsiye etmektedir.⁴⁶ Oysa Hz. Peygamber'in bu tür davalarda, davacının tek şahidi ve yeminiyle hükmettiğine dair sahih hadisler vardır.⁴⁷ Bundan anlıyoruz ki Kur'ân'da tavsiye edilen şahitlik nisabı asgari sınır olmayıp, her halükârda bağlayıcı olan şahitliktir. Çünkü ilgili hadisler, hâkimin, bir şahit ve davacının yemininde sadık olduğuna kanaat getirmesi halinde onunla hükm edebileceğini ortaya koymaktadır. Bu hadisler olmasaydı ister istemez Kur'ân'daki ayeti, mâli konularda asgari şahitlik nisabının iki erkek veya bir erkek iki kadın olduğunu, bundan daha zayıf bir şahitliğin kabul edilemeyeceği şeklinde anlardık.

Muhâkeme ve ispat hukuku ile ilgili Hz. Peygamber'in daha pek çok hadisi ve uygulaması vardır. Bu açıdan İslâm muhâkeme ve ispat hukuku büyük oranda Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı olarak şekillenmiştir. Yukarıda verdiğimiz somut örneklerde bu açıkça görülmektedir. Acaba âhâd sünneti inkâr edenler, şahitlik ve muhâkeme hukuku ile ilgili bu evrensel hukuk prensiplerinden doğan boşluğun yerine neyi koymayı düşünmektedirler?

Sonuç

Tebliğimizde örneklerle ortaya koyduğumuz üzere Hz. Peygamber'in sünnet olmadan Kur'ân ahkâmını doğru anlamak ve doğru tatbik etmek mümkün değildir. Eğer O'nun sünneti olmasaydı, Kur'ân'ın namaz, zekât ve hacle ilgili emirlerini bile

⁴¹ en-Nisâ 4/6.

⁴² el-Maide 5/106.

⁴³ Müslim, "Akdiyye", 9 (No. 1719); Tirmizî, "Şehâdât", 1 (No. 2295-7).

⁴⁴ Ebû Davûd, "Akdiyye", 16 (No. 3600-3601). Bazı rivayetlerde şahitliğe engel başka hususlar da sayılmıştır. bk. Tirmizî, "Şehâdât", 1 (No. 2298); İbn Mâce, "Ahkâm", 30 (No. 2366).

⁴⁵ bk. Buhârî, "Edeb", 6 (No. 5976).

⁴⁶ el-Bakara 2/282.

⁴⁷ Müslim, "Akdiyye", 2 (No. 1712); İmam Mâlik, "Akdiyye", 1428-30; Ebû Davûd, "Akdiyye", 21 (No. 3608-12).

nasıl yerine getireceğimizi bilemezdik. Sadece ibadetlerle ilgili emirler değil, sünnet olmadan muamelatla ilgili ahkâmı da doğru anlamayıp tatbik etmek mümkün olmayacaktı. Bu açıdan, sünneti inkâr etmek veya dışlamak Kur'ân'ın içini boşaltarak O'nu yaşanmaz bir kitap haline getirmekten başka bir şeye hizmet etmez. Böyle bir anlayışın kabulü İslâm'ın hayattan kovulması sonucunu doğurur.

Asıl anlaşılması gereken husus şudur: Kur'ân, İslâm'ın ana kaynağı ve esasıdır; ancak İslâm Kur'ân'dan ibaret bir din değildir. İslâm, Kur'ân+Hz. Peygamber'in sahih sünnetinden müteşekkil bir dindir. İslam tarihinde, Peygamber'e nispetindeki zannilikten dolayı âhâd sünnetin kaynaklık değerini sorgulayan tek tük kişiler olmuşsa da bunlar hiçbir zaman itibar görmemiş, çoğu da bu anlayışlarından vazgeçmişlerdir. Bu açıdan bu ümmetin âlimleri âhâd-mütevâtir ayrımı yapmadan sünnetin dinin ikinci kaynağı olduğunu, sünnet olmadan Kur'ân'ın anlaşılamayacağını ve birçok dini meselenin hükmünün bilenemeyeceği üzerinde ittifak etmişlerdir.

Buna rağmen günümüzde neye hizmet ettiklerini anlayamadığımız ve İslami ilimlerde yeterli müktesebata sahip olmayan bazı kesimler *Kur'ân İslam'ı* sloganıyla Hz. Peygamber'in sünnetini karlama ve gözden düşürme gayreti içerisindedirler. Oysa örneklerde görüldüğü üzere sünnet dışlandığında, Kur'ân'ın emirlerini yaşamak imkânsız hale geleceğinden, Kur'ân İslam'ı denen şey, insanları *Kur'ân'dan uzaklaştırma İslam'ına* dönüşmektedir. Çalışmamızın, bu gerçeğin anlaşılmasına vesile olması dileğiyle bitiriyoruz.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1992/1413.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. B.y.: y.y., ts.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davûd*. thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Kahire: Daru'l-Ğaddî'l-Cedid, 2015/1435.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sunenu İbni Mâce*. thk. M. Fuad Abdulkaki. B.y.: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1975/1395.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1985.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*, thk. Şeyh Arif el-Hâc vd.. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990/1411.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-. *el-İhtiyar Li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkem, 1418.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Halil Me'mun Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005/1426.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali en-. *Sunenu Nesâî*. thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Kahire: Dâru'l-Ğaddî'l-Cedid, 2014/1435.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Kahire: Daru'l-Ğaddî'l-Cedid, 2015/1435.



'MA'MULUN BİH' OLAN SÜNNETTEN 'MALUMUN BİH' OLAN SÜNNETE DÖNÜŞÜM

Nevzat AYDIN

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ naydin55@hotmail.com

ORCID 0000-0002-6403-7852

Öz

Günümüz İslam dünyasında en az hadisin sıhhati ve sünnetin tespiti kadar önemli olan mesele, Sünneti doğru anlayarak ihyâ etmek, günümüze taşımak ve yaşanabilir kılmaktır. Bunun için öncelikle sünnet algı ve anlayışımızı yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Dinin temel kaynaklarından biri olan Sünnet'in, gerek Kur'an karşısındaki konumunda ve oluşumunda, gerekse anlam dünyasında ve hadis ile arasındaki ilişkide ameli yönü ön plan çıkmaktadır. Özellikle ilk iki asırda toplumsal kabul ve uygulamaya dayalı "ma'ruf ve meşhur sünnet" anlayışı hâkim iken daha sonraları yaşanan değişim ve gelişmelere bağlı olarak sünnetin hadise indirgenmesi ya da teoriğin pratiğe öncelenmesi düşüncesi yerleşmeye başlamıştır. Hadisin zamanla sünnetle aynileşmesi, bilinçsiz ya da gayri iradî bir şekilde İslam toplumunu amel edilen (ma'mulun bih) Sünnetten, bilinen, tanınan (ma'lumun bih) şifahî ve kitabî hadis metinlerine yönlendirmiş; "öz"den ziyade "şekil", "eylem"den ziyade "söylen" yerleşmeye başlamıştır. Bu tebliğimizde öncelikle sünnetin oluşum süreci ve kavramsal analizinde ön plana çıkan ameli yönü ve pratik değeri üzerinde duracağız. Ardından da özellikle Hicaz ve Kûfe ekolu ya da Malikî ve Hanefî çizgisinde H.İI asrın sünnet anlayışını ve İmam Şâfiî ve sonrasında yaşanan değişim ve dönüşümü ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Ma'ruf, Meşhur, Amel.

The Transformation from "The Sunnah of Living" to "The Sunnah of Knowned"

Abstract

In the contemporary Islamic world, accurately understanding Sunnah, bringing it into our lives and rendering it applicable is as crucial as its discovery and authenticity. In order to achieve this ideal, we must first revisit our perspectives and understandings of Sunnah. As we all know, Sunnah is one of the main sources of the religion. Looking at how Sunnah is being positioned in regard to Quran and how it interacts with Hadith and essence/meaning, one must pay attention to the practical side of Sunnah. After the first two centuries during which an understanding of "well-known and famous Sunnah" was dominant, Sunnah was reduced to Hadith. In other words, practical aspect of Sunnah was disregarded, leaving behind only its theoretical aspect. The convergence of these two concepts (Sunnah with Hadith) lead Islam societies' attention away from what was practiced, and gradually people started to paying attention to only what was known and written. Thanks to this shift, form took over meaning and essence, and discourse took over action and practice. At this point, this paper, we will primarily focus on practical aspect and value of Sunnah that come to the fore in the formation process and conceptual analysis of Sunnah. Finally, we will try to examine the understanding of Sunnah at the lines of Hejaz and Kufa's Scholls or Hanafi and Malikî in the second hicrî century and changes after Imam al-Shafi.

Keywords: Hadith, Sunnah, Ma'rouf, Mashour, Amal.

1. Sünnet'in Amelî Yönü ve Pratik Değeri

Tebliğimizde öncelikle, sahih bir sünnet anlayışına sahip olabilmek adına Kur'an'la ilişkisi, ortaya çıkışı ve oluşumu noktasında Sünnet'in amelî boyutu, lügavî ve istilahî anlam dünyası, ayrıca söz-eylem bağlamında hadis ile arasındaki ilişki üzerinde duracağız.

1.1. Sünnet: Yaşayan Kuran ya da Pratik Vahiy

Dini yaşanılabilir kılmak ya da vahiyyle hayatı inşâ etmek, ancak Kur'an'ın anlaşılma ve uygulanma vasıtası olarak görülen Sünnet ile gerçekleşecektir. Nitekim sahabe nesli, İslam'ı Hz. Peygamber'in şahsında tezahür eden bir örneklik olarak algılamış; Kur'an ve Sünnet'i bir bütün olarak görmüşlerdi. Allah Rasûlü, vahyî eğitimden edindiği nosyonla Kur'an'ın istediği fert ve toplumu oluştururken, kendisine indirilen vahyi insanlara tebliğ ve tebyin etmekle kalmadı aynı zamanda onu hayata dönüştürdü, kısacası yaşayan vahiy oldu. Bir başka ifadeyle bu süreçte Kur'an vahiy bir ideal, Hz. Peygamber ise onun yaşanmakta olan realitesiydi. Vahyin nüzûl sürecinin devam etmesi ve toplumun Kur'an'ı bütünüyle kavrayacak şekilde doğrudan ölçü alamaması nedeniyle, bu süreç içerisinde örneklik, bağlayıcılık ve otorite açısından bakıldığında Hz. Peygamber'in uygulamaları ve toplum içerisindeki davranışları pek çok yönden, deyim yerinde ise Kur'an vahyinin önünde idi.¹ Bu bağlamda tek tek bir hadisi yahut uygulamayı değil, bütün söz ve uygulamalarla ortaya çıkan yol ve yöntemi Sünnet olarak kabul eden Musa Cârullah, deliller hiyerarşisinde Sünnetin Kur'an'dan önce geldiğini savunmaktadır.² Kısacası vahyin, pratik hayatı tanzim etme hedefinin ancak Peygamber'in Sünneti ile gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz.

1.2. Hz. Peygamber'in Örnekliliği

Yüce Allah tarafından inananlar için "üsve-i hasene" olarak takdim edilen³ Allah Rasûlü'nün örnekliliğinin pratik değer ifade edebilmesi için, örnekliliğin faal olabileceği alanı belirlemek gerekmektedir. Nitekim Peygamberlik müessesesi daha çok pratik ile ilgili olup Hz. Peygamber'in sadece sözlü ifadeleri değil, dinin tatbiki sadedinde sergilediği örnek fiilleri, tutum, tavır ve davranışları da Müslümanlar için hayatî ehemmiyet arz etmektedir.⁴ Ancak, hangi fiil ve davranışının, nasıl örneklik teşkil ettiği ve teşriî bakımdan bağlayıcılık dereceleri sahabe döneminden itibaren tarih boyunca tartışılmalıdır.

Müslümanlar açısından örnekliliği dikkate alındığında, Hz. Peygamberin şer'î bir hükme medar olan beyanları kadar, risâletinden öncesi ve sonrası hal, tavır ve hareketleri de bütün olarak ilgi alanına girmektedir.⁵ Dinin hükümleri ibadet

¹ Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnetin Tarihî Gerçeklikteki Konumu Açısından Kur'an İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), 19-20.

² Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000), 8-9.

³ Ahzab, 33/21.

⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yay., 1997), 275.

⁵ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yay., 2001), 31.

alanından muâmelâta yöneldikçe Peygamber'in fiilî rehberliğine daha fazla ihtiyaç duyulmakla birlikte, O'nun devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı gibi statüleri kazanmasıyla söz konusu alan daha da genişlemiştir. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün örnekliliğinin dünyevî alanın dışında sadece risâlet göreviyle ilişkilendirilip bu alana hasredilmesi mümkün değildir. Zira örnekliliğin doğasında hem taklit edilebilme; hem de ona bakarak başka alan ya da şartlarda, özde aynı ama şekilsel olarak farklı olabilen davranış ve tarzlar sergilemeye sevk edebilme özelliği bulunmaktadır.⁶

2. Hadis-Sünnet İlişkisi

Kavramsal analizinden anlam ve yorum merkezli tartışmalara varıncaya kadar "Sünnet" üzerinden yapılacak değerlendirmelerin tarihî perspektif ve bilinç donanımıyla yapılması gerekmektedir. Öncelikle lugavî açıdan bakıldığında sözün, eylemin veya herhangi bir şeyin sözlü olarak ifade edilmesi demek olan hadis kelimesi, özü itibarıyla "sünnet" kelimesinden çok farklıdır. En geniş manasıyla hadis, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûna nispet edilen her türlü söz, fiil, takrir ve vasıfları içeren rivayettir.⁷ Yol, kanun, model veya hayat tarzı anlamında kullanılan *sünnet* kavramının⁸ kullanımında ise davranışlar ile ilgili yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Genelde "gelenek" demek olan *sünnet*, İslâm'ın gelişinden sonra özelde Hz. Peygamber'in takip ettiği yol manasına dönüşmüştür. Dolayısıyla, *sünnet* kelimesinin bütün kök ve tâlî anlamlarının üzerinde odaklaştığı nokta, davranış ve davranışa özgü olmasıdır.⁹ Ancak burada, fiilin niteliği, amacı ve bağlamı gibi birçok faktörün sünnetin tespitinde belirleyici olduğu, ayrıca söz konusu Nebevî eylemin *sünnet* olarak algılanmasında farklı görüşlerin varlığı da dikkate alınmalıdır.

Hadis ve Sünnet kavramları, her ne kadar farklı anlam dünyalarına sahip olsalar da birbirlerinden tamamen bağımsız değildir. Bazen Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu fiilleri daha sonra sözlü rivayet formuna (hadis) aktarılırken, bazen de hadisleri eyleme dönüşerek bireysel ve toplumsal hayata yön verip *sünnet* haline gelebilmektedir. Dolayısıyla hadisin sünnete dönüşebilme imkânı ile eylemin sözlü format kazanması, hadis-sünnet arasındaki diyalektik ilişkiyi göstermektedir. Sözün eyleme dönüşmesinde ortam ve şartlara göre eylemin renginin farklılaşma imkânı her zaman mevcuttur. Nitekim, sünnet kavramının geniş bir çerçeveye sahip olduğu hicrî ikinci asırda bölgesel sünnetlerdeki farklılığın arka planında bu realite bulunmaktadır. Sünnetin taşıyıcısı konumundaki hadis, sünnetin tek materyali olmamakla birlikte en önemli kaynağını oluşturmaktadır.

3. Sünnetin Oluşumu ve Dinamizmi

Sünnet, İslam toplumunun oluşum süreci içinde gerekli tayinleri ve yönlendirmeleri ihtiva ettiği için, sadece pasif bir *örneklik* şeklinde gerçekleşmemiş, aynı zamanda aktif bir şekilde topluma müdahale ederek yön verip şekillendirmiştir.

⁶ Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, 30.

⁷ Mahmud Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1987), 15.

⁸ Ebû's-Seâdât Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihaye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l Eser* (Beyrut: el Mektebetü'l İlmîyye, 1970), 2/409.

⁹ Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1588.

Allah Rasûlü, çevresindeki insanlarla olan münasebetlerinde, deyim yerinde ise toplumun nabzını tutmuş ve ona göre bir strateji belirlemiştir. Örneğin, Hz. Peygamber, birtakım gerekçeler doğrultusunda kadınları önce kabirleri ziyaretten men' etmiş, kurban etlerini stoklamayı yasaklamış, daha sonra da belli şartlar dahilinde bunlara izin vermiştir.¹⁰ Nitekim Hz. Peygamber'in risâletinin ilk dönemlerinde topluma müdahalesi ile vefat etmeden önceki dönemde toplumun yapısına yönelik müdahaleleri arasında bir fark bulunmaktadır. Bu fark kendiliğinden değil, Hz. Peygamber'in değişime yönelik yaptığı icraatlarıyla ortaya çıkmıştır.¹¹ Ayrıca Hz. Peygamber, sünnet olmasını istediği, toplumun uymasını istediği davranışları bilinçli olarak yapmış; ancak ümmeti tarafından sünnet olarak telâkki edilmesinden endişe duyduğu ya da Müslümanların düzenli ve sürekli uygulamada zorlukla karşılaşacağı bazı fiilleri ise bilinçli olarak terk etmiştir.

Allah Rasûlü'nün uygulamaları, kelimenin tam anlamıyla toplumda yaygınlaşan davranış tarzlarının esasını teşkil ederek, sadece Hz. Peygamber'in fiilleri olarak kalmayıp toplumun kendisine bağlı olarak oluştuğu ve varlığını sürdürdüğü bir *sünnet* haline gelmiştir. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber'in hayatında ortaya koyduğu sünnet, tek düze değişime kapalı bir hayat tarzı olmayıp, aksine gelişen olaylara paralel değişiklik arz eden ve tarihe bilinçli olarak amaçları doğrultusunda yön veren ve müdahale eden aktif bir olgudur.¹²

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in *Hulefâ-i Râşidîn* ve *Müslümanların* sünnetine işaret ettiği görülmektedir.¹³ Hz. Peygamber'in lugavî anlamda da olsa "sünnet" kelimesini ümmetine izafe etmesi,¹⁴ *Müslümanların sünneti* olgusuna yani İslâm toplumunun kabul ettiği ve uyguladığı pratik değerlere işaret etmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in sünnetine uyulmasını istediği Hulefâ-i Râşidîn kendi fiillerinin Müslüman toplum tarafından sünnet haline getirilebileceğinin farkında oldukları için bu noktada son derece hassas davranmıştır.¹⁵

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan birtakım problemler karşısında Müslümanlar, ondan gördükleri ve öğrendiklerini yani sünneti uyguluyorlardı. Başka bir deyişle problemlerin çözümünde öncelikli referans noktasını

¹⁰ İlgili rivayetler için bkz. Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Cenâiz", 106; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Eşribe", 5-6; "Cenâiz", 60; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mace, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Uzâhî", 16.

¹¹ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usul, Tenkid, Yorum* (İstanbul: İnsan Yay., 1997), 252.

¹² Ahmet Keleş, *Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.

¹³ Bu bağlamda nakledilen rivayet şöyledir: "...Benim sünnetime ve doğru yolda olan Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine sarılmanızdır..." Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 4/126-127.

¹⁴ Örneğin, Fatmâ'yı Ali b. Ebî Talib'le evlendirdiğinde, Bilal'e şöyle demiştir: "Bilal! Kızımı amcamın oğluyla evlendirdim. Nikah sırasında ziyafet vermenin, ümmetimin *sünneti* olmasını arzuluyorum" Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1970), 5/487.

¹⁵ Örneğin, rivayete göre bir yolculuk esnasında ihtilam olduğu için kirlenen elbisesini yıkamaya çalışan Hz. Ömer'i gören Amr b. Âs yeni bir elbise giymesini ve kirlenen de yıkamasını söyleyince, Hz. Ömer herkesin birden fazla elbise bulamayabileceğini ve eğer böyle yaparsa bunun toplum tarafından "sünnet" olarak algılanabileceğini ifade etmiştir. Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), "Tahâre", 83.

toplumda ideal gerçekliği olan *sünnet* oluşturmaktaydı.¹⁶ Sahabe kendi içtihatlarıyla sorunları çözerken de, zaman zaman yeni uygulamalar başlatıyorlardı. Belli bir sahabe tarafından başlatılan ve toplumsal kabul gören bu uygulamalar artık o bölgenin bir ameli olabiliyordu. İşte sahabenin yeni ihtiyaçlara cevap verebilecek tarzda elde ettiği bu dinamiği sağlayan Nebvî Sünnetin kendisi idi.

Başta sahabe olmak üzere ilk asırlardaki Müslümanlar, Kur'ân ve Sünnet'in tarihî arka planını, illet ve maksadını çok iyi bildiklerinden sünneti değişen şartlara uygulanabilir kılmakta son derece başarılı olmuşlardır. Onlar, *sünneti* Hz. Peygamber dönemiyle sınırlandırmayıp dinamik bir süreç haline getirdiler. Nitekim, yitık develerin durumu ve içki içenlere uygulanan had cezasının miktarı ile ilgili örneklerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in kendi toplumundaki şartlara göre koymuş olduğu herhangi bir hüküm ya da uygulama, şartların değişmesiyle kendi döneminde veya hemen sonra değişime uğrayabilmekteydi.¹⁷ Sahabe döneminde özellikle siyasî otoriteyi temsil eden halifeler, Nebvî uygulamaları Hz. Peygamber'in gözettiği illet ve maksatlar ışığında ele alarak, zâhiren sünnetten farklı gibi gözükken, gerçekte sünnetin özüne uygun uygulamalar ortaya koyarak ve bunlara Sünnet adını vererek aynı amaca hizmet etmişlerdir. Dolayısıyla İslâmî literatürde *sünnet* denildiği zaman genellikle Hz. Peygamber'in sünneti anlaşılacakla birlikte, bu kavramın sadece Hz. Peygamber'in sünnetini ifade etmediği, aynı zamanda başka kimselerin sünnetleri için de kullanıldığını görmekteyiz. Ancak bu noktada Nebvî sünnetin "dinî sünnet", diğerlerinin ise "dinî olmayan sünnet" olduğu belirtilerek, aralarında bağlayıcılık açısından bir ayırım yapılmıştır.¹⁸

Bütün bunlar, *sünnetin* statik bir yapı arz etmeyip tarihî süreçteki değişim ile aynı yönde, kendisini oluşturan asıllardan ayrılmamak kaydıyla, değişimi içeren ve kendi normuna bağlı olarak form değiştirebilen bir karakteristiğe sahip olduğunu göstermektedir.

4. Sünnetin Amelî (Ma'mulun Bih) Yönüne İşaret Eden Lafızlar ve Anlayışlar

Peygamberlik vazifesinin pratik boyutu ön plana çıktığı içindir ki, Hz. Peygamber'in anlamlı eylemleri ve uygulamaları, sözlerine nispetle daha büyük önem arz etmiş; O'nun davranışlarına ilk Müslüman nesiller tarafından "söz"ün ötesinde ayrı bir değer verilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da karşılaşılan problemlerde başlangıçtan beri, sözün fiille; fiilin ise yerleşik uygulamayla teyit edilmesi şeklindeki yaklaşımın benimsenmesi çözümü kolaylaştırmıştır. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber'in sözü, Müslümanların fiiline; bireysel uygulamada toplumsal geleneğe dönüşmek suretiyle, birbirinin hem sıhhat hem de hakikati ifade etme noktasında güven kaynağını oluşturmuştur.¹⁹

Tabiûn alimlerinin çoğu, "Peygamber'in sünneti" ifadesinin yanı sıra "مضت

¹⁶ Ertürk, *Nebvi Sünnet*, 23-24.

¹⁷ Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (Samsun: 1999), 79-96.

¹⁸ Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru* (Ankara: İlahiyat Yay., 2005), 20.

¹⁹ Yavuz Ünal, "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 440-441.

السنة“ ve “جرت السنة“ terkiplerini sık sık kullanmıştır. Daha ziyade Hicâzlı alimlerin kullandıkları bu tabirlerle, bazen sadece Hz. Peygamber dönemini kapsayan uygulamalar kastedilmiş olsa da genelde Hz. Peygamber’in bir uygulamasına dayanıp Medine’de yaygın olarak tatbik edilen ve kendi zamanlarına kadar gelen *amel* kastedilmektedir.²⁰ Esasen, tabiûn alimlerinin çoğunluğu, özellikle Medineliler hadislerin ötesinde uygulamaya özel önem vermiştir. Ömer b. Abdülaziz sünnetin ve fıkıhın daha iyi öğrenilmesi amacıyla Medine’ye gönderdiği mektuplarında hem geçmiş örnek uygulamaları sorar hem de Medine’de yaygın olan sünnetle amel edilmesini tavsiye ederdi.²¹

Hicrî ilk asırda genel kabule göre, Hz. Peygamber döneminin şartlarının ve Nebevî mirasın Hicâz’da hâkim olması nedeniyle bu bölgenin düşünce yapısında sünnet ve özellikle de amel öncelenmiş; Irak ekolünde ise sosyo-kültürel şartlar gereği rey’e vurgu yapılmakla birlikte, esasta ma’rûf /meşhur /müstefiz *hadis* temel referans noktası olmuştur. Nitekim ilk dönem fıkıh ekolleri içerisinde bir sünneti veya hadisi nitelendirmek için meşhur, ma’rûf ve müstefiz gibi terimleri en çok kullananlar Hanefiler olmuştur. Bu yaklaşımın arka planında bir taraftan geniş kitlelerin hata ihtimalinin daha az, öte yandan da genel kabul ve uygulamaya dayanan hadislerin daha güvenilir ve sağlam olacağı düşüncesi bulunmaktadır. Zira Sünnet’in tespiti ve kaynakları açısından mütevâtir, ma’rûf ve meşhur sünnetler, âhad haberlere nazaran her zaman farklı bir konuma ve değere sahiptir.

Hicrî ikinci asrın sünnet anlayışının kendisinde kristalleştiği en önemli otoritelerden biri olan İmam Mâlik’in düşünce sisteminde “Dârûs’s-Sünne” olarak adlandırılan Medine ehlinin ameli zamanla sünnetin temel kaynaklarından biri olarak telâkki edilmiştir.²² Muvatta’da geçen “السنة التي لا إختلاف فيها عندنا، مضت السنة، السنة عندنا” gibi ifadeler sünnetin çeşitli formlarda kullanımlarından bazılarıdır.²³ İmam Mâlik’in bu ifadelerle neyi tartışılmış olmakla birlikte alimlerin çoğunluğu, uygulamaya atıf yapan ve birbirlerinin yerine değiştirilerek kullanılan bu ifadeler arasında fikhî etkileri bakımından bazı nuanslar olsa da genel olarak Medine’deki yerleşik tatbikatı gösterdiği düşüncesindedir²⁴ Dolayısıyla İmam Mâlik’e göre sünnet, Nebevî tatbikata dayanan ve Medine’deki toplum tarafından gelenek haline getirilmiş uygulamadır. O, hadise dayanarak sünneti tespit edebilmek için onunla amel edilmiş olmasını şart koşmamakta; ancak haber-i vâhid ile amel-i ehl-

²⁰ Arif Ulu, *Tâbiunun Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 104-108.

²¹ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*, (Rabat: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Suûni'el-İslâmiyye, 1983), 1/39.

²² İshak Emin Aktepe, *Şafîi Öncesinde ve İmam Şafîi'de Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 133.

²³ İmam Mâlik'in Muvatta'da kullandığı "sünnet" in çeşitli formlarını için bkz, "İdeyn", 1; "Zekat", 7, 28, 45; "Salât", 57; "Buyu", 79.

²⁴ Ahmed Hassan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur (İstanbul: Rağbet Yay., 1999), 95. İmam Mâlik'in Medine ehlinin amelini bir kriter olarak kullanması hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Yusuf Gurâya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, çev. Mehmet Emin Özfaşar (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999), 109-137.

i Medine çatıştığında tercihini amelden yana kullanmaktadır.²⁵

Sünnetin, “مضت السنة عن رسول الله” formundaki kullanımlarında Nebevî karakterin vurgulandığı da olur. Mesela İmam Evzâî, “Sünnet Rasûlullah'tan, selebin (düşmanın üzerindeki eşya) düşmanı öldürene ait olacağı yönünde gelmiştir. Ve o günden bugüne Müslümanların imamaları da bununla amel etmişlerdir” demektedir.²⁶ Burada “Sünnet-i mâziye”nin Hz. Peygamber'den tevarüs edildiği ya da ondan kaynaklandığı, daha sonra gelen Müslümanların yöneticilerinin uygulamalarının da buna dayandığı vurgulanmıştır.

Ebû Hanîfe, yaşadığı bölgenin sosyo-kültürel konumu gereği Nebevî Sünnetin tespitinde ma'rûf ve meşhur hadise dayanır.²⁷ Ebû Hanîfe'nin düşüncesinde meşhur hadis, yaygın kabul gören ve uygulamaya dayanan haberi ifade ederken, şâz haber ise ma'rûf ve meşhur hadise aykırı rivayet olarak yer bulmaktadır. Ebû Hanîfe'nin sahabe ve tabiûndan tevârüs eden uygulamaya aykırı hadislerle de amel etmediği görülmektedir. Örneğin o, zina eden evlilere Hz. Peygamber'in recm cezasından önce celde cezası verdiğini ifade eden hadisleri,²⁸ dört halifenin de celde ve recmi birleştirmemeleri sebebiyle amele uygun bulmamaktadır.²⁹ Rivayetleri tespit edip değerlendiren sünnetin önemli bir kaynağı olarak *ma'rûf* ve *meşhur* hadise vurgu yapmış; bu kritere aykırı gördüğü rivayetleri batını inkita gerekçeyle reddetmiş ya da onlarla amel etmemiştir.³⁰

Ebû Yusuf ise “er-Redd” de bir prensip olarak şâz hadisten kaçınmayı tavsiye etmekte, cemaatin üzerinde bulunduğu ve fukahânın bilip tanıdığı, Kur'an ve Sünnet'e muvafık rivayetlere uymak gerektiğini, Kur'an ve ma'rûf sünnetin rehber edilmesinin esas olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır.³¹ Ebû Yusuf, savaşa katılan kadınlara ganimetten pay değil, hediye verileceğine hükmederken Rasûlullah'ın (s.a.s) böyle karar verdiğini belirterek, “*bu konuda hadis çok, sünnet ise ma'rûftur*” demektedir.³² Aynı zamanda sünnetin tespitinde sahabîlerin ve halifelerin uygulamasına da dayanır. Kaçak mürted köle konusunda Evzâî'nin “yakaladıysa devlet reisi isterse asabilir” hükmüne karşı, “*Rasûlullah'tan ve herhangi bir sahabîden böyle bir sünnet gelmemiştir*”³³; bir başka yerde de “*bu konuda amel*

²⁵ Mustafa Sibâî, *es-Sünnetü ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985, 430-431. Muhammed Mustafa A'zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yay., 1996), 83.

²⁶ Ya'kûb b. İbrahim Ebû Yûsuf el-Ensâri, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Kahire: Lecnetü'l-hyâil-Maârifî'n-Numâniyye, 1938), 46; Evzâî'nin benzer kavramları kullandığı diğer yerler için bkz. Ebû Yusuf, *er-Redd*, 17, 21, 22, 37, 39, 41, 42, 46, 53, 76, 94, 103.

²⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es- Serahsî, *el- Usul*, thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), 1/367- 368.

²⁸ Bu hadisler için bkz. Müslim, “Hudûd”, 12.

²⁹ Serahsî, *el- Usul*, 2/7.

³⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yay., 1994), 173.

³¹ Ebû Yusuf, *er-Redd*, 31-32.

³² Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 38.

³³ Ebû Yûsuf., *er-Redd*, 57.

Rasûlüllah'ın ve halifelerin koyduğu sünnet üzerinedir" demektedir.³⁴

Bu ifadelerden Ebû Yûsuf'un, genel olarak *sünnet* ile Hz. Peygamber'in uygulamalarından başlayarak sahabe ve sonraki otoritelerin süregelen uygulamalarını kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak o, bazen bu uygulamanın teorik bir delilinin (hadis) bulunmasını da gerekli görmekte ve teorik delili zikredilmeyen muğlâk uygulamayı tenkit etmektedir.³⁵ Bunun içindir ki, sünnetin kaynağının ve delilinin açıklanması noktasındaki ısrarı, onun "مضت السنة" şeklindeki ifadeleri sıkça kullanan Hicâzlılara ve Evzâî'ye yönelttiği ağır tenkitlerin arka planını oluşturur. Bununla birlikte kendisinin de zaman zaman "sünnet böyle olageldi" türünden ifadeler kullandığını görebilmekteyiz.³⁶ Gerçekte, bu tür eleştirilerin temelinde bölgesel sünnetlerdeki renk farklılıklarının önemli bir yeri vardır.

Şeybânî ise, hadisleri başta Medine uygulaması olmak üzere amele takdim eder ve teorik temelden yoksun toplumsal uygulamanın sünnetin kaynağı olarak mütalaa edilmesine şiddetle karşı çıkar.³⁷ "Bizde uygulama böyledir" diyerek delilsiz uygulamayı dayanak gösterenleri, "Rasûlüllah'tan ya da herhangi bir sahabîden eser nakledebiliyor musunuz? Bilseydiniz mutlaka rivayet eder ve bize karşı delil olarak kullanırdınız" diyerek eleştirir.³⁸

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin "ma'rûf / meşhur" kavramlarını, sadece pek çok kimse tarafından veya kendi dönemlerindeki ilim ehli arasında bilinen hadisler için kullanmadıklarını, bunlara ıstılahî bir mana vererek rivayet açısından belli bir ilim gerektiren sünnetleri kastettikleri söylenebilir.³⁹

Yukarıda zikredildiği üzere, -aralarındaki bazı görüş ve usûl farklılıklarına rağmen- ilk dönem müçtehitlerine göre sünnet, - nihaî noktada Nebevî modele dayanan, toplumun kabul edip ortaya koyduğu bir hayat tarzı olarak normatif üst otoriteyi temsil etmektedir. Başka bir deyişle sünnet, rivayetlerde yer almasa bile toplumda var olan uygulamaların ve hadislerden çıkarılan hükümlerin adı olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında toplumsal kabulün oluştuğu ma'rûf-meşhûr uygulamalar ve rivayetler ön plana çıkmıştır. Ancak, ilk nesillerin bu sünnet anlayışları, bazı oryantalistlerin iddialarının aksine, nihâî noktada Nebevî sünnete dayanan ve Hz. Peygamber'in hayat tarzı ile bağlantılı olan bir sünnettir.

Hicri ikinci asrın sonundan itibaren İmam Şâfiî'nin temsil ettiği sünnete farklı bir bakış açısı gelişmiştir. O, bölgesel sünnet anlayışlarını eleştirmiş, sahih-merfû hadisi esas almış, buna uygun amelleri tercih ederken, aykırı olanları ise kabul

³⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, nşr. Kusâ Muhibbiddin el-Hatîb (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1977), 76.

³⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 21.

³⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 59.

³⁷ Muhammed b. Hasan eş- Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hassan Keylânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/222.

³⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, 2/621-622.

³⁹ Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 53.

etmemiştir.⁴⁰ İlk dönemlerde amel-i ehl-i Medine veya ma'rûf sünnet, rivayet için belirleyici olurken, artık merfû-sahih rivayet, ameli belirleyen bir konuma geçmiştir. Sünneti Hz. Peygamber'e özgü kılıp Nebevî sünnete indirgeyen İmam Şâfiî, bu düşüncesiyle sünnetin kapsam alanını genişleten Iraklılar ve Hicâzlılara karşı çıkmakta ve sünnetin sadece merfû hadislere dayanılarak tespit edileceğini savunmaktadır.⁴¹ Zira ona göre merfû hadis ya da ahâd haber, sünnetin tek ve yegâne materyalidir ve bunun dışındakilerin, sünnetin tespitinde herhangi bir işlevi bulunmamaktadır.

Bir anlamda İmam Şâfiî'den önceki dönemde genel olarak sünnet ya da yerleşik uygulama hadisin kontrol mekanizması olarak işlev görürken; Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *sünnetin* teorik deliline vurgu yapmasıyla başlayan süreçte İmam Şâfiî ile birlikte teorik pratiğe öncelenerek, sünnetin sağlaması hadisle gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte sözlü gelenek (hadis) Peygamber sünnetinin bir vasıtası olarak yaşayan geleneğin bir anda yerini almıştır.⁴² Hicrî üçüncü asırda telif edilen ve sünnetin yazıyla kayıt altına alındığı hadis koleksiyonları, sonraki dönemlerde sünnetin tespit edileceği temel kaynak olarak görülmüştür.

Tarihî süreçte gerek hadisin yaşadığı gelişime yani tedvin ve tasnif faaliyetlerine gerekse uygulamalardaki radikal değişim veya dejenerasyona bağlı olarak İmam Şâfiî'nin, kendi dönemi ve şartları çerçevesinde sünnetin materyallerinden özellikle hadise vurgu yapması, anlamlı olup kayda değer bir yaklaşımdır. Sadece zihnî ve kültürel nedenlere bağlanamayacak bu değişim, kaynaşan gelenek ve metin arasında ayırım yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu ana kadar uygulama esas kabul edilirken, buradan sonra uygulamanın güvenilirliğinin test edilme ihtiyacı kendini hissettirmeye başlamıştır. Zira tasnif edilen metinler de artık bu rolü üstlenebilecek bir hüviyete sahiptir. Bununla birlikte toplumsal realiteden kopan bir metnin, nasıl okunacağını, anlaşılacağını ve uygulanacağını gösteren sözlü kültürle beraber taşınması önemlidir. Zira böylesi kültürden yoksun olan salt metin, arkeolojik bir değer olmaktan başka bir anlam ifade etmeyecektir.⁴³

5. Ma'lum'un Bih Olan Sünnet: Hadis Rivayetleri

Hz. Peygamber'e atfedileni ifade etmesi için, biri sünnet, diğeri de hadis olmak üzere temelde iki kavram kullanılmaktadır. Bunlardan hadis sözlü olana, sünnet ise amelî olana, yani uygulamaya atıfta bulunmaktadır. Ancak bu kavramlar sonraki dönemlerde aynı şeylere atıfta bulunan iki farklı kavram olarak algılanmaya başlanmış; bu da anlam daralmasına ve kaymasına neden olmuştur. Bu sebeple günümüzdeki sünnet anlayışının en önemli problemlerinden biri de *hadis* ve *sünnet* kavramlarının özdeşleştirilmesidir. Yani her hadisin mutlak anlamda sünneti de içerdiği ve ifade ettiği tarzındaki düşüncedir.

⁴⁰ Bekir Özüdoğru, *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 5.

⁴¹ Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *Kitâbu'l-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1973), 2/217.

⁴² Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yay., 1996), 107.

⁴³ Yavuz Ünal, "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, (Bursa: KURAV Yay., 2005), 246-247.

Gerçekte *sünnet*, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık vahiy çerçevesinde sürdürdüğü bir yaşam biçimidir. Rivayetler/hadisler ise, bu yaşam biçiminin ifadeleri veya parçalarıdır. Ve parça her zaman bütünü temsil etmeyebilir. Öyleyse yapılacak iş, bütünü oluşturacak parçaları anlamlı bir şekilde bir araya getirerek *Nebevî Sünnetin* tespit edilmesidir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatı ve fiilî rehberliğinin sona ermesiyle, onun uygulamalarını ve hayatını sonraki nesillere aktarmak ve öğretmek üzere sünnetin sözlü forma aktarımı yani hadisleşmesi süreci başlamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in sünneti, uygulamada farklılıklar ve bazen de kırılmalar olsa da nesilden nesile tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu fiilî rivayete, onu teyit eden ve açıklayan, ihtilaf anında başvurmada esas olan yazılı metin / rivayet de eşlik etmiştir. Örneğin, günümüzde bir Müslümanın, Hz. Peygamber'in namazı nasıl kıldığı konusunda bir hadis bilmediği halde, namazın şeklini, rükünlerini ve sünnetlerini bildiğine şahit oluruz. Onun bu bilgisi fiilî sünnetin kitlesel rivayetine dayanmaktadır. Bu bağlamda Dumeyni, muhaddislerin kendilerine ulaşan her hadisi, ümmetin ameli ile teyit edilmiş olduğunu bildikleri hadislerle arz ettiklerini ve sanki dinî hükmün onlara biri ümmetin fiili, diğeri ise Hz. Peygamberden rivayet olunan hadis olmak üzere iki kanaldan geldiğini belirtir.⁴⁴

Günümüzde özellikle ibadet dışındaki alanlarda Hz. Peygamber'in örnekliğine ve sünnetine sübûtu zannî olan rivayetler aracılığıyla ulaşılabilir olması bir sorundur. Zira günümüzde sünnet, toplumda karşılığı olan bir hayat modeli değil, kitaplardan okunan bir tarih malzemesi olarak algılanmaktadır. Sünnetin önemli bir materyali olan *hadisi tarihî* bir malzeme olarak değil, bugünkü hayatımıza uygulayabileceğimiz normları ve evrensel ilkeleri ihdâs ederek *yaşatılan sünnet* haline getirebilmemiz gerekir.⁴⁵

Bütün bunlara karşın, tarihin belli bir döneminde gerçekleşmiş uygulama ile söylenmiş bir sözde değişim sürecinde ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla beraber, söze ve eyleme rengini veren "öz" değişmemektedir. Bu sürekli değişimin ardında yer alan ama değişmeyen "öz" tespit edilebilir. Bu noktada, değişimin olduğu kendisine bakılarak söylenebilen bir "ilk kıstas"a ihtiyaç vardır. Bu kıstas, belirleyici olma özelliğiyle aynı zamanda zorunlu olarak bir doğruluk değeri de taşır. İslâm kültür dairesi açısından bakıldığında bu kıstasın fert olarak Hz. Peygamber ve tarih kesiti olarak da onun yaşadığı dönem olduğu söylenebilir.⁴⁶ Bir başka deyişle, değişen koşullara rağmen sünnetin değişmeyen örnekliği her zaman söz konusudur.

Bu anlamda Sünnet, salt teorik kaideler, bilgiler ve rivayetler bütünü olmayıp, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîni ile birlikte ortaya çıkan gündelik ve toplumsal hayatın bir tezahürüdür. Bu sebepledir ki sahabe döneminden itibaren Müslüman bireyin dinî ve dünyevî hayatında pratik karşılığı olan hadislerle daha fazla bir değer verilmiştir. Örneğin Hz. Ömer, amelî ya da pratik değeri olan ve bir

⁴⁴ Müsfir Gurmullah ed- Dumeynî, *Mekâyisü Nakdi Mütâni's-Sünne* (İstanbul: Dersaadet, 1996), 164.

⁴⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997), 79-88.

⁴⁶ Ali Dere, "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmîyât*, 1/ 2, (1998), 33.

hüküm ifade den hadislerin nakledilmesine ayrı bir önem vermiş,⁴⁷ hadis edebiyatında ise sünenlerin muhtevasında pratik değeri haiz rivayetler ön plana çıkmıştır. Çünkü, hadis ve sünnetle amaçlanan pratik değerdir.

Dolayısıyla ayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin hemen hepsi bir taraftan din olarak İslam'ın teşekkülünü gerçekleştirirken, bir taraftan da mümin bireyin İslamlaşmasını yani şahsında temessül etmesini hedeflemektedir. İslam medeniyetin kurucu nesli ve ilk râvi olan sahabilerin beyan ve uygulamalarını önemli kılan ve öne çıkaran da bu husustur. Zira söz değil, eylem esastır. Sözün doğruluğunu ve kastının ne olduğunu belirleyen de uygulamadır. İmam Mâlik'i, rivayetleri Medine'nin uygulaması üzerinden değerlendirmeye götüren, sahih veya ma'mûlün bih olup olmadığına hükmederken dikkate aldığı en önemli unsur, benimsenen, dönüştüren ve zaman içinde geleneğe dönüşen uygulamalardır.⁴⁸

Diğer taraftan Kûfe'ye gelen sahabe ve tabiînin amel ve görüşleriyle oluşan Ebû Hanife ve öğrencileri tarafından kullanılan "ma'rûf/meşhur sünnet" kavramı daha ziyade Kûfe halkının veya âlimlerinin çoğunun bildiği, şöhret bulmuş rivayetleri ve bu doğrultudaki ameli temsil etmektedir. Ancak Medine'ye kıyasla Kûfe'de direkt uygulama değil de ma'rûf rivayet destekli amel ön plana çıkmıştır. Kûfe, Hz. Peygamber'in uygulamalarına tanıklık etmediği için orada metne ihtiyaç duyulmuş, metne/rivayete dayalı bir amel oluşmuştur.⁴⁹

Hakikatte bilgi esas değildir. Bilgi, eylemle tezahür etmelidir. Yani bilginin bilenin şahsında tezahürü beklenmektedir. Söz gelimi ahirette diriliş ve hesabın, sıratın ya da mizanın varlığının bilgisi değil, bunların inananlar üzerindeki etkisinin görülmesi arzu edilmektedir. "*Kim zerre kadar iyilik yaparsa karşılığını görecektir, kim de zerre kadar kötülük yaparsa karşılığını görecektir*"⁵⁰ mealindeki ayetini bilmekten ziyade, bireysel hayattaki etki gücü anlam ifade etmektedir. Zira özellikle dinî metinlerin, bilmeyi değil olmayı vurgulayan, "bilmenin", "olmadan" çok fazla da anlamı olmadığını ifade eden beyanlar olarak görülmesi gerekir.⁵¹

Kulluk etmekle emrolunan, nefsinin tezkiye edenin kurtuluşa erdiği, kim daha güzel iş yapıyorsa ortaya çıksın diye özel anlam yüklenen dünya hayatında söz, eylemi ortaya çıkarmak için vardır. Eylemin inşasından sonra söz, kontrol mekanizması olacak ancak doğal olarak arka planda kalacaktır. Sözel vurgular da önemine, hikmetine ya da ona ters gelen şeylere yönelik ilkesel ifadeler olarak önümüze gelecektir.⁵² Örneğin, ölçü ve tartı da hile yapmayı, müşteriye aldatmayı, ayıplı ve kusurlu malı satmayı, müşteri kızıştırmayı, kadınlara kötü davranıp şiddet uygulamayı, çevreyi kirletmeyi, hayvanlara işkence yapmayı ve dövüştürmeyi yasaklayan

⁴⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/262.

⁴⁸ Yavuz Ünal, "Tarihsel Süreç İçerisinde Değişen Hadis Algıları", *Kuran'ı Anlama Yolunda* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yay., 2017), 220.

⁴⁹ Özüdoğru, *Amel Olgusu*, 247.

⁵⁰ Zilzâl, 99/7-8.

⁵¹ Ünal, *Hadis Algıları*, 220.

⁵² Ünal, *Hadis Algıları*, 221.

rivayetlerdeki bilginin ya da Nebevi mesajın, Müslümanın bireysel ve toplumsal hayatında amele dökülmesi ve tezahür etmesi beklenir. Ticaret hayatını temel umdelerini ortaya koyan “*Aldatan bizden değildir*”,⁵³ “*Tarttığınızda fazlasıyla tartın*”⁵⁴ gibi hadislerin satıcının; “*kadınlarınızı dövmeyin, onlara kötü davranmayın*”⁵⁵, “*Hiçbir canlıyı hedef edinmeyin!*”⁵⁶ hadislerinin bir Müslüman zihninde oluşturacağı bilginin hayatında eyleme dönüşmesi gerekir. Günümüzde kadına şiddetin artması, tüketici şikayetlerinin çoğalması, hayvan haklarının ihlali, çevre kirliliği gibi sorunlar, Nebevî mesajların birey ve toplum hayatında bütünüyle karşılık bulamadığının açık bir göstergesidir. Kısacası günümüzde bilinen sünnetin, amel edilen sünnete rücu’ etmesi beklenmekte ve hedeflenmektedir. Zira yaşayan vahiy olan sünnet, özünde ve kökünde her zaman bilmeyi değil, olmayı; söylemeyi değil eylemeyi vurgulamaktadır. Söz, sadece bilinmek için değil, eylemi ortaya çıkarmak için vardır.

Sonuç

Son dönemde sünnet üzerine yapılan tartışmalarda rivayet/metin merkezli sünnet anlayışı yerine ilk dönem fakihlerinin yerleşik amel ve uygulamada karşılık bulan sünnet anlayışına vurgu yapılmaktadır. Zira tarihî süreçte, özü ve kökü itibarıyla uygulamadaki sebat ve devamlılığı yansıtan sünnet, şifâhi ve kitabî hadis metinlerine indirgenmiş, daha sonraları sünnet ve hadis özdeşleşmiştir. Değişen algılarla birlikte artık günümüzde sünnet, toplum hayatında değil, hadis metinlerinde kendisini bulan bir başka deyişle topluma yön verip şekillendiren değil, hitabet ve kitabette vücûd bulan; amel edilen değil, bilinen bir realiteye dönüşmüştür. Özellikle hicri ilk iki asırda rivayetler, tespit ve değerlendirmeyi içinde barındırır şekilde “ma’mûlun bih olan” (amel edilen) ve “ma’mûlun bih olmayan” şeklinde ikili ayrıma tabi tutulurken sonraları sırf rivayetin aidiyetini tespit açısından “sahih, hasen, zayıf” gibi derecelendirmeye tabi tutulmuştur.

Hiz. Peygamber’den günümüze kadar teorik olarak nakledilen rivayetlerin dinî bir metin olmasından dolayı her dönem birey ve toplumda pratik karşılığı olması beklenir. En genel anlamıyla “amel” diyebileceğimiz bu pratik, rivayetten asıl hedeflenen şeydir. Kur’an bağlamında düşündüğümüzde eylem boyutuna geçmedikçe ayetlerin nasıl bir karşılığı yoksa hadislerde de aslolan, onun söylediği ve vermek istediği mesajı doğru anlayıp gereğiyle amel edilmesidir.

İşte bu noktada ma’lûmun bih (bilinen) değil, ma’mûlun bih (uygulanan) olmak esastır. Bilmek sürecin bir parçası olmakla beraber; “olmadan” çok fazla da anlamı bulunmamaktadır. Hadisler, sadece hafıza ve yazıyla kayıt altına alınması, rivayet ve nakli, tedvini ve tasnifi hedeflenen metinler olmamıştır. Günümüzde hadisler, ferdî, içtimaî, iktisadî vb. bütün boyutlarıyla toplum hayatında karşılığını bulamamaktadır. Sünnetin bireysel ve toplumsal hayatımızın yaşanılan realitesi olabilmesi için, yazılı kaynaklarda bilinen ve şifâhen aktarılan (ma’lûmun bih)

⁵³ Müslim, “İmân”, 164.

⁵⁴ İbn Mâce, “Ticâret”, 34.

⁵⁵ Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvûd el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Nikâh”, 40-41.

⁵⁶ Müslim, “Sayd”, 58

yönüne değil, toplum hayatında karşılığı ve gerçekliği olup uygulanan (ma'mûlun bih) yönüne vurgu yapılması kaçınılmazdır.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yay., 1996.
- Abdurrezzak, Ebû Bekir b. Hemmam es-San'ânî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1970.
- Aktepe, İshak Emin. *Şafîî Öncesinde ve İmam Şafîî'de Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kitâbu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000.
- Dere, Ali. "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri". *İslâmiyât* 1/ 2 (1998), 11-37.
- Dumeynî, Müsfir Gurmullah. *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*. İstanbul: Dersaadet, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensâri. *Kitâbu'l-Harac*. nşr. Kusâ Muhibbiddin el-Hatîb. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1977.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensâri. *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Kahire: Lecnetü İhyâil-Maârifî'n-Numâniyye, 1938.
- Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnetin Tarihî Gerçeklikteki Konumu Açısından Kur'ân İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.
- Ertürk, Mustafa. *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru*. Ankara: İlahiyat Yay., 2005.
- Fazlurrahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yay., 1996.
- Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yay., 1997.
- Gurâya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Nelîği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*. çev. Mehmet Emin Özaşar. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999.
- Hassan, Ahmed. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. çev. Haluk Songur. İstanbul: Rağbet Yay., 1999.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Cezerî. *en-Nihaye fî Ğaribi'l-Hadîs ve'l Eser*. Beyrut: el-Mektebetü'l İlmîyye, 1970.
- Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. Rabat: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Suûni'il-İslamiyye, 1983.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed*. İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Özüdoğru, Bekir. *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usul, Tenkid, Yorum*. İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el- Usul*. 2 Cilt. thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fî't-Teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Şâfîî, Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-Ümm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1973.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hassan Keylânî.

- Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Tahhân, Mahmud. *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ulu, Arif. *Tâbiunun Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yay., 1994.
- Ünal, Yavuz. "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*. Bursa: Kurav Yay., 2005, 241-247.
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 79-96.
- Ünal, Yavuz. "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. Ankara: TDV Yay., 2003, 439-472.
- Ünal, Yavuz. "Tarihsel Süreç İçerisinde Değişen Hadis Algıları". *Kuran'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları-II*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yay., 2017, 217-239.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yay., 2001.
- Yargı, Mehmet Ali. *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.



HZ. PEYGAMBER KUR'AN'IN NE KADARINI TEFSİR ETMİŞTİR SORUSU BAĞLAMINDA SÜNNETİN KUR'AN'I TEBYİNİ MESELESİ

Abdullah AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ abduallah.aygun@erdogan.edu.tr

ORCID 0000-0002-9952-0414

Öz

Hiz. Peygamberin Kur'an'ı insanlara tebliğ yanında tebyîn görevi de vardır. Nahl Sûresi, 16/44. âyeti gereği Kur'an'ın iman, ibadet, ahlak ve hukuka dair ahkâmını genel anlamda sünneti ile açıklamıştır. Hiz. Peygamberin Kur'an'ı beyanı, bir müfessirin âyetlerin anlamlarını açıklayıp, izah etmesinden çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Zaten onun örnek, model alınmasının lüzumu da buradan kaynaklıdır.

Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin (1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde, Hiz. Peygamberin tefsiri, tefsirinin bağlayıcılığı ve Hiz. Peygamber Kur'an'ın ne kadarını tefsir etmiştir konuları da işlenir. Daha sonra kaleme alınan tefsir tarihi eserlerinin hemen tamamında aynı başlıkların aynı içerikle yansıtılır. Bu konuları, başlangıçta M.H. ez-Zehabî doğru ve yerli yerinde ele alıp, anlatmadığı için aynı sorun sonrakiler tarafından da devam ettirilmiştir. Hiz. Peygamberin tefsiri ile onun daha çok fiile, uygulamaya dayalı beyanından mı yoksa sonraki müfessirlerin âyetleri tefsir edişi gibi bir tefsirden mi söz edildiği belli değildir. Müellifin maksadının ikincisi olduğu anlaşılmaktadır. Oysa "kitâbu't-tefsîr" bâblarında bulunan bazı âyet veya lafızların tefsirine dair sayısı fazla olmayan hadisler, Hiz. Peygamberin beyanının küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. O halde sözü edilen konu başlıkları ya bütüncül bir yaklaşımla "beyan" ya da "beyan-tefsir" ayrımı üzerinden anlatılmalıdır.

Hiz. Peygamber Kur'an'ın bir kısmını veya tamamını tefsir etmiştir şeklinde ihtilafli iki görüşü savunanlara ve tartışmalarına dair anlatım da sorunludur. Zira hakikatte böyle bir tartışma olmadığı gibi meselenin ortaya konulması da doğru bir bakışa da dayanmaz. Benzer sorun, Hiz. Peygamberin tefsirinin hükmü başlığı altında verilen bilgilerde de bulunur. Öte yandan, sünnetin Kur'an'ı tebyîni kabul etmeyen Kur'ancılık akımı, Kur'an ile kul arasına hiçbir şeyi sokmamayı savunurken, kendisini Peygamberin yerine ikame hatasına düşmektedir.

Bu tebliğde, Hiz. Peygamberin Kur'an'ı beyanı ile tefsir arasındaki alanın sağlıklı bir zemine oturtulması ve "Hiz. Peygamberin tefsiri, tefsirinin bağlayıcılığı, Hiz. Peygamber Kur'an'ın ne kadarını tefsir etmiştir" gibi konuların daha doğru yansıtılması gerektiğine işaret edilmiştir

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Tefsir Tarihi, Hiz. Peygamber'in Tefsiri, Tebyîn.

The Issue of the Sunnah's Explaining the Qur'an in the Context of the Question of How Much the Prophet Interpreted the Qur'an

Abstract

In addition to conveying the Qur'an to people, the Prophet also has a duty of explaining the Qur'an. He generally explained the provisions of the Qur'an regarding faith, worship, morality, and law with his sunnah as required by the verse "And upon thee [too] have We bestowed from on high this reminder, so that thou might make clear unto mankind all that has ever been thus bestowed upon them, and that they might take

thought” (en-Nahl, 16/44). In other words, the Prophet’s declaration of the Qur’an has a much broader framework than a commentator’s explaining and interpreting the meanings of the verses. The necessity of taking him as an example arises from this situation.

In his work titled *et-Tafsir ve'l-Müfessirin* on the history of commentary, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî deals with the issues such as the Prophet’s tafsir, the discussion on how much he interpreted the Qur’an, and his tafsir’s being binding. It is possible to see that the same titles are discussed with the same content in almost all later historical tafsir works. Since M.H. ez-Zehebî did not initially deal with these issues correctly and appropriately, the same problem continues to be observed in the later tafsir works. According to this, it is not clear that he mentions the Prophet’s tafsir either as a declaration based on deeds and practices or as a tafsir of the verses by the later commentators. It is understood that the latter is the author’s purpose. However, a few hadiths related to some verses or words found in the chapters of “*kitâbu't-tafsir*” constitutes a small part of the Prophet’s declaration. In that case, the issues in question should be explained either with a holistic approach or through the distinction between explanation and interpretation.

Likewise, the narration of those who advocate two opposite views that the Prophet interpreted some parts or the whole of the Qur’an is also problematic. It is because besides there is actually no such argument, putting the issue forward is not based on a correct point of view. A similar problem can be found in the information given under the heading of the judgment of the Prophet’s interpretation.

In this paper, it is aimed to place the relationship between the Prophet’s explanation and interpretation of the Qur’an on a healthy ground. In the historical tafsir works, it is expected that the issues such as the Prophet’s tafsir, the discussion on how much he interpreted the Qur’an, and his tafsir’s being binding will be correctly reflected.

Keywords: Quran, Sunnah, Tafsir History, Tafsir of the Prophet, Explanation.

Giriş

Tefsir, müşkil olan lafızdan kastedilen manayı keşfetmektir.¹ Ya da ister lugavî ister şer’î veya vaz’î olsun Kur’an’ın manalarını açıklamaktır. Buna göre tefsir ilmi, insan gücü nispetince, murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelamının ahvalini araştırır.² Yahut Kur’an’ın lafızlarının nasıl okunacaklarını ve bunların manalarını Arap lügatına ve lisan kaidelerine tatbikan beyan, âyetlerin manalarını, medlüllerini, hükümlerini, ihtiva ettikleri kıssaları izah, bu âyetlerin muhkem ve müteşabih, nasih ve mensuh olanlarını tasrih, aralarındaki irtibat ve insicamı izhar ve bunlardaki nükteleri beşeriyetin takatine göre tebyîn ve tavzih eder.³

Sözlüklerde keşf, izah, ortaya çıkmak, tanımak, delil açıklama gibi anlamlara geldiği belirtilen⁴ beyan kelimesinin ise temel manası, ayırmak ve ortaya

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414h.), 5/55.

² Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 4, 13.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/97.

⁴ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve shâhu'l-'arabiyye* (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 5/2083; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/67, 69.

çıkarmaktır.⁵ Terim olarak beyan, maksadı en belîğ lafızla ortaya koymak,⁶ anlamın örtüsünü, gizli olanın perdesini açmak ve böylece hakikatine ulaşmaktır.⁷ Kısacası, manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırılmaktır.⁸

Tanımlara bakıldığında tefsir ile beyan arasındaki benzerlik açıkça görülmektedir. Fakat usulcülerin beyan anlayışları ile terim anlamıyla tefsir arasında önemli farklar bulunur. Örneğin İmam Şâfi'ye göre beyanın beş çeşidi vardır. Bunlar: 1. Kur'an nassı ile yapılan beyan: Bazı âyetlerin diğerlerini beyanı gibi. 2. Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı ve sünnet tarafından bu mücmel kısma açıklık getirilen durumlardaki beyan: Abdestin farzlarını, cünüplük halinde gusledilmesi emrini, vasiyetin meşrû olduğu hükmünü ihtiva eden âyetler ve buralarda kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturan Hz. Peygamber'in sünnetleri gibi. 3. Kur'an'ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber'in sünnetiyle açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan: Mesela Yüce Allah'ın, Kur'an'da farz kılınan namazın rekâtlarını ve vakitlerini, zekâtın miktarını, hac ve umrenin yapılışını peygamberi vasıtasıyla açıklaması. 4. Kur'an nassı ile belirlenmeyip, Hz. Peygamberin sünnetiyle teşrîf kılınan hükümlere ait beyan 5. Allah'ın, ictihad yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyan. Usulcüler, gayesi ve görevi bakımından beyanı şu beş kısma ayırır: 1. Beyânı Takrîr 2. Beyânı Tağyîr 3. Beyânı Tefsîr 4. Beyânı Zarûret 5. Beyânı Tebdîl.⁹

Buna göre Hz. Peygamberin "zekâtı verin" emrine dair nisabı, zekât verilecek şeyleri ve oranını beyanı ile "salâtülvüstâ"yı ikindi namazı, imana zulüm buluşturmaya şirk, "kelimetüttakvâ"yı lailâheillallah ile tefsirini¹⁰ aynı kategoride görmemek gerekir. Onun tefsiri denildiğinde, âyetlere ve lafızlara dair bazı sözlü izahları yani istilahi anlamdaki tefsir; beyanı ile de daha kapsamlı bir şekilde Kur'an'ı açıklama sadedindeki söz, fiil ve takrirleri anlaşılmalıdır.

1. Sünnetin Kur'an'ı Tebyîni

Yüce Allah, çok sayıda âyette dinini insanlara ulaştırma ve nasıl uygulanıp yaşanacağını gösterme gibi oldukça mühim bir konumunda olan peygamberine ittiba ve itaati şart koşturmuştur. Resule itaatın Allah'a itaat olduğu (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) yedi,¹¹ Allah ve Resulüne itaat, çoğu emir olmak üzere (أَطِيعُوا-يُطِيعُونَ-أَطِيعُوا) otuz altı¹² âyette bildirilmiştir. Resûlüne ittiba (iki âyet), icabet, isyan etmeme ve bir hüküm

⁵ Nejdet Gürkan, "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve "Beyân" Kavramı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 80-81; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/69.

⁷ Ebû Osman b. Amr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Mektebetü'l-Hancı, Mısır, ts.), 1/76.

⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/23.

⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", 6/23-25.

¹⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976), 1/45-46.

¹¹ en-Nisâ, 4/13, 69, 80; et-Tevbe, 9/71; en-Nûr, 24/52; el-Ahzâb, 33/71; el-Feth, 48/17.

¹² Âl-i İmrân, 3/3, 132; en-Nisâ, 4/59; el-Mâide, 5/92; el-Enfâl, 8/1, 20, 46; en-Nûr, 24/54, 56; Muhammed, 47/33; el-Mücâdele, 58/13; et-Teğâbun, 64/12.

verdiğinde müminlerin başka bir tercihte bulunamayacağına dair âyetler¹³ de ilave edildiğinde sayı daha da artmaktadır.

Allah Resulü, hak dini tebliğ etmiş ama onu sadece kitapta bırakmayarak, en doğru şekilde idrak edilip anlaşılmasını ve yaşanmasını bizzat uygulayarak göstermiştir. Buna da vahyi ğayri metlûv kaynaklı sünnet denilir. Yani Cebrâil, Resûl-i Ekreme Kur'an dışında bilgiler de ulaştırmıştır. Onun için Hz. Peygamber, kendisine Kur'an'la birlikte onun bir mislinin daha verildiğini söylemiştir.¹⁴ Onun sünneti, başta iman, ibadet, ahkâm ve ahlak olmak üzere Kur'anî esasların şerhidir. Çoğu da fiilî, tatbikî olmak üzere tebyînidir. Hz. Âişe'nin "Onun ahlakı (yaşayışı), Kur'an'dan ibâretti"¹⁵ sözü işte bunu ifade eder. En güzel örnek, model oluşu¹⁶ da buradan kaynaklanır. "Peygamberleri, apaçık deliller ve kitaplar ile gönderdik. İnsanlara gönderdiğimiz esasları kendilerine açıklamaları (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ) ve üzerinde düşünceleri için sana da Kur'an'ı indirdik"¹⁷ âyeti, Kur'an'ı insanların gözleri ile görüp, kulakları ile işiteceği şekilde izah ettiğine delildir.

Müfessirler başta olmak üzere İslâm âlimleri, bu âyeti şu şekilde anlayıp, izah etmiştir: Hz. Peygamberin Kur'an'ı beyanı, Yüce Allah'ın emirlerinde, yasaklarında, helallerinde, haramlarında, cezalarında, farzlarında ve diğer şer'î hükümlerindeki mücmel kısımları izah etme şeklindedir. Zira kulların, bu açıklamalara ihtiyacı vardır. Bunları Cebrâil Hz. Peygambere öğretmiş ve o da insanlara açıklamıştır. Cebrâil'in bildirmesi ve Allah Resulünün açıklaması olmadan bilinemezler. Bu, aynı zamanda Kur'an'ın Allah tarafından, Peygamberinin diliyle açıklaması demektir.¹⁸

Allah Teâlâ'nın bir insanı peygamber olarak göndermesi, ortaklaşa kullandıkları dil üzerinden insanlar arasında bir anlam ve kavram dünyası kurma fonksiyonu ile ilgilidir. Hz. Peygamber de teorik olarak öğretilen bir bilgi yığını ile gönderilmemiş, tebliğ yanında, somut bir dinî yapı inşa etmiştir. İşte bu somutlaştırma, dinin temelini teşkil eden kavramların lafzî (literal) anlamlarının açık ve net olarak belirmesini sağlamıştır. Mesela, "es-salâh" kelimesinin anlamını, tatbikatla göstererek kavramlaştırmıştır. Bir otorite olarak, namaza dair tatbikatıyla Müslümanlara namazı adeta bir cismi gösterir gibi göstermiştir. Böylece bazen tatbik ederek bazen de tatbikatı anlatarak beyanda bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında âyetleri iki gruba ayırmak mümkündür: 1. İman, ibadet, ahkâm ve ahlak alanlarında, uygulamaya ilişkin âyetler. 2. Habere dayalı kıssalar ile kevnî konulardaki tatbikata ilişkin olmayan diğer âyetler.¹⁹

¹³ Âl-i İmrân, 3/31; en-Nisâ, 4/14; en-Nûr, 24/63; el-Ahzâb, 33/36; el-Haşr, 59/7.

¹⁴ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/148, 42/183, 43/15.

¹⁶ el-Ahzâb, 33/21.

¹⁷ en-Nahl, 16/44.

¹⁸ İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/82-83; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420h.), 20/212; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Ettişeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/109.

¹⁹ Şevket Kotan, "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 439-440.

Resûl-i Ekrem'in sünneti, başta uygulama ile ilgili olanlar olmak üzere âyetlerin insanlara kulluk bakımından gerekli olanlarını gerektiği kadar açıklamıştır. Nitekim Şâtıbî (790/1388), Hz. Peygamberin tebyîn görevinin söz, fiil ve takrir ile gerçekleştiğini söylemiştir.²⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) de en-Nahl Sûresi 44. âyetindeki tebyînin “eda” olduğunu belirtmiştir.²¹ Zaten tefsir-tevil ayrımı ve tefsirin kesinlik ifade ettiğinin söylenmesi buraya dayanır. Taberî'nin, rey ile tefsiri men eden rivayetleri, Allah Resûlünün açıklamasıyla bilinebilecek uygulamaya dayalı konularda görüş belirtme ile ilişkilendirmesi²² de bu bakımdan önemlidir.

2. Hz. Peygamber Kur'an'ın Ne Kadarını Tefsir Etmıştır Sorusu

Müstakil tefsir tarihi kaynaklarında, Hz. Peygamber zamanında tefsir, onun tefsirinin özellikleri, Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği ve tefsirinin hükmü/bağlayıcılığı konuları, “tefsirde ilk merhale” başlığı altında incelenir. Alanın, İslâm âleminde yapılmış ilk çalışması, büyük ölçüde Ignaz Goldziher'in (1921) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı esrine dayanan M. H. ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'udur.²³ Zehebî, tefsirin ilk merhalesi bölümündeki “Nebî (s.a.v.) Kur'an'ın tamamını beyan etti mi ve Allah Resûlünün ashâbı için Kur'an'ı beyanının miktarı” başlıkları altında, ulemanın bu konuda ihtilaf halinde olduğunu, İbn Teymiye'nin (728/1328) başını çektiği grubun onun Kur'an'ın bütün manalarını ve lafızlarını, Suyûtî'nin (911/1505) ise aksine az bir kısmını beyan ettiğini anlatır.²⁴ Müellif, bu kısımda sadece beyan kelimesini kullanır. Tefsir kelimesini hiç kullanmaz. Sonra iki grubun delillerini sıralar. Hz. Peygamberin Kur'an'ın tamamını beyan ettiği görüşünü savunanların delilleri şöyledir: 1. Nahl Sûresi 44. âyeti (meâli yukarıda geçti), ona Kur'an'ı beyan görevini yüklemiştir. Allah Resûlünün bu görevini eksik yaptığı düşünülemez. 2. Ashabın, on kadar âyet öğrendikten sonra manalarını kavrayıp onlarla amel etmedikçe başka âyetlere geçmediği bilinmektedir. Bu da âyetlerin manalarını Hz. Peygamberden öğrendiklerini gösterir. 3. İnsanlar fenni ilimlere dair kitapları anlaşılsınlar diye şerh ederler. Hal böyle iken Kur'an gibi önemli bir kitabın tefsire ihtiyacı olmadığı söylenemez. O halde Hz. Peygamber onu tefsir etmiştir. 4. Hz. Ömer'in, “Allah Resûlü ribâ âyetini tefsir etmeden önce vefat etti” sözü, sadece bu âyeti tefsir etmediğini fakat diğerlerini tefsir ettiğini gösterir.

Diğer grubun delilleri ise şöyledir: 1. Hz. Aişe, “Hz. Peygamber, Cebrâil'in kendisine öğrettiği belirli âyetlerden başka Kur'an'dan bir şey tefsir etmezdi” demiştir. 2. Allah Resûlünün, Kur'an'ın bütün manalarını beyan ettiğini söylemek gerçekçi değildir. İhtiyaç duyulan az sayıda âyeti beyan etmiştir. Yüce Allah, kulları üzerinde düşünsünler diye ona bütün âyetleri beyan etmesini emretmemiştir. 3. Şayet her

²⁰ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3/289, 291.

²¹ Nakleden, Ebu'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (İ'câzü'l-Kur'an)*, thk. Emin el-Hülî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 16/382.

²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/82.

²³ Abdullah Aygün-Sümeyye İnan, “Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/17 (2020), 119 vd.

²⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 48-49.

âyetin manasını açıklamış olsaydı, İbn Abbâs için “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret” diye dua etmezdi.

M.H. ez-Zehebî’nin zikrettiği bu delilleri²⁵ muhtasar olarak aktarırken, beyan ve tefsir kelimelerini nerelerde kullandığına özellikle dikkat ederek ve ona göre yansıtmaya çalıştık. Görüldüğü gibi sadece iki maddede tefsiri, diğerlerinde ise beyanı tercih etmiştir. Oysa ikinci grubun görüşlerini aktarırken tamamen tefsir kelimesini kullanması gerekirdi. Zehebî, daha sonra mezkûr delilleri değerlendirir ve kendi görüşünü açıklar. Ona göre Hz. Peygamber, Kur’an’ın tamamını değil ama çoğunu tefsir etmiştir.²⁶ Burada ise daha çok tefsir kelimesini kullanır. Zehebî’nin *Die Richtungen*’i model alması gibi İslâm âlemindeki tefsir tarihi yazıcılığında da *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* takip edilmiştir. Bu sebeple ülkemizdeki tefsir tarihi çalışmalarında da sözü edilen iki grup ve delilleri aynen *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*’daki gibi anlatılır.²⁷ Fakat bu anlatım sadece tefsir kelimesi ile yapılır.

Bu arada Zehebî’den çok önce Taberî, tefsirinin mukaddimesinde, bazılarının Hz. Peygamberin Kur’an’ın az sayıda âyetini tefsir ettiğini savunduğundan söz etmiştir. Ancak Taberî’nin sözünü ettiği mesele çok farklı bir bağlamdadır. O, rey ile tefsiri men eden rivayetlere sarılarak, âyetlerin rivayet dışında bir yöntem ile tefsir edilemeyeceğini savunup teville karşı çıkanların, Hz. Peygamberden az sayıda âyetin tefsirinin bulunmasını delil olarak ileri sürdüklerini anlatır. Tevili gerekli olduğunu savunan Taberî, bu yaklaşımı ısrarla eleştirir. Hz. Peygamberin tefsir ettiği âyetlerin sayısının sınırlı olduğunu da kabul eder.²⁸

Zehebî’nin yukarıdaki anlatımı iki açıdan sorunludur. İlki, onun yansıttığı gibi iki grubun ve bunlar arasında tartışmanın gerçekte var olmamasıdır. Dikkat edilecek olursa o, “Hz. Peygamber Kur’an’ın bütün mana ve lafızlarını sahabeye beyan etmiştir” görüşünde olanlara sadece İbn Teymiye’yi örnek gösterir. Fakat Fazl Hasan Abbâs’ın da isabetle ifade ettiği üzere Zehebî, İbn Teymiye’nin “Nebî (s.a.v.) lafızlarını beyan ettiği gibi Kur’an’ın manalarını ahabına beyan etmiştir”²⁹ sözünü yanlış değerlendirmiştir.³⁰ Çünkü İbn Teymiye, Kur’an’ın tefsiri için en güzel metodun önce yine Kur’an’a, sonra sünnete onlarda bulanamazsa sahabe kavline müracaat edilmesi olduğunu belirtir. Anlamını bilme bakımından Kur’an’ın dört kısma ayrılıp, bir kısmının sadece Allah tarafından bilinebileceği yaklaşımına katılır.

²⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/49-50.

²⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/52-55.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/61-62; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 61-64. Muhsin Demirci’nin, konuyu değerlendirirken Hz. Peygamberin tefsirini sözlü ve fiili olarak ikiye ayırması isabetlidir. Ancak Allah Resulünün Kur’an’ı baştan sona fiilen tefsir ettiğini vurgulaması yerinde değildir. Zira mesela, kevnî âyetler bu kapsama girmez.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/82-83.

²⁹ Takıyyuddîn İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, 1980), 9. İbn Teymiye’nin, maksadı aşan bir cümle kurduğunu kabul edilmelidir. Ayrıca onu cümlesinde bütün kelimesi yoktur. Ama Zehebî bu şekilde yansıtır.

³⁰ Fazl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Ürdün: Dârü’n-Nefâis, 2016), 1/134-135. Ayrıca bk. Esat Sabırlı, “Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye’ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur’an’ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 321 vd.

Tenevvü de olsa sahabenin ihtilafını kabul eder.³¹ Bu bilgilere göre o, Hz. Peygamberin Kur'an'ın istisnasız bütün âyetlerini tek tek tefsir ettiği görüşünde olamaz. Ayrıca İbn Teymiye'nin, Hz. Ebu Bekr'e "kelâle" nedir diye sorulduğunda "Onun hakkında kendi reyimle söylüyorum. Eğer doğruysa Allah'tan, yanılsıza benden ve şeytandandır. Kelâle şudur...."³² cevabını; Hz. Ömer'in minberde "أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ" ^{تَخَوُّفٍ}³³ âyetindeki "tahavvüf" kelimesini anlamıyorum, ne dersiniz? diye sordugunu;³⁴ İbn Abbâs'ın, iki kişinin bahçe sulama tartışmasına şahit olduktan sonra "فطر" kelimesini daha iyi anladığını ifade etmesini³⁵ bilmemesi mümkün değildir. O halde Suyûtî ve Fazl Hasan Abbâs'ın da belirttiği gibi Allah Teâla, Hz. Peygamberi bütün âyetleri açıklamakla görevlendirmemiştir. O, insanların kulluk bakımından ihtiyaç duyabilecekleri kadarını açıklayarak³⁶ bu görevini tamamlamıştır.

İkinci sorun ise Zehebî'nin tefsir ve beyanı aynı anlamda kullanarak, terim olarak tefsir kapsamında olan sözlü izahlar ile başta fıkıh olmak üzere akaid ve tasavvuf kaynaklarında da yer alan söz, fiil ve takrirler arasında ayırım yapmamasıdır. Konuyu, müfessirlerin âyetlere dair yorumları ile Hz. Peygamberin Kur'an'ı tebyini arasında fark yokmuş gibi yansıtmadır. Zira Hz. Peygamberin tebyîn görevi gereği yaptığı açıklamalar ile sahabe dahil diğer insanların âyet ve lafızlar hakkındaki yorumları asla aynı değildir.³⁷ Zehebî'nin bu ayırımı yapmaması, Hz. Peygamberin tefsirinin hükmü konusundaki anlatımını da sorunlu hale getirmiştir.³⁸ Oysa İsmail Cerrahoğlu'nun, "Fakat Peygamberin yaptığı tefsir, müteahhirûn içinde maruf olan tefsir gibi değildir. Müteahhirûnun tefsir anlayışında, lügat, belâgat ve bunun gibi daha pek çok hususlar aranır. Hâlbuki Hz. Peygamberin tefsirinde bu gibi teferruat yoktur. Onda, şeriat ve ahkâmda Allah'ın muradını beyan vardır"³⁹ cümleleri ile izah ettiği gibi ayırım yapmak ve karışıklıkları önlemek gerekir.

Öte yandan "Hz. Peygamber Kur'an'ın bir kısmını mı yoksa tamamını mı tefsir etmiştir" şeklinde iki zıt görüş gibi sunulan yaklaşımların, aslında farklı şeylerden söz ettikleri ve birbirini tamamlayıcı oldukları görülmelidir. Zira "Hz. Peygamber Kur'an'ın az bir kısmını tefsir etmiştir" görüşü ile hadis kaynaklarının kitâbu't-tefsîr bâblarında yer alan, sayıları çok olmayan sözlü bazı izahlar kastedilmektedir.

³¹ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 11, 40, 50.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/475; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîr'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 3/269; Ebû Muhammed Hüseyin Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr- Osman Cuma Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş (Beyrut: Dâru Taybe, 1997), 2/179.

³³ en-Nahl, 16/47.

³⁴ Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 21-22.

³⁵ Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 22.

³⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4/197; Fazl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/136. Suyûtî, bunu Huveyyî'den (637/1240) nakleder.

³⁷ Celal Kırca, "Tefsirde Yorumun Bağlayıcılığı Problemi". *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 93.

³⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/54-56.

³⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/60. Cerrahoğlu, her ne kadar bu hususa işaret etse de konuyu anlatımı buna göre değil, Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'una göredir.

Bunların çoğu terim anlamıyla tefsir kapsamındadır. Tevhid, iman, taharet, gusl, salât, zekât, buyû', nikah, ferâiz, cihâd, hudûd gibi diğer bâblardaki rivayetler de Kur'an'ın beyanıdır. Dolayısıyla o, Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir görüşü ile kul-luk gereği lazım olan her şeyi beyan ettiği kastedilmektedir. "Aksi halde beyan görevini yerine getirmemiş olur" gerekçesi bundandır. Bu beyan, daha çok mücmeli beyan, umumu tahsis, mutlakı takyit, müşkil ve müphemî tavzih şeklindedir. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber riba âyetini tefsir etmeden vefat etti⁴⁰ sözü de onun faize dair uygulamalarının görülememesi yani beyanı şeklinde anlaşılmalıdır. Taberî'nin, mukaddimedeki değerlendirmeleri⁴¹ de buraya kadarki düşüncelerimizi desteklemektedir. Ayrıca Hz. Peygambere nispet edilen tefsir rivayetlerinde, sûrelerin faziletleriyle ilgili olanlar başta olmak üzere zayıf ve mevzu rivayetlerin varlığı bilinmektedir.⁴² Aynı durum beyan görevi kapsamındakiler için geçerli değildir.

3. Hz. Peygamberin Beyan Görevine Karşı Olumsuz Tutum

Adına mealcilik veya Kur'ancılık denilen akımın mensupları, "Peygamberleri, apaçık deliller ve kitaplar ile gönderdik. İnsanlara gönderdiğimiz esasları kendilerine açıklaman ve üzerinde düşünceleri için sana da Kur'an'ı indirdik" âyetindeki tebyîne tebliğ anlamı vererek, sünnetin Kur'an'ı beyan ettiğine dair yukarıdaki anlatımları redetmekte, "Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır"⁴³ âyetini delil göstererek, bütün âyetlerin açıklamasının yine Kur'an'da bulunduğunu savunmaktadır.

Sözü edilen "Kur'an İslâm'ı", "Kur'an bize yeter" akımı, S. Ahmed Han (1889) tarafından başlatılmış, uzun süre ehl-i hadis içinde yer aldıktan sonra keskin bir dönüşüm ile hadis karşıtı olan A. Çekrâlevî (1914) ile sistemleşmiştir.⁴⁴ Çekrâlevî, Müslümanların ihtiyacı olan her türlü bilgi ve hükmün Kur'an'da bulunduğunu savunmak üzere namaz konusunu örnek vererek *Burhânu'l-furkân 'alâ salâti'l-Kur'an* adlı bir eser yazmıştır. Kur'an'daki bütün "resul" kelimeleri ile Kur'an'ın kastedildiğini ileri sürmüş ve günde beş vakit namazı, "Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl"⁴⁵ âyetinden çıkarmıştır. Ona göre gündüzün iki tarafı sabah, öğle ve ikindi, gecenin iki tarafı da akşam ve yatsı vakitleridir. Namazların iki, üç ve dört rekât olarak kılınacağını ise "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer

⁴⁰ İbn Mâce, "Ticârât", 58.

⁴¹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/72, 82.

⁴² İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 30-31; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1/46-48.

⁴³ Hûd, 11/1. Oysa bu "fussilet" ifadesinde şu ihtimaller bulunmaktadır: 1. Kur'an'da insanların dünya ve ahiret hayatlarında muhtaç oldukları şeylerin, helal ve haramların ana hatlarıyla veya yerine göre ayrıntılı olarak açıklanmış olması. 2. Kur'an'ın sûrelere, sûrelerin âyetlere, âyetlerin de emir, nehiy, helal, haram, sevap, günah, ceza ve benzeri çeşitli alanlarla ilgili hükümleri, öğüt, kıssa, haber, vaad ve uyarılar kapsayan içeriklere ayrılmış olması. 3. Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik, öldükten sonra dirilip Allah huzurunda toplanacağına dair delilleri ihtiva etmesi. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/313; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 3/152. Fussilet kelimesine "anlaşılır, anlaşılır kılınmış" anlamı verilmesinin daha isabetli olacağını kanaatindeyiz.

⁴⁴ Abdülhamit Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 295, 298, 326. Bu konuda oryantalistlerin hadis ve sünnet eleştirilerini de hesaba katmak gerekir.

⁴⁵ Hûd, 11/114.

ve dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun"⁴⁶ âyetine dayandırmıştır.⁴⁷

Şunu belirtmek gerekir ki, İngilizlerin hâkim olduğu dönemin Hindistan'ında literal Kur'an, Arabistan'da ise literal hadis İslâm'ı akımlarının ortaya çıkması tesadüf değildir. Diğer İslâm ülkelerine buralardan yayılan iki hareketin ilkinde, oryantalistlerin çalışmalarıyla hadis ve sünnet hakkında oluşturulan olumsuz algının da tesiri vardır. Ülkemizde de Çekrâlevî'nin yüz yıl önce söylediklerini aynen tekrar edilerek, adeta resimli namaz hocası gibi Kur'an'da namazın bütün şart ve rükunlarının bulunduğu iddia edilmekte,⁴⁸ sünnetin beyanı reddedilmektedir. Son dönemde ise namazın bütün peygamberler tarafından ümmetlerine emredildiği, süre gelen bu gelenek üzere cahiliye döneminde namazla ilgili esasların bilindiği hatta İslâm'ın gelişinden sonra aynı şekilde kılınmaya devam ettiği, Yahudilerin de namaz kıldığı, dolayısıyla peygamberin beyanına gerek olmadığı savunulmaktadır.⁴⁹

Bütün peygamberlerin namaz kıldıkları ve ümmetlerine namazı emrettikleri malumdur. Fakat buradan hareketle yeterli delil ortaya koymadan, bazılarını da çarpıtarak cahiliye döneminde namazın genel ahkâmı ile bilindiğinin iddia edilmesi ilmi ciddiyetten uzaktır. Üstelik bir taraftan namazın bütün rükunlarının Kur'an'da açıklandığı söylenirken diğer taraftan cahiliye döneminde zaten biliniyordu denilmesi tutarsız bir görüntü vermektedir. Hâlbuki başta abdestin nasıl alınıp, namazın nasıl kılınacağı olmak üzere birçok husus, Cebrâil tarafından Hz. Peygambere öğretilmiştir.⁵⁰ O da tatbik ederek ashabına öğretmiştir. Bu aynı zamanda mücmel hususların Yüce Allah tarafından Nebîsinin dili ile açıklanması demektir.⁵¹ Ama rivayete/habere/nakle karşı olumsuz bir tutum benimseyen söz konusu akımın mensupları, bir çırpıda bu delillerin üstünü çizmektedir. Böylece de bindikleri dalı ya da kökler ile bağı kesmektedirler. Zira Kur'an'ın kendisi insanlığa Allah'tan gelen büyük bir haberdir ve bu haberi sahabeye Hz. Peygamber nakletmiştir. Onlar da sonraki nesle aktarmış ve böylece mütevâtir bir haber olarak günümüze kadar gelmiştir. Hem din, hadis, fıkıh, kelim gibi kitaplardan ziyade nesilden nesile aktarım ile yoluna devam eder. O halde dinin bizatihi kendisi haber ve nakil üzerine kuruludur. Hal böyle iken haber/rivayet karşıtlığı, aslını inkâr edip nevhur olmak anlamına gelmektedir.

Ayrıca "*Beytullahın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpıktan ibarettir*"⁵² âyetinden de anlaşılacağı üzere, cahiliye döneminde namazın sadece adı kalmış, aradan geçen uzun zamanda esasları kaybolmuştur.⁵³ Beş vakit olarak farz

⁴⁶ Fâtır, 35/1.

⁴⁷ Birşık, *Hint Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 327-334.

⁴⁸ Konuyla ilgili daha fazlası için bk. Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz", *İslâmî İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 317 vd.

⁴⁹ Mesela bk. Sevim Gelgeç, "16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 282 vd.

⁵⁰ Bk. Buhârî, "Bed'ul-Halk", 6; Müslim, "İmân", 264; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94, "Salât", 2.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/451, 12/528; 20/212.

⁵² el-Enfâl, 8/35.

⁵³ Abdullah Aygün, *Kur'an ve Sünnet Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 113-114.

kılınıncaya kadar, ilk yıllarda sabah ve akşam olmak üzere iki vakit namaz kılındığı bilgisi⁵⁴ de söz konusu iddiaları geçersiz kılmaktadır.

Yüce Allah sadece kitap göndermekle yetinmemiş kullarına merhameti nede niyle o kitabın nasıl tatbik edileceğini peygamberi nezdinde somut olarak göstermiştir. Bu kadar da değil, “*İşte böylece, siz insanlara şahit (örnek) olacaksınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi dengeli (vasat) bir ümmet yaptık*”⁵⁵ âyetinde belirtildiği üzere, örnek bir peygamber öncülüğünde örnek bir toplum meydana getirerek, hak dinin nasıl yaşanacağını tüm insanlığa göstermiştir. Böyle bir toplumu oluşturma hedefi Kur’an’da çok açıktır.⁵⁶ Ayrıca Hz. Peygamberin örnek sünneti olmasaydı, insanların âyetlere bakarak ibadette, cihadda, ailede, madde ve manada dengeli, ölçülü olmayı sağlayabileceklerini söylemek oldukça zordur.

Diğer taraftan vahyin ilk muhatapları olan sahabenin, iman, ibadet, ahkâm ve ahlakla ilgili uygulamaları Hz. Peygambere sorarak öğrendiklerine ve bazı ayet ve lafızların anlamlarını bilmediklerine dair kaynaklarda yeterince bilgi bulunmaktadır. İddia edildiği gibi her hususun açıklaması Kur’an’da ya da cahiliye toplumunda var ve sünnetin beyanına gerek yok ise Kur’aniyyûn denilen grubun görüp, bildiklerini sahabe nasıl görememiş ve bilememiştir? Yoksa Kur’an’ı sahabeden daha iyi mi anlamaktadırlar?

Kurtubî’nin (671/1273), Kur’an’ın zahirine tutunup, onu beyan eden sünneti terk eden ve bundan dolayı şaşırınlar olarak nitelediği Harici ve Rafızilere dair verdiği örnekler,⁵⁷ sünnete ihtiyaç olmadığını savunan anlayışın eskiden de bulunduğunu göstermektedir. Örneğin Abdurrahman b. Yezîd, hac için ihrama girmiş bir kişinin elbiselerini çıkarmadığını görür. Elbiselerini çıkarmasını söyleyince de “Bana Kur’an’da elbisemi çıkartmamı gerektiren bir âyet göster” itirazı ile karşılaşır. Abdurrahman da ona, “*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının*”⁵⁸ âyetini okur. İmrân b. Husayn adamın birine şöyle der: “Öğle namazının farzının dört rekât ve onlarda kıraatin sessiz olduğunu Allah’ın kitabında görüyor musun? Namaz, zekât vb. hususları Yüce Allah kitabında müphem zikretmiş, sünnet de açıklamıştır.”⁵⁹ Hal böyle iken, Kur’an ile aramıza hiç kimseyi sokmayız gibi fevkalâde hatalı bir tutum içine girip Hz. Peygamberin otoritesini yok sayarak, ilgili âyetlerin lafızlarından hareketle cuma namazı kadınlara da farzdır, kurban sünnet değil farzdır, kadınlar özel hallerinde namaz da kılar oruç da tutarlar, hac ibadeti birkaç aya yayılabilir gibi sonuçlar çıkarıldığı bilinmektedir.⁶⁰ Bu, netice itibarı ile peygamberin yerine kendini koymak ve yeni bir din ihdas etmek anlamına gelmektedir.

⁵⁴ Buhârî, “Salât”, 1; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 1.

⁵⁵ el-Bakara, 2/143.

⁵⁶ Bk. Abdullah Aygün, *Kur’an ve Sünnete Göre Ümmet-i Muhammed’in Özellikleri*, 20, 175. Mesela “*Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*” Bk. Âl-i İmrân, 3/110.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 1/38.

⁵⁸ el-Haşr, 59/7.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 1/37, 39.

⁶⁰ Söz konusu akımın önde gelenlerinin görüşlerini açıkladıkları internet ortamındaki çeşitli (video) konuşmaları.

Nahl Sûresi 44. âyetindeki tebyîne “tebliğ”, Hz. Peygambere itaat ve ittiba ifadelerine, “getirdiği dine uyma” anlamı verilse de insanların kulluk vazifelerini nasıl yerine getireceklerini ancak onun öğretmesiyle bilebildikleri gerçeği ortadan kalkmamaktadır. Zira bu hakikat, zayıf ve zorlama çıkarımlarla değiştirilemeyecek kadar büyüktür.

Sonuç

Hz. Peygamber, mücmeli beyan, umumu tahsis, mutlaka takyit suretiyle Kur'an'ı tebyin etmiştir. Zekâtın kırkta bir oranda verileceğinin beyanı başta olmak üzere bunları Allah tarafından görevlendirilen Cebrâil'in bildirmesi ile yapmıştır. Beyanları, bütün Müslümanlar için bağlayıcıdır. Bu bakımdan tebliğ ve tebyîn, adeta Allah'a ve Resûlüne itaatın birleştirildiği âyetlerdeki gibi birbirine bitişiktir.

Hz. Peygamber, bazen müphemî tavzih, manayı tekit, lügavî izah ile tefsirde de bulunmuştur. Bazı âyetlerin yanlış anlaşılmasını düzeltmiştir. O halde ıstılâhî anlamıyla tefsir kapsamına giren açıklamaları ile diğer beyanları birbirinden ayrılmalıdır. Kısacası, Hz. Peygamberin tebyîni, tefsir ve beyan diye ikiye ayrılmalı ve onun beyanının sonrakilerin tefsirinden farklı olduğu bilinmelidir. Oysa M. H. ez-Zehabî ve takipçileri, ilgili konuların anlatımında bu ayrımı yapmayarak karışıklığa sebep olmaktadır. Zehebî'nin iddia ettiği gibi “Hz. Peygamber Kur'an'ın bir kısmını mı yoksa tamamını mı tefsir etmiştir” şeklinde bir tartışma yoktur. Onun, kevnî âyetler başta olmak üzere Kur'an'ın bir kısmına dair açıklamaları mevcut değildir. Fakat taabbudî konular başta olmak üzere insanların kulluk vazifeleri bakımından ihtiyaç duyacağı şeyleri gerektiği kadar sözlü, fiilî ve takrîrî olarak beyan etmiştir.

Ashabı kirâm, karşısında canlı, somut bir örnek olan Hz. Peygambere bakarak düşünce ve amelini oluşturmuştur. Bu durum nesilden nesile aktararak geldiği için, Müslümanların İslâm'ı bilmeleri ve yaşamaları tamamen halkanın en başındaki Hz. Peygambere dayanmaktadır. Onlar, Yüce Allah'ı, Kur'an'ı, namazı, orucu, hacı, İslâm ahlakını ve ahkâmını Hz. Peygamberden öğrenmiştir. Yani sistem onun üzerine kuruludur. O halde sünnetin bu konumunu reddeden ya da zayıflatan yaklaşımların, etkili olmaları halinde sisteme zarar vereceği bilinmelidir.

Kaynakça

- Aygün, Abdullah. *Kur'an ve Sünnete Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Aygün, Abdullah-İnan, Sümeyye. “Goldziher ve M. H. ez-Zehabî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/17 (2020), 119-146.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damiriyye-Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1997.
- Bilmen, Ömer Nahuhi. *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Altkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Câhız, Ebû Osman b. Amr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fazl Hasan Abbâs. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtühû ve ittîcâhâtühû ve menhecühû fi'l-âsri'l-hadîs*. 3 Cilt. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2016.
- Gelgeç, Sevim, "16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 15/1 (2015), 275-229.
- Gürkan, Nejdet. "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve "Beyân" Kavramı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 67-96.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414h.
- İbn Teymiye, Takıyyuddîn. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasan. *el-Muğnî (İ'câzü'l-Kur'an)*. thk. Emîn el-Hûlî. 16 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*. nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Kırca, Celal. "Tefsirde Yorumun Bağlayıcılığı Problemi". *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Kotan, Şevket. "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*. ed. Cengiz Kallek 405-456. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Eттаfeyyîş. 10 Cilt 20 Cüz. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420h.
- Sabırlı, Esat. "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (a.s) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 319-337.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz". *İslâmî İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 317-354.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976.



HANEFİ FUKAHASININ SÜNNET ANLAYIŞI ÖZELİNDE KLASİK SÜNNET ANLAYIŞI VE METODOLOJİSİNİN BİR ŞAFİİ USULÜ OLDUĞU İDDİASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa Kemal KOCA

Arş. Gör., Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Doktora Öğrencisi

✉ mkemalkoca@trakya.edu.tr  0000-0002-4916-5127

Öz

Sünnet anlayışının şekillenmesinde etkili olan konulardan biri de klasik sünnet anlayışı ve metodolojisini Şafîî ulehasının domine ettiği ve son tahlilde metodolojinin şafîîlik merkezli bir hüviyete sahip olduğu tartışmasıdır. Klasik dönemde dört mezhep erbabı sünnet metodolojisi ile ilgili eserleri bu gözle değerlendirmemiş olacak ki Şafîî, Hanefî ve Maliki demeden klasik hadis usulü literatürüne şerhler, haşiyeler ve nazımlar kaleme almak suretiyle katkıda bulunmuştur. Özellikle hanefilerden Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) ve Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) gibi alimler, herhangi bir komplekse kapılmadan şafîî ulehasının domine ettiği iddia edilen sünnet metodolojisine şerhleriyle ve eserleriyle önemli denebilecek bir katkıda bulunmuştur. Durum böyle olmakla birlikte erken dönem Hanefî fukahasının usul eserlerindeki sünnet bahisleri incelendiğinde yer yer Şafîî mezhebinin sünnet anlayışı ve metodolojisine eleştiri yönelttikleri ve muhalefet ettikleri de gözden kaçmamaktadır. Bu tebliğde ilk dönem hanefî fukahasının fikirlerinin sonraki dönemde nihai şeklini alan klasik hadis usulünde dikkate alınıp alınmadığı tespit edilmeye çalışılacak bu suretle bahse konu literatürün Şafîî usulü olup olmadığı hanefîlik özelinde bizzat sahadan örneklerle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefiler, Hanefî Usulü, Klasik Hadis Usulü, Erken Dönem Hanefî Fukahâsı, İmam Şafîî.

The Evaluation of the Alleged That the Classical Sunnah Understanding and Methodology is a Shafii Method Specific to the Hanafi Fukaha's Understanding of Sunnah

Abstract

One of the influential issues in shaping the understanding of Sunnah is the argument that the classical understanding of Sunnah and its methodology is dominated by the Shafii scholars and that, in the final analysis, the methodology has an identity centered on Shafiiism. In the classical period, four scholars of madhhabs did not evaluate the works related to Sunnah methodology from this point of view; they contributed to the classical hadith-method literature without mentioning Shafii, Hanafi and Maliki by writing commentaries, apostilles and verse poems. In particular, scholars such as Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) and İbnü'l-Hanbalî from the Hanafies made an important contribution to the Sunnah methodology, which is claimed to be dominated by the Shafii scholars, with their commentaries and works. Although this is the case, when the themes on Sunnah in the methodology works of early Hanafi fuqaha/jurisprudents are examined, it is not overlooked that the Shafii sect/madhhab criticizes and opposes the understanding and methodology of the Sunnah. In this paper, it will be attempted to determine whether the ideas of Hanafi jurists of the first period

were taken into account in the classical hadith method, which took its final form in the next period. In this way, it will be tried to be evaluated with examples from the field in particular for Hanafism whether the mentioned literature is a Shafii method or not.

Keywords: Hanafisies, Hanafi's Methodology, The Classic Hadith Methodology, Early Period Hanafi Fuqaha, Imam Shafii.

Giriş

Modern dönemde gerek İslam dünyasında gerekse batıda İslami ilimlerle ilgili çalışmalarda hem nitelik hem de nicelik açısından bir artış söz konusu olduğu görülmektedir. Hadis ilimleri de bu artıştan payına düşen hisseyi almış en önemli ilim dallarından biridir. Özellikle usulle ilgili yapılan çalışmalar, söz konusu canlanmanın omurgasını teşkil etmektedir. Erken dönemden başlamak suretiyle günümüze varıncaya kadar yazılmış hadis usulü edebiyatı tekrar gözden geçirilmiş, sistemin artı ve eksileri masaya yatırılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte dillendirilen iddialardan biri de gerek fıkıh gerekse de hadis ilminin sonraki dönem tesis ve gelişmesinde İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) rolü ve etkisidir. Fıkıh ilmiyle ilgili iddialar bu çalışmanın sınırları dışında kalsa da Hadis ilminin tesisi ve sonraki dönemde klasikleşen hali üzerinde gerek İmam Şâfiî'nin gerekse de Şâfiî ulemasının baskın bir pozisyonu olduğu birçok kesim tarafından dillendirilen önemli iddialardan biridir.¹ Söz konusu iddiaya göre klasik hadis usulü, her ne kadar günümüzde tek ve alternatifsiz bir ilim olarak görülse de aslında ne Hanbeliliğin, ne Malikiliğin ne de Hanefiliğin renklerini taşımaktadır. O baskın bir şekilde Şâfiîlik ve Şafii ulemasının tahakkümü altındadır. Bahse konu iddiayı dillendiren en önemli simalardan biri Hayri Kirbaşoğlu'dur. Kendisi değişik kitap ve makalelerinde bu iddiayı dile getirmekte ve klasik hadis usulünün ümmetin ortak usulü olamayacağını ifade etmektedir.² Kirbaşoğlu, klasik hadis usulünün bir Ehl-i Hadis-Şâfiî usulü olduğu yönündeki iddiasını delillendirirken Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis mücadelesine işarette bulunur ve İmam Şâfiî'nin sanılanın aksine Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasında bir sentez ve denge kurmayı Ehl-i Hadis lehine bir çaba içine girdiğini iddia etmektedir. Görüşünü delillendirirken de şu üç noktaya dikkat çekmektedir:

1-İmam Şâfiî, dini alanda aklın rolünü asgariye indirmek için elinden geleni yapmıştır.

2-Mütevâtir sünnetleri değil âhad sünnetleri Kur'an ile aynı seviyeye çıkarılmıştır.

3-Sünnetin de vahiy mahsûlü olduğunu iddia ederek vahiy-nas kavramının kapsamını genişletmiştir.³

"İşte bu gelişmeden sonra yavaş yavaş hadis ilimleri adeta Şâfiîlerin tekeline

¹ Ahmed Muhammed Şakir'in Hadis usulünde sonraki dönem yazılan eserlerin İmam Şafii'nin açtığı çığırın birer takipçisi olduğuyla ilgili ifadeleri için bkz. Muhammed b. Idris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 13.

² Mehmet Hayri Kirbaşoğlu, "İmam Şâfiî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 87-99.

³ Mehmet Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 36.

girmeye başlamış, asırlar ilerledikçe hadis ilimleri, ıstılahları ve usulüyle ilgili yüzlerce eser yazılmış ama bu tür eserleri yazanlar daima Şâfiiler olmuştur...Bu alanda –yani Hadis ilimleri, ıstılahları ve usulüne dair literatür konusunda- bir Hanefi, Maliki ve Hanbeli varlığından dahi söz etmek mümkün değildir. Nadiren onların bu alanda eser yazdığına rastlansa bile, incelendiğinde bu gibilerin yazdıkları eserlerin dahi Ehl-i Hadis-Şâfiî çizgisinde oldukları görülecektir.”⁴

Öncelikle söz konusu iddianın kendi içinde bir çelişki barındırdığını söylemek mümkündür. Buna göre hadis usulünün kontrolü yavaş yavaş İmam Şafî ve takipçilerinin eline mi geçmiştir yoksa İmam Şafî, Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis çekişmesini hadis ehli lehine mi çözümlenmiştir? Diğer bir deyişle hadis ehlinin hâkim olmasına öncülük mü etmiştir? Kırbaşoğlu'nun iddiasının bu konuda fazla açık olduğunu söylemek mümkün değildir. Yukarıda sıralanan iddialarına gelindiğinde ise birincisinin yanlışlanmasının mümkün olmaması sebebiyle ispatlanmasının da mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü son derece genel bir yargıdır. Popperci anlamda söylemek gerekirse “bilimi sahte bilimden ayıracak ölçüt, olgularla uyumluluk değil, sınanabilirliktir. Kesin bir doğrulanma olanaksız olduğundan, bir iddianın olgularla uyumlu olması, o iddianın sınanabilir olduğu anlamına gelmez. Sınanabilirliğin göstergesi, doğrulanabilirlik değil, yanlışlanabilirliktir. İddiaları olgularla uyumlu bir şekilde kurgulamak yerine yanlışlanabilir biçimde oluşturmak ve ifade etmek gerekir.”⁵ Bu açıdan değerlendirildiğinde İmam Şafî'nin aklın rolünü asgariye indirdiği iddiası yanlışlanması neredeyse imkânsız olduğundan doğrulanması da mümkün olmayan bir iddiadır. Üstelik birçok karşıt delille çatışma içerisinde.

Hayri Kırbaşoğlu'nun İmam Şafî'nin haber-i vâhidlere hak etmedikleri bir mevki verdiği ve sünneti vahiy mertebesine yükselttiği şeklindeki ikinci ve üçüncü iddialarına gelince bunların Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey çatışmasıyla doğrudan bir bağlantısı mevcut değildir. Zira Ehl-i Reyin bayraktarlığını yapan Hanefiler de sünneti vahiy olarak saymakta ve farklı kriterler geliştirseler de haber-i vâhidler ve dini alanda aklın rolü gibi konularda Kırbaşoğlu'nun beklentisini karşılayacak bir tutum içerisinde değildirler. Öte yandan İmam Şafî, Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisini caiz görmesi sebebiyle Haber-i vâhidleri Kur'an mertebesine yükseltmekle suçlanabiliyorsa Ehl-i Rey'den olduklarını bildiğimiz Hanefiler de mütevâtir hatta meşhur sünnetle Kur'an'ın nesholunabileceğini kabul etmekle Kur'an'ın deliller hiyerarşisindeki birincil pozisyonunu başka kaynaklarla eşitlemek suçlamasıyla karşı karşıya bırakılabilirler. Oysaki bu konuda İmam Şafî, Kur'an'ın sünnet ile neshedilebileceği görüşüne karşı çıkmakla sünnetin deliller hiyerarşisindeki birincil pozisyonunu Hanefilerden daha fazla tahkim ediyor görünmektedir.⁶ Dahası Serahsî (ö. 483/1090) gerçekten sünnete ve re'ye sarılan topluluğun kendileri olduğu iddiasında bulunur. Buna göre Hanefiler sünnete, kendilerine Hadis ehli

⁴ Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 36.

⁵ Sercan Kabakçı, “Karl Popper ve Yanlışlamacılığı”, *Madde, Diyalektik ve Toplum* 2/3 (2019), 188.

⁶ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casım en-Neşmî (Küveyt: Vizâretü'l-Evkalîf el-Küveytiyye, 1994), 2/323-324; Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûl'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 239-246.

diyenlerden daha fazla ta'zim ve hürmet gösterirler. Zira derecesinin kuvvetli olması sebebiyle Hanefiler, sünnetle Kur'an'ın neshinin caiz görür, mürsel hadislerle bile amel edip (oysa hadis ehli bu tür hadisleri zayıf bulur), meçhul haberi ve sahâbî kavlini dahi kıyasa takdim ederler. Oysa Serahsi'nin eleştirisine göre mürsel hadislerle ameli ve meçhulün rivayetini caiz görmeyerek bunun yanısıra sahâbîlerden birinin kavlinden yüz çevirmeyi caiz görerek İmam Şâfiî sünnetin büyük bir kısmını terketmiş olmaktadır.⁷

Elbette Ebu Hanife (ö. 150/767) ile öğrencileri arasında görüş ayrılıkları olduğu gibi İmam Şâfiî ile Ebu Hanife veya İmam Malik (ö. 179/795) arasında da görüş ayrılıkları olacaktır. Fakat yine de bu akımlar sünni paradigmanın dalları olmaktan öteye gitmezler. Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis çatışması şiddeti ne derece artarsa artsın aynı paradigmal yapının bünye içi tartışmalarından ibarettir. Fakat sonraki dönemde yerleşik hale gelen Hadis usulünde baskın bir Şâfiî etkisi olduğu iddiası araştırılmak isteniyorsa bunun daha farklı yöntemleri olduğu söylenebilir. Örneğin Klasik Hadis Usulü eserleri taranmak suretiyle İmam Şâfiî'ye yapılan atıflarla İmam Ebu Hanife ve taraftarlarına yapılan atıflar karşılaştırılabilir ve İmam Şâfiî'ye yapılan atıflardan kaçının olumsuz bir içeriğe sahip olduğu ortaya konulabilir. Yine Hadis usulü prensipleri tek tek ele alınmak suretiyle kaçının sadece Şâfiî'ye özel görüşlerden iktibas edildiği, kaçının ise ona muhalif olduğu tesbit edilmeye çalışılabilir. Söz konusu yöntemlerden biri de Hanefi usulcülerin erken dönemde sünnet bahislerinde dile getirdikleri bazı ihtilafların sonraki dönem klasik hadis usulünde ne şekilde yer aldığına kontrol edilmesidir. Şüphesiz bu tür incelemeler hem daha spesifik hem de daha sağlıklı sonuçlar verecektir. İtiraf etmek gerekir ki bu taramalar dahi nihai sonucu vermekten uzak olsa da sonucun yapı taşlarından bazılarını bünyesinde taşıdıklarından kayda değer çalışmalar olarak nitelendirilebilirler.

Sünnet Meselelerini Değerlendirmede Hanefi-Şâfiî İhtilafı

Hanefiler, usul eserlerinin sünnet bahislerinde hadis usulüyle ilgili önemli gördükleri birçok konuyu ele alıp mezhep tercihlerini ortaya koymuşlardır. Birçok yerde gerek İmam Şâfiî'nin gerekse de ashabının muhalif kaldıkları hususlara işaret etmişlerdir. Şüphesiz bu işaretler, sünnet konusundaki Hanefi-Şâfiî ihtilafının köşe taşlarını teşkil etmektedir. Bu çalışmada sayfa sınırlaması bulunduğu için Hanefi ulemasının işaret ettiği ihtilafların sonraki dönem klasik hadis usulünde ne şekilde ele alındığı kontrol edilecektir. Klasik hadis usulü kitaplarında Ebu Hanife ve İmam Şâfiî'ye yapılan atıflar ve bunların olumlu-olumsuz içerikleri ise başka bir çalışmaya ertelenecektir. Böylece klasik hadis usulünün Şâfiî mezhebi tahakkümü altında olduğu iddiası daha sağlıklı bir zeminde tartışılacaktır.

Bu çalışma için bütün Hanefi usul eserleri değil Cessâs (ö. 370/981)-Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsi gibi ulema dikkate alınacaktır. Zira daha sonraki Hanefi usulünün bu eserlerin bir uzantısı olduğu bilinmektedir. Klasik hadis usulü eserleri ise genel olarak Hatip el-Bağdâdi (ö. 463/1071)-İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)-İbn

⁷ Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/113.

Hacer (ö. 852/1449) çizgisini takip etmektedirler. Klasik hadis usulünün hâkim karakterini test edebileceğimiz temsil kabiliyeti yüksek eserler bu ve bu çizgideki eserlerdir.

Hanefi usul eserlerinde sünnetle ilgili Hanefi-Şâfiî ihtilafına göz atıldığında şu meselelerin listelendiği görülecektir:

1-Tevâtürle sabit olan haberler Hanefilere göre görerek/tecrübeyle sabitmişçesine ilm-i zaruri ifade ederken⁸ Serahsî'nin beyanına göre Şâfiî ashabına göre ilm-i yakin ifade eder ama bu yakin mükteşep bir yakin olup zaruri değildir. Çünkü zaruri olsaydı insanlar arasında bu konuda ihtilaf söz konusu olmazdı. Fakat onlara göre vâkıada mütevâtirle sabit olmuş haberin ilm-i yakini hakkında insanlar arasında ihtilaf bulunduğunu görüyoruz ki bu da söz konusu yakinin mükteşep olduğunu göstermektedir.⁹

İsa b. Ebân'dan (ö. 221/836) başlamak suretiyle gerek Cessâs¹⁰ gerekse de Serahsî'nin ifade ettiğine göre bu doğru değildir. Şayet bu ilim mükteşep olsaydı sadece iktisab ehline mahsus olurdu. Fakat avam ve havas her kesimden insanın bu ilme sahip olabildiğini gördüğümüze göre bu durum, mütevâtirin zaruri ilim ifade ettiğini göstermektedir. İnsanlar arasındaki ihtilaf ise akıl noksanlığından veya düşünmeyi terketmekten kaynaklanmaktadır.¹¹

İbn Hacer el-Askalani, *Nüzhe*'de "mütevâtir haberin nazarî ilim ifade ettiğini iddia edenler bulunuyorsa da zaruri ilim ifade eder" demektedir. Zira bu ilim sadece nazar ehliyeti olan kimselerde değil, büyük-küçük, genç-yaşlı, âlim-cahil herkeste hasil olan bir ilimdir ki bunların hepsinin nazar ehliyetine sahip olduklarını söylemek imkânsız olduğuna göre mütevâtir haber zaruri ilim ifade eder demektedir.¹²

Sonuç olarak bu meselede Hanefilerin kanaatinin klasik hadis usulünde tercihe şayan bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca meselenin takriri sırasında Hanefilerin argümantasyonunun birebir kullanıldığı da gözlerden kaçmamaktadır.

2-Serahsî'nin haber verdiği göre İmam Şafîî, fasık ve mestûrun haberi hüccet olamayınca meçhulün haberi evleviyetle hüccet olamayacaktır demiştir. Hanefiler bu görüşe bir istisnayla katılır. Fakat bu istisna iki grup arasındaki en önemli ihtilaflardan birini teşkil eder. Buna göre Hanefiler, ilk üç nesle mensup meçhulleri şâri'in ta'diliyle adil sayarken diğerleri sadece sahâbe kuşağını adil sayar, tabiîn ve tebei tabiîn kuşağını bu kategoride değerlendirmezler. Bir diğer farklılık ise Hanefilerin adâleti zedeleyici bir iş işledikleri sabit olan kişileri sahâbî olsalar dahi adâlet sıfatından mahrum bırakabilmeleridir. Şâfiîlerin geneli ve ehli hadis ise bu

⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/35,47.

⁹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/291. Debûsî, mütevâtir'in gözle görmek gibi bir bilgi meydana getirdiğini söylerse de zaruri-mükteseb konusuna değinmez. Bkz. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 22.

¹⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 47.

¹¹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/291.

¹² Ahmed b. Ali. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdihî Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nûruddin İtr (Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000), 44-45.

konuda Hanefilere muhaliftirler.¹³

İbnü's-Salah, sahâbenin ister fitnelere karışsın ister karışmamış olsun tümünün adil sayılması gerektiği üzerinde icmâ bulunduğunu söyler. Kesinlikle hiçbir sahâbinin adâletinin düştüğüne hükmedilemez.¹⁴ Hatip el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) de açıkça belirttiği gibi Allah teala böyle bir durumdan sahâbe neslini muhafaza buyurmuştur.¹⁵ Klasik hadis usulünün hâkim görüş açısı bu minvalde olup Hanefilerin görüşünün burada tercihe şayan bulunmadığı açıkça görülmektedir.

3-Hanefilere göre tabiîn ve tebe-i tabiîn mürselleri hüccettir.¹⁶ İmam Şafî ise tabiîn mürsellerini bir ayet veya meşhur hadisle teyid edilmemişse ya da selefın onunla amel ettiği meşhur olmamışsa veyahut da başka bir tarikten muttasıl olarak rivayet edilmemişse hüccet olamayacağı görüşündedir.¹⁷

Fıkıhçılar ve usulcüler, tabiînin ve tebe-i tabiînin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) direk olarak rivayetlerine mürsel derken hadisçiler tabiînikilere mürsel, tebe-i tâbiînikilere mu'dal ismini vermişlerdir.¹⁸ Ayrıca mürseli zayıf saymakla yetinmeyip mu'dali daha zayıf sayarak Hanefilerin görüşüne açıkça muhalefet etmişlerdir.¹⁹ İbnü's-Salâh bu konuda İmam Şafî'nin görüşünü kabul ettiklerini açıkça beyan etmiş ve mürselin başka bir tarikten mahreci sahih olmadıkça zayıf sayıldığını ifade ettikten sonra İmam Mâlik ve Ebu Hanife'nin bu konuda muhalefet ettiğini ayrıca beyan etmiştir. İbnü's-Salâh'ın bu konuda İmam Şafî'nin kavlini racih saymasının bir sebebi de hadis hafızlarının çoğunluğunun görüşünün bu yönde olmasıdır.²⁰

4-Sahabilerin كَذَّأُ أَوْ نَحِينَا عَنْ كَذَّأُ أَوْ السَّنَّةِ كَذَّأُ şeklindeki ifadeleri acaba merfu hadis hükmünde değerlendirilebilirler mi? Bu soruya her ne kadar Cessâs farklı düşünse de²¹ Hanefiler olumlu yanıt verirken İmam Şâfi, açıkça beyan edilmediği taktirde bu gibi ifadelerin Rasulullah'nın (s.a.s.) emir veya sünneti şeklinde anlaşılmayacağı fikrindedir. Zira sahâbiler bununla çeşitli beldelerin sünnetlerini ya da yöneticilerin emirlerini kastediyor olabilirler. İmam Şâfi'nin özellikle verdiği örneklerden biri İmam Malik'in "Beldemizde sünnet bu şekildedir" dediğinde Süleyman b. Bilal'in (ö. 172/788) sünnetini kastediyor olduğunun bilinmesidir. Zira Süleyman, o sıralar Medine'de yöneticiydi. Serahsi'ye göre ise mutlak olarak "sünnet şöyledir" dendiğinde diğer ıtlak çeşitlerinde uygulanan kaideye uygun olarak

¹³ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/148; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/352. Bu konuda Sahâbenin Adâleti: Ehl-i Sünnet İçi İhtilaflar, isimli doktora çalışmamız halen devam etmekte olup nihayet bulunduğu kamuoyunun istifadesine sunulacaktır.

¹⁴ Ebu Amr Osman b. Abdirrohan eş-Şehrazûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nuruddin Itr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 295.

¹⁵ Ebubekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebu İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî (Mısır: Dâru'l-Hüdâ, 2003), 1/186.

¹⁶ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/146.

¹⁷ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/360; eş-Şâfi, *er-Risâle*, 461-462.

¹⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 52.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/96.

²⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 53-55.

²¹ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/199.

kemâl kast olunur ki burada söz konusu olan kemal sözün Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine işaret ediyor oluşudur.²²

İbnü's-Salâh, "Bize şöyle emrolundu" veya "Biz şundan nehyolunduk" şeklindeki mutlak ifadelerin Ehl-i hadis ve ekseri ulema katında merfu ve müsned manasında kabul edildiğini söylemiştir. Ebubekir el-İsmailî (ö. 371/982) gibi bazı hadisçiler buna muhalefet etse de racih olan görüş Hanefilerin de üzerinde karar kıldığı görüştür.²³ Yine sahâbîlerin "Sünnet bu şekildedir" sözleri de racih kavle göre müsned ve merfu hadis manasında değerlendirilir.²⁴

5-Şeyh, kendisinden rivayet edilen hadisi inkar ederse söz konusu hadisle amel edilip edilmeyeceği ulema arasında tartışma konusu olmuştur. Serahsî'nin beyanına göre İmam Şâfiî böyle bir hadisle amel edilebileceği görüşünde iken Hanefiler, bu tür hadislerle amel edilemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Şeyh'in inkarı sebebiyle Ebu Hanife ve Ebu Yusuf (ö. 182/798) bahse konu hadisle amel etmemişlerdir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise edilebileceği kanaatinde dir.²⁵

Hatip el-Bağdâdî de bu tür hadislerle amel etme konusunda ihtilaf edildiğini Ehl-i Hadis, Malik, Şâfiî ve diğerleri gibi fukahanın geneli ve mütekelliminin cumhurunun kabul yönünde kanaat belirtirken Ebu Hanife'nin müteahhirin ashabının böyle hadislerle amel etmenin gerekmediği kanaatini benimsediklerini ifade etmiştir. Hanefiler, Zührî'den (ö. 124/742) rivayet edilen "Velisinin izni dışında nikahlanan kadının nikahı batıldır" hadisini sırf Zührî'nin bu hadisi rivayet ettiğini kabul etmemesi sebebiyle illetli kabul etmişlerdir. Yine aynı gerekçeyle Süheyl b. Ebî Sâlih'ten (ö. 101/719) rivayet edilen, "Bir şahit ve yeminle Rasulullah'ın hüküm verdiği" yönündeki hadisi de kabul etmemişlerdir. Zira Süheyl bu hadisi rivayet ettiğini kabul etmemiştir. Hatip el-Bağdâdî'ye göre Hanefiler bu konuda yanılmaktadır. Doğru olan görüş cumhurun görüşüdür.²⁶

İbnü's-Salâh da tezkib gibi kesinlik bildirilen ifadelerle hatırlamıyorum gibi daha hafif inkar bildiren ifadeleri birbirinden ayırmak gerektiği kanaatinde dir. Buna göre kesinlik bildiren bir ifade kullanılmışsa hadis redd olunur fakat bu durum ravi için bir cerh sayılmaz. Eğer şeyh tanımıyorum, hatırlamıyorum gibi daha hafif bir ifadeyle inkar ettiyse o vakit bu, söz konusu hadisin redd olunmasını gerektirmez. İbnü's-Salâh Hanefilerden bir topluluğun bu konuda muhalif olduğuna özellikle işaret etmiştir.²⁷

O halde bu konuda Hanefilerin görüşünün klasik hadis usulünde kabul görmediği söylenebilir.

6-Naslar arasındaki tearuzu giderme konusunda ulema ihtilaf etmiştir. Hadisler arası ihtilafın giderilmesi yönteminde klasik hadis usulüyle Hanefiler arasında

²² es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/380.

²³ Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 237.

²⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 49-50.

²⁵ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/3.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/424.

²⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 117.

farklılık mevcuttur. İbn Hacer, ihtilafı gibi gözükken iki hadis arasında öncelikle cem yapmak bu mümkün değilse aralarında nesh ilişkisi olup olmadığına bakmak bu da tespit edilemiyorsa râcih olanı araştırmak şeklinde bir sıra izlenmesi gerektiğini salık verirken tüm bunlardan sonra hala ihtilaf giderilemediyse o zaman tevakkuf yoluna gidilmesi gerektiği kanaatindedir.²⁸ Hanefiler ise iki nas tearuz ettiğinde önce neshi araştırır sonra tercihe başvurur sonra cem yolunu tutar bunlar mümkün olmazsa tevakkuf etmeyi tercih ederler.²⁹ Sonraki dönem Hanefiler arasında bu konuda ihtilaf meydana gelmiş ve Fârisî, Şümunnî (ö. 872/1468), Şah Velîyullah (ö. 1176/1762), Zebîdî (ö. 1205/1791), Ferharvî (ö. 1239/1823), Leknevî (ö. 1886) ve Tehânevî (ö. 1974) gibi bazı Hanefî alimler ehli hadisin görüşüne meyletmişlerdir.³⁰

İcmâ da teâruzu giderme yöntemlerden biri olup kimi zaman tearuzu ortaya çıkararak delillerden biri olarak da kabul edilir. Örneğin bir hadisi şerifte teyze ve halanın mirastan payı olmadığı ifade edilirken³¹ bir diğerinde dayının miraçısı olmayana varis olacağı bildirilmektedir.³² Bu açıdan bakıldığında iki hadis arasında teâruz söz konusu değildir. Aynı ayrı yerler için vaz olunmuşlardır. Fakat hala ve teyze ile dayı ve amca arasında fark olmadığı konusunda icmâ söz konusudur. Bu durumda icmânın iki hadis arasındaki tearuzu ortaya çıkarıcı bir rol üstlenmiş olduğu söylenebilir. Hanefiler müsbet olan delili racih gördüklerinden mirastan pay almaları taraftarı iken İmam Şâfiî ise asıl itibariyle malum olanı racih gördüğünden mirastan pay alamayacakları kanaatindedir.³³ Bu da tercih konusundaki usul farklılığından kaynaklanan bir ihtilafıdır.

7-Hanefiler Kur'an'ın mütevâtir ve meşhur sünnetle neshini kabul ederken³⁴ İmam Şâfiî ne Kur'an'ın sünnetle ne de sünnetin Kur'an'la neshini kabul eder. *er-Risâle*'de "Rasulullah'ın sünnetini ancak onun sünneti nesh eder ve Kitab'ı da Kitap'tan başkası neshedemez" demektedir.³⁵ Serahsî'nin belirttiğine göre Şâfiî ulemasından bazıları bunu cevazın nefyi manasına alıp böyle bir durumun caiz olmadığı anlamına geldiğini söylerken bazıları ise bununla vücudun nefyinin kastedildiği kanaatinde olup böyle bir durumun şeriate vaki olmadığını ifade etmek istediğini iddia ederler.³⁶ Debûsî ise Şâfiî'nin bunu caiz görmediği kanaatindedir.³⁷

Öte yandan Hanefilere göre Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisi nesh olarak

²⁸ İbn Hacer, *Nühzetü'n-nazar*, 79.

²⁹ Süheyb Abbas Üde el-Kebîsî, *Menhecü'l-usûliyyîn el-hanefiyye fi'l-istidlâli bi's-sünneti'n-nebeviyye* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, 1433), 215; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebu Gudde (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2009), 183.

³⁰ Abdülmeccid et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menhecî'l-hanefiyye* (Pakistan: Mektebetü's-Saâde, 2009), 499-502.

³¹ Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/350 (No. 12204).

³² Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1978), "Ferâiz", 12 (No. 2104).

³³ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/19.

³⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/67; ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

³⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 106,108.

³⁶ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/67; ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

³⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 239.

görülmediğinden caiz değil³⁸ iken İmam Şâfiî'ye göre caizdir. Hangi manada anlaşılırsa anlaşılırsın bu konuda Hanefilerle Şâfiîler arasında bir ihtilafın olduğu kesindir. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) de belirttiği gibi ulemanın çoğunluğu mütevâtir sünnetle Kur'an'ın neshinin caiz olduğu kanaatindedir.³⁹ O halde bu meselede Hanefilerin görüşünün revaç bulduğu söylenebilir. Fakat Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisi konusunda cumhûr, Hanefilerin görüşünü benimsememiştir.⁴⁰

8- Nas üzerine ziyade konusu da ihtilafli meselelerden birisini teşkil eder. Serahsî'ye göre bu sûreten beyana benzerse de hakiki manada bakıldığında bir nesh'tir. Söz konusu ziyadenin sebep veya hükümde olması arasında bir fark yoktur. İmam Şâfiî'ye göre ise bu, âmmin tahsisi manasında olup nesh değildir. Bu sebepten haber-i vâhidle hatta kıyasla bile caizdir. Örneğin zıhar ve yemin keffaretinde âzâd edilecek kölelerin mümin olmaları gerektiğiyle ilgili ziyade Hanefilere göre nesh hükmünde iken Şâfiî'ye göre tahsis manasındadır.⁴¹ Söz konusu ihtilafın uygulamadaki neticesi haber-i vâhidlerle ziyadenin ispat edilip edilemeyeceğidir. Hanefiler, ziyadeyi nesh saydıklarından sadece mütevâtir ve meşhur haberlere bu yetkiyi tanırken İmam Şafîi, tahsis kabilinden değerlendirdiği için haber-i vâhidlere de bu hakkı caiz görür.

Konu daha ziyade fıkıh usulüyle ilgili olsa da aynı prensipten yola çıkarak hadis usulünde şöyle bir ihtilafın söz konusu olduğu söylenebilir. Sika ravilerin asıl hadisteki mutlaka takyid eden, âmın tahsis eden ziyadeleri İmam Şafîi, Malik ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de içinde bulunduğu alimlere göre makbul iken Ebu Hanife göre bu tür ziyade ile asıldaki hüküm değiştiğinden bu tür ziyadeler, muarız ziyade olarak görülür ve makbul sayılmazlar.⁴² Bu konuda klasik hadis usulünde Hanefilerin görüşünün tercihe şayan bulunmadığı söylenebilir. Zira Ehl-i Hadisin cumhuruna göre sikanın ziyadesi bu konuda bazı tafsilat bulunuyorsa da makbul sayılmıştır.⁴³

9-Rasulullah'ın söz ve fiilleri ne zaman ki Kur'an'dakine muvafık bir şekilde varid olursa o vakit Kur'an'dan sadır olmuş ve ondakinin beyanı sayılır. Şâfiî ulemasına göre ise aksine bir delil bulunmadıkça başlı başına bir hüküm beyanı sayılır. İşte bu sebepten Hanefiler tarafından Rasulullah (s.a.s.)'in cünüplük hakkındaki teyemmüm beyanı Kur'an'daki hükümden sadır olmuş olarak görülmüştür. Yine bu kaide sebebiyle "hanımlara değdiğinizde"⁴⁴ ayetinden kasıt elle değmek değil cima olarak anlaşılmıştır. Şâfiîler ise onu müstakil bir hüküm beyanı saymış ve ayetteki hükmü elle değme olarak anlamışlardır.⁴⁵ Mesele her ne kadar Hanefî fukahâsı tarafından sünnet bahsinde ele alınsa da konunun fıkıh usulüyle bağlantısı hadis

³⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/163.

³⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî (Riyâd: Dârul-Fadîle, 2000), 2/811.

⁴⁰ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/685.

⁴¹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/82.

⁴² İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 68-69 (dip. 3).

⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 85-86.

⁴⁴ Nisâ, 43

⁴⁵ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/97.

usulüyle bağlantısından daha kuvvetlidir, denilebilir.

10-Peygamber (s.a.s.)'in fiili ne zaman Kur'an'dakini beyan şeklinde varid olur ve bu da ondan bir zaman ve mekanda hasıl olursa beyan, Nebi (s.a.s.)'in fiili ile vaki olur. Bazen beyan, fiil sırasındaki sıfatlardan biridir. Zaman ve mekana gelince onda bir şart olamaz. Şâfiî'nin ashabı ise şöyle derler: "Kendisine mendup olan bir fiile bir mekanda devam etmesi beyan olduğu gibi vacip bir fiile bir mekan veya zamanda devam etmesi de o zaman ve mekanın şart olduğuna işaret eder."⁴⁶

Bundan yola çıkarak Hanefiler, hac konusundaki ihramda şöyle bir kanaat benimsemişlerdir. Rasulullah'ın hac aylarında ihrama girdiği nakledilmektedir. Bundan yola çıkarak hac için ihrama girmenin hac aylarından önce yapılmasının sahih olmadığı söylenemez. Bu söz konusu hüküm için bir beyan olarak anlaşılabilir. Dileyen kişi hac aylarından önce de ihrama girebilir, bu sahihtir.⁴⁷ Yine bunun gibi Rasulullah'ın (s.a.s.) iki rekat tavaf namazını Makam-ı İbrahim'de kıldığının nakledilmiş olması söz konusu namazın sadece o mekanda eda edilmesi gerektiği konusunda bir beyan olarak anlaşılabilir.⁴⁸ Bu konu hadis usulünü doğrudan ilgilendirmemektedir.

11-Hanefilerden, Ebu Said el-Berdaî (ö. 317/930) ve Ebu Yusuf'a göre sahâbî kavli kıyasa mukaddem iken Kerhî'ye (ö. 340/952) göre mukaddem değildir. Hanefiler, sahâbî kavlini kıyasa mukaddem saydıklarından⁴⁹ ötürü mazmaza ve istinşakı gusülde ve abdestte kıyasan farz saymaları gerekirken İbn Abbas'ın (ö. 68/688) bir sözü sebebiyle abdestte farz saymamışlardır. Oysa kıyas farz sayılmasını gerektirmekteydi. Bu gibi örnekler hanefi mezhebinde çoktur.⁵⁰

Debûsî'nin belirttiğine göre İmam Şâfiî sahâbenin taklidini caiz görmemektedir.⁵¹ Serahsî'nin belirttiğine göre ise İmam Şâfiî'nin bu konuda biri eski diğeri yeni olmak üzere iki görüşü vardır. Eski görüşüne sahâbî kavli kıyasa mukaddem iken yeni görüşüne göre eğer sahâbî kavli bir ya da iki sahâbînin kavli ise kıyas mukaddemdir. Bazı Ehl-i Hadis ise kıyası terketmek için Hulefa-i Raşidin'den olmayı şart koşmuşlardır. Zira Rasulullah (s.a.s.), "Sünnetime ve benden sonra da Raşid Halifelerimin sünnetine uyun" buyurmuşlardır.⁵² Şâfiî'nin *er-Risâle*'ki ifadelerine bakıldığında ise kitapta, sünnette ve icmâ'da bu konuda birşey mevcut değilse veya sahâbî kavli kıyasa uygunsa onunla hükmolunur, değilse olunmaz.⁵³ Sonraki dönemde cumhurun hangi görüşü benimsediğine bakıldığında Şevkanî'nin beyanına göre cumhur ne Hanefilerin ne de Şâfiî'nin görüşünü benimsemiştir. Bazı tafsilat olsa da

⁴⁶ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/98.

⁴⁷ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/98.

⁴⁸ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/98.

⁴⁹ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 3/316-317.

⁵⁰ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/105-106.

⁵¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256.

⁵² es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/106.

⁵³ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 598. Sonraki dönemde Alâî gibi bazı Şâfiîlerin bu konuda tafsile gittiğini söyleyebiliriz. Bkz. Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fî akvâli's-sahâbe*

mutlak olarak hüccet olmayacağı görüşündedirler.⁵⁴

12-Sahâbe icmâının oluşumunda tabîînin muhalefetinin itibara alınıp alınmıyacağı ihtilaflı konulardan biridir. İmam Şâfiî, sahâbe icmâi konusunda tâbîînin muhalefetini dikkate almazken, Hanefiler sahâbe asrına erişen Hasan el-Basri (ö. 110/728), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Şa'bî (ö. 104/722) gibi tabîileri sahâbe asrına yetişemeyenlerden ayrı değerlendirmiş onların muhalefetini sahâbe icmâının teşekkülünde dikkate almıştır. İmam Şâfiî ise sahâbe icmâının değerli sayılmasının Rasulullah'ı görme gibi bir üstünlüğe dayandığını gerekçe göstererek bu zatların söz konusu özellikten mahrum olmaları sebebiyle icmâda dikkate alınamayacaklarını ileri sürer.⁵⁵ Bu konunun da hadis usulüyle doğrudan bir bağlantısı olduğuna söylemek güçtür.

Sonuç

Klasik hadis usulünün bir Şafîî usulü olup olmadığıyla ilgili iddiayı sahadan örneklerle incelemeye çalıştığımız bu araştırmada Kırbaşoğlu'nun iddialarının bir kısmının yanlış bir kısmının ise çok genel olması sebebiyle söz konusu iddiayı ispatlamaktan uzak olduğu görülmüştür. Hanefî fukahasının işaret ettiği ihtilafların sonraki dönemde teşekkül eden klasik hadis usulünde nasıl karara bağlandığına bakıldığında ise bazısının Hanefiler, bazısının ise Şafîîler lehine çözüldüğü bazı konuların ise hadis usulüyle doğrudan bir bağlantısı bulunmadığı görülmüştür. Daha spesifik olmak gerekirse incelenen 14⁵⁶ meseleden birinde cumhur ne Şafîî'nin ne de Hanefilerin görüşünü benimsemiştir. Onların haricinde bir görüşe meyletmiştir. Dokuz, on ve onikinci meselelerin hadis usulüyle doğrudan alakası olmaması sebebiyle sonraki dönem klasik hadis usulüne etkisinden söz edilmesi mümkün değildir. Geriye kalan on meselenin üçünün hanefiler lehine yedisinin ise Şafîî lehine karara bağlandığı tesbit edilmiştir. Buna göre araştırmanın daha fazla alanda ve daha farklı verilerle testine devam edilmesi gerektiği açıktır. Fakat buradaki sonuçtan yola çıkarak ifade edilmesi gerekirse Klasik Hadis usulünde Hanefiler'in görüşlerinin dikkate alınmadığını söylemek oldukça güçtür. Daha sağlıklı sonuçların tüm usul kaidelerinin sıralanıp tek tek incelenmesi suretiyle tesbit edilebileceğinde şüphe yoktur.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Nâcî es-Süveyd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Beyhekî, Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Casım en-Neşmî. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk. Ebu

⁵⁴ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/996.

⁵⁵ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/114.

⁵⁶ İki ve yedi numaralı meseleler 2 ayrı meseleyi bünyesinde barındırdığından sayı 14'e tamamlanmıştır.

- İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâti. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hüdâ, 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nûruddin Itr. Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrazûri. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nuruddin Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Kabakçı, Sercan. "Karl Popper ve Yanlışlamacılığı". *Madde, Diyalektik ve Toplum* 2/3 (2019), 187-197.
- Kâsmî, Muhammed Cemâluddîn el-. *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Kebîsî, Süheyb Abbas Üde el-. *Menhecü'l-usûliyyîn el-hanefiyye fi'l-istidlâli bi's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1433.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "İmam Şâfiî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 87-99.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*. thk. Abdülfettâh Ebu Gudde. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2009.
- Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Hafz Sâmi b. el-Arabî el-Eserî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1978.
- Türkmânî, Abdülmecîd et-. *Dirâsât fi usûli'l-hadîs alâ menhecî'l-hanefiyye*. Pakistan: Mektebetü's-Saâde, 2009.



İMAM TAHÂVÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂNÎ'L-KERİM İSİMLİ ESERİNDE SÜNNET ANLAYIŞI

Mustafa BORAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

✉ mustafa.boran@comu.edu.tr

ORCID 0000-0002-0440-6919

Öz

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, hicri 239-322 (miladi 853-933) tarihleri arasında yaşamış bir Hanefî fıkıh âlimidir. Tahâvî, Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde fıkıhın çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserlerle mezhebin oluşumuna, yayılmasına ve farklı türlerde literatürün ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Hocaları arasında İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in önde gelen öğrencilerinin yer alması kendisine imamların görüşlerini, mezhebin inceliklerini ve bu görüşlere ilişkin rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı vermiştir. Şâfiî fıkıhını da iyi bilen Tahâvî, Hanefî mezhebinin kilometre taşlarından birisi sayılmakta, müçtehit olarak görülmektedir.

Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri iki cilt halinde yayınlanmıştır. Bu eser, mukaddime ile başlamaktadır. Daha sonra taharet, namaz, zekât, oruç, itikaf, hac gibi ibadet konularını, son kısmında da talak ve mükâtebe konularını ihtiva etmektedir. Dört cilt olduğu tahmin edilen kitabın kalan kısmına henüz ulaşamamıştır. Eğer bu bölümlere de ulaşırsa onun görüşlerini daha derli toplu görmek mümkün olacaktır.

Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde "Sünnet" ile ilgili hassas bir yol izlemiştir. Sünnet'in Kitap ile beraber asli delillerden olduğunu, ikisinin de vahye dayandığını vurgulamıştır. Sünnetin şer'î bir delil olduğuna dair ayetleri sıkça zikretmiş, Kitap ile Sünnetin birbirini nesh edebileceğini örnekleriyle izah etmiştir. Ayrıca Sünnetten birçok delile yer vermiştir. Önce konu ile ilgili delil kabul ettiği âyeti kerimeyi daha sonra bu ayetten çıkan hükümleri, hadislerle birlikte zikretmiştir. Hadisleri ise senetleriyle beraber yazarak görüşü bulanan sahabe ve tabiini belirtmiştir. En sonunda da fıkhi bakış açısını yansıtarak konuyu değerlendirerek sonuca bağlamıştır.

Tahâvî'nin açıklamalarından, mezheplerin teşekkül ettiği bu hareketli dönemde Sünnet ile alakalı, günümüze benzer bazı olumsuz görüşler beyan edenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Tahâvî bu görüşlerin yanlış olduğunu söylemiş, bunlara cevap vermiştir.

Fakihliğinin yanında muhaddis olan Tahâvî, konuları delillendirirken hadisleri rivayet zinciri ile zikretmiştir. Birçok yerde rivayetleri zikrettikten sonra metni vermemiş, bu konunun yeri geldiğinde daha geniş ele alınacağını söylemiştir. Ancak kitabın tamamına erişemediğimiz için buraları görmek mümkün olmamıştır. Tahâvî'nin burada zikredilmeyen görüşlerinin diğer kitaplarında olması da muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: İmam Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Sünnet, Delil.

Understanding Of Sunnah in İmam Tahâvî's *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Abstract

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame et-Tahâvî lived between 239-322 AH (853-933 AD) and is a Hanafi fiqh scholar. Tahâvî pioneered the formation and spread of the sect and the emergence of different types of literature during the founding period of the Hanafi sect. He did this with the works he wrote in various fields of fiqh.

Among his teachers were Imam Abu Yusuf and prominent students of Imam Muhammad. This situation gave Tahâvi the opportunity to learn the views of the imams, the subtleties of the sect and the differences in the narrations regarding these views from reliable sources. Tahâvi, who also knows the Shafi'i fiqh, is considered one of the milestones of the Hanafi sect and is seen as a mujtahid.

Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Karîm has been published in two volumes. This work begins with a preface. The book then explains the subjects of worship such as cleanliness, prayer, zakat, fasting, Itikaf and pilgrimage. In the last part of the book, there are divorce and mukatabah issues. The rest of the book, which is estimated to be four volumes, has not been reached yet. If these parts are also reached, it will be possible to see Tahâvi's views more closely.

Tahâvi, in his work called Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Karîm, was sensitive about "Sunnah". He said that the Sunnah was one of the main proofs along with the Book, and emphasized that both were based on revelation. He frequently mentioned the verses that the Sunnah is evidence. He also explained with examples that the book and the Sunnah can abrogate each other. In this work, he gave much place to the evidences from the Sunnah. First, he mentioned the verse about the subject, which is the evidence. Later, he wrote down the rulings and hadiths from this verse together with their certificates. He also gave information about the Companions and Tabiun who had the opinion. Finally, he reflected his fiqh point of view and evaluated and concluded the issue.

It is understood from Tahavi's explanations that in this active period when sects were established, there are also some negative opinions about the Sunnah, similar to today. Tahâvi said that these views were wrong and gave answers to them.

Tahâvi, who was also a hadith scholar in addition to being a scholar of fiqh, mentioned the hadiths in the chain of narration while giving evidences about the subjects. In many places, he did not give the text after citing the narrations, and said that he would deal with this issue more broadly later when the time comes. However, these topics are difficult to reach as we do not have access to the entire book. It is possible that Tahâvi's views, which are not given here, are given in his other books.

Keywords: İmam Tahâvî, Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Karîm, Sunnah, Evidence.

Giriş

Sünnet, bütün müçtehitlerin ittifakıyla fikhın Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci kaynağıdır. Peygamber Efendimize (s.a.v), kendisine indirilen Kur'ân-ı Kerîm'i açıklama ve hükümlerini ortaya koyma vazifesi verilmiştir. Kitap ve Sünnetten ikisi de vahiy kaynaklı görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm, vahy-i metlûv, Sünnet ise; vahy-i gayri metlûv olarak tanımlanmıştır.¹ Günümüzde Sünnetin delil olup olmadığı, taşıdığı önem ve Sünnetle sabit olan hükümler konusunda bazı tartışmaların olduğu görülmektedir. Bu sebeple Sünnetin doğru anlaşılması önem arz etmektedir.

İmam Tahâvî, bir fakih olmasının yanında muhaddislik yönü de bulunan bir ilim adamıdır. Bu sebeple Sünnetin anlaşılması açısından önemli bir konuma sahiptir. Onun Sünnet konusundaki değerlendirmelerini tespit etme imkânı bulduğumuz kıymetli eserlerinden birisi Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm isimli eseridir. Eser üzerine birçok çalışma ve bir de doktora tezi yapılmıştır.²

¹ Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerh-i Mirkâti'l-Vusûl* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 26, 27; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: BİLAY, 6. Baskı, 2018), 40.

² Emrullah İşler, *Tahâvî ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

1. İmam Tahâvî'nin Hayatı

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (öl.321/933), 10 Rebülevvel 239 (19 Ağustos 853) tarihinde Mısır'ın Üşmüneyn'e bağlı Tahâ köyünde dünyaya geldi. İmam Şâfiî'nin önde gelen Mısırlı talebelerinden Müzenî Tahâvî'nin dayısıdır. Bir ilim muhitinde dünyaya gelen Tahâvî, ilk eğitimini Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed b. Amrûs'tan almıştır. Ardından Halef b. Hişâm'ın kıraatini Mûsâ b. İsâ'dan okumuş; kendisinden bu kıraati Hişâm b. Muhammed b. Kurre el-Mısırî rivayet etmiştir. Tahâvî'nin yetişmesinde ilk hadis ve fıkıh derslerini aldığı dayısı Müzenî'nin önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Tahâvî, Hanefi mezhebinin meşhur fakihlerindendir. Lakin ilim hayatında ilk olarak Şafii fikhını okumaya başlamıştır. Sonra tamamen Hanefi mezhebine sarılmış, doğup büyüdüğü Mısır'dan çıkıp Suriye'ye gitmiştir. Orada Şam baş kadısı olan Ebû Hazım Abdülhamit'ten Irak fikhını öğrenmiştir. Bu zat Muhammed b. Hasan'dan ders alan İsa b. Eban'ın talebesidir. Tahâvî'nin 300'ü aşkın hadisçiden rivayette bulunduğu da kaydedilmektedir.³

2. Fakihler Arasındaki Yeri

Bazı fakihlere göre İmam Tahâvî, Hanefi mezhebinde yedi tabaka içerisinde üçüncü derece olan “Meselede müçtehit” mertebesinde görülmüştür. Meselede müçtehit olan fakihler, hakkında bir hüküm bulunmayan meseleler hakkında içtihat edebilecek fakihlerdir. Buna göre İmam Tahâvî, Kerhî (öl. 340/952), Şemsü'l-Eimme Serahsî (öl. 483/1090 [?]), Pezdevî (öl. 493/1100) gibi fakihlerle aynı derecede bulunmaktadır.⁴ Bazı fakihler ise İmam Tahâvî'nin usul ve fûrua dair birçok meselede mezhep imamına muhalefet etmesinden dolayı mutlak müçtehit veya en azından İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi mezhepte müçtehit olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedirler.⁵ İmam Tahâvî'nin eserleri, görüşleri, Hanefi mezhebinin gelişimine katkısı düşünüldüğünde ikinci görüş sahiplerinin görüşü tercih edilebilir.

3. Eserleri

İmam Tahâvî'nin fıkıh, tefsir, akaid ve hadis sahalarında yazdığı birçok eseri vardır.

el-Akâidetü't-Tahâviyye; Akaide dair yazdığı, itikat konularını özetleyen bu eseri epey meşhur olmuştur. İmam Ebû Hanîfe ile öğrencileri İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in itikadî görüşleri çerçevesinde Sünnî itikat esaslarını ihtiva eden bir risâledir. Bu kitaba dair birçok şerh yazılmış, tahkik ve tercüme

Doktora Tezi, 1993); Zeyneb Soyarslan, *Tahâvî (Ö.321/933) ve Cassâs (Ö.371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014)

³ Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/386.

⁴ Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, 2003),199.

⁵ İltaş, “Tahâvî”, 39/386.

edilmiştir.⁶

Me‘âni’l-âşâr; Eser İmam Tahâvî’nin ilk kitabı olarak görülmektedir. Fıkıh sistematiğine göre yazılmış, mezhepler arasında tartışılan hadislerin incelendiği bir eserdir.

Müşkilü’l-âşâr; Bu eser İmam Tahâvî’nin son yazdığı kitap olarak görülmektedir. İhtilafü’l-hadise dair yapılan çalışmaların en kapsamlısıdır.

es-Sünenü’l-me’sûre (Sünenü’s-Şâfi’î); Tahâvî’nin Müzenî kanalıyla İmam Şâfi’î’den rivayet ettiği hadisleri içermektedir.

el-Muhtasar; Hanefi fıkhnının ilk muhtasarı sayılmakta olup birçok şerhi vardır. Üzerinde bir hayli çalışmalar yapılmıştır.⁷

Şerhu Câmi’i’s-Sağîr, Şerhu Câmi’i’l-Kebir, Mâhadır ve Sicillat, Vesâyâ ve Ferâiz.⁸

Ahkâmü’l-Kur’ânî’l-Kerîm; İmam Tahâvî’nin ahkâm ayetlerinin tefsirine dair yazmış olduğu çok değerli bir eserdir. Bu eser, Ahkâmü’l-Kur’ân konusunda yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar Tahâvî’den önce yaşayan İmam Şâfi’î’ye aynı konuda bir eser isnat edilmekteyse de bu eseri İmam Şâfi’î’nin yazmadığı, daha sonra onun görüşlerine göre meşhur hadis âlimi İmam Beyhakî tarafından derlendiği ifade edilmektedir.⁹

Kaynaklarda bahsedildiği halde yazmaları hakkında bugüne kadar bilgi bulunmayan eserin bilinen tek nüshası, Vezirköprü’de Fâzıl Ahmed Paşa Kütüphanesi’ndedir (nr. 814). Ancak bu nüsha da tam değildir. İki cüz halinde 425 varaktan ibaret olan mevcut kısım, müstensihin ifadesine göre, eserin birinci cildir ve “Kitâbü’l-mükâtebe” ile son bulur. İkinci cilt ise “Kitâbü’l-hudûd” ile başlar. Birinci cilt iki cilt halinde basılmıştır. Tahâvî, ahkâm ayetlerini surelerdeki yerlerine göre değil, “Kitâbü’t-tahâre”, “Kitâbü’s-salât”, “Kitâbü’z-zekât” vb. adlarla fıkıh kitapları sistemine göre sıralamış ve her ayeti, umumiyetle bu “kitab”ların bir babı olarak kabul etmiştir.¹⁰ Tahâvî, bu eserinin giriş bölümünde Sünnet konusunda delilleriyle bilgi vermekte, izahlarda bulunmaktadır. Girişten sonraki her bölüm İmam Tahâvî’nin Sünnet anlayışını ortaya koyan, hükümlerin nasıl verildiğini gösteren örneklerle doludur.

⁶ Yavuz, Salih Sabri, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/388,389; İhsan Timur, “Tahâvî Akidesi’ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebî’l-İz ve el-Akîdetü’l-Tahâviyye Şerhi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (2017), 53-72; Ebubekir Sifil, *Ehl-i Sünnet Akaidi Muhtasar Tahâvî Akidesi Şerhi* (İstanbul: Rihle Yayınevi, 2016); Arif Aytekin, *Tahavi Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri* (İstanbul: Bereket Yayınları, 2016)

⁷ Ömer Korkmaz, “*Usûlün Fürûya Yansıması Bağlamında Cessâs’ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî Örneği-*”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa.52, ss.269-297, 2020; *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî Bağlamında Cessâs’ın Tahâvî’ye İtirazları*, Antakiyat, cilt.3, sa.2, ss.197-209, 2020.

⁸ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, 120.

⁹ İsmet Ersöz, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552.

¹⁰ M. Nazif Şahinoğlu, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552-553.

4. Sünnet Nedir?

Sünnet, sözlükte “iyi veya kötü tutulan yol, gidişat, davranış, hüküm, âdet, kanun” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “Sünen”dir.¹¹ Şer'-i şerifte ise farz ve vacip olmaksızın dinde gidilen yol demektir. Usul terimi olarak Sünnet, “Peygamber Efendimizden sözlü, fiilî ve takrirî olarak rivayet edilen şey” diye tarif edilmiştir. Mütevatir, meşhur, ahad gibi kısımları vardır. Fıkıh terimi olarak ise “Farz ve vacipten sonra gelen hüküm”dür.¹²

Bazı hükümler Sünnetle sabit olmuştur. Örnek olarak helal-haram konusunda evcil eşek ve katırın haramlığı, müta/geçici nikâhının yasaklanması, erkeklere altın ve ipeğin ziyinet olarak kullanmasının caiz olmaması¹³, Sünnet ile sabit olmuştur.¹⁴

5. İmam Tahâvî'nin Sünnet Anlayışı

İmam Tahâvî; Hz. Allah'ın Peygamber Efendimiz'e indirmiş olduğu kitabında;

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ

“Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihdir...”¹⁵ buyurduğunu, Hz. Allah'ın bize burada Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin bir kısmının “muhkem” olduğunu, bu ayetleri, inzalin hikmetiyle beraber tevile ihtiyaç duyulmayacak şekilde indirdiğini, bunların Kitab'ın aslı olduğunu bildirdiğini söylemektedir.¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetleri ise müteşâbihdir.¹⁷ Hz. Allah ayetin devamında;

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلٍ

“...Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevile için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler...”¹⁸ buyurarak yanlış maksatlarla müteşâbih ayetlerin peşinden gidenleri kınamaktadır. Çünkü müteşâbih ayetlerin hükmünün Hz. Allah'ın kitabında asıl olduğunu haber verdiği muhkem ayetlerden araştırılması gerekmektedir.¹⁹

Tahâvî, müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında Peygamber Efendimiz'e (s.a.v) açıklama vazifesi verildiğini, Hz. Allah'ın, Kur'an ayetlerini delil olarak kabul etmemizi emrettiği gibi Allah Resulü'nün sözlerini de delil kabul etmemizi emrettiğini bildirmektedir. Bu konuda Tahâvî şu ayetleri zikretmektedir:

¹¹ Muhammed b. Ebî Bekr Râzî, *Muhtârû's-Sihâh* (Beyrut: Dâr'u İhyâ't-türâsî'l-arabî, 1419/1999), 193.

¹² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerh-i Mirkâtî'l-Vusûl*, 385,392.

¹³ Buhârî, “Nikâh”, 32, “Zebâih”, 28; Müslim, “Nikah”, 30, “Sayd”, 23, 24; Tirmizî, “Sayd”, 8, “Et'ime”, 6; Ebu Davud, “Et'ime”, 34; İbn Mâce, “Zebâih”, 13.

¹⁴ Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 84-86.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî (ö. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Tahkik, Hâmid Abdullah el-Mahallavî (Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmîyye, 2012), 1/25.

¹⁷ Müteşâbih: manası, tefsiri ve yorumu başka naslara müracaat etmeden kendisinden anlaşılmayan demektir.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/7

¹⁹ Tahâvî. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/26.

وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

“...Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçınmın...”²⁰

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

“Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.”²¹

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

“İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın.”²²

İmam Tahâvî, Sünnetin önemine vurgu yaparak Peygamber Efendimiz’in ileride bazı kimselerin Sünnet konusunda duyarsız kalacağını haber vererek uyardığını söylemektedir.²³ Bu konuda Ebu Rafi’den gelen şu hadis-i şerifi zikretmektedir: “Dikkat edin! Sizden birinizi; emrettiğim veya yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaştığında -koltuğuna yaslanmış bir hâlde- ‘bilmiyorum Allah’ın kitabında ne bulursak ona uyarız (hadisleri tanımayız derken)’ bulmayayım.”²⁴

Tahâvî, bu konuda Mikdam b. Ma’dî Kerib’den gelen şu rivayetleri zikretmiştir: “Sakin, süslü koltuğuna yaslanmış birine benim hadislerimden birisi okunur da o kişi vaziyetini hiç bozmadan “ sizlerle bizim aramızda Allah’ın kitabı vardır. Dolayısıyla biz, onda haram olarak bulduğumuz şeyleri haram sayar, helal olarak bulduğumuz şeyleri de helal sayarız” der vaziyette karşıma çıkmasın. Dikkat edin! Resulullah’ın haram kıldığı aynen Allah’ın haram kıldığı gibidir.”²⁵ “Şunu iyi bilin ki, bana Kur’ân-ı Kerîm ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. (Bu konuda) dikkatli olun; (çünkü) koltuğuna kurulan tok bir adamın ‘Size (Hz. Peygamberin sünneti / hadisleri değil) sadece şu Kur’an lazımdır, onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz yeter!’ diyeceği (günler) yakındır. Dikkat edin böyle değildir. Azı dışı ile avlanan hayvanlar, yırtıcı kuşlar helal değildir. Evcil eşek helal değildir.”²⁶

İmam Tahâvî Sünnet’e uyma konusunda şöyle söylemektedir: Peygamber Efendimiz (s.a.v) Kitap ve Sünnette emredilen ve yasaklanan hususların aynı olduğunu bildirmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’i okuduğumuz, kabul ettiğimiz gibi, Kur’ân olmakla beraber Allah Resulü’nün sözlerini de kabul etmemiz gerektiğini haber vermiştir.²⁷

İmam Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’âni’l-Kerîm* isimli eserinde ayetlerden çıkan hükümleri izah ederken müteşabihi genel tanımından farklı olarak ele almıştır. Ayette geçen kelimenin manası açıkça anlaşılıyorsa ona “muhkem” demekte, eğer

²⁰ Haşr 59/7.

²¹ Nisa 4/64.

²² İbrahim 14/4.

²³ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/27.

²⁴ Tirmizî, “İlim” 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

²⁵ Tirmizî, “İlim” 10.

²⁶ Ebu Davud, “Sünnet”, 6, “İmare”, 33; Tirmizî, “İlim”, 10. İbn Mâce, “Mukaddime”, 2; Darimî, “Mukaddime”, 49; Ahmed b. Hanbel, 2/367, 4/131-132, 6/8.

²⁷ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/28.

anlaşılmayıp diğer ayetler veya Sünnet ile açıklanması gerekiyorsa ona da “mütesabih” demektir.

Aynı zamanda İmam Tahâvî, İslam dininde, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmayan bazı farzların olduğunu gördüğümüzü ifade etmekte, şu örnekleri vermektedir:

5.1. Hicretin Miras Sebebi Olması

İmam Tahâvî'nin izahlarına göre Sünnetle sabit olan hicret sebebiyle mirasçılık daha sonra şu ayet ile nesh edilmiştir.

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ

“Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar.”²⁸ Mekke-i Mükerrreme'deki Müslümanlar malını mülkünü bırakarak Medine-i Münevver'e hicret etmişti. Peygamber Efendimiz (s.a.v) onlardan her biri ile Medineli Ensar'dan birisini kardeş yapmıştı. Bu kardeşlik belli bir süre mirasçı olmayı da kapsıyordu. Sonra miras ayetleri ile bu hüküm kaldırıldı. Mirasçılık akrabalık şartına bağlandı.²⁹ Bu izah, Sünnetin hüküm ifade etme konusundaki önemini göstermektedir.

5.2. Kiblenin Değişmesi

İmam Tahâvî'nin açıklamalarına göre Sünnetle sabit olup ayetle kaldırılan hükümlerden birisi de namazın önce Beyt-i Makdis'e doğru kılınırken gelen şu ayetlerle Mescid-i Haram'a çevrilmesidir.

قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

“Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni, memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.”³⁰ Tahâvî, bu kitabında yeri geldiğinde kiblenin değişmesi ile ilgili rivayetleri senetleriyle zikre-deceğini söylemektedir.³¹ Kitabında birçok yerde aynı durum görülmektedir. Kiblenin değişmesi konusu, Kitap ile Sünnetin hükümlerin oluşmasındaki ortak yönünü göstermektedir.

5.3. Borcu Sebebiyle Hür Kimselerin Satılması

İslam'dan önce hür olan bir kişi, üzerindeki borcu sebebiyle satılabiliyordu. Bu hüküm daha sonra gelen şu ayet ile kaldırılmıştır.

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki, eğer bilerseniz bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır.”³² Cahiliye döneminde hür kişi borcu sebebiyle satılırken, İslam hukuku borçluya kolaylık

²⁸ Ahzab 33/6.

²⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/367-368.

³⁰ el-Bakara, 2/144.

³¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/29.

³² el-Bakara 2/280.

gösterilmesini istemiştir. Hatta zor durumda olan kimsenin borcunu ödemek, alaçağından vazgeçmek faziletli amel olarak görülmüştür. Bugün kapitalist sistemler de cahiliye uygulamasına benzemektedir.

Değerlendirme

Tahâvî, yukarıda görülen örneklerde, Kur'ân-ı Kerîm'de olmadığı halde namazda kıbleye dönmek gibi Müslümanlara farz olan bazı hükümlerin Kur'ân-ı Kerîm tarafından nesh edilerek yeni hüküm getirildiğine dikkat çekmektedir. Müslümanlar daha önce kible olarak Mescid-i Aksa'ya dönerken, bu hüküm kaldırılmış, Mescid-i Haram kible olarak tayin edilmiştir. Hicret sebebiyle Sünnet yoluyla oluşan mirasçılık hükmü ayetlerle kaldırılmıştır. Borcu sebebiyle hür kişinin satımı yasaklanmıştır. Ancak bu ayetler daha önceki uygulamaların yanlış olduğunu söylememiş, yeni hükümler getirmiştir.³³

5.4. Zina Fiilinin Cezasının Sünnetle Sabit Olması

İmam Tahâvî, her ne kadar bazı kimseler Kur'an-ı Kerîm'in ancak Kur'ân-ı Kerîm ile nesh edilebileceğini söyleyerek muhalefet etse de,³⁴ Sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i nesh edeceğini söylemekte ve buna zina fiilinin cezasının Sünnetle sabit olmasını delil göstermektedir. Hz. Allah zina eden kadınlarla ilgili şöyle buyurmaktadır:

وَالَّذِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

*“Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”*³⁵ Sonra Allah Resulü (s.a.v) *“Hükümleri benden alınız. Hz. Allah zina eden kadınlara bir yol çizdi. Bekârın bekârla zinası için yüz sopa ve sürgün, dulun dulla zinası için de yüz sopa ve recim cezası vardır.”* buyurmuştur.³⁶ Hz. Allah âyette *“...Allah onlara bir yol açıncaya kadar...”* buyurmuştur. Ancak bu yol, konu ile ilgili daha sonra gelen âyetlerde mevcut değildir. Böylece bu âyetteki zina eden kadınların dört şahit getirildiğinde evlerinde bekletilmesi hükmü Peygamber Efendimizin (s.a.v) lisanı üzere nesh edilmiştir.³⁷

Tahâvî, *“Eğer bir kimse çıkar da yukarıdaki âyette gösterilen yolun bizim zikrettiğimiz aksine daha sonra zina ile ilgili gelen âyetlerde bildirildiğini söylerse biz buna cevap veririz. Daha sonra gelen zina ile ilgili âyet şudur.”* demektedir.

الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

*“Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.”*³⁸ Hadis-i

³³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/29.

³⁴ Burada muhalefet edenlerden kastedilenin İmam Şâfiî olduğu bilinmektedir. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dipnot, I, 30. Bkz. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820),

el-Üm, Tahkik ve tahrir Dr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (y.y.: Dârü'l-vefa, 2001) 1/107, 110.

³⁵ Nisa 4/15.

³⁶ Buhârî, “Hudûd”, 21, 30; Müslim, “Hudûd”, 12.

³⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/30.

³⁸ Nur 24/2.

şerifte Efendimiz (s.a.v) *"Hükümü benden alınız. Allah o zina eden kadınlara bir yol açacaktır."* buyurmuştu. İşte Allah Resulü bu yolun ne olduğunu haber vermiştir. Bundan önce Hz. Allah Kur'ân-ı Kerîm'de bu yol ile ilgili bir ayet indirmemiştir. Bu âyet zina edenlerle ilgili Allah Resulü'nün verdiği hükümden ister önce inzal edilmiş olsun ister sonra inzal edilmiş olsun durum değişmeyecektir. Bu ayet zina eden bekar kimselerin hükmünü bildirmiş, Peygamber Efendimiz de evli veya evlilik geçirmiş kimselerin hükmünü bildirmiştir.³⁹ Korunması gerekli olan beş temel esastan birisi nesil ve namustur. Nesil ve namusu korumak için zina fiili haram kılınmıştır. Zina fiilinin haramlığı ayet ve hadislerle sabit olmuştur. Kitap ve Sünnet bu konuda birbirini tamamlamıştır.

5.5. Vasiyet Ayetinin Sünnet ile Nesh Edilmesi

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de indirdiği ayetlerde akrabaya, anne-babaya vasiyet edilmesini farz kılmıştı.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

*"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı."*⁴⁰ Sonra bu hüküm Resulullah (s.a.v) Efendimizin *"Varise vasiyet yoktur"*⁴¹ buyurmasıyla nesh edildi. Yani ayetle sabit olan bir hüküm onun gibi vahiy olan Sünnetle kaldırıldı.⁴²

İmam Tahâvî'ye göre, eğer birisi çıkar da vasiyet ayetindeki akrabaya, anne ve babaya vasiyet yapılacağı hükmünün miras ayetleri ile kaldırıldığını söylerse kendisine bunun doğru olmadığı cevabı verilir. Çünkü miras ayetleri vasiyetin yapılması ve borçların ödenmesinden sonra miras taksiminin yapılmasını bildirmektedir. Miras ayetlerinde anne-babaya ve akrabaya vasiyetin nesh edildiğine dair bir delil yoktur. Sadece ayetlere göre hareket edildiği zaman anne-babaya vasiyet ile miras vermenin beraber yapılmasının gerekeceği ortaya çıkmaktadır. Böylece varise vasiyet yapılmamasının, vasiyet ayetinin hükmünün kaldırıldığını bildiren hadisi şerif ile sabit olduğunu anlamaktayız.⁴³ Bu da Allah Resulü'nün *"Varise vasiyet yoktur"* Hadis-i şerifidir.⁴⁴ Kitabın Sünnet ile neshedildiğine en açık örneklerden birisi akrabaya vasiyet yapılıp yapılmama hükmüdür. Vahiy olan Kitap ile sabit olan bir hüküm, yine vahiy olan Sünnet ile neshedilmiştir.

Tahâvî, izahlarına şöyle devam etmektedir: Buraya kadar yaptığımız izahlardan Kur'ân-ı Kerîm'in Sünneti neshettiği gibi Sünnetin de Kur'ân-ı Kerîm'i neshettiği sabit olmuştur. Eğer birisi çıkar da bize karşı bir hükmün değiştirilmesinin ancak Hz. Allah tarafından olacağını, bunun da ancak Kur'ân-ı Kerîm ile olabileceğini

³⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/31.

⁴⁰ el-Bakara 2/180.

⁴¹ Tirmizî, "Vesâyâ", 5; Müsned, IV, 186-187; V, 267.

⁴² Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/31.

⁴³ İmam Şafîî, Fahrettin Râzî'nin beyanına göre bu görüşün zayıf olduğunu, mirasın varis için bir hak olduğunu, bu hakkın mirası vasiyete harcanmasına engel olduğunu, böylece miras ayetinin vasiyeti engellediğini söylemektedir. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, dipnot, 1/32.

⁴⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/31.

söylerse ve

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي

“Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur”⁴⁵ âyetini delil getirirse;

Onlara cevap olarak, hiç kimsenin Kur’ân-ı Kerîm’de olan bir hükmün Allah tarafından olmayan bir delil ile neshedileceğini söylemediğini ifade ederiz. Kur’ân-ı Kerîm de Sünnet de Allah tarafındandır. Hz. Allah her ikisi ile de dilediğini nesh edebilir. Kur’ân-ı Kerîm hem Kur’ân-ı Kerîm’i, hem de Sünneti nesh edebilir. Sünnet de hem Kur’ân-ı Kerîm’i hem de Sünneti nesh edebilir.⁴⁶

İkisi de vahiy olan Kur’ân ile Sünnetten, Sünnetin Kur’ân’ı neshi konusunda en açık delillerden birisinin vasiyet ayetinin neshi olduğu görülmektedir. Vasiyet âyetinde akrabaya, anne ve babaya vasiyet Sünnetle nesh edilmiştir. Varisler mirastan pay aldıkları için artık onlara vasiyet yapılmayacaktır.

Eğer bu hükmün nesh edilmediği kabul edilmiş olsa, o zaman anne-babaya ve akrabalara önce vasiyet edilmesi, sonra mirastan pay verilmesi gerekecektir. Böyle bir uygulama da yoktur. Sünnetin âyeti nesh edemeyeceğini söyleyenler de anne babaya ve akrabaya vasiyetin olmadığını kabul etmektedir. Ancak bunun delilini izahta zorlanmaktadırlar.

5.6. Oruçta Ak İplik Kara İplik Âyetinin Anlaşılması

Hz. Allah oruca başlama vakti konusunda şöyle buyuruyor:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

“...Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için...”⁴⁷ Bu âyet nazil olunca Allah Resulü bunu ashabına okumuştur. Bunun üzerine başta Adiy b. Hatim olmak üzere bazı sahabe ellerine biri beyaz, diğeri siyah olmak üzere iki ip alarak, onlara bakıp sahur vaktinde orucun başlayıp başlamadığını anlamaya çalışmışlardır. Daha sonra bu uygulamayı Peygamber Efendimize anlatmışlar, Allah Resulü (s.a.v) ise onlara kızmamış ve onları azarlamamıştır. Bu ayetteki ak ipliğin siyah iplikten ayrılmasından maksadın iplik değil, gecenin karanlığı ve aydınlığı olduğunu söylemiştir.⁴⁸

Tahâvî’ye göre bu izahlardan âyetlerdeki kapalı hükümlerin Sünnet ile açığa çıktığı, Sünnet olmadan yalnızca ayetlerle amel etmeye çalışmanın yeterli olamayacağı, oruca başlama vaktini bildiren ayetin Sünnet olmadan anlaşılamayacağı ortaya çıkmaktadır.

5.7. İçkinin Haramlığını Bildiren Âyetin Anlaşılması

İçkinin haram kılındığını bildiren ayette “hamr” kelimesinden kastedilenin ne olduğu, cinsinden ne kastedildiği bildirilmemiştir. Âyetin nazil olmasıyla birlikte Sahabeden Ebû Ubeyde b. Cerrah, Ebû Talha, Übey b. Ka’b, Süheyl b. Beyza (r.a) ve diğerleri şarapları dökmüş ve kaplarını kırmışlardır. Onların o gün döktüğü şeyler

⁴⁵ Yunus 10/15.

⁴⁶ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 1/32.

⁴⁷ el-Bakara, 2/187.

⁴⁸ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 1/33.

kuru ve yaş hurma suyu olduğu belirtilmektedir. Onların bu âyetle haram kılınanını bu gibi maddelerin olduğunu anladıkları görülmektedir.⁴⁹

Sahabeden Abdullah b. Ömer (r.a) gibi bazıları ise onlara muhalefet ederek bu âyette haram kılınanın “hamr” olduğunu, Medine-i Münevvere’de bu maddeden bulunmadığını söylemişlerdir. Bunu söyleyenler Medine’de yaş ve kuru hurma suyu bulunduğunu bilen kişilerdi. İbn Abbas (r.a) bunlara karşı gelip âyette haram kılınan hamrın “fazih” olduğunu söylemiştir. Ömer b. Hattab (r.a.) ise; hepsine karşı çıkarak, haram kılınan şeyin beş maddeden meydana geldiğini, bunların kuru üzüm, hurma, bal, buğday ve arpadan yapıldığını ifade etmiştir.⁵⁰

Bu izahlardan sahabenin inen âyetin hükmü ile ilgili farklı görüşlere sahip olduklarını anlıyoruz. O zaman için onların Allah Resulü’nün âyetten kast olunanı açıklayıncaya kadar yapacakları başka bir şey de yoktu. Allah Resulü (s.a.v) onların bu açıklamalarından dolayı kızmamış, kendilerine hüküm tam olarak bildirilinceye kadar beklemeleri gerektiğini de söylememiştir. Onlara âyetlerden ne anlaşılacağını izah etmiştir.⁵¹ Yukarıdaki izahlardan Sünnet olmadan Kitabın anlaşılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

İmam Tahâvî kitabına, giriş kısmından sonra -fıkıh kitaplarında olduğu gibi- taharet kitabı ile başlamıştır. Burada konu ile ilgili ayetleri ele alarak âyetlerin her kelimesinden anlaşılan hükümleri eğer varsa başka âyetlerle, yoksa Sünnet ile izah etme cihetine gitmiştir.

5.8. Her Namaza Kalkılacağında Abdest Almak Gerekip Gerekmemesi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”⁵² Bu âyette namaz kılmaya kalkılacağı zaman abdest alınması emredilmektedir. Fakat her namaza kalkarken abdest almak gerekip gerekmeyeceği konusunda ilim ehli ihtilaf etmiştir. Bu konuda üç görüş vardır:

Birinci görüş sahipleri her farz namaz kılmaya kalkan kimsenin abdest alması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bu ayette her namaz kılmayı murat edenin namaza kalkmadan önce abdest alması emredilmektedir. Böylece kişi abdest alarak namaza kalkmış olacaktır.⁵³ Bu durum, aynen aşağıda âyette zikredildiği üzere Kur’ân-ı Kerîm okumaya başlarken istiaze de bulunmanın gerektiğinin bildirilmesi gibidir.

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Kur’an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.”⁵⁴ Bu âyetten her

⁴⁹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/33.

⁵⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/34.

⁵¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/34.

⁵² Mâide 5/6.

⁵³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/37.

⁵⁴ Nahl 16/98.

Kur'ân-ı Kerîm okumak isteyeninin istiazede bulunmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun gibi her namaza kalkacak kimsenin abdest almasının vacip olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali bu görüştedir. Onun bu âyeti okuduğu ve her namaz kılacağı zaman abdest aldığı ifade edilmektedir.⁵⁵

İkinci görüş sahipleri ise namaz kılacak kişinin eğer abdestsiz ise abdest alması lazım geldiğini, eğer abdesti varsa tekrar abdest almasına gerek olmadığını belirtmişlerdir. Abdesti olan kişi bu ayetteki emre uygun olarak abdestli olarak namaza kalkmış olacaktır. Örnek olarak namaz vakti geldiğinde kişi namaza kalkacağı zaman önceden abdesti varsa Hz. Allah'ın emri üzere namaza kalkmış olur.⁵⁶

Üçüncü görüş sahiplerine göre abdest ayeti ile her farz namaza kalkan kimseye abdest alması vacip kılınmıştı. Ancak Peygamber Efendimizin (s.a.v) Sünneti ile bu hüküm nesh edilmiştir.

İmam Tahâvî bu üç görüş sahiplerinin delillerini tartışmış, Sünnetten gösterdikleri delilleri rivayetleriyle beraber zikretmiştir. Bu konuda *“Eğer müminlere (ümmetime) zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.”*⁵⁷ Hadis-i şerifi üzerinde çokça durmuştur. Burada misvağın emredilmediği gibi her namaz için de abdestin emredilmediğine dikkat çekmiştir. Peygamber Efendimizin, bir abdest ile birden çok hatta bir abdest ile beş vakit namaz kıldığı rivayetlerine yer vermiştir.

Sonucunda, Sünnetteki delillerden anlaşılanın seferde veya mukim iken abdesti bozulmadıkça her namaz için ayrı abdest almanın lazım gelmeyeceği hükmüne varmıştır. İmam Malik, İmam Ebû Hanife, İmam Sevri, İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Şafiî ve genel olarak fakihlerin bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁵⁸

5.9. Abdestte Azaların Üçer Defa Yıkınması

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

*“Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”*⁵⁹ İmam Tahâvî, bu ayette abdest alırken abdest organlarının kaçar defa yıkanması gerektiğine dair bir açıklama olmadığını, bu izahı Peygamber Efendimizin Sünnetinde bulduğumuzu söylemekte, buna dair rivayetleri sıralamaktadır. Sahabeden abdest alırken organların yıkanması konusunda her organın birer defa, ikişer defa, üçer defa olarak değişik rivayetler geldiği görülmektedir. İmam Tahâvî bu konudaki rivayetlerden bir kısmını senetleriyle beraber zikretmektedir. Sonuç olarak ayette abdest almanın emredildiği, Sünnette de organları yıkama konusunda farklı rivayetlerin bulunduğu, bütün bunlardan abdest almanın farz, organları yıkama sayısının ise mubah olduğu, dileyenin birer defa, dileyenin ikişer defa, dileyenin üçer defa organları

⁵⁵ Tahâvî, *Ahḳâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/38.

⁵⁶ Tahâvî, *Ahḳâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/38.

⁵⁷ Buhârî, “Cum'a”, 8; Müslim, “Tahâret”, 42; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 25.

⁵⁸ Tahâvî, *Ahḳâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/38-44.

⁵⁹ Mâide 5/6.

yıkayabileceği ifade edilmektedir.⁶⁰ Her namaz vaktinde abdest gerekip gerekmeyeceği, azların üçer defa yıkanmasının farz olup olmadığı, Sünnet olmadan anlaşılacaktır. Bütün bu izahlardan Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünün ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İmam Tahâvî, mezheplerin oluşum sürecinde yaşamış bir fakihdir. İncelemeye çalıştığımız sahasında yazılan ilk eserlerden birisi olan *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri Sünnet konusunda önemli bir kaynaktır. Bu eserde İmam Tahâvî, öncelikle hükmünü ortaya çıkarmak istediği konuyla ilgili âyeti ele almıştır. Bu âyetten çıkarılacak hüküm üzerinde durmuştur. Eğer ilgili âyeti destekleyen başka âyet varsa onu da delil olarak zikretmiştir.

Daha sonra ilgili âyetten çıkan hüküm konusunda Sünnetten delillere temas etmiştir. Bir konuda birden fazla delil olması durumunda öncelikle kendisinin katılmadığı delilleri değerlendirmiştir. En sonunda kendisinin katıldığı delili zikretmiştir.

İmam Tahâvî, Sünnetten delilleri zikrederken hadis-i şerifleri senetleriyle beraber yazmıştır. Metni aynı olup senetleri farklı olan rivayetlerin sadece senedini zikrederek önceki metinle aynı olduğunu vurgulamıştır. İmam Tahâvî, Sünnetten delilleri zikrederken daha çok Hanefi mezhebinin esas aldığı rivayetlere yer vermiştir. Bazı yerlerde Şafii mezhebinin esas aldığı râvîleri ve rivayetleri de zikretmiştir. Bunların arasında İmam Şafii'nin rivayet zincirinde bulunan hadis-i şerifler de vardır.

İmam Tahâvî, Sünnetten delilleri sıraladıktan sonra konuyu fihri olarak değerlendirme safhasına getirmiştir. Burada konuyu tartışıp sonuca bağlamıştır. Sonunda mezhep imamlarından bu görüşte olanları sıralamıştır. Başta İmam Ebu Hanife'yi, ardından çoğunlukla İmam Züfer'i, İmam Ebu Yusuf'u, İmam Muhammed'i zikretmiştir. Bazen İmam Şafii'nin görüşlerine de yer vermiştir. Çok az yerde İmam Malik'in ismi geçmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ismine ise pek rastlanmamaktadır. Buna sebep olarak Tahâvî'nin yaşadığı devirde Hanbeli mezhebinin tam olarak teşekkül etmemiş olması gösterilebilir.

Hanefi mezhebinde İmam Ebû Hanife'den sonra İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in fetvaları daha fazla mevcut olduğu halde İmam Züfer'in isminin önce zikredilmesinin onun diğerlerinden yaşça büyük olması, İmam Ebû Hanife'nin ilk talebelerinden olması gibi sebeplerden dolayı olabileceği anlaşılmaktadır. Fakat İmam Tahâvî'nin vefatından sonra, Hanefi mezhebinde İmam Azam'ın ardından İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: BİLAY, 6. Basım, 2018.

Atcı, İsa. "Ebû Ca'fer Et-Tahâvî'nin Şafii Mezhebinden Ayrılma ve Hanefi İmamlarına Muhalefet Nedenleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 571-596.

⁶⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/44-45.

- Aytekin, Arif. *Tahavi Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*. İstanbul: Bereket Yayınları, 2016.
- Boran, Mustafa. *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. ts., y.y.
- Ersöz, İsmet. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İltaş, Davud. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İşler, Emrullah. *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2006, I-IV.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2003.
- Korkmaz, Ömer. "Usûlün Fürûya Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı - Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 269-297.
- Korkmaz, Ömer. "Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları". *Antakiyat* 3/2 (2020),197-209.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerh-i Mirkâtî'l-Vusûl*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1419/1999.
- Sifil, Ebubekir. *Ehl-i Sünnet Akaidi Muhtasar Tahâvî Akidesi Şerhi*. İstanbul: Rihle Yayınevi, 2016.
- Soyarslan, Zeyneb. *Tahâvî (Ö.321/933) ve Cassâs (Ö.371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *el-Üm*. Tahkik ve tahrir Dr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Dâru'l-vefa, 2001.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933). *Ahkâmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Tahkik, Hâmid Abdullah el-Mahallavî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012, I-II.
- Timur, İhsan. "Tahâvî Akidesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 53-72.
- Yavuz, Salih Sabri. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



AHMED B. HANBEL'İN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Arif ALKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ arif.1959@hotmail.com  0000-0002-2242-0853

Öz

İslam kültür ve medeniyetinin en önemli unsurlarından biri de sünnettir. Ancak sünnetin ne olduğu, Hz. Peygamber'in hangi söz ve fiillerinin sünnet olduğu, sünneti anlamada yöntemin nasıl olacağı hakkında sahâbe döneminden itibaren farklı anlayış ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşmalar re'y ve hadis ekolleri olmak üzere iki ana ekol olarak tezahür etmiştir. Ebû Hanîfe'ye izafe edilen re'y ekolü, nasların ve rivayetlerin illet, maksat ve hedeflerini dikkate alarak yeni sorunlara çözümler aramıştır. Buna mukabil, Ahmed b. Hanbel'in temsilcisi kabul edildiği hadis ekolü, nasların ve rivayetlerin yorumlanamayacağı düşüncesiyle yeni her mesele için bir rivayet arama gayretine girmiştir. Onlara göre nas ve rivayetler zâhiri üzere kabul edilir, te'vil edilmez, re'y ve kıyasa başvurulmaz. Hadis, hükmün kaynağı değil, bizâtihi kendisidir. Söz konusu yöntem farklılıkları, İslam kültürüne zenginlik kattığı gibi tarih boyunca ve günümüzde, gerek din algısı gerekse bu algının sonucu olarak pratikte din adına çok farklı uygulamalar şeklinde yansımıştır. Çalışmamızda inceleyeceğimiz hadis ekolü temsilcisi Ahmed b. Hanbel'in hadis ve sünnet anlayışının, günümüzdeki din algısı ve yansımalarının bir boyutuna ışık tutacağına inanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahmed b. Hanbel, Sünnet, Ehl-i Hadis, Haber-i Vahid.

Ahmed b. Hanbel's Understanding of Hadith and Sunnah

Abstract

One of the most important components of Islamic culture and civilization is the sunnah. However, different understandings and approaches have emerged since the Companions about what sunnah is, which words and actions of the Prophet Muhammad were sunnah, and how the method should be in understanding the sunnah. While these differentiations enriched the Islamic culture, but also led to significant differences as a result.

These differentiations manifested (emerged) as two main schools: Re'y school and hadith school. Re'y school sought solutions to new problems by taking into account the causes, purposes and targets of the verses and narrations, and was attributed to Abu Hanifa. On the other hand, the hadith school, in which Ahmet b. Hanbal is accepted as the representative, has made an effort to search for narrations for every new issue with the thought that the verses and narrations should not be interpreted. According to them, verses and narrations are considered as how they are apparent, they are not interpreted or put to the vote and comparison. The hadith is not the source of the decree, it is the decree itself.

These methodological differences have not only enriched the Islamic culture, but also reflected as differences in the perception of religion as well as the resulting practices throughout history and today. We believe that the Hadith school representative Ahmed b. Hanbal's understanding of hadith and sunnah that we will examine in this study will shed light on an aspect of this type of religion perception and reflections.

Keywords: Hādīth, Ahmad b. Hanbal, Sunnah, Ahl-i Hādīth, Khabar al-Wāhid.

Giriş

Yüce Allah kendisini sevmenin nişanesi olarak Hz. Peygamber'e ittibâyı şart koşmuş,¹ birçok ayette ona itaat etmeyi emretmiş, elçisine itaati kendisine itaat olarak² değerlendirmiştir. Ayrıca yüce ahlâk üzere olduğunu³ belirttiği elçisini "üsve-i hasene"⁴ olarak insanlığa rehber kılmıştır.

Sahâbîler de her konuda ona uymayı, onu örnek almayı kendilerine şiar edinmişlerdir. Ancak sahâbîler Hz. Peygamber'i örnek almada, tavsiyelerini yerine getirmede farklı yaklaşım tarzları benimsemişlerdir. Bazı sahâbîler onun söz ve fiillerini zâhiren ve şeklen olduğu gibi kabul ederlerken, bazıları ise Hz. Peygamber'in amacını ve hedefini gözetmişler ve onu örnek almışlardır. Şu olay bu farklı yaklaşımlara güzel bir örnektir. Hz. Peygamber, yapılan antlaşmaya uymayan Benî Kureyza yahudilerine ashabını gönderirken olayın ehemmiyetine işaretle "Herkes ikinci namazını Benî Kureyza yurdunda kılsın" dedi. Fakat yolda ikinci namazının vaktinin geçme durumu ortaya çıktı. Sahâbeden bir kısmı Hz. Peygamber'in sözünün zâhirini esas alarak namaz kazaya kalsa da Benî Kureyza'ya ulaşınca kıldılar. Bir kısmı da Hz. Peygamber'in sözünden amacın acele etmek olduğunu anlayarak namazı kılıp sonra yola devam ettiler. Sonuçta Resûlullah her iki grubun uygulamasını da tasvip etmiştir.⁵

Buna benzer pek çok örneği sahâbenin uygulamalarında görebiliriz.⁶ Hatta bu anlayış farklılıkları bazı sahâbîlerin şahsiyetlerinde simgeleşmiştir. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Ebû Hüreyre (öl. 58/678) gibi bazı sahâbîler pek çok uygulamalarıyla zâhirî, şeklî yaklaşımın temsilcisi olmuşlar ve ehl-i hadîs anlayışının nüvesini teşkil etmişlerdir. Buna mukabil, Ömer b. Hattâb (öl. 23/644), İbn Abbas (öl. 68/687-88), İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Hz. Âişe (öl. 58/678) validemiz gibi sahâbîler de illet ve maksadı merkeze alarak ehl-i re'y anlayışına temel oluşturacak anlayış ve uygulamalar sergilemişlerdir.

Hadis ve sünneti sahâbîlerden alan tâbîler arasında, bu farklı yaklaşım tarzları daha da belirginleşerek devam etmiştir. Onların tutumlarını belirlemede hocalara talebe ilişkisi şeklinde muhatap oldukları sahâbîlerin anlayışlarının önemli yeri vardır. Ayrıca yaşadıkları bölge, çevre ve ortamın şartları da etkili olmuştur.

1. Hadis ve Re'y Ekolleri

Kökenleri sahâbe dönemine kadar uzanan ehl-i hadîs ve ehl-i re'y anlayışlarının ne zaman ortaya çıkıp ekol haline geldiği ve kimleri veya hangi grupları

¹ Ali İmran, 3/31.

² en-Nisâ, 4/80.

³ el-Kalem, 68/4.

⁴ el-Ahzab, 73/21.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Salâtü'l-Havf", 5 (1/227).

⁶ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 153-377.

kapsadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.⁷

Hız Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumu, kısa sürede fetihlerle coğrafî olarak genişlemiş ve farklı kültürlerle karşılaşmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan yeni birçok meseleye, naslardan ve rivayetlerden doğrudan çözümler üretme ve hükümler belirleme imkânı zorlaşmıştır. Bu durum, bazı âlimleri kıyas yapmaya ve re'y kullanmaya yönlendirmiş özellikle hukukî, fikhî konulardaki nasların illet, maksad ve gayelerini belirleyip yeni problemlere çözümler bulmaya sevk etmiştir. Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbrâhim en-Nehâf (öl. 96/714), Hammâd b. Süleyman (öl. 120/738) silsilesi ve çizgisi ile gelen bu anlayış Ebu Hanîfe'nin (öl. 150/767) şahsında simgeleşmiştir. "Gâî" merkezli özelliği ile "re'y ekolü" olarak ortaya çıkmıştır. Fakat sorunları, nasların zâhirine göre çözen bir anlayış daima var olagelmıştır. Aynı ortamda bulunan ve aynı sorunlarla yüzleşen bazı ilim adamları ise nasları ve rivayetleri literal okuyup zâhirî şekliyle anlayarak problemleri çözmede ısrar etmişler, tevil, re'y ve kıyastan kaçınmışlardır. Bu yöntem de "hadis ekolü" olarak isimlendirilmiştir.⁸ İki ekol arasındaki temel ayrılık, nasları anlama ve yorumlama konusunda tezahür etmiştir.

Önceleri hadis rivayet eden râvi, muhaddis anlamında kullanılan ehl-i hadîs tabiri, tâbîler döneminden itibaren nasları, rivayetleri literal okuyan, anlayan ve zâhirine göre amel edenler anlamında ekol olarak belirginleşmeye başlamıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) "İnsanlar Şâfiî'den (öl. 204/820) önce iki fırka idiler"⁹ ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) "Şâfiî gelip de aramızı bulana kadar biz ehl-i rey ile lanetleştirdik"¹⁰ ifadeleri ekolleşme süreci hakkında fikir vermektedir. Ehl-i re'yin daha önce ekol haline geldiği, ehl-i hadîsin ise ona tepki olarak doğduğu ifade edilmektedir.¹¹

Mihne olayında, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinde ısrarcı olması sonucu baskı ve işkencelere maruz kalması, kendisinin ve görüşlerinin rağbet görmesine ve etrafında insanların toplanmasına sebep olmuştur. Ayrıca mihne olayında yönetimi etkileyen İbn Ebî Duâd (öl. 240/854) gibi âlimler, hem ehl-i rey in itikadî alandaki temsilcisi olan Mu'tezile mezhebine mensup hem de Hanefî idiler. Bu durum mihne sürecinde olumsuz rol oynamıştır. Ehl-i hadis mensuplarının Ebû Hanîfe ve ehl-i re'ye karşı kullandığı aşırı ifadeler,¹² iki ekolün tepkisel şekilde ayrışarak temayüz etmesinde etkili olmuştur.

⁷ Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-512; Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

⁸ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 103; Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 39.

⁹ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Menâkıbü'l-imâmü's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986/1406), 389.

¹⁰ Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî. *el-I'tisâm*, thk. Muhammed Reşid Rızâ (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/226.

¹¹ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 84; Arif Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 183.

¹² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî (Demmâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1994), 2/180.

Her iki ekol birbirlerine muhalif olarak görülse de delilleri kullanmadaki hiyerarşik usulde müttefiklerdir. İki ekol de kitap, sünnet ve sahâbe kavlini öncelemişler ve ehl-i bid'at olarak nitelendirilen grupların karşısında ehl-i sünnet şemsiyesi altında değerlendirilmişlerdir. Naslara aykırı davranmamaya dikkat etmişlerdir. Ehl-i re'yden İmam Muhammed (öl. 189/805), "*Hadis olmadan re'y, re'y olmadan hadis müstakim olmaz*"¹³ derken, Ahmed b. Hanbel'den de "*Hiçbir insanın kıyastan müstağni kalamayacağı*"¹⁴ görüşü nakledilmiştir. Hanbelî usulcü Tûfî (öl. 716/1316), Ebû Hanîfe'nin zâhiren sünnete muhalif görünen görüşlerinin, içtihat ve usul farklılığına dayandığını ve Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Hanîfe hakkındaki son görüşlerinin olumlu olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

2. İlim-Hadis-Sünnet İlişkisi

Hadis ve sünnetin dini ilimlerdeki yeri ve önemi bilinen bir husustur. Haiz olduğu bu konum ilk dönemlerde geniş bir ilmî faaliyet şeklinde hadislerin tespit, tedvîn ve tasnîfini zorunlu hale getirmiştir. Özellikle muhaddisler tarafından bilgi ve ilim kaynağı olarak hadislere büyük değer atfedilmiştir. Hz. Peygamber'in ilme teşvik eden sözleri ile hadis kelimesi arasında ilişki kurulmuş ve bu durum hadis öğrenimi için bir motivasyon oluşturmuştur.

Halife Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720), Medine valisi Ebû Bekir b. Hazm'a (öl. 120/738) yazdığı ve hadislerin tedvînini istediği mektubunda "ilmin" yok olmasından endişe ettiğini gerekçe göstermiştir.¹⁶ Atâ b. Ebî Rabâh'ın (öl. 114/732) bir fetvasına karşılık "İlim mi, re'y mi?"¹⁷ şeklinde bir soruya muhatap olması, ilim kelimesinin hadis anlamında kullanıldığına işaret eder. Hadis musannefâtında ya da hadislerle ilgili diğer eserlerde bu ilişkiyi tespit etmek mümkündür. "İlim" başlığı taşıyan bölümlerinde hadis öğrenimini teşvik edici rivayetlere yer verilmiştir. Buhârî ve Tirmizî'nin ilim bölümleri ve Râmihürmüzî'nin (öl. 360/971) "el-Muhaddisü'l-fâsıl", İbn Abdülber'in (öl. 463/1071) "Câmi'u beyâni'l-îlim ve fazlihî" gibi kitaplarının içerikleri örnek verilebilir.¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) de hadis ilimleri muhtevalı eserine "Takyîdül-îlim" adını vermiştir. Hadis yolculuklarına "er-rihale fi talebi'l-îlim" denilmesi de aynı gerekçeyledir. Bu örnekler ilim ile hadis kelimesinin eş anlamlı kullanıldığının göstergesidir.

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993/1414), 2/113.

¹⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Müsvedde fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 333.

¹⁵ Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408), 3/289-290.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Mukaddime", 43 (126).

¹⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-îlim*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1994/1414), 1/773.

¹⁸ Buhârî, "İlim", 7, 8, 10, 28, 39; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), "İlim" 7 (No. 2657), 8 (No. 2659); Ebû Muhammed b. Hallâd el-Hasen b. Abdurrahman er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984/1403), 159-184; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-îlim*, 23, 192.

Hız. Peygamber'in sözlerini kapsayan haber manasındaki hadis kavramı ile yine onun davranışları ve uyulması, delil alınması gereken fiillerini, tavsiyelerini ifade eden sünnet terimi ilk dönemde kendilerine özgü ayrı anlamlarda kullanılmaktaydı. Bazı âlimler hakkında "Sünnette imam, hadiste değildir" ya da "Hadiste imam, sünnette değildir" veya "Her ikisinde de imamdır"¹⁹ şeklinde yapılan değerlendirmeler bu kavramlara ayrı anlamlar yüklediğine işaretir.

Ancak hadis ile sünnetin eş anlamlı olarak kullanılması yönünde özellikle ehl-i hadîs içinde bazı yaklaşımlar görülmeye başlanmıştır. Şâfiî'nin sahih hadis ve hüküm istinbâtındaki yeri konusundaki görüşleri, her bir hadisin sünnet ifade etmesi anlayışına zemin hazırlamıştır.²⁰ Hadisçilerin, Hız. Peygamber'in risâletten önceki hayatına ait olan ve haber özelliği taşıyan rivayetler ile fiziki özelliklerini belirten haberleri, sünnet tarifinin içine almaları, hadis ve sünnet terimlerinin eş anlamlı kullanımı ile ilgilidir.

Ahmed b. Hanbel'den nakledilen "Haber, Resûlullah'tan sahih olarak geldiyse ve sika kişiler nakletti ise sünnettir. Kendisine ulaşan ve anlayan kimsenin bu haberle amel etmesi gerekir. Bu durumda re'ye ve kıyasa iltifat edilmez"²¹ görüşü hadis ekolünde her hadisin bir sünneti ifade ettiğinin göstergesidir. Ayrıca Ebû Dâvûd (öl. 275/889), naklettiği bir hadisin devamında hocası Ahmed b. Hanbel'in "Bu hadiste beş sünnet vardır" dediğini nakledip Hız. Peygamber'in hadiste geçen tavsiyelerini sünnet olarak sıralamıştır.²²

İsnadın önemi açısından muhaddisler tarafından dile getirilen "Bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin"²³ veya "Din âsârdır" gibi söylemler de sonuçta ilim, hadis ve sünnet terimlerinin kullanımı konusunda ışık tutmaktadır.

Sonuç olarak, önceleri ilim ile hadis kelimeleri, özellikle muhaddisler tarafından eş anlamlı kullanılmıştır. Ehl-i hadîs ise ekolleşme sürecinde usul ve anlayışları ile uyum içinde olmak üzere hadis ile sünnet terimleri arasında ayırım yapmamışlardır.

3. Ahmed b. Hanbel'in Hadis ve Sünnet Anlayışı

Ehl-i hadis ekolüne mensup olan âlimler rivayetlere büyük önem atfetmişler ve haberi yegâne bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen şu ifadeler hem kendi görüşlerini hem de temsil ettiğii ehl-i hadîs anlayışının genel anlamda karakteristik özelliklerini de yansıtmaktadır.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 1/118, 177, 184.

²⁰ M. Hayri Kırbaoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. Mehmet Said Hatiboğlu (Ankara: Kitabiyat, 2003), 237-238.

²¹ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârakî (Riyad: y.y. 1990/1410), 3/859.

²² Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Cenâiz" 84 (3/50). Rivayet şu şekildedir: "Resûlullah'a (s.a.v) devesi tarafından ısırılmış bir adam getirildi ve ihramlı iken öldü. Resûlullah (s.a.v): 'Onu üstündeki iki ihram ile kefenleyin, su ve sidir ile yıkayın, başını örtmeyin, (ona koku sürmeyin).' Allah, onu telbiye getirir halde diriltecektir."

²³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 414-416; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1409), 121.

“Din, ancak Allah’ın kitabı, âsâr, sünen ve herkes tarafından bilinen sahih, kavî haberler yoluyla sika kişilerin naklettiği sahih rivayetlerdir. Bunlar birbirlerini tasdik ederler. Bu rivayet ve haberler Resûlullah’a, ashabına ve tâbiîne ve sonra kendilerine uyulan imamlara ulaşırlar. Onlar sünnet ve âsâra bağlıdırlar. Bid’at ile tanınmazlar, kizble itham edilmezler. Kıyas ve re’y ehli değildirler. Çünkü dinde kıyas batıldır. Re’y ondan daha batıldır. Dinde re’y ve kıyas ashabı, bid’atçı ve sapkındırlar. Ancak selefın sika imamlarından o konuda bir eser olması müstesna.”²⁴

“Sünnetin temelleri bize göre Hz. Peygamber’in ashabının üzerinde olduğu yolu benimsemek, onlara uymak ve bid’atleri terketmektir. Bize göre sünnet, Resûlullah’ın âsârıdır. Sünnet, Kur’an’ı açıklar ve Kur’an’ın delâletleridir. Sünnette kıyas yoktur. Sünnette misal verilmez, benzerlik kurulamaz. Akıl ve hevâ ile anlaşılmaz.”²⁵

Ahmed b. Hanbel’den genel ilkeler tarzında nakledilen yukarıdaki ifadelerini pratikte ve uygulamada daha açıklayıcı mahiyette şu görüşlerini aktarmak yerinde olacaktır: “Her soruya bulabildiysem Resûlullah’dan bir hadis ya da sahâbe ve tâbiînden bir rivayet ile cevap verdim. Resûlullah’dan bir cevap bulduğumda başkasına iltifat etmedim, bulamadığımda dört halifeden, onlardan bulamadığımda sahâbenin büyüklerinden, onlarda da bulamadıysam tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînden bulduğum ile cevap verdim. Bana ulaşan ve sevabı olan her hadisle bir kere de olsa amel ettim.”²⁶ Ahmed b. Hanbel, Peygamberimizin kan aldıracağı kimseye bir dinar vermesinden hareketle, kan aldırıp sünnete uyma adına özellikle bir dinar vermiştir.²⁷

Ahmed b. Hanbel’in ayrıca altmış bin soruya “haddesenâ, ahberanâ, kâle...” şeklinde bir rivayetle cevap verdiği nakledilmektedir.²⁸ Ona göre fetva vermek için yüz bin, iki yüz bin hadis bilmek yeterli değildir. Beş yüz bin hadis bilen ancak fetva verebilir.²⁹ Ayrıca bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedikçe onu anlamazsınız. Çünkü birbirlerini tefsir eder.³⁰

Ahmed b. Hanbel’in rivayete verdiği bu değer, fıkıh merkezli görünse de haber-i vâhid bölümünde işaret edeceğimiz üzere itikadî alanda da âhâd haberleri delil olarak kullanmıştır. Hanbelî usulcü İbn Kayyim (öl. 751/1350) de mezhebin usulünü izah ederken birinci sırada Kur’an-ı Kerim ile sünneti beraberce kapsamak

²⁴ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts),1/131.

²⁵ İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 1/241.

²⁶ İbn Teymiye, *el-Müsvedde*, 301.

²⁷ Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbü’l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1973/1393), 179.

²⁸ İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbü’l-imâm Ahmed*, 142.

²⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü’l-imâm Ahmed b. Hanbel (Rivâyetü ibnihî Abdillâh)*, thk. Ali Süleyman el-Mühennâ (Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1986/1406), 3/1312-1313.

³⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1991/1412),1/135.

üzere nassı zikretmiştir.³¹ Buna göre hadis/sünnet hüccet olmak bakımından Kur'ân-ı Kerîm ile eşdeğerdir.

Hadisle eş anlamlı kullanılan sünnet, vahy-i gayr-i metlûvdür. Re'y ve fetvaların yazılmasına karşı olan Ahmed b. Hanbel'e, Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) yazdığı örnek verildiğinde "Abdullah b. Mübârek gökten inmedi ya. Biz ilmi yukarıdan almakla emrolunduk"³² cevabını vermesi sünnetin vahye dayandığı düşüncesinde olduğunu gösterir.

Ehl-i hadîs, rivayetleri literal anlama şeklinde bir yaklaşım sergilemişler ve zâhirî manalarının dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Bu anlayışı Ahmed b. Hanbel, "Hadis, bize göre Hz. Peygamber'den geldiği gibi zâhiri üzeredir. Onun üzerinde konuşmak bid'attir. Geldiği gibi zâhiri üzere inanırız. Kimseyle bu konuda tartışmayız"³³ ifadeleriyle ilke olarak ortaya koymuştur.

Ahmed b. Hanbel'in hadis ve sünnet konusundaki düşüncelerini anlayabilmek için zayıf hadis hakkındaki görüşlerine de değinmek gerekir. Bazı hadisçiler tarafından da birbirine yakın ifadelerle dile getirilen ancak bir fıkıh mezhebinin temsil etmesi sebebiyle olsa gerek çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'e izafe edilen zayıf hadisin rivayeti konusundaki ifadeleri şöyledir: "Resûlullah'tan helâl, haram, sünen ve ahkâmla ilgili rivayette bulunduğumuzda isnadlarında titiz davrandık. Fakat amelilerin faziletleri ve bir hüküm içermeyen haberlerin isnadlarında ise müsamahakâr davrandık."³⁴

Bir beldede sahihini, zayıfını anlamadan hadis bilen birisi, bir de rey ehlinden birisi olsa Ahmed b. Hanbel'e göre karşılaşılan meseleler hadisçiye sorulur. Re'y ehlinden olana sorulmaz.³⁵ Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde zayıf hadislere yer vermesi³⁶ ve zayıf hadisi re'y ve kıyastan hayırlı görmesi sahip olduğu ehl-i hadîs anlayışına uygun düşmektedir.

İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Ahmed b. Hanbel döneminde "hasen" teriminin kullanılmadığı varsayımı ile³⁷ Ahmed b. Hanbel'in zayıftan maksadının kizble mütehem ve çok zayıf olmayan ravilerin rivayetleri olduğunu ve dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in ifadesindeki zayıfın sonraki dönemde hasen karşılığı olarak kullanıldığını ifade etmektedir.³⁸

Ancak Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bazı görüşlere dayanan Hanbelî usulcüler, özellikle fikhî konularda hüküm istinbât kuralları çerçevesinde, zayıf hadisin delil olarak alınabileceğini şu şartlara bağlamışlardır:

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'în an Rabbi'l-âlemîn* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/23.

³² İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-imâm Ahmed*, 193.

³³ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/242; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-imâm Ahmed*, 172.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 134; Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 76.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 3/1312-1313.

³⁶ Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, 133.

³⁷ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 37.

³⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kasım. (Medine: Vezâratü'ş-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 2004/1425), 18/25, 248-249.

- a) Konusunda başka bir hadis ve rivayet olmaması
- b) Kitab ve sahih sünnetin zâhirine muhalif olmaması
- c) Cari amelin zayıf hadislere göre olması.³⁹

Hadis ekolü temsilcisi olarak hadis ve sünneti eş anlamlı gören Ahmed b. Hanbel, sünnet anlayışını tamamen rivayete dayandırmıştır. Sahâbe ve tâbiînden nakledilen görüşlere de Hz. Peygamber'den beslendikleri gerekçesi ile büyük değer vermiştir. Zayıf bile olsa hadisi kıyasa tercih etmiştir. Böylece o dini konularda akli yöntemleri kullanmaya alan bırakmamaya gayret etmiştir.⁴⁰

“Hiç kimse kıyastan müstağni kalamaz ve zaruri durumlarda başvurulur”⁴¹ diyen Ahmed b. Hanbel'e göre kıyas bir “asl”a yapılmalıdır. O “asl” da ayet, hadis ve âsârdır. Fakat naslardan bağımsız, tamamen indî görüşlere dayanarak kıyas yapılamaz.⁴²

Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelî usulcüler diğer mezheplerdeki gibi fıkıh usulünün, kıyas dâhil bütün konularına girmişler, kuralları hakkında görüş belirtmişlerdir. Bu durumu da kendi dönemlerinin kültürel, sosyolojik vb. bütün alanlardaki ortam ve şartlarından kaynaklanan değişik gelişmelerin neticesi bir zorunluluk olarak görmek gerekir.

4. Haber-i Vâhid

Muhaddisler, geliştirdikleri isnad sistemi ile hadislerin sübût ve sıhhatini belirlemişlerdir. Fakîhler, fıkıh usulü ile hüküm istinbat kurallarını tespit etmişlerdir. Kelamcılar ise kesin bilgiye olan ihtiyaçtan hareketle nasların epistemolojisi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Muhaddislerin sıhhatini belirledikleri haberlerin bilgi değeri, fakihlerin ve kelamcılarının ortak alanları olmuştur.

Hz. Ali (öl. 40/661) zamanında başlayan siyasi ihtilaflar, itikadî konuların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) ifadesiyle “hüccet olacak haber” arayışları, haberleri, yakîn, ilim, zarûrî ilim, nazarî/mükteseb/istidlâlî ilim ve zan, zann-ı gâlib ifade etmeleri açısından değerlendirmeye sevk etmiştir. Bunun sonucunda hadisçilerin, rivayetleri sıhate bağlı olarak taksim etmeleri yanında, itikadî alanda ifade ettikleri ilim çeşidi bakımından mütevâtir ve âhâd taksimâtı gündeme gelmiştir.⁴³

Mütevâtir haber konusunda birçok yönüyle âlimler ve ekoller arasında ittifak vardır. Mütevâtir; yalan olması mümkün olmayan, zarûrî olsun nazarî olsun ilim ifade eden, itikat, amel ve ahlakta delil olmasında ihtilaf olmayan haberlerdir.

³⁹ Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, *Usûlü mezhebi'l-imâm Ahmed* (Müessesetü'r-Risâle, 1990), 303-312.

⁴⁰ Zişan Türçan, *Hadis İliminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 86-87.

⁴¹ İbn Teymiyye, *el-Müsvedd*, 333.

⁴² Türkî, *Usûlü mezhebi'l-imâm Ahmed*, 611.

⁴³ Bu terimlere muhaddislerden ilk defa el-Hatîb el-Bağdâdî tarafından hadis usulü kitabında yer verilmiştir. el-Hatîb, *el-Kifâye*, 16.

Haber-i vâhid, mütevâtir şartlarını taşımayan haber olarak⁴⁴ tarif edilmiştir. Haber-i vâhidlerin zan, zann-ı gâlib veya ilim ifade etmeleri ve özellikle itikatta delil olması konusunda önemli ihtilaflar vardır. Bu ihtilaflar kişilerin hadis ve sünnet konusunda düşüncelerinin, hadis ve re'y ekollerinden hangisine mensup olduklarının belirleyici unsurlarından olmuştur. Hatta ekollerin haber-i vâhid hakkındaki görüşleri karakteristik özelliklerinden sayılmıştır. Burada şunu da belirtmeliyiz: Haber-i vâhidlerin amelî konularda delil olduğu, hatta amel etmenin vâcib olduğu, hadis ve re'y ekolleri âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir ve usul kitaplarında aklî ve naklî delilleri ile ayrıntılı şekilde açıklanmıştır. Araştırmalarımızda Ahmed b. Hanbel'in mütevâtir veya haber-i vâhid/âhâd kavramlarını kullandığını veya ifade ettikleri ilim konusunda doğrudan görüşlerini tespit edemedik. O, bir muhaddis olarak hadislerin sıhhati ile ilgili isnad merkezli görüşler serdetmiştir. Ancak ilk Hanbelî usulcüler, genel usul kitaplarının muhteva ve tarzlarına paralel olarak mütevâtir ve âhâd kavramlarını incelemişler ve imamlarının bazı ifadelerinden sonuçlar çıkarmaya çalışmışlardır. Hanbelî fıkıh geleneğinde birçok konuda Ahmed b. Hanbel'den iki, hatta daha fazla görüş nakledildiği gibi haber-i vâhid hakkında da iki görüş nakledilmiştir:

1. Haberi vâhid zan ifade eder. Bu görüş Ahmed b. Hanbel'in şu ifadelerine dayandırılmaktadır: "Hz. Peygamber'den sahih bir isnad ile içerisinde bir hüküm veya farz bulunan bir hadis geldiğinde bu hüküm ve farz ile amel ederim. Bu hadisle Allah'a kulluk ederim. Ancak bu sözü Hz. Peygamber'in söylediğine şahitlik etmem."⁴⁵ Ayrıca, Hanbelî usulcü Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), Ahmed b. Hanbel'in "er-Risâle" isimli kitabından şöyle naklediyor: "Ehl-i kiblede hiç kimsenin, işlediği bir günah veya bir kebîreden dolayı cehennemlik olacağına şahadet etmeyiz. Ancak bir hadiste geçmesi müstesna... O zaman rivayet edildiği gibi tasdik ederiz ve biliriz ki hadiste geldiği gibidir. Fakat böyle olduğuna şahadet etmeyiz. Ve yine hiç kimsenin işlemiş olduğu salih bir amel ve yaptığı bir hayırdan dolayı cennetlik olacağına da şahitlik etmeyiz. Ancak bir hadiste ifade edilmesi müstesna... O rivayette geldiği gibidir. Kesinliğine hükmetmeyiz."⁴⁶

İçinde doğrudan âhâd ve zan terimleri bulunmayan bu ifadelerden Hanbelî usulcüler tarafından haber-i vâhidin zan ifade ettiği sonucu çıkarılmıştır.⁴⁷

2. Haber-i vâhid ilim ifade eder: Ebû Bekr el-Merrûzî (öl. 275/888) şöyle naklediyor: "Ahmed b. Hanbel'e, işte burada biri var; 'Haber amel gerektirir, ilim gerektirmez' diyor" dedim. Onu kınadı ve "Bu nedir, bilmiyorum" dedi.⁴⁸

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesini onun ilim ve ameli eşit gördüğüne hamletmiştir. Ahmed b. Hanbel "Şefaât, kabir azabı, münker, nekir, sırât,

⁴⁴ İlk dönemde tek kişinin haberi anlamında "haber-i vâhid" terimi kullanılmıştır. Ancak sonra birden çok kişinin rivayet ettiği anlamında "âhâd" terimi yaygınlaşmıştır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 22-24.

⁴⁵ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/898.

⁴⁶ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/898-899.

⁴⁷ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/899; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el- Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûl'il-fikh*. thk. Muhammed b. Ali (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985/1406), 3/78

⁴⁸ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/899.

rü'yetullah haktır"⁴⁹ şeklinde görüş belirttiği itikadî konuları âhâd hadislerle delillendirmiştir. Nitekim rü'yet hadisleri hakkında; "Ona iman ederiz ve onun hak olduğunu biliriz"⁵⁰ demiştir. Ebu Ya'lâ bunu naklettikten sonra bir grup Hanbelî usulcünün "Haber-i vâhid şer'î bir konuda ise ilim gerektirir" dediğini naklediyor. Kendisinin de haber-i vâhid'in istidlâl ilim ifade ettiği görüşünde olduğunu belirtiyor. Ayrıca Ebû Ya'lâ, Kelvezânî (öl. 510/1116), gibi Hanbelîler sahih âhâd haberlerin mânevî mütevâtir olarak kabul edileceğini söylüyorlar.⁵¹

Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen iki görüşten; "Haber-i vâhidin ilim ifade etmesi" görüşünün, ehl-i hadîsin temsilcisi kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in anlayışına daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Gerek tarihi süreçte gerekse günümüzde⁵² haber-i vâhid konusunda Ahmed b. Hanbel'in adı zikredilince oluşan algı da budur. Ancak Hanbelî usulcülerde ağırlık kazanan "zan ifade etmesi" görüşünü ise usulcü yaklaşımı olarak yorumlayabiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Sahâbe döneminden itibaren örneklerini gördüğümüz hadisleri anlama ve yorumlama farklılıkları, kısa zamanda ekol haline gelerek ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak adlandırılmışlardır.

İki ekolün arasındaki temel fark, nasları ve rivayetleri anlama ve yorumlama konusunda karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i re'y mensupları nasların ve rivayetlerin illet ve maksatlarını dikkate almışlar ve yeni meselelere çözümler üretmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in şahsında temsil edilen ehl-i hadîs ise nasların ve rivayetlerin zâhirî anlamlarına itibar etmişler, te'vil ve yorumdan kaçınmışlardır. Haberi tek bilgi vasıtası olarak kabul etmişler, hükmün kaynağı değil, bizâtihi hükmün kendisi olarak algılamışlardır. Nakle verdikleri önem, onları çok miktarda hadis ve rivayet elde etmek için araştırmaya mecbur bırakmıştır. Ayrıca hadis ve sünnet terimlerini aynı anlamda kullanmışlardır. Görüşlerinde re'y ve kıyasa yer vermemek veya alan bırakmamak için hadislerin sıhhati konusunda daha esnek davranmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in "Zayıf hadis, re'yden hayırlıdır." prensibi de bu amaca yöneliktir.

Rivayetlere yüklediği yüksek değer, Ahmed b. Hanbel'i sahih haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiği ve dolayısıyla itikadî konularda bile delil olması gerektiği sonucuna götürmüştür.

Re'y ve hadis ekolleri İslâm kültür ve medeniyetinin oluşmasında ve zenginleşmesinde rol oynayan iki temel anlayıştır. İki ekolün, tarihte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların din tasavvurlarının oluşmasında ve günlük dini uygulamalardaki tezahürleri farklı şekillerde olmuştur. Ancak ehl-i hadîs ve Ahmed b. Hanbel adına şuna dikkat etmeliyiz: Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönem ile Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem birbirlerine yakın olduğu için aralarında sosyal, kültürel vb. bakımlardan büyük farklılıklar ve değişiklikler yoktur. Bu açıdan Ahmed

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, 169.

⁵⁰ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/900.

⁵¹ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/864; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/58.

⁵² Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel* (b.y. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 237.

b. Hanbel'in kendi döneminde rivayetlerin zâhirine bağlı kalmasının, pratik ve amelî hayatta önemli farklılıklara neden olmadığını düşünüyoruz. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de zaruri durumlarda kıyasa başvurulabileceği görüşündedir. Sonraki Hanbelî usulcüler de zorunlu durumlar için fıkıh usulünün içtihadı ve akıl yürütme yöntemlerine bağlı olan kıyas, mesâlih-i mürsele, istishâb, sedd-i zerâyi' gibi yöntemlerini kullanmışlardır.

Fakat Ahmed b. Hanbel'in Selefi anlayıştan kabul edilmesi sebebiyle günümüzde kendilerini Selefliğe ve Hanbelîliğe izafe eden gruplar görülmektedir. Bunlar, din anlayışlarında ve uygulamalarında zâhirî anlayıştan hareketle İslam dininin ilkelerine ve ruhuna uymayan davranışlar sergilemektedirler. Bu grupların, Ahmed b. Hanbel'i yanlış anladıklarını ya da ideolojik amaçları için kullandıklarını ve yanlış bir İslâm algısı oluşturduklarını düşünüyoruz.

Kaynakça


- Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Ramâdî li'n-Neşr, 2. Basım, 1994/1414.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilü'l-imâm Ahmed b. Hanbel (Rivâyetü ibnihi Abdillâh)*. thk. Ali Süleyman el-Mühennâ. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1986/1406.
- Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünen-ü Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Sîr el-Mübârakî. 5 Cilt. Riyad: y.y. 2. Basım, 1990/1410.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel*. b.y. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Menâkibü'l-imâmü's-Şâfi'î*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986/1406.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991/1412.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1409.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-'ilim ve fazlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994/1414.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952/1271.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l- Ma'rife, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İlâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemin*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Vezâratü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2004/1425.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Müsvedde fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhyiddîn. Mısır: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Menâkıbü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1973/1393.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhid fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Ali. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985/1406.
- Kılıçer, Esat. "Ehl-i Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaşoğlu, Hayri. "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi". *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*. ed. Mehmet Said Hatiboğlu. 217-269. Ankara: Kitabiyat, 2. Basım, 2003.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallâd el-Hasen b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993/1414.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408.
- Türcan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Türkî, Abdullâh b. Abdülmuhsin. *Usûlü mezhebi'l-imâm Ahmed*. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1990.
- Ulu, Arif. *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.



GAZZÂLÎ'NİN EL-MÜSTASFÂ ÖRNEĞİNDE ŞÂFİİLER'İN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Murat BEYAZTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ muratbeyaztas@yahoo.com  0000-0001-7919-2559

Öz

Bu çalışma Şafii fıkıh metodolojisinde hadisin yerini ve sünnet anlayışını, diğer görüşler ile mukayeseye girmeden Gazzâlî (ö. 505/1111) özelinde tesbit etmeyi hedefler. Zira Gazzâlî, mezhebine ait ilmî birikimi süzerek kendine mahsus yeni metodolojik bir üslup ile ortaya koyar. İmam Gazzâlî V. / XI. yy. Selçuklu dönemi fıkıh, kelim, felsefe, tasavvuf ve ahlak alanlarında dikkat çeken âlimlerden birisidir. Mütefekkir ve mutasavvif kişiliğiyle de bilinir.

Çalışmada Gazzâlî'nin olgunluk döneminde kaleme aldığı, konuyla ilgili *el-Müstâsfâ* isimli eseri esas alınmıştır. Buradaki ifadelerle göre Allah Kur'an-ı Kerim'de bizlere Hz. Peygambere tabi olmayı emretmiş, onun ilâhi vahiy ile doğrudan ilişki içerisinde olduğunu beyan etmiştir. Bu nedenle o, peygamber olarak sözleri ve uygulamaları ile müslümanlar için bir hüküm kaynağıdır. Onun almış olduğu vahyin bir kısmı Kur'an-ı Kerim ayetleri kapsamında doğrudan bizlere aktarılırken diğer bir kısmı, metni Allah'a ait olmayan mana niteliğindedir. Bunlar da sünnet içeriğiyle Hz. Peygambere isnad edilen sözlerdir. Bu yaklaşımın gereği olmak üzere Hz. Peygamberin sözü, doğrudan onu dinleyen için bağlayıcı bir delil niteliğindedir. Ancak başkaları vasıtasıyla bu sözleri elde eden sonraki nesiller için aynı sözlerin hüküm ifade etmesinde belirleyici olan rivayetlerin niteliğidir.

Hz. Peygamber'den tevâtür gelen nakiller gerçek anlamda ilim ifade eder. Lakin bir naklin mütevâtir olabilmesi için bulundurması gereken birtakım şartlar vardır. Genel anlamda rivayetler niteliği itibarı ile üç çeşittir. Bunlardan bir kısmının doğru olarak kabul edilmesi, bir kısmının da reddedilmesi zorunludur. Geri kalan kısım ile ilgili kabul veya red yaklaşımında bulunulmaması gerekmektedir. Mütevâtir niteliğinde olan haberler ilk kısımda yer alan, kabul edilmesi zorunlu haberlerdendir.

Tevâtür derecesine ulaşmamış haber-i vâhid niteliğindeki rivayetler de dinde hüküm kaynağı kabul edilir. Ancak bunların haber olarak kabul görmesi rivayet senedinde yer alan râvîlerin adalet ve zabt vasıflarına sahip olmasıyla mümkündür. Ayrıca konuyla ilgili râvîler hakkında yapılan cerh, ta'dil ve tezkियeler ile bu değerlendirmelerde bulunan kimselerin durumu da önemlidir. Bu bağlamda rivayet zincirinin ilk halkasını oluşturan sahabe genel anlamda güvenilir kimseler olarak kabul edilir.

Haberin hükümlere yansımaları doğrudan şekillendiren hususlardan bir tanesi de râvînin rivayeti alma ve saklama yöntemidir. Bunlar içerisinde haberin râvîye başkalarına aktarılacak üzere açık ifadelerle beyan şeklinde nakledilmesi ve bunu bildiren rivayet ifadelerinin senette yer almış olması en kuvvetli usul niteliğindedir. Konuyla ilgili rivayetin hangi surette gerçekleştiğini açıklayan her bir beyanın ayrı karşılığı vardır. Hadisin rivayet açısından kuvveti buna göre belirlenir. Ayrıca râvînin lafızları dikkate alınmadan hadisin yalnız manasıyla aktarılmış olması ya da genel anlamda irsal suretiyle birtakım rivayet halkalarının kapalı bırakılması hadisin sübut açısından zayıflamasına neden olan hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Şafii, Gazzâlî, el-Müstâsfâ.

Understanding of Shafii's Hadith and Sunnah in the Example of Gazzali's al-Mustasfa

Absract

This study aims to determine the place of hadith in the methodology of Shafi'i fiqh and the understanding of sunnah in the context of Ghazali (d. 505/1111) without comparing them with other views. Because Gazzâlî filters the knowledge of his mesheb and presents it with a new methodological style peculiar to himself. Imam Ghazali is one of the scholars who draw attention in the fields of fiqh, kalam, philosophy, mysticism and morality during the V. / XI. YY. Seljuk period. He is also known for his contemplative and mystic personality.

In the study, al-Mustasfâ, which was written by Ghazali during his maturity period, was taken as a basis. According to the statements here, Allah ordered us in the Quran to follow the Prophet and declared that the Prophet is in direct relationship with divine revelation. Therefore, with his words and works, he is a source of judgment for Muslims as a prophet. While some of the revelations he received are directly conveyed to us as the verses of the Qur'an, another part is of the nature of a meaning whose text does not come from Allah. These are the words attributed to the Prophet with the content of the sunnah. In line with this approach, The word of the Prophet is binding evidence for those who listen to it directly. However, it is the condition of the narrations that determines the validity of the same words for the next generations who obtain these words through others.

The narrations from the Prophet in tawatur are a trustable source of information. However, certain conditions must be met for narration to be mutawatir. In general, narrations are of three types in terms of their nature. Some of them must be accepted as true and some must be rejected. There should be no acceptance or rejection approach for the remaining ones. Mutawatir narration is one of the narrations that must be put in the first group.

Haber-i wahid narrations that do not reach the level of tawatur are also accepted as a source of judgment in religion. However, their acceptance as news is only possible if the narrators in the narration document have a sense of justice and restraint. In addition, the cerhs, ta'dils, and tazkiyes made about the narrators on the subject and the situation of the people who make these evaluations are also important. In this context, the Companions, who constitute the first link of the chain of transmission, are generally accepted as reliable people.

One of the aspects that directly shape the reflection of the news on the judgment is the method of the narrator to receive and keep the narration. Among these, the most powerful method is the transmission of the news in the form of statements with clear expressions to be conveyed to the narrator and the fact that the narration expressions informing this were included in the narration document. Each statement explaining how the narration on the subject took place has its own purpose. The strength of the hadith in terms of the narration method is determined accordingly. In addition, the fact that the hadith is transmitted only in its literal meaning without considering the words of the narrator or that some narrators are unknown in general terms through irsal, are among the issues that weaken the hadith in terms of proof.

Keywords: Sunnah, Hadith, Shafi'i, Ghazzali, al-Mustasfâ.

Giriş

Şer'î bir delil olarak hadis ile ilgili Şâfiîler'in ve özelde Gazzâlî'nin yaklaşımını

farklı açılardan konu edinen birtakım çalışmalar mevcuttur.¹ Elimizdeki bu çalışmada Gazzâlî'nin söz konusu alandaki görüşleri başka görüşler ile mukayeseye girilmeden kendi özelinde detaylandırılmaya çalışılacaktır.

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (450-505/1058-1111) V. / XI. yy. Selçuklu dönemi büyük İslâm alimidir. Yazmış olduğu eserler ile kendisinden sonraki literatür üzerinde etkili olmayı başaran Gazzâlî, mütefekkir ve mutasavvıf kimliğiyle öne çıkmıştır. Kalam, felsefe, tasavvuf ve ahlakın yanında fıkıh alanında da önemli eserleri olan bir isimdir. Diğer alanlarda olduğu gibi furû-i fıkıh ve fıkha dair metodolojik esaslar (usûl-i fıkıh) sahasında da tâbî olduğu Şâfiî fikhına ait bilgileri toparlayarak belli bir sistematik içerisinde yeniden tasnif etmiştir.²

Söz konusu özellikleriyle Gazzâlî'nin değerlendirmeleri üzerinde durmaya değer niteliktedir. Gazzâlî tabî olduğu Şâfiî fıkıh metodolojisini, konuyla ilgili en son kaleme aldığı *el-Müstasfâ*'da incelemiştir. Mütakellimîn usulüyle tertip edilmiş dört temel kaynaktan birisini teşkil eden bu eserde Gazzâlî İslâm hukukunun kaynaklarını Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamberin (s.a.v.) Sünneti ve icmâ ile birlikte kısmen akıl şeklinde sıralamıştır. Ona göre deliller, esasında Allah'ın hükmünü ve iradesini ortaya çıkarması noktasında birleşerek "tek"e irca olunur. Nihayetinde Hz. Peygamberin sözü Allah'ın hükmünü açıklayan, icma da söz konusu hüküm beyanının Hz. Peygambere dayandığını tesbit eden delillerdir. Akıl ise mutlak anlamda delil olmayıp, nakli delillerin bulunmadığı alanda hükmün olmayacağına işaret eden mecazi nitelikte bir delildir. Daha çok istishâb kapsamında yer alır.³

I. Rivâyet Usulü İtibarıyla Sünnet

Gazzâlî aslî kaynak niteliğindeki Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Hz. Peygamberin sözlerinin de bizim için hüküm kaynağı olacağını ifade eder. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de Allah onun nefsin istekleri doğrultusunda gelişigüzel konuşmayacağını, yalnızca kendisine bildirilenleri açıkladığını⁴ ve ona tabî olunması gerektiğini⁵ belirtmiştir. Ona bildirilenlerin bir kısmı lafzıyla birlikte vahyolunmuştur. Bu Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bir kısmı da yalnız mana niteliğindedir. Bu da sünnet kapsamında yer alır. Bu sebeple onun sözü onu doğrudan işiten kimse için bağlayıcı bir delildir.

¹ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010); Sabahattin Erkmen, *Haneî ve Şafîî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Abdurrahim Güler, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Debûsî ve Gazzâlî'nin Şer'î Hükümlerin Delillerine Bakış Açıkları" *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2020), 95-130.

² İbrahim Kafî Dönmez, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/512-513; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 396-401.

³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997) 1/189-190, 377; Dönmez, "Gazzâlî", 13/512-514.

⁴ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ *O, nefis arzusu ile konuşmaz. Onun size okuduğu Kur'ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.* (en-Necm, 53/3-4)

⁵ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Âl-i İmrân, 3/31)

Ancak onun sözünü başkasından işiten kimse için belirleyici olan rivayetin şekli ve güvenilirliğidir.⁶

A. Mütevâtir Haber

Gazzâlî'ye göre rivayet şekillerinin en muteber olanı tevâtürdür. İşiten açısından ilim ifade eder. Bağlayıcı özelliği ile öne çıkan haberdir. Ancak bir haberin mütevâtir olabilmesi için zanna değil kesin, duyu organlarıyla elde edilen zaruri bilgiye dayanması ve rivayetteki bütün tabakaların yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir sayıda olması gerekir.⁷ Bu nitelikteki bir haber, başka destekleyici bir delil bulunmasa dahi doğru kabul edilmesi gereken haberler arasında yer alır.⁸

B. Âhad Haber

Mütevâtir ölçülerine ulaşmayan rivayetlere ise Gazzâlî, âhad haber denileceğini belirtir. Âhad haber eksikleri bulunmakla birlikte yine hüküm ifade etmede kullanılan bilgi kaynaklarından bir tanesidir. Bir kalabalık tarafından rivayet edilse de başlangıçta beş, altı kişinin haberine dayanan rivayet de âhad haber kapsamında yer alır.

Ona göre normal şartlarda bir kişinin verdiği haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği zaruri bir hakikattir. İşitilen her şeyin doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü böyle iki haberin birbiriyle çakışması halinde ikisinin de doğru kabul edilemeyeceği açıktır. Ancak âhad haberin bilgi kaynağı olmasıyla ilgili birtakım aklî deliller ortaya konmuş olsa da sahih görüşe göre konuyla ilgili belirleyici olan naklî delillerdir. Bu kapsamda âhad haberin kabul edileceğine dair sahabe icmaı oluşmuş, tâbiîn ve sonraki nesilden bütün fukahâ aynı görüş üzerinde ittifak etmiştir. Tevâtüren sabit olan haberlere göre Hz. Peygamber de bir bölgeye görevli ve elçi olarak gönderdiği kişilerin âhad haber niteliğinde din adına naklettikleri bilgilerin kabul edilmesini halktan istemiştir.⁹

Gazzâlî Hz. Ömer'in (ö. 23/644) dışarıdan müdahale ile düşen cenin ile ilgili Hamel b. Nâbiğa-i Huzelî'nin aktardığı Hz. Peygamber'in uygulamasını esas alması ve gurre¹⁰ ile tazmin kararı vermesini¹¹ ya da Dahhâk b. Süfyân'ın (ö. 11/632) Hz. Peygamber'in, kendisine Eşyem ed-Dıbâbî'nin hanımını kocasının diyetine vâris kılmasını emrettiğini haber vermesi üzerine kocası öldürülen kadının, kocasının diyetine varis olamayacağı kararından dönmesini de konuyla ilgili birçok sahabe

⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/246; İmam Şâfiî'ye ait aynı yaklaşım için bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye t.y.) 103-104; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 170; Bünyamin Erul, "Bir Alan Taraması'nın Panoraması -Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-", *İslâmiyât III*, 1 (2000), 166-167; Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 248-251.

⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/254-261.

⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/264.

⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/276-281.

¹⁰ Gurre: Anne karnındaki çocuğun kasten düşürülmesi sebebiyle tazminat olarak ödenen bedeldir. Ayrıca bkz. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/211-212.

¹¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, neşr. (Beyrut, 1430/2009), "Diyât", 20 (No. 4576).

uygulamasına örnek mahiyetinde değerlendirir. Hz. Ömer bu kararları alırken özellikle bunlar bulunmamış olsaydı farklı şekilde karar vereceğini açık bir şekilde ifade etmiştir.¹² Neticede Gazzâlî bu ve benzeri örneklerde kadın, erkek, köle, efendi ayrımı olmadan kişilerin vermiş olduğu birçok haberin hükme dönüştürerek uygulamaya esas olacağını belirtir.¹³

Gazzâlî esas itibarıyla ilim naklinde sözün haberi vâhid şeklinde aktarılmasının ittifakla kabul edilen bir usul olduğunu belirtmiştir. Doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan içtihadı dayalı görüşler nasıl daha sonraki nesillere bu yolla aktarılmış ise doğruluğundan şüphe edilmeyen işitmeye dayalı bilgilerin de başkalarına ulaştırılmasında nakilden başka yol olmayacağını ifade eder.¹⁴

II. Rivâyette Râvîlerin Rolü Açısından Sünnet

A. Râvîde Aranan Özellikler

Gazzâlî'ye göre âhad haberde mütevâtirden farklı olarak, haberi aktaran kimsenin durumu önemlidir. Allah "*Size bir fâsık bir haber getirirse, o haberin doğruluğunu araştırın,*"¹⁵ diye buyurmaktadır. Bunun için âhad bir haberin makbul kabul edilebilmesi rivâyet senedinden yer alan bütün râvîlerin adalet ve zabt sıfatlarına sahip, müslüman kimseler olmasına bağlıdır. Âdil olmayan yani fâsık kişinin rivâyeti kabul edilmez.

Râvînin adaleti, istikrarlı bir şekilde dini emirleri yerine getirmesidir. Takva ölçülerine göre hareket eden, şahsiyetli ve yalan söylemeyecek bir kişiliğe sahip olmasıdır. Adalet kişinin hiçbir günah işlemeyeceği anlamına gelmiyor olsa da âdil olma, büyük günahlardan kaçınmayı ve aynı zamanda bir baş soğan çalmak gibi birtakım küçük günahlardan da uzak olmayı gerektirir. Dini yönden zafiyetine işaret eden birtakım dünyevi basit sebepler ile yalan söyleme, halk içerisinde bir şeyler yiyip içme, insanların gelip geçtiği yerlere küçük abdestini bozma, tükürme ya da aşırı mizahta bulunma gibi davranışlar adaleti ortadan kaldıran nedenler arasında görülmüştür. Bu yaklaşımın nedeni söz konusu kişinin rivâyet içerisine yalan karıştırma ihtimalidir.¹⁶

Gazzâlî âdil mi fâsık mı olduğu bilinmeyen kimsenin rivâyetinin de kabul edilmeyeceğini ifade eder. Ona göre sahabenin yaklaşımı bu şekildedir. Onlar adalet yönünden durumu bilinmeyen kişinin haberini kabul etmemişlerdir. Hz. Ömer, "Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü nasıl kabul edebiliriz" diyerek Fatıma bt. Kays'ın (ö. 54/674) rivâyetini geri çevirmiştir. Hz. Ali (ö. 40/661) de aynı şekilde adaletinden emin olmadığı Eşca'î'nin haberini reddetmiştir. Rivâyetin kabul edilmesi hususunda göz önünde bulundurulması gereken ölçü ilgili haberin sahabe tarafından kabul edilmiş olmasıdır.¹⁷

¹² Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 18 (No. 2927); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî*, (Beyrut, 1998), "Diyât", 19 (No. 1415).

¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/277 - 279.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/283.

¹⁵ el-Hucurât, 49/6.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/290-294.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/296.

Ayrıca hürriyet, erkek olma, gözlerin görüyor olması, akrabalık ya da düşmanlık veya kaç kişi olduğu gibi hususlar şehadetten farklı olarak rivayet üzerinde etkili olmayacaktır. Gözleri âma bir kimsenin ya da evlat – baba ilişkisi olan kişilerin birbiriyle ilgili şehadeti geçerli değildir. Fakat bunların yapacakları rivayet bu yönüyle makbuldür. Aynı şekilde râvînin âlim ve fakih olması da rivâyet açısından şart değildir. Rivayet ettiği haber kıyasa uygun olsun veya olmasın sonuç değişmez. Fakih olmayan kişi de bir fakihe rivayette bulunabilir. Ona göre önemli olan rivayet eden kimsenin ezberinin kuvvetli olmasıdır. İlim ve hadis ile iştigal etmesi şart değildir. Zira sahabe tek hadis rivayet eden bir bedevinin rivayetini dahi kabul etmiştir.¹⁸

Gazzâlî rivayetin kabul edilebilmesi için râvînin nesebinin biliniyor olmasının da lazım olmadığını belirtir. Hatta adalet şartları uygun olması halinde, nesebi bulunmasa dahi kişinin rivayeti makbuldür. Ancak kim olduğu hiç bilinmeyen bir kişiye güvenilemeyeceğinden dolayı meçhul bir kimseden yapılan rivayet kabul edilmeyecektir.¹⁹ Ayrıca genel anlamda ciddiyetsizliğinin yanında, özellikle yapmış olduğu rivayetlerinde gevşek ve aşırı hataları ile maruf kimselere de güvenilemeyeceğini ve rivayetleri ile amel olunamayacağını beyan eder.²⁰

B. Râvî ile İlgili Cerh, Ta'dîl ve Tezkiyede Bulunması

Gazzâlî râvîlerin adalet ve zabt özelliklerinin onlar hakkında yapılan cerh, ta'dîl ve tezkiyeler göz önünde bulundurularak tesbit edileceğini belirtir. Şâfiîler'de öne çıkan görüşe göre cerh ve ta'dîlde bulunan kimselerin adediyle ilgili bir şart bulunmadığını ifade eder. Lakin sebebi zikredilmeyen cerhe de itibar edilmeyeceğini zikreder. Çünkü ona göre bu ihtilaflı bir konudur. Bu sebeple yapılan cerh Şâfiîler'in cerh nedeni görmediği bir sebebe dayanmış olması mümkündür.²¹

Gazzâlî bir kimse hakkında tezkiyede bulunmanın doğrudan onun adaletini ve iyi vasıflarını ifade etmekle yapılabildiği gibi ondan rivayette bulunma, onun rivayet ettiği bir haber ile amel etme ya da onun şahitliği ile karar verme gibi şekillerle de gerçekleşebileceğini ifade eder. Ancak bunların en kuvvetli olanının söz ile yapılan açıklama olacağını belirtir.²²

Devamla Gazzâlî rivayet zincirinin ilk halkasını oluşturan sahabîlerin, fisklarına delalet eden açık bir delil bulunmadıkça umumiyetle âdil kabul edileceğini belirtir. Herhangi birisinin adaletine hükmetmek için ayrıca ispata ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul edip, İslâm davasına gönül veren sahabenin adaleti Kur'ân-ı Kerimde genel anlamda ümmeti öven ayetlere²³ ilave "Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bîat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur."²⁴ "İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcîrler ve ensâr ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan

¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/302.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/303.

²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/303.

²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/304.

²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/305-306.

²³ el-Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, 3/110.

²⁴ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (el-Fetih, 48/18)

razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır."²⁵ gibi sahabeyle ilgili övgüde bulunan birçok ayete dayanmaktadır. Ayrıca Gazzâlî "*İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra onların peşinden gelenler, daha sonra onların peşinden gelenlerdir.*"²⁶ gibi Hz. Peygamber'den gelen bir kısım rivayetlerin de sahabenin adâletine işaret edeceğini ifade eder.²⁷

C. Râvînin Rivayet Yönteminin Etkisi

Gazzâlî Hz. Peygamberin sözünü aktaran hadis ile ilgili değerlendirmelerin, rivayet zincirinin ilk halkasını oluşturan sahabenin rivayette kullandıkları lafızlar ile başladığını açıklar. Ona göre bunlardan en kuvvetlisi söyleyenin bizzat Hz. Peygamber olduğunu, ondan da doğrudan kendisinin dinlediğini ifade eden "işittim / سمعت" gibi, kendisiyle Hz. Peygamber arasında bağ kuran lafız ile yapılan rivayetlerdir. Sıralamada en zayıf olarak değerlendirilen de sahabenin "şöyle yapıyorlardı / كانوا يفعلون كذا" şeklinde Hz. Peygamber aralarında iken yaptıkları birtakım fiillerin zımnen onun tasvibinden geçtiğini (takrir) belirttikleri rivayet kalıbıdır.²⁸

Özellikle haber-i vâhidin kabul edilebilirliğiyle ilgili belirleyici olan husus daha sonraki râvîlerin de rivayeti alma ve saklama yöntemleridir. Bu kapsamda rivayet şekillerinin en kuvvetlisi, kendisinden nakilde bulunulan şeyhin²⁹ başkasına da nakletme iznini ihtiva eden açıklamasının yer aldığı rivayettir. Râvi bu usulü hadis senedinde bulunan "haddesenâ / حدثنا", "ahberena / أخبرنا", "kâle / قال" ve "semi'tühû yekûlû / سمعته يقول" gibi ifadeler ile belirtir.³⁰

Sonrasında Gazzâlî sırasıyla râvînin, şeyhine arzı ve şeyhin de itirazda bulunmayarak zımnen onaylaması, şeyhin kendisine ait belli bir rivayet mecmuasını rivayet hususunda genel bir icazette bulunması veya o kitabı kendisine vererek rivayet etmesine izin vermesi ve son olarak şeyhin kendisi bulunmadan yalnız ona ait işiterek rivayet ettiğini beyan eden bir yazıya istinaden nakilde bulunması şeklinde rivayetlerin bulunduğunu belirtir.³¹

Gazzâlî râvînin, aktarmış olduğu haber ile ilgili bilgileri doğru bir şekilde senedine yansıtması gerektiğini ifade eder. Buna göre kesin olmayan, şüpheli bilgilerin zann-ı galibe göre aktarılması geçerli değildir. Rivayet senedi zikredilmeden irsâlen Hz. Peygambere isnad edilerek³² ya da rivayet zincirinde bulunan birtakım kimseleri zikretmeksizin, aktarılan bir hadis mutlak anlamda bağlayıcı değildir. Söz konusu hadisin bağlayıcı olabilmesi için kimlerden nakledildiğinin de haber

²⁵ (et-Tevbe, 9/100) وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

²⁶ حَبْرَ النَّاسِ قَرْنِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُومُهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُومُهُمْ (Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, (Beyrut, 1422), "Şehâdât" 9 (No. 2651))

²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/307.

²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/247-250.

²⁹ Şeyh: Hadis literatüründe kendisinden hadis rivayet edilen kimseye denilir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 440; Ahmet Yücel, "Şeyh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/309.

³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/309-312.

³² Mursel hadis: Tâbiünden olan kişinin hadis aldığı sahabeyle zikretmeden doğrudan Hz. Peygambere isnad ederek rivayet ettiği hadistir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 341.

verilmesi ve o kişilerin adaletinden emin olunması gerekir. Hz. Peygamberi görmeyen bir kimsenin “Allah resulü söyle buyurdu” demesi ya da Ebû Hureyre ile çağdaş olmayan bir kimsenin sözü ona isnad etmesi halinde, hadisin senedinde belirtilmeyen kimseler bilinmeyeceği için, onların adaletlerini tesbit etmek de mümkün olmayacaktır. Kaldı ki isim bilinse dahi râvînin adaleti hususunda cehalet bulunması halinde de yine rivayeti kabul edilmemektedir.³³

Ancak râvînin hadisi eksik bir şekilde ya da farklı lafızlarla rivayet etmesi Gazzâlî’ye göre problem teşkil etmeyebilir. Râvi hadisi daha önce tam olarak nakletmiş ise, onu sonradan eksik bir şekilde nakletmesi rivayetin kabulüne engel olmaz. Ancak bu ihtisarin hadisteki anlamı bozmaması gerekir. Aynı zamanda râvi de bu tasarrufundan dolayı töhmet altında kalmamalıdır. Hadisi kendi lafızları dışında, mana ve içeriği ile rivayet edebilmesi için râvînin, dilin inceliklerine vâkıf olması lazımdır. Çünkü lafzın kendisi tahiyât ve tekbirde olduğu gibi ibadete konu alan içerisinde değildir. Burada önemli olan mananın anlaşılması ve diğer insanlara aktarılmasıdır. Bu rivayet başka diller ile yapılabildiği gibi aynı dilde farklı lafızlar ile de gerçekleştirilebilir.³⁴

Son olarak Gazzâlî, rivayet konusunun umûmü’l-belvâ niteliğinde olmasının haber-i vâhidin kabulüne engel olmayacağını belirtir. Ona göre râvînin adaleti bulunduğu takdirde, doğru olabilecek haberlerin kabul edilmesi lazımdır. Valinin pazarda öldürülmesi, güneş tutulması gibi herkesin muttali olacağı türden haberler ya da dinin aslından olan ve Hz. Peygamberin topluma ulaştırmış olması gerektiği bilinen Kur’ân ayetlerinin tespiti gibi bir kısım konular dışında yalnızca haber-i vâhid olması nedeniyle râvînin yalan söylediğinden emin olunamaz.³⁵

Ayrıca râvi ve şeyh ikisinin de âdil olması halinde, rivayet edilen haberi kendisinden nakilde bulunulan şeyhin inkâr etmesi rivayeti etkilemez. Şeyhin unutma ihtimali değerlendirilerek rivayet geçerli kabul edilir. Aynı zamanda güvenilir olduğu öngörülen bir râvînin tek başına rivayeti kabul edildiği gibi, diğer kimseler ile birlikte rivayet ettiği bir haberde, tek başına yapmış olduğu lafız ya da mana ilavesi de reddedilmez.³⁶

Sonuç

İlim dünyasında önemli bir yere sahip olan Gazzâlî, mütekellimin metoduyla kaleme aldığı *el-Müstasfâ*’da tabi olduğu Şâfiî fıkıh metodolojisini başarılı bir şekilde tasnif etmiştir. Buna göre; Kur’ân lafzı ve manası ile Allah’a ait bir hüküm kaynağıdır. Sünnet de lafzı olmasa da manası itibarı ile yine Allah’a ait ikinci bir hüküm kaynağı olarak değerlendirilir. İmam Şâfiî’ye ait sünneti bütünüyle vahiy kapsamında yorumlayan söz konusu yaklaşımın Gazzâlî tarafından da savunulduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak Kur’ân ve Sünnet delilleri, icma’ ile birlikte Allah’ın hükmünü ortaya koymaları açısından tek delil kabul edilmiştir. Bunların

³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/312-314, 318.

³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/316-318.

³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/321.

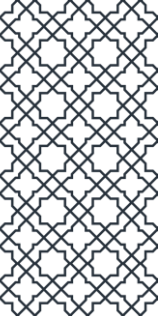
³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/314-315.

tamamı, mevcut ya da ortaya çıkan yeni olaylar hakkında Allah'ın hükmünü beyan eden delil niteliğinde görülmüştür.

Ancak Gazzâlî sünneti, yalnız onu bizâtîhi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) alan ilk nesil için kesin ve bağlayıcı bir delil kabul eder. Sonraki dönemlerde başka kimse-ler vasıtasıyla ondan haberdar olanlar için belirleyici olan tarafın, rivayetin güvenilirlilik derecesi olduğunu ifade eder. Ona göre mütevâtir usul ile nakledilen haber, başka destekleyici bir delil bulunmasa da kabul edilmesi kesin bir hüküm kaynağıdır. Mütevâtirin dışındaki bütün çeşitleriyle âhad haber ise rivayette bulunan kim-selerin durumu, güvenilirlikleri ve rivayet yöntemlerine bağlı bir şekilde kuvvetli-den zayıfa doğru değişen özelliklerde hüküm kaynağı teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/511-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Erkmen, Sabahattin. *Hanefî ve Şafîî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Bir Alan Taraması'nın Panoraması -Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-". *İslâmiyât III*, 1 (2000), 161-184.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997.
- Güler, Abdurrahim. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Debûsî ve Gazzâlî'nin Şer'î Hükümlerin Delillerine Bakış Açıkları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2020), 95-130.
- Keleş, Ahmet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 151-193.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr – Sünenü't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yücel, Ahmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



EBU UBEYD EL-KASIM B. SELLÂM'IN SÜNNET VE HADİS DEĞERLENDİRME METODU

Bayram ÇINAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

✉ kocacinarby@gmail.com

id 0000-0002-4886-7610

Öz

Sünnetin ne olduğuna ilişkin bir uzlaşının olmaması, sınırlarının net belirlenmemiş olması sebebiyle sünnetin içeriği İslam tarihi boyunca tartışmalara konu olmuştur. Sünneti Hz. Peygamber'in tüm fiilleri olarak gören anlayışlar ile onun amaç ve manasına dikkat çeken anlayışlar arasında ortaya çıkan bu tartışmalar, bazı zaman dilimlerinde tansiyonun yükselmesine sebep olmuştur.

İslam dindarlığı içerisinde son yüzyıllarda çıkan bir anlayış Hz. Peygamber'in dindeki "prototip" ya da ideal insan kimliğini görmezden gelir. Buna göre o, kendisine gelen vahyi iletmekle sınırlı bir görevi ifa eder ve onun söz ve fiillerinin diğer Müslümanların söz ve fiillerinden bir farkı olmadığını varsayar. Vahy'in yaşama uyarlanması doğru dindarlığı ve ideal yorumu temsil eden Hz. Peygamber'in vahyi tefsiri, diğer yorumlar ile eşitlenince ortaya çıkan tablodan ise sübjektif bir dindarlık modeli ortaya çıkabilmiştir. Bu algının riske soktuğu şey dinin önerdiği evrensel bir dindarlık modelinin sübjektif bir dindarlık ile yer değiştirmesidir. Bu durumda her bireyin kendi yaşam modelini, bir dindarlık modeli olarak sunması mümkün olmuştur. Doğru dindarlık modelinin sapkın modellerden ayrışmasına imkân veren kıstasın dinin otoriter metinleri olduğu, bunun dışındaki dindarlık iddialarının ise sapkın olduğudur. Dinin kendisine atf ettiği ve önerdiği doğru din anlayışı, İslam'ın kutsal metinleri tarafından onay görmüş dindarlıklardır. Doğru dindarlık iddiası bu yüzden ancak vahyin onaylaması ve Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu model ile uyumunun tespiti ile mümkündür. Bu anlamda İslam dindarlığında doğru bir dindarlık iddiası, ancak Hz. Peygamberin ortaya koyduğu ideal model ile ilişkilendirildiği kadar onaylanabilir.

Dinde otorite sorununun tartışıldığı bir ortamda son yüzyıllarda özellikle aşındırılan kavramlardan biri olan "sünnet", gelenekte gayri metluv vahiy çerçevesinde değerlendirilmek istenmiştir. Burada metluv vahiy, Kur'an'ı temsil etmektedir. Gayri metluv'u ise sünnetin temsil ettiği söylenmiştir. Müslümanlar Kur'an'ın vurguları sebebiyle Hz. Peygamber'in uygulamalarının sıradan insanın söz ve fiillerinden daha fazla bir anlam ifade ettiğini farkındadırlar. Fakat doğruluk kıstasının tespiti sürecinde söz konusu söz ve fiiller vahiy çatısı altında ele alındığı takdirde sünnetin tartışma dışı kalacağını varsaydılar. Bu durum da farklı sorun alanlarına yol açtı. Oysa Hz. Peygamber'in vahyi anlama ve yorumlama çabasında hatadan korunmuş olduğunu ifade eden *ismetu'l-Enbiyâ* kavramı, gayri metluv vahiy tartışmasına girmeye ihtiyaç duymayacak şekilde, sünnete dini bir korunak oluşturabilir. Gayri metluv vahiy algısının bir neticesi olarak sünnetin Kur'an ayetini nesh etme imkânı, tartışmalara konu edilmiştir. Buna karşın Hz. Peygamberin masumiyeti üzerinden yapılacak bir sünnet savunusunda bu tartışmaya imkan kalmayacağı gibi gerekte duyulmayacaktır.

Allah, Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaati Allah'a itaatın bir gereği olarak zikreder. Bu durum, Peygamberin dini yanlış sunma imkânını ortadan kaldıran bir değerlendirmedir. Öte yandan bu değerlendirme Hz. Peygamberin vahye ilişkin yorumlarını ve onun vahyi anlama biçiminin dinde delil olarak onaylandığını gösterir. Aksi durumda, vahiyde peygambere itaatın gerekli görülmesi anlamını kaybedecektir. Zira Allah'ın yanlış bir

model olarak önermesi beklenemez. Kur'an'da birçok yerde peygamberin tavrına müdahale edilip "yanlış" algılarının düzeltilmesi, peygambere itaatın dindeki lüzumu ile bağlantılıdır. Aksi iddia Allah'ın dinin yanlış aktarılmasına müsaade etmesi anlamına gelir. İslam inanç geleneği bu varsayımı onaylamaz. Buna göre müdahale edilip düzeltilenlere ek olarak müdahale edilemeyen konularda ise Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri dini açıdan doğruluk ölçüsüdür anlamına gelir. Bu da yalnız başına sünnetin dini meşruiyetini temin edebilecek yeterince güçlü bir korunak oluşturabilir. Geriye kalan sorun alanı ise Hz. Peygamberin dinde delil oluşu ve örnekliği ile ilgili değil, sünnetin sonraki nesillere nakledilme sorunları ile ilişkilidir. Sözü edilen ikinci sorun bilgi güvenliği ile ilişkilidir.

İslam ilim geleneği içerisinde sünnetin anlaşılma, yorumlanma çabasına bir çözüm olmayı vaad eden pek çok öneriden söz etmek olasıdır. Bu önerilerden biri de Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın, "*Kitabu'l-Îmân*" adlı çalışmasında ortaya koyduğu öneridir. Bu çalışmada Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, uzlaşmaz gibi görünen, biri yanlış ise ötekini mutlaka doğru olacağı izlenimi veren iki ve ya daha fazla rivayeti, metodolojik olarak uzlaştırma başarısı gösterir. *Te'vilu muhtelifu'l-hadis konusu* ile ilişkili bu çalışma aslında hadis metodolojisine ilişkin bir çalışmadır. Fakat yazar bu değerlendirme metodunu iman konusunda ortaya koyduğu için Kelam alanına ilişkin böyle bir çalışmada ele alınabilmiştir.

Ebu Ubayd el-Kasım b. Sellâm'ın bu te'vil yöntemi modern dönemlere ilham verebilecek bir modeldir. Zira otantik görünen bu değerlendirme metodu, modern zamanlara uyarlanabilir görünüyor. İslam kültür geleneğinde bir ihtilaf konusu olan sünnet -hadis konusunu yeniden düşündürebileceği varsayımı ile onun bu algısı bu bildiri çerçevesinde bir kez daha güdeme getirilmiş ve tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İman, Sünnet, Hadis, İhtilafu'l- Hadis, Ebu Ubayd el-Kasım b. Sellâm.

Abu Obayd al-Qasim bin al-Sallam's Sunnah and Hadith Evaluation Method

Abstract

Since there is no consensus on what Sunnah is, and its boundaries are not clearly defined, the concept has been the subject of debates throughout the history of Islam. These debates have caused tensions between the understandings that see the Sunnah as all the actions of the Prophet and the understandings that draw attention to its purpose and meaning.

An understanding that emerged in Islamic religiosity in recent centuries ignores the "prototype" or ideal human identity of the Prophet in religion. Accordingly, he performs a task limited to conveying the revelation that came to him and assumes that his actions are no different from the actions of other Muslims. A subjective religiosity model could emerge from the picture that emerged when the interpretation of the Prophet, which represents true piety and ideal interpretation in the adaptation of the Revelation to life, was equated with other interpretations. What this perception puts at risk; It is the replacement of a universal religiosity model suggested by religion with a subjective religiosity. In this case, it was possible for each individual to present their own life model as a model of religiosity. The religiosity model approved by the authoritarian texts of religion, which allows the true religiosity model to be separated from the deviant models, represents an orthodox religiosity, and other religiosity claims are deviant. In this perception, true religiosity is religiosity approved by the sacred texts of Islam. For this reason, the claim of true piety is only possible with the confirmation of the revelation and the determination of its compatibility with the model put forward by the Prophet. In this sense, an assertion of truth in Islamic piety can only be confirmed to the extent that it is associated with the ideal model set forth by the

Prophet.

Sunnah, which is one of the concepts that has been especially eroded in the last centuries when authority in religion has been discussed, has been tried to be evaluated within the framework of unmetluv revelation in tradition. Here, metluv, represents revelation of the Qur'an. It is said that the sunnah represents the unmetluv. Muslims are aware that because of the Qur'an's emphasis, the practices of the Prophet mean more than the religious acts of ordinary people. However, in the process of determining the criterion of righteousness, they assumed that if the acts in question were handled under the umbrella of revelation, the sunnah would be out of discussion. This situation led to different problem areas. However, the concept of "İsmah al-Anbiyâ", which expresses the Prophet's protection from error in his effort to understand and interpret the revelation, can create a religious shelter for the sunnah without the need to enter the unmetluv revelation spiral. As a result of this perception, the possibility of the Sunnah to reproduce the Qur'anic verse has been the subject of discussions. Allah mentions obedience to the Prophet as a requirement of obedience to Allah in the Qur'an. This is an assessment that eliminates the possibility of the Prophet's misrepresentation of religion. It shows that the interpretations of the Prophet and his way of understanding the revelation are also approved as evidence in religion. Otherwise, obedience to the prophet in revelation will lose its meaning. In many places, interfering with the attitude of the prophet and correcting the wrong perceptions is related to the necessity of obeying the Prophet in religion. Claiming otherwise means that Allah allows religion to be misrepresented. The Islamic faith tradition does not endorse this assumption. Accordingly, in matters that cannot be interfered with, it means that the actions of the Prophet are a measure of religious righteousness. This alone may constitute a sufficiently strong safeguard to ensure the religious legitimacy of sunnah.

It is possible to talk about many suggestions that promise to be a solution to the crisis of understanding and interpretation of the sunnah in the Islamic tradition. One of these suggestions was Abu Obayd al-Qasim b. al-Sallam's proposal that he put forward in his work called "Kitab al-İmân". In this work, Ebu Obeyd al-Qasim b. al-Sallam is methodologically successful in reconciling two or more narrations that seem to be irreconcilable, and if one is false, the other will surely be true. This method of his can be a model for modern periods. In this study, his method of evaluation, which seems authentic to us, seems adaptable to modern times. This perception of him is discussed with the assumption that he can reconsider the subject of sunnah and hadith, which is a controversial issue in the Islamic cultural tradition.

Keywords: İman, Sunnah, Hadith, İhtilaf al-Hadith, Abu Obayd al-Qasim bin al-Sallâm.

Giriş

Emin olmak, güven vermek, güven duymak, korkudan uzak, emniyet ve huzur içinde olmak, ... vb. anlamlara karşılık kullanılan iman, İslam mezhep geleneğinde de onaylama temelli bir kabule karşılık kullanılmıştır.¹ Bu kabul, iman kavramının dilde "bir sözün doğruluğunu tasdik etmek" anlamında kullanılmasına dayanır.² Kendisine inanılacak varlığı onaylamak temelindeki bu kabul, ekoller arasında üzerinde uzlaşa sağlanmış bir konudur. İslam inanç geleneğinde imanın tasdik anlamı

¹ Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-sadr, 1414), 13/21; Ragıb İsfahâni, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Dâru'l- Kalem, 2009), 90.

² Fahreddin er-Râzi, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 269.

konusunda mezhepler arasında bir ihtilafın olduğunu söylemek oldukça zordur.³ Mezheplerin konuya ilişkin ayrıştıkları nokta ise imanın açıklanması ve beyanı olan *ikrar* konusundadır.⁴

İslam kelimelerinde imana ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmış ve bu durum Müslümanlarda farklı anlayışlara kaynaklık etmiştir. İslam kelimelerinin *anâsıru'l-imân* veya *erkânu'l-imân* dedikleri şey genel itibarıyla *teklif*, *tasdik* ve *ikrardan* ibaret olan öğelerdir.⁵ Farklı ekoller açısından imanın unsurları farklılık göstermiştir. Buna göre oluşan tabloda:

İman, *tasdikten* ibarettir diyen ekollere rastlanmıştır.

İman, *ikrardır* diyen ekoller olmuştur.

İman, *tasdik* ve *ikrardır* algısında olan ekoller görülmüştür.

İman, *tasdik*, *ikrar* ve *amel* diyen ekoller var olmuştur.

Onaylama anlamı ifade eden tasdik “*nasta bildirilen şeyi bireyin sahip olduğu imkânlar çerçevesinde doğrulaması*” anlamına gelir.⁶ Tasdik bu anlamı ile bütün ekollerin ortak paydası niteliği kazanır.⁷ Buna göre İslam inancı içerisindeki ekollerin tümünün iman tanımındaki ‘*tasdik*’ ortak paydası sebebiyle, *akıl imandaki zorunlu gerekliliğini onaylamayan hiçbir ekolden söz edilemez*. Yaptığımız çıkarım, farklı mezheplerin tasdike konu ettiği *iman*, *tasdik* tanımına dayalı bir çıkarımdır. Bunun tek istisnası, imanı *ikrardan* ibaret gördükleri söylenen Mürce’nin bir kolunun iddiasıdır. Bu iddia, Eş’arî tarafından dile getirilmiştir.⁸ Kerrâmîyye’nin de bu görüşte olduğu söylenmiştir.⁹ Fakat tasdik olmadığı bir *ikrar*, şayet gizlenme ve aldatma amaçlı bir değilse - ki münafıklık böyle bir gizlenmeyi amaçlar - aklen mümkün görünmüyor. Zira mantıki düzlemde onaylamak (tasdik), ifade etmekten öncedir ve *ikrarın* temel ögesidir.

³ Bu değerlendirme iman tasdik ve *ikrar* olmak üzere iki unsurdan oluştuğu varsayımı temellidir. İmanın tasdik boyutu Allah’a imanı ifade ederken, *ikrar* ise bireyin onayladığı iman ögesini başkalarına açma ve onu ortak payda haline getirme çabasına karşılık gelir. Bireyin Allah’a karşı durumunu, iman tasdik boyutu olan tasdik ifade ederken, hangi kavram ve ifadeler ile dile getirilmiş olursa olsun, bireyin imanını diğer insanlara açıklamasına yardımcı olan amel, şahadet, *ikrar* vb. tüm yapılar, iman yatay boyutudur. Dile getirme, ifade etme anlamıyla *ikrar* olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu durumda Müslümanlar arasında iman tasdik boyutu olan Allah’ı tasdik etme konusunda ihtilaf olmamasına karşın, inancını başka insanların değerlendirmesine açma anlamına gelen *ikrarın* hangi unsurları taşıması gerektiği konusunda ihtilaf vardır.

⁴ Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.

⁵ Burada teklif yukardan aşağıya Allah’tan insana doğrudur. İmanın tasdik boyutu insandan Allah’a doğru dolayısıyla yukarı yönlüdür. *İkrar* ise insandan insana dolayısıyla yatay yönlüdür.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *el-Tarîfât*, ed. Gustavus Flügel (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, 61).

⁷ Ebu Hamid Gazzalî, “Mişkâtü’l- envar, thk. İbrahim Emin Muhammed”, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetü’t -Tevfikîyye, ts.), 351.

⁸ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü’n- Nahdatu’l-Misriye, 1950), 1/201.

⁹ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânu’l-fırakati’n-naciye minhum*, thk. Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1928), 189, 190; Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetü’l-İrşad, 2010), 471; Ebu’l-Me’âlî Abdülmelik Cuveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu, vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 321.

İmanın, Allah-İnsan ilişkisini konu alan “*tasdik*” boyutu ile ilgili İslam kelimeleri arasında bir ihtilaf olduğu söylenemez. İmanı *tasdikten* ibaret gördüğünü net ifade etmemiş olsa bile Mâturîdî, imanda asıl olanın *tasdik* olduğu vurgusuyla, “*kalplerde olanın iman olmaya liyakati, diğer her şeyden daha fazla olan tasdiktir*” yaklaşımı ile *onayı* ikrardan önde gördüğünü ortaya koyar.¹⁰ Böylece Mâturîdî imana ilişkin diğer unsurlara; *tasdike* nispetle ancak ikincil bir önem atfetmiştir. İmanı; “*Allah’ı tasdik etmektir*” şeklinde tanımlayan Bâkîllânî’ye göre de iman hakikati *tasdikten* ibarettir.¹¹ Bâkîllânî iman kavramının sözlük anlamından hareketle sözünü ettiğimiz sonuca ulaşır. Cuveynî de, aynı anlayış ile iman hakikatinin “*Allah’ı tasdik etmek*” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla o, mü’minin “*Allah’ı tasdik eden birey*” olduğunu kaydeder.¹²

Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*’inde “*iman, sadece dille ikrar etmekten ibaret olup kalpte hiç, bir şey bulunmaz*” diyen gruplardan söz eder.¹³ Onun sözünü ettiği gruplar muhtemelen Mürcie’nin sözü edilen kolu ve Kerrammîlerdir. Cuveynî, Kerrammîlerin “*iman ikrardan ibarettir*” şeklindeki bu iman tanımını, münafıkları da gerçek mümin olarak göstermeye imkân tanyacağı yönüyle eleştirmiştir.¹⁴

Cehmî ekolün, imanı; *Allah’ı kalben bilmek* anlamına gelen *ma’rifet* şeklinde tanımladığı aktarılmıştır.¹⁵ Cürcanî, bazı âlim gruplarının ise imanı “*Allah’ı ve peygamberi getirdiği şeyleri icmalen bilmektir*” şeklinde tanımladıklarına işaret eder.¹⁶ Hemen ifade edelim ki, lafız olarak bu tanım benzerlerinden farklılaşıyor gibi görünse bile, ma’rifet bizatihi bir onaylama ifadesidir. Dolayısıyla tasdik, imana ilişkin unsurların ümmet tarafından paylaşılan ortak ögesi olduğu yönündeki tezimle tenakuz oluşturmaz.

Cehmî ekol açısından iman iki unsurunun bulunduğu bunlardan asıl unsurun *tasdik* olduğu, *ikrarın* ise tasdike nispetle fer’ olduğu varsayılmıştır. İman’ı Allah’ı bilmek (marifetullah) olarak tanımlayan Cehmîyye’nin, kişi Allah’ı biliyor olduğu halde, dil ile Allah’ı inkâr etmesi kişinin imanına zarar vermez görüşünü *usul-fürü’* ile bağlantılı değerlendirmek icap eder.¹⁷ Yani imanın asli unsuru tasdik olarak kabul edilince ve bu asıl korunduğu sürece, usûle teferru eden *ikrar*, doğaldır ki iman sîhhatine zarar vermeyecektir demek istemiş olmalıdırlar.

Ebu Hanife, imanı *şehadet ve tasdiktir* şeklinde tanımlar.¹⁸ Eş’arî, Ebu Hanife’den iman artıp eksilmediğini, onun *ikrar*, Allah’ı sevmek ve ondan korkmak

¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 471.

¹¹ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessestu’l-Kutub’u’s-Sekafiye, 1987), 389.

¹² Cuveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 321.

¹³ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 471.

¹⁴ Cuveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 321.

¹⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, 1/198; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker 3 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/614.

¹⁶ Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/614.

¹⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, 1/ 214.

¹⁸ Nu’mân b. Sabit Ebu Hanife, *el-Âlim ve’l-müteallim*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 22; Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/614.

anlamalarını da içeren bir onaylama olduğunu söylediğini de aktarmıştır.¹⁹

Tüm bunlara ek olarak İslam kelimelerinde *Haricîler*, *Mu'tezile* ve *Ehl-i Hadis* ise imana "amel" ya da ibadeti de dâhil etmişlerdir.

İslam kültür geleneği, Allah'ın kullarına teklifinin anahtar ifadesi olan iman, paydaşlar arasında bilinen kılınmasının biçimi çerçevesinde ayrılmış görünür. Bu noktada; *tasdik* ifade eden iman, *beyan* ve *ispat* anlamı taşıyan ikincil unsurlarının nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda, ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar bir tasdik olarak iman, bireyi dinin kötü gördüğü davranışlardan uzak tutacağı, buna karşın Allah'ın bireyden yapmasını istediği davranışların da yerine getirilmesini sağlamaya dönük olduğu söylenebilir. İnancın bir göstergesi olarak amel, söz ile değil fiil ile takrir anlamı ifade ettiği gibi, kendi başına takrirden bağımsız bir iman unsuru olarak da görülebilir.

Bir iman deklarasyonu olarak *kelime-i şehadet*, İslam kelimelerinde geleneği tarafından onaylanmıştır. Fakat ortaya çıkan nifak (münafıklık olgusu) bununla yetinilmemesi gerektiği yönünde bir kanaate kaynaklık etmiş olmalıdır. Zira ortaya çıkan fiili durum, gerçekte tasdik etmedikleri halde bazı bireylerin, dini sembolizm üzerinden bir aldatmaya yeltendikleri ve güven ortamını riske soktukları şeklindedir.²⁰ Bu yüzden farklı toplum grupları onay ifade eden *şehadet* gibi beyanın daha basit biçimleri ile yetinmemiş, dindar oldukları iddiasındaki bireylerden daha güvenilir bir ikrar aracı olarak ibadetlerin icrasını istemişlerdir. Bu durumda ise iman ifade eden tasdik beyanında sözlü ifadenin yeterli olup olmadığı tartışmalara konu edilmiştir. Buna ek olarak, bireylerin dinin onaylamadığı fiilleri irtikâp etmeleri iman eksikliği ya da yokluğu ile yorumlanmış, istedik fiillerin mükemmel icrası ise iman kemali olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışa göre iman *itaatle artar, ma'siyetle azalır*. Bu görüştekilere göre eylemin miktarı ve kalitesinin de imanı etkilediği varsayılır. Buna göre iman artar ve eksilir.

Ameli imanın anâsırından biri olarak görmeyen ekoller açısından imanın artıp azalacağı kabul edilmez. Cuveynî bu durumu "bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi; bir tasdikinde de diğer bir tasdike üstünlüğünden söz edilemez" ifadeleri ile dile getirir.²¹

Tasdik edilen değer ortaya konulması sürecinde ikrar ortaya çıkar ve onaylanan değer, onaylayan bireyler arasında paylaşıldığını göstermeyi hedefler. Bu, onayı sözlü ifade etmek (*kelime-i şehadet*) mümkün olduğu gibi, bunun dışında farklı yollarla ortaya çıkarmak da mümkündür. Birey inancın görünür kılınmasına imkân tanıyan semboller üzerinde bulundurmaya ya da sözü edilen onaylamanın gerektirdiği ritüelleri icra etmek, seremonilere katılmak şeklinde de iman ettiğini deklare edebilir... Yani sözü edilen bu ortaya konulma işlemi, sözlü olabileceği gibi fiil ile de olabilir. Bu bağlamda amel ya da ibadet bir ikrar unsuru olarak imana dâhil edilmiş ya da öyle olduğu varsayılmıştır.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1/ 204.

²⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 43.

²¹ Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 323.

Öte yandan ikrarı farklı şekillerde ortaya koyan taraflar arasındaki bu ayrım sadece şekilsel bir farklılık oluşturmaz aynı zamanda dini bir yaklaşım farkını da temsil eder. Tarafların bu yöntem farklılıklarından biri, ameli imanın bir parçası olarak görmeyen akımlar âhâd haberin yalnız başına akâidde delil olarak kullanılmasını ifade ettiği zan sebebiyle, sorunlu görmüşlerken ²² ameli imandan bir parça olarak gören akımlardan Ashâbu'l-Hadis, âhâd haberi inanca ilişkin konularda delil olarak kullanmakta bir beis görmemişlerdir.

Kelamcıların âhâd habere ilişkin tereddütlerinin sebebi haberin kendisine ilişkin değil, bu haberin ravilerinin aktarımlarındaki muhtemel güvenlik zafiyetine ilişkindir. Dolayısıyla bu sorun bilgi güvenliği temellidir.²³

İmanı tasdik ve ikrar olarak gören akımlar, gerek tasdik sürecinde gerekse tasdik edilen inanç esasının ifade ve beyanı sürecinde âhâd haber konusunda uzlaşmadan daha uzak oldukları halde, ameli imanın unsuru olarak gören akımlar açısından âhâd haberin, inanç için yalnız başına kesin bir bilgi ifade ettiği varsayılır. İmanda ameli şart koşmayan akımlar âhâd haberin inanç konularında yalnız başına delil olmasını onaylamasalar bile âhâd haberi amel için bir istidlal kaynağı olarak ise kabul ederler.

Fakat ameli, imanın bir unsuru olarak kabul etmelerine karşın, âhâd haberi amelde istidlal aracı olarak kabulle yetinerek, onu iman konularında delil olarak kullanmaktan kaçınan akımlar da İslam düşünce geleneği içerisinde var olmuştur. Onların amelde delil olarak onayladıkları âhâd haber, imanın bir unsuru olarak kabul edilen amele delil olması sebebiyle, inanç alanına dolaylı olsa bile âhâd haber girişine onay vermiş olmaktadırlar. Mu'tezile erken dönemden beri ahâd habere karşı tavır ortaya konmuş görüntüsüne karşın, ameli imanın unsuru olarak gören yapısıyla bir çelişki içinde bulunmuş görünüyor.

Mu'tezile, ameli imandan kabul eden ekoller arasında bulunmasına karşın, yöntem açısından âhâd haber'e oldukça mesafeli durmuştur.²⁴ Bu bağlamda Hayyat'ın, "*er-Red 'alâ men esbete Haberu'l-Vâhid*" adlı bir eser yazdığı kaydedilmiştir.²⁵

İslam mezhepleri tarihinde, ameli, bir ikrar biçimi değil, bağımsız bir iman unsuru olarak gören ekollerden biri de Haricîlerdir. Bu ekollere göre iman, *tasdik, ikrar* ve *amel*dir. Bu bağlamda ameli imanın bir parçası olarak gören Haricîler, "*büyük günah işleyenin iman dairesinde kalamayacağını*" dile getirirler.²⁶

Ameli imanın bir cüz'ü olarak gören ve inanç konularında âhâd haberi yetkin bir delil olarak kullanan ehl-i Hadis'in tutumu, bu konuda Mu'tezile'den daha tutarlı görünüyor. Çünkü Mu'tezile, âhâd haberi barındırdığı zan sebebiyle imanda

²² Fahreddin er- Râzî, *Esâsu't-takdîs*,thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 215.

²³ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215.

²⁴ Tevhit Bakan, "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Sünnet", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45/ (2016), 187-213.

²⁵ Bakan, "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Sünnet", 187-213.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyin*, 1/156,157.

yalnız başına delil olarak onaylamamış fakat imanın bir ögesi olarak gördüğü amel için bu haberleri kullanmakta beis görmemiştir. Böylece amel üzerinden dolayı olarak ahad haber imana nüfuz etmiştir. Fakat ehl-i hadis ameli imanın bir ögesi olarak görmüş, amel için onayladığı âhâd haberi, iman için de yeterli görmüştür. Ameli imanın bir parçası olarak gören ve artıp eksileceğini savunan rivayet ekolleri, imanın bir ögesi olarak görülen amel sebebiyle, âhâd haberi dolayısıyla da sünneti imana yaklaştırmıştır. Ehl-i Hadis, ameli delillendirmede olduğu gibi inancı delillendirmede de yoğun bir biçimde âhâd haberleri yalnız başına kullanmıştır.²⁷

Bu akımın temsilcilerinden Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm; *şehadetin İslam'ın erken dönemlerinde yeterli görüldüğünü, fakat daha sonra ibadetlere katılımın yanında, dinin emir ve yasaklarına uymanın da imanın parçası haline geldiğini* ifade eder. Ehl-i hadis geleneğinin bir fer'i olan Hanbeli gelenek, ameli imanın ayrı bir unsuru olarak değerlendiren ekollerdendir. İmanı, amele bağlı olarak, *kâmil ve nakıs* iman şeklinde ayırma tabi tutan Hanbelî gelenek "*kişi, amellerinden eksilttiği oranda imanı da eksilir. Tam iman ise emir ve yasaklara bütünüyle uyulduğunda gerçekleşir*" anlayışını savunur.²⁸ Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm da Hanbelî geleneğin bir parçası olarak görülmüştür.²⁹ Oysa İbn Hanbel'den önce vefa eden Ebu Ubeyd'in yaşadığı zaman diliminde Hanbeli mezhebinden söz edilmesi sorunludur.

Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Îmân* isimli eserinde imana ilişkin statik ve alışılan yorumun dışında bir değerlendirme yapar. O, hem sünnet hem de hadise ilişkin farklı bir yoruma giderek, çağdaşlarından farklı bir değerlendirme yapar. Bu yorum farkı ile âhâd haberi imanla ilişkilendirir. O bu değerlendirmesinde imanın da dinamik bir yorumunu yapar. Biz onun imana ilişkin bu değerlendirmesinden hareketle, sünnet ve hadise ilişkin bizce ilginç yorumunu söz konusu eseri bağlamında ortaya koyma gayreti güdeceğiz. Zira onun imanı dinamik bir yoruma tabi tutan yaklaşımında, hadis ve sünnet algısı anahtar bir rol oynar.

Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-Îman* Adlı Eseri Bağlamında Sünnet- Hadis Değerlendirmesi

İman olgusunu Kur'an'ın tarihi ile bağlantılı olarak ele alan, el-Kasım b. Sellâm'ın bu algısı ve sunumu sebebiyle sünnet olgusu da gündeme gelmiştir.³⁰ Süreç *teorisi* (*theory of process*) bağlamında yorumlanabilecek bu anlayışı o, iman kavramına hadis ve sünnet üzerinden kazandırır. Ebu Ubeyd, Kur'an'ın tedrici, nâzil oluşu ile bağlantılı bir anlayışla, "imanın da süreç içerisinde tüm unsurlarına kavuştuğu ve süreç içinde tamamlandığı" kanaatine ulaşır. Ona göre; Kur'an'ın nazil olmaya başladığı Mekke döneminde ibadetler henüz farz kılınmadığı için

²⁷ Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, thk. Nasru'd din Albani (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2000).

²⁸ el-Ferra' İbn Ebî Yâ'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. (Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/18-22; el-Kadi Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usulu'd-Din*, thk. Vedi Zeydan Haddad (Beyrut: Daru'l- Meşrik, 1974), 18.

²⁹ Tahir Ayas, *Ebu Ubeyd El-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017),100,101.

³⁰ Bayram Çınar, "Bir Süreç Olarak İman: Ebu Ubeyd Kasım B. Sellam'ın İman Değerlendirmesi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 345-369.

mü'min olmak için *ibadet* söz konusu değildir. Dolayısıyla “başlangıçta iman şehadetten ibarettir” sonucuna ulaşır. Onun bu anlayışına göre Medine dönemine kadar olan süreçte *imanın tasdik ve ikrar olduğu iddiasının sahipleri de doğruyu temsil etmektedir*. Fakat farzları içeren Kur’an ayetleri inmeye başladıkça bu farzlar imanın da unsurları haline gelmiştir.”³¹ Bu süreçten sonra artık “iman etmek için şahadetin yeterli olmadığı, buna ek olarak farzları eda etmek ve yasaklardan kaçınmak da imanın unsurları arasında sayılmıştır” sonucuna ulaşır.³² Kur’an’ın değişen üslubuna ve değer inşasına karşın iddia ve söylemlerini yenilemeyen ve Medine döneminin getirdiği yeni dinamizmi görmezden gelerek inançlarını Mekke dönemindeki ayetlerin çizdiği çerçevede sürdürenlerin, değişen koşullara karşın söylemlerini yenilememeleri sebebiyle inanç açısından doğruluklarını kaybettiklerini dile getirir.

Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm bu değerlendirmesine, Medine döneminde ibadet olgusu iman olgusunun bir parçası haline getirilmiş olduğu iddiasını dile getirir. Yani ona göre ameli imanın parçası olarak görmeyenler Medine döneminde ortaya çıkan bu ayrımı gözen kaçırmış ya da görmezden gelmiş olanlardır. Ebu Ubeyd’e göre bu değişimin farkına varamamak yanılgiya kaynaklık eden noktadır.

Sünnetin Kelam ilmi açısından ifade ettiği anlam buna göre iki yönlüdür. Bunlardan ilki bir uygulama pratiği olarak ameli imandan sayan gruplar için ifade ettiği ekstra anlam, diğeri ise rivayete konu olması ve ahâd haber yoluyla iletilmesinden kaynaklanan bilgi değeri olmasından kaynaklanan sorunlardır. Bu sıhhat sorunları sebebiyle de kelamda ahâd haberin bilgi değil *zan* ifade ettiği varsayılır. Bu yüzden teorik bir ilke olarak ahâd haberin yalnız başına akâidde delil olup olamayacağı tartışmalara konu edilmiştir.³³ Fakat anlamı güçlendirmek için diğeri delillere ek delil olarak kullanılabilirliği varsayılır. Pratikteki uygulama ise rivayet ve hadis lehine daha esnek bir seyir izlemiştir. Buna göre kelam literatürüne bakıldığında özellikle Hz. Peygambere nispet edilen mucizelerin hemen tümünün ahâd haberler yoluyla aktarıldığı görülür.³⁴ Bu durum bir çelişki izlenimi uyandırır bile, kelimcilerin burada yaptığı şey farklı kanallardan çok sayıda ahâd haberin oluşturduğu yekûnun mütevatir değer ifade ettiği şeklindedir.³⁵ Buna göre “*bu kadar farklı rivayet, Hz. Peygamberin mucize gösterdiğine haml edilir.*”³⁶

Ebu Ubeyd el-Kasım, iman konusunda Müslümanlar arasında iki yaklaşımın var olduğunu, bunların ilkinin imanı, “*bireyin Allah’a ihlasla kalben bağlanması, kalplerinde olana dilleri ile şahitlik yapmaları ve uzuvlar ile amelde bulunmaları*”

³¹ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 9.

³² Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 9.

³³ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215.

³⁴ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî*. (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 16/413-419.

³⁵ Ahâd haber'in bilgi güvenliği açısından oluşturduğu risk giderilerek küçük bir yorumlama ameliyesi ile mütevatir haber seviyesine çıkartıldıktan sonra, kelimcilerin ahâd haberi kullandıkları bu örnek üzerinden görülebilir.

³⁶ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîtü Delâil'in-Nübüvve*, nşr. Abdülkerîm Osman (Beyrut, ts.), 1/55-59.

şeklinde gördüklerini ifade eder.³⁷ İkinci grubun ise imanı, “kalp ile [tasdik] ve dil ile [ikrar]” şeklinde tanımlayarak *ameli* imandan saymadıklarını aktarır. Onun tespitine göre bu görüşte olanlar, ameli “*takva ve iyilik şeklinde gördükleri*” için *imandan* kabul etmezler.³⁸ Farklı iki düşünceden “*kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel*” görüşünün “Kur’an ve sünnet tarafından onaylandığını” ifade eder.³⁹

Bu durumda dinin kaynaklarına ilişkin değerlendirme yapmak gerekir. Buna göre üzerinde uzlaşmış kaynakların *Kitap, Sünnet ve İcmâ* olduğu görülür. Bu konuda kelamcılar fakihler ile aynı kanaate sahiptir. Ashabu'l-hadis'e mensup bir âlim olarak Ebu Ubeyd'in delil olarak sünnet vurgusu, aktarım açısından ahâd haberin kelam ilmi açısından bilgi değerini tartışmayı gerektirir. Zira teorik olarak kelam açısından mütevatir olmayan haber, bilgi değil zan ifade eder. Bu algıya göre hadis ilminin müktesebatı içerisinde yer alan hemen bütün rivayetlerin zan ifade etmesi sebebiyle kelamcılar nazarında akâid konusunda delil oluşları sorunludur. Fakat Ebu Ubeyd el-Kasım'ın, eserinde takip ettiği yol, onun böyle düşünmediğini ortaya koyar. Onun delil kullanma biçiminin ise kelam açısından bir sorun oluşturduğu ise söylenemez. Zira o, tezine önce Kur'an'dan deliller getirir sonra hadislerden ve Hz. Peygamberin uygulamalarından deliller getirir. Daha sonra ise icmâ niteliği taşıyan ulemanın ortak kanaatlerine metninde yer verir.⁴⁰ Onun bu delillendirme biçimi ise Kur'an kaynaklı bir yöntemeye dayanır. Zira o; “...herhangi bir konuda anlaşmazlık/ihtilafa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir” (Nisâ, 4/59) ayetinin delâletiyle kaynağının “Kur'an'ın emri” olduğunu söyler. Onun bu kullanımının kelam ilmi yöntemi açısından sorun oluşturduğu bu yüzden söylenemez.

Burada ilginç olan ise, onun hadis metinlerini kullanması değil, bu metinleri kullanma biçimi ve bunlara ilişkin yorumudur. Onun imanı bir süreç teorisi şekliyle ortaya koyduğu tezinde imana ilişkin rivayetleri bir araya toplayarak birbirinden farklı birbiri ile çelişiyor gibi görünen metinlerden imanın bir süreç olduğu tezini savunulabilir hale getiren bir desen oluşturur. Onun yaptığı yorum sayesinde, biraz önce önümüzde biri doğru ise öteki mutlaka yanlıştır dediğimiz rivayetler, bir bütünün parçası bir tablonun tamamlayıcı unsurlarına dönüşmüştür.

Kelam geleneğinde, imana ilişkin rivayetlerde farklı sayıların zikredilmesinin söz konusu hadislerin sıhhati bağlamında tartışıldığına vurgu yaparak, çelişik gibi görünen bu hadisleri “*vahiy sürecinin farklı aşamalarında dile getirilmiş hakikatler olduğu*” şekliyle sunar.⁴¹ Buna göre her bir hadis, sürecin farklı basamaklarının ürünüdür ve her biri, o ana kadar gelen Kur'an ayetlerine dair Hz. Peygamberin tefsiri ve konuya ilişkin detaylandırmalarının ifadesidir. Ebu Ubeyd'in tespitine göre Hz. Peygamber iman üç, dört, beş, dokuz ...vb. unsurdur dediği farklı

³⁷ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 10.

³⁸ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 10.

³⁹ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 10.

⁴⁰ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 10-17.

⁴¹ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 24, 25.

rivayetler vardır.⁴² Ona göre değişen bu ifadeler Hz. Peygamber'e vahiy sürecinin farklı zamanlarda konuya ilişkin sorulmuş sorularla şekillenmiş ifadelerdir. Vahiy sürecinde imana yeni unsurların eklenmesi Hz. Peygamberin ifadelerine yansımış, dolayısıyla ifadeler farklılaşmıştır. Hz. Peygamberin her bir ifadesi ile sözü edilen zaman dilimindeki *anâsır-ı iman*'ı ifade etmiştir. Bu yüzden de bazen üç, bazen beş bazen dokuz ve nihayetinde yetmiş küsur gibi farklı ifadelere rastlanır. Çünkü ona göre, süreç içerisinde her inen ayetle imanın unsurlarına yenileri eklenmektedir. Eklenen her yeni unsura uygun bir biçimde, Hz. Peygamberin ifadeleri de değişmiştir. Dolayısıyla farklılık gösteren ifadeler bir çelişki değil, imanın unsurlarının dinamik yapısı sebebiyledir.

Kitabu'l- İman'da konuya ilişkin çok sayıda rivayete yer veren Ebu Ubeyd, bu rivayetlerin farklı ifade kalıpları ve değişen lafızlarına karşın ortak paydasının Hz. Peygamber tarafından farklı zamanlarda, değişen ifadelerle imanın unsurlarına dikkat çekmiş olmasıdır. O bu ifade farklılıklarını ise metinler arası bir çelişki değil, sürecin farklı zaman dilimlerinde yeni unsurlar eklenen imana ilişkin, Hz. Peygamberin değerlendirmelerinden ibaret olduğudur.

Konuya ilişkin nakillerini senediyle birlikte aktarır. Onun rivayete ilişkin senetlerine ilişkin polemğe girmeden rivayetlerin içeriği bağlamında sürdürdüğü tartışma, imanın öğelerine ilişkindir. Böylece, okurda uyandırmak istediği kanaat, metinlerde verilen mesajın farklılığını telif etmek ve bu metinleri aynı resimde işlevsel parçalar olarak kullanılabildiğini göstermektir. İmanın unsurlarına ilişkin farklı rivayetlerde farklı sayıların bulunmasının, bir sıhhat sorunu oluşturmadığını göstermektedir. Oluşturduğu yeni perspektif ile bu farklı ifadelerin aynı zaman diliminde değil farklı zaman dilimlerinde söylendiğini varsayar. Her bir ifade iman unsurlarına ilişkin çekilmiş bir resminin sözlü ifadesidir. Fotoğrafın değiştiği oranda bu fotoğrafı yorumlayan ifadelerde doğal olarak değişmiştir kanaatine varır. Onun lafız ve sayıların değişmesine ilişkin yaptığı yorum ve bulduğu cevap, İslam mezhepleri geleneğindeki en dinamik iman değerlendirmelerinden birini ortaya çıkarmıştır.⁴³ Onun imana ilişkin bu ilginç değerlendirmesi, metin boyunca takip edilecek kadar nettir.

Ona göre, imana ilişkin Hz. Peygamberin son değerlendirmesinin ise muhtemelen *“iman yetmiş küsur şubedir”* şeklindeki değerlendirmesi olduğunu kaydeder.⁴⁴

O, *“imanın unsurlarını daha sınırlı sayıda gösteren rivayetlerin imanın asıllarına vurgu yaptığını, bu unsurları yetmiş küsur olarak ifade eden rivayetin ise imanın fer'lerine vurgu yapan aktarımlar olduğunu”* söyler.⁴⁵ *“İmanın yetmiş küsur şube olduğunu”* ifade eden rivayetin ise büyük ihtimal ile Hz. Peygamberin son iman tanımını olduğunu, bu hadis ile birlikte imanın hasletlerinin tamamlandığını söyler.

⁴² Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 21- 24.

⁴³ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 20- 24.

⁴⁴ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 23, 24.

⁴⁵ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 25.

Onu bu sonuca ulaştıran neden ise söz konusu sayıyı aşan bir rivayetin aktarılmış olmasıdır.⁴⁶

İman yetmiş küsur şubedir hadisine atıfta bulunan Ebu Ubeyd, bu “yetmiş üç”⁴⁷ şubenin neler olduğunu soranlara, bunların tek bir rivayette dile getirilmediğini ayrı ayrı rivayetlerdeki verilerin bir araya getirilmesi ile ancak bu soruya cevap verilebileceğini söyler. Ebu Ubeyd el-Kasım'ın konuya yaklaşımdaki pratik önerisi ise dinin “*birr*”(iyilik) olarak tanımladıklarının, *imanın* unsurlarından olduğunun kabulü şeklindedir.⁴⁸

Onun sayısal olarak daha büyük olan daha sonradır düşüncesi - hiç değilse bu örnekte - konuya ilişkin rivayetlerin kronolojik bir tasnif yapmaya da imkân verir. Bu model çelişiyor iması uyandıran âhâd haberlerin uzlaştırılması yönünde ufuk açıcı bir model izlenimi uyandırıyor görünmekle birlikte, alan uzmanlarının üzerinde düşünmeleri gereken alternatif bir çözüm önerisi olduğu söylenebilir.

Ebu Ubeyd'in hadisleri uzlaştırmak konusunda ortaya koyduğu bu model, iman konusunda alana uyarlanmış dolayısıyla pratiği de olan bir modeldir. *Te'vilu Muhtelifu'l- hadis* konusunda yeni bir perspektif sunan bu model, uzlaştırmayı başaramadığı iki hadisten en az birini hatta ikisini çöpe atmayı öneren anlayışlara, hadislerin her ikisini de korumaya imkân tanıyan bir başka seçenek üzerinde düşünme şansı verir.

Sonuç

İslam ilim geleneğinde Hz. Peygamber ve onun sünneti bir uzlaşma alanı olarak sunulur. Fakat sünnetin ne olduğu nasıl anlaşılacağı konusu farklı bilim disiplinlerinde birlik sağlanmadığı gibi fırkalar arasında da farklılık arz eder. Kelam ilmi açısından büyük oranda ahâd haber sınırları içinde yer alan sünnet, birer dini delil olarak nakledilen metinlerin bilgi olarak ifade ettiği kesinlikle bağlantılı bir değere sahip olmuştur. Aktarılan metinlerin ahâd haber olması sebebiyle zan ifade ettiği kabul edilir. Bu duruma ek olarak aralarında ihtilaf olan veya uzlaşmaz gibi görünen hadis metinlerine de bu temel kabule bağlı olarak temkinli yaklaşılmıştır. Bu tereddütleri gidermek sadedinde Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm cem ve te'lif edilemez görünen metinlerin yorumlanmasına ilişkin oldukça kullanışlı bir yöntem sunar.

O, Kur'an'ın başlangıçta iman olarak şahadet ile yetindiğini, fakat sürecin ilerleyen dönemlerinde her emir ve yasağın vahye konu olması ile birlikte, imana yeni unsurlar eklendiğini dolayısıyla geline yeni noktada başlangıçta iman ifadesi için

⁴⁶ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 25.

⁴⁷ Konuya ilişkin rivayet “yetmiş küsur” şeklinde olduğu halde, Ebu Ubeyd “yetmiş üç” olarak ifade eder. Konuya ilişkin eserinde rivayete atıf yaptığı bir noktada ifadeyi değiştirir. Eserin muhakkikinin dipnotlarda bu ifade değişimine bir atıf yapmaması sebebiyle, bu durum yayıncı, müstensih ya da editörden kaynaklanmış olduğu varsayılabilir. Fakat şayet Ebu Ubeyd'in eserde zikretmediği konuya ilişkin bir başka rivayet yoksa muhtemelen *yetmiş üç fırka hadisi* ile karıştırılmış görünüyor. Zira “yetmiş üç” ifadesi, eserin el yazması metninde de yer almaktadır. Buna göre yazarın ya da müstensihinin sehvi, muhakkikin ve editörün “hatayı” farkına varmaması sebebiyle matbu metne de bu hali ile yansımıştır. Bkz. Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 27.

⁴⁸ Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-îmân*, 28- 32.

yeterli görülen şahadete yeni unsurların eklendiğini, bu sürecin Kur'an'ın nüzülü boyunca devam ettiğini söyler. Vahyin tamamlanması ile birlikte ancak imanın tamamlandığını da kemale erdiğini ifade eder. Değişen her yeni duruma ilişkin Hz. Peygamber de muhataplarını bu değişime ilişkin bilgilendirmiştir. Hz. Peygamberi farklı zamanlarda ve farklı lafızlarla ifadelendirdiği bu değişim, şartların değişmesi karşısında değişen söylem şeklinde anlaşılacak yerine Hadisler arasındaki çelişkiler şeklinde bir yorumu sonuç vermiştir. Ebu Ubeyd'in konuya ilişkin yorumu rivayetleri çelişik görmek yerine değişen şartları duyumsayan ve ifadelendiren söylemler oldukları yönündedir.

Onun bu algısı iman kavramına dinamik bir yapı kazandırdığı gibi iman kavramına delâlet eden metinlerin bütünlüklü bir biçimde ele alınarak yorumlanmasının daha sağlıklı bir anlayışı ortaya çıkarabileceği kabulüne yaslanır. Olgusal tarihin verilerini kronolojik tarihsel gerçekliklerle ilişkilendirdiği bu önerisinde o imanın süreç kuramı ile bağlantılı bir sunumunu yapar.

Son olarak, Ebu Ubeyd imanın tanımına ameli dâhil etmeyen, dolayısıyla imanı gerek ikrar olarak gören gerekse tasdik ve ikrar olarak gören tüm diğer ekollerin, bütünüyle batıl ve yanlış olmadıklarını, hakikatin bir parçasında pay sahibi olan *kible ehli* olarak görülmesine imkân veren bir model ortaya koyar. Muhataplarını imanın tarihinin bir kısmına odaklanmış dini anlayışlar olarak görür. İmanı ikrardan ibaret gören dini yaklaşımların ise ibadetler öncesi vahyi referans alan ve imanı kelime-i şehadetten ibaret gören sürecin temsilcileri olduğunu düşünür. Bu bakış açısına göre İslam ekolleri içerisinde savunulan iman tarifleri yanlış değil eksiktir. Zira söz konusu ekollerin hiç birinin değerlendirmesi mesnetsiz ve Kur'an'a rağmen değildir. Onların eleştiriye açık yönü sürecin sadece bir bölümünü göz önünde bulunduran, sürecin tümüne odaklanmayan değerlendirmeler yapmış olmalarıdır.

Kaynakça

- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Ayas, Tahir. *Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bağdadî, Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırakati'n-naciye min-hum*. thk. Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetu İbn Sina, 1928.
- Bakan, Tevhit. "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Sünnet". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45/ (2016), 187-213.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Tarifât*.edt. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çınar, Bayram. "Bir Süreç Olarak İman: Ebu Ubeyd Kasım B. Sellâm'ın İman Değerlendirmesi". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 345-369.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el-Âlim ve'l-müteallim* çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu

- Yayınları, 2019.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid 2 cilt. Beyrut: Mektebetu'n- Nahdatu'l-Mısriye, 1950.
- el-Ferrâ, el-Kadi Ebu Ya'lâ. *el-Mu'temed fi Usulu'd-Din* thk. Vedi Zeydan Haddad. Beyrut: Daru'l- Meşrik, 1974.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mişkâtü'l- envar, thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- el-İsfehânî, Ragıb. *Mufredâti'l-Elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut-Dimeşk: Dâru's-Sâmiye-Dâru'l- Kalem, 2009.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1414.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hemedânî. *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*. nşr. Abdülkerîm Osman. Beyrut, ts.
- Kasım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Kitâbu'l-îmân*. thk. Nasru'd din Albani. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2000.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.



II. OTURUM



ORTA ASYA'DA SÜNNET ALGISI VE GÜNÜMÜZDEKİ BAZI DEĞİŞİMLERİN TEOSTRATEJİK TAHLİLİ

Ali Yıldız MUSAHAN

Doç. Dr., İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Bilim Dalı

✉ aliyildizmusahan@gmail.com

ORCID 0000-0001-7361-7683

Öz

Göktürk ve Şaman inancı başta olmak üzere çeşitli dinlerin hakim olduğu Orta Asya'ya Kuteybe bin Müslim'in (v. 96/715) girmesiyle birlikte İslamlaşma süreci başladı. Bu sürecin ilk döneminde İslam'ın temel kaynağı olan hadis külliyatının Buhârî (v.256/870) ve Tirmizî (v.279/892) tarafından telif edilmesiyle birlikte, Ebu Hanife'nin (v.150/767) etkisiyle ve Ebu Mansur el-Maturidi (v. 333/944) düşüncesiyle sistemleşen itikadi ve fıkıh alanındaki ekolleşme, Hz. Muhammed'in sünneti çerçevesinde şekillenerek Orta Asya başta olmak üzere İslam dünyasının birçok bölgesinde yayıldı.

İslam dünyasında Maverünnehir denilen bu bölgenin sünnete bakışı/sünnet algısı İslamlaşma sürecinin başlangıcından Çarlık Rusyası'nın askerleri bölgeye girinceye kadar hiçbir değişikliğe uğramadı diyebiliriz. Ancak SSCB döneminde ateist rejimin katı kuralları ve baskıları altında yaşayan bölge halkı hem İslam'ı hem sünneti genellikle hayattan uzaklaştırmış oldu. SSCB'nin dağılmasının ardından dini özgürlükler gelmiş olsa da geleneksel sünnet düşüncesi ve sünnete bakış açısı, dış etkenlerin tesiriyle değişime doğru yüz tuttuğu söylenebilir. Özellikle Vehhabilik, Şia, Hizbu't-Tahrir, Özbekistan İslami Hareketi, Ekramilik, Tebliği-Cemaat, Taliban, vs. gibi yeni gruplarının bölgede aktif faaliyet göstermeye başlamasıyla birlikte, eskiden hakim olan tek sünnet algısı yerini çeşitli görüşlerin, ideolojilerin yer aldığı yeni farklı sünnet algısına bıraktı. Akabinde bölge halkı arasında tefrika, nifaklar meydana geldiği gibi bazı bölgelerde iç savaş meydana geldi. Günümüz Orta Asya'sında geleneksel sünnet algısının yanı sıra, tamamen farklı sünnet algısının hakim olmaya/yerleşmeye başladığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Sünnet, Algı, Yeni Hareketler, Değişim.

Perception of Sunnah in Central Asia and Theo-strategic Analysis of Some Current Changes

Abstract

As it is known, with the entry of Quteybe b. Muslim (d.715) into Transoxiana (Maverünnehir), the process of Islamization began in Central Asia, where various religions (primarily the Göktürk beliefs), were dominant. In the first period of this time, the Sunnah of the Prophet Muhammad was settled with the challenging efforts of famous writers of hadith collections such as Bukhari (d.840) and Tirmidhi (d.892). The knowledge of fiqh and creedal Sunnah systemized by Abu Hanifa (d.767) and Abu Mansour al-Maturidi (d. 944), spread as a new school in many parts of the Islamic World before long.

We can say that the viewpoint of Sunnah / perception of Sunnah in this region, which is known as Maverünnehir in the history, did not change from the beginning of the Islamization process until the soldiers of Tsar Russia entered the region. However, the people of the region, who lived under the strict rules and pressures of the atheist regime during the USSR period, generally removed both Islam and Sunnah from their

lives. Although religious freedoms came after the dissolution of the USSR, it can be said that the perception of Sunnah, which is plain and traditional, tends to change under the influence of external factors. Especially, with the emergence of active operations of new movemants, like Wahhabism, Shia, Hizbu't-Tahrir, Ekramilik, Taliban, Tabligi-Jamaat, Uzbekistan Islamic Movement etc. in the region, the previously dominant perception of Sunnah gave way to a new perception of Sunnah, which includes various views and ideologies. Subsequently, controversies and discords among the people of the region emerged, and even civil war broke out in some regions. In today's Central Asia, we can say that in addition to the traditional perception of Sunnah, a completely different perception of Sunnah has started to prevail and this perception has started to replace to previous one.

Keywords: Central Asia, Sunnah, Perception, New Movements, Change.

1. Giriş

1.1. Orta Asya Bölgesi

Orta Asya köklü tarihe sahip bir bölgedir. Eski Yunan kaynaklarında gösterildiğine göre m.ö. I. yüzyılda bu bölgelerde Skifler (Sak) yaşamıştır.¹ Bölge, m.s. I. yüzyıllarda Soğd, Harezmi, Fergana, Uşrusana, Çoğoniyan gibi bölgelerden ibaret olup,² zamanın Batı ile Doğu devletlerini birbirine bağlayan “Büyük İpek Yolu” nun tam merkezi idi ve medeni, kültürel açıdan da bir hayli gelişmiş durumda idi. Bu devirde Orta Asya’da hakim olmaya başlayan Zerdüştilik dini her yönüyle halkın hayatını, medeniyetini, ahlakını etkilemiştir ve VIII. yüzyılda İslam dini gelinceye kadar da etkisini devam ettirmiştir.

Bölgede ağırlıklı olarak:

Asya Hun İmparatorluğu (M.Ö. IV asırdan M.S. 48)

Göktürk İmparatorluğu (M.Ö. 951- M.S. 744)

Uygur İmparatorluğu (744-1209)

Samaniler Devleti (819-1005)

Karahanlılar Devleti (840-1212)

Gazneli Devleti (963-1186)

Harezmşahlar Devleti (995-1231)

Büyük Selçuklu Devleti (1040-1157)

Çağatay Hanlığı (1227-1370)

Timur İmparatorluğu (1370-1506)

Şeybaniler (1500-1598),

hakim olmuşlardır.

VIII. yüzyılda Kuteybe bin Müslim başkanlığında kuzeybatı yönüyle bölgeye gelen Müslüman-Araplar tarafından, Uşrusana bölgesi hariç Maveraünnehir'in

¹ Хайруллаев Музаффар, *Мағнавият Юлдузлари*, Тошкент, 2000, Giriş kısmı.

² Emin Ahmed, *Zuhrül-Islam*, Mektebetün-Nahdatul-Mısıriyye, Cilt-1, Kahire, 1966, s.259.

tamamı fethedilip, İslam halifeliğine bağlandı³ ve İslam dini Orta Asya'da egemen din haline geldi. Sonraki süreçte Orta Asya Müslümanları ve halkı Maturidi ekolünün şekillendirmiş olduğu itikadi çizgiyi ve Hanefi fikhını takip etmiştir. Arap Coğrafyacılarının "Mâverâünnehir" adını verdikleri⁴ Amuderya/Ceyhun ile Sirderya/Seyhun arasındaki bu bölge, günümüzde Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Tacikistan topraklarını kapsamakta olup, nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların teşkil ettiği coğrafi bir alandır.

1917 yılındaki Ekim ihtilaliyle birlikte SSCB'nin yönetimi altına giren ve Cumhuriyetlere bölünen Orta Asya bölgesi, 1990'ların başında SSCB'nin dağılmaya başlamasıyla birlikte peş peşe bağımsızlıklarını kazandılar. SSCB'nin ateist rejimi döneminde İslam dinini geleneksel haliyle yaşayan bölge Müslümanları, bağımsızlıktan sonra özgürce dini hayatlarını yaşamaya başladılar. Fakat çok geçmeden eskiden beri bölgede hakim olan Hanefi-Maturidi temelli Sünni öğreti/düşünce, bölgeye çeşitli ülkelerden girmeye başlayan din ve mezhep ekollerinin etkisiyle çalkalanmaya başladı. Asırlardır sünni düşüncenin kalesi olan Orta Asya'yı, kendi düşünce dünyasına çekmek isteyen gruplar, ekoller bölgede aktif faaliyet göstermeye başladı. Bu dönemden itibaren bölgedeki medreselerde ve dini okullarda Kur'an'dan sonraki ikinci kaynak olan sünnetin ne olduğu konusunda sorgulamalar başladı, araştırma ve münazalar gündeme geldi.

Bu sebepten dolayı biz de çalışmamızın başında öncelikle sünnetin ne olduğu, sünnetim kapsamı ve mahiyeti ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmayı uygun gördük. Çünkü Sünnetin ülkelere, kültürlere, mezheplere göre ufak da olsa tanım farkı olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelim ilimlerinde de farklılıklar gösterdiğini mütalaa ediyoruz.

1.2. Sünnetin Tanımı

Sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" manasına gelen Sünnet, "Resûlullah'ın söz, fiil ve tasvipleri/takrirleri"⁵ şeklinde tanımlanır. Sünnet, Fıkıh usulü terminolojisinde şer'i hükümlerin esas delillerinden iken, Hadis alimlerinin çoğunluğunca sünnet hadisle eş anlamlı sayılmakta ve yapılan tanım fıkıh usulüyle paralellik göstermektedir.⁶ Kelâm alimleri ise sünneti "Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettiği yol" diye tanımlamış, bid'atı da bunun karşısı olarak kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle sünnet ümmetin hakim din anlayışını, bid'at ve dalalet ise bu yoldan sapmayı ifade eder.

Sünnet, İslamı pratik hayatta yaşamada ve uygulamada Hz. Muhammed'in peygamber sıfatıyla uygulayıp öğrettiği davranışlar iken, Orta Asya'daki geleneksel

³ Зиёдов Шовосил, *ал-Мотуридий Хаёти ва Меъроси*, Абдулла Кодирий Номидаги халк меъроси наشريёти, Тошкент, 2000, s. 8

⁴ Mâverâünnehir deyimi genelde Orta Asya'yı andırmasına rağmen, aslında tarihi eserlerdeki sınır çizgileri göz önüne alındığında Özbekistan'ı, Karakalpakistan'ın doğu bölgesini, Tacikistan'ı, Kırgızistan'ın güney yarısını, Kızılkum çölü ile Kazakistan'ın güney kısmını kapsamaktadır. Bu bölge 660 000 km² lik bir alan olup, üzerinde büyük çoğunluğunu Türk dili konuşanların teşkil ettiği 40 milyon kadar insan yaşamaktadır.

⁵ Taftazânî, Sadettin, *Şerhu't-Telviḥ Ale't-Tavziḥ*, cilt-2, Kahire, 1957, s.2.

⁶ Bedir Murtaza, "Sünnet" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt-38, İstanbul, 2010, s.150.

sünnet anlayışında/algısında/öğretisinde aynı zamanda dört halife başta olmak üzere, sahabenin ve hatta tabiinin Peygamber kaynaklı dini uygulamalarının ortak adı olmaktadır. Dolayısıyla Orta Asya'nın genelinde Sünnet; Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirlerinin dışında, sahabe ve tabiinin de dini içerikli söz ve uygulamalarını da içermektedir.

Nitekim Hz. Muhammed'in Peygamberlik dönemi boyunca Kur'an'ı açıklayıp bu doğrultuda pratiğe döktüğü uygulamaları, sözleri ve davranışları, Kur'an'dan sonra dini hükümlerin ikinci kaynağı olarak algılanmış, sonraki dönemlerde bu ilke Kur'an ve Sünnet şeklinde ifade edilmiştir.

1.3. Sünnet Algısındaki Değişimin Temelleri

Orta Asya menşeli Buhârî (v.256/870), Tirmizî (v.279/892) gibi hadis külliyyatını oluşturan bilim insanlarından başlayarak Maturidi, Nesefi, Sabuni, Merginani, Serahsi, Semerkandi, Özcendi, Fergani, Şaşi, Sabuni, Oşi vd. gibi Ehli Sünnet ekolünün belkemiğini oluşturan yüzlerce alim, yukarıda söylediğimiz gibi Kuran-Sünnet ilkesi çerçevesinde muazzam bir itikat kültürünü ve külliyyatını İslam dünyasına miras bıraktılar. Orta Asya tarihinde Karahanlılar, Harzemşahlar, Altın Orda, Samaniler, Timurlular döneminden başlayıp Buhara, Hive ve Hokand Hanlıkları dönemine kadar söz konusu Kur'an-Sünnet geleneğinin korunduğunu, bilimsel çalışmalarda ve pratik hukukta Kuran-Sünnet ilkesinin pek dışına çıkmadığını söyleyebiliriz. Böylece klasik sünnet düşüncesi Orta Asya'da XVIII. yüzyılın ortalarına kadar büyük ölçüde korunmuştur.

XVIII. yüzyılda Orta Asya'ya girmeye başlayan Çarlık Rusyası, İslam dünyasının birer bilim ve kültür merkezi haline gelen Semerkant, Buhara, Hive, Taşkent, Fergana, Tirmiz gibi şehirleri virane ettiği, yüzlerce medreseyi, binlerce camiye yıktığı, çağdaşlaşma adı altında Ruslaştırma politikasını 1917 yılının Ekim ayına kadar sürdürdüğü tüm dünya tarafından bilinen bir hakikattir. 1917 yılında Ekim ihtilalinden ümit eden Orta Asya Müslümanları, dini özgürlük, özerklik gibi büyük vaatler karşılığında sosyalistlere destek vermiş olsa da, SSCB'nin kurulmasından sonra ateizm rejimine maruz kalarak büyük hayal kırıklığına uğradı.⁷

Neticede Orta Asya Müslümanları 1917 yılından itibaren 1991 yılına kadar sürecek olan katı ateist/dini reddeden rejime boyun eğmek zorunda kaldılar. Boyun eğmek istemeyenler, karşı çıkanlar, rejime karşı savaş açanlar ya öldürüldü ya da vatan haini suçlamasıyla müebbet hapse atıldı ya da Sibiry'a sürgün edildi.

Orta Asya ülkeleri, SSCB'nin son Cumhurbaşkanı Mihail Gorbachev'un 1985

⁷ Sovyet yönetimi, Bolşevik devrimin yerleşme yıllarına tekabül eden 1917-1920 arasında İslam'a hoşgörü ile yaklaşmıştır. Fakat bu tutum, sanayileşme ve kolektifleştirme döneminde baskıya dönüşerek 1925 ile 1930'larda vahşet seviyesine ulaşmış, İslami kurum ve uygulamalara karşı topyekün bir imha süreci başlatılmıştı. Nitekim Bolşevik devriminden önce 27.000 olan cami sayısı, 1940'larda 1.000'e kadar gerilemiş, 14.500 din eğitimi veren okul ve medreseler kapatılmış, 47.000 imamdan sadece 2.000 kadarı hayatta kalabilmiş, üstelik bu din alimlerinin önemli bir kısmı ya hapsedilmiş ya da öldürülmüştür. Geniş bilgi için bkz. Salih Pay, *Kırgızistan'da İslam'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi*, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye, cilt III, SFN Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 1794.

yılında perestrojka-перестройка/yeniden yapılanma⁸ ve glasnost-гласность /şeffaflık⁹ adıyla başlattığı siyasi, dini ve ekonomik reform politikası sonucunda yetmiş beş yıldır kısıtlanmış olan dini özgürlüğe nisbeten kavuşmuş oldu. Fakat Gorbachev'in reform politikaları 1980'lı yılların ortalarında; bir yandan dünyanın en büyük toprağına sahip olan SSCB ekonomisinin zor günler yaşadığı ve diğer yandan NATO ülkelerinin SSCB'yi zayıflatmak, parçalamak için her türlü fırsatı kolladığı soğuk savaş sürecinde hayata konulması sonucunda, Orta Asya'da bağımsızlık mücadelesinin de fitili atılmış oldu. Böylece, 1990 yılından başlayarak bir yıl içerisinde Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan bağımsızlığına kavuştu.

Orta Asya ülkelerinin bağımsızlıklarını kazandığı 1990 yılından takriben 1993 yılına kadar dini/itikati/mezhebi açıdan herhangi bir sıkıntı yaşamadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla tarih boyunca Ehli Sünnetin doğu kalesi olan Orta Asya bölgesi, dini özgürlük açısından refah bir süreci yaşıyordu. Ancak bağımsızlık sonrası geçiş döneminde ülkelerin kötü yönetiminden ve kötü ekonomilerinden kaynaklı bazı dini problemler baş göstermeye başladı. Bunun sonucunda itikadi/mezhebi açıdan birçok sorun ortaya çıkmakla birlikte, bölge insanının Sünnet algısında da bazı değişikliklerin meydana gelmeye başladığını görüyoruz. Bu algı değişiminin başlıca etkenleri arasında; Suudi Arabistan merkezli Vehhabiliğin Orta Asya ülkelerinde aniden ortaya çıkıp öğrencileri yetiştirmeye başlaması ve akabinde camiler inşa ederek oralarda kendi yetiştirdiği öğrencileri istihdam etmeye çalışması, diğer yandan İran merkezli/destekli Şii grupların ve Vahdeti İslam grubunun bölgede aktif faaliyet göstermeye başlaması, Mısır merkezli Şafii düşüncesinin yayılmaya başlaması, Endonezya/Hindistan merkezli Tebliği Cemaati grubunun bölgede aktif olmaya başlaması, gibi faktörler gösterilebilir. Öte yandan Hizbut-Tahrir, Taliban, Ekramiler, Özbekistan İslami Hareketi, İslami Hareket Birliği, Doğu Türkistan İslami Hareketi, el-Kaide, İsmailiyye/Agahan gibi hareketlerin yoğun faaliyetleri, onların görsel ve basılı yayınlar aracılığıyla yeni Müslüman toplumu kendine çekme çalışmaları da diğer faktörler olarak gösterilebilir. Adı geçen grupların, oluşumların Sünnete olan bakışları ve sünneti kendi düşünce yapısına göre yorumlamaları sonucunda bölgede birçok yeni gruplar, ekoller, cemaatler belirmeye başladı. Her grup ve cemaat kendi dini/itikadi/sünnet görüşünün takip edilmesi gereken en doğru yol olarak iddia ettikleri gibi, bazı yerlerde tarafların bir birlerini karşılıklı suçlamaları sonucunda şiddetli çatışmaya girdikleri bile görüldü. Bütün bu gelişmeler, Ortaçağdan beri Ehli Sünnetin kalesi olan Orta Asya halkının Sünnet algısında, Sünnet yorumunda, Kuran-Sünnet ilkesinde, Sünnete bakış biçiminde bazı değişikliklerin meydana gelmesinde önemli etken oldu.

⁸ Geniş bilgi için bkz. *И.С. Ратьковский, М.В. Ходяков. Глава 6. СССР в период «застоя» и «перестройки» // История Советской России.*

⁹ Geniş bilgi için bkz. *Островский А. В. Глупость или измена? Расследование гибели СССР. М., Крымский мост-9Д, 2011—863 с.*

2. SSCB sonrası bağımsız Orta Asya'da Dini ve Mezhebi Teşekküller

2.1. Selefilik Hareketi ve Etkisi

Bölgenin Kur'an-Sünnet kültürüne yabancı olan Selefi düşünce, 1991 yılından itibaren Suudi Arabistanda ikamet eden ve eğitim alan Özbek davetçilerin, bununla birlikte Suudi Arabistan'da burslu olarak dini eğitim alan öğrencilerin katkılarıyla yaygınlaşmaya başladı.

Suudi Arabistan'ın uluslar arası sivil kolu olan *Râbitatu'l-Alemi'l-İslami* teşkilatı bölgede resmi bir fon olarak faaliyetini sürdürürken, diğer yandan Uluslar arası Medine İslam Üniversitesi gibi yüksek dini eğitim veren okullarda çok iyi burs imkanlarıyla eğitim alan gençler, Orta Asya'da aktif çalışarak Selefi hareketi bir adım daha ileriye taşımış oldular. Bununla birlikte bağımsızlık sonrasındaki boşluk döneminde heyecanlı olan dindar gençlerin bir bölümü yerel medreselerin yerine yabancı ve aşırı gruplara sempati duymaya başladı. Çoğunluğu eğitim düzeyi düşük gençlerden oluşan bu gruplar, derhal şeriat esaslı devlet yönetimine geçiş için her türlü protestolar organize ederek mevcut ülke yönetimine bu yönde ani kararlar almasını şart koştular,¹⁰ bazı yerlerde ise geleneksel sünni cemaatine karşı şiddet uyguladılar.¹¹

Bunların dışında SSCB-Afganistan savaşı sırasında çeşitli ülkelerden bölgeye gelen Selefi zihniyetli gençlerin ve Seyyaf isimli mücahit liderliğinde ortaya çıkan el-Kaide grubunun etkisiyle, Orta Asya'da selefilik hızla yaygınlaşmaya başladı ve aşırılık, şiddet yöntemlerini içeren muhtevada militer bir karakter kazandı.¹² Cihat ve şehadet üzerine yoğunlaşan, geleneksel Sünni düşünceye yabancı olan bu tür hareketler, SSCB döneminde mağdur olan ve gururu kırılmış dindar bazı kesimi cezbediği kanaatindeyiz. Neticede "*siyasal işgalci güce, zalimlere karşı savaşmak, ilim ve medeniyet için çabalamak*" şeklinde bilinen cihat kavramı, İslamla yeniden aydınlanma fırsatı yakalayan Orta Asya Müslümanlarının nazarında bulandırılmış oldu. Selefi hareket, geleneksel Sünni düşünceye sahip olan ve birlikte yaşama kültürünü özümsemiş olan çoğulcu zihniyetli Orta Asya Müslümanlarına; Şiilerin, gayri müslimlerin, sivil yardım kuruluşlarının, ayrıca şeriatin hakim olmadığı devlet düzeninin yok edilmesi gereken birer hedef olduklarına ikna etmeye çalışıyordu. Hatta bu tür bertaraf etme eylemlerinin büyük cihat ve fesadı defetme

¹⁰ Örneğin, Orta Asya'da geleneksel Sünni-Hanefi öğretileriyle ve yetiştirdiği hafızlarıyla şöhret kazanan, Sovyetler döneminde bile merdiven altlarında bir şekilde faaliyetlerini devam ettiren Andican ilinde, Tahir Yoldaş yönetimindeki Vehhabi bir grup, 1991 yılında birçok kere ayaklanma organize ederek ülkenin derhal şeriat kanunlarıyla yönetilmesini talep ettiler. Daha sonra Afganistan'a geçip "Özbekistan İslami Hareketi"ni kuran Tahir Yoldaş ve Cuma Nemengani rehberliğindeki bu grup, organize ettikleri protestolarla mevcut Cumhurbaşkanı'nın gelmemesi durumunda ülke yönetimine el koyacakları yönünde ultimatom verdiler. Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=jqf_8zGlrMg

¹¹ 1991 yılında Özbekistan'ın Andican şehrindeki iki merkezi camiden birisinde hakim olan Vehhabi grubun tahrikleriyle, hemen arka tarafta yer alan nispeten daha küçük konumdaki Devanaboy camisinin cemaatiyle Cuma çıkışında baltalı bıçaklı kavgaya tutuştuklarına bizzat şahit oldum.

¹² Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban*, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye, Cilt III-Aydınlıktan Aydınlanmaya, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayınları, Ankara, 2012, s. 1288.

olduğu, bir nevi cenneti açan anahtar olacağı şeklinde bir takım hadis ve fetvalar takdim edilmeye çalışıldı. Orta Asya'daki Maturidi/Sünni ulemayı ve yöneticileri kolaylıkla tekfir eden bu tür gruplar, belki kendileri bile farkında olmadan fırsatçı eksnelere ve kaostan yararlanıp Afganistan'dan Avrupa kıtasına uyuşturucu ve silah sevkiyatı yapan örgütlere de fırsat sunmaktaydılar. Öte yandan bölgede aktif faaliyet içerisinde olan misyoner gruplar, Müslümanların en çok birlik ve beraberliğe muhtaç oldukları bu dönemde, bu kötü imajı kendi lehlerinde ve propaganda-larında kullanarak, Orta Asya halkını dinden uzaklaştırmak için çaba gösterdiler ve yeni problemlerin doğmasına sebep oldular.

Vehhabi hareket, Suudi Arabistan'ın finans desteğiyle, SSCB sonrasında dini bakımdan "cahil bırakılmış" Müslüman kardeşlere "doğru İslam'ı ve sahih itikadı" öğretmeye çalıştılar. Bu tür dini ve kültürel faaliyetler sonucunda, tipik Vehhabi karakteri olan; İslami miras ve geleneğe karşı derin bir yabancılaşma içinde olan, kendi dışındaki dini cemaat ve mezheplere daha doğrusu "öteki"ne karşı tepeden bakan, kadın düşmanı, dinsel metinlere katı bağlılıktan yana, mantık kullanmaya ve tevil metoduna karşı yaklaşımlar Orta Asya'da yaygınlık kazanmaya başlamıştır.¹³

Burada altını çizmek istediğimiz önemli husus, 2021 yılına gelindiğinde Rusya Federasyonu kendi arka bahçesi saydığı Orta Asya bölgesini elden çıkarmak istemezken, artık küresel güç haline gelen Çin de hem ekonomik gücünün etkisiyle hem artan nüfuzundan dolayı bölgeye girmek için çeşitli yöntemleri kullanmak istemektedir. Bu durumda Orta Asya'yı istikrarsızlaştırmak isteyen bu küresel güçler, yukarıda söylediğimiz gibi dini/itikadi ve sosyo-politik durumdan istifade ederek değişik gizli emellerini devreye sokacak fırsatları, marjinal dini grupları kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirme potansiyelini sürekli ellerinde bulundurmaktadırlar. Bunun açık örneği 1991 Andican isyanları, 1994 yılında Nemengan İslami cemaatlerinin isyanları, 2005 Andican ayaklanması, 1990 ve 2010 yıllarındaki Kırgız-Özbek çatışmaları, Orta Asya ülkeleri arasındaki sınırlarda sürekli çatışmaların yaşanması, Kırgızistan'daki 2005, 2010 ve 2020 devrimleri, Tacikistan'daki 1994 iç savaşları, Kazakistan'da özellikle seçim dönemlerinde radikal ve marjinal grupların ortaya çıkması gibi temelinde dini kaynaklı sosyo-politik olayları gösterebiliriz.

Geleneksel Maturidi çizgisini savunan Orta Asya medreselerinde müderrislik yapan yüzlerce alim, Vehhabiler başta olmak üzere bölgeye dışarıdan empoze olan yabancı unsurlara karşı mücadele etmelerine rağmen, genç ve heyecanlı dindar kesimin bir kısmı kısa süre içerisinde Vehhabilerin bölgedeki temsilcilerine dönüştüler. Cemaatle namaz sırasında Fatihâ süresinden sonra *amin* derken seslerini yükselten, rukudan sonra ellerini kaldıran, tehiyyattan sonra şehadet parmağını kaldıran, sünnet namazını terkederek, bölgenin geleneksel dini kültürünün bid'at sayan bu yeni Müslüman kesim, bölgenin alimlerini olduğu kadar toplumu da keskin

¹³ Arpacı, Işıl, *Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Orta Asya'da Dini Radikalizmin Nedenleri Üzerine*, Turkish Studies, Volume 14, issue- 3, Ankara, 2019, s.1039.

görüşleriyle ürkütmeye başladı. O günlerde yönetimde olan yeni bağımsız ülkelerin komünist zihniyetli başkanları, kendi iktidarlarını da tehdit etmeye başlayan bu zihniyeti tehlikeli görmeye başladı. Bu tehlikeyi geç farkedenden devlet yöneticileri, kendi aleyhlerine söylemler geliştirmeye başlayan radikal dini hareketlere karşı, geleneksel Sünni çizgide hareket eden ulemaya sahip çıkmaya, onları radikal gruplara karşı himaye etmeye başladı. Böylece hem geleneksel İslam'a sahip çıkıyor gibi görünürken, diğer yandan kendi iktidarlarını tehdit eden Selefi zihniyetli grupları ortadan kaldırmaya, halkın gözünden düşürmeye çalıştılar. Sözgelimi, Özbekistan yönetimi, 1999 yılından itibaren Özbekistan içerisinde yurtdışı kaynaklı her türlü dini faaliyetleri tamamen yasakladı. Hedefleri şaşan Vehhabi zihniyetin bölge temsilcileri, yasadışı radikal “Özbekistan İslami Hareketi”ni kurdular ve şiddet içerikli terör faaliyetlerini başlattılar. Öte yandan Kazakistan'daki din adamlarının birbirleriyle olan kavgaları ve din üzerinden yapılan etnik tartışmalar, ülkede Hizbut-tahrir, Vehhabilik vd. gibi radikal akımların gelişmesine, diğer inanç faaliyetlerinin hız kazanmasına neden olmuştur.

Diğer Orta Asya ülkelerinde de aynı grupların faaliyetleri ve teşekkül süreci, toplum ve devlet ilişkileri benzer olaylarla devam ettiğini söylemeliyiz.

2.2. Orta Asya'da Şia Etkisi

Orta Asya'daki geleneksel Maturidi Sünni düşüncesi; Vehhabiliğin, Taliban, Hizbut-Tahrir, el-Kaide ve Tebliği Cemaat yaklaşımlarının çok uzağında, Kuran ve hadis merkezli, özgür tefekkürü ve akli temel alan dini düşünceyi temsil etmektedir. Tarih boyunca özgür düşünceyi ve akli temel alan bu zihniyet sayesinde Orta Asya'da azınlık unsur olan Şia cenahıyla hiç çatışma ortamı meydana gelmedi. Şii-liğin dini ve siyasal temsilcisi olan komşu İran ile bölgenin kültürel alışverişi genellikle asgari seviyelerde gerçekleşti. Bunun yanında Orta Asya'daki halk arasında Afganistan'ın kuzeyindeki Hazara Şiiilerine ya da Pamirlerdeki bätini İsmailiyye'ye karşı düşmanca bir tavır genel olarak gelişmemiş, bu azınlık gruplar yine Hanefi-Maturidi kapsayıcılığı ve halkın hoşgörüsü ile karşılaşmış ve asırlarca Sünniler ile sorunsuz yaşamışlardır.

SSCB'nin dağılmasından sonra tarih boyunca dini/siyasi yayılcı politika izleyen İran, yeni bağımsızlıklarını kazanan Orta Asya ülkelerindeki dini boşluğu gördü ve hemen bundan yararlanmak istedi.¹⁴ İran, Orta Asya'ya yönelik İslam devrimini ihraç etme ve tüm özgürlükçü dini hareketleri destekleme stratejisi gütmeye başladı. Bunun için bölgede ekonomik, ticari ve ulaştırma alanlarındaki yatırımı öncelikli sıraya koyan İran, bağımsızlığın ilk dönemlerinde iç savaş yaşayan Fars kökenli Tacikistan'da etkinliğini artırmaya çalıştı. Tacikler Fars kökenli olmakla birlikte, itikatta Maturidi mezhebine tabidirlir. Öte yandan, Orta Asya'da toplu halde yaşayan tek Şii kesimi Tacikistan'ın Batı Pamir bölgesinde Dağlı Badahşan

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Nasır Rıza Khan, *Islam in Post-Soviet Central Asica and its Neighbourhood*, Islam In Central Asia: From Representatiton to Phobia, Volume-III, SNF Publicion, Ankara, 2012. s. 1422.

çevresinde bulunmaktadır.¹⁵

SSCB dağıldığında ülke içindeki komünist partiyi feshetmeyen Tacikistan yönetimi, ülke yönetiminde rol almak isteyen militan İslami gruplara yer vermek istemedi. Ülke içindeki güç dağılımı konusunda gerçek bir kargaşa ile başlayan anlaşmazlıklar, militan grupların dışarıdan aldıkları desteklerle birlikte ülke iç savaşta doğru sürüklendi. Bu savaşın önemli ölçüde bastırılmasında ve taraflar arasında barış sağlanmasında Rusya ile birlikte İran'ın arabulucu rolü başarıyla sonuçlandı. Bunun akabinde İran'ın Orta Asya'ya yönelik planları ile dini propaganda, Tacikistan'da her zaman iç savaşı ima eder hale getirdi.

Bu bağlamda, İran'ın Orta Asya'ya yönelik dış politikasının iki boyutunun öne çıktığını görüyoruz; ilki, güvenlik ve politik hususlar iken, diğeri ekonomik ve kültürel/dini etkilerdir. Ancak burada dikkate alınması gereken husus, ortaçağdan beri Orta Asya alimlerinin Arapça ile eşit bir şekilde Fars diline önem verdiğini, şiir ve edebiyatta Farsçanın ve Fars kültürünün Arapçadan önce geldiğidir. Bunun farkında olan İran, öncelikle bölgedeki derin kültürel ve bilimsel bağlantıları ön plana çıkardı. Ancak görünen o ki, İran'ın Orta Asya'ya yönelik dış politikasındaki yayılmacı dini stratejileri, her zaman bekledikleri gibi etkili olmamıştır.

2.3. Orta Asya'da Arap Ülkelerinin Etkinliği

Orta Asya bölgesinde hem SSCB'den önce hem bağımsızlık sürecinde genellikle Suudi Arabistan ve Mısır'ın aktif faaliyet içerisinde olduklarını görüyoruz. Diğer Arap ülkeleri Orta Asya ile olan ilişkilerini düşük seviyede, mikro ekonomik ve kültürel ilişkiler üzerine devam ettirmekte ve gözle görülür, etkili bir dini, mezhebi strateji izledikleri bugüne kadar görülmedi diyebiliriz.

Fakat Suudi Arabistan ve Mısır, bağımsızlığın ilk aşamasında Orta Asya gençlerini burslu olarak kendi ülkelerinde eğitim almaları için çekmeye çalıştılar. Suudi Arabistan Ummu'l-Kura Üniversitesine burslu öğrenci almaya başlamışken, Mısır tarafından Kazakistan'da İslam Merkezi ve Nur Mübarek Mısır İslam Medeniyeti Üniversitesi'nin temeli atılmıştı. Dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus ise, zaten Orta Asya Müslümanları Arap olan, Arapça konuşan, Arap kültürüne has kıyafet giyen bir şahsı güya peygamber varisi gibi gördüğünü da belirtelim. Hala günümüzde Arap kültürüne ait olan beyaz cellabiye kıyafeti giymek, beyaz takke takmak, insanlarda İslami takva hissi uyandırmakta, hatta bazı yerlerde sarıkla namaz kılmanın faziletli olduğu ve yetmiş sevap aldığı yönündeki rivayetler sürekli anlatılmaktadır. Örneğin, Orta Asya'nın herhangi bir medresesinde yetişen din aliminin sözünden daha çok Suudi Arabistan'da kısa bir süre ilim tahsil eden birisinin görüşleri daha kıymetli ve geçerli olması durumu, sözlerimizi kanıtlayıcı niteliktedir.

Bundan dolayı Orta Asya'daki dindar gençlerin Arap ülkeleriyle kültürel işbirliği başta Arapça öğrenme olarak kendini göstermektedir. Çünkü Kur'an'ın tercümesi-işbirliğinin ana temalarından birisidir. Sözgelimi 1990'lı yılların başlarında

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. К.С. Васильцов. *Шитты в Центральной Азии: Почитание Природных Объектов Среди Исмаилитов Бадахшана*, *Ислам в Центральной Азии: от представительство к Фобии*, том-3, Анкара, 2012, s. 1167.

Kuran'ın Kazakça çevirisi Suudi Arabistan'da yayınlandı, Rusça çevirisi ise Mısır'da yayınlandı. Bu doğrultuda Arap ülkelerinin Orta Asya ile işbirliği özellikle dini çerçevede, İslami eğitim alanında öğrenci yetiştirme konusunda ağırlık kazandı. Hatta Orta Asya'daki dini kurum yöneticilerinin tamamına yakınının, Arap ülkelerindeki Vakıflarla kitap bağışları, burslar, eğitim kusurları çerçevesinde bağlantıları mevcuttur. Yine camilerin birçoğu Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinden tahsis edilmiş fonlarla inşa edilmektedir. Ayrıca İslam kalkınma bankası birçok dini kurumların tesis edilmesinde aktif rol oynamaktadır.

2.4. Misyonerlik Faaliyetleri

Hıristiyan misyonerler, SSCB'nin yıkıldığı 1990'lı yıllardan itibaren Orta Asya'da kendisine gayet elverişli ortam buldular. Başta Protestan, John Baptist, Evangelist, Yehova şahitleri, Barış Gönüllüleri olmak üzere çeşitli gruplardan oluşan misyonerler, ekonomik kriz yaşayan halka çeşitli maddi yardım vererek, yabancı dilde kaliteli eğitim, yurtdışında burslu eğitim gibi vaatlerle kitleleri etkilemeye çalıştılar. Batı dünyasına açılmak, onun ilim ve teknolojiyle tanışmak isteyenleri de kendine çekmeye çalışan misyoner gruplar, öncelikle bölgede etnik ve teolojik bağı olan Rus, Alman, Kore, Ukrayna kökenli elemanları seçip eğittiler. Birlikte yaşadıkları halkın zayıf ve güçlü yönlerini, Müslümanların hassas noktalarını iyi bilen bu yerli misyonerler, dışarıdan gelenlere nispeten daha etkili ve verimli oldular. Sonraki aşamada ise Rus okulundan mezun, nispeten Hıristiyan kültürüne yakın olan ve milli, manevi değerlerine yakın olmayan Müslüman gençler üzerinde etkili olmaya çalışan misyonerler, üçüncü aşamada artık mahallelerde, okullarda aktif ve açık faaliyet göstermeye başladılar. Neredeyse bütün misyoner grupların sloganı şuydu: "Yeryüzündeki bütün insanlar, tek Tanrıya inanmaktayız. Tanrımız tektir ancak O'na vardığımız yol ve yöntemlerimiz, ibadet şekillerimiz farklıdır". Bu tür yaklaşımların neticesinde din değiştirip Hıristiyan dinine geçenlerin sayısı 100 binlerle ifade edilmeye başlandı.¹⁶

Misyoner gruplar, Orta Asya Müslümanlarının Sünnet düşüncesini direk etkilememiş olsa bile, bu gayri müslim akımların, fonların bertaraf edilmesi için geleneksel sünnet düşüncesinin etkisiz olduğunu söyleyen marjinal, radikal gruplar halkın gözünde meşruiyet kazanmaya başladığını belirtmek istiyoruz.

2.5. Hizbut-Tahrir

XX. yüzyılın ortalarında Filistin'i İsrail işgalinden kurtarıp bağımsızlığına kavuşturmak amacıyla kurulan dini siyasi hareket olan Hizbut-Tahrir, 1992 yılından itibaren diğer gruplar gibi Orta Asya ülkelerine yerleşmeye başladı. Başta Özbekistan'ın Fergana, Taşkent gibi büyük şehirlerinde ve Kırgızistan'ın Oş, Celalabat illerinde faaliyette olan grup Kazakistan'ın Almatı, Çimkent, Taraz gibi diğer büyük şehirlerinde de örgütlü ve aktif çalışmaya başladı. Öncelikle çağdaş ve saf İslami düşünceyi yaymaya başlayan örgüt, sonraki dönemlerde Özbekistan'da,

¹⁶ Her ne kadar bu rakamların, istatistiklerin doğruluk payı tartışmalı olsa bile, gösterilen rakamın doğruluk payı 10'da 1 oranında doğru olsa bile, bu rakamlar İslam'ın doğu kalesi olan bölge için vahim sayılabilecek bir durum olduğu kanaatindeyiz.

Kırgızistan'da ve Türkmenistan'da terör olaylarını ve şiddet eylemlerini organize etmeye başladı. Bu tür kanlı eylemlerde birçok insan hayatını kaybetti.

Hizbut-Tahrir, sadece 2003 yılı içerisinde 27 terör eylemini gerçekleştirmiş, bunlardan 17'si Özbekistan'da, diğerleri Kazakistan'ın Çimkent' şehrinde gelirken, 2004 yılında ise Güney Kazakistan'da 24 eylemi organize etmiştir.

2000'li yıllara gelindiğinde Hizbut-Tahrir taraftarı olanlar ve onların propagandasını yapanlar genellikle genç yaştaki insanlar ve Üniversite öğrencilerinden oluşmaktaydı. Evler, camiler, üniversiteler, kolejler ve iş yerleri Hizbut-Tahrir'in başlıca faaliyet alanı, propaganda merkezi durumuna gelmişti. Bunların dışında halkın her kesimine ulaşacak şekilde bülten ve broşürler dağıtmakta, kendi görüşlerini ve seslerini bu yöntemlerle geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu tür propagandaların tamamında Müslümanların öncelikle tek bir Halifelik yönetimi altında birleşerek ortak mücadele etmeleri gerektiği çağrısını yapmaktadırlar. Bunun için İslam düşmanlarını şaşırtacak ve korkutacak eylemlerde bulunmaya açık davet etmektedirler. Ancak Hizbut-Tahrir, terör ve şiddet eylemlerini öncelikle onların hareketlerini kısıtlamaya başlayan yönetimlere karşı başlattılar, daha sonrasında ise değişik gerekçelerle Orta Asya'da yaşayan masum sivillere yönelik çeşitli terör faaliyetlerini gerçekleştirdiler. Bunun neticesinde yine Halifelik sloganıyla birçok Orta Asya'lı Müslümanı kendine celbeden örgüt, yine Orta Asya halkını dini düşüncesinde çeşitli soru işaretlerinin oluşmasına sebep oldu.

2.6. Agahan İsmaililiği

Orta Asya bağımsızlığını kazanır kazanmaz maddi imkanlarını kullanarak bölgeye giren gruplardan birisi de Agahan İsmailileri grubudur. Şii-Batini felsefe temelinde kurulan bu siyasi-dini akım, Orta Asya devlet erkanı tarafından prens unvanıyla karşılanan Aga Han'ın bölgedeki faaliyetleri aracılığıyla, halk arasında kolaylıkla yayılma ve yerleşme imkanı buldu. Orta Asya'da ilkokul, ortaokul ve lise seviyesinde okullar açan, yüksek eğitim veren Üniversiteler açan, sosyal ve kültürel tesisler kurulmasına öncülük eden Aga Han, Batını İsmaili düşüncesinin eğitim aracılığıyla bölgede yayılmasına öncülük etti ve etmeye devam etmektedir.

Günümüzde Hindistan ve Pakistan'da Hocalar adıyla varlıklarını sürdüren Aga Han İsmailileri, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Orta Asya'da kurduğu idari organları, kooperatifleri, eğitim öğretim kurumları, basın yayın kuruluşları ve vakıfları sayesinde faaliyetlerini aktif bir şekilde yürütmektedirler.¹⁷ Özellikle Tacikistan'ın Badahşan bölgesi başta olmak üzere birçok bölgesini merkez seçen Agahan İsmailileri, ellerindeki maddi güç sayesinde Orta Asya'da Batini düşüncelerini yaymaya devam etmektedirler.

2.7. Özbekistan İslami Hareketi

Özbekistan'ın ilk Cumhurbaşkanı İslam Kerimov rejimine karşı öncelikle Özbekistan'ın Andican ilinde şekillenmeye başlayan hareket, liderleri Tahir

¹⁷ Sabri Hizmetli, *Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar*, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye, cilt III, SFN Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 1521.

Yoldashev ve Cuma Namangani'nin 1996 yılında Afganistan'a kaçıp orada çok sayıda radikal örgütleri birleştirerek Özbekistan İslami Hareketi'ni kurdular. Öncelikli hedefleri İslam Kerimov iktidarını devirip yerine bir İslam devleti kurma niyetlerini açıkça beyan eden bu yeni hareketin üyeleri ilk aşamada genellikle Özbek kökenlilerden oluşurken, sonraki süreçte Orta Asya Halifelğini kurma taraftarı olan her milliyet ve bölgeden üye toplamaya başladı. 1999 yılında Taşkent'te patlayan bombalardan Özbekistan İslami Hareketini sorumlu tutan merhum Kerimov yönetimi, ülke içinde dindar kesimi ağır cezalara çarptırdı ve dini alan üzerinde yoğun baskı rejimi getirdi. Bunun ardından Özbekistan İslami Hareketi, "kafir" ve "tağut rejimi" ilan ettiği Kerimov yönetimine karşı silahlı mücadele başlattığını duyurdu. Orta Asya Müslümanları arasında aktif faaliyet içerisinde olmasa bile dışarıdan her türlü mesajı göndermeyi başaran ve her an saldırı yapacakmış gibi algı yaratan örgütün, radikal dindarlar bir tarafa Kerimov yönetimine düşman olan her kesim üzerinde bir etki algısı yarattığını söyleyebiliriz. Ancak 2001 yılında hareketin lideri Cuma Namangani'nin Afganistan'da öldürülmesi ve örgütün merkezi karargahı olan Afganistan'ın ABD tarafından işgal edilmesi gibi faktörler hareketin gücünün kaybetmesine neden oldu. Örgütün bünyesindeki hem Özbekler hem başka ülkelerden hareket içinde yer alanlar, sonraki süreçte el-Kaide, Taliban gibi radikal gruplara dahil oldular. Özbekistan İslami Hareketi başta Kerimov'u devirip Halifelik kurmaya odaklanmışsa da, bu hareketin genel karakteristiği Vahhabi düşüncesini taşımakla birlikte küresel cihat anlayışıyla hareket etmiştir.

2.8. Tebliği Cemaat

Tebliği Cemaat, Muhammed İlyas Kandehlevi tarafından 1926 yılında Kuzey Hindistan'da kurulan ve İslam'da "tecdid"i hedefleyen bir harekettir. Modernleşmenin kıskacındaki İslam inancının "orijinal" köklerine geri dönmesini savunan ve Selefi bir düşünce olarak ortaya çıkan Deobandi hareketinin bir parçasıdır.¹⁸

Tebliğ cemaati üyeleri Orta Asya'ya 1991 yılından itibaren Arap ülkelerinden, Hindistan'dan ve Pakistan'dan 5-10 kişilik gruplar halinde gelmeye başladı. Tebliği Cemaat, Kazakistan'ın Almatı, Jambil, Aktübe, Mangistau ve Karaganda illerinde yoğunlaşırken, Kırgızistan'ın başkenti Bişkek'te 6 yıl dini eğitim veren "Abdallah ibn Masud" adlı İslami İlimler Enstitüsünü kurdu.¹⁹

İşbu cemaat, Orta Asya'daki tebliğ faaliyetlerini dindar olmayan Müslümanların kapısını çalarak birebir görüşme yoluyla sürdürmektedir. Özellikle Kırgızistan'ın kuzey kısmında ve nispeten dindar olmayan Kazakistan müslümanlarına İslam dinini tebliğ etme görevini üstlenen cemaat, günümüzde Türkmenistan ve Özbekistan hariç, Orta Asya'nın her tarafında aktif faaliyetlerini yürütmektedirler.

¹⁸ Bukatcha Akimjan Kyzy, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü*, Gelecek Vizyonlar Dergisi, 2 (4), Kastamonu, 2018, s. 33.

¹⁹ Aşirbek Mumiнов, *İslam в Центральной Азии: Актуализация Наследия (на примере Казахстана)*, Ислам в Центральной Азии: от представительство к Фобии, том-3, Анкара, 2012, s.1555. Aугса geniş bilgi için bkz. Кусаинова К.Т., *Деятельность мусульманских движений и организаций в Центральной Азии (1991-2008 гг)*. Диссертация...кандидата исторических наук по специальности: 07.00.03-всеобщая история. - Алматы. Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейманова КН. МОН.РК.2010.

Halk arasında “Davetçiler” olarak ünlenen bu hareketin mensupları ilk aşamada Pakistan ve Hindistan’da İslami eğitim gören gençlerden oluşmaktayken, belli bir zamandan sonra tamamen yerli bir yapıya dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Tebliğ Cemaat üyeleri ilk önce mahallelerdeki camilerde konuşlanmaktadırlar. Genellikle cami içinde yemek yiyen ve yaşayan grup, öncelikle gönüllü gençleri da yanlarına alarak 3 günlük, 40 günlük ve 4 aylık süreyle tebliğ yoluna çıkmaktadırlar. Önceden belirledikleri bir mahalleye, köye giden üyeler kapıyı çalmaktadırlar, eğer kapıyı evin erkeği açarsa dini daveti vaaz etmeye başlıyorlar, eğer kapıyı evin hanımı veya kızı açarsa hemen sırt çeviriyorlar ve ters durarak dini vaaza başlıyorlar. Tebliğ cemaati kendi aralarındaki dini sohbet sırasında Hintli alim Muhammet Zekeriya Kandelevi’nin faziletleri ve öğretileriyle ilgili eserleri takip etmektedirler.

Günümüzde Tebliğ Cemaati’nin faaliyetleri, geleneksel davet kültürüne aykırı, programsız ve biraz bedevi üslupla yapıldığı için bölgedeki dini kurumlar ve ulema tarafından kabul görmedi. Tebliğ cemaati, faaliyetlerini Kırgızistan’da yoğunlaştırmıştır, çünkü Özbekistan ve Kazakistan yönetimleri işbu cemaati, aşırılık yanlısı ve terör zihniyetli olduğu iddiasıyla yasaklanan gruplara dahil ettiler.

Yukarıda saydıklarımız kadar etkili ve geniş çaplı faaliyet içerisinde olmasa bile Kadıyanilik, Bahailik, el-Nusra, Tabiban, Ekramilik gibi grupların da bölgede varlığını göstermeye çalıştıklarını görüyoruz.

3. Günümüz Orta Asya’sında Akılcılık-Nakilcilik Tartışması

Bağımsızlık sonrasındaki ilk 5-8 yılda, Orta Asya medreselerinde ve İslami Eğitim veren okullarında Hanefi-Maturidi mezhebi öğretilmekte ve bu alandaki kaynak eserler okutulmakta idi. Fakat 2000’li yıllara gelindiğinde bazı resmi ve gayri resmi medrese ve okullarda, çeşitli mezhep ve grupların öğretilerinin/düşüncelerinin de girmeye başladığını görüyoruz. Bağımsızlığın ilk dönemlerinde Orta Asya medreselerinde müfredat birliği sözkonusu iken, on yıl sonrasında ülkelere göre farklılık göstermeye başladı. Özellikle kayıt dışı faaliyet gösteren dini okullarda okutulan eserler, fikirler bulunduğu bölgedeki gençleri ve ilim ehlini yavaş yavaş etkilemeye başladı. Bu süreçte İbn Teymiyye ve Birgivi’den etkilenen selefi ve nakilci çizgiye yakın olan genç ilim adamları türemeye başladı. Bu genç alimler kendi vaazlarında, nakilci zihniyet çerçevesindeki görüşlerini anlatmaya, izah etmeye başladı. Vaazların dışında serbest öğretilen dini derslerde de geleneksel sünnet düşüncesinden olmayan farklı metinler, öğretiler anlatılmaya başlandı.

Vehhabi gençler, Muhammed b. Abdulvehhab’ın “Kitabu’t-Tevhid” adlı eseri başta olmak üzere ekolün önemli eserlerini takip ederken, genellikle nakilci yöntemi ön plana çıkardıklarını, İslam’ın asıl ve saf haliyle ancak Sahabe dönemindeki gibi nakli esas alarak yaşanabileceğini anlatmaya çalışıyorlar. Sufilik, türbe ziyareti, mevlid ve diğer geleneksel birçok örf-adetin İslam’da olmadığını, bu tür adetlerin Müslümanları sınırsız hoşgörü ve ilkesiz hayat tarzına doğru ittiğini yaimaya başladılar. Bu gelişmelerin sonucunda; mezhebe ait görüşün dinin üstünde tutulması, Arap dünyasından gelen çeşitli kavram ve adetlerin genç Müslümanlar

üzerindeki etkisi, Arap dünyasından gelen maddi yardımlar gibi faktörler geleneksel Maturidi temelli akılcı düşüncesinin ilerlemesine ve gelişmesine engel olan faktörlerin başında gelmektedir.

Diğer taraftan yukarıda söylediğimiz gibi bölgede zaten aktif faaliyette olan Hizbut-Tahrir, Tebliği cemaat, Özbekistan İslami Hareketi, Ekramiler ve diğerlerinin temel fikirleri ve dünya görüşleri genellikle nakilci yöntemle şekillenmiştir. Halbuki Hanefi-Maturidi zihniyeti, naklin yanında aklı da dinin vazgeçilmez kaynağı saymakla birlikte, gerektiğinde aklı ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Bu durumda eğitim seviyesi yüksek olan aydınlar, din alimleri yayınlarını ve faaliyetlerini Maturidi geleneği çerçevesinde sürdürürken, aklı ikinci plana atan nakilci zihniyet mensupları insanları kaderci ve tevekkülcülüğe iterek, naklin her şeye cevabının olduğunu anlattılar.

Değerlendirme

SSCB'nin işgal ettiği Afganistan'dan geri çekilmeye mecbur kalması, onun çöküşünü hızlandıran ana faktörlerden birisi oldu. Sovyetlerin son Cumhurbaşkanı Mihail Gorbachev'in Perestrojka-перестройка/yeniden yapılanma ve Glasnost-гласность/Şeffaflık politikasının dini alanda getirdiği programsız özgürlük, hemen arkasından Sovyetlerin dağılmasıyla Orta Asya Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını ilan etmesi ve Afganistan'daki gelişmeler, Orta Asya'daki dini hareketliliğe doğrudan etkisini gösterdi.

SSCB sonrası Orta Asya'da bağımsızlıkla birlikte devreye giren “dini milliyetçilik”, Sovyet döneminde yok sayılan “Müslüman” kimliği üzerinden yeni bir ulus inşa sürecinin belirleyicilerinden biri olmuştur. Bu anlamda hem Sovyet dönemine tepki, hem de “biz”i ötekenden ayırt edici bir unsur olarak “Müslümanlık” vurgusuna dayalı bu yeni kimlik tasarımı, giderek güçlenecek olan “öze dönüş” hareketini başlatmıştır.

Nitekim, Sovyetler Birliği döneminde uygulanan dinsizlik, ateizm ve din karşıtlığı politikası sonucunda inanç boşluğu oluşan Orta Asya'da halk, bağımsızlık sonrasında aniden çeşitli din, mezhep ve grupların faaliyetlerine maruz kaldı. Bu dönemde Orta Asya Müslümanları arasında dini bilgilerin alt düzeyde olması nedeniyle, bununla birlikte ülkelerin yasalarındaki birçok açıklığın bulunması sebebiyle ülkeler din ve inanç politikasında korumasız bir durumda bulunuyordu. Bunun neticesinde daha önce hiç isimleri duyulmamış çok sayıda dini örgüt ve grup, bölgede aktif faaliyet göstermeye başladı.

Bölgede başta Hıristiyan misyonerler olmak üzere, savunduğu fikirler ve benimsediği inanışlar bakımından bölgede hakim olan geleneksel Maturidi düşüncesine zıt olan Vehhabilik, İsmaililik, Şia, Hizbut-Tahrir vd. gibi dini akımlar, nispeten hoşgörülü ortamdan ve siyasi boşluktan derhal istifade etmeye başladılar. Orta Asya Müslümanlarının üzerinde nüfuzu olan Sünni merkezi bir otoritenin bulunmaması, misyonerlik ve diğer yabancı akımların faaliyetlerine karşı ortak bir strateji belirlenememesine sebep olduğu gibi, aynı zamanda Müslümanların arasındaki farklı dini grupların, ekollerin kontrolünü de zorlaştırmıştır.

Diğer yandan Hıristiyan misyoner teşkilatları, Orta Asya dillerinde yaptıkları neşriyat ve propaganda ile aktivitelerine hız verdiler. İlk aşamda dağıttıkları İncillerin kapağında Kur'an yazısı ya da Tanrı'nın kutsal metni gibi şüphe çekmeyen başlıklar yer alıyordu. Misyonerler, Kiliselerin ve Hıristiyan Cemaati merkezlerinin dışında ilkokullarda, kolejlerde, üniversitelerde, kütüphanelerde ve kültür merkezlerinde, hastanelerde, fabrikalarda, çeşitli kamu ve özel kuruluşlarda çeşitli hizmetler vererek, sanat, spor, turizm ve gazetecilik gibi alanlarda seminerler, konferanslar ve kongreler düzenleyerek, gazete, dergi ve kitap türünde yayınlar yaparak, sosyal ve ekonomik yardım sağlayarak insanlara yaklaştılar ve yakın ilişki kurdular. Önelikle, okul çağındaki öğrencilere çeşitli ücretsiz geziler organize etmek suretiyle kendini sevdirmeye stratejisiyle hareket ettiler. Özel ve resmi kurumlardan seçtikleri bazı kişileri Amerika ve Avrupa'ya çağırıp, 2-6 aylık kurslarda eğitim öğretmeye tabi tuttular, geleceğin misyoneri olarak yetiştirmeye çalıştılar.

Öte yandan bir takım insanlara maddi yardımda bulunarak, istihdam yerleri temin ederek, ücretsiz eğitim-öğretim hizmetleri vererek, bilim ve kültür merkezleri açarak Türk Cumhuriyetleri yöneticileri ile halklarına kendilerini masum yardımsever olarak gösteren gruplar ve mezhepler, bölgede önemli tepkiyle karşılanmamakla birlikte üst düzey desteklerle bölgede rahat faaliyet yürütme imkanı elde etmişlerdir.

Tarih boyunca Ehli Sünnet düşüncesinin doğu kalesi olan Orta Asya'da, 2000'li yıllara gelindiğinde devlet yetkililerinin bildirdiğine göre üç binden fazla dini grup, kırktan fazla dini mezhep aktif faaliyet içerisindeydi.

Bu kadar çeşitli dini mezhep, grup ve dini cemaatlerin Orta Asya'da mensuplarının ve taraftarlarının çok olmasının aşağıdaki şekilde sosyal, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yönlerinin olduğu kanaatindeyiz.

Siyasi faktör. Orta Asya'ya yerleşen her çeşit dini gruplar insanların siyasi hoşnutsuzluğunu ifade etmenin yollarını arayan kitleler için bir alternatif sunmaktadırlar. İyi eğitilmiş fakat düzenli işi olmayan gençlerin hükümete ve devlete karşı duyduğu öfke, güvensizlik, devlete ve topluma yabancılaşma, ülkedeki siyasi, ekonomik ve sosyal alanlardaki gelişmelerin inandırıcılığının kaybolması, bununla birlikte yaşanan ideolojik boşluk gençleri farklı arayışlara itmiştir. Misyoner hareketleri özellikle köyden şehre gelen işsiz, düşük eğitimli, toplumda sınıf atlama imkanı kısıtlı olan gençlere hitap etmektedir. Diğer yandan, genellikle totaliter bir rejimle yönetilen Orta Asya'daki gençler siyasi memnuniyetsizliğini Hizbu't-Tahrir, Özbekistan İslami Hareketi ve benzeri İslami hareketler aracılığıyla ifade etmeye çalışmaktadırlar. Orta Asya'da meşru muhalefet imkanlarının sınırlı olması, militan akımların işini kolaylaştırmaktadır.

Ekonomik Faktör. Bağımsızlığını elde ettiği tarihten itibaren Orta Asya ülkelerinin ekonomik anlamda belini doğrultamamış olması, işsizliğin yüksek seviyede olması, eşitsizlik, adaletsizlik ve yaşanan ekonomik krizler gençleri ister istemez alternatif, farklı arayışlara sürüklemektedir. Bağımsızlık sonrası Orta Asya ülkelerinde yaşanan ekonomik krizler ve bunun sonucunda ortaya çıkan yolsuzluk,

yoksulluk, işsizlik ve düşük maaş gibi ekonomik sorunlar, toplumdaki sosyal adaletsizlik ve çatışma alanlarının çoğalması, dini radikal grupların işine gelmektedir. Örneğin, Hizbut-Tahrir ve Tebliğ Cemaati'ni besleyen unsurların başında kırsal kesimde yaşayan ve ekonomik gelişmeden, eğitim olanaklarından eşit pay alamayan, işsiz gençler oluşmaktadır. Bununla birlikte radikal dini gruplar gittikleri ülkelerde toplumdan dışlanmış olan, aidiyet duygusu zayıf, kimlik ve manevi yönden arayış içerisinde olan gençleri bir çatı altında birleştirmek suretiyle kullanmaya çalışmaktadırlar. Bağımsızlığın ilk dönemlerinde Orta Asya'da özellikle Tacikistan'da gençlerin radikal dini gruplara olan ilgisinin bu şekilde arttığını söyleyebiliriz.

Eğitim Faktörü. Eğitim alanındaki yetersizlikler de dini radikal grupların yaygınlaşmasına etki etmektedir. Dini eğitim veren kurumların zayıf ve resmîyetçi olması, halk üzerinde etkisinin az olması, okullarda dini radikal gruplara karşı öğrencileri bilinçlendirme faaliyetlerinin yetersiz olması, kaliteli uzman kadronun az olması başlıca nedenler arasındadır. Bütün bunların neticesinde bir gencin hayatındaki gayesinin olmaması, güvensizlik, hayat tecrübesinin yetersizliğinden istifade eden gruplar, çok kolay bir şekilde kendi amaç ve çıkarlarını bu özellikteki gence aşılayabilmektedirler. Bununla birlikte okullardaki eğitim, gençlerin eleştirel düşünme, analiz etme ve yorumlama becerilerini geliştirememektedir. Böyle bir eğitim kurumunda yetişen gençler, toplumdaki yolsuzluk, yoksulluk ve diğer sorunların çözüm aracı olarak sadece Halifelik düzenini görmektedirler.

Kültürel faktör. Bağımsızlık sonrasında Orta Asya'da kültürel anlamda yaşam biçimlerinin değişmesi, manevi boşluk, kültürel değerlerin deforme olması gibi hususlar bölge insanını bunalıma ve belirsizlik psikolojisine sürüklemektedir. Maddî değerlerin yetersizliğiyle birlikte manevi değerlere duyulan ihtiyacı karşılamada mevcut eğitim sisteminin, toplumsal ve kültürel yapının yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Neticede bölge insanı, manevi yöndeki bu boşluğunu dini gruplara yönelerek telafi etmeye çalışmaktadır. Yönelindikleri bu dini radikal grupların sosyal adaletsizliğe, yolsuzluğa, haksızlığa ve eşitsizliğe karşı çözüm olarak kendi öğretilerini alternatif olarak sunmaları bölge insanının hem ilgisini çekmekte ve heyecan yaratmaktadır.

Sosyal Faktör. Bağımsızlıkla beraber gelen ekonomik krizler ve iktisadi sorunlar, aile kurumunun zayıflaması, ahlaki çöküntü, toplumsal eşitsizlik, haksızlık, dengesizlik gibi birçok sorunu beraberinde getirdi. Marjinal dini gruplar- bireyselleşmeye karşı çıkmaları, mensuplarına toplumsal aidiyet hissi bahşetmeleri ve onlara ekonomik destek sağlamaları, yitirmekte olan değerler olarak görülen bir dizi değeri-muhafazakarlık, dini değerler, ahlak, namus vd. şeklinde teşvik etmeleri sayesinde, hızla yoksullaşan ve sosyo-ekonomik sarsıntı geçiren bölge halkları için güvenli bir liman konumunda görülmektedirler. Bu sosyal dayanışma ağlarından yararlanan en büyük kitle ise bağımsız ekonomik gücü olmayan kadınlar ve gençlerden oluşmaktadır.

Göç faktörü. Orta Asya vatandaşlarının en büyük sorunlarından birisi de bağımsızlıktan sonra kendi yaşadığı bölgede iş bulamama sonucu, köyünden

şehirlere veya yurtdışına göç etmeleridir. Göç ettiği bölgelerde düşük maaş karşılığında zor şartlarda çalışmaları, göç ettikleri ülkelerde kendilerini güvende hissetmemeleri, yerli halk tarafından dışlanmaları dini radikal grupların işini kolaylaştırmaktadır. Göç ettikleri toplumda dışlanan bireyler, farklı bir kültüre ve toplumsal yapıya geçiş sürecinde ortaya çıkan anomi durumunda duygusal tatmin bağlarını yitirdiklerinden, dini bağlarının daha fazla önem ve güç kazanacağı öngörülebilir. Yaşadıkları ülkede dışlanmanın etkisiyle din ve inanç faktörü, bireylerde aidiyet duygusunu güçlendirmektedir. Bu sebeptir ki, Orta Asya gençlerinin Hizbut-Tahrir, Özbekistan İslami Hareketi, Selefilik ve nihayet IŞİD gibi yapılanmalara katılmaları kolay olmaktadır. Bunun neticesinde günümüzde Suriye'de el-Kaide'nin uzantısı olarak bilinen El-Nusra grubunda çok sayıda Orta Asyalının olduğu, özellikle IŞİD içerisinde Uygur, Özbek, Kırgız gönüllülerin çok olduğu ve etkili oldukları bilinmektedir.

Bağımsızlık sonrası Orta Asya'da geleneksel Maturidi-Hanefi düşüncenin yerine, radikal dini grupların gelişme göstermesinde ve etkili olmasında; ekonomik dengesizlik, işsizlik, yoksulluk, devletin gençlere yönelik stratejisinin olmayışı, kanunların işlevselliğinin kaybolması, kültürel, dilsel, dinsel, geleneksel ve etnik farklılıklar, sosyal medya aracılığıyla yanlış dini bilgilerin yayılması, bilgi kirliliği gibi faktörler önemli rol oynamaktadır. Orta Asya gençliği arasında radikal dini grupların yayılmasında din konusundaki bilgisizlik, gençler arasında manevi-eğitici programların yeterli sayıda ve etkili olmaması, psikolojik dengesizlik, değer-dünya görüşü algısındaki değişim gibi nedenleri gösterebiliriz.

Yukarıda saydığımız dini, sosyal, sosyo kültürel ve sosyo ekonomik sebepler, Orta Asya'da dini grupların etkili olmasında önemli birer faktörler iken, bu dini grupların sahip olduğu görüşler, geleneksel Sünni düşüncenin, Maturidi Hanefi öğretinin başkalaşmasına sebep olmakta ve Orta Asya Müslümanlarının Sünnet algısında çeşitli fikirlerin, kanaatlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır.

Umarız ki, Orta Asya Cumhuriyetlerinin yönetimleri, din alimleri ve aydınları, bu tür ithal nitelikli dini düşüncelerin önlenmesi için toplumlar üzerinde etkili olacak programları uygulamaya koyacaklar, ekonomide ve eğitimde gerekli adımları atacaklar, attıkları adımları da güçlendireceklerdir.

Kaynakça

- Aleksei Malashenko, Russia and Central Asian Islam, Islam In Central Asia: From Representation to Phobia, Volume III, Ankara, 2012.
- Аширбек Муминов, Ислам в Центральной Азии: Актуализация Наследия (на примере Казахстана), Ислам в Центральной Азии: от представительство к Фобии, том-3, Анкара, 2012.
- Кусаинова К.Т., Деятельность мусульманских движений и организаций в Центральной Азии (1991-2008 гг). Диссертация...кандидата исторических наук по специальности: 07.00.03-всеобщая история. - Алматы. Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейманова КН. МОН.РК.2010.
- Murtaza Bedir, "Sünnet" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt -38, İstanbul, 2010.
- Bukatcha Akimjan Kyzy, Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü, Gelecek Vizyonlar Dergisi, 2 (4), Kastamonu, 2018.
- İlyasi Çelebi, "Sünnet", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt-38, İstanbul, 2010.

- Emin Ahmed, *Zuhrül-İslam, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye*, Cilt-1., Kahire, 1966.
- Işıl Arpacı, *Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Orta Asya'da Dini Radikalizmin Nedenleri Üzerine*, *Turkish Studies*, Volume 14, issue- 3, Ankara, 2019.
- Кулайи Элахе, *Религиозная Составляющая Внешней политики Ирана в Средней Азии, Ислам в Центральной Азии: от представительство к Фобии*, том-3, СФН, Анкара, 2012. s. 1452.
- Mehmet Ali Büyükkara, *Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*, Cilt III-Aydınlıktan Aydınlanmaya, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayınları, Ankara, 2012.
- Nasır Rıza Khan, *Islam in Post-Soviet Central Asica and its Neighbourhood, Islam İn Central Asia: From Representatiton to Phobia*, Volume-III, SNF Publicion, Ankara, 2012.
- Sabri Hizmetli, *Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*, cilt III, SFN Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Salih Pay, *Kırgızistan'da İslam'ın Asimetrik Varoluş Mücadelesi, Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*, cilt III, SFN Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Sadettin Taftazânî, *Şerhu't-Telviḥ Ale't-Tavzih*, cilt-2, Kahire, 1957.
- The ENCYCLOPAEDIA of İslam*, (new edition), vol.5, Leiden, 1979, s. 208.
- Музаффар Хайруллаев, *Маънавият Юлдузлари*, Тошкент, 2000, Giriş kısmı.
- Шовосил Зиёдов, *ал-Мотуридий Хаёти ва Меъроси*, Абдулла Кодирий Номидаги халк меъроси нашриёти, Тошкент, 2000.
- И.С. Ратьковский, М.В. Ходяков*. Глава 6. СССР в период «застоя» и «перестройки» // *История Советской России*.
- К.С. Васильцов. *Шииты в Центральной Азии: Почитание Природных Объектов Среди Исмаилитов Бадахшана, Ислам в Центральной Азии: от представительство к Фобии*, том-3, Анкара, 2012.
- Нурсултан Назарбаев, *Сындарлы Он Жыл*, Алматы, 2003.
- Островский А. В.* Глупость или измена? Расследование гибели СССР. М., Крымский мост-9Д, 2011—863 с.
- https://www.youtube.com/watch?v=jqf_8zGlrMg



SOSYAL MEDYADA HADİS TAHRİFATININ OLUŞTURDUĞU OLUMSUZ SÜNNET ALGISI

Mehmet Ali ÇALGAN

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ mcalgan@adiyaman.edu.tr  0000-0002-5780-5067

Öz

Dijital imkânların hızla gelişmesi neticesinde farklı sosyal medya uygulamaları üzerinden dini bilgilerin yayılması son derece kolay bir hale gelmiştir. Bu olgu, bir yandan iyi değerlendirildiğinde dinî bilgilerin farklı şekillerde sunumu ve çok geniş bir kesimlere ulaşması açısından eski imkânlarla yapılamayacak olan pek çok faaliyeti mümkün kılar-ken diğer yandan kötüye kullanılarak farklı maksatlarla üzerinde dine yönelik olumsuz algılar oluşturmada da etkili olabilmektedir. Bu bağlamda, sosyal medyada paylaşılan dinî bilgilerin doğruluğunun sorgulanmaması/sorgulanmasındaki zorluk önemli bir problem teşkil etmektedir. Sosyal medyanın olumsuz kullanıma bir örnek olarak çeşitli hadislerin farklı yollarla tahrif edilerek kabul edilemez bir hale dönüştürülmesi, bu tahrif edilmiş hadislerin bir liste halinde paylaşılması ve Rasûlullah'ın (sav) böyle sözler söyleyemeyeceğinden bahisle genel olarak hadis kaynaklarının güvenilirliğine yönelik olumsuz algılar oluşturan mesajlardan bahsedilebilir. Kullanılan tahrifat metotları âyet-i kerimelere uygulandığında yine kabul edilemez ifadeler ortaya çıkacaktır ancak bu tahrifat metotlarının öncelikle hadislere uygulandığı görülmektedir. Bu çalışmada sosyal medyada tahrif edilerek paylaşılan hadislerden bazı örnekler incelenerek uygulanan tahrif metotları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu metotlar arasında yanlış tercüme, bağlamdan koparmalar, gerekli izahların yapılmaması, müteşâbih ifadelerin literal okunması, Arapça deyimlerin lafzî çevrilmesi, metne aslında olmayan bir şey ekleme veya doğru anlaşılması için gerekli bir kısmı çıkarma tarzında müdahaleler, metnin manası zedelenerek özetlenmesi sayılabilir. Bu tarz paylaşımların gün geçtikçe artması, bu paylaşımların doğruluğu hakkında gelen yoğun sorular ve bu konuda yapılmış araştırmaların azlığı konunun incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Çalışmada ayrıca hadis metinlerine yapılan hangi tahrifatların hadis uydurma sayılıp sayılmayacağı konusu irdelenmektedir. Tahrif edilmiş hadis metinleri ve daha genel olarak doğruluğu sorgulanmayan dinî bilgilerin paylaşımı şeklinde sosyal medyada görülen bilgi kirliliğinin ve bu şekilde oluşturulan olumsuz algıların, bu konuda oluşturulacak farkındalık ve yapılacak araştırmalarla önüne geçilmesi gereken önemli bir problem olduğu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sosyal Medya, Tahrifat, Tercüme.

Distortion of Hadith on the Social Media and its Negative Consequences

Abstract

As a result of the rapid development of digital opportunities, the diffusion of religious knowledge through social media has become very easy. This phenomenon on one side makes it easy to present religious knowledge in different styles and to reach a wide audience and on other side can be manipulated to create negative impressions about the religion in the society. In this regard, it is a big problem not to question the authenticity of the religious knowledge that is shared in the social media. An example

to the negative usage of social media is the distortion of the hadith in various ways and making a list of such hadith and claiming that the Prophet (pbuh) would not utter such words. If similar distortion methods would be used to Qoranic verses a similar result would emerge however since Qoranic verses are harder to dispute than hadith, hadith is selected as an easy target. In this study, different distortion methods applied to the prophetic hadith such as wrong translations, taking out of context, not giving the necessary explanations, literal translations of idioms, adding words not included in the original of the hadith to the text, summarizing in a way that distorts the meaning of the hadith. As a result of the rapid increase in this kind of sharing in social media, the intensity of questions that arise out of these sharings, the paucity of studies which examine this phenomenon make it necessary to study this topic. In this study the issue of whether distorting the prophetic hadith can be regarded as a way of producing counterfeit hadith. The distortion of the prophetic hadith and in general sharing of religious information for which the questioning of the authenticity is a major problem on the social media is seen as a significant issue which has to be tackled by increased awareness about this subject in the society and by studies that will be done on this issue.

Keywords: Hadith, Social Media, Distortion, Translation.

Giriş

Günümüzde oldukça yaygın biçimde kullanılan çeşitli sosyal medya platformlarında uydurma hadis paylaşımı, kaynak verilmeden hadis paylaşımı gibi problemlerin yanında bir diğer önemli problem sahih hadislerin çeşitli şekillerde tahrif edilmesi yoluyla halk nezdinde olumsuz hadis algısı oluşturulması ve güvenilir hadis kaynaklarının itibarsızlaştırılmasıdır. Bu şekilde tahrif edilmiş hadisler göre örneğin Rasûlullah (sav) deve idrarı içmiş ve ashabına içirmiş, savaşlarda kadınların öldürülmesini emretmiş, zina eden bir maymunu taşlamış, yapılan bir sihrin etkisiyle günlerce şuarsuz biçimde ortalıkta dolaşmış, Kur’ân okudukları halde traş olanların öldürülmelerini emretmiş, yüce Allah’ın kıyamette bacalarını açarak kendini tantacağını bildirmiştir. Görüldüğü üzere son derece yakışıksız olan bu ifadelerin yanına kaynak olarak en muteber görülen hadis kaynakları yazılarak bu kaynaklara güvenilemeyeceği yönünde güçlü bir algı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Sevgili Peygamberimiz’e atılan iftiralar başlığı altında bu tarz tahrif edilmiş metinler listeler halinde paylaşılmakta ve Allah Rasûlü’nün böyle sözler söylemiş olmayacağı belirtilmektedir.¹ Bu çalışmada iyi niyetle bağdaştırılması mümkün olmayan bu tarz tahriflerin ne şekilde yapıldığına dair tebliğimizin sınırları dâhilinde bazı örnekler incelenecektir. Görebildiğimiz kadarıyla sosyal medyada hadis kullanımını konu ile ilgili bir makale mevcut olup² konunun çeşitli yönleriyle irdeleneceği benzeri çalışmalara duyulan ihtiyaç açıktır.

1. Ureyne Hadisi

Sosyal medyada sıklıkla gündeme getirilen ve Rasûlullah’ın (sav) rahmet peygamberi oluşu ile bağdaşmadığı ileri sürülen bir hadiste Allah Rasûlü’nün bir grup

¹ Bu tarz yazılar whatsapp gibi sosyal medya platformlarında paylaşılmaktadır. Biz de çeşitli whatsapp gruplarında rastladığımız ya da bize whatsapp üzerinden iletilen bu yazıları çalışmamızda inceleme konusu edindik. Çeşitli facebook sayfalarında da bu tür yazıların paylaşıldığı tahmin edilmektedir.

² Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özeline-“, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.

insana tedavi maksadıyla deve sütü ve idrarı içmesini tavsiye ettiği, bu insanların deve çobanını öldürmeleri sebebiyle elleri ve ayaklarının kesildiği, gözlerinin oyulduğu ve bu şekilde ölüme terk edildikleri ifade edilmektedir. Söz konusu hadis hem deve idrarının tedavi amacıyla tavsiye edilmesi, hem de bu insanların cezalandırılma tarzları sebebiyle eleştiri konusu olmaktadır. İlgili hadis doğru bir şekilde aktarıldığı takdirde bu eleştirilerin müzakeresi ve cevaplandırılması mümkündür. Ancak ilgili hadis sosyal medyada aktarılırken hadis metninde belli ifadelerin kesilmesi, belli ifadelerin de eklenmesi şeklinde tahrifatlara uğradığı görülmektedir. Bu tahrifat sonucunda hadis metni okuyucuda ciddi bir antipati uyandıracak bir hale getirilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle söz konusu hadisin doğru halini aktarmakta, bu doğru metin üzerinden hadis hakkındaki eleştirileri incelemekte, daha sonra sosyal medyada hadisin nasıl tahrif edildiğini değerlendirmekte fayda olacaktır:

“Ukl veya Ureyne kabilesinden bazı insanlar Medine’ye gelmişlerdi. Ancak Medine’de rahatsızlandılar. Hz. Peygamber onlara sütünden yararlanan bazı develer verip bu develerin idrarından ve sütünden içmelerini emretti. Onlar bu şekilde yola çıktılar ve iyileştikten sonra Hz. Peygamber’in çobanını öldürüp develeri de götürdüler. Bu hadisenin haberi sabah vakti Hz. Peygamber’e ulaşınca onların ardından bir birlik gönderdi. Gündüz ilerleyince bu insanlar yakalanarak Medine’ye getirildiler. Rasûlullah bunların (ceza ve kısas olarak) ellerinin ve ayaklarının kesilmesini emretti. Bunların gözleri de oyulup taşlık bir alana atıldılar. Su istedikleri halde verilmedi. (Bu şekilde öldüler)”³

Bahsi geçtiği üzere, hadis hakkındaki eleştirilerin ilki deve idrarının tedavi maksadıyla kullanılması hususudur. İnsanlar ilk bakışta böyle bir tedaviyi yadırgayabilse de geçmişte ve günümüzde çeşitli hastalıklara karşı bu tarz tedavilerin uygulandığı bir gerçektir. Üstelik günümüzde çeşitli hayvanların zehirleri dahi ilaç yapımında kullanılmaktadır. Dolayısıyla, konu tamamen kimya ve eczacılık ilmiyle alakalı teknik bir meseledir. Rasûlullah’ın o dönemde faydası tecrübe edilmiş olan çeşitli tedavileri tavsiye etmesinde bu bakımdan yadırganacak bir taraf olmadığı gibi bu durumun hadisi kabul etmemek için haklı bir gerekçe oluşturması da makul değildir.⁴

Hadise yöneltilen ikinci eleştiri ise, Rasûlullah’ın suçu ne olursa olsun bazı insanlara çok ağır bir ceza vermesinin kabul edilemeyeceğidir. Aslında yukarıda hadisin *Sahîh-i Buhârî*’deki rivayetlerini esas alarak paylaştığımız metninde bu insanların sadece deve çobanını öldürdükleri ve develeri kaçırdıkları, bunun mukabilinde ise ellerinin, ayaklarının kesilip gözlerinin oyulduğu (bazı rivayetlerde

³ Buhârî, “Vudû”, 66; “Zekât”, 68; “Meğâzî”, 36; “Hudûd”, 17; “Tıb”, 6, 29; “Diyât”, 22; “Cihâd ve’s-Siyer”, 152; “Tefsîr”, 5; Müslim, “Kasâme”, 9-11; Ebu Dâvûd, “Hudûd”, 3; Tirmizî, “Tahâret”, 55; “Et’ime”, 38; “Tıb”, 6; Nesâî, “Tahâret”, 191, “Muhârebe”, 7, 8; İbn Mâce, “Hudûd”, 20; “Tıb”, 30. Mezkûr hadis şu kitapta müşterek ravi teorisi bağlamında geniş bir şekilde incelenmiştir: Fatma Kızıl, *Müşterek ravi teorisi ve tenkidî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

⁴ Deve idrarının tedavi amacıyla kullanılması hususunda eleştirilerin daha geniş değerlendirilmesi için bk. Veysel Özdemir, “Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar”, *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 10-11.

gözlerine mil çekildiği) ve su istemelerine rağmen su verilmediği geçmektedir. Bu haliyle orantısız bir ceza uygulaması görülmektedir. Ancak hadisin *Sahîh-i Müslim* ve siyer kitaplarındaki tariflerinde bu insanların deve çobanını nasıl öldürdükleri hakkında daha açık bilgiler mevcuttur. Mesela, İbn Sa'd eserinde deve çobanının ellerinin ve ayaklarının kesildiğini, dil ve gözlerine ise diken sürülerek öldürüldüğünü nakletmektedir.⁵ *Sahîh-i Müslim*'deki bir tarihte ise bu insanların çobanın gözünü oydukları için Rasûlullah'ın da aynı cezayı onlara uyguladığı açıkça ifade edilmektedir (إِنَّمَا سَمَلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْيُنَ أَوْلِيَاكَ، لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرَّعَاءِ).⁶ Dolayısıyla, burada orantılı bir kısas söz konusudur. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm'de de öldürmelerde kısasın gerekli olduğu⁷, geçmiş ümmetlerde de zarar verilen herbir organ için kısasın yapılacağı hükmünün var olduğu⁸ bildirilmiştir. İslam âlimleri de geçmiş ümmetlerdeki kısas hükmünün Müslümanlar için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir.⁹ Zaten caniye merhamet etmek ve kısas uygulamamak, o caninin zulmüne uğrayan mazluma merhamet etmemek manasına gelir ki asıl bu durum merhametle bağdaştırılmaz.

Söz konusu hadisi değerlendiren Nevevî şu noktalara dikkat çeker. Rasûlullah'ın cezalandırması, Allah'a ve peygamberine karşı savaşılanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezalarının ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmelerini öngören Mâide sûresinin 33. âyetine uygundur. Rasûlullah bu insanlara yaptıkları ile orantılı olarak kısas cezası uygulamıştır. Bir diğer görüşe göre ise, Mâide sûresinde geçen anılan âyet-i kerimenin nüzûlü, had cezaları ve müsl uygulamalarının kaldırılması daha sonra gerçekleşmiş ve Rasûlullah'ın uygulamasını nesh etmiştir. Her iki ihtimalde de Rasûlullah bu insanlara haksızlık yapmamış, hak ettikleri cezayı kısas olarak uygulamıştır. Bir diğer oldukça önemli nokta, Rasûlullah'ın bu insanlara su verilmemesini emretmediği ve su verilmesini yasaklamadığıdır. Hadis metninde böyle bir bilgi yer almamaktadır. Âlimlerin bu konuda farklı görüşleri olsa da Hz. Peygamber'in bu hususta herhangi bir talimatı hadiste mevcut değildir.¹⁰ Hadisle ilgili eleştirileri bu şekilde değerlendirdikten sonra sosyal medyada mezkûr hadisin metninin nasıl farklı şekillerde deforme edildiğini inceleyebiliriz. Aşağıda aynı hadis sosyal medyada geçen üç farklı varyantı verilecektir:

“Ureyne ve Ukeyle kabilelerinden bir grup Medine'ye gelerek müslüman oldular. Medinenin havası onlara dokununca peygamber onlara deve idrarı içmelerini öğütledi. Adamlar develeri dağıttılar ve çobanı da öldürdüler. Peygamber onları yakalattı, ellerini ve ayaklarını kesti, gözlerini oydu, çölde susuz ölüme terketti. Biz onlara

⁵ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sad, *et-Tabakatü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/71.

⁶ Müslim, “Kasâme”, 14.

⁷ el-Bakara 2/178.

⁸ el-Mâide 5/45.

⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/266.

¹⁰ Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 11/153-154.

su vermek isteyince peygamber bizi engelledi. (Buhari, Tıp 5/1, Hanbel 3/107/163)”¹¹

Bu varyantta sadece deve idrarı geçmektedir. Halbuki hadisin neredeyse tüm rivayetlerinde deve idrarı, deve sütüyle beraber zikredilmiştir. Böylece deve idrarının ön plana çıkarılmasına çalışıldığı anlaşılmaktadır. Hadis metninde yapılan bu tasarrufun kasıtsız ya da iyi niyetle yapıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Metinde dikkat çeken daha önemli tahrifat ise, “Biz onlara su vermek isteyince peygamber bizi engelledi” ifadesidir. Zira yukarıda görüldüğü üzere, böyle bir ifade hadis metninde bulunmamakta, Allah Rasûlü’nün su verilmemesi hakkında bir talimatı olmadığı gibi bu konuda bir engellemesi de söz konusu değildir. Hadis metni bu şekilde gayet açık bir şekilde tahrif edilerek hadisin Hz. Peygamber’in rahmet peygamberi oluşu ile asla bağdaşmayacağı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Metindeki bu tasarrufun art niyetli olduğu oldukça net bir şekilde görülebilmektedir. Ancak sosyal medya kullanıcılarının büyük çoğunluğu hadisin orijinal metnini inceleyemediği için söz konusu hadis ve hadisin geçtiği hadis kaynakları hakkında çok ciddi bir ön yargı ve olumsuz algı oluşmaktadır.

“Muhammed Peygamber şifa niyetine deve sidiği içermiş, içtirmiş. (Buhari, Müslim, Nesai, Tirmizi, Ebu Davud, İbn-i Mace)”

Hadisin bu varyantı ise özellikle deve idrarı üzerinden hadis hakkında olumsuz algı oluşturmayı hedeflemektedir. Ancak yukarıdaki tahlilden anlaşıldığı üzere, bu tahrif edilmiş metnin hadisin asıl metniyle hiçbir alakası bulunmamaktadır. Bilakis halkın bilgisizliği istismar edilerek çok cüretkâr bir şekilde gerçek dışı ifadeler kullanılabilmiştir. Bir kere Hz. Peygamber’in deve idrarı içtiğine dair herhangi bir hadis olmadığı gibi ashâbına bu yönde düzenli bir şekilde yönlendirme yaptığına dair de herhangi bir hadis bulunmamaktadır. Sadece Ureyne kabilesinden bir grup insana bir defaya mahsus olarak böyle bir tedaviyi uygun gördüğü bilinmektedir. Ancak hadis bu şekilde tahrif edilince oldukça antipati oluşturan bir ifade ortaya çıkmaktadır. Bu örnek de sosyal medyada hadis tahrifatının ne dereceye kadar yapılabilirdiğini ve nasıl pervasız bir boyuta ulaştığını açıkça göstermektedir.

2. Ahirette Bacak Gösterme

Sosyal medyada hadisler hakkında olumsuz algı oluşturmada kullanılan bir hadiste, Arapça bir deyimın literal/harfî çevirisi yapılarak Cenâb-ı Hakk’ın şanına yakışmayan, kabul edilemez bir mana ortaya çıkarılmaktadır. Aslında Kur’ân-ı Kerîm’de de aynen geçen bu deyimın söz konusu hadisin tercümesinde hiç yakışık almayan bir anlam çıkacak şekilde literal çevirisi ortada kasıtlı bir çabanın bulunduğu göstermektedir. İlgili hadisin *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*’de geçtiği belirtilerek dolaylı olarak bu eserlerin güvenilirliği de bu şekilde lekelenmektedir. Söz konusu yanlış çeviri şu şekildedir:

“Allah ahirette Peygamberlere kimliğini kanıtlamak için, bacağını açıp,

¹¹ Tebliğin girişinde bahsedildiği üzere, alıntı yapılan metinler whatsapp ortamında paylaşılan yazılardan alınmıştır.

baldırını gösterir. (Buhari, K. Tefsir el-Kur'an, Sure: 68, bab: 2 K. et-Tevhid, bab: 24 / Muslim, K. el-İman, bab: 302, Hadis No: 183)"

Mezkûr hadisin *Sahîh-i Buhârî*'de geçen Arapça metni şöyledir: يَكْشِفُ رِبْنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ. Hadisin doğru tercümesi ise şu şekilde verilebilir: "Allah Teala işi ciddileştirir ve tüm erkek ve kadın müminler secdeye kapılırlar. Dünyada gösteriş için secde edenlerin ise sırtları dümdüz hale gelir ve secde edemezler."¹² Görüldüğü üzere, literal çeviride "bacak açmak/baldır göstermek" şeklinde çevrilen ifadenin doğru tercümesi "işlerin ciddileşmesi" şeklindedir.¹³ Karşılaştırma amacıyla Kur'ân-ı Kerim'de aynı deyim geçtiği âyetin Arapça metnini vermekte fayda görmekteyiz: "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ" "İş ciddileşip paçalar sıvandığı gün (büyük korku ve dehşet günü) secdeye çağırılırlar, ama bunu yapamazlar."¹⁴ Mezkûr âyette aynı deyim geçmekle kalmıyor, aynı zamanda bu âyet-i kerîme anılan hadisle birebir aynı manayı taşımakta, aynı konuyu dile getirmektedir. Ortada neredeyse aynı lafız ve aynı manayı taşıyan bir âyet-i kerîme varken anılan hadise verilen yakışıksız manayı iyi niyetle bağdaştırmak mümkün gözükmemekte, ortada ciddi bir olumsuz algı oluşturma çabasının olduğu anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Yolu isimli tefsirinde bu âyetin izahında *Sahîh-i Buhârî*'deki aynı hadise de atıfta bulunulmakta ve âyet şöyle açıklanmaktadır: "Müfessirlerin çoğunluğuna göre buradaki "gün"den maksat, son derece şiddetli ve sıkıntılı olayların ortaya çıkacağı kıyamet günüdür. "İş ciddileşip paçalar sıvandığı..." diye çevirdiğimiz "yükşefü an sâkın" deyimini lafzan "incikten açılır" şeklinde tercüme edilmekte; bununla ciddi, önemli ve güç bir işe girişilmesi veya bütün hakikatlerin açıkça ortaya çıkması ya da bir olayın iyice yaklaşması kastedilmektedir (Şevkânî, V, 316-317). Âyette bu deyim özellikle kıyamet gününü ve o günün sıkıntılarını ifade etmektedir... Hadiste buyurulduğu üzere erkek kadın herkes Allah'a secde eder; dünyada gösteriş için secde etmiş olanlar da secde etmek isterler, fakat eğilemezler (bk. Buhârî, "Tefsîr", 68/2)"¹⁵

3. Maymun Taşlama

Bir başka örnekte bir sahâbînin Câhiliye döneminde yaşadığını anlattığı bir olay sanki Rasûlullah'ın başından geçmiş gibi anlatılmaktadır: "Bir grup maymun zina yapan bir maymunu yakalamış ve taşlama cezasını uyguluyorlardı. Onları bu haklı işte desteklemek için ben de taş atarak yardım ettim (Buhari 63/27)" Söz konusu ifade *Sahîh-i Buhârî*'de geçmekle beraber Hz. Peygamber ile hiçbir alakası bulunmamaktadır. Buhârî bu sözü kitabının "Fedâilü's-sahâbe" isimli bölümünde Amr b. Meymûn isimli sahâbînin Câhiliye dönemine şahit olduğuna bir delil olarak getirmiştir;¹⁶ bu sözle başka bir konuda istidlâl amacı gütmemiştir.¹⁷ Amr'ın

¹² Buhârî, "Tefsîr", 68/2; Müslim, "İmân", 302.

¹³ Ahmed Davudoğlu ilgili ifadeyi "yelkenleri indirmek" şeklinde çevirmiştir: Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1974), 2/165.

¹⁴ El-Kalem 42

¹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/435.

¹⁶ Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 56.

¹⁷ Söz konusu rivayete neden *Sahîh-i Buhârî*'de yer verildiğine dair geniş bir tahlil için bk. Ali Çelik,

Câhiliye devrinde hayvanlar arasında şahit olduğu bir durumu kendine göre yorumlamasından ibaret olan bu hadisenin sanki Hz. Peygamber'in bizzat başından geçmiş gibi yansıtılması bir başka tahrifat ve yaniltma örneği oluşturmaktadır.

4. Kadınlar Fitne midir?

Bir hadiste geçen “fitne” kelimesinin doğru tercüme edilmemesinden kaynaklanan ve ilgili hadise¹⁸ kadın aleyhtârı bir hava veren şu örnek dikkat çekicidir. Kur’ân-ı Kerîm’de de çok değişik manalarda kullanılan “fitne” kelimesi dilimizde olumsuz bir mana taşımaktadır. Ancak gerek bazı âyetlerde gerekse söz konusu hadiste “fitne” kelimesi “imtihan aracı” manasında kullanılmıştır. Bu şekilde çevrilmesi gereken kelime çevrilmeyip aslî haliyle verildiğinde olumsuz algı oluşması kaçınılmaz olmaktadır:

“Erkeklerle kadınlardan daha zararlı fitne bıraktım. [3308-Buhârî-Müslim-Tirmizî]”

Söz konusu hadisi inceleyen Çakın hadisteki amacın erkeğin zinaya düşme tehlikesine dikkat çekmek ve evlilik dışı ilişkilerden uzak kalmasını vurgulamak olduğunu kaydeder.¹⁹ Öte yandan, Tegâbün sûresi 15. âyette *“Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır”* yine “fitne” kelimesi kullanılmıştır. Buna göre çocuklar da insanlar için birer “fitne” sayılmıştır, ancak elbette bu âyette çocuklara yönelik olumsuz bir tutum söz konusu değildir. Amaç çocukların insanlar için bir imtihan aracı olduğudur, zira çocuk sevgisi insanda çok güçlüdür.

5. Traş Olan Kur’ân Okuyanlar

Bağlamından koparılarak anlaşılmaz ve kabul edilemez, hatta saçma denilecek bir hale getirilen bir hadisin sosyal medyadaki şekli şudur: *“Kur’ân okudukları halde traş olanları öldürün. [4816-Buhârî-Müslim-Muvatta-Nesâî-Ebu Dâvud]”* Bu haliyle tamamen anlamsız bir hale dönüştürülen bu sözün aslı, Rasûlullah'ın Hâricîler hakkında yaptığı bir uyarıdır. Bu uyarıya göre, ileride sözleri güzel olan, ancak amelleri kötü olan, Kur’ân okuyan ancak Kur’ân’dan nasipleri olmayan ve dinden çıkacak olan bir topluluk gelecektir ve bu topluluğun alâmeti başlarını traş etmeleridir.²⁰ Görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in ifadesi bağlamından koparılmak suretiyle garip ve mantık dışı bir hale çevrilerek son derece yadırganacak bir şekilde sokulmuştur.

6. Sihir

Bir başka örnekte Rasûlullah'a kısa bir süreliğine etki eden ve dünyevî bazı konularda tereddüde düşmesine sebep olan bir sihir hadisesi mübalağalı ifadelerle aktarılmıştır: *“Bir gün Muhammed Peygamber bir Yahudi tarafından büyülenmiş ve suursuz bir biçimde günlerce ortalıkta dolaşmış. (Buhari, Hanbel)”* Burada “suursuz

¹⁸ “Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği”, *HADITH 3* (Aralık 2019): 75-98.

¹⁹ Buhârî, “Nikâh”, 17; Müslim, “Zikir”, 97, 98.

²⁰ Kamil Çakın, “Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması”, *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 128.

²⁰ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 31.

biçimde günlerce ortalıkta dolaşma” ifadeleri hadisi doğru yansıtmamaktadır. Hz. Peygamber’e risalet görevini etkilemeyecek şekilde, ancak hanımları ile münasebeti hususunda tereddüt yaşamasına sebep olan bir büyüünün kısa süreliğine yapıldığına dair sahih hadisler mevcuttur. Ancak söz konusu hadiste Rasûl-i Ekrem’in şuursuzca ortalıkta dolaşması gibi bir durum kesinlikle söz konusu edilmemektedir.²¹

7. Allah Zaman mı?

“*ALLAH zamandır.* (Buhari, Müslim, Ebu Davud, Muvatta)” şeklindeki sözün doğru anlaşılması için hadisin tam halini görmekte fayda vardır: “*Âdemoğlu zamana sövmek suretiyle bana eziyet ediyor. Zaman benim. İşler benim tasarrufum altındadır; gece ve gündüzü peş peşe ben getiririm.*”²² Bu hadiste Câhiliye devrinde Arapların musibetleri yüce Allah yerine zamana/feleğe isnad etmelerine atıfta bulunularak bu inancın doğru olmadığı, herşeyin yüce Allah tarafından kontrol edildiği hakikatine işaret edilmektedir.²³ Aynı hususa şu âyet-i kerîme de dikkat çekmektedir: “*Bir de şöyle demektedirler: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.” Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, onlar sadece boş iddiada bulunuyorlar.*”²⁴ Dolayısıyla hadisin yanlış anlaşılması için şu şekilde tercüme edilmesi gerekmektedir: “*...Zaman (zamanı yaratan) benim...*”

8. Miraçta Pazarlık

“*ALLAH Müslümanlara günde elli vakit namaz kılmayı farz kılmış ancak Miraç Gecesi’nde -Musa Peygamber’in tavsiyeleri üzere- Muhammed Peygamber, ALLAH ile pazarlık yaparak bunun günde beş vakte indirilmesini sağlamış.* (Buhari, Müslim, Tirmizi)” şeklindeki paylaşımda “Allah ile pazarlık yapma” şeklindeki uygunsuz ifadeler hadisin aslında bulunmayıp hadisin bu şekilde yorumlanmasının bir yansımasıdır. Rasûlullah ilkin elli vakit olarak belirlenen namazların beş vakte kadar indirilmesi için Cenâb-ı Hakk ile belli hikmetlere binâen (beş vaktin sevabının elli vaktinkine denk olduğunu, yüce Allah’ın rahmetini ve kullarına kolaylık sağladığını, Peygamberimiz’in ümmetine şefkatini ve yüce Allah katında kıymetini göstermek gibi) birkaç kez görüşmüştür. Bu görüşmeleri “pazarlık yapmak” olarak nitelemek ilmî bir tavır olarak değerlendirilemez.

Değerlendirme ve Sonuç

İncelenen örneklerde görüldüğü üzere, âyet-i kerîmelere uygulandığında çok ciddi tepki toplayacak olan bazı tahrifat çeşitleri sahih sayılan bazı hadislerle rahatlıkla uygulanarak hadisler ve hadis kaynakları hakkında olumsuz algı oluşturulmaktadır. Bu noktada iyi niyetle bağdaşması mümkün olmayan bu tarz kasıtlı

²¹ İlgili hadis hakkında geniş bir tahlil için bk. Kamil Çakın, “Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54.

²² Buhârî, “Tefsîr”, 45, “Tevhîd”, 35; Müslim, “Elfâz”, 2, 3.

²³ Anılan hadis hakkında daha geniş izah için bk. Veysel Özdemir, “Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar”, *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 8-9.

²⁴ el-Câsiye 45/24.

tahrifatın bir çeşit hadis uydurma olduğunun tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir. Zira aynı lafızla ve aynı manada bir âyet olduğu halde hâlâ yüce Allah'ın ahirette bacağına açacağı şeklinde bir ifadeyi hadismiş gibi paylaşmanın dinle alay etmek ve Rasûlullah'ın söylemediği bir sözü O'na isnad etmek manasına geldiği açıktır. “*Kim kasden benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*”²⁵ nebevî uyarısının bu gibi tahrifatları da kapsadığı değerlendirilmektedir. Öte yandan, “*Kim, yalan olduğu bilinen bir sözü benim hadisim olarak naklederse o da yalancıların biridir.*”²⁶ nebevî uyarısı da bu tarz şüphe uyandırıcı paylaşımlara karşı dikkatli olunması gerektiğini, gerekli araştırmayı yapmadan, uzmanlara danışmadan bu tarz paylaşımları yaymanın da belli ölçüde bir mesuliyet doğuracağına işaret etmektedir. Bu noktada “*Bu ilim (hadisler) dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz.*”²⁷ sözünün ifade ettiği kaynak şuurunun gelişmesi büyük önem arz etmektedir. Sonuç olarak, sosyal medyada hadislerle karşı bu çalışmamızda bazı örnekleri görülen ve hadislerin tercümelemlerinin tahrif edilmesi yoluyla yapılan ciddi bir olumsuz algı oluşturma çabası mevcuttur. Bir tebliğin sınırları içinde ancak belli yönlerine temas edebildiğimiz bu olgunun daha geniş biçimde inceleneceği benzeri çalışmalara büyük ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaîhî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Çakın, Kamil. “Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması”. *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 107-130.
- Çakın, Kamil. “Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54.
- Çelik, Ali. “Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği”. *HADITH* 3 (Aralık 2019): 75-98.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1974.
- Gül, Recep Emin. “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Üzerinde-”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Şaîhî'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakatü'l-kübra* thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl ed-Dimaşkî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Yusuf Ali Budeyvi – Hasan Semâhî Süveydan. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

²⁵ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 2.

²⁶ Müslim, “Mukaddime”, 1.

²⁷ Müslim, “Mukaddime”, 7.


- Kızıl, Fatma. *Müşterek ravi teorisi ve tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Nesaî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sunen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özdemir, Veysel. "Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar". *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.



SOSYAL MEDYADA PAYLAŞILAN HADİSLERİN DİNİ YAŞANTIYA ETKİSİ (LİSE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: BALIKESİR ÖRNEĞİ)

Recep Emin GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ emingul08@gmail.com  0000-0002-0976-650X

Öz

Sosyal medya, dünya çapında 21. yüzyılın en pratik ve en hızlı iletişim araçlarından biri haline gelmiştir. Türkiye’de insanlar günde ortalama dört saatlerini sosyal medyada geçirmektedirler. Sosyal medyanın herkesin paylaşımına açık olması ise çok farklı bilgilerin yayılmasına sebep olmaktadır. Sosyal medyada paylaşımına çıkan bu bilgiler arasında hadisler ve hadis olduğu iddia edilen bazı metinler de bulunmaktadır.

Bu çalışmada sosyal medyada hadis olarak paylaşılan metinlerin lise öğrencilerinin hadis ve sünnet algısına ve bunun bir sonucu olarak dinî yaşantılarına etkisi incelenmiştir. Sosyal medyada paylaşılan hadislerin/hadis olduğu iddia edilen metinlerin toplumun dinî yaşantısına ne derece etki ettiğini ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışma, çıkacak sonuca göre çalışmalar yapılması adına oldukça önemlidir. Lise öğrencileri, araştırmalara göre sosyal medyayı en çok kullanan gruplardan biri olan genç kuşak olmaları nedeniyle, evren olarak seçilmiştir. Balıkesir ilinde öğrenim gören ve karma yöntemle seçilmiş 435 öğrenci ise çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. Söz konusu etkileri tespit etmek amacıyla 435 lise öğrencisine 20 sorudan oluşan bir anket uygulanmıştır. Anket soruları uzman görüşleri alınarak söz konusu etkiyi ortaya çıkarabilecek şekilde hazırlanmış ve pandemi koşulları nedeniyle online olarak uygulanmıştır.

Yapılan araştırma sonucunda lise öğrencilerinin sosyal medyayı aktif şekilde kullandıkları ve sosyal medyada sıkça paylaşım yaptıkları tespit edilmiştir. Lise öğrencilerinin sosyal medyaya ve sosyal medyada paylaşılan hadislere güvenmemelerine rağmen sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynaklarını neredeyse hiç araştırmadıkları ve hadisleri diğer kullanıcılarla nadiren paylaştıkları görülmüştür. Öğrenciler, sosyal medyada paylaşılan nafil namaz ve oruç ile ilgili hadisleri dinî yaşantılarına aktarmadıklarını ifade ederken zikir, ahlâkî kurallar ve kılık-kıyafet ile ilgili olan hadisleri hayatlarına aktardıklarını belirtmektedirler. Ayrıca öğrencilerin sosyal medyada dua, mübarek gün ve geceler ile surelerin faziletiyle ilgili paylaşılan hadisleri de sünnet olarak algılayarak hayatlarına tatbik ettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sosyal Medya, Sünnet Algısı, Dinî Yaşantı, Lise.

The Effect of Hadiths Shared on Social Media on Religious Life (A Study on High School Students: The Example of Balıkesir)

Abstract

Social media has become one of the most practical and fastest communication tools of the 21st century worldwide. People in Turkey spend an average of four hours a day on social media. The fact that social media is open to everyone’s sharing causes the spread of very different information. Among this information shared on social media, there are hadiths and some texts that are claimed to be hadiths.

In this study, the effects of the texts shared as hadith on social media on the perception of hadith and sunnah of high school students and as a result of this, on their religious life were examined. This study, which we aim to reveal how the hadiths/the texts claimed to be hadiths shared on social media affect the religious life of the society, is very important in order to do scientific studies according to the result of this study. According to the studies, high school students were chosen as the universe because they are the young generation, one of the groups that use social media the most. The sample of the study is 435 students studying in Balıkesir and selected by mixed method. A questionnaire consisting of 20 questions was conducted to 435 high school students in order to determine these effects. Questionnaire questions were prepared in a way that could reveal the mentioned effect by taking expert opinions and were conducted online due to pandemic conditions.

As a result of the research, it was determined that high school students actively use social media and frequently share on social media. Although high school students do not trust social media and hadiths shared on social media, it has been observed that they almost never search for the sources of hadiths shared on social media and rarely share hadiths with other users. While the students said that they did not transfer the hadiths about supererogatory prayer and fasting shared on social media to their religious life, they stated that they transferred the hadiths related to invocation, moral rules and moral clothing to their lives. In addition, it has been determined that students perceive the hadiths shared on social media about prayer, blessed days and nights and the virtues of suras as sunnah and apply them to their lives.

Keywords: Hadith, Social Media, Sunnah Perception, Religious Life, High School.

Giriş

Sosyal medya günümüzde her türlü bilginin diğer insanlarla kolayca paylaşıldığı bir mecradır. Paylaşılan bu bilgiler arasında dinî alana ilişkin bilgilerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Sosyal medya kullanıcıları kendi hesaplarından dinî bilgiler paylaşmakta ve bu dinî paylaşımların çoğunu ayet-hadis ve din büyüklerinin sözleri oluşturmaktadır. Bu durum kullanıcıların, dinî bilgilerin paylaşımı için sosyal medyayı uygun bir araç olarak gördüklerini ve bu mecralarda dinî bilgi paylaşmanın faydalı olduğunu düşündüklerini göstermektedir.¹ Sosyal medya dinî alana ilişkin bilgilerin paylaşıldığı bir mecra olarak, aynı zamanda gençler tarafından dinî konularla ilgili bilgiye ulaşmada ilk başvuru kaynağı kabul edilmektedir.²

Bireysel olarak başlayan bu düşünceler zamanla dinî toplulukların da dikkatini çekmiş ve onlar da sosyal medyayı aktif olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu anlamda sosyal medya sağladığı imkânlar sayesinde dinî toplulukların etkin olarak kullandıkları bir mecra olmuştur.³ Kişisel hesaplardan yapılan paylaşımlara oranla çok daha büyük kitlelere ulaşma imkanına sahip olan dinî toplulukların sosyal medyada yaptıkları dinî içerikli paylaşımların güvenilirliği ise ayrıca ele alınması

¹ Adem Korukcu vd., "Sosyal Medya ve Din: Facebook Örnekleminde Dini İçerikli Paylaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme" (Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum) 13-14 Mayıs 2015, Bartın, 2015), 530-531.

² Orhan Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmelerine Etkileri (Sakarya/Akyazı Örneği)* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), 118; İsmail Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019), 151.

³ İbrahim Yenen, "Medya ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 432.

gereken bir problemdir. Zira bu topluluklara ait sosyal medya hesaplarında kendi görüşleri doğrultusunda (yorumladıkları) ayet ve hadisler kullanılarak çok sayıda dinî meselenin tartışıldığı görülmekte ve bu paylaşımlar en fazla sosyal medyayı sık kullanan gençler üzerinde etkili olabilmektedir.⁴ Nitekim gençlerin sosyal medyayı bir bilgi kaynağı olarak kullanmasının önemli nedenlerinden birisi de mensup olduğu dinî cemaatin bu mecrada olması ve takipçilerine sürekli bu mecradan bilgi akışı sağlamasıdır.⁵

Yapılan farklı araştırmalar dinî yönelimleri bulunan gençlerin sosyal medyayı -her zaman olmasa da- dinî bilgi paylaşımı için kullandığını göstermektedir. Bu paylaşımlardaki amaçlarının başkalarını bilgilendirmek olması da ayrıca dikkat çekmektedir. Paylaşım yapsın yapmasın gençlerin sosyal medyayı kullanma amaçları arasında dinî bilgi edinmenin de önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.⁶ Yine diğer bir araştırmada özellikle ergen gençlerin sosyal medyadaki dinî toplulukların paylaşımlarını takip ettikleri ve sosyal medyayı kendileri için sanal bir tekke, zaviye veya cemaat evi gibi gördükleri belirtilmektedir.⁷ Gençler sosyal medyada karşılaştıkları dinî bilgileri beğenip paylaştıkları gibi dinî yaşantılarına da aktarmaktadırlar.⁸ Gençlerin dinî bilgilerinin sosyal medyadan öğrendiklerini belirtmeleri de bu durumun bir göstergesidir.⁹ Söz konusu bu durum gerek bireysel gerek dinî topluluklar tarafından yapılan paylaşımların içeriklerinin doğru ve güvenilir olmasının önemini göstermektedir.

Gençler, sosyal medyanın dini tebliğ ve irşad hizmetleri için önemli bir araç olduğunu, sosyal medyada karşılaştıkları bilgilerin dini öğrenme merakını artırdığını, bu mecradaki dinî içerikli paylaşımları daha dikkatli okuduklarını, sosyal medya sayesinde hadisler hakkında daha fazla bilgi sahibi olduklarını ifade etmektedirler.¹⁰ Bununla birlikte gençlerin önemli bir kısmı sosyal medyada kaynağıyla birlikte paylaşılan dinî bilgilere güvendiklerini ve bu bilgilerin dinî yaşantılarına etki ettiğini belirtmektedir.¹¹ İşte bu noktada sosyal medyada paylaşılan dinî bilgiler için verilen kaynakların ne derece güvenilir olduğu önem arz etmektedir. Zira özellikle sosyal medyada paylaşılan hadislerin çoğu zaman yanlış kaynak

⁴ Muhammed Yamaç, "Sosyal Medyada Dini Topluluklar", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 113-116.

⁵ Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmelerine Etkileri*, 117.

⁶ Sefer Yavuz, "Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 126.

⁷ Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmelerine Etkileri*, 115.

⁸ Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmelerine Etkileri*, 116.

⁹ Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya*, 152.

¹⁰ Elif Bildik, *Dini Bilgi Edinme Sürecinde Sosyal Medya* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 97-101; Mustafa Derviş Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 266-278.

¹¹ Bildik, *Dini Bilgi Edinme Sürecinde Sosyal Medya*, 104-107. Farklı bir çalışmada gençlerin sosyal medyada paylaşılan dinî bilgilerin kaynaklarına güvenmedikleri tespit edilmiştir. Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya*, 151.

kullanılarak paylaşıldığını söylemek mümkündür.¹² Aynı soruna farklı alanlarda yapılan diğer çalışmalarda da dikkat çekildiği görülmektedir.¹³

Yukarıda ifade edildiği üzere sosyal medyanın farklı örneklem grupları üzerinde dinî bilgi ve dinî yaşantı hususunda farklı etkileri olabilmektedir. Bu çalışmada sosyal medyada paylaşılan hadislerin lise öğrencilerinin dinî yaşantılarına etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Sosyal medyanın günümüzdeki yaygınlığını görmek için öncelikle sosyal medya kullanım verilerine bakmak faydalı olacaktır.

1. Sosyal Medya

Dünya genelinde 4.2 milyar sosyal medya kullanıcısı vardır. Kullanıcılar günde yaklaşık 2 saat 25 dakikalarını sosyal medyada geçirmektedirler. Facebook'un dünya genelinde 2.2 milyar; Türkiye'de ise 38 milyon kullanıcısı bulunmaktadır. Dünyadaki Instagram kullanıcı sayısı ise 1.2 milyar iken Türkiye'de bu sayı 46 milyondur. Türkiye Facebook kullanımında dünyada on ikinci; Instagram kullanımında ise altıncı sıradadır. Dünyadaki Twitter kullanıcısı 363.1 milyon iken Türkiye 13.6 milyon kullanıcı ile dünyada yedinci sıradadır. Whatsapp ise dünyada 2 milyar kişi tarafından kullanılmaktadır.¹⁴

Türkiye'nin 2020 yılı itibarıyla nüfusu 84.69 milyondur. Türkiye'deki aktif sosyal medya kullanıcısı ise 60 milyon (nüfusun %70.8'i)'dir. Türkiye'de aktif sosyal medya kullanıcısı geçen yıla göre 6 milyon artmıştır. Türkiye günde 2 saat 57 dakikasını sosyal medyada geçirmektedir. Türkiye'de internet kullanıcılarının en fazla kullandıkları platformlar sırasıyla Youtube, Instagram, Whatsapp, Facebook ve Twitter'dır. Türk kullanıcılar aylık ortalama 19.7 saat Instagram'da; 15 saat Whatsapp'ta, 13.1 saat Facebook'ta ve 7.8 saat Twitter'da vakit geçirmektedir.¹⁵

Sosyal medya kullanım verilerinden anlaşıldığı kadarıyla Türk insanı gününün önemli bir vaktini sosyal medyada geçirmekte, bilgi paylaşımı ve kaynağı olarak sosyal medyanın imkânlarını kullanmaktadır. Bu nedenle sosyal medyanın Türkiye'deki etkisini görmezden gelmek mümkün değildir. Her bilginin paylaşımına imkan tanınması sosyal medyayı aynı zamanda dini bilgilerin ve özellikle hadislerin de bir kaynağı durumuna getirmektedir. Her gün çok sayıda hadis veya hadis olduğu iddia edilen metin sosyal medyada paylaşılmaktadır. Bu noktada sosyal medyada paylaşılan hadislerin toplumun dinî yaşantısına etki edip etmediği bir merak konusudur.

2. Araştırma Hakkında Bilgiler

Araştırmanın amacı sosyal medyada paylaşılan hadislerin insanların dinî yaşantılarına etki edip etmediğini, yani bir anlamda sünnet algılarını etkileyip

¹² Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.

¹³ Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya*, 149. Sosyal medyaya karşı temkinli olunması gerektiğine dair bir yorum için bkz., Mehmet Lütfi Arslan, "İletişim, Sosyal Medya ve Gençlik" (Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik" (23-25 Kasım 2018), İstanbul: DİB, 2019), 488.

¹⁴ Wearesocial, "Dünya Geneli Sosyal Medya Kullanım Verileri", *Digital 2021* (2021).

¹⁵ Datareportal, "Türkiye Sosyal Medya Kullanım Verileri", *Digital 2021: Turkey* (2021).

etkilemediğini tespit etmektir. Bu çalışma, günümüzde artık önemli bir iletişim aracı olan ve insanların her türlü bilgiye kolayca ulaşabildiği sosyal medyanın insanların dinî yaşantılarına ve özellikle sünnet algılarına etkisinin boyutunu tespit edebilmek adına önemlidir.

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden biri olan anket uygulaması kullanılmıştır. Takdir edilecektir ki bu boyuttaki bir çalışmada geniş çaplı bir araştırma yapmak çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle araştırmanın örneklemini Balıkesir ilinde eğitim gören lise öğrencileri olarak belirlenmiştir. Lise öğrencilerinin sosyal medyayı en sık kullanan yaş grupları içerisinde yer almaları örneklem olarak seçilmelerinde belirleyici olmuştur.¹⁶ Ayrıca sosyal medya platformlarının çeşitliliği ve fazlalığı göz önünde bulundurularak çalışma, sadece Türkiye’de en çok kullanılan sosyal medya platformları Instagram, Facebook, Whatsapp ve Twitter ile sınırlı tutulmuştur.

Örneklem grubuna uygulanan ankette 4 demografik soru, katılımcıların dinî yaşantılarıyla ilgili bir dizi ifade içeren 13 adet beşli likert madde (hiçbir zaman, nadiren, bazen, çoğu zaman, her zaman) ve katılımcıların sosyal medya ve içindeki bilgilere güven düzeyini ölçmeye yönelik bir dizi ifade içeren 5 adet beşli likert madde (kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kısmen katılıyorum/kararsızım, katılmıyorum, kesinlikle katılmıyorum) olmak üzere toplam 22 madde bulunmaktadır. Anketin katılımcılara uygulanabilmesi için Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğü’nden gerekli izinler alınmıştır. Pandemi koşulları göz önünde bulundurularak anket metni öğrencilere matbu olarak değil online olarak ulaştırılmıştır.

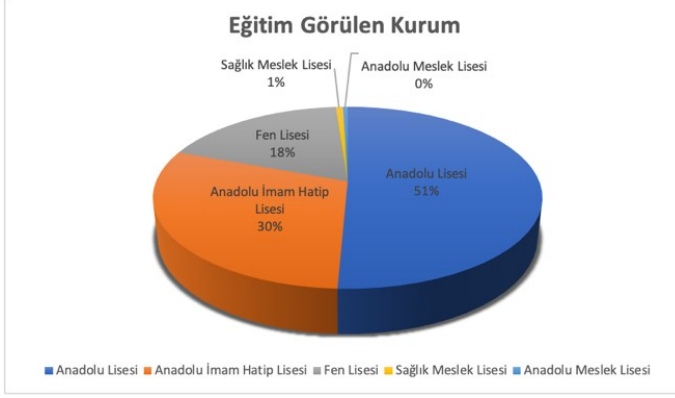
Anketin oluşturulma sürecinde öğrencilerle yapılan görüşmeler ve uzman görüşleri doğrultusunda çalışmada kullanılan kategorilerden “Her Zaman”, “Çoğu Zaman” ve “Bazen” kategorilerinin birleştirilerek olumlu yönde; “Nadiren” ve “Hiçbir Zaman” kategorilerinin de birleştirilerek olumsuz yönde değerlendirilmesine karar verilmiştir. Yine “Kesinlikle Katılmıyorum” ve “Katılmıyorum” kategorileri birleştirilerek olumsuz; “Kesinlikle Katılıyorum” ve “Katılıyorum” kategorileri birleştirilerek olumlu; “Kararsızım/Kısmen Katılıyorum” kategorisi ise nötr olarak değerlendirilmiştir.

Yukarıda değinildiği üzere araştırmanın evrenini Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğü’ne bağlı liseler oluşturmaktadır. Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğü’ne bağlı faaliyet gösteren 7 Anadolu İmam Hatip Lisesi, 13 İmam Hatip Lisesi, 44 Anadolu Lisesi, 49 Anadolu Meslek Programı Lisesi, 11 Çok Programlı Anadolu Lisesi, 3 Fen Lisesi, 2 Güzel Sanatlar Lisesi, 1 Spor Lisesi ve 1 Sosyal Bilimler Lisesi bulunmaktadır. Bu liselerde, 25.303 kız; 25.698 erkek olmak üzere toplam 51.001 öğrenci bulunmaktadır. İHL ve Anadolu İHL’de kayıtlı öğrenci sayısı ise 2.445 kız; 2.247 erkek olmak üzere toplam 4.692’dir.

Araştırmanın örneklemini evren içerisinde ulaşılabilen toplam 435 öğrenci

¹⁶ Gençlerin sosyal medya kullanım tercihleri için bkz., Arslan, “İletişim, Sosyal Medya ve Gençlik”, 481; Kaveri Subrahmanyam - David Smahel, *Digital Youth: The Role of Media in Development* (New York: Springer, 2011).

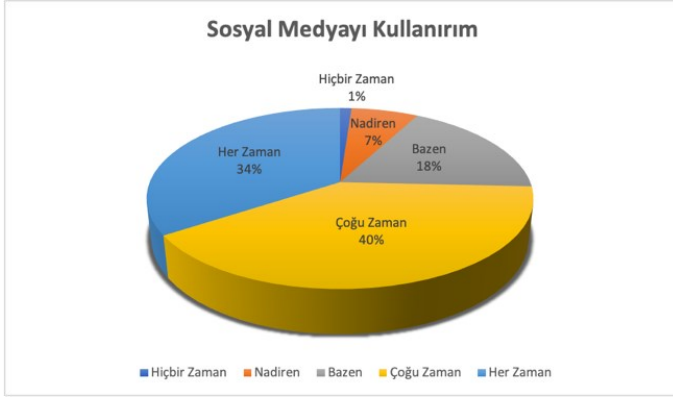
oluşturmaktadır. Bu öğrencilerin 130'u Anadolu İmam Hatip Lisesi; 220'i Anadolu Lisesi; 79'u Fen Lisesi; 3'ü Sağlık Meslek Lisesi; 2'si Anadolu Meslek Programı Lisesi ve 1'i Sosyal Bilimler Lisesi öğrencisidir. Örnekleme oluşturan öğrencilerin 288'i (%66,2) kız; 147'si (%33,8) ise erkektir.



Grafik 1: Eğitim Görülen Kurum

3. Katılımcıların Sosyal Medya Kullanım Verileri

Katılımcıların sosyal medyada karşılaştıkları hadisleri ne derece hayatlarına tatbik ettiklerini tespit edebilmek için öncelikle onların sosyal medyayı ne kadar sıklıkla kullandıklarını belirlemek gerekmektedir. Bu nedenle katılımcılara sosyal medyayı ne sıklıkla kullandıkları sorulmuştur. Katılımcıların çok büyük bir kısmının (%74,3, 323 kişi) sosyal medyayı sık kullandığı; çok az bir kısmının (%7,8, 34 kişi) ise neredeyse hiç kullanmadığı görülmektedir. Kız öğrencilerin %93'ü (270 kişi) sosyal medya kullanırken erkek öğrencilerin %89'u (131 kişi) sosyal medya kullanmaktadır. Bu veriler katılımcıların sosyal medya kullanımının son derece yüksek seviyelerde olduğunu göstermektedir. Lise çağını dikkate aldığımızda bu veri Türkiye'de sosyal medya kullanıcılarının yaş dağılımı ile uyumludur. Araştırmada katılımcıların sosyal medyada ne sıklıkla paylaşım yaptıkları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre katılımcıların sadece %18,2'si (79 kişi) sosyal medyada sıklıkla paylaşım yapmakta; %47,2'si (205 kişi) ise sosyal medyada neredeyse hiç paylaşım yapmamaktadır. Bu durum katılımcıların büyük çoğunluğunun sosyal medyada takipçi konumunda olduğunu göstermektedir.

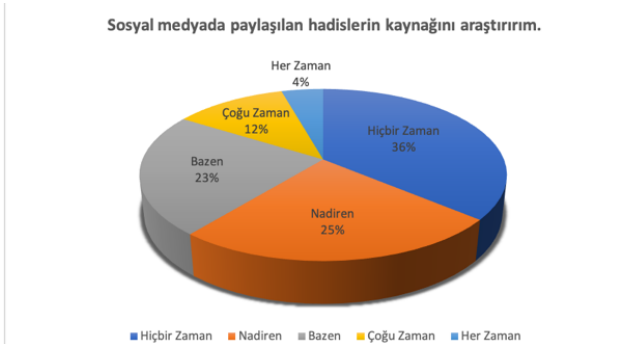


Grafik 2: Sosyal Medya Kullanım Verileri

Bir önceki veriyle bağlantılı olarak katılımcıların sosyal medyada karşılaştıkları hadisleri paylaşma sıklıkları da tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların %71,7'si (312 kişi) sosyal medyada karşılaştıkları hadisleri diğer kullanıcılarla paylaşmamaktadır. Bu verinin aslında katılımcıların sosyal medyaya olan güvenleriyle alakalı olduğu düşünülmektedir. Zira katılımcıların sadece %9,1'i (40 kişi) sosyal medyaya güvenmektedir. Bu oran kız katılımcılarda %9 (23 kişi); erkek katılımcılarda ise %12'dir (17 kişi).

4. Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi

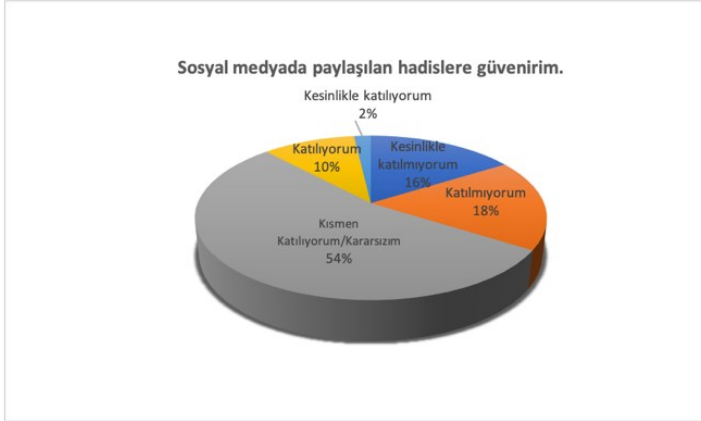
Katılımcıların sosyal medyada karşılaştıkları hadislere ilk olarak nasıl yaklaşıtlarını tespit edebilmek amacıyla katılımcıların sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynaklarını araştırma ve hadislerin içeriklerine dikkat etme sıklıkları sorulmuştur. Katılımcıların büyük bir kısmı %60,1'i (265 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynağını araştırmadığını belirtmiştir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin sadece %39'u (51 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynağını araştırmaktadır. Diğer liselerde de bu oran %39'dur (119 kişi). Bununla birlikte katılımcıların %66,5'inin (289 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerin içeriklerine dikkat ettikleri görülmektedir. Bu durum katılımcıların karşılaştıkları hadislerin içeriğine dikkat etse de hadislerin kaynağını merak etmediği ve araştırmadığını göstermektedir.



Grafik 3: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Kaynağını Araştırma Oranı

Katılımcıların sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynaklarını araştırmaları ilk anda sosyal medyada paylaşılan hadislere güvendikleri düşüncesini akla getirebilmektedir. Ancak durum bunun tam tersinedir. Zira katılımcılara sosyal medyada paylaşılan hadislere ne kadar güvendikleri sorulmuş ve katılımcıların sadece %12'si (52 kişi) bu hadislere güvendiğini; %54'ü (235 kişi) ise kararsız olduğunu belirtmiştir. Kız katılımcıların %13'ü (37 kişi), erkek katılımcıların %10'u (15 kişi), İHL öğrencilerinin %18'i (24 kişi), diğer lise öğrencilerinin ise %9'u (28 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislere güvenmektedir. Görüldüğü üzere İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin sosyal medyada paylaşılan hadislere güven oranı daha yüksektir.

Benzer şekilde katılımcıların %9'u (39 kişi) sosyal medyada sünnet olarak paylaşılan bilgilere güvenmekte ve bu bilgilerin sünnet olduğunu düşünmekte; %51,3'ü (223 kişi) ise kararsız olduğunu belirtmektedir. Kız katılımcıların %11'i (30 kişi), erkek katılımcıların %6'sı (9 kişi), İHL öğrencilerinin %13'ü (16 kişi), diğer lise öğrencilerinin ise %8'i (23 kişi) sosyal medyada sünnet olarak paylaşılan bilgilerin sünnet olduğunu düşünmektedir. Yine katılımcıların sadece %14,7'si (64 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerin Hz. Peygamber'e ait olduğu görüşündedir. Bu veriler sosyal medyada hadis olarak paylaşılan metinlere katılımcıların çok büyük bir kısmının güvenmediğini göstermektedir.

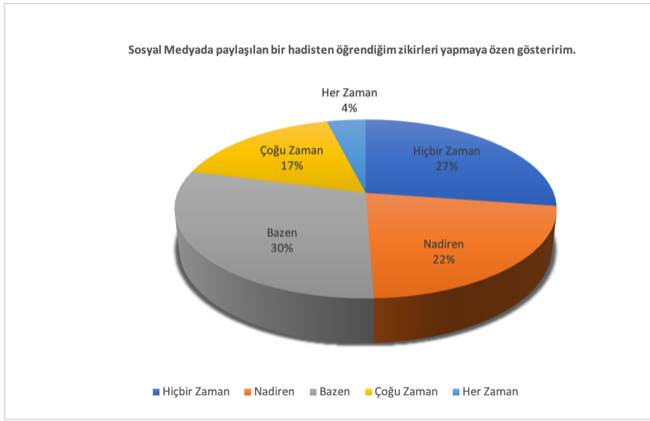


Grafik 4: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislere Güvenme Oranı

Söz konusu güvensizliğin bir sonucu olarak katılımcıların hadislerin kaynaklarını araştırması beklenirken böyle bir eyleme girişmemeleri hadis ilminde yeterli bilgiye sahip olmamaları ile ilişkilendirilebilir. Zira katılımcılardan %34,9'u (152 kişi) hadislerle ilgili bir eğitim aldığını belirtmiştir. Bununla birlikte lise seviyesinde verilen hadis eğitiminin de hadislerin kaynaklarını bulma noktasında yetersiz olduğu malumdur. Şunu da belirtmek gerekir ki hadislerin kaynaklarının araştırılmasının diğer önemli bir sebebi de kaynak bilincine sahip olunmamasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla katılımcılar sosyal medyada paylaşılan hadislerin güvenilir bir kaynaktan yer alması gerektiğini bilmemekte ve dolayısıyla bir kaynak arayışına girmektedir.

Sosyal medyada paylaşılan hadislerin katılımcıların dinî yaşantısına ne şekilde ve hangi boyutta etki ettiğini tespit edebilmek adına katılımcılardan, sosyal medyada karşılaştıkları hadislerde yer alan zikir, dua, nafil ibadetler, ahlaki kurallar, kılıf-kiyafet kuralları gibi tavsiyeleri hayatlarına aktarma oranlarını belirtmeleri istenmiştir.

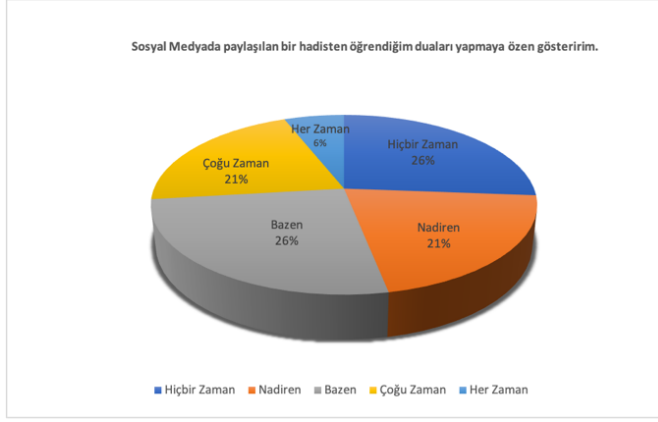
Katılımcılara sosyal medyada paylaşılan hadislerdeki zikirleri gündelik yaşantılarında hangi sıklıkla yaptıkları şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Katılımcıların %55,5'i (220 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerdeki zikirleri yapmaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu kişilerin söz konusu zikirleri sünnet olarak algıladıklarını ve tatbik etmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin zikirleri gündelik hayatlarına yansıtma oranı ise %62'dir (80 kişi). İHL dışındaki liselerde ise bu oran %46'dır (140 kişi). Bununla birlikte kız katılımcıların %56'sı (162 kişi), erkek katılımcıların %40'ı (58 kişi) bu zikirleri gündelik hayatına aktarmaktadır. Verilerden anlaşıldığı üzere İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin sosyal medyada karşılaştıkları hadislerde yer alan zikirleri dinî yaşantılarına aktarma oranları diğer liselere göre daha yüksektir. Aynı şekilde kız öğrenciler de erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda bu hadislerde yer alan zikirleri dinî yaşantılarına aktarmaktadırlar.



Grafik 5: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerde Geçen Zikirleri Yapma Oranı

Zikir ve dua Müslümanın hayatında hep birlikte var olmuşlardır. Bu nedenle katılımcıların sosyal medyada paylaşılan hadislerdeki duaları dinî yaşantılarına aktarma oranları da tespit edilmiştir. Elde edilen verilere göre katılımcıların %53,1'i (231 kişi) söz konusu duaları gündelik yaşantılarında yapmaya özen göstermektedir. Bir önceki maddede olduğu gibi bu konuda da katılımcıların büyük çoğunluğu sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan duaları sünnet olarak algılamakta ve dinî yaşantısına aktarmaktadır. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin hadislerdeki duaları gündelik hayatlarına aktarma oranı ise %66'dır (86 kişi). İHL dışındaki liselerde bu oran %48'dir (145 kişi). Kız katılımcıların %59'u (170 kişi), erkek katılımcıların ise %41'i (61 kişi) hadislerde yer alan duaları dinî yaşantılarına aktarmaktadır. Dua ile ilgili verilerden anlaşıldığı üzere İmam Hatip Lisesi

öğrencileri diğer lise öğrencilerine; kız katılımcılar da erkek katılımcılara oranla sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan duaları günlük yaşantılarında daha fazla uygulamaktadırlar.



Grafik 6: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerde Geçen Duaları Yapma Oranı

Katılımcıların sosyal medyada paylaşılan hadisleri dinî yaşantılarına aktarma oranlarının en yüksek olduğu alan ise ahlâkî konulardır. Zira katılımcıların sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan ahlâkî kurallara riayet etmedeki özenlerini ölçen maddede katılımcıların %78,5'i (342 kişi) bu kurallara uymaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla yalan söylememek, iftira atmamak, gıybet etmemek, doğru sözlü olmak vb. gibi ahlâkî kurallarla ilgili hadisler katılımcılar tarafından büyük ilgi görmekte ve sünnet olarak algılanmaktadır. Bu konuda İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin %69'unun (89 kişi) bu tür hadisleri uygulamaya özen gösterdikleri görülmekteyken bu oran diğer liselerde %76'dır (231 kişi). Kız katılımcıların %82'si (236 kişi); erkek katılımcıların ise %72'si (105 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde belirtilen ahlâkî kurallara uymaya özen gösterdiğini belirtmektedir. Diğer liselerde okuyan öğrencilerin İmam Hatip Lisesinde okuyan öğrencilere göre daha fazla bu konudaki hadisleri dinî yaşantılarına aktardıkları söylenebilir. Zikir ve dua içerikli hadislerde olduğu gibi ahlâkî konularla ilgili hadislerin de kız katılımcılar tarafından daha fazla uygulandığı görülmektedir.



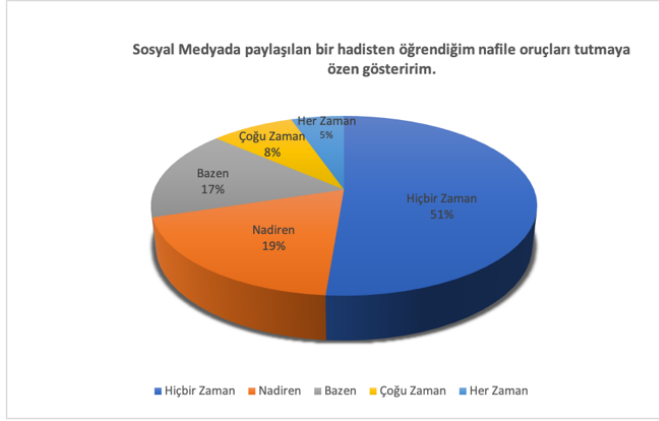
Grafik 7: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerdeki Ahlâkî Kurallara Uyma Oranı

Katılımcıların çoğunun uygulamaya özen gösterdiği sonucuna ulaşılan diğer bir alan kılık-kıyafet kuralları olmuştur. Zira katılımcıların %57,9'u (252 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan kılık-kıyafet kurallarına uymaya özen göstermektedir. Katılımcıların yarısından fazlası hadislerden öğrendiği bu kuralları sünnet olarak algılamakta ve hayatına tatbik etmektedir. Bu konuda İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin sosyal medyada paylaşılan bir hadiste karşılaştıkları bilgiyi uygulama oranı %73 (95 kişi); diğer liselerin ise %51'dir (157 kişi). Kız katılımcıların kılık-kıyafet ile ilgili sosyal medyada karşılaştıkları hadisleri dinî yaşantılarına aktarma oranı %60 (173 kişi); erkek katılımcıların oranı ise %54'tür (79 kişi). Kılık-kıyafet konusundaki hadislerin İmam Hatip Lisesi öğrencileri ve kız katılımcılar tarafından daha fazla tatbik edildiği ifade edilebilir.

Sosyal medyada hadis paylaşımının en yoğun yaşandığı dönem mübarek gün ve gecelerdir. Kandil geceleri, Cuma günleri, üç aylar ve özellikle Ramazan ayında, bu gün veya gecelerle ilgili sosyal medyada çok sayıda hadis paylaşılmaktadır. Bu sebeple katılımcılara sosyal medyada paylaşılan mübarek gün ve gecelerde yapılması önerilen nafil ibadetleri içeren hadislerdeki ibadetleri ne sıklıkla yaptıkları sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların %51,1'inin (222 kişi) bu tür hadislerde yer alan nafil ibadetleri yaptığı tespit edilmiştir. Görüldüğü gibi bu konuda da sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan nafil ibadetleri sünnet olarak algılamak ve dinî yaşantıya aktarma oranı oldukça yüksektir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde bu oran %61 (80 kişi) iken; diğer liselerde ise %41'dir (142 kişi). Kız katılımcılar %56 (161 kişi) oranında sosyal medyada paylaşılan bu hadislerdeki nafil ibadetleri yapmaya özen gösterirken erkek katılımcılarda bu oran %42'dir (61 kişi).

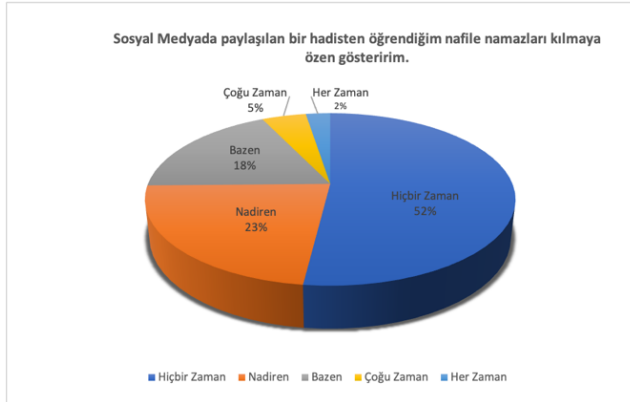
Sosyal medyada paylaşılan hadislerin katılımcıların dinî yaşantılarına daha az etki ettiği tespit edilen üç alan bulunmaktadır. Bunlardan ilki surelerin faziletiyle ilgili hadislerde yer alan sureleri okuma konusudur. Katılımcıların %52,9'u (230 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde bahsedilen sureleri okumadıklarını belirtmişlerdir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin %59'u (76 kişi); diğer liselerin ise %43'ü (129 kişi) bu tür hadislerde yer alan ve faziletinden bahsedilen sureleri okumamaktadırlar. İmam Hatip Lisesi öğrencileri bu tür sureleri çoğunlukla okumak-tayken diğer lise öğrencilerinde bu oran düşmektedir. Kız katılımcılara bakıldığında bu oran %51 (146 kişi) iken; erkek katılımcılarda ise bu oran daha da düşerek %40 (59 kişi) olarak tespit edilmiştir.

Katılımcıların sosyal medyada paylaşılan nafil oruç ve nafil namaz ile ilgili hadisleri dinî yaşantılarına aktarma oranları ise oldukça düşüktür. Zira katılımcıların %70,2'si (305 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan nafil oruçları tutmadıklarını belirtmiştir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde bu oran %60 (46 kişi); diğer liselerde ise %74'tür (226 kişi). Kız katılımcıların %67'si (194 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde bahsedilen nafil oruçları tutmadığını ifade ederken erkek katılımcılarda bu oran %75'tir (111 kişi). Verilerden hareketle katılımcıların büyük çoğunluğu sosyal medyada paylaşılan bir hadiste yer alan nafil oruçları dinî yaşantısına aktarmadığı söylenebilir.



Grafik 8: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadiste Geçen Nafile Oruçları Tutma Oranı

Sosyal medyada paylaşılan hadislerin dinî yaşantıya en az aktarıldığı konu ise bu hadislerde geçen nafile namazlardır. Zira katılımcıların %74,8'i (325 kişi) sosyal medyada paylaşılan hadislerde yer alan nafile namazları günlük yaşantısında kılmadığını ifade etmiştir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin bu hadislerde yer alan nafile namazları kılma oranı %39 (50 kişi) iken; diğer liselerdeki öğrencilerde bu oran çok daha düşerek %20'ye (62 kişi) inmektedir. Kız katılımcıların %25'i (72 kişi) sosyal medyada paylaşılan bir hadisten öğrendiği nafile namazları kıldığını belirtirken erkek katılımcıların %26'sı (38 kişi) aynı yönde beyanda bulunmuştur. Görüldüğü üzere erkek katılımcıların kız katılımcılardan daha yüksek orana ulaştığı tek konu nafile namaz konusudur.



Grafik 9: Sosyal Medyada Paylaşılan Hadiste Geçen Nafile Namazları Kılma Oranı

Sonuç

21. yüzyılın en etkili iletişim ve bilgi aktarma araçlarından birisi olan sosyal medyada paylaşılan bilgiler arasında dinî bilgiler ve özellikle hadisler önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmada sosyal medyada paylaşılan hadislerin lise öğrencilerinin dinî yaşantılarına ne oranda etki ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Elde edilen verilere göre sosyal medyada paylaşılan hadislerden zikir, dua,

ahlâkî kurallar, kılık-kıyafet kuralları, mübarek gün ve gecelerde yapılması tavsiye edilen nafil ibadetler içerikli hadislerin katılımcıların yarısından fazlası tarafından sünnet olarak algılandığı ve dinî yaşantıya aktarıldığı görülmektedir. Katılımcıların büyük oranda dinî yaşantılarına aktarmadıkları hadisler ise surelerin fazileti, nafil oruç ve nafil namaz içerikli hadisler olarak tespit edilmiştir.

Araştırma neticesinde anlaşıldığı kadarıyla İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine; kız katılımcıların da erkek katılımcılara göre sosyal medyada paylaşılan hadislerdeki bilgileri dinî yaşantılarına aktarma oranları daha yüksektir. Bu verilerden İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ve kız katılımcıların bu hadisleri diğerlerine oranla daha fazla sünnet olarak algıladıkları ve bu hadisleri hayatlarına aktarma konusunda daha aktif oldukları anlaşılmaktadır.

Katılımcıların çok büyük bir kısmının sosyal medyaya ve sosyal medyada paylaşılan hadislere güvenmediği, sosyal medyada sünnet olarak paylaşılan bilgileri sünnet kabul etmediği ve bu bilgilerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını düşündüğü görülmektedir. Bu verilere rağmen katılımcıların çoğunun sosyal medyada paylaşılan hadisleri dinî yaşantılarına aktarmaları bir tutarsızlık olarak görülmektedir. Bu durum sosyal medyanın kullanıcıların farkında olmadan insan yaşantısına etki ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak sosyal medyada paylaşılan hadislerin gençlerin çoğunluğu tarafından -telkin yöntemiyle de olsa- sünnet olarak kabul gördüğünü ve dinî yaşantıya aktarıldığını söylemek gerekmektedir. Bu noktada sosyal medyadaki bilgi kirliliği ve paylaşılan dinî bilgiler ile ayet ve hadislerin güvenilirliği önem arz etmektedir. Yapılan birçok araştırma sosyal medyada paylaşılan bu tür bilgilere güvenilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple sosyal medya kullanıcılarına sosyal medya okur-yazarlığı ile birlikte kaynak bilinci eğitiminin verilmesi gerekmektedir. Daha da önemlisi sosyal medyada paylaşılan hadislerin temel hadis usulü ve tarihi bilgisi olmadan dinî yaşantıya aktarılmaması gerektiği ifade edilmelidir. Diğer bir yönden sosyal medyanın dinî yaşantı üzerindeki etkisi de belli oranda tespit edilebilmektedir. Bu durum göz önünde bulundurularak sosyal medyanın doğru ve aktif bir şekilde kullanılması, doğru dinî bilginin kullanıcılara aktarılması hususunda önemli bir işlev görecektir.

Kaynakça

- Arslan, Mehmet Lütfi. "İletişim, Sosyal Medya ve Gençlik". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik" (23-25 Kasım 2018)* 479-490. İstanbul: DİB, 2019.
- Ayaz, Orhan. "Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmelerine Etkileri (Sakarya/Akyazı Örneği)". Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Bildik, Elif. "Dini Bilgi Edinme Sürecinde Sosyal Medya". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Datareportal. "Türkiye Sosyal Medya Kullanım Verileri". *Digital 2021: Turkey*. 2021. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://datareportal.com/reports/digital-2021-turkey>
- Demir, İsmail. "Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)". Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.

- Dereli, Mustafa Derviş. "Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma". Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.
- Korukcu, Adem vd. "Sosyal Medya ve Din: Facebook Örneğinde Dini İçerikli Paylaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme". 509-531. Bartın, 2015.
- Subrahmanyam, Kaveri - Smahel, David. *Digital Youth: The Role of Media in Development*. New York: Springer, 2011.
- Wearesocial. "Dünya Geneli Sosyal Medya Kullanım Verileri". *Digital 2021*. 2021. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://wearesocial.com/digital-2021>
- Yamaç, Muhammed. "Sosyal Medyada Dini Topluluklar". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 101-122.
- Yavuz, Sefer. "Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 99-132.
- Yenen, İbrahim. "Medya ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.



GÜNÜMÜZDE YANLIŞ SÜNNET ALGISI VE YANSIMALARINA SEBEBİYET VEREN UNSURLAR

Nizamettin ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı
✉ nizamettin.celik@firat.edu.tr  0000-0002-3166-3830

Öz

Kur'an'ın canlı yaşam hâli olan Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlara hayat verecek şeylere çağırarak için gönderilmiştir. Bu misyon gereği Hz. Peygamber, insanlara yaşamsal hayat sağlayıp gönüllerini fethettiği gibi, ülkelere de imar, yaşam ve medeniyet kazandırmıştır. Ancak insanlar için rahmet ve ufuk açıcı olan Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ ettiğini söyleyen ve hadîsleri ezberleyen bazı kimselerden oluşan kimi gruplar, yerkürede tehlike saçan örgütlerin başında geldiği görülmektedir. Bütün insanlık için kurtuluş membaı olan Hz. Peygamber'in hadîslerini bilen kimileri, neden tehlikenin kaynağı olabilmektedir. Bu tebliğde yanlış sünnet algısı ve yansımaları üzerinde durarak bu sorunu oluşturan etkenler, araştırmaya çalışılacaktır. Çalışma; dışlayıcı ve indirgemeci yaklaşım, imanın hukukî ve itikâdî boyutu, sünnetin mahiyeti şeklinde üç ana başlık çerçevesinde ele alınacaktır. İtikâdî imanın hukukî boyuta taşınması, taassup ve inhi-sarcı yaklaşım ve bireyin hadîsleri uygulama mercii olarak kendisini görmesi, günümüzde yanlış sünnet algısı ve yansımalarının temel sebeplerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Medeniyet, Taassup, İndirgemeci Yaklaşım, Yanlış Sünnet Algısı.

Today Factors That Cause Wrong Perception of Sunnah and Reflections

Abstract

The beloved Prophet Muhammed the living form of the Quran, he has been sent to call people to things that will give life. As a matter of this mission, the holy Prophet as he provides people with vital life and conquers their hearts, brought zoning, life and civilization to the countries. However, it is seen that some groups consisting of some people who say that they obey the Sunnah of the Prophet and who memorize the hadiths are the leading organizations that spread danger in the World. Some people who know the hadiths of the Prophet, which is the source of salvation for all humanity, why can be the source of danger? In this notification, we will try to investigate the factors that make up this problem by emphasizing the perception and reflections of false sunnah. This study; exclusionary and reductionist approach, the legal and creed dimension of faith, and the nature of sunnah will be discussed under three main headings. It is understood that the fact that belief in faith is carried to the legal dimension, bigotry and the only possessive approach and the individual's perception of himself as the authority to practice hadiths are one of the main reasons for the perception and reflection of false sunnah today.

Keywords: Sunnah, Civilization, Bigotry, Reducing Approach, False Perception of Sunnah.

Giriş

Kur'ân'da inananların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı Allah'a imanla beraber iman etme;¹ mutlak itaat;² ittibâ;³ sorunların çözümünde hakem kılma⁴ gibi sorumluluklarıyla beraber Hz. Peygamber'in; kitap ve hikmeti öğretme, kötü ahlak ve manevi hastalıklardan temizleme,⁵ temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılma, insanların belini büken zincirleri söküp atma,⁶ Kur'ân'ın hükümlerini söz ve eylem olarak toplumda yaşanır hâle getirme⁷ gibi farklı görevlerine işaret edilmektedir. Temiz insan ve erdemli toplum oluşturma, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in en dikkat çeken misyonu olarak görünmektedir.⁸ Hz. Peygamber'e mutlak itaat vurgusu, kıyamete kadar yapılandırıcı ve dönüştürücü görevinin devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla hayatında insanlar için bir yaşam kaynağı olduğu gibi irtihalinden sonra da sünneti, güvenli yaşam ve medeniyetin mabdadır. İnsanları dinî ve ahlâkî ilkeler çerçevesinde birleştirerek bir arada yaşayabilme kültür ve becerisini oluşturma, sünnetin somut yansıması olmuştur.⁹ Sünnetin tarihi süreçte söz ve eylem olarak müslüman toplum üzerinde yapılandırıcı müşahhas bir etkisi vardır.¹⁰ Bu yönüyle sünnet kültür inşasında vazgeçilmez bir alandır. Zira sünnet son ilahi mesajın yaşanılır hâle getirilmesinde temel başvuru kaynağıdır.

Nebevî öğretilerin etkisiyle yerkürede muazzam bir kültür ve medeniyet inşasının gerçekleştiği bilinen bir gerçektir ancak bu tebliğde yanlış sünneti algısı ve yansımalarına sebebiyet veren unsurlara dikkat çekerek bu bağlamda veriler sunmaya çalışacağız.

Nebevî öğretilerde, aklen ve ruhen ön yargıya sebebiyet veren hususlardan uzak durma ve birbirine tahammül etme erdemliliğini göstermenin bir hayat felsefesi olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Zira sünnetin kavli ve fiilî olarak bütüncül tecrübesi, Hz. Peygamber'in önderliğinde somut olarak yaşam bulmuştur.¹² Ancak İslam tarihi sürecinde oluşan farklı düşünce ekollerinin birbirlerine karşı zaman zaman ön yargılı bir yaklaşım sergileyerek küçülme/indirgemeci bir yöntemi izledikleri görülmektedir. Bu şekilde bir yaklaşım ve üslup, bir bütünün parçası olan müslümanları zamanla birbirine ötekileştirdiğini görmekteyiz. Bu bütüncül tecrübenin önünde

¹ Nisâ 4/136.

² Nisâ, 4/80.

³ Âl-i İmran, 3/31.

⁴ Nisâ 4/65.

⁵ Al-i İmran, 3/164.

⁶ Araf, 7/157.

⁷ Nahl, 16/44.

⁸ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: TDV, 2012), 106-107.

⁹ Veysel Özdemir, "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)", YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, ed. Yusuf Suiçmez, (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, 2014), 117.

¹⁰ Erul, "Yaşayan Kur'ân Hz. Peygamber", 21.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşid, (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 6: 302; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2013), "Edeb", 33. (لا يُبَلِّغُنِي أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِي شَيْئًا فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ أُخْرَجَ إِلَيْكُمْ وَأَنَا سَلِيمٌ الصَّدْرُ)

¹² Seyyed Hossain Nasr, "Sünnet ve Hadis", çev. İbrahim Hatipoğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 113-125, 118.

en büyük engel oluşturan hususların başında kuşkusuz, inhisarcı bir yaklaşıma sebepiyet veren naslara lafızcı ve parçacı yaklaşım tarzı gelmektedir. Katı ve sahti yaklaşım üslubunun Hâricîlerle başladığını ifade etmemiz gerekmektedir. Onlar bu yaklaşımlarını Kur'ân'a ve sünnete dayandırarak günah işleyen bir müslümanın tövbe etmezse bütün amellerinin boşa gideceğini ve ebedi olarak cehennemde kalacağını söylemişlerdir.¹³

Mü'minlerin kardeşliği ve dokunulmazlığı Kur'ân ve sünnette hukukî zemin bulmasına rağmen, zannî ve varsayımlı olan fikrî ve meşrebî taassup, İslam âlemine bir kâbus gibi çökmüş, şiddet ve savaşı teşvik eden fetvalar verilmiş ve bu çatışmalar, cihad olarak algılanmıştır.¹⁴ Daha bu Ramazan Ayı'nın son haftasında Afganistan Kabil'de iftar saatlerinde Kız Lisesi'nin önünde intihar saldırısı yapılmış onlarca kız çocuğu hayatını kaybederken, yüzlerce kişi yaralanmıştır. Bu meyanda 27. 03. 2007 tarihinde Talafer'in Kamberdere mahallesinde meydana gelen acı verici bir vakaya daha değinelim: Sekiz aya yakın temel gıda maddelerinden mahrum olan yöre halkı, un yüklü bir tırın yanaştığını görünce yardım dağıtılıyor düşüncesiyle kadın, çocuk ve yaşlı insanlar onun etrafında toplanmış; ancak unun altında bombalar ve patlayıcı maddeler bulunmaktaydı. Bir anda varlık yokluğa; yaşam harabeye dönüşmüştü. Yüzlerce savunmasız insan, hazan yaprağı gibi yere dökülmüştü. Bu acı verici vakaların yüzlerce örneği vardır.¹⁵

Müslümanların içinden çıkmış fakat eli, ayağı, gözü ve kulağı İslam düşmanlarının hizmetinde olan ilkesiz ve ölçsüz bir yapılanmayla karşı karşıyayız. Şiddet içerikli Vahhâbî akımların varlığı, hem iç hem de dış güvenlik adına temel güvenlik sorunlarından biri haline dönüşmüştür. Şu hususu ifade etmeliyiz ki İslam'ın varlığı ve yaşam bulması, müslüman toplumun varlığıyla mümkün olmaktadır. Bugün küresel emperyalist aktörler, bu sarsılmaz yapıyı yok etme veya sindirme peşindedirler. Bu ilkesiz ve ölçsüz şiddet içerikli akımlarla müslümanların iç düzenini bozma hedeflenmektedir. Onun için diyoruz ki müslümanı yaşat ki İslam yaşasın. Yani İslam'ın varlığı ve yaşam bulması, Müslümanların yaşamasıyla mümkün olmaktadır.

Bugün müslüman toplumu, güvenliği bozan iki tehditle karşılaşmaktadır: Bunlar iç güvenliği bozma ve dış tehdittir. Bunlara karşı mücadelenin boyutu da ismi de değişmektedir. İç güvenliği bozma "Kat'ut-tarik";¹⁶ dış güvenliği bozma ise -fikhî mezhepler arasında farklı görüşler olmakla beraber- "Saldırgan kâfirler"

¹³ Abdullah b. Muhammed el-Fihriy el-Misri İbn Tilimsâni, thk. Nizar Hammâdi, *Şerhu me'âlimi usûli'd-dîn*, (Amman: Daru'l-Feth, 2010), 643.

¹⁴ "Gök ve yer ehli, mü'min bir insanın kanının akıtılmasına katılsalar, Yüce Allah, hepsini yüzüstü cehenneme sürükler." Ebû İsa et-Tirmizî, Sünen, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabiyye, 1977), "Diyat", 8.

¹⁵ <http://www.bizturkmeniz.com/ar/index.php?page=article&id=18974>

¹⁶ İç güvenliği bozan terör grupları, insanların mallarına el koyup kimseye dokunmamışlarsa elleri ve ayakları çaprazlama kesilir. Hem insanları öldürmüş hem de mallarına el koymuşlarsa öldürülür ve asılırlar. İnsanları öldürmüş fakat mallarına dokunmamışlarsa öldürüldükten sonra asılmazlar. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, (Mensûra: Daru'l-Vefa, 2001), 5: 718-719.

terimiyle ifade edilmektedir.¹⁷ Güvenliği sağlama adına bunların gücünü kırıncaya kadar mücadele edilmektedir. Ancak bunlarla yapılan mücadelenin neticesinde “Saldırgan kâfirler” esîr muamelesi görürken iç güvenliği bozan asîler ise en ağır cezaya uğramaktadırlar. Burada dikkat çektiğimiz husus, ümmetin iç güvenliğini, birliğini bozma yönündeki teşebbüslere asla müsamahanın olmadığıdır. Dış tehdit yok edilip düşman esîr edilince onlara karşı tavır, “Yediğinizden yedinir, içtiğinizden içirin”, hatta “Yemeyip yedinir” şeklinde bir muamele gerekirken¹⁸ iç güvenliği bozanlara karşı ise elleri ve ayakları çaprazlama kesme ve öldürülmeleri gibi en ağır ceza uygulanmaktadır. İç güvenliği bozmaya yönelik tüm girişimler “Kat’utarik” hükmüne dâhil edilmektedir.¹⁹ Dış güvenliği sağlama “Cihad” terimi ile ifade edilmektedir.

Çalışma boyunca indirgemeci yaklaşım, İtikâdî imanın hukukî boyuta taşınması ve bireyin hadîsleri uygulama mercii olarak kendisini görmesi gibi yanlış sünnet algısı ve yansımalarına sebebiyet veren hususları kısaca ele almaya çalışacağız.

1. Dışlayıcı ve İndirgemeci Yaklaşım

İslam’da doğru algılama, kavrama ve bilme gibi bilişsel süreçler; tefekkür ve tafakkuh olarak adlandırılmaktadır. Doğru algılama, ilim, hikmet ve iyi niyet Allah’ın büyük nimetlerindedir. Nitekim Yüce Allah, doğru algılama ve anlamayı (فَقَفَّيْنَا بِهَا سُلَيْمَانَ) Süleyman’a (a.s.) bahsettiğini; Lut’a, Davud’a, Süleyman’a ve Musa’ya hikmet, derin kavrayış ve ilim verdiğini belirtmektedir.²⁰ Dolayısıyla İslâm’da müslüman ismi altında bilgi ve hikmet eksenli, inanç temeli üzerine kurulmuş kapsamlı bir değer yargıları sistemi vardır.²¹ Bütün renk, ırk ve mezhebi bölmeler, bu yapı içerisinde birer ahenk unsurlarıdır. Bundan ötürü küçülmeden modelleme yöntemiyle müslümanlar arasında yeni ve zengin bir kültür dili oluşturulabilir.

Yüce Allah’ın insanları, inanç esası üzerine bir ayırma tabi tuttuğunu görmekteyiz. Kur’ân’da insanlar, inanç boyutuyla “Ashabu’l-cenneh” ve “Ashâbu’n-nâr” şeklinde ayrılmıştır. Bu ayırımın temeli, iman ve inkârdır.²² Kur’an ve sünnette bölünmez ve ayrıştırılmaz bir müslüman bütünlüğü kavramı vardır. Nitekim A’râf sûresi 45. âyette bu ayırımın temel nedeninin Allah yolundan alıkoyma, onu eğri gösterme ve ahireti inkâr etme olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Vâkiâ ve Beled sûrelerinde “Ashâbu’l-meymene”-“Ashâbu’l-Meşeme” ve “Ashabu’l-yemîn”-“Ashabu’ş-şimâl”²³ ayırımının yapıldığı da görülmektedir. Bu sûrelerde de dikkat

¹⁷ Ahmet Yücel, “Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Cihad Anlayışı ve Kültürel Yansımaları”, KURAMER, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, 2016), 234.

¹⁸ Hz. Peygamber’in esirler hususundaki emri “*Esirlere iyilikle muamele ediniz.*” şeklinde hukuki zemin bulmuştur. et-Teberânî, Süleyman b. Ahmet, Mu’cemu’l-Kebîr, thk. Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebet-u ibn-i Teymiye, 1983), 22: 393.

¹⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 5: 523.

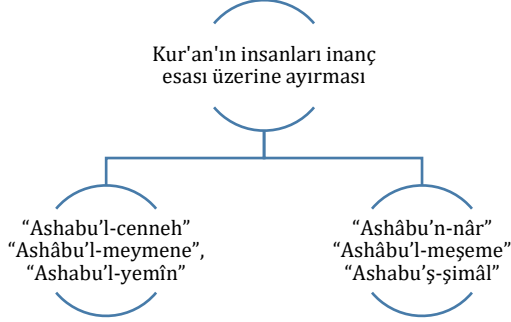
²⁰ Yusuf, 12/22; Enbiyâ, 27/74, 79; Kasas, 28/14.

²¹ Enbiyâ, 21/92; Mu’minûn, 23/52.

²² A’râf, 8/44-51.

²³ Vâkiâ, 56/8, 9, 27, 41; Beled, 90/18-19.

çekilen temel fârîka yine iman ve küfürdür.²⁴ Beled sûresi 13-18. âyetlerde iman ile beraber sosyal adalet, birbirlerine karşı sabır, tahammül ve merhamet vasıflarıyla ön plana çıkanlara “Ashâbu’l-meymene”/cennetlikler denilmiştir. Aşağıdaki grafikte bu inanç temelli ayırım gösterilmiştir.



Kur'ân ve sünnette tevhd eksenli kapsayıcı bir üslubun kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar arasında dışlayıcı ve daraltıcı bir yaklaşımın Kur'ân ve sünnet eksenli olduğunu söyleyemeyiz. Dışlayıcı/inhisarcı yaklaşımın birçok etkene vardır. Bunların başında taassup ve ön yargı gelmektedir. İslam düşünce ekolleri, fikhî mezhepler ve kişiler arasında oluşan yanlış bilgi aktarımının ana sebeplerinden biri taassup ve ön yargıdır. Taassup ve ön yargı, farklı mezhep ve ekollerin birbirlerini farklı hitaplarla nitelendirmelerine sebebiyet veren inhisarcı bir yaklaşımdır. Bununla genellikle karşı tarafı menfi yönüyle tanıtmaya ve itham etmeye hedeflenmiştir. İslam düşünce tarihi serüveninde her itikâdî mezhep kendilerini en bariz vasıfla isimlendirirken muhalifleri onları farklı vasıflarla anmışlardır. Mesela Mu'tezile, kendilerine “Ehl-i Âdl”, “Tevhid” ve “Adliye” gibi isimleri uygun görürken karşı tarafın kendileri hakkında “Mu'tezile”, “Muâtılâ” gibi yirmiye yakın isim kullandıkları görülmektedir.²⁵ Ehl-i rey ve ehl-i hadîs kavramlarını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Cerh ve ta'dil kitaplarındaki değerlendirmeler, ehl-i hadîs ve ehl-i rey nispete göre değiştiğini görebilmekteyiz.²⁶ Burada şu hususu ifade etmemiz gerekmektedir ki İslam'ın kültür mirası sürekli bir biçimde olgunluğa ve kemâle doğru bir ilerleme kaydetmektedir. Böylece önyargı ve inhisarcı yaklaşım, yerini teârruf ve uyumluluğa bırakmaktadır. Nitekim Ebu Hanife hakkında olumsuz kanaatte bulunan çağdaşlarına rağmen²⁷ beş altı asır sonra gelenler ilmi mirastan istifade ederek onun hakkında daha doğru sonuçlara ulaştıkları görülmektedir.²⁸ Dolayısıyla kişi, olgu ve olaylar hakkında doğru ve derinlemesine bir tasavvur oluşmadan hüküm verme, yanlış sonuca götürebilmektedir.

Yanlış bilgi aktarımı olacak ki Evzâî, Ebû Hanife hakkındaki olumsuz

²⁴ Vâkıâ, 56/47-48.

²⁵ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 38.

²⁶ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: İFAV, 2011), 98-99.

²⁷ Abdullah b. Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988) 7: 8.

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*. Thk. İbrahim Zeybek. Adil Murşid. (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1988), 4: 299.

ifadelerinden ötürü Allah'tan bağışlanma dilemiş, büyük bir yanlışın içinde olduğunu ve kendisine ulaşan yanlış bilgiler neticesinde bu yanlış kanaate vardığını söylemiştir.²⁹ Söz konusu zamanla düşünce ekolleri ve fikhî mezhep müntesipleri tarafından bu düşünce ayrılıkları derinleştirilmiş ve vakada istenmeyen sonuçlar doğurmuştur. Nitekim bu kör taassup olacak ki bir ilim deryası olan Taberî, bazı Hanbelî ve Zahirî taraftarlarca linç edilmek istenmiş ve cenazesi gizlice defnedilmiştir.³⁰

الشيء فرغ عن تصورهِ usul kaidesi bu bağlamda büyük bir önem arz etmektedir. Bu kaide gereği, yeni meselelere ve olaylara ve güncel sorunlara doğru tasavvur ve derin kavrayış, meseleye derinlemesine ve bütün yönlerine bakabilme becerisi sağlandıktan sonra hüküm verilmesi gerekmektedir. Gerek fikhî mezhepler gerekse düşünce ekolleri arasında oluşan indirgemeci/inhisarcı yaklaşımın oluşmasına sebebiyet veren unsurların başında doğru ve derinlemesine bir tasavvur oluşmadan birbirleri hakkında hüküm vermeleridir. Dolayısıyla “*Yanlış bilgi aktarımı, yanlış tasavvura; yanlış tasavvur; yanlış hükme sevk eder, yanlış hüküm de doğal olarak yanlış muameleye sebebiyet vermektedir.*”³¹

Kur’ân ve sünnette müslüman kavramı, bütüncül bir kavram olarak geçmekte, bölünmeye asla mahal vermemektedir. Bu bağlamda tarihi süreçte Müslümanlar arasında oluşmuş her bölünmenin nebevî öğretiden uzaklaşmayı beraberinde getirdiği söylenebilir. Fikrî hareketler bağlamında “Ehl-i Sünnet ve ehl-i bidat”; “Fırkâi naciye ve fırkâi dâlle” gibi nitelendirmeler, günümüzde sünneti yanlış algılamaya sebebiyet veren hususların başında yer aldığı söylenebilir. Küçük bir ayrıntı olarak kabul edilen bu durumlar, tarihi süreçte ve günümüzde büyük sorunlara yol açtığı görülmektedir. Günümüzde bu kavramlar üzerinden dinî ve kültürel mirasımız yok edilmeye çalışılmaktadır. O halde düşünce ufkumuzu daraltan parçalara ayrılmış ve her bir parçanın diğerinden ayrı kabul edildiği indirgemeci/inhisarcı yaklaşım, bütüncül bakış ve kavrayış olanağı önünde en büyük engeldir. Dolayısıyla fakir ve tek boyutlu bir dille, zengin bir düşünce ve kültür dünyası inşa edilemez.³² Öyle ki “*düşünmeyi tek bir yönteme indirgemek, renkleri tek bir renge ve kokuları tek bir kokuya indirgemeye çalışmaktan farksızdır.*”³³ Çok açıktır ki bölünmüş zihinsel yapılar, ön yargılı ve dışlayıcı yaklaşımlarla İslam toplumunda sağlıklı bir bilgi üretilemez. Bu itibarla 73 fırka hadisi üzerinden kelam ekolleri arasında dışlayıcı ve ötekileştirici bir yaklaşımın daha derinleştiğini görmekteyiz. Bunun üzerinden her ekol kendisini hak, diğeri batıl olarak görmüştür. Böylece dışlayıcı bir din dilinin oluşmasına sebebiyet vermiştir.³⁴ Dinler ve mezhepler tarihi hakkında kitap yazan el-Bağdâdî (ö. 429/1037), eş-Şehristânî (ö. 548/1153), el-İclî (ö.

²⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, (Dimeşk: Daru'l-Hüda ve'r-Reşâd, 2007), 84-85.

³⁰ Mustafa Fayda, “Taberî” DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/315.

³¹ Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-Yafî, *fi't-Tarîki ile Ülfetü'l-İslamiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2009), 72.

³² İbrahim Kalın, *Açık ufuk iyi, doğru ve güzel düşünmek üzere*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 32.

³³ Kalın, *Açık ufuk iyi, doğru ve güzel düşünmek üzere*, 31.

³⁴ Hulusi Arslan, “Şiddet çağrıştıran Dini yorumlar ve Tekfir” İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, ed. Mehmet Kubat vd., (Ankara: TDV, 2017), 8.

548/1355) gibi müellifler, İslamî fırkâlar bağlamında her bir fırkâyı ayrıca bölmüşlerdir. Söz gelimi bu müellifler, Mu'tezile ve Hâricîleri, yirmiyeye; Şia'yı, yirmi veya yirmi ikiye; Murcie'yi yediye veya on ikiye şeklinde farklı isimlerle böldükleri görülmektedir. Her bölünmüşlük doğal olarak birbirinden uzaklaşmayı getirmiştir. Ana fırkâları; Bağdâdî ve İsferyânî (ö. 471/1078) on; el-İclî sekiz; Malatî ise altı ana başlık altında sıralamış ve her birinin tali kollarının sayısını da belirtmişlerdir.³⁵ Görünen o ki bu müelliflerin sergiledikleri bu indirgemeci ve inhisarcı yaklaşım, her bir ekol içinde öne çıkmış kişiler adına da ayrıca bir fırkâ saymalarına yol açmıştır. Bu bağlamda İslam'ın teolojik boyutu üzerine yoğunlaşan Kalam ekolünün kullandığı "Fırkâ" kavramına değinmek istiyoruz. "Fırkâ" kelimesi sözlükte bölünmüşlük, ayrılık gibi anlamlar ifade etmektedir. "Ferk" kelimesi "Felk" kelimesinin yakın anlamıdır. Aralarında temel fark; "ferk" (انفصال) somut veya düşünce bazında bölünmeyi ifade ederken "felk" (انشقاق) ise yarılma anlamı ön plana çıkmaktadır.³⁶ O halde "Fırkâ" zihinsel ve hissi bağlamda ayrışmayı ifade etmektedir. Bu itibarla "fırka-i nâciye" kelimesi dahi doğru bir çağrışım yapmamaktadır. Zira ayrıştırıcı, parçacı ve indirgemeci bir yapının sünnette bir karşılığı yoktur.

Konuyla bağlantısından dolayı Kur'ân'da diğer din mensuplarına yaklaşım tarzına ve Kur'ân'ın onlara karşı kullandığı üsluba farklı ayetlerden pasajlar vererek değinmek istiyoruz: *"Ey Ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz; (Gerçeği) görüp bildiğiniz halde, niçin Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz; Neden hakkı batıla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz; Allah yaptıklarınızı görüp dururken niçin Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz; Gerçeği görüp bildiğiniz hâlde niçin Allah'ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek müminleri Allah'ın yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz."* şeklinde farklı ayetlerde "Ey Ehl-i kitap" hitabıyla onlara seslenip neden şunları söylediniz, yaptınız diyerek söz ve eylem olarak hak yoldan sapma nedenlerini uygun bir üslupla dile getirmektedir.³⁷ Görüldüğü gibi İslam, onlara ey yalanlayan sapıklar! Sizler şunları yaptınız demiyor. Ey Ehl-i kitap sizler, size yakışmayan şu iğrenç işleri yaptınız, diyor. İki hitap arasında büyük bir incelik, duygu, düşünce ve derinlik farkı vardır. Bu üslup ve yöntem muarızları, haktan uzaklaştırma değil; hakka ulaştırma amaçlı söylem ve eylem olduğu görülmektedir.³⁸ Durum böyle olunca Müslümanlar birbirlerine hitap etmede tarihi süreçte oluşmuş ve menfî çağrışım yapan kimi kavramları birbirlerine karşı kullanmayı bırakabilirler. Yani bu menfî çağrışımlar yerine ey müslüman, siz şu yanlış davranışta bulunuyorsunuz, şu görüşünüz doğru değil diye uygun bir üslup ve hitap geliştirmemiz gerekmektedir. Zira geniş bir açıdan bakacağımız bir ilmi birikiminiz vardır. Bugünkü bakış açısıyla on asır önceki bakış açısı aynı olması mümkün değildir. Zira hem büyük ve zengin bir kültür mirasımız hem de asrın ilmi ve teknik ilerlemeleri hizmetimizdedir. Bütüncül ve birleştirici bir yaklaşımın hayatî bir mesele

³⁵ Mevlüt Özler, İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 48-50.

³⁶ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk: Mecmua', (Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 2000), 26: 279.

³⁷ Âl-i İmran, 3/65, 70, 71, 98, 99.

³⁸ Nizamettin Çelik, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi", Diyanet İlmî Dergi 55/4 (2019), 975-1009, 981.

olduğunu, müslümanlar arasında tekrar ihya edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

2. İmanın İtikâdî ve Hukukî Boyutu

Bu başlık altında imanın itikâdî ve hukukî boyutu hakkında veriler sunulacaktır. İmanın hem insan ile Allah hem de insanlar arasındaki boyutu vardır. Kelamî ekoller, imanın mahiyeti, amelin imandan bir cüz olup olmadığı gibi hususları insan ile Allah arasındaki boyutuyla tartışmışlardır. Onlar Allah katında makbul iman nedir, sorusuna cevap bulmaya çalışmışlardır. Nitekim Selefiye; imanı, “Kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve fiil ile izhar” şeklinde tanımlamaya gitmiştir. Hâricîler ve Mu'tezile ekolü de aynı tanımları yapmışlardır; ancak Selefiye, söz ve eylem olarak yaşantıyı, imanın kemal şartı olarak görürken Mu'tezile ve Hâricîler, “tasdik-ikrar-izhar” üçlüsünü rükün olarak kabul etmektedirler.³⁹ Ancak zamanla bu tartışmalar, hukukî boyuta taşınmıştır.

İtikâdî imanın hukukî zemine taşınmasıyla beraber sorunlar başlamış ve günümüzde hâlihazır en büyük sorun olarak karşımızda durmaktadır. Zira hukukî zeminde İman, “tasdik” kavramıyla değil; ikrar kavramıyla formüle edilmektedir.⁴⁰ İnsan hayatının ölüm evresine kadar olan zaman diliminde söz konusu geçerli olan, imanın hukukî yönüdür. Dolayısıyla münâfık, imanın hukukî boyutuyla müslüman; itikâdî boyutuyla kâfirdir. Zira dünyada müslüman muâmelesi görmektedir.

İmanın tanımı ve amelin imandan olup olmamasıyla ilgili muhtelif ekollerin yaptıkları tanım ve açıklamalar, Allah katında muteber iman nedir, sorusuna verilen cevaptır. Dolayısıyla imanın tanımıyla ilgili bu teolojik tartışmalar, hiçbir sorun doğurmamıştır. Sorunun başladığı nokta, bu teolojik tartışmaların hukukî zemine taşınmasıdır. Bu meyanda nebevî öğretilerden iki misal vermek istiyoruz: Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) bir sefer sırasında karşılaştıkları çobanı, imanını ikrar etmesine rağmen öldürmesiyle gelişen olaylar, imanın hukukî boyutuyla ilgili yeterli bilgi vermektedir. Hz. Peygamber “Siz onun kalbini mi yardıınız ki korkudan söyleyip söylemediğini anladınız”⁴¹ şeklinde hüznü tepkisi hukukî ilişkilerde niyet okumanın değil; ikrârın esas alınacağını göstermektedir. İkinci misal olarak Mikdâd b. Esved'in (ö. 33/653), muhtemel bir vaka için Hz. Peygamber'e; ben savaşta inkârcı biriyle karşılaştığımda savaş sırasında elimi kesse sonra bir ağacın arkasına kaçıp müslüman oldum, dese onu öldürebilir miyim? Sorusuna: Hz. Peygamber'in “Onu öldürme...”⁴² Buyurması, insanlar arası ilişkilerde geçerli olanın; hukukî iman olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde şiddet yapılı örgütler, imanın itikâdî boyutunu hukukî zemine taşınmalarıyla müslümanları tekfir etmişlerdir. Bunun neticesinde müslümanları köle ve cariye edinmeleri veya öldürmeleri hususunda kendi kafalarında geçenleri dinî referans ve kesin nasslar olarak göstermişlerdir.

³⁹ İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethû'l-Bârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1379/1960), 1: 46.

⁴⁰ İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, 1: 46.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 133; Müslîm, “İman”, 96; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 95.

⁴² Ahmed b Hanbel, *Müsned*, 39: 240; Buhârî, “Meğazi”, 12; Müslîm, “İman”, 41; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 103.

3. Sünnetin Bireysel ve Devletsel Boyutu

Sünnetin; zaman, mekân, muhatabın durumu gibi faktörler; beyan, meâni ve bedî' gibi belâğî nükteler dışında bireyin mi devlet başkanının mı uhdesinde olduğu; bireysel boyutta mı devletsel boyutta mı uygulanacağı hususlar da sünnet algısı ve yansımaları bağlamında önem arz etmektedir. Bazı sünnetler vardır ki, bireyin uhdesinde değildir. Hz. Peygamber'in sünnetinde farz vacip, mendup şeklinde tezâhür eden hükümler, eğer bireysel boyutu aşır fertler arasında hukukî sonuç doğuruyorsa, devletin o hükümleri uygulaması gerekmektedir. Zira her müslüman, sünneti uygulayacak icra makamında değildir. Nitekim İslam'da hac ve cihad gibi fiili uygulamalar, bireylerin değil; devlet başkanının uhdesinde gerçekleşmesi gereken sünnet uygulamalarıdır.⁴³ Giriş bölümünde değindiğimiz gibi Kur'an'da Hz. Peygamber'in iki yönü ortaya çıkmaktadır. Birincisi inananların ona karşı sorumlulukları; ikincisi ise Hz. Peygamber'in misyonudur. Hz. Peygamber Kur'an'ın canlı yaşam halidir, mübhemini beyan, mücmelini tafsil gibi tebyin görevi vardır. Ayrıca Kur'an'ın sükût ettiği alanlarda hüküm koyma yetkisi vardır. Hz. Peygamberin bu iki yönü de devletsel/hukuksal boyuttur. Bireyin doğrudan uhdesinde olanlar, esasen nefsi arınmayı sağlayan kavli, fiili ve takriri sünnetlerdir.

Bu itibarla ileride yapılacak çalışmalara bir mukaddime olarak sadece hac, cihad ve kıyas uygulamaları üzerinden bu başlığı temellendirmeye çalışacağız. Bunlardan "Kıyas" kavramı kulun uhdesinde olan bir hak olmasına rağmen kanunî yetki alınmadan hüküm icra edilemez. Cihad ve hac ise devletin aslî görevleri arasında yer almaktadır.⁴⁴ Nitekim Razi'ye göre "*Ey inananlar! Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin*" Hûcarat Sûresi'nin ilk ayeti, sebebi nüzulü ne olursa olsun "Başına buyruk ferdî hareket etmeyi yasaklayan" genel bir hitaptır.⁴⁵

Hac farızası ilk günden devletin aslî görevleri arasında yer almıştır. Hz. Peygamber, Mekke Fethi'nden hemen sonra Medine'ye dönmeden Mekke'ye hac için çevre bölgelerden gelecek olanlara hac yaptırmak için Attâb b. Esîd'i (ö. 13/634), "Hac Emiri" olarak atamıştır.⁴⁶ Ertesi yıl ise Hz. Ebû Bekir (r.a.), bu siyasi görevi üstlenmiştir. Hz. Ali (r.a.), kabileye yolda kavuştuğunda Hz. Ebû Bekir'in ona âmir yoksa memur olarak mı görevlendirildiğini sorması haccın bu boyutuna işaret edilmiştir.⁴⁷

Cihadın savaş kısmı da devlet başkanının izin ve onayı ile belirlenen zaman ve mekânda belirli kişileri kapsayan siyasi ve hukukî bir kavramdır. Hz. Peygamber Mekke fethinde cihadın/savaşın mahiyetini muhkem olarak belirtmiştir. O da savaşın ferdî olamayacağını, imamın çağırması ve izniyle başlanacağını

⁴³ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, el-Akîdetü't-Tahâviyye, thk. Şuayb Arnavutî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 555; el-Cebrîn, Abdullah b. Abdurrahman, Şerhu Usûlu's-Sünne li İmami Ehli's-Sünne, (Riyad: Mektebetü Dari'l-Mesîr, 1420), 95.

⁴⁴ Abdurrazzâk, el-Musannef, 5: 279; Ebû Dâvûd, "Cihad" 2.

⁴⁵ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Tefsîru'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15: 226.

⁴⁶ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, (Daru'l-Marife, Beyrut 1986), 4: 341.

⁴⁷ er-Razî, *Tefsîru'l-kebir*, 28: 110.

göstermektedir. “...Cihada çağırıldığınızda cihada çıkınız.”⁴⁸ “Cihâda çıkmanız hususunda çağırıldığınız zaman cihada çıkınız.”⁴⁹ Bu nebevî hukukî ilke, cihadın/savaşın keşmekeş bir uygulama olmadığı, aksine kanunî ve hukukî çerçevede devlet başkanının izniyle gerçekleşmesi gerektiğini göstermektedir. Hadîste geçen (استنفر) fiili, devlet başkanı tarafından insanların düşmana karşı savaşa çağırılması anlamına gelmektedir.⁵⁰ Yani cihad/savaş, devletin aslî görevlerinden biridir.

Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalara, “Kital”;⁵¹ iç çekişme ve kargaşalara ise “Fitne” ve “Hercü merc” denilmiştir.⁵² Zübeyr b. Avvam, “Öyle bir fitneden sakınınız ki, o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz.” Enfal sûresi 25. âyetini, kendisinin de içinde bulunduğu anlam veremediği iç çatışmayla açıklamıştır.⁵³ Onun uzun bir zaman acaba bizlerden bu fitneye kim düşer diye düşündüklerini söylemesi manidardır. Ayrıca onun “...Bir anda kendimizi fitnenin içinde bulduk.” sözü iç çatışma ve cihadı ayırt etmede önemli bir veridir.⁵⁴ İmam Buhârî bu âyeti, Kütabu'l-Fiten'in birinci babında zikretmiş ve devamında Hz. Peygamber'in fitneye düşmekten sakındırmasıyla ilgili “iç karışıklığa sebebiyet veren” ve “başına buyruk hareket edenlerin” kötü akıbetiyle ilgili bir dizi rivayetleri tahrir etmiştir.⁵⁵ Ayrıca İslam ümmeti içinde bireysel hareket ederek fitne (İç karışıklık) çıkarmak veya fitneye sebep olmak, Kevser Havuzu'nun rahmet pınarından kana kana içmenin önünde en büyük engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶

Kıyas konusuna gelince İslam hukukunda haklar; mahiyeti bakımından Allah'ın hakkı, kul ile Allah arasında müşterek haklar ve kulların hakkı diye kategorize edilmektedir. Kulun uhdesinde olan hakların başında kıyas gelmektedir. Kıyas, İslam toplumunda bireyin uhdesindedir ancak birey kıyası doğrudan uygulama hakkına sahip değildir. Devletin zaman ve mekân olarak ona verdiği yetkiyle bu yasal cezanın uygulanmasını isteme ile fidye karşılığında veya karşılıksız affetme⁵⁷ yetkisine sahiptir. Görüldüğü gibi bireyin uhdesinde olan bu hak da kanunî çerçevede yerine getirilmesi gerekmekte ve bütün yakınlarının onayından sonra icra edilmektedir.⁵⁸ Nitekim bir kıyas uygulamasında Hz. Peygamber, maktulün velisine

⁴⁸ Ebû Dâvûd, “Cihad”, 2; Tirmizî, “Siyer”, 33; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 11: 207.

⁴⁹ İbn Mace, *Cihad*, 9. (إذا استنفرتم فانفروا); İbn Dakîku'l-İd, Takiyyüddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali, *İhkamu'l-Ahkâm Şerhu ümdetü'l-Ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, (Mektebetü's-Sünne, Kahire 1994), 447.

⁵⁰ Ebu'l-Feth Nâsuriddin *el-Mutarrizî, el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib*, thk. Mahmud Fâhûrî, Abdulhamid Muhtar, (Halep: Mektebet-ü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2: 317.

⁵¹ Hucurat, 49/9.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32: 409.

⁵³ Tâbiî müfessir Suddî, bu ayetin Celal ashâbı hakkında indiğini söylemiştir. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. el-Kufî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, (Cidde: Daru'l-Kible, 2006), 21: 396.

⁵⁴ et-Tayâlisî, *Müsned*, 1: 158; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 31; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 16: 100. (وَلَقَدْ تَلَّوْثَ هَذِهِ الْآيَةَ زَمَانًا وَمَا أَرَانِي مِنْ أَهْلِهَا فَأَصْبَحْنَا مِنْ أَهْلِهَا).

⁵⁵ Buhârî, “Fiten” 1, 4.

⁵⁶ Buhârî, tabîî olan muhaddis İbn Ebû Müleyke tarikiyle rivayet ettiği hadisin ardından onun bu konudaki duasını da aktarmıştır: “Allah'ım! Gerisin geri arkamıza dönmekten veya fitneye düşmekten sana sığınırız.” Fiten” 1.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 4; Tirmizî, “Diyât”, 13.

⁵⁸ Hüseyin b. Mes'ud el-Begâvî, thk. Şuayb Arnavutî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 7: 303.

sırasıyla katili “*Affedecek misiniz?*” Sorusuna; adam hayır cevabını vermiş; “*Fidye alacak mısınız?*” Sorusuna aynı şekilde hayır cevabını vermiş; “*Öldürecek misiniz?*” Sorusuna evet cevabını vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunu üç defa tekrarlamıştır.⁵⁹ Görüldüğü gibi devlet, şahsa yetki devrini yine yasal yollarla devretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, maktulün yasal haklarını; fidye isteme, affetme ve kısas yapma seçeneklerinden biriyle sınırlandırmış; başka bir teklif ileri sürmeleri halinde bu hakkın ellerinden alınacağını bildirmiştir.⁶⁰

Neticede İslam’da ferdî ve keyfî hareket etme alanının olmadığı, hukukî ve ahlâkî normlar çerçevesinde hakların yasal yollarla talep edileceği, Hz. Peygamber’in kavli ve fiili sünnetinde ortaya çıkmaktadır. Son olarak İslam ülkelerindeki iç çatışmalarda görüldüğü gibi bireylerin kamusal olan fiili bir sünneti kendi uhdelelerine almaları ve uygulamaları vahim sonuçlar doğurmuştur. Nitekim iç savaşın yaşandığı bazı İslam ülkelerinde kimi örgütlerin; köle ve cariyeye edinmesi, dini ve kültürel dokuyu yok etmeye çalışması, sosyal medyada yaydıkları kötü görüntüler, yanlış sünnet algısı ve yansımalarının bireysel boyuttaki açık bir tezahürü olarak görülmektedir.⁶¹

Sonuç

İslam’da gelişme ve ilerlemenin önü açık olduğu gibi bu daima teşvik edilmiştir. Tarih seyri boyunca atılan her adım, kaydedilen her ilerleme insan için tekâmüle doğru bir yol almaktadır. Bu yüzden İslam’ın kültür mirası sürekli bir biçimde olgunluğa ve kemâle doğru bir ilerleme kaydetmektedir. Bu itibarla geçmişe nazaran bugün düşünce ekolleri ve fikhî mezhepler arasındaki ilişki ve iletişim, taassup ve ön yargıdan uzak olarak belli bir olgunluk çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Ne var ki, geçmişin muhasebesi yapılacağı yerde geçmiş bugüne taşınmak istenmektedir. Müslümanları birleştiren, kaynaştıran bir bütüncülüğün önünde en büyük engel yanlış sünnet algısı ve yansımaları olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar arasında; dışlayıcı ve indirgemeci yaklaşım, İtikâdî imanın hukukî boyuta taşınması, bireyin hadîsleri uygulama mercii olarak kendisini görmesi gibi hususları sıralayabiliriz.

Yanlış sünnet algısını oluşturan etkenlerin başında naslara lafızcı ve parçacı yaklaşım tarzı gelmektedir. Fertlerin doğru algılama, derin kavrayış ve hikmetli yaklaşım gibi bilişsel süreçleri işlemeden “hadîsleri” her ortamda gelişigüzel uygulamaya çalışması, sünnetin toplumda yaşam ve medeniyet kazandırma fonksiyonunu zedelemektedir. Bu da sünnetin toplumdaki tesirinin azalmasına sebep olmaktadır. Bugün İslâm ülkelerinde cihad olarak algılanan dinî ve kültürel dokuyu yok eden bu iç karışıklıkların varlığı, Hz. Peygamber’in yaşam ve medeniyet sunan sünnetinin hâlâ doğru anlaşılmadığını göstermektedir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber’in mirasının hiçbir kural ve ilmî ilke gözetilmeden bireylerin onu uygulama yetkisini kendilerinde görmeleri; ayrıca İslam ekolleri arasında taassup ve

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 1.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3; İbn Mâce, “Diyât”, 3.

⁶¹ <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/isidin-eylemleri-dinen-mesru-degil>

inhisarçı yaklaşım ve imanın mahiyetiyle ilgili teolojik tartışmaların hukukî zemine taşınması gibi hususlar, günümüzde doğru sünnet algısı ve yansımaları önünde engel teşkil ettiği söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned* Thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşid. 50 cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Arslan, Hulusi. "Şiddet çağrıştıran Dini yorumlar ve Tekfir". İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar. Ed. Mehmet Kubat vd. Ankara: TDV, 2017.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. Thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.
- el-Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud. Thk. Şuayb Arnavutî. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. 9 cilt. Daru'l-Marife, Beyrut 1986.
- el-Hererî, Abdullah b. Yusuf b. Hasan el-Uremî el-Âlevî. Hadâiku'r-ravh ve'r-reyhân. Thk. Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî. 33 cilt. Beyrut: Daru Tevki'n-Necat, 2001.
- el-Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsuriddin. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rîb*. Thk. Mahmud Fâhûrî, Abdulhamid Muhtar. 2 cilt. Halep: Mektebet-ü Üsâme b. Zeyd, 1979
- el-Yafî, Abdulfettah b. Salih Kudeys, *fi't-Tarîki ile Ülfetü'l-İslamiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2009.
- er-Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Tefsîru'l-kebîr, 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV, 2012.
- Erul, Bünyamin. "Yaşayan Kur'ân Hz. Peygamber". IX. Kuran Sempozyomu. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. Thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib. 11 cilt. Mensûra: Daru'l-Vefa, 2001.
- et-Teberânî, Süleyman b. Ahmet, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 25 cilt. Thk. Abdulmecid es-Selefî, Kahire: Mektebet-u ibn-i Teymiye, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Taberî" DİA. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
<http://www.aljazeera.com.tr/gorus/isisin-eylemleri-dinen-mesru-degil>
<http://www.bizturkmeniz.com/ar/index.php?page=article&id=18974>
- İbn Adıyy, Abdullah b. Adıyy. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. el-Kufî. el-Musannef. 26 cilt. Thk. Muhammed Avvame. Cidde: Daru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî. Fethû'l-Bârî. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 13 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1379/1960.
- İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*. Thk. İbrahim Zeybek. Adil Murşid. (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temîmî es-Sahîh. Thk. Şuâyb Arnavudî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Hüzeyme, Muhammed b. İshak, *es-Sahîh*, 4 cilt. Thk. Muhammed Mustafa Âzamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. 2 cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Beyrut: Daru İhyai'l-Kütubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed el-Fihriyy el-Mısırî. *Şerhu me'âlimî usûli'd-dîn*. Thk. Nizar Hammâdî. Amman: Daru'l-Feth, 2010.
- Kalın, İbrahim. Açık ufuk iyi, doğru ve güzel düşünmek üzere. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Müslîm, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî. *Sahih-u Müslim*. Thk. Muhammed Fuat Abdalbâkî. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1991.

- Özdemir, Veysel. “Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)”, YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, ed. Yusuf Suiçmez, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, 2014.
- Özler, Mevlüt. İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Tsh. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. Thk. Şuayb Arnavutî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa, Sünen. Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabiyye, 1977.
- Yücel, Ahmet. “Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Cihad Anlayışı ve Kültürel Yansımaları”. KURAMER. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, 2016.
- İbn Hacer el-Heytemî. *el-Hayrâtü'l-hisân*. Dimeşk: Daru'l-Hüda ve'r-Reşâd, 2007.



SÜNNET İNKÂRCILIĞINA DELİL GÖSTERİLEN HİCR SÜRESİ 9. AYETİNİN DELÂLETİ HAKKINDAKİ YAKLAŞIMLAR

Recep ÇETİNTAŞ

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslâm Hukuku Anabilim Dalı

✉ recepchetintas2006@yahoo.com.tr  0000-0003-0806-9996

Öz

Kur'an-ı Kerim, Allah'a itâat ile birlikte Hz. Peygambere itâati emretmekte ve onun emir ve yasaklarına isyanı Allah'a isyan olarak kabul etmektedir. Bu sebeple fakih sahâbiler Hz. Peygamber'in Sünnet'ine uymanın vacip olduğu konusunda görüş birliği etmişler ve hüküm istinbat ederken Kur'an'ın yanında ona da başvurmuşlardır. Zira Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili Sünnet'i olmadan Kur'an'ı tam olarak anlamak ve hayata tatbik etmek mümkün değildir. Ancak 19. Asrın II. yarısından itibaren Sünnet etrafında birtakım şüpheler ortaya atan İgnas Goldziher ve Joseph Schacht gibi müsteşriklerden etkilenen bazı Müslüman yazarlar İslâm'ın pratiği olan Hz. Peygamber'in Sünnet'ini inkâr etmekte ve onun hakkında birtakım şüpheler ortaya atarak Müslümanların zihinlerini bulandırmaya çalışmaktadırlar. Bu çevrelerin ortaya attığı en önemli tezlerin başında, "Allah Kur'an'ı korumayı taahhüt etmiş, Sünnet'i ise korumayı taahhüt etmemiştir. Sünnet, Kur'an gibi İslam hukukunda hüccet olsaydı, Allah onu da korumayı taahhüt ederdi."¹ şeklindeki söylemleri gelmektedir. Onlar bu tezlerini ispat etmek için "O zikri kesinlikle biz indirdik biz; elbette onu yine biz koruyacağız."² âyetini delil getirmektedirler. Bu çalışmamızda, delil olarak ileri sürülen söz konusu âyetin işaret ettiği mana ile ilgili görüşler tespit edilerek âyetin Sünnet'in teşriî fonksiyonunun reddine delil teşkil edip etmeyeceği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, Sünnet, Peygamber, Hüccet, Koruma.

Approaches Regarding The Significance of The 9th Verse of The Surah Al-Hijr, Which is brought as Evidence for Denial of Sunnah

Abstract

The Quran, together with obedience to Allah, it commands obedience to the Prophet and accepts his rebellion against His orders and prohibitions as a rebellion against Allah. For this reason, the companions and mujtahid imams agreed that it was wajib to obey the Sunnah of the Prophet, and they applied to Sunnah in addition to the Quran when the judgment was abrogated. It is not possible to fully understand the Quran and apply it to life without the verbal and actual Sunnah of the Prophet. However, today some Muslim writers, influenced by mystics such as Ignaz Goldziher and Joseph Schacht, deny the Sunnah of the Prophet, which is the practice of Islam, and try to confuse minds of Muslims by raising some doubts about it. One of the most important theses put forward by these circles is their claim in the form of "Allah has committed to protecting the Quran, but not the Sunnah. If sunnah was an Islamic law just like the Quran, Allah would have undertaken to protect it as well." In order to

¹ Abdülğani Abdülhâlık, *Huciiyyetü's-sünneh* (Almanya/Stuttgart, 1986), 389-390; Ebu Reyeye, Mahmud, *Edvâu ale's-sünne* (Kahire: b. y., 1990), 46-50.

² el- Hicr 15/9.

prove their thesis, they bring the verse as evidence: "It was We that revealed the Koran, and shall Ourselves preserve it.". For this reason, in our study, it has been attempted to determine whether the verse will constitute evidence for the rejection of the Sunnah's legislative function by determining the views regarding the meaning of this verse, which is put forward as evidence.

Keywords: The Quran, Sunnah, The Prophet, Evidence, Protection.

Giriş

İslâm tarihinde hadisleri ve Sunnet'i reddedip Kur'an'la yetinme düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığı konusu yeterince net değildir. Kaynaklarda kimliği zikredilmeyen ve şefaatten bahsettiği sırada İmran b. Husayn (ö. 52/672)'a itiraz eden bir şahısla,³ yolcu namazının Kur'an'da bulunmadığını belirterek Abdullah b. Ömer (ö. 84/703)'e itiraz eden Ümeyye b. Hâlid (ö. 86/705) hakkındaki haberleri⁴ dikkate aldığımızda böyle bir eğilimin ilk nüvelerini sahâbe asrına kadar götürmek mümkündür. Bireysel tepkiler olduğu anlaşılan bu tarz çıkışların ilk kez Irak'ta zühur ettiğini gösteren önemli ipuçları bulunmaktadır. Zira ilk defa böyle bir itiraza muhatap olan İmran b. Husayn Basra'da ikamet ediyordu. Keza bu tür bir eğilimden 'sapkınlık'⁵ diye bahseden Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) de Basra'lıdır. Aynı şekilde Sunnet'in teşriî yönünü inkâr sadedinde İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile tartışmaya giren şahıslar da Basra'lıdırlar.⁶ Hicrî ikinci asra kadar kaleme alınan İslâmî kaynakların sükût etmesine bakılırsa, bu tür bir eğilimin münferit hadiselerden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ikinci asrın sonlarına gelindiğinde, İmam Şâfiî'nin bahsettiği bir grubun hadisleri toptan,⁷ diğer bir grubun da mütevatir Sunnet'ten başkasını reddettikleri görülmektedir.⁸ Hangi fırkaya mensup oldukları açıklanmayan bu gruplar tarafından başlatılan Sunnet'i inkâr hareketinin bu dönemden itibaren ekol ya da ekoller haline dönüştüğünü ve Sunnet'i inkâr felsefesinin günümüzde ilk defa ortaya çıkan bir şey olmayıp târihî bir olgunun devamı olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşünce, zamanla mensuplarının kalmaması sebebiyle 19. asra kadar tarihî bir vakıa olarak İslâmî kaynaklarda varlığını sürdürmüş ve bu tarihten sonra I. Goldziher ve Joseph Schacht gibi müsteşriklerin çabalarıyla yeniden gündeme getirilerek seslendirilmeye başlamıştır.⁹

Başta Hint alt kıtasında ortaya çıkan ehl-i Kur'an ekolü mensupları olmak üzere bu müsteşriklerin tesirinde kalan İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki bazı müslüman yazarlar, onlardan farklı olarak müslümanların tâbi olacağı yegâne kaynağın Kur'an olduğunu söylemekte ve Sunnet'in teşriî fonksiyonunu inkâr etmektedirler. Bu çevreler tezlerini ispat etmek için Kur'an'dan birtakım deliller ileri

³ Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el- Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut, 1986), 31; Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut, 1990), 1/192.

⁴ Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/388.

⁵ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 31.

⁶ Muhammed Mustafa el- A'zamî, *Dirâsât fî'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi* (Beyrut, 1992), 22.

⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalip (Dâru'l-Vefâ, 2008), 9/5 vd.

⁸ Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 9/19 vd.

⁹ Bk. Recep Çetintaş, "Sunnet'in Kaynak Değeri Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27(2016), 69-70.

sürmektedirler. Onların ileri sürdüğü tezlerin en önemlilerinden birisi; Allah'ın Kur'an'ı korumayı taahhüt ettiği fakat Sünneti korumayı taahhüt etmediği, dolayısıyla da Sünnet'in dinde hüccet teşkil etmeyeceği şeklinde formüle edilmektedir. Bu görüşlerini ispat etmek için de el-Hicr Suresi 9. âyetini delil göstermektedirler. Bu çalışmada söz konusu âyetin delaleti hakkındaki yaklaşımlar ve âyetin onların görüşlerine delil teşkil edip etmeyeceği konusu ele alınmıştır.

1. Hicr Suresi 9. Âyetinin Siyak-Sibak Bütünlüğü İçerisinde Yorumu

I. Goldziher ve Joseph Schacht gibi müsteşriklerden etkileneren Sünnet'in teşriî fonksiyonunu inkâr eden bazı Müslüman yazarlar konuyla ilgili en önemli tezlerinden birini; "Allah Kur'an'ı korumayı taahhüt etmiş, Sünnet'i korumayı ise taahhüt etmemiştir. Sünnet de Kur'an gibi dinde hüccet olsaydı, Allah onu da korumayı taahhüt ederdi."¹⁰ şeklinde formüle etmektedirler. Bu tezlerine de Hicr Sûresi'nde yer alan "O zikri kesinlikle biz indirdik biz; elbette onu yine biz koruyacağız."¹¹ meâlindeki âyeti delil getirmektedirler."¹²

Sünnet'in teşriî fonksiyonunu inkâr sadedinde delil olarak ileri sürülen bu âyet, iki sebepten ötürü bu konuda hüccet teşkil etmez. Birincisi, âyette 'Biz, sadece Kur'an'ı koruyacağız' şeklinde bir tahsis söz konusu olmadığından âyetten zorunlu olarak Sünnet'i korumayacağız manası istinbat edilemez. İkincisi, bu âyet siyak-sibak ve Kur'an bütünlüğü içerisinde ele alındığında onunla ilgili geleneksel yorumun isabetli olmamasıdır. Zira bu âyet, müşrikler tarafından Hz. Peygamber ve Kur'an'la ilgili olarak ileri sürülen itham ve taleplerin hikâye edildiği âyetler grubu içerisinde yer almakta ve müşriklere cevap niteliği taşımaktadır. Söz konusu âyetlerin ifadesiyle, müşrikler; "... Ey kendisine zikir indirilen (Muhammed)! Sen mutlaka cinlenmişsin. Doğru söyleyenlerden isen, bize (sana o zikri indiren) meleklere getir-sene!"¹³ diyerek Hz. Peygamber'in cinlendiğini, buna bağlı olarak da Kur'an'ın cinlerin sözü olduğunu ileri sürmekte, aksi halde vahyi getiren meleğin kendilerine gösterilmesini istemektedirler. Allah Teâlâ da; "Biz meleklere ancak hak ile indiririz, işte o zaman da kendilerine asla göz açtırılmaz. O zikri kesinlikle biz indirdik; elbette onu biz koruyacağız."¹⁴ buyurarak onların Hz. Peygamber'in cinlendiği ve Kur'an'ın da cinlerin sözü olduğu ithamlarına cevap vermektedir.¹⁵ Bu durumda âyetin birinci cümlesinin; Kur'an'la ilgili tartışmaya, ikinci cümlesinin de Hz. Peygamber'in şahsında odaklanan cinlenme ithâmına cevap olmak üzere; "O zikri/vahyi kesinlikle biz indirdik (o, cinnin sözü değildir), Peygamberi de cin ve şeytan çarpmasından muhakkak biz koruyacağız." şeklinde anlaşılması icâbeder. Yani âyette yer alan 'وانا له لحافظون' ifadesindeki zamirin doğrudan zikre değil, Hz. Peygamber'e râci olması gerekir. Aksi halde, Allah, Zikri/Kur'an'ı kendisinin indirdiğini ve onu kendisinin

¹⁰ Abdülganî Abdülhâlık, *Huciyetü's-sünneh*, 389-390; Ebu Reyze, *Edvâu ale's-sünne*, 46-50.

¹¹ el-Hicr 15/9.

¹² bk. Ebu Reyze, *Edvâu ale's-sünne*, s. 46-50.

¹³ el-Hicr 15/6-7.

¹⁴ el-Hicr 15/6-9.

¹⁵ Ebü'l-Kâdsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez. Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/311.

koruyacağını taahhüt ederek Kur'an'la ilgili ithamı çürütüp Hz. Peygamber hakkındaki cinlenme ithamını cevapsız bırakmış olacaktır. İkinci cümledeki zamir Hz. Peygamber'e gönderildiğinde ise, Allah, zikrin gerçekliği tartışıldığı için önemine binaen ilk önce bu husustaki ithamı, peşinden de Hz. Peygamber ile ilgili ithamı çürütmek suretiyle her iki ithama birlikte cevap vermiş olacaktır. Çoğunluk âlimlerin âyete yükledikleri anlama göre Kur'an'la ilgili itham çürütülmekte fakat Hz. Peygamber'e yöneltilen cinlenme ithamı cevapsız bırakılmaktadır. Halbuki muktezayı hale göre Hz. Peygamber hakkındaki ithamın cevapsız bırakılması mâkul değildir. Çünkü burada biri Kur'an, diğeri Hz. Peygamber'in ruh yapısı ile ilgili iki itham söz konusudur. Kur'an'ın en belîğ kelâm olduğu tartışmasız bir gerçektir. Belâğat ilminin kurallarına göre bir kelâmın belîğ sayılması için onun fesahat kurallarına uygunluğuyla birlikte muktezây-ı hale de uygun olması gerekir. Burada sözün muktezasına uygun olan, hem Kur'an hem de Peygamber'in şahsına yöneltilen ithamların ikisine birden cevap verilmiş olmasıdır. Çünkü hâlin muktezası budur. Dolayısıyla ikinci cümledeki "...*elbette onu yine biz koruyacağız*."¹⁶ ifadesinin muhatabının doğrudan Kur'an değil, Hz. Muhammed (s.a.s) olması gerekir.

Bu bakımdan mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimler arasında âyette geçen 'وانا له لحافظون' ifadesindeki zamirin, Kur'an'a mı yoksa Rasulüallah'a mı râci olduğu konusunda görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Çoğunluk buradaki zamirin Kur'an'a râci olduğu görüşünü tercih etmiş ise de Katâde (ö. 117/735),¹⁷ İbnü's-Sâib (ö. 146/763), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),¹⁸ Ferrâ (ö. 207/822)¹⁹ ve İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940)²⁰ gibi ilk dönem Arap dili bilginleri ve tefsir âlimleri âyette yer alan 'وانا له لحافظون' ifadesindeki "له" zamirinin Hz. Peygamber'e râci olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İbnü's-Sâib ve Mukatil b. Süleyman'a göre "وانا له لحافظون" ifadesindeki zamir Hz. Muhammed'e raci olup âyetin manası, müşriklerin "*elbette sen cinlenmişsin*" sözlerine karşılık "elbette biz Peygamber'i ona kötülük yapmak isteyen şeytanların ve düşmanlarının şerrinden, koruyacağız" şeklindedir. Yani bu ifade Kur'an'ın, "*Allah seni insanlardan koruyacaktır*."²¹ âyeti mesabesindedir. Bu görüşün gerekçesi şudur: Allah inzâlî ve inzâl edileni zikrettiğine göre bu durum kendisine Kur'an indirilen kimseye delalet eder, o da Hz. Muhammed'dir. Malum bir şey olduğu için zamirin Hz. Muhammed'e gönderilmesi isabetli olur.²² Neseî de "âyette yer alan "له" zamirinin "*Allah seni insanlardan koruyacaktır*."²³ âyetindeki gibi elbette biz Muhammed'i insanların ona tuzak kurup öldürmelerinden

¹⁶ el-Hicr 15/6-9.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 7/494.

¹⁸ Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1422), 2/525; Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebü'l-Hasen el- Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/47.

¹⁹ Ebü Zekeriyya el Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Beyrut: b.y. ts.) 2/85.

²⁰ bk. Elmalî'l Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3042.

²¹ el-Mâide 5/67.

²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/525; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, 3/49; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3042.

²³ el-Mâide 5/67.

koruyacağız anlamında Hz. Muhammed'e raci olabileceğini söylemiştir.²⁴ Kurtubî ile Zemahşerî de bu görüşü reddetmemişlerdir.²⁵ İz b. Abdüsselam bu âyetteki zikrin Kur'an olduğunu ve "ل" zamiri ile de Hz. Muhammed'i kendisine kötülük etmek isteyenlerden koruyacağız yahut ta şeytanın ona bir batılı eklemesinden ve ondan bir hakkı çıkarmasından korumak suretiyle kıyamete kadar Kur'an'ı geçerli kılacağız şeklinde izah getirerek "ل" terkipteki zamirle Hz. Peygamber'in kastedilebileceğini ifade etmiştir.²⁶

Müfessirlerin çoğunluğu "قيل" tâbiri ile ifade etmiş olsalar da hiçbir müfessir âyette yer alan "ل" terkipteki zamirin Hz. Peygamber'e râcî olduğu görüşünü kesin olarak reddetmemiştir.²⁷ Hatta Neseî bu cumhurun kavli ile eşdeğerde görünürken²⁸ Elmalılı Muhammed H. Yazır, cumhurun kavlini tercih etmekle birlikte "Peygamber'i cin, şeytan şerrinden, düşman tecavüzünden koruyan ve koruyacak olan da biziz" manasının da sahih bir mânâ olduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁹ Bu durumda bu âyetle istidlal edilerek Allâh'ın Kur'an'ı korumayı taahhüt ettiğini ve Sünnet'i korumayı taahhüt etmediğini söylemek sahih olmaz.³⁰

Öte yandan âyette geçen zikri Kur'an diye tefsir ettiğimiz takdirde buradaki korumanın sadece Kur'an'a tahsis edildiğine dair bir delil yoktur. Çünkü Allah Kur'an'dan başka birçok şeyi de korumuştur. Tıpkı Peygamber'i düşmanlarının tuzak kurup öldürmelerinden koruduğu gibi. Bir şeye nispetle izafî tahsis, bu özel şey hakkında bir delil ve karineye ihtiyaç duyar. Bu şeyin Sünnet mi Sünnet'ten başka bir şey mi olduğuna dair kesin delil ise mevcut değildir. Kur'an'ın korunması Sünnet'in korunmasına bağlıdır ve bunu icap ettirir. Zira Hz. Peygamber Kur'an'ın mücmelini tafsîl, müşkilini tavih, mübhemini beyan, âmmını tahsis, mutlakını takyid etmiş ve hevâ sahiplerinin Kur'an'ı kendi hevâ ve batıl gayelerine göre te'vil etmelerini önlemiştir.³¹

Ayrıca buradaki zamir ile Kur'an'ın kastedildiğini kabul etsek bile Allah Kur'an-ı Kerim'i korumak için seleften halefe (önceki nesillerden sonra gelen nesillere) nakletmeleri için her asırda çok sayıda güvenilir hafızlar gönderdiği gibi Sünnet'i korumak için de aynı sayıda veya daha fazla güvenilir hadis hafızları göndermiştir. Onlar da ömürlerini Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar kendileri gibi âdil ve sika râvîlere naklederek Sünnet'in hazinesi olan Hz. Peygamber'in sahih hadislerini araştırıp incelemeye tahsis etmişlerdir. Neticede bizim için hadislerin sahih olanını sakim olanından ayıklamışlar ve her türlü şâibeden sâlim ve her türlü

²⁴ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medarikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/184.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 10/6; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/311.

²⁶ Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 2/172.

²⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 7/494; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/311; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Alemü'l-Kütüb, ts.) 3/139.

²⁸ Neseî, *Medarik*, 2/269

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3042.

³⁰ Abdülganî Abdülhâlık, *Huciyetü's-sünneh*, 390.

³¹ Abdülganî Abdülhâlık, *Huciyetü's-sünneh*, 390-391.

şüpheden arınmış olarak bize nakletmişlerdir.³² Hz. Peygamber'in açıklamaları Kur'an'ı doğru olarak anlamak için lüzumlu ise o zaman Kur'an'ın tek başına lafızlarının korunmuş olması, nebevî açıklamalar da muhafaza edilmedikçe gayenin gerçekleşmesine kâfi gelmez.³³

Öte yandan bir metinle sorumlu tutulmak için Allah tarafından onun korunacağına taahhüt edilmesi şart değildir. Zira Allah, Tevrat, Zebur ve İncil gibi ilahî kitapları korumayı taahhüt etmediği halde muhataplarını bu kitaplara uymakla mükellef kılmıştır. Dolayısıyla Sünnet'in korunacağına Allah tarafından taahhüt edilmemesi ona uyulmayacağı anlamına gelmez.

2. Âyetin Kur'an Bütünlüğü İçerisinde Yorumlanması

Hicr Sûresi 9. âyeti, Kur'an bütünlüğü içerisinde önyargısız olarak yorumlandığında da geleneksel tefsirinin aksine, Kur'an'dan ziyade ilk planda Hz. Peygamber'in korunması, dolaylı olarak da Kur'an'ın korunmasına delalet ettiği görülecektir. Bu koruma da sadece Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki bir koruma değil, aynı zamanda Allah'ın, şeytanın bir batılı ona ilave etmesinden ve ondan herhangi bir hakkı eksiltmesinden koruduğu şeklindeki yorumu³⁴ göre bu daha ziyade Hz. Peygamber'e inzal sürecindeki koruma anlamını ifade etmektedir. Bu âyet, "*Ey Muhammed! Biz, senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki o, bir temennide bulunduğunda şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışsın. Ne var ki Allah şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (peygamberlerin kalbinde ve zihninde) sağlam olarak yerleştirir...*" mealindeki Hac suresi 52, 53 ve 54. ayetleri ve Mâide 67. âyetindeki "*Allah seni insanlardan koruyacaktır.*" ifadesi ile birlikte düşünülünce bu görüşte olanların yorumu daha makul gözükmektedir. Nitekim Katâde ile Sâbit el-Bünânî'ye göre Allah Kur'an'ı indirmiş sonra İblîs'in Kur'an'a bir batılı ilave etmesinden ve ondan bir hakkı eksiltmesinden korunmuştur.³⁵ Allah Teâla bu noktaya vurgu yaparak, "*Ona önünden de ardından da bâtil (İblîs) gelemes. O hikmet sâhibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir.*"³⁶ buyurmuştur.

Ayrıca Hz. Peygamber mezkûr âyeti yaygın olan yorumuyla anlamış olsaydı kendisinden hemen sonra Kur'an'ın bir kitap halinde toplanmasını açıkça vasiyet ederdi. Halbuki öyle yapmamış, Hz. Peygamber zamanında yazılan vahiy parçaları, bizzat Hz. Peygamber'in yanında ve çeşitli sahâbîlerin elinde dağınık vaziyette muhafaza edilmiştir. Bir kısım sahâbîler Kur'an'ın tamamını ezbere biliyor olsa da

³² Abdülganî Abdülhâlık, *Huciyetü's-sünneh*, 391-392.

³³ Muhammed Taki Usmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 24.

³⁴ bk. Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991), 1/299; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/493; Ebû İshak İbrahim b. Sehl ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/174.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/494; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed ibnü'l-Münzîr er-Razî b. Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye: b.y, 1419), 7/2258; Süleyman b. Abdülkavî b. Kerim et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 2/271.

³⁶ el-Fussilet 41/42

âyetlerin yazılı bulunduğu bu dağınık malzemeler muhtelif sahâbîlerin evlerinde saklanmaktaydı. Hatta öyle âyetler vardı ki bunlar, yazılı olarak sadece belli sahâbîlerin elinde bulunuyordu. Tevbe Suresi'nin son iki âyetinin, yazılı olarak sadece Ebû Huzeyme'nin yanında bulunuşu gibi...³⁷ Sahâbîlerin Yemame'de şehid edilmeleri karşısında Hz. Ömer'in tedirgin olup durumu Hz. Ebu Bekir'e arzederkenki endişesi hâfız sahâbîlerin şehid edilmesinden ve Kur'ân'ın tamamının kaybolmasından değil, aksine bazı âyetlerin sadece bazı sahâbîlerin yanında bulunması ve bunlar öldüğü takdirde, Kur'ân'ın bir kısmının kaybolacağı endişesinden kaynaklanıyordu.³⁸

Sahâbe de âyeti, yaygın olan mânâsıyla anlamış olsaydı, Kur'ân'ın cem edilmesi fikrini ilk anda yalnız Hz. Ömer değil, bütün sahâbîler ittifakla benimseyerek Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Kur'ân'ı bir Kitab halinde toplamaya yönelirlerdi. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer'e; "Peygamber'in yapmadığı bir şeyi biz nasıl yaparız?" sorusunu sormaz, Zeyd b. Sâbit de, "Peygamber'in yapmadığı bir şeyi siz nasıl yaparsınız?"³⁹ diyerek Kur'an'ın cem edilmesi fikrine itiraz etmezdi. Cem'ül-Kur'an hadisesinin seyrinden anlıyoruz ki Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit, Hz. Ömer tarafından ikna edilerek Kur'an bir Kitab halinde toplanmasaydı, geleneksel yoruma göre, bu âyetin koruma taahhüdü en azından muallakta kalmış olacaktı. Bu da gösteriyor ki Kur'ân'ın korunması, ona Allah tarafından herhangi bir melek ya da başka bir varlığın tevkil edilmesiyle değil, 'Kitab' haline getirmek ve kendilerinden sonrakilere nakletmek suretiyle sahâbenin eliyle tezahür etmiştir. İbnü'l-Arabî bu noktaya temasla şöyle demektedir: Kur'ân Allah katında mahfuz idi. Allah bize nüzulünden sonra da onu koruyacağını haber verdi. Sahabeye onu iki kapak arasında toplamalarını müyesser kılması ve onların Kur'an'ı kayıt ve tespit etme konusunda ittifak etmeleri Allah'ın Kur'ân'ı koruması kabilindedir. Keza Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı vahiy katiplerine imlâ ettirerek yazdırmış olması onun bir hafta tespit ve toplanması gerektiğine dair bir tembih olduğu, düşünen hiçbir kimseye gizli kalmayacak sahih bir işaret oluyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim ile düşman topraklarına yolculuk yapmaktan nehyetmesi⁴⁰ de onun ümmet arasında yazılmış olmasına dair bir tembihtir. Bu, düşünenler için en açık sebeplerden biridir.⁴¹ Dolayısıyla Allah'ın Kur'ân'ı koruması, sahâbenin onu ezberlemeleri, onu kendilerinden sonra gelenlere nakletmeleri ve hakkında icmâ etmeleri ile olmuştur.⁴² Şu hâlde Allah sahâbeye Kur'ân'ı ezberlemelerini, kendilerinden sonrakilere nakletmelerini ve bir kitap halinde toplamalarını ilham ederek onlar vasıtasıyla Kur'an'ı koruduğu gibi hem ezberlemeleri hem de -tamamını olmasa

³⁷ bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. M. F. Abdülbâkî (Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1986), 8/627.

³⁸ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/627.

³⁹ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/627.

⁴⁰ Hadis için bk: Buhârî, "Cihâd", 129; Müslim, "İmâre" 92-93-94; Ebû Dâvud, "Cihâd", 88; İbn Mâce, "Cihâd", 45; Muvatta', "Cihâd", 7; Ahmed, *Müsned*, 3/6, 7, 10.

⁴¹ Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/611.

⁴² Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemleh, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fıkh el-Mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2/862.

bile- çoğunu yazmaları ve kendilerinden sonrakilere nakletmelerini ilham ederek sahâbîleri ve bu serveti onlardan devralan tâbiîn neslini ve nihâyet muhaddisleri seferber ederek Sunnet'i de korumuştur. Zira sahâbenin, sürekli dinî ihtiyaçlarına cevap veren ve Kur'an'la ilgili bütün müşkillerini halleden Hz. Peygamber'in, hadislerinin öğrenilmesi ve başkalarına tebliğ edilmesi yolunda sürekli tâlimatları⁴³ olduğu halde Sunnet ve hadisleri korumadıklarını düşünmek abes olur.

Malum olduğu üzere insanlar, çok sevdikleri bir insanın söz ve fiillerini izlemeye ve onları dâima hatırdâ tutmaya çalışırlar. Sahâbe'nin Hz. Peygamber'i herkesten ziyade sevdikleri ise, izahtan vârestedir. Asılsız rivâyetler bir yana bırakılırsa, sahâbenin, Kur'an'ı öğrenip korumaya azmettikleri gibi, Peygamber'in Sunnet ve hadislerini de muhâfaza etmeye çalıştıkları, bunun için geceyi üçe bölüp hadis ezberledikleri bir vâkiadır.⁴⁴ Bu husustaki pekçok örnekten sadece bir tanesini zikretmek yeterli olur. Hz. Peygamber'in hizmetçisi Enes b. Mâlik şöyle der: "Biz muhtemelen atmış kadar kişi Peygamber ile birlikte mescidde otururduk ve Peygamber bize hadis öğretirdi. Daha sonra O, herhangi bir ihtiyaç için dışarı çıktığı zaman, işittiğimiz hadisleri kendi aramızda ezberledik, mescitten ayrıldığımız zaman, hadisler kalplerimize sanki nakşedilmiş gibi olurdu."⁴⁵ Ayrıca Sunnet'i görmezden gelerek Kur'an'ın tamamını anlamak ve hayata tatbik etmek oldukça güçtür. Muhammed Gazâlî'nin vecîz ifadesiyle; "Hz. Muhammed'in hayatı, Kur'an'ın emir ve yönlendirmelerini bizzat tatbik etmekten ibaretti. İbadet, ahlak, cihad ve muamele hususunda o yeryüzünü değiştirip yepyeni bir medeniyet tesis eden canlı bir Kur'an'dı. Bu amelî ve kavli Sunnet olmamış olsaydı, Kur'an hayal aleminde sabit nazârî felsefelere benzerdi."⁴⁶

3. Kur'an-ı Kerimin Korunmasının Keyfiyeti

Âyetin yaygın olan yorumunu benimseyen âlimler, Allah'ın Kur'an'ı korumasının keyfiyeti konusunda görüş birliği edememişlerdir. Bazıları Kur'an'ı beşer kelâmına benzemeyen ebedî ve mu'ciz bir kelâm kılarak ve yaratılmışları ona ekleme ve çıkarma yapmaktan aciz kılarak koruduğunu söylemişlerdir. Çünkü insanlar ona bir şeyi ilave etmek yahut çıkarmak isteyecek olurlarsa onun nazmı değişir ve akıl sahibi olan her âlim bunu anlar ve zaruri olarak bunun Kur'an'dan olmadığını bilirler. Bazılarına göre ise Allah Kur'an'ı onun benzerini getirerek onunla yarışmaktan (muarazadan) koruyup muhafaza ettiği için yaratılmışlardan hiç kimse ona karşı muaraza edememiştir. Bazı âlimlere göre de Allah, yaratılmışları Kur'an'ı iptal ve herhangi bir şekilde ifsat etmekten aciz kılmıştır. Bu sebeple onlar buna

⁴³ Hz. Peygamber'in hadislerinin ezberlenip başkalarına nakledilmesiyle ilgili talimatları için bk: Buhârî, "İlm", 9; 10, 19, 25, 27, 39; "Vudû" 75, "Ezân", 18, "Enbiyâ", 50, "Menâkıb", 5; Müslim, "Hac", 310, 446; "Kasâme", 29; Ebû Dâvud, "İlm" 10; Tirmizî, "İlm", 7, 10; İbn Mâce, "Mukaddime" 18; "Menâsik", 76; Dârimî, "Mukaddime", 24; Ahmed, *Müsned*, 1/27; 4/206.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: b.y., 1990), 1/94; Hz. Ömer, Ebû Musa, İbn Abbas, Zeyd İbn Erkam ve Ebu Hüreyre bunlardandır. Bu konuda bk. A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 36.

⁴⁵ Benzer uygulamalar için bk. Buhârî, "İlm", 27; Hâkim, *Müstedrek*, 1/27, 94; Ahmed, *Müsned*, 6/443.

⁴⁶ Muhammed Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sunnet*, çev. Ali Özek (İstanbul: b.y., 1992), 192.

muktedir olamamışlardır.⁴⁷ Mâverdî'ye göre de Kur'an'ın korunması hususunda üç görüş bulunmaktadır: birincisine göre kıyamete kadar geçerli olması için Kur'an'ı koruyacağız, ikincisine göre şeytanın ona bir batılı eklemesinden veya ondan bir hakkı eksiltmesinden Kur'an'ı koruyacağız, üçüncüsüne göre de “elbette biz onu kendisine hayır murat ettiklerimizin kalplerinde koruyacağız ve kendilerine şer murad ettiklerimizin kalplerinden gidereceğiz” demektir.⁴⁸ Mücâhid, âyete daha değişik bir bakış açısı getirerek, “Biz onu kendi katımızda koruyacağız.”⁴⁹ şeklinde anlamıştır. Görüldüğü gibi geleneksel yorumu kabul eden âlimler Kur'an'ın korunmasının keyfiyeti konusunda ittifak edememişlerdir. Dolayısıyla ilgili âyet Sünnet inkârcılarının lehine delil teşkil etmez.

Sonuç

Âlimler, el-Hicr Sûresi 9. âyetinde yer alan “وانا له لحافظون/...Elbette onu yine biz koruyacağız.”⁵⁰ ifadesi ile Kur'an'ın mı yoksa insan ve cin şeytanlarının şerrinden Hz. Peygamber'in mi korunacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İlk dönem Arap dili bilginleri ve tefsir âlimlerinden bir kısmı bu âyetle korunacağı taahhüt edilenin Hz. Peygamber olduğu, çoğunluk ise Kur'an olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Âyet siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde birinci grupta yer alan âlimlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu âyet, müşriklerin Hz. Peygamber ile alay ederek onun cinlendiğini ve Kur'an'ın cinlerin sözü olduğunu iddia etmeleri üzerine nazil olmuştur. Bu durumda âyetin hem Hz. Peygamber'in insan ve cin şeytanlarının şerlerinden korunacağını, yani onun cinlenmiş olamayacağını hem de Kur'an'ın cinlerin sözü olmayıp Allah'ın sözü olduğunu söyleyerek iki ithama birlikte cevap vermiş olması gerekir. Bu bakımdan âyetin “O zikri/Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik (o, cinnin sözü değildir), Peygamberi de cin ve şeytan çarpmasından muhakkak biz koruyacağız” şeklinde anlaşılması icâbedir. Yani âyette yer alan “وانا له لحافظون” ifadesindeki zamirin doğrudan Kur'ân'a/zikre değil, Hz. Peygamber'e râci olması gerekir. Aksi halde, Allah, zikri kendisinin indirdiğini ve onu kendisinin koruyacağını taahhüt ederek bu husustaki ithamı çürütmüş, Hz. Peygamber hakkındaki cinlenme ithamını cevapsız bırakmış olur. Zamir Hz. Peygamber'e gönderildiğinde ise, Allah, zikrin gerçekliği tartışıldığı için önemine binaen ilk önce bu husustaki ithamı, peşinden de Hz. Peygamber ile ilgili ithamı çürütmek suretiyle her iki ithama birlikte cevap vermiş olacaktır. Çoğunluk âlimlerin tercih ettikleri ikinci ihtimale göre Kur'an'la ilgili itham çürütülmekte ve Hz. Peygamber'e yöneltilen cinlenme ithamı cevapsız bırakılmaktadır. Halbuki muktezaı hale göre Hz. Peygamber hakkındaki bu ithamın cevapsız bırakılması mâkul değildir. Çünkü burada biri Kur'an, diğeri Hz. Peygamber'in ruh yapısı ile ilgili iki itham söz konusudur. Belağat ilminin kurallarına göre bir kelamın belîğ olması için sözün fesahat kurallarına uygunluğuyla birlikte muktezâyı hale de

⁴⁷ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 3/49.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Esseyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/149.

⁴⁹ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/231.

⁵⁰ el-Hicr, 15/6-9.

uygun olması gerekir. Burada sözün muktezasına göre hem Kur'an hem de Peygamber'in şahsına yöneltilen ithamların ikisine de cevap verilmiş olması gerekir. Dolayısıyla âyet hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamber'in korunacağını taahhüt etmiş olur. Bu açıdan Sünnet'in teşriî fonksiyonunu inkâr eden çevrelerin "Allah Kur'an'ı korumayı taahhüt etmiş fakat Sünneti korumayı taahhüt etmemiştir. Sünnet dinde hüccet olsaydı Allah onu da korumayı taahhüt ederdi" şeklindeki tezlerini ispat etmeye elverişli değildir. Zira Allah Kur'an'ı, ezberlemeleri, iki kapak arasında toplamaları ve kendilerinden sonra gelen nesillere aktarmaları için sahabeyi ve ondan sonraki nesilleri harekete geçirdiği gibi Sünneti ve hadisleri de ezberlemeleri, yazmaları ve kendilerinden sonrakilere nakletmeleri için sahabe ve onlardan sonraki nesilleri ve nihayet muhaddisleri seferber etmiştir. Bu sebeple Allah'ın Sünneti de koruduğunu söylemeye âyetin muhtevası açısından bir engel yoktur. Öte yandan Sünnet Kur'an'ın ve ilahî vahyin hayata pratize edilmesinden ibarettir. Sünnet ve hadisler olmadan Kur'anı tam olarak anlamak ve onu hayata tatbik etmek mümkün değildir. Aksine Sünnet olmadığı zaman isteyen hevasına göre Kur'an'ı yorumlamak suretiyle onu tahrif eder. Dolayısıyla da âyetin yaygın olan yorumuna göre Kur'an'ın korunması taahhüdü yerine gelmemiş olur. Bu bakımdan âyet Sünnet inkarcılarının lehine delil teşkil etmez.

Kaynakça

- Abdülganî Abdülhâlık. *Huciiyyetü's-sünneh*. Almanya/Stuttgart: b.y., 1986.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. Çev. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fî'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1992.
- Çetintaş, Recep. "Sünnet'in Kaynak Değeri Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27(2016) (67-89)
- Ebu Reyve, Mahmud. *Edvâu ale's-sünne*, Kahire: b.y., 1990.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya. *Meânî'l-Kur'ân*. Beyrut: b.y., ts.
- Gazalî, Muhammed. *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*. Çev. Ali Özek. İstanbul: b.y., 1992.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebû'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî meânî't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. M. F. Abdülbâkî. Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Kâdı Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İz b. Abdüsselam, Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru'l-Mâverîdî=en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. Es-seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkh el-Mukâren*. Riyad:

- Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medarikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk.Yusuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebû Hatim Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Münzîr b. Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: b.y., 1419.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Ûm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalip. Beyrut: Dâru'l-vefâ, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Kerim. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Usmânî, Muhammed Taki. *Sünnetin Bağlayıcılığı*. çev. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Abdülcelîl Abduh Şîlbî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâdsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.



KUR'AN'DA HZ. PEYGAMBER'İN KONUŞMASI İLE İLGİLİ FİİLLER VE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI KONUSUNDA 'NUTK' FİİLİNİN DELİL KABUL EDİLME SEBEPLERİ

Abdullah ACAR

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ abacar42@hotmail.com  0000-0002-5753-6346

Öz

Kur'an'da değişik vesilelerle Hz. Peygamber bir beşer oluşuna, fakat beşer olmasına rağmen onun en önemli özelliğinin Allah'tan vahiy almasına dikkat çekilir. Vahye muhatap olduğu için de onun bildirdiklerinin sıradan bir insan sözü olmadığı yakın manada kullanılan çeşitli fiil ve sıygalarıyla ifade edilir.

Hz. Peygamberin vahyi insanlığa aktarması ve kavmi ile “sözlü iletişim” kurması ile ilgili olarak, Kur'an'da başta “*beyan, tebliğ, kavî, tahdîs, nutk, lafız, kassa, zikir, inzâr*” olmak üzere çeşitli fiiller kullanılması, Arapçanın zenginliği yanında bunların farklı gayelerinin de olması muhakkaktır. Çünkü Kur'an'daki her kelime, edat ve harfin seçimi ve sıralanışı Allah'a aittir ve böyle olmasının hüküm istinbâtına etkisi büyüktür.

Hz. Peygamber'in(sas) aldığı vahyi tebliğ edişi ile diğer konuşmaları için pek çok fiil kullanılmasına rağmen onun özellikle Kur'an dışındaki konuşmalarının da vahiy ya da “*vahy-i gayr-i metlûv*” oluşuna ve teşri' kaynağı olmasına delil olarak “*O, arzularına göre konuşmaz. Onun (konuştuğu) sadece vahiydir*” mealindeki Necm Suresinin 3. ve 4. ayetlerindeki *konuşmak* manasındaki “n-t-k” fiili delil olarak zikredilir. Bu sebeple İslam hukukunun Kur'an'dan sonraki ikinci kaynağı olan sünnetin isabetli ve tutarlı anlaşılabilmesi için, diğer şartların yanında bu fiilin seçilmesinin hikmetleri olmalıdır.

Bu tebliğde Necm Suresi 3. ayette özellikle “n-t-k” masdarının fiil formunun seçilmesinin hikmetleri üzerinde durularak, yaklaşık mana taşıyan diğer fiil kalıplarının kullanılmama gerekçelerinden hareketle Hz. Peygamber'in sünneti ile daha sonraları yazıya geçirilen hadis-i şeriflerin hukuki değeri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahkâm, Sünnet, Bağlayıcılık, Sözlü İletişim, Semantik.

Verbs Variants on the Speech of the Prophet Muhammad in The Qur'an and the Reasons for Accepting the Evidence of the 'Nutm' Verbal About the Responsibility of Sunnah

Abstract

In the Qur'an, emphasis is placed on the Prophet Muhammad's being human on different occasions. However, despite being a human, his most important feature is that he received revelation from Allah. While it is pointed out that he is not deified because he is a human being, the fact that what he reports is not an ordinary human word is expressed with various verb types and signs.

It is certain that there are different purposes besides the richness of Arabic, and the use of various verbs such as “notification, speech, speech, wording, dhikr, saints” in the Quran about the Prophet's passing the orders he received through revelation to humanity and communicating with his people verbally. Because the choice and order of every word, preposition and letter in the Quran belongs to Allah and this has a

great effect on the judgment.

Although many acts are used for the Prophet's preaching the revelation and his other daily speeches, he does not speak according to his personal desires as evidence that his speeches outside the Quran are also revelation or "unreadable revelation" and of course his authority to make judgments. The verb derived from the root "ntk", which means speaking in verses 3 and 4 of Surat al-Najm, which means "It is nothing but revelation sent down to him" is mentioned as evidence. For this reason, in order for the Sunnah, which is the second source of Islamic law after the Quran, to be understood accurately and consistently, there must be wisdom in choosing this action along with other conditions.

In this declaration, especially the wisdom of choosing the verb form of the "n-t-k" in verse 3 of Surat an-Najm is emphasized and the reasons for not using other verb patterns that have approximate meanings are given to Hz. We will try to focus on the legal value of the hadiths that were later written down with the Sunnah of the Prophet.

Keywords: Judgment, Sunnah, Responsibility, Verbal Communication, Semantic.

Giriş

İslam hukukunun iki aslî temelini Kur'an ve Sünnet oluşturur. Bu ikisinin ictihad kaynağı oluşunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹ Fakat hadislerin çok sonra yazıya aktarılmaları, Hz. Peygamberin de vahye tâbi olduğunu açıklayan ayetlerin işaretiyle Sünnet'in başı başına ictihad kaynağı olamayacağı, dolayısıyla da onun hüküm koyma yetkisinin bulunmadığına dair müsteşriklerin yönlendirmeleriyle son dönemde Sünnet'in hüküm kaynağı olması hakkında olumsuz bir kampanya yürütülmektedir. Bu tür iddialara en güçlü delil olarak; tebliğimizin esasını teşkil eden ve içinde "n-t-k" fiili kullanılarak "Hz. Muhammed'in hevâsından konuşmadığı"nı beyan eden, bir başka ifadeyle onun Kur'an haricindeki konuşmalarının da "vahiy mahsulü" oluşuna vurgu yapan Necm Suresi 3. ayet takdim edilir. Hâlbuki Kur'an'da Efendimizin konuşması hakkında pek çok fiil kullanılmıştır.

Hz. Muhammed de diğer Peygamberler gibi insandır, elçidir ve son nebi olarak bir beşer ve kuldür. Diğer insanlardan farkı, O'nun vahiy almasıdır.² Beşer olmak demek; başkasına ihtiyaç duymak, düşünmek, konuşmak, iletişim-etkileşim halinde olmak ve fâni olmak demektir. Kırk yaşına kadar Mekke'de yaşayan ümmî,³ yani okuma yazması olmayan, şiir söyleyemeyen normal bir şahıs iken, Hıra mağarasında vahye muhatap olması neticesinde ağzından o güne kadar duyulmayan söz ve cümlelerin çıkması, artık onun konuşmalarının sıradan olmayışına hamledilmiştir. Çünkü onda, artık Peygamber olması münasebetiyle, normal insanlardan farklı haller gözlemlenmiştir. Peygamberlerin diğer insanlarda olmayan "ismet" sıfatlarının yanında diğer sıfatlardan "*sıdk/doğruluk, emânet/güvenilir olmak, fetânet/akıllı ve zeki olmak*" gibi sıfatları da topluca değerlendirildiğinde artık onların *yalan, yanlış, saçma, düzensiz, anlamsız, gafil, vb.* şekilde konuşmaları düşünülemez.

Buna rağmen, onun konuşmaları "vahiy tebliğ ve beyan" sadedinde, yani

¹ Abdülğani Abdulhalik, *Huciiyyetü's-Sünne* (b.y; Metâbi'u'l-Vefa, ts), 68.

² Kehf, 18/110; Fussilet 41/6.

³ Araf, 7/157.

risâlet görevine ait olan sünneti ile dünyaya ait işlerle alakalı yani risaletle alakalı olmayan sünneti olmak üzere ikiye ayrılarak bu iletişimlerinin bağlayıcılığının kuvvet derecesi üzerinde durulmuştur.⁴ Bunlardan ilkinin inananlar için bağlayıcı, ikinci kısımdakilerin ise bazı şartlar dâhilinde bağlayıcı olmadığına vurgu yapılır.⁵

Bu sebeple Hz. Peygamber'in (sas) hem vahyi tebliğ ve beyan hem de dünyalık işlerle alakalı sünnetini ifade için Kur'an'da *n-t-k* fiilinin tercih edilme sebeplerinin Sünnet'in bağlayıcılığına delil sunulmasında Kur'an'ın i'câzının etkisinin olduğu ilim erbabınca bilinir. Biz bu sebeple bu kısaca Kur'an'ın i'câzına temas etmek istiyoruz:

1. Kur'an- Kerîm'in İ'câzi ve Belâğatı

Kur'ân-ı Kerîm, ilahî kelimeler olması yönüyle fesâhat bakımından şaheserdir. Onda Allah'ın muradı gereği seçilerek zikredilen bütün harf, edat ve kelimelerde, kurulan cümlelerde ve bunların ifade ettiği manalarda, en ufak bir eksiklik ya da fazlalık bulmak mümkün değildir.⁶ Bu kitabın "âyetleri muhkem, yani her bakımdan boşluktan uzak, bozulma ihtimali olmayan ve hikmet nizamı ile düzenlenmiş, sonra tafsil de olunmuştur... Kur'ân'ın nazmı Allah tarafından böyle i'câzkâr bir hikmetli yapıya kavuşturulmuş, muhkem ve mufassal kılınmış, özene bezene işlenip gönderilmiştir."⁷

Kur'an'da seçilen ibarelerin ve bunların sıralanışının ondaki ahkâma da tesir edeceği erbabının malumudur. Bu hususta İbn-i Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), "*Kur'ân öyle bir kitaptır ki, ondan bir kelime çıkarılsa, onun yerine ikame için bütün Arap lisanı altüst edilse, ondan daha münâsip bir başka kelime bulmak mümkün değildir*" demektedir.⁸

Kur'an'ın i'câzi hakkında eser kaleme alan Hattâbî (ö. 388/998), "...bir kelamın *"taşıyıcı bir lafız, onunla var olan bir mana ve bu ikisini bağlayan bir nazmdan oluşan üç şey üzerine bina edildiğini belirterek, Kur'an'ın da lafızların ne olduğunu ve bu durumun akıl sahiplerine gizli kalmadığını, onun nazmının (dizilişinin) ise diğer kitaplardan daha düzgün, daha uyumlu olması nedeniyle Kur'an mu'cizliğinden bahseder."*⁹ Yazır da, "Kur'ân, Allah'ın koruma garantisindedir. Onun manaları ihata edilip bitirilemez. Bir mana açığa çıkarken arkasından bir mana daha zuhur eder. Bazen de onun güneş gibi apaçık nuru içinde bir hafâ ve sır zuhur eder" demektedir.¹⁰

⁴ Detaylı bir çalışma için bk. Talat Sakallı, "Sünnetin bağlayıcılık bakımından taksimi" SÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi 2, (Isparta, 1995), 39-102.

⁵ Şah Veliyyullah b. 'Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, nşr. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1: 223-224.

⁶ Salâh Abdülfettâh el-Halidî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Beyanî ve delâilü masdaruhû er-Rabbânî* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 172.

⁷ Hûd, 11/1. ayeti için bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9 cilt, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 3/125.

⁸ Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn-i Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Ebu's-şâfi Muhammed, 6 cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/52.

⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. (Selâsü resâil'in içinde). thk. M. Ahmed Halefullah, M. Zaglûl Selâm, 8. Basım (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2015), 27.

¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/16.

Bu konuda Ragıb el-İsfahânî'de (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “müterâdif kelimeler” arasındaki ince farklara dikkat çekerek, “...aynı manaya gelen müterâdif kelimeler ve onlar arasında var olan gizli anlamları inceleyen bir kitap yazacağım... dedikten sonra, mesela, Kur'an'da bir yerde kalp bir yerde fuâd diğer bir yerde sadr kullanılmıştır... hakikati iyice incelemeyenler, bâtilı ortadan kaldıramayanlar bütün bunları (müterâdif lafızları) aynı manada zanneder, diyerek,”¹¹ Kur'an'da zikredilen ya da Allah'ın seçtiği her bir kelimenin “özel” manasının bulunuşuna ve kelimeler arasındaki farkların manaya etkilerine dikkatleri çeker.

Arap dilcisi ve belâğat üstadı Câhiz, “...insanlar kalplerinde/gönüllerindeki manayı; zihinlerindeki tasavvurları; psikolojilerindeki heyecanları; hatıralarındaki unutamadıklarını gizlerler. Dışarıdan bakan kimse bunları kolayca bilemezken, ancak o kişi, kendi ifadeleriyle, konuşmalarıyla haber verdiğinde anlaşılır,” der ¹² ve “...ses telaffuz için bir araçtır. Bu cevherle olaylar nakledilir, nice kimselerle ülfet kurulur. İnsanların hareketleri ölçülemediği, tartılamadığı, yan yana dizilemediği için bütün bunlar ancak ses/konuşma ile olur,” diyerek konuşmanın ve konuşurken seçilen kelimelerin önemine dikkatleri çeker.¹³

İnsan için böylesine önemli bir nimet olan “konuşma” melekesi elbette peygamberler için ayrıca önem arzeder. Kur'an'da Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ etmesi ve günlük konuşmaları için birçok fiil kullanılmasına rağmen onun Kur'an dışındaki konuşmalarının da vahiy mahsulü, bir başka ifadeyle “vahy-i gayr-i metlûv” oluşuna ve hüküm koyma yetkisine delil olarak; “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ” *O, kişisel arzularına göre de konuşmaz, O, kendisine vahyolunan vahiyden başka bir şey değildir*¹⁴ ayetindeki “konuşmak” manasındaki “n-t-k” fiili delil olarak zikredilir. Bu sebeple İslam hukukunun Kur'an'dan sonraki kaynağı olan Sünnetin isabetli ve tutarlı anlaşılabilmesi için, bu fiilin seçilmesinin hikmetleri ile Efendimizin(sas) tasarruflarının sâdır oldukları makamların ve onların türlerinin bilinmesinin önemi inkâr edilemez bir gerçektir.¹⁵

Öte yandan, “Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahyin geldiğini gösteren delillerden bahsedilir. Mesela; Kur'an'ın yanı sıra *hikmet*'in de indirildiğini ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretilildiğini açıklayan ayetler,¹⁶ kendiliğinden konuş(turul)mayan Hz. Peygamber'in Sünnetine de yani hikmet'e sınıksız sarılmasının önemini açıklar. Fakat ona Kur'an dışında vahiy indirilmesi, onun dünyevî meselelerde vahiyden bağımsız şekilde asla ictihad yapmadığı ve beşerî hiçbir söz söylemediği anlamında anlaşılmalıdır.

Yine, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da

¹¹ Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beirut: Dâru's-Şâmiyye, 2009), 53.

¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el- Câhiz, *el-beyan ve't-tebyîn*. thk: Abdusselam Muhammed Harun. 4 cilt (Kahire: Mektebeü'l-Hancî, 1998), 75.

¹³ Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyîn*, 79.

¹⁴ en-Necm, 53/3-4.

¹⁵ Murat Şimşek, “Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamberin Tasarruflarının Tasnifi” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15, (Konya, 2010), 303.

¹⁶ en-Nisâ 4/113).

vahiy “vahy-i gayr-i metlûv” gelmiştir. İmam Mâtürîdî, Resûlullah'a tebliğ edilen vahiy; “Kur'an vahyi”, “Beyan vahyi” ve “ilham ve ifham vahyi” ki insanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermesinin gerekliliğinden söz eden vahiy olmak üzere üç kısma ayırır.¹⁷

Biz Hz. Peygamberin ailesi, çevresi, inanan ve inanmayanlarla kurduğu “sözlü iletişimi” için Kur'an'da zikredilen fiillerin tamamı hakkında bu tebliğ çerçevesi dâhilinde bilgi vermemiz mümkün olmadığından, sadece bu fiillerin listesini ve özet manalarını vererek, konumuzu daha çok ilgilendiren “nutk” fiili hakkında bilgi aktarmak istiyoruz.

2. Kur'an- Kerîm'de Hz. Peygamber'in Vahiy Tebliğ Etmesiyle İlgili Fiiller

Hz. Peygamberin, içinde yaşadığı toplumla “sözlü iletişim” kurmasından yani onun “konuşması” ile ister ibadet isterse başka maksatlarla bir nevi “dilini hareket” ettirmesi hakkında Kur'an'da çeşitli fiiller zikredilmiştir. Bu fiiller birbirine yakın manada kullanılabilirlerinden, aralarındaki küçük anlam farklılıkları bazen gözden kaçabilmektedir. Hâlbuki Kur'an'ın i'cazı, nazmı ile onun sarf ve nahiv kurallarıyla olan irtibatı, ondan hüküm istinbâtında oldukça etkilidir.¹⁸ Biz şimdi “nutk” dışındaki fiilleri *çok kısa* anlamlarıyla sıralamayı ardından da asıl konumuz olan konuya geçmek istiyoruz:

Kur'an'da Efendimiz'in (sas) “Sözlü İletişimi” ile ilgili Fiiller

Peygamberimiz'in (sas); İbarelerin kuruluşuna asla hiçbir katkısı olmadan, kendisine vahyolunanı olduğu gibi ve beğenmeme, susma, gizleme gibi bir kuvveti ya da tercihi olmaksızın aktarırken yaptığı konuşmalarına *tebliğ*¹⁹; aktardığı vahyi ihtiyaca ve duruma göre açıklamaları²⁰ manası için *beyân*²¹; vahyi tekrar tekrar hatırlaması ve hatırlatması manasındaki *zikir, zekkir*²²; uyarmak, ikaz etmek manasındaki *inzâr, enzir*²³; aktardığı ve açıkladığı vahye zorlamaksızın çağrı manasındaki *dua, üd'u, davet*; sesini yükselterek davet etmesi manasındaki *nida, nâdâ*²⁴;

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar-Bekir Topaloğlu, 18 cilt (İstanbul: Mizan yayınevi, 2006), 8/142-143. 140-143.

¹⁸ Bk. M. Bahattin Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, NEÜ Sos. Bil. Ens. Dok. Tezi, Konya, 2019.

¹⁹ Lakkânî, İbrâhîm b. Abdusselâm, (1955). *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* (Mısır. b.y. 1955), 181. Tebliğ etmek; tabiri caiz ise “zarfın içine bakma ve müdahale yetkisi olmayan postacı, elçi, resul” gibi olmak demektir.

²⁰ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû İstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülüm*, thk. Ali Dahrûc, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/349.

²¹ Kur'an'da Hz. Peygamber'in açıklaması ile ilgili “*beyyene-tübeyyine*” siygası kullanılmıştır. Bu siyga ise “*tekellûf, mutavaat, tederîcîlik*” yani vahyi tebliğ ve açıklama işini yaparken zorlanmasına ve can güvenliğinin bulunmamasına rağmen gönüllü, ücret almaksızın ve yavaş yavaş yapmak” manalarını ifade etmek için bu siyga kullanılır. Bk. Radyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye İbnü'l-Hâcib*, thk. Hasan Ahmed el-Osman, 4 cilt (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, ts), 1/104; Ebu Mansur, Se'âlibî, *Fıkhü'l-Lüga ve Esrâru'l-Arabîyye*, thk. Yasin Eyyubî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 410.

²² Ebu'l-Hasen Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Muhammed Harun, 6 cilt. (b.y: Dâru'l-fıkr, 1979), 2/279.

²³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, 2/280. Bk. “*Ben sizi ancak vahiy ile uyarıyorum...*” el-Enbiya, 21/45.

²⁴ Askerî, Ebu Hilal, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, thk. M. İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-ilm ve's-Sekâfe, 1997), 38.

kyamet gibi kendisinin dahi bilmediği gaybî ve önemli olayları haber vermesi manasındaki *nebe'*²⁵; tarihte olmuş ve ibret alınması gereken kıssaları anlatması manasındaki *kasas, faksus*²⁶; ders alınması gereken durumlardaki konuşmalarına *ibratun, ta'bîr*²⁷; hayırlı işlerin yapılmasını hatırlatması ve emretmesi manasındaki *tavsiye*; hutbe gibi ilahî içerikli ve ibadet maksatlı²⁸ yaptığı yüksek tesirli, hatta kalpleri yaralayacak kadar etkili konuşması manasındaki *hitab ve hutbe*²⁹; dostluk, samimiyet ve barışın yayılması için yaptığı konuşmalarına *selâm*; kendi zihninden ve tecrübesinden ilhamla yeni şeyler söylemesi manasındaki *haddese*³⁰; çok samimi konuşması manasındaki *sahabe*; davalıları çözümlerken yaptığı konuşmalarına *hakeme*; yavaş yavaş, tefekkür ederek Kur'an okumasına *tertil*; namaz dışındaki Kur'an okumasına *tilavet*³¹; namaz kılarken Kur'an okumasına *kıraat*³²; anladığı ya da anlamadığı herhangi bir harf, edat ya da kelimeyi ağzından çıkarması manasındaki *lafız*³³; kendisine öğretilenleri söylemesi ve bazen kendi bilgilerini eksik söylemesi manasındaki *kavl*³⁴; konuştuğunda çok etkili ve unutulamayacak şekilde konuşması manasındaki *kelleme, kelâm*³⁵ gibi fiiller zikredilmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'deki bu çeşitliliğin, Arapçanın zenginliğini gösterdiği kadar hukukî meseleler için alternatifler oluşturduğu ve başka gayelerinin de bulunmasına işaret sayılabilir.

Yukarıda zikredilen çoğu fiillerin icrasında Hz. Peygamber'in kişisel insiyatifi söz konusu değildir. Haber verme, uyarma, anlatma, açıklama ve tebliğ esnasında vahyin aslına asla müdahale edemediğinden bütün bunlar "vahiy"dir ve bağlayıcılığı kesindir. Şimdi, Efendimiz(sas) konuşurken, "*kelimelerini kendisinin seçtiği, ibarelerini kendisinin inşa ettiği cümleleri telaffuz ederkenki halini açıklamak için kullanılan fiil olan nutk*" hakkında bilgi sunmak istiyoruz.

3. Nutk Fiili ve Sünnetin Bağlayıcı Oluşuna Delil Kabul edilmesi

Kur'an'da genel manada Peygamberimizin konuşmalarının hevâsından olmayışı, aksine sadece vahiy kaynaklı konuşması hakkında *hasr/kesinlik* kaidesi tercih edilmiş ve "n-t-k" fiili kullanılmıştır. İslam âlimleri de Efendimizin(sas) Kur'an'ın haricindeki konuşmalarından oluşan "Sünnet" ve "hikmet" in de bağlayıcı oluşuna Necm Suresi 3. ayeti delil sunarlar. Bu ayette; *yetekellemü, yelfuzu, yetehaddesü,*

²⁵ Rağîp el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğarîbil-Kur'ân*, "n-b-e" maddesi. Beyrut, ts.

²⁶ Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 9 cilt (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.) 5/3650; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 5 cilt (İstanbul, Matbaa-i amire, 1305), 2/1206.

²⁷ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 36.

²⁸ Nişan akdine "*hitbe*", nişanlı kıza da "*muhtûbe*" denilmesi; bu nikâh işinin hem ibadet oluşuna hem de damadın etkili konuşarak kızın kalbini adeta yarması ve etkilemesi sebebiyle olsa gerektir.

²⁹ Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Nain el-Urkûsî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 81.

³⁰ Hadis ile haber arasındaki fark için bk. Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 40.

³¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1265.

³² Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 63.

³³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 698; Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 63.

³⁴ Kav'l'de eksik bildirim oluşuna dair bk. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*. 1051.

³⁵ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk., Muhammed Ali en-Neccâr, 3 cilt (Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, ts), 1/17; Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 63.

yekûlu vb. fiiller yerine *yentiku*'nun kullanılmasının iyi bilinmesi, Sünnet'in bağlayıcılığı konusundaki tartışmalara yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

3.1. Nutk Filinin Lügavî ve İstilahî Manaları

Lügatlerde nutk; "hayvanlar, cansız varlıklar ve insanların, kendisiyle, bünyelerindeki ya da gönüllerindeki bir şeyi ifade etmek istediklerinde tekil ya da çoğul olarak çıkardıkları kendine özgü "ses" ya da "yazılabilen her tür ses" şeklinde tarifi yapılır. Kitap ve minber gibi konuşma esnasında kendisinden yardım alınan şeye de "nâtika" denildiği ve kadınların boydan aşağı elbiselerini bellerinden bağladıkları "kuşak" a da "nitâk" denilir ki, ağızdan çıkan söz de iki dudak ile sımsıkı bağlanır.³⁶ Güvercinin ötüşüne bile "güvercin konuştu: *natakat el-hamâmetü*" denilir. Nitekim "*Biz Hz. Süleyman'a kuş dilini öğretmiştik*" ayetinde de³⁷ onun kuş dilini anlaması sebebiyle ayette kuş sesi için "mantika't-tayr" terkibi yine n-t-k harfleriyle kullanılmıştır. Bu sebeple bir şeyden bir anlam çıkaran herkes için o şeyin "nâtık"(konuşan), anlamayana göre ise "sâmit"(susan) olduğu belirtildiğinden³⁸ kuş sesine de nutk denilmiştir. Yeryüzünde hiç kimse anlamasa bile Hz. Süleyman'ın kuşların sesini anlaması, onların seslerinin "konuşma" olarak isimlendirilmesine vesile olmuştur. Bu sebeple kim, susan birinin bir tavrından bir şey anlayabiliyorsa o fiili nutk/konuşmak olarak isimlendirilir. Bu sebeple kişinin gönlünden geçirdiğini diliyle ifade edebildiği her şeye "nutk" denilir.³⁹

Çünkü aynı kök harflerden türeyen ve vücutta konuşmanın üretildiği yere ve bu kabiliyete Arapça'da "mantık" denilir. Mantık ilmi ise insana bahşedilen sağlıklı, düzgün konuşma merkezi olan aklın ve beynin merkezi manasındadır.⁴⁰

Nitekim İslâm mantıkçıları, mantığı "bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan ilim", "kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen", "insanı fikrin sahihini fâsidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları veren alet ilmi" şeklinde tanımlamışlardır. Mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün durumlarda düşünme gücünü doğru yöne sevkedecek imkânları kapsayan bir sanat, akılla bulunup ortaya çıkarılmaya elverişli olan her bilgi konusunda kişiyi yanlıştan koruyacak şeyleri öğreten bir tekniktir. Dile göre dil bilgisinin işlevi ne ise akla göre mantığın işlevi de odur. Dil bilgisi, konuşmada yanlış yapmanın mümkün olduğu durumlarda dili yanlıştan koruduğu gibi mantık da soyut ve küllî mefhumları kavramada aklın hataya düşmesini önlemekte, bunun için kurallar ortaya koymaktadır.⁴¹

Mantık ilminin kurallarına uygun olarak "*kelimelerini kişinin kendi mantığından inşa ettiği açık, net, yanlış anlaşılmaya fırsat vermeyecek şekilde anlamlı olarak*

³⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 926.

³⁷ Neml, 27/16.

³⁸ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2003), 28/18.

³⁹ Ebu'l-bekâ Eyyub b. Musa el-Huseynî Kefevî(ö.1093/1683), *el-Külliyâtü Mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furuku'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998), 708 vd.

⁴⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995), 893.

⁴¹ Emiroğlu, "Mantık", DİA, 28/19.

ağızdan çıkardığı her türlü sese/konuşma nutk/nutuk” olarak değerlendirilir. Bu tarifte en önemli unsur, konuşanın konuşmasındaki ifadeleri “kendisinin inşa etmesidir.” Mesela, Hz. Peygamber nezdinde düşünüldüğünde onun tebliğ etmesi demek; kendisine nazil olunan vahyi kendisinden herhangi bir şey ilave etmeksizin, değiştirmeksizin ilan etmesi manasında olup adeta peygamberler kendilerine yüklenen bilgiyi bilinçli şekilde değiştirmeden seslendirme yapan konumundadır. İzah edileceği üzere “nutk” fiiliyle kastedilen manalarda ise durum tebliğ ve beyan manalarından biraz daha farklıdır.

3.2. Nutk Filinin Kur’an’daki Anlamları

Kur’an-ı Kerim’de çok sayıda **n-t-k** kökünden türeyen kelimeler bulunmaktadır. Bunlar özetle şu manalar için kullanılmıştır:

a. Vahyin şeksiz şüphesiz kesin doğru ve hakikat olduğuna vurgu: Özellikle vahiyden oluşan Kur’an’ın Allah kelamı olduğuna ve aslında Kur’an’da ve vahiyde konuşanın Allah (c.c.) oluşuna vurgudan bahseden ayetler: Mesela; “... *Katımızda hakkı konuşan, söyleyen bir kitap vardır...*”⁴², “... *Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır...*”⁴³, “ *Göğün ve yerin rabbine andolsun ki bu vahiy, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçek*”⁴⁴ ayetlerinde olduğu gibi.

Bu ayetlere göre Efendimizin tebliğ ettiği Kur’an, şeksiz şüphesiz vahiydir. Kur’an’ın konuşması ya da “konuşan kitap” şeklindeki bir benzetme, Kur’an’ın bizatihi kendisinin konuşması değil, onun tebliğ edilirken ağızdan sadır olmasıdır. Ayrıca sizin kendi mantığınızı kullanarak konuşmanız ne kadar gerçek/hakikat ise Muhammed’in(sas) tebliğ ettiği Kur’an da o kadar hakikattir veya sizin mantığınızdan ürettiğiniz konuşmalarınız kıymetli ise “arkadaşınız Muhammed”in konuşmaları da bir o kadar kıymetlidir, şeklinde anlaşılabilir.

b. Putların konuşamadıklarını beyan: “...*konuşabiliyorlarsa o putlara sorun*,”⁴⁵ ayetinde Hz. İbrahim’in kavmine hitaben putlar eğer konuşabiliyorlarsa konuşsun demesinde olduğu gibi. Bu ayette, putların basit bir ses çıkarmalarından değil diğer putları kimin kırdığı konusunda varsa mantıklarıyla şahitlik etmeleri istenmektedir. Hâlbuki insan ürünü putların mantıkları, yani konuşma merkezleri olmadığı için onların konuşmalarının mümkün olmadığından bu ayetle bu durum hakir görülmekte ve onların konuşamayacakları inkâr edilmektedir. Buna göre insanlara konuşma kabiliyetinin verilmesi çok kıymetli bir mucizedir. Bundan daha önemlisi ise Peygamberlere verilen konuşma normal insanlara verilen konuşma kabiliyetinden daha üstündür. Özetle onlar hevâ ve heveslerinden konuşmazlar.

c. Mahşer günü derilerin konuşutulması: “*Derilerine, “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” diye sorarlar. “Her şeyi konuşuran Allah bizi de konuştu derler,*”⁴⁶ ayetinde kıyamet gününde Allah’ın her şeyin konuştuğundan bahisle hesap

⁴² el-Mü’minûn, 23/62.

⁴³ Casiye, 45/29.

⁴⁴ Zariyât, 60/23.

⁴⁵ el-Enbiya, 21/63 ve Saffat, 37/12.

⁴⁶ Fussilet, 41/21.

gününde yarattıklarına bir nevi konuşma kabiliyeti vereceği ve hepsinin lisan-ı hal-leriyle konuşacakları anlaşılmaktadır. Bu sebeple dünyada konuşması anlaşılama-yan uzuvların ahirette bir nevi konuşTURULmaları, aslında dünyadaki konuşma ka-biliyetinin de Allah tarafından bahşedildiğini ihtardır. Bu durumda sadece vahiy mahsulü Kur'an konuşmaz ya da Peygamber ağzından sadece Kur'an dökülmez, kendisinin inşa ettiği cümleler de dökülür. Öte yandan, her tür canlı-cansız varlık güzelliğiyle, duruşuyla yaratıcısı hakkında "bir şeyler" söyler ve konuşur. Fakat bu ifadedeki konuşma "kelâm ve hadîs" şeklinde yani kelimelerle olmadığından buna hakikaten konuştu yerine mecazen konuştu denilir.

d. Ahirette kâfirlerin isteseler de konuşamayacakları ama Allah'ın on-ları konuşturabileceği manasında: *"Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar,"*⁴⁷ ama *"(kıyamet günü) Münafıklar onlara, "Sizinle beraber değil miydik?" diye sesle-nirler. Onlar, "Evet öyleydi" derler, ama siz başınızı belâya kendiniz soktunuz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz ve Allah'ın emri gelip çatıncaya kadar geleceğe yönelik kuruntularınız sizi oyaladı; bundan ötürü o aldatan (şeytan) da Allah hak-kında sizi kandırıp durdu"*⁴⁸ ayetlerinde inanmayanların ahiretteki konuşmaların-dan bahsedilirken yine bu n-t-k fiili kullanılır. Bu ayetlerde inanmayanların konuş-mak isteseler de konuşamayacaklarından bahsedilmesi, onların suçluluklarını ka-bul etmeleri sebebiyle yine mantıklarıyla hareket ederek konuşmamayı tercih ede-cekleri anlaşılmaktadır. Ahiretteki "konuşamama" çaresizlik ya da konuşmalar bile faydasız olması sebebiyledir.

e. Kuşların konuşması: *"Süleyman dedi ki: "Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi,*⁴⁹ ayetinde olduğu gibi. Bu ayetteki *"mantıka't-tayr"* ifadesi kuşların sonradan öğ-renilen konuşma kabiliyetlerinden ziyade kendi aralarında kullanılmak üzere on-ların fitratına yerleştirilen bir "anlaşma sesi" olarak yorumlanabilir. Çünkü Hz. Sü-leyman, kuşların yalnız sesleri veya hareketleriyle ifade ettikleri duygu ve eğilim-lerini anlamakla kalmıyor, o duyguları idare eden ilâhî yasaları da biliyordu.⁵⁰ Bu ayet ile Necm Suresindeki *"in hüve illâ vahyun yûhâ"* ayeti birlikte değerlendirildi-ğinde; "sadece ve sadece onun (Peygamberin) naklettikleri ya da aktardıklarından oluşan Kur'an, vahiydir, -diğer konuşmaları ise vahiy değildir- " şeklinde anlaşıl-saydı, bu ayette *"kuş dili"* ya da "kuşun konuşması"ndan bahsedilmezdi. Çünkü pey-gamberlere hem ilahî emir mahiyetindeki "vahyi" hem de Hz. Süleyman gibi pey-gambere "kuşların dili"ni öğreten Allah'tır. Dolayısıyla tüm hayvanların kendi ara-larındaki fitrî iletişimi dahi anlamlı bir konuşma kabul edilirken vahyi, sadece Kur'an'la sınırlı tutup Efendimizin(sas) istisnalar hariç olmak üzere Kur'an hari-cindeki konuşmalarını vahiy kabul etmemek yanılıcıdır. Öyle ki, kişinin bir şeyi hatırlatmak/çaktırmak amacıyla mesela *"hiç"* demesi, bir yere girerken öksür-mesi, inlemesi vb. şekilde ağzından çıkardığı tüm anlamlı seslerin "nutk" kapsa-mında olduğu belirtilir. Yine "mütেকellim" ifadesinde konuşan kişi genellikle

⁴⁷ el-Mürselât, 77/35.

⁴⁸ el-Hadîd, 57/14.

⁴⁹ en-Neml, 27/16.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini*, 5/3665.

başkasından öğrendiklerini naklederken, “nutk” ifadesiyle kişinin cümleyi kendisinin inşa ettiğinin anlaşıldığı belirtilir.⁵¹

f. Beşerin dünyevî konuşmaları ve mantık manasında: “*Göğün ve yerin rabbine andolsun ki bu vahiy, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçek*”⁵² ayetinde n-t-k kelimesi “*insanların kendi aralarında mantıklı konuşmaları*” manasında kullanılmıştır. Allah, vahiy ile bildirilenlerin halis gerçek olduğuna yemin ederken, bunu iyice kavramaları için insanların temel özelliklerinden olan “*konuşma yeteneğini*” örnek göstermiştir. Adeta, sizin konuşmanız ne kadar gerçek ise peygamberlerin konuşmaları sizinkinden daha da gerçektir denilmektedir. Ayetteki “nutk” kavramı, “*konuşma*” yanında “*düşünme*” anlamını da içermekte olup doğru düşünmenin yöntemlerini gösteren *mantık* terimi de bu kökten gelmektedir.⁵³

3.3. Nutk Filinin Sünnetin Bağlayıcılığı İle İrtibatı

İncelemeye çalıştığımız Necm suresinin 3. ayetinde “konuşmak” manası için yakın manada kullanılması mümkün bir çok fiil varken bu fiilin tercih edilmesinin sebepleri olmalıdır. Çünkü Kur’an sıradan bir kitap değildir. Ondaki her bir kelimenin tercihi Rabbanîdir.

Öncelikle, Necm suresi Mekkî bir sure olduğu için ayetteki “sâhibukum” ifadesinin Efendimize inanan “*arkadaşları*”nın mı yoksa tüm Mekkelilerin mi kastedildiği konusu tartışılmıştır. Buna göre Mekkelilere *aranızda 40 yaşına kadar yaşayan, onu emîn lakabıyla tanıdığınız ve o yaşına kadar herhangi bir ihanetini görmediğiniz, hatta onunla akraba ve arkadaş olduğunuz dostunuz* şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı⁵⁴ ve ayette “*mâ dalle sâhibukum vemâ ğavâ*” ifadesinin “yani failin fiilden önce ve/ya failin iki nefiy edatlı fiil arasında zikredilmesinin Peygamber Efendimizin(sas) şanını yüceltmeye işaret olduğu kaydedilir. Yine, “ani’l-hevâ” ifadesindeki “an” harf-i cerinin, “ile/beraber” manasındaki “bâ” gibi anlaşılması mümkün olmakla birlikte o “bir kısım hevâsıyla” değil, “tümüyle hevâsından” yani *hiçbir zaman hevâsından konuşmaz* denilerek bu “an” harf-i cerinin önemine ve i’câza vurgu yapılır. Ayetin “mâ” nefiy harfiyle başlayıp “in” şart edatıyla cevap verilmesinin *nefyin sonsuza kadar devam edeceğine* alamet sayıldığı ve Efendimizin tebliğ ettiği sadece Kur’an’a değil ondan gelecekte sâdir olacak her konuşmasının onun hevâsından olmayışına delil kabul edilir.⁵⁵ Ayetin nazmında, önce mazi siyga ile yani “*mâ dalle*” ve “*vemâ ğavâ*” fiillerinin kullanılmasının her türlü olumsuzluğu nefyettiği, “*yentıku*” fiilinin ise “muzari” siyga ile zikredilmesinin Efendimizin gelecekteki konuşmalarının da vahiy mahsulü olacağına işaret olduğu şeklinde yorumlar yapılır.⁵⁶

⁵¹ https://www.youtube.com/watch?v=5_Hlk-w2hll (erişim: 15/04/2021)

⁵² Zariyât, 60/23. فَوَرَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَخَبِيرٌ بِمَا تَكْفُرُونَ

⁵³ <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Z%C3%A2riy%C3%A2t-suresi/4698/23-ayet-tefsiri>

⁵⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, 5 cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998), 5/122.

⁵⁵ Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-Meânî*. 30 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 27/46.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 27/47.

Öte yandan ayetteki “*hüve*” zamiri her ne kadar Kur'an'a râci ise de “vahyun” kelimesinin nekra kullanılması ile “hasr” yapılarak “illa” istisna edatının zikredilmesi⁵⁷ Efendimizin konuşmalarının *bilinen/Kur'an-bilinmeyen/Sünnet* gibi her türlü konuşmasını kapsadığına işaret ettiği söylenebilir. Burada “vahyun” kelimesi yerine “*in hüve illâ Kur'ânun yûhâ*” denilmemesi de Kur'an dışı konuşmalarının vahiy olduğuna delil olabilir. Çünkü bir başka ayette aynı kalıpla “*إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ*”⁵⁸ buyrulurak orada bizatihi *Kur'an* lafzı kullanılmıştır. Burada, surenin ilk ayetindeki “*büyük yıldız battığı ya da kaybolduğu zaman*” mealindeki kısım da dikkate alınarak şöyle geniş bir yorum yapılabilir: “Adeta, gökteki en yüce Süreyya yıldızı düşebilir, eğilebilir ama sizin arkadaşınız asla eğilmez, sapıtmaz ve yoldan çıkmaz. Dahası onun konuştuğu yani ağzından çıkanlar sadece ve sadece vahiydir, başkası değil.” Öyleyse bu vahye de iktida edilmesi gerekir.

Çünkü Nisa suresi 59. ayette Allah'a itaat ve resulüne itaat farklılık bildiren vav harfi ile itaat fiilinin tekrarıyla şu ibarelerle emredilir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ....

“Allah'a itaat; Kur'an-ı Kerim'de ve elçisinin tebliğ ettiği emir ve iradesine uymak” demektir. Resûlullah'a itaat ise; öncelikle tebliğ ettiği Kur'an'a ve Sünnetine uymaktır. Ancak ayette farklılık için kullanılan “ve: vav” bağlacı ile yetinilmeyip “*it-aat ediniz*” emrinin “Resûlullah” için de tekrar edilmesi ona itaatin, “Kur'an'dan ibaret olan vahyin tebliğine uyma”yı aştiğini, kaide olarak bütün davranışlarının örnek edinilmesini, bütün buyruklarının yerine getirilmesini içine aldığı göstermektedir. Sahâbe, Resûlullah'ın “dinî veya bağlayıcı olmadığını bildirdiği ya da karîneler yoluyla böyle olduğunu anladıkları emirleri” haricindeki bütün emir ve isteklerini, “Ona itaat dinî bir görevdir” şuuru içinde yerine getirmişlerdir.⁵⁹

Öte yandan, Arapçada üç harfi de salim harflerden oluşan fiillerin delaletlerinin de genellikle kolay anlaşılabilir olduğu görülür. Buna karşın illetli/nâkis fiillerin delaletlerinin de nakıs olduğunu yani kolay anlaşılabilen manalar için daha çok kullanıldıklarını söylemek mümkündür. Mesela, n-h-y fiili ile yasaklanan fahşâ, münker ve bağı gibi kavramlara dâhil olan unsurların tespiti ve sınırları ihtilafıdır. Buna karşılık, üç harfi de sahih olan h-r-m- fiili ile yasaklanan içki, kan, domuz, leş, mahrem akraba ile evlilik gibi hususların anlaşılması ise daha kolaydır. Bu yorumdan hareketle v-h-y fiili Arapçada “*nâkis/illetli fiil*” çeşitlerinden “*leff*” fiildir. Yani, hem harfleri illetli hem de manası zor anlaşılır, denilebilir. Nitekim leff demek, Arapça'da kat kat yağ bağlamış şişman kalça, iç içe irili ufaklı dürülmüş ağaç yaprağı, farklı renkteki kabilelerin bir araya toplanması, ayakların titreyerek birbirine karışması ve sarfta çekimi yapılırken harfleri yer değiştiren ve birbirine karışan

⁵⁷ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsir-i Ke-bir(Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 28/282; Muhyiddin Derviş, *l'râbu'l-Kur'ân ve beyânühü*, 10 cilt (Humus: Dâru İbn Kesîr, 1992), 346.

⁵⁸ Yasin, 26/69.

⁵⁹ <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/552/59-ayet-tefsiri>

gibi daha pek çok manalara gelmektedir.⁶⁰

Mesela lefif-i mefrûk v-k-y (وقى) fiili *korudu* manasında olup “koru” manasındaki emr-i hazır siygasından iki harf düşer ve sadece tek harf *kaf* harfinin “kı” (ق) şeklindeki okunuşu kalır. Buna göre harflerin üçte ikisi kaybolduğundan fiilin manasının anlaşılmasının da aynı oranda zorlaştığı söylenebilir. Dolayısıyla Rahman’ın kullarını korumasının mahiyetini tasavvur ve izah etmek güçtür. Aynı şekilde sülasi v-h-y (وحى) “vahyetti” fiili de lefif-i mefrûk olup emr-i hazır siygasına nakledildiğinde olması gereken “hı” (ح) kalıbı yani “vahyet” manasındaki bir kullanım Arapçada asla yoktur. Bu fiil lazım bir fiil olduğu için bunun yerine –belki de vahyin Cebrail aracılığı ile nazil oluşuna da işaret etmek üzere- rubaî mezîd bab olan if’âl babına nakledilerek oluşan “evhâ” (أوحى) yani “vahyettirdik” siygası kullanılır.⁶¹Bu kalıpta da (أوح) şeklinde emr-i hazır siygasının hiç kullanılmaması dikkat çekicidir.

Nitekim İslam âlimleri vahyi, soyut bir cevher olan insandaki nefs-i nâtıkanın faal akılla mânevî ilişki (ittisâl) kurması şeklinde izah ederler. Peygamberler faal akılla irtibat kurarak akıl yürütmekle üretilmeyen bazı bilgilere ulaşırlar. Ruhlarında maddeyi etkileme gücü bulunduğu mücize gösterebilir, melekleri görebilir, sözlerini duyabilir ve bunları lafızlara dökerler.⁶² Dikkat edilirse, tüm peygamberlerin sadece Kur’an ve diğer kutsal kitapları lafızlara dökmeleri değil, kitap dışındaki konuşmalarını da lafızlara dökmeleri vahiy mahsulü oluşuyla irtibatlandırılmıştır. Öte yandan, kendilerine “kitap verilmeyen” peygamberlerin kavimleriyle irtibat aracı olan konuşmalarının vahiy olmadığını söylemek ise onların risâletlerine hâle getirebilecek bir görüş olacağı muhakkaktır.

Bu ince yönler de dikkate alındığından vahiy; “alan elçi tarafından da kendisine tebliğ edilen muhatap kul tarafından da mahiyetinin anlaşılması zor olan şey” olarak yorumlanabilir. Bu yorum hem Allah’ın kullarıyla olan ilişkisinin insanüstü oluşuna hem de vahyin sadece Kur’an odaklı olmayıp vahyin tebliğ ve tebyîn edicisi konumundaki Peygamber’in Sünnet’inin de vahiy kaynaklı oluşuna delil olarak takdim edilebilir.

Sonuç

Necm suresi 3 ve 4. ayetleri, i’caz, belağât ve nazm bakımından incelendiğinde;

-Yakın manada başka fiiller kullanılması mümkün iken ilgili ayette murad-ı ilahî gereği seçilen “n-t-k” fiilinin, sadece Kur’an’dan oluşan vahye işaret etmediği, aksine kendisi istisna etmediği müddetçe Peygamber Efendimizin(sas) diğer konuşmalarının da vahiy olduğuna delalet ettiği söylenebilir.

-Kur’an haricinde cümlelerini bizzat Peygamber Efendimizin(sas) kendisinin inşa ederek mübarek ağızlarından sâdır olan ve adına “vahy-i gayr-i metlûv”

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "l-f-f" maddesi, 5/4055.

⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 28/283.

⁶² Yavuz, "Vahiy", 42/441.

denilen, yine kendisinin “dinî veya bağlayıcı olmadığını bildirdiği ya da karîneler yoluyla böyle olduğu anlaşılan Sünneti de Müslümanlar için kıymetli ve bağlayıcıdır. Çünkü Efendimizin konuşmasında bir hata varsa Kur'an vahyi ile düzeltilirdi. Ona “Kitab”ın yanında “hikmet” de verildiği için ictihad eder, ictihadı hatalı değilse düzeltilmez ve onun hükmü ebedi baki kalırdı.⁶³

- Kur'an, lafzı ve manası ile vahiydir. Sünnet ise Hz. Peygamber'in kendi kurduğu kelimeleri ile ifade edilen ilâhî mânadır, anlamı itibariyle vahiydir.⁶⁴

-Ayette *konusmaktan* bahsedildiği için Hz. Peygamber'in sadece “*kavli sünnet*”i vahiydir” şeklinde anlaşılması mümkün gibi gözükse de onun bütün “fiilî” ve “takirî” sünnetinin de vahiy eseri olduğu kanaatine ulaşılmıştır. ⁶⁵ Çünkü o, *beyyine* üzerine olduğu için onun fiili ve kavli de ancak Allah tarafından yönlendirmeyle olur. ⁶⁶

-İslam şeriatının Arapça ile vahyedildiği, ona sadece bir dil olarak bakılması gerektiği, Kur'an'ın i'cazı ve belağâtı gereği, ondaki ibarelerin “aslî delâlet”leri olduğu kadar ilave “tâbi delâlet”lerinin de bulunduğu, nasslardan hüküm çıkarırken bu tâbi delâletlerin de itibara alınması gerektiği ve bunları dikkate almamanın keyfîlik ve delilsiz bir tercih olduğuna” dair görüşlerden⁶⁷ hareketle “n-t-k” fiilinin de basit bir konuşma manasında anlaşılması gerektiği, dolayısıyla Efendimizin kendisi istisna etmediği sürece Sünnetin kaynağının da vahiy olduğu muhakkaktır.

Kaynakça

- Abdulhalik, Abdülğani. *Hucciyetü's-Sünne*, b.y; Metâbi'u'l-Vefa, ts.
Alphan, M. Bahattin. *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2019.
Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 5 cilt. İstanbul, Matbaa-i Amire, 1305.
Askerî, Ebu Hilal. *el-Furuku'l-Lügaviyye*. thk. M. İb. Selim. Kahire: Dâru'l-ilm Sekâfe, 1997.
Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyan ve't-tebyîn*. thk: Abdusselam Muhammed Harun. 4 cilt Kahire: Mektebeü'l-Hancî, 1998.
Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhû*, 10 cilt. Humus: Dâru İbn Kesîr, 1992.
Dihlevî, Şah Veliyullah b. Abdirrahîm. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. nşr. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
Emiroğlu, İbrahim. “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/18. İstanbul: TDV yayınları, 2003.
Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu's-Şâfiye İbnü'l-Hâcib*, thk. Hasan Ahmed el-Osman, 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, ts.
Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim el-Urkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
Halidî, Salâh Abdülfettâh. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Beyanî ve delâilu masdaruhû er-Rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

⁶³ Mesela, Bedir'deki esir müşrikleri fidye karşılığı salıvermesi, el-Enfâl 8/67 ayetiyle, Tebük Gazvesi'ne katılmak istemeyenlere izin vermesi ictihadı, et-Tevbe 9/43 ayetiyle tashih edilmiştir. Bk. Abdulhalik, *Hucciyetü's-Sünne*, 84.

⁶⁴ Seyyid Süleyman Nedvî, *Asr-ı Saadet*. trc. Ali Genceli, 6 cilt (İstanbul: Şamil Yay, 1985) 4/96 vd.

⁶⁵ Abdulhalik, *Hucciyetü's-Sünne*, 68.

⁶⁶ İlgili birkaç ayet için bk. el-En'âm 6/50; Yûnus 10/109; el-En'âm 6/57.

⁶⁷ Ebu İshak eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, 4 cilt (İstanbul: İz yayıncılık, 1990), 2/92-96.

- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. thk. M. Ahmed Halefullah, M. Zaglûl Selâm, 8. Basım. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2015.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk., Muhammed Ali en-Neccâr, 3 cilt (Beyrut: Âlemül- Kütüb, Beyrut, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Muhammed Harun, 6 cilt. b.y: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed. *Lisanü'l-Arab*, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn-i Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. A. Ebu's-şafi Muhammed, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2009.
- Kefevî, Ebu'l-bekâ Eyyub b. Musa el-Huseynî. (ö.1093/1683), *el-Külliyâtu Mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furuku'l-lügaviyye*, thk. A. Derviş-M. el-Misrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998),
- Lakkânî, İbrâhîm b. Abdusselâm. (1955). *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. Mısır. b.y. 1955.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar-Bekir Topaloğlu, 18 cilt (İstanbul: Mizan yayınevi, 2006.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995.
- Nedvî, Seyyid Süleyman. *Asr-ı Saadet*. trc. Ali Genceli, 6 cilt. İstanbul: Şamil Yay, 1985.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sakallı, Talat. "Sünnetin Bağlayıcılık Bakımından Taksimi" *SDÜ, İlahiyat fakültesi Dergisi 2*, Isparta, 1995.
- Se'âlibî, Ebu Mansur. *Fıkhu'l-Luga ve Esrâru'l-Arabiyye*. thk. Yasin Eyyubî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Şâtıbî, Ebu İshak. *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, 4 cilt. İstanbul: İz yayıncılık, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834). *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, 5 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Şimşek, Murat. "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamberin Tasarruflarının Tasnifi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 15*, Konya, 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, 9 cilt, İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.



FÎ ZİLÂLÎ'L-KUR'ÂN'DA HZ. MUHAMMED'E İTAATİ EMREDEDEN ÂYETLERİN BAĞLAMSAL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yusuf TOPYAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

✉ ytopyay@bayburt.edu.tr  0000-0002-3025-5704

Öz

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da başlayan daha sonra Mısır'da kendisini hissettiren "Kur'an bize yeter" veya "Kur'an eşittir İslam" söyleminden hareketle bilerek veya bilmeyerek Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'an'ın anlaşılması ve hayata tatbikinde devre dışı bırakılması anlayışının olduğu malumdur. Bu anlayış, günümüzde de güncelliğini yitirmeden bazı zeminlerde tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu tartışmaların çözümünde İslam alimlerinin Kur'an ve sünnete yönelik değerlendirmeleri büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda hadisleri devre dışı bırakma anlayışının tartışıldığı ortamı teneffüs etmiş olan Mısırlı müfessir Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî'nin (ö. 1966) Fî Zilâli'l-Kur'ân adlı eserinde Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetler tespit edilip bağlamsal açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Hz. Muhammed, İtaat, Seyyid Kutub.

Contextual Evaluation of Verses Ordering Obedience to Hz. Muhammed in Fi Zilali'l-Qur'an

Abstract

Especially in the last century, on the basis of the discourse "The Qur'an is enough for us" or "The Qur'an is equal to Islam", knowingly or unknowingly, It is known that there is an understanding that the Sunnah of Muhammad is disabled in the understanding of the Qur'an and its application to life. This understanding continues to be the subject of discussion on some grounds, without losing its currency today. In the solution of these debates, the evaluations of Islamic scholars on the Qur'an and the Sunnah are of great importance. In this context, in our study, the Egyptian commentator Sayyid b. Qutb b. Ibrahim b. Hüseyin Eş-Şâzîlî (d. 1966) in his work called Fî Zilâli'l-Kur'ân, the verses that command obedience to the Prophet will be determined and tried to be evaluated in terms of context.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Hz. Muhammad, Obedience, Sayyid Qutb.

Giriş

Kur'an'ı Kerim'e baktığımızda onlarca âyetin doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Peygamber'in İslam dinindeki konumuna ve misyonuna atıf yaptığını müşahede etmekteyiz. Biz burada özellikle Kur'an'ın, muhataplarını Hz. Muhammed'e itaate çağıran âyetlerden birkaçı üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağız. Burada, Âl-i 'İmrân 5/31,32; en-Nisâ 4/59,60; 65,77-80; el-A'râf 7/158; en-Nür 24/53,54 ve el-Âşşurâ 59/6,7. âyetleri ele alınacaktır.

1. Âl-i ‘İmrân Sûresi 31 ve 32. Âyetler Bağlamında Hz. Muhammed’e İtaat

“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Hiç kuşkusuz Allah bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

“De ki: Allah’a ve peygambere itaat ediniz. Eğer bu çağrıya sırt çevirirlerse hiç şüphesiz Allah kafirleri sevmez.”

Âl-i ‘İmrân Sûresi 31 ve 32. âyetlerin sebebi nüzulüne dair rivâyetlere baktığımızda hem Yahudi hem Hristiyan hem de müşriklerin her birinin Allah’ı sevdikleri ve Allah’ın rızasını gözettikleri iddiaları karşımıza çıkmaktadır.

Rivâyete göre Allah Teâlâ Yahudileri ve Hristiyanları, kendisine ve Peygamberine imana ve itatae çağırınca, onlar Maide 5/18’de buyurulduğu üzere: *“Biz Allah’ın oğulları ve sevdikleriyiz”* diyorlardı. Diğer bir rivâyete göre ise, Hz. Peygamber, Kureyşlileri, Mescid-i Haram’da putlara taparken gördüğünde yanlarında durup şöyle dedi: *“Ey Kureyş topluluğu, vallahi siz Hz. İbrahim’in dinine muhalefet ediyorsunuz. “Bunun üzerine Kureyşliler, Zümer Sûresi 39/3. âyette beyan edildiği gibi “biz, Allah’ı sevdiğimiz için”, “Bizi Allah’a daha fazla yaklaştırsınlar diye bu putlara tapıyoruz”* dediler. İşte rivâyetlerde anlatılanlardan dolayı bu âyetlerin nazil olduğu ifade edilmektedir.¹

Seyyid Kutub, söz konusu âyetleri şöyle açıklamaktadır: Allah sevgisi, ne laftan öteye geçmeyen bir iddia ne de insanın vicdanında kalan bir aşktan ibarettir. Bu sevgi, Allah’ın Resulüne bağlılık, O’nun gösterdiği yolda yürüme, O’nun yaşam biçimini gerçekleştirme ile ortaya konur. İman da söylenen sözler, coşan duygular, yerine getirilen sembolik ibadetler değildir. İman; ancak Allah’a ve Resulüne bağlılık, Peygamberin getirdiği Allah’ın buyruklarına göre hareket etmedir. İmam İbn-i Kesir, tefsirinde otuz birinci âyetle ilgili olarak şöyle diyor: *“Bu âyet-i kerime, Allah Teâlâ’yı sevdiğini iddia ettiği halde Hz. Muhammed’e tâbi olmayan herkese karşı kesin bir hükümdür. Böyle bir iddiası olan kişinin, tüm sözlerinde ve eylemlerinde Muhammedî yaşayışı ve O’nun tebliğ ettiği dini izlemediği sürece, bunun yalancı olduğuna hükmedilir. Nitekim sahih bir hadiste sabit olduğuna göre Resulullah “Kim bizim emretmediğimiz bir işi yaparsa o iş reddedilmiştir”* buyurmuştur.

İkinci âyet hakkında ise; *“De ki: Allah’a ve Resulüne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse...”* Yani emrine aykırı hareket ederlerse *“Allah, kâfirleri sevmez...”* Ya da ona aykırı hareket etmenin küfür olduğunu belirtiyor. Allah bu nitelikte olanları sevmez, isterse O, Allah’ı sevdiğini iddia edip O’nu savunsun.

Bu dinin tevhid inancından kaynaklanan öyle bir gerçeği vardır ki o da Allah’ın yasına itaat etmek, Allah’ın Resulüne bağlanmak ve Kur’ân’ın hükümlerine teslim olmaktır. Bu da ulûhiyette birlik inancıdır. Dolayısıyla Müslüman olmak isteyen, O’nu olduğu gibi kabul etmekten ve kendisini O’na teslim etmekten başka çıkar yolu yoktur. Allah katında din, İslam’dır. Ve yalnız Allah’ın belirlediği şekilde

¹ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 5/324-327; er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 8/18

İslam'dır. İftiracı ve kuruntu sahiplerinin belirlediği şekliyle değil.. Daha önce de belirttiğimiz gibi, sûrenin öteden beri üzerinde yoğunlaştığı temel mesele, “tevhid” meselesi, uluhiyet birliği, hakimiyet birliğidir.²

2. Nisâ' Sûresi 59. Âyet Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

“Ey müminler, Allah'a itaat ediniz; Peygambere ve sizden olan devlet yetkililerine de itaat ediniz. Eğer gerçekten Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüğünüzde o meselenin çözümünü Allah'a ve Peygamber'e havale ediniz. Bu sizin hesabınıza en hayırlı ve en iyi akıbet vaad eden bir tutumdur.”³

Bu âyetin sebebi nüzulüne dair farklı rivâyetler mevcuttur. Bunlardan birine göre, Allah Resulü Hâlid b. Velid komutasında bir seriyye göndermişti. Ammâr b. Yâsir de seriyyede idi. Üzerine gönderildikleri kabileye yakın bir yerde gecelediler. Onları gören Zu'l-Abîneteyn adındaki birisi o kabileye varıp durumu haber verince bir kişi hariç hepsi kaçtılar. O kişi ise bu haberi duyunca ailesine toparlanmalarını söyleyip geceleyin seriyyeye gelerek Ammâr b. Yâsir'e: “Ey Ebu Yâzân, ben Müslüman oldum; Allah'ın yegâne ilâh ve Muhammed'in O'nun kulu ve Resulü olduğuna şahadet ettim. Kavmim sizin geldiğinizi duyunca hep kaçtı, ben ise kaldım, onlarla gitmedim. Müslüman olmam yarın bana fayda sağlar mı? Şâyet faydası olmayacaksa ben de kaçayım” dedi. Ammâr: “Aksine elbette Müslüman olman sana fayda sağlar, yerinde kal” dedi. O kişi de kabilesinin peşinden gitmeyip ailesiyle birlikte malının başında kaldı. Ertesi sabah Müslümanlar o kabileye varınca ondan başkasını bulamadılar. Onu yakalayıp malını da aldılar. Bu haber Ammâr'a ulaşınca hemen Hâlid'e geldi ve: “Bu adamı serbest bırak, o Müslüman olmuştur ve o, benden bir eman içindedir, ben ona eman verdim ve kalmasını ona ben emrettim” dedi. Hâlid: “Emir ben iken sen, ne hakla ve nasıl eman verirsin?” dedi. Ammâr: “Evet, sen emir iken ona ben eman verdim” dedi ve birbirlerine hoş olmayan şeyler söylediler de meseleyi Hz. Peygamber'e götürdüler. Allah Resulü, Ammâr'ın emanını geçerli kıldıktan sonra bir daha emire karşı eman vermemesini söyledi. İşte bunun üzerine Allah Tealâ *“Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Rasûlü'ne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin”* âyeti kerimesini indirdi.⁴

Bundan önceki âyet-i kerimede, yöneticilere hitap edilip onlara emaneti yerine getirmeleri, insanlar arasında da adaletle hükmetmeleri emrolunduktan sonra bu âyeti kerimede yönetilenlere, önce Allah'a itaat etmeleri emredilmektedir ki bu da O'nun emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmaktır. Sonra da vermiş olduğu emir ve yasaklarında Resulüne itaati emretmektedir. Üçüncü olarak da yöneticilere itaatın tavsiye edildiğini görüyoruz. Buradan itibaren on bir âyetin asıl konusu itaattir.

² Kutub, Seyyid, b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzili, *fi Zilâl'il-Kur'ân*, trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, (İstanbul: Dünya yayıncılık 1991), 2/68-69.

³ en-Nisâ' 4/59.

⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/178; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 10/149. Bu âyetin sebebi nüzulüne yönelik diğer rivâyetler için ayrıca bkz. Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/87.

İnsanın hayatıyla ilgili her konuda tek hüküm verici olan Yüce Allah bu amaca matuf bir şeriat koyarak onu Kur'ân'ı Kerim'in âyetlerine yerleştirmiş sonra da Kur'ân'ın âyetlerini insanlara anlatacak bir peygamber göndermiştir. İşte "hevadan konuşmayan" bu peygamberin sünneti (sözleri ve uygulamaları) Yüce Allah'ın şeriatının bir parçasıdır. Şeriat ortaya koymak Allah'ın ilâhlığının en belirgin özelliklerinden biridir ve Müminler öncelikle Allah'a itaat etmekle yükümlüdürler. Bu bağlamda Allah'tan aldığı mesajı kullara iletme görevine sahip peygamber'e itaat etmek, o'nun aracılığı ile bu şeriatı göndermiş olan Allah'a itaat etmenin vazgeçilmez gereği, bir uzantısıdır. Ayrıca peygamber, sünneti aracılığı ile bu şeriatı açıklamaktadır. Buna göre o'nun sünneti, o'nun hükümleri ve direktifleri uygulanması zorunlu olan şeriatın ayrılmaz bir parçasıdır. İmanın varlığı ve yokluğu bu itaatin ve bu uygulamanın varlığına ya da yokluğuna bağlıdır. Bunun böyle olduğunu yukarıda okuduğumuz âyetin şu şart cümlesi söylüyor:

"Eğer gerçekten Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız..." Bu âyette açıklanan iman şartı ve İslam tanımı -bildiğimiz gibi- şu ilkeleri içerir: Yüce Allah'a itaat etmek, Peygamber'e itaat etmek, ilke olarak egemenliği ve insanlar için yasa koyma yetkisini sırf yüce Allah'a tanımak, çözümlerini kesin kanıtlara bağladığı meselelerde O'nu tek hüküm kaynağı bilmek; bunların yanı sıra haklarında kesin kanıt bulunmayan ve insanlar arasında farklı görüşlere ve yorumlara yol açan meseleleri de O'na havale etmek, bu meseleleri nasların genel ilkeleri ışığında çözmeyi benimsemek.

Okuduğumuz âyet, yüce Allah'a ve Allah'ın elçisi olması gerekçesi ile peygamber'e itaat etmeyi temel ve asıl görev sayarken devlet yetkililerine itaat etmeyi Allah'a ve Peygamber'e itaat etmeye bağlı bir görev kabul etmektedir. Öte yandan sünnet bu itaati kesin ve net bir şekilde belirlemektedir. Nitekim sahabilerden A'meşin bildirdiğine göre Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: *"İtaat, İslam'a uygun emirler içindir."* Hakkında açık kanıt bulunan meselelerde durum budur. *"Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, o meselenin çözümünü Allah'a ve Peygamber'e havale ediniz."* Yani bu meseleleri dolaylı biçimde uyarlandıkları naslara havale ediniz. Eğer dolaylı biçimde uyarlanacakları naslarda bulunmazsa o zaman onları yüce Allah'ın sistemindeki, şeriatındaki genel ilkelere havale ediniz.

Bu âyetler grubu yüce Allah'ın, peygamberleri ne amaçla gönderdiğini açıklayarak son bulmaktadır. Peygamberlerin gönderilişinin amacı, halkın onlara itaat etmesidir. En sonunda da imanın şartı ve İslam'ın tanımı kesin ve açık bir dille, bir kere daha ifade edilmektedir.⁵

3. Nisâ' Sûresi 60-65. Âyetler Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

*"Biz gönderdiğimiz her peygamberi, Allah'ın izni ile, mutlaka kendisine itaat edilsin diye gönderdik. Eğer onlar nefislerine zulmettiklerinde sana gelerek Allah'tan af dileselerdi ve Peygamber de onlar adına af dileseydi, Allah'ı tevbeleri kabul edici ve merhametli olarak bulacaklardı."*⁶

⁵ Kutub, *fi Zılâl'il-Kur'ân*, 2/522-524.

⁶ en-Nisâ' 4/64.

“Hayır, hayır! Rabbine yemin olsun ki, onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda senin hakemliğine başvurmadıkça sonra da vereceğin karara, gönüllerinde hiçbir bu-rukluk duymaksızın, kesin bir teslimiyetle uymadıkça mümin olamazlar.”⁷

İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette âyetlerin, bir Yahudi ile bir münafık arasında cereyan eden bir anlaşmazlık üzerine indiği anlatılırken Hz. Ömer de hadiseye mü-dahil gösterilmektedir. Şöyle ki: Bir Yahudi ile Bişr adında bir münafık arasında bir anlaşmazlık oldu. Yahudi, “Muhammed'e gidelim” dedi. Buna karşın münafık ise “Hayır, Ka'b ibnu'l-Eşref'e gidelim” dedi. Allah Tealâ kitabında Ka'b'ı, “Tâğût” ola-rak adlandırmıştır. Yahudi, illa Muhammed'e gideceğiz diye ayak direyince münafık istemese de razı oldu ve Hz. Peygamber'e gelerek davalarını anlattılar. Allah Res-ulü Yahudi lehine hükmetti. O'nun yanından çıkınca münafık, Yahudi'yi yakaladı ve: “Bunun hükmüne razı değilim, Ebu Bekir'e gidelim” dedi. Ona gittiler, o da Ya-hudi lehine hüküm verdi. Münafık Ebu Bekir'in hükmüne de razı olmayıp “gel, bir de Ömer ibnül-Hattâb'a gidelim” dedi. İkiisi birlikte Ömer'e geldiler. Yahudi: “Ey Ömer, ben ve bu adam Muhammed'e davamızı götürdük, Muhammed benim le-hime, bunun aleyhine hükmetti. Bu adam onun hükmüne razı olmadı. Davamızı sana getirmek istedi ve bana (beni sana getirmek için) zorladı. İşte ben de onunla birlikte sana gelmiş oldum” dedi. Hz. Ömer münafiğa: “Öyle mi oldu?” diye sordu. Onun evet, cevabı üzerine ikisine: “Ben size çıkıncaya kadar şurada biraz durun” deyip evine girdi, kılıcını kuşanıp çıktı ve münafiği öldürdü, sonra da: “Allah'ın ve Resul'ünün hükmüne razı olmayan hakkında işte ben böyle hüküm veririm” dedi. Yahudi kaçıp gitti ve işte bunun üzerine *“Haklarında verdiğin hükümden dolayı iç-lerinde bir sıkıntı duymadan kendilerini tamamen teslim etmedikçe iman etmiş ol-mazlar”* âyetleri nazil oldu. Cibril gelip şöyle dedi: “Ömer, hak ile bâtili birbirinden ayırdı” ve ondan sonra Ömer, Faruk diye isimlendirildi.”⁸

Seyyid Kutub Nisâ' Sûresi 60-65. âyetler çerçevesinde şu yorumları yapmak-tadır: Acaba okuduğumuz bu âyetler hangi dönem insanlarını ve olaylarını gün-deme getiriyor? Âyetlerde kullanılan üslubun özelliğinden anladığımız kadarı ile burada bize münafıklığın hayli pervasız olduğu ve Yahudilerin münafıklar ile işbir-liği halinde çalıştıkları bir dönemden, yani hicret sonrasının ilk yıllarından söz edi-liyor.

Burada yüce Allah'ın şeriatı dışındaki bir kaynağın, yani Tağut'un hakemliğine başvurmak istedikleri açıklanan kimselerin kimler olduğuna gelince bunlar münafıkların bir kesimi veya Yahudilerin bir kesimi olabilirler. Bu âyetlerde imanın şartı ve İslam'ın şartı tam, kesin ve net bir şekilde sınırlandırılmaktadır.

Yüce Allah, peygamberlerini - emirlerine karşı gelinsin diye göndermediği gibi sadece öğüt verici olsunlar, sadece yol göstermekle yetinsinler diye değil, an-cak kendi izni çerçevesinde- insanlar itaat etsin diye göndermiştir. *“Biz*

⁷ en-Nisâ' 4/65.

⁸ el-Çurţubî, Muhammed b. Aħmed, *el-Cāmi' li-Āhkāmī'l-Kur'ān*, thk. 'Abdullāh b. 'Abdulmuħsīn et-Turkī, (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006), 6/436-437. Bu ayetin sebebi nüzulüne yönelik diğer rivayetler için ayrıca bkz. Çurţubî, *el-Cāmi' li-Āhkāmī'l-Kur'ān*, 6/442.

gönderdiğimiz her peygamberi, Allah'ın izni ile mutlaka kendisine itaat edilsin diye gönderdik. Eğer onlar nefislerine zulmettiklerinde sana gelerek Allah'tan af dilese-lerdi ve Peygamber de onlar adına af dileseydi Allah'ı, tevbeleri kabul edici ve merha-metli olarak bulacaklardı." Bu âyetin baş tarafı son derece önemli bir gerçeği dile getirmektedir. Peygamber sadece bir "vaiz", söyleyeceğini söyledikten sonra geçip giden, hiçbir otoriteye sahip olmayan sıradan bir hatip değildir. Nitekim insanları bu dinin mahiyeti ve peygamberlik misyonunun özü konusunda yanıltmak isteyen bazı düzenbazlar böyle söylemekte, bunun yanı sıra "din" in ne demek olduğunu kavrayamamış olan bazı sığ düşünceliler de bu meseleyi böyle anlamaktadırlar. Oysa din, bir hayat sistemi; örgütleri ile, yasal düzenlemeleri ile, kurumları ile, de-ğer yargıları ile, ahlâk sistemi ile, edep kuralları ile, ibadetleri ve törenleri ile ger-çek anlamda dört dörtlük bir hayat sistemidir.

Bu hayat sisteminin ilk tatbik edicisi olan Peygamber'in bir otoriteye tabi ol-madan bu sistemi tatbik etmesi düşünülemez. İşte yüce Allah, bu hayat sisteminin inşasında peygamberlerini kendi izni ve şeriatî çerçevesinde itaat edilsin diye gön-dermiştir. Yoksa peygamberlerin sadece vaizlik görevi yapmakla yetindikleri, söy-leyeceklerini söyledikten sonra başka hiçbir şeyle ilgilenmemeleri düşünülemez. Dolayısıyla yüce Allah'ın pratik hayatta egemen kılmaya çalıştığı sistemde Peygam-berler olmazsa olmazlardır. O yüzden peygambere itaat etmek aslında Allah'a itaat etmektir.

Okuduğumuz bu âyetler gurubunun sonunda daha önce de sözünü ettiğimiz kesin ifadeli mesajla karşılaşmaktayız. Bu mesajın girişinde yüce Allah kendi zatı üzerine yemin etmekte akabinde karşısına çıkan her meselede Peygamberimizi ha-kem tutarak O'nun vereceği her kararı gönlünde hiçbir burukluk duygusu hisset-meksizin, hiçbir terddüt belirtisi göstermeksizin tam bir gönül rızası ile kabul et-meyen kimsenin kesinlikle mümin sayılamayacağını ifade etmektedir:

*"Hayır hayır, Rabbine andolsun ki, onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda se-nin hakemliğine başvurmдықça, sonra da vereceğın karara, gönüllerinde hiçbir bu-rukluk duymaksızın, kesin bir teslimiyetle uymadıkça mümin olamazlar."*⁹ Kendimizi tekrar bizzat yüce Allah'ın ortaya koyduğu ve zatı üzerine yemin ederek perçinle-diği imanın şartı ve İslam'ın tanımı ile karşı karşıya buluyoruz. Artık bundan sonra imanın şartı ve İslam'ın tanımı konusunda hiç kimsenin söyleyebileceği bir söz, ge-tirebileceği bir yorum olamaz.¹⁰

4. Nisâ' Sûresi 77-80. Âyetler Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

"Daha önce kendilerine `savaştan uzak durun, namazı kılın ve zekatı verin' di-rektifi verilmiş olanları görmüyor musun? Şimdi üzerlerine farz kılınınca, onların; Al-lah'tan korkar gibi ya da bundan bile daha fazla, insanlardan korkan bir grubu "Ey Rabbimiz niye üzerimize savaşmayı farz kıldın, bize biraz daha mühlet tanısaydın olmaz mıydı? dediler. Onlara de ki; Dünya zevki kısa sürelidir. Ahiret ise sakınanlar

⁹ en-Nisâ' 4/65.

¹⁰ Kutub, fi Zilâl'il-Kur'ân, 2/527-534.

için daha hayırlıdır. Orada kıl payı bile haksızlığa uğramazsınız.”¹¹

“Nerede olursanız olun, surlarla tahkim edilmiş kalelerin içinde bile olsanız, ölüm sizi bulur. Eğer onlar bir iyilikle karşılaşılırsa ‘bu Allah’tandır’ derler, ama başlarına bir kötülük gelirse ‘bu senin yüzündendir’ derler. Onlara de ki; Hepsi Allah’tandır. Niye bu adamlar kendilerine söylenen sözü anlamaya yanaşmıyorlar?”¹²

“Karşına çıkan her iyilik Allah’tandır. Başına gelen her kötülük de kendindedir. Biz seni insanlara peygamber olarak gönderdik. Buna şahit olarak Allah yeter.”¹³

“Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur. Kim ona sırt çevirirse bilsin ki biz seni onların başına korucu olarak göndermiş değiliz.”¹⁴

Bu âyetlerin Yahudiler hakkında veya münafıklar hakkında nazil olduğu ileri sürülmektedir. Bu âyetlerden kimlerin kastedildiği ile alakalı Seyyid Kutub bu kişilerin Münafıklar veya zayıf imanlı kimseler olabileceğini farklı ihtimallere yer vererek şu şekilde ifade etmektedir: Şu dört âyetlik grupta sözü edilen kişiler: “Sizden bu görevi ağırdan alanlar var” diye sözü edilen kişilerdir. Buna göre bütün konu bu davranışların ve bu sözlerin kaynağını oluşturan münafıklar etrafında odaklaşmaktadır. Bu görüşü tercih edebiliriz. Çünkü bu âyetler grubunda münafıklık belirtileri açıkça görülmektedir. Müslüman safta yer alan münafık gruplardan bu tür söz ve davranışların çıkmış olması da hem tabiatlarına hem de geçmişlerine uygun düşmektedir. Nitekim Kur’ân’ın akışı, âyetler demeti arasında sağlam bir kaynaşma meydana getirmektedir.

Ancak, “... Daha önce, ‘Savaştan uzak durun, namazı kılın ve zekatı verin’ direktifi verilmiş olanları görmüyor musun? Şimdi üzerlerine farz kılınca...” diye tanımlanan kişilerden söz eden âyetlerden birincisi -Münafıkların sıfatlarını belirtir konunun yakınlığı ve akış benzerliği açıkça görülse de- bütün âyetlerin münafıklardan söz ettiğine itibar emekte tereddüt etmemize neden oldu. Bunların -münafıkların dışında zayıf imanlı- muhacirlerden bir grup hakkında nazil olduğu görüşünü kabul etme eğilimindeyiz. Çünkü zayıflık münafıklığın yakın belirtisidir. Bununla beraber, bu dört grubun dışındaki âyetler demeti, gerek bizzat Müslüman safta üslenen münafık gruplardan birini ve gerek genel anlamda tüm münafıkları nitelendirsin, onlardan kaynaklanan söz ve davranışları ortaya koymaktadır.

Genel kaniya göre âyetlerin kastettiği grup; Mekke’de dayanılmaz işkencelerin yaktığı ve bu işkenceleri onurlarına yediremeyen zümredir. Bu yüzden gayrete gelip Resulullah’tan kendilerini savunmak ve onurlarını korumak için savaş izni vermesini istemişleridir. Ancak Resulullah bu konuda; yavaş yavaş, bekleyerek, eğitim, hazırlık ve uygun zamanı gözetmek şeklinde Rabbinin emrine uymaktaydı. Daha sonra bu grup Medine’de kendilerini güvencede hissedip artık işkence ve horlanma ile karşılaşmayıp olaylardan şahıslarına bir zarar dokunmaz olunca savaşın gereğine inanmaz veya en azından savaşın zorunluluğuna bir neden görmez

¹¹ en-Nisâ’ 4/77.

¹² en-Nisâ’ 4/78.

¹³ en-Nisâ’ 4/79.

¹⁴ en-Nisâ’ 4/80.

oldular.¹⁵

*“Eğer onlar iyilikle karşılaşarlarsa ‘Bu Allah’tandır’ derler. Ama başlarına bir kötülük gelirse ‘Bu senin yüzündendir’ derler. Onlara de ki; Her ikisi de Allah’tandır. Niye bu adamlar kendilerine söylenen sözü anlamaya yanaşmıyorlar.”*¹⁶ Bu sözleri sarf edenler yani karşılarında çıkan iyiliği Allah’a, başlarına gelen kötülüğü ise Hz. Peygamber’e dayandıranlar konusunda birkaç görüş ileri sürülebilir.

Birincisi: Bunlar, Hz. Nebi’den dolayı uğursuzluğa uğradıklarına inanıyorlardı. Onu (haşa) kendileri için bir uğursuzluk kabul ediyorlardı. Başlarına bir kötülük gelmişse O’nun yüzündendir. Yıl kurak geçmişse, koyunlar doğurmamışsa, bir çarpışmada yenilmişlerse bunu Hz. Muhammed’in uğursuzluğuna bağlarlardı. Şâyet bir iyilikle karşılaşmışlarsa bunu da Allah’a dayandırıyorlardı. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.

İkincisi: Bunlar bilerek Hz. Elçi’nin önderliğini yıpratmayı istiyorlardı. Böylece emrettiği yükümlülüklerden kurtulmuş olacaktı. Savaş yükümlülüğü bunlar arasındaydı ya da en başta geleniydi. Zayıf kişiler olduklarını, bu yüzden savaşı karşılamaktan korktuklarını söyleyeceklerine bu dolambaçlı yola başvuru yapıyorlardı. Karşılaştığımız iyilik Allah’tan, başımıza gelen kötülükse Resulullah ve O’nun emirlerinden başka bir şeyden kaynaklanmıyor’ diyorlardı. İyilik-kötülük kâr veya zardan kastettikleri ise yakın ve görünürdeki şeylerdi kuşkusuz.

Üçüncüsü: Bu düşünce, hayatta kendileri ve tüm insanların başına gelen şeylerin hakikatına ve bunların yüce Allah’ın iradesiyle olan ilişkilerine, Resulullah’ın emirlerinin mahiyeti ve peygamberin yüce Allah’la olan bağının ne olduğu gerçeğine ilişkin sahip oldukları kötü bir düşüncedir.

Üçüncü görüş -şâyet doğruysa- ölüm ve ecelin hakikatine ilişkin kötü düşünceleri, Allah’tan korkar gibi hatta daha da fazla insanlardan korkmalarına neden olan ve bu yüzden *“Ey Rabbimiz niye üzerimize savaşmayı farz kıldın, bize biraz daha mühlet tanısaydın olmaz mıydı?”* diyen muhacirden bir gruba yakıştırmak mümkündür. Bununla beraber biz, burada söz konusu edilen başka bir grup olduğu düşüncesindeyiz. Bunların durumu anlatılan görüşlerin tümüne veya aralarında şu üçüncü görüş de olmak üzere bir kısmına uygun düşmektedir.

“Seni insanlara peygamber olarak gönderdik. Buna şahid olarak Allah yeter.” *“Kim Peygamber’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur. Kim O’na sırt çevirirse bilsin ki, biz seni onların başına koruyucu olarak göndermiş değiliz.”*¹⁷ Peygamberin görevi, Allah’ın mesajını tebliğ etmektir. O’nun görevini yapmak üzere gönderilmiş bir peygamber olduğuna Allah şahittir. *“Buna şahit olarak Allah yeter.”*

İnsanların Peygamber’e karşı durumları ise şöyledir; O’na itaat eden Allah’a itaat etmiş olur. Çünkü Allah ile Resulünü ayırmak mümkün değildir. Allah’ın sözü ile Resulünün sözü de farklı değildir. Peygamber kimseyi hidâyete zorlamak, dine

¹⁵ Kutub, Fi Zılâl’il-Kur’ân, 2/553-554.

¹⁶ en-Nisâ’ 4/78.

¹⁷ en-Nisâ’ 4/79-80.

girmesi için ona baskı yapmak üzere gönderilmemiştir. O, isyan ve sapıklıktan korumakla yükümlü değildir. Böyle bir şey peygamberin görevleri arasında yer almaz, zaten buna gücü de yetmez.

Peygamberin ilk ve son görevi peygamberliktir ve O, Allah'tan kendisine geleni tebliğ etmekle yükümlüdür. O halde peygamberin emrettiği şeye tâbi olmak Allah'a uymaktır ve Allah'a uymanın başka bir yolu da yoktur. Peygambere uymak O'nun ilahlaştırmak demek değildir ve O'nun Allah'a karşı İlahîliğin herhangi bir özelliğinde ortak olduğu dahi düşünülemez.¹⁸

5. A'râf Sûresi 158. Âyet Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

*"De ki; "Ey insanlar, ben Allah'ın hepinize gönderilmiş elçisiyim. O ki, göklerin ve yerin egemenliği tekelindedir, O kendisinden başka ilâh yoktur, diriltir ve öldürür. Geliniz Allah'a ve O'nun o okuma yazması olmayan (ümmi) peygamberine, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Peygamberine inanınız, O'na uyunuz ki, doğru yolu bulasınız."*¹⁹

Seyyid Kutub bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Kur'ân insanlara iletilen son mesajdır. Doğal olarak da evrensel bir çağrıdır. Bir ulusa, coğrafi bir bölgeye ve insanların herhangi bir kısmına mahsus değildir. Bu risaletten önceki tüm peygamberlikler, yeryüzünün belli bir bölgesine, belli bir zaman diliminde -iki peygamber arasındaki zaman- belli bir ulusa gönderilmiştir. Böylece beşeriyet, bu ilahi mesajların doğrultusunda sınırlı bir gelişme göstermiştir. Arka arkaya gelen her peygamberlik, beşeriyetin gelişmesine uygun düşecek şekilde hukukta birtakım değişiklikler ve düzeltmeler yapmıştır. Nihâyet son peygamberlik gönderilmiştir. Bu peygamberliğin ana ilkeleri mükemmeldir, uygulanmaya müsaittir. Detaylara ilişkin yenilikleri kapsamına alabilecek yapıdadır. Bütün insanlık için gelmiştir. Çünkü ondan sonra dünyanın neresinde olursa olsun hiçbir ulusa ve hiçbir kuşağa herhangi bir peygamberlik mesajı gelecek değildir. Bu peygamberlik bütün insanlarda hiçbir değişiklik göstermeyen insanın fitratına uygun biçimde gelmiştir. İşte bu nedenle söz konusu peygamberlik fitratı Allah'ın elinden çıktığı gibi, tertemiz kalan ve Allah'ın direktifleri dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen ümmi peygambere verilmiştir. Peygamberin bu temiz fitratı yeryüzünün direktifleri ve insanların düşünceleleriyle lekelenmemiştir ki fitratın mesajını tüm insanların fitratına sunabilsin.

"De ki "Ey insanlar, ben Allah'ın hepinize gönderilmiş elçisiyim." Peygamberimizden kendi mesajını tüm insanlara yöneltmesini isteyen bu âyet, Mekke'de indirilen bir âyettir. Bu âyet Ehl-i Kitab'ın yalancılarını hedef almaktadır. Ehl-i Kitab'ın bu yalancı kesimine göre Hz. Muhammed -salât ve selâm üzerine olsun- Mekke'de iken peygamberliğinin Mekkeliler'in dışındakilere varıncaya kadar genişleyeceğini aklından bile geçirmiyordu. Ehl-i Kitab, şartların Hz. Peygamber'e hazırladığı başarılarından sonra mesajının Kureyş'i aşacağını, tüm Araplar'ı ve Ehl-i Kitab'ı kapsayacağını bütün Arap Yarımadası'nı kuşattıktan sonra onun dışına taşıacağını düşünmeye başlamıştı!.. Evet bu yaklaşım apaçık bir iftiradır ve Ehl-i Kitab'ın İslama ve

¹⁸ Kutub, Fî Zilâl'il-Kur'ân, 3/14-17.

¹⁹ el-A'râf 7/158.

müslümanlara karşı giriştikleri ve halâ sürdürdükleri savaşın bir uzantısından başka bir şey değildir! Aslında Ehl-i Kitab'ın İslama ve müslümanlara karşı bütünü enerjilerini kullanmaları, İslam'a ve müslümanlara karşı sürdürülen savaşın saldırı birliklerini oluşturan "oryantalistlerin" bu tür yalanları düzmeleri o kadar önemli belâ değildir. Asıl önemli belâ, kendilerine müslüman adını veren apaçık bir gaflet içindeki pek çok kimsenin dinleri ve peygamberleri aleyhine onca iftira düzen, sistemleriyle savaş halinde bulunan ve iftiracıardan üstadlar edinmeleri, bizzat İslam konusunda onlardan bilgi almaları, İslam dininin tarihi ve gerçekleri konusunda onların yazdıklarını delil olarak kullanmalarıdır! Ne yazık ki, bu derin gaflet içindeki insanlar kendilerini, bu çalışmaları ile "Aydın" (!) sanmaktadırlar.²⁰

6. Nür Sûresi 53 ve 54. Âyetler Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

*"Ey Muhammed, münafıklar kesin kesin bir dille yemin ederek kendilerine emir verecek olursan savaşa çıkacaklarını söylerler. Onlara de ki; "Yemin etmeyiniz. İtaat-kârlığınız bellidir. Hiç kuşkusuz Allah, ne yaptığınızdan haberdardır."*²¹

Allah Teâlâ münafıkların Hz. Peygamber'in hükmünden hoşlanmadıklarını beyan buyurunca münafıklar Hz. Peygamber'e gelip: "Allah'a yemin olsun ki yurtlarımızdan, kadınlarımızdan ve mallarımızdan çıkmamızı; bunları bırakıp cihada çıkmamızı emretmiş olsaydın bunları bırakır ve cihada çıkar, cihat ederdik." dediler de bunun üzerine bu âyeti kerime nazil oldu.²²

*"Onlara de ki, "Allah'a itaat ediniz, Peygambere itaat ediniz. Eğer bu çağrıya yüz çevirseniz, biliniz ki, Peygamber kendi görevinden sorumlu olduğu gibi, siz de kendi görevinizden sorumlusunuz. Peygambere düşen, sadece ilahi mesajı açık bir dille duyurmaktır."*²³

Seyyid Kutub bu Sûrenin 47 ila 54. âyetlerini beraber tefsir ederek şu açıklamaları yapmaktadır: Münafıklar Peygamberimize eğer kendilerine savaşa çıkma emrini verecek olursa mutlaka savaşa çıkacaklarına yemin ederlerdi. Allah da onların yalan söylediklerini biliyordu. Bu yüzden ayıplayarak, yeminlerini alaya alarak şöyle buyuruyor. *"Onlara de ki: Yemin etmeyiniz, itaatkârlığınız bellidir."* Yemin etmeyiniz, çünkü nasıl itaat ettiğiniz bellidir. Bu sözleriniz ciddiye alınmaz, bu yüzden yemine veya pekiştirmeye gerek yoktur. Tıpkı yalancılığı ile ünlü birinin yalan söylediğini gördüğünüzde "Doğru söylediğin konusunda bana yemin etme. Çünkü hiçbir delile gerek olmadan her şey apaçık ortadadır" demeniz gibi. Alay ve kınamanın üzerine şu değerlendirme yapılıyor. *"Allah ne yaptığınızdan haberdardır."* Allah sizin itaat etmeyeceğinizi, savaşa çıkmayacağınızı biliyor. Bu yüzden âyetlerin akışı dönüyor ve onları itaate, gerçek itaate çağırıyor, bilinen sözde davranışlara değil. *"Onlara de ki: "Allah'a itaat ediniz, Peygambere itaat ediniz."* *"Eğer bu çağrıya yüz çevirseniz."* Burun kıvrırırsanız, münafıklığınızı sürdürürseniz, doğru yola girmezseniz. *"Biliniz ki, peygamber kendi görevinden sorumludur."* Peygamber

²⁰ Kutub, Fi Zilâl'il-Kur'an, 4/431-434.

²¹ en-Nür 24/53.

²² Kurtubî, el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an, 15/319.

²³ en-Nür 24/54.

Allah'tan aldığı mesajı insanlara ulaştırmaktan sorumludur. Nitekim bu görevini yerine getiriyor da. *“Siz de kendi görevinizden sorumlusunuz.”* Sizin göreviniz de Allah'a ve Peygamber'e itaat etmeniz, samimi olmanızdır. Ama siz yan çizdiniz, görevinizi yerine getirmediğiniz.

“Eğer O'na itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz.” Mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırın dengeli ve tutarlı hayat sistemini bulursunuz. *“Peygambere düşen, sadece ilahi mesajı açık bir dille duyurmaktır.”* O sizin imanınızdan sorumlu değildir. Sizin yan çizmenizin suçu ona ait değildir. Tersine yaptığınızdan siz sorumlusunuz, yan çizmenizden, isyan etmenizden, Allah'ın ve Peygamberinin emrine muhalefet etmenizden dolayı siz cezalandırılacaksınız. Münafıkların durumu sunulduktan ve bu sonuçlandırıldıktan sonra Sürenin akışı onları kendi hallerine bırakıyor ve itaatkâr müminlere dönüyor, içten gelen itaatkârlıklarının, harekete dönüşen imanlarının kıyametteki hesaplaşmadan önce bu dünyadaki mükâfatını açıklıyor.²⁴

7. Haşr Sûresi 7. Âyet Bağlamında Hz. Muhammed'e İtaat

*“Allah'ın fethedilen ülkeler halkının mallarından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, yalnızca zenginler arasında dolaşan bir ayrıcalık olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi ya-sakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir.”*²⁵

Müfessirler İbni Abbâs'a dayandırarak Sürenin medenî olup tamamının Nadîroğulları Yahudileri hakkında nazil olduğunu ifade etmişlerdir.

Seyyid Kutub mezkûr âyetleri şöyle tefsir etmektedir:

“Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının.” Bu ilke aynı zamanda İslam anayasa düzenini de ortaya koymaktadır. İslam'da her tür otoritenin kaynağı Hz. Peygamber'in insanlığa getirdiği Allah'ın yasasıdır. Ümmet bu yasaya dayanır. Onu korur ve uygulamaya koyar. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in kendilerine getirdiği, her şeye gönül rahatlığıyla ve kesin itaatle yükümlü olduklarını O'nun yasakladığı her şeyden gevşeklik ve tembelliğe fırsat vermeden sakınmaları gerektiğini bilmektedirler.²⁶

Sonuç

Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Hz. Peygamber'in dindeki misyonunu, rolünü, salahiyetini âyetler çerçevesinde ele almaya çalıştığımız bu kısa çalışma ile alakalı şu neticeleri sıralayabiliriz: İman; ancak Allah'a ve Resulüne bağlılık, Peygamber'in getirdiği Allah'ın buyruklarına göre hareket etmedir. Allah'ın yasasına itaat etmek, Allah'ın Resulüne bağlanmak ve Kur'ân'ın hükümlerine teslim olmakla mümkündür. Allah'ı sevdiğini iddia ettiği halde Hz. Muhammed'e tâbi olmayanlar tüm sözlerinde ve eylemlerinde Muhammedî yaşayışı ve O'nun tebliğ ettiği dini izlemediği sürece yalancı konumundadır. Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti İslam dininin iki temel

²⁴ Kutub, Fî Zilâl'il-Kur'ân, 7/499-500.

²⁵ el- Haşr 59/7.

²⁶ Kutub, Fî Zilâl'il-Kur'ân, 9/591-594.

kaynağıdır. Hz. Muhammed'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnet arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Kur'ân ile sünnet birbirinden ayrılmayan aksine birbirini tamamlayan bir hal arz etmektedirler.

Söz konusu âyetlerde Yüce Allah bir yandan imanın şartını ve İslam'ın tanımını açıklarken aynı zamanda Müslüman toplumun temel düzenini, egemenliğin dayanağını ve siyasi otoritenin kaynağını da belirlemektedir. İmanın varlığı ve yokluğu bu itaatin ve bu uygulamanın varlığına ya da yokluğuna bağlıdır. Yüce Allah, Tanımamakla emredildikleri Tağut'un hakemliğine başvurmak isteyenlerin mümin olmadıklarını, aralarındaki meselelerin çözümünde Peygamberimizin hakemliğine başvurup O'nun vereceği kararı zorlama ve yetersizlik sonucu olarak değil gönüllü, istekli ve arzulu olarak kabul etmeyenlerin iman çerçevesi içine giremeyeceklerini, mümin sayılamayacaklarına vurgulamaktadır. Sünnet, Kur'ân'ın anlaşılmasında birinci derecede önemli, vazgeçilmez bir rol üstlenmektedir. Yani helal ve haram kılma mevzuunda Sünnet ile Kur'ân arasında bir fark yoktur. Ve sünnetin şer'i delil olması, Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırlı olmayıp kıyamete kadar devam edecektir.

Kaynakça

- Kurṭubî, Muḥammed b. Aḥmed, *el-Câmi' li-Āḥkâmî'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî, Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, Dar'üş-Şûruk, Beyrut 1972.
- Kutub, Seyyid, *fi Zılâl'il-Kur'ân*, trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, İstanbul: Dünya yayıncılık, 1991.
- Râzî, Faḥruddîn (ö. 606/1210), *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî, Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.



SÜNNETİN DOĞRU OLARAK TESPİTİNDE FIKIH USULÜNÜN YÖNTEMİ: ŞİRAZİ'NİN TEÂRUZ EDEN AHAD HABERLERLER ARASINDA TERCİH YÖNTEMİ

Ali DUMAN

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
✉ ali.duman@inonu.edu.tr  0000-0001-7836-9383

Öz

Bilindiği gibi fıkıh usulünde sünnetin tespitinde ahad haberler büyük önem taşımaktadır. Ancak bu haberlerin sonraki nesillere aktarılmasında çeşitli güvenlik sorunları olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu sebeple usul alimleri hem ahad haberle amel edebilmek hem de çatışan ahad haberler karşısında nasıl hareket edileceğini belirlemek için çeşitli kriterler geliştirmişlerdir. Çatışan ahad haberle amelde İmam Şirazi'nin, Şafii mezhebinde, kendisinden önceki ve sonraki alimlerde olmayan bazı kriterler belirlediği görülmektedir. Bu çalışmada onun ahad haberle amelde Şafiilerden ayrıldığı hususlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Ahad Haber, Tearuz, Şafii Mezhebi, Şirazi.

The Method of Usul al-Fiqh the Determination of Tradition Correctly: The Methods of Shirazy Between Conflicting Traditions (Ahad Hadith)

Abstract

As it is known, ahad hadiths is of great importance in determining the sunnah in usul al fiqh. However, it is a known fact that there are various security problems in the transmission of these hadith to the next generations. For this reason, procedural scholars have developed various criteria to act with heme ahad hadiths and to determine how to act in the face of conflicting ahad hadiths. It is seen that Imam Shirazi determined some criteria in the Shafii sect that did not exist in the scholars before and after him. In this study, he will try to determine the issues that differed from the Shafiis in deeds with his ahad hadiths.

Keywords: Usul al-Fiqh, Ahad Hadith, Conflicting Traditions, Shafii Sect, Shirazi.

Giriş

Bilindiği gibi sünnetin tespitinde ahad haberler çok önemlidir. Bilhassa furu-ı fıkhıta, karşılaşılan şer'i-ameli hükümlerin istinbatında çoğu zaman Kur'an'dan delil bulunamamasına karşın, Peygamberimizden aktarılan ahad haberlerle hükümlerin tespit edilmesi, sahabe döneminden beri uygulanagelen bir yöntemdir. Ahad haberle amelde karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, çatışan ahad haberlerle nasıl amel edeceği konusudur.

Tarih boyunca İslam alimleri ve mezhepler, ahad haberlerle amel etmede

çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir¹. Şafî mezhebinin imamlarından kabul edilen İmam Şirâzî de çatışan ahad haberlerle ilgili olarak kendine mahsus bir yöntem geliştirmiştir. Bu çalışmamızda, sünnetin tespitinde çatışan ahad haberlerle amelde Şirâzî'nin yöntemini inceleyeceğiz.

1. Delillerin Teâruzu Konusunda Şafiilerin Genel Prensipleri ve Amel Yöntemleri

Delillerin teâruzu ve hüküm istinbatında nasıl hareket edilmesi gerektiği meselesi İslam hukukçuları ve usulcülerini meşgul etmiş önemli problemlerden biridir. Bu sebeple usulcüler, çatışan deliller karşısında doğru hükme ulaşabilmekte doğru delili tespit edebilmek konusunda çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Mezhepleşme süreciyle birlikte her bir mezhebin, teâruz halinde nasıl hareket edilmesi gerektiği hususunda çeşitli ilkeler etrafında birleştikleri söylenebilir. Araştırma konumuzu teşkil eden İmam Şirâzî, Şafii mezhebine mensup, Şafiilerin teâruz ve tercih anlayışlarının gelişmesinde katkısı olan alimlerden biri olduğu için, onun görüşlerini daha iyi anlaşılabilmesi hususunda Şafiilerin teâruz ve tercih konusundaki tutumlarını genel olarak ele almamız faydalı olacaktır.

İmam Şafi (ö. 204/819) birbiriyle çatışan haberler konusundaki yöntemini şöyle izah etmektedir: *“çünkü sizin de bizim de dayandığımız asıl / ilke şudur: hadisler ihtilaf ettikleri zaman kendisiyle amel ettiğimiz hadisin ameli terk ettiğimiz hadisten daha kuvvetli olduğunu gösteren bir sebep olmadığı sürece (çatışan hadislerden) herhangi birini (rastgele) alamayız. (muhatap o sebep nedir diye sorduğunda. Şafii:) (çatışan) iki hadisten birinin Allah'ın kitabın (d olan hükme) benzemesidir. (hadislerdeki hükümlerden biri) Allah'ın kitabına benzediği zaman, onun hüccet olma özelliği vardır” dedim... Biz de dedik ki: o konuda Allah'ın kitabında bir nassı yoksa bizim için en iyisi hangisi sübut bakımından daha kuvvetli ise onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnat bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olmasıdır. Yahut da kabul ettiğimiz hadisin iki veya daha çok yoldan, terk ettiğimiz hadisin de bir yönden rivayet edilmesidir ki buna göre çok ravi hıfz bakımından az raviden daha iyidir ya da kabul ettiğimiz hadisin Kur'an ayetinin mânâsına benzemesi veya Hz. peygamberin başka bir sünnetine uygun olması yahut da bilginlerce daha çok benimsenmesi veya kıyas açısından daha doğru ve Hz. Peygamberin sahabilerinin çoğu tarafından kabul edilmiş olmasıdır”².*

Görüldüğü üzere İmam Şafii iki hadis çatıştığından amel edebilmek için birini diğerine üstün kılan bir sebep aramakta, sebep olmadığı zaman birini alıp, diğerini terk etmeyi kesinlikle tasvip etmemektedir. İki hadisten birini diğerine üstün kılan

¹ Geniş bilgi için bkz. Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdadi, *Kitabu'l-Kifaye fi İlmî'r-Rivaye* (Haydarabad-Dekkan: İdaretü Cemiyeti Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1357); es-Salih Subhi, *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahahu Arzun ve Dirasetun* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1991); Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988).

² Şafii, Muhâmmed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhâmmed Şakir (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 284-285.

ve tercihe layık olan sebepleri ise: Kur'an'a benzemek, Hz. Peygamberin bir başka sünnetine uygun olmak, alimlerin amelde birini daha fazla tercih etmeleri, kıyasa uygun düşmek ve sahabîlerin daha fazla amel etmesi şeklinde sıralamaktadır. Bir başka yerde de: “*Hadisler arasında ihtilaf olabilir. O zaman ben kitap, sünnet, icma ve kıyas ile istidlal ederek bu ihtilaflı hadislerden birini tercih ederim*”³; demektedir ve böylece hadislerden kitap, sünnet, icma, kıyasa uygun düşenin tercih edileceğine vurgu yapmaktadır.

İmam Şafii'nin bu yöntemine ve ifadelerine göre çatışan haberlerle amel etmekte öncelikle hadisin biriyle amel edebilmek için onu amel etmeye layık kılan bir desteği / delili / sebebi olmalıdır. Böyle bir sebep ortaya çıkmadıkça hadislerinden biriyle sebepsiz olarak amel etmek söz konusu olamaz. İmam Şafii bu durumda her iki hadisle birlikte amel etmenin yolunun (cem ve te'lif) aranılıp aranılmayacağı konusunda açık bir beyanda bulunmamaktadır⁴. Ancak İmam Şafii'den sonra gelen Şafii mezhebi müntesibi alimlerin, İmam Şafii'nin görüşlerinden yaptıkları tahriclere göre tahsis, takyid ve haml yöntemleriyle çatışan her iki hadisle amel etmeyi önermekte olduğu söylenebilir⁵. Onun bu tutumu olabildiğince çatışan hadislerle amel etmeyi terk etmeme prensibini yansıtmaktadır. Ayrıca O, basit gerekçelerle hadislerin devre dışı bırakılmasına karşı olduğu için, olabildiğince hadislerle amel etmeye gayret etmiştir⁶. Eğer cem ve te'lif mümkün olmazsa, İmam Şafii'nin er-Risale'de en geniş yeri verdiği konulardan biri olan nesh, teâruzu giderme yöntemi olarak devreye girer⁷. Bununla da teâruz eden hadislerden biriyle amel etme imkanı ortaya çıkmazsa, bu durumda tercih söz konusu olur⁸. İmam Şafii'nin belli bir hadisi tercih etmekte getirdiği en önemli kriter ravi sayısıdır⁹. Sonrasında ravide aranan bir takım şartlar ile metinle ilgili bir takım şartlar ve harici durumlar sıralanır¹⁰.

İmam Şafii'nin çatışan iki hadis karşısında ortaya koymuş olduğu metot, genel olarak kendisinin mezhebini takip eden alimler tarafından da benimsenmiştir.

³ Şafii, *er-Risale*, 373.

⁴ İmam Şafii'nin hadis yorum metodolojisi üzerine araştırma yapanlardan biri olan Muammer Bayraktutar cem ve te'lif konusunda İmam Şafii'den aktarılan bir bilgi olmamasını ve genel olarak İmam Şafii'nin çatışan hadislerle ameldeki yöntemini şöyle dile getirmektedir: “Şafii'ye göre hadisler arasında ihtilaf söz konusu olduğu takdirde burada iki türlü durum vardır. Birincisi nasih ve mensuh olmalarıdır. Bunlardan nasih olanla amel edilir diğeri terk edilir. İkincisi ise ihtilaflı olmaları ve hangisinin nasih olduğuna dair bir delalet olmamasıdır. Bu durumda daha sahih olan araştırılır. Şayet yine aralarında bir eşitlik olursa ikisinden Allah'ın kitabına ve peygamberin sünnetine en benzer olan alınır” bkz. Muammer Bayraktutar, *İmam Şafii'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 122. Bayraktutar'ın bu aktardığı bilgilerden çatışan delillerle amelde İmam Şafii'nin nesh, tercih şeklinde bir sıralamayı tercih ettiği sonucu çıkmaktadır.

⁵ İmam Şafii'nin çatışan iki hadisi cem ve te'lif ederek amel etmesi konusunda geniş bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV yayınları, 2013), 182-196; Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora, 1997), 275.

⁶ Bilal Aybakan, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 78.

⁷ Şafii, *er-Risale*, 106 vd.

⁸ İmam Şafii ve ehl-i hadisin tercihle ilgili genel tutumları hakkında geniş bilgi için bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 220-246.

⁹ Şafii, Muhâmmad b. İdris, *er-Risale*, 281.

¹⁰ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 226-244.

Ancak Şafî alimlerin önde gelenlerinin teâruz halinde nasıl hareket edileceği konusunda fikir birliği halinde olmadıkları görülmektedir. Ana ilkeler çerçevesinde görüşlerini şu şekilde toplamak mümkündür:

Teâruz kat'i delillerde olmayacağı gibi, biri kat'i diğeri zanni iki delil arasında da olmaz.

Teâruz ancak zanni deliller arasında olur,

Çatışan iki zanni delil ya fiil ya da hükümde teâruz ederler,

Çatışma hakikatte değil şeklen (sureten)dir,

Çatışma delilden değil müçtehidin bakış açısından kaynaklanır,

Teâruz anında deliller incelenir, cem ya da te'vil mümkünse o şekilde hareket edilir,

Cem ve te'vil mümkün olmazsa, tercih ettirici sebeplerden biriyle delillerden biri seçilerek tercih yapılır;

Tercih mümkün olmazsa, nesh imkanı varsa delillerden biri nasih diğeri mensuh addedilerek, mensuh olan terk edilir,

Nesh mümkün olmazsa her iki delil terk edilerek (tesakut) üçüncü bir delile yönelinir,

Teâruz ve Tercih konusunda yazan araştırmacılar genel olarak, Şafiilerin de dahil olduğu cumhurun teâruz eden deliller konusundaki yöntemlerini cem, tercih, nesh ve tesakut şeklinde bir sıralamaya tabi olduğunu zikretmektedirler¹¹. Dikkat edilirse, İmam Şafî'den sonra gelen Şafî alimler, İmam Şafî'nin cem ve te'lif, nesh, terchi, tesakut şeklindeki çatışan hadislerle ameldeki yöntemini, cem ve 'telif, tercih, nesh, tesakut şekline dönüştürmüşlerdir.

İmam Şirâzî, yukarıda görüşlerini serd ettiğimiz Şafî mezhebi alimlerinin öncülerinden biridir. Kendisinden sonra gelen alimlerin teâruz halinde nasıl hareket edileceği konusundaki görüşlerini bu şekilde özetlemiş olduk. Şimdi Şirâzî'nin çatışan iki haber / hadis konusunda nasıl hareket edileceği hakkındaki görüşlerini inceleyelim.

2. Şirâzî'ye Göre Çatışan Haberlerle Amel

İmam Şirâzî, Şafî mezhebine mensup ve yaşadığı dönemde en önde gelen Şafî mezhebi alimlerinden biri olarak, kendisinden sonra şekillenen mezhebinin genel tutumu içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmayabilecek kimi içtihatlarda bulunmuştur. Şafî mezhebinin ana ilkelerine göre hadis, hüküm istinbatında temel ilke ve hemen her konuda hadisle amel etmek neredeyse zorunlu ve hadisin güvenilirliğinde sened yeterliyken, Şirâzî, ahad haberlerle amelde farklı bir tutum

¹¹ Muhamed el-Muhtar eş-Şeyh Muhammed el-Emin Şankı, "Menahicu'l-İlmi fi Def'i't-Tearuz ve Tertibi'l-Edille", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Fikhi'l-İslami* 14/16 (2003), 135; Abdüllatif Abdullah Aziz Berzenci, *et-Tearuz ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye - Buhusun Usuliyun Mukarenen Bi'l-Mezahibi'l-İslamiyyeti'l-Muhtelifa* (Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1: 167; Subhi Muhammed CEMİL / Ali Salih, "Usulcülere Göre Tearuz'un Hükümü", çev. Ali Duman, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/2 (16 Ocak 2013), 196-197.

sergileyerek, sened dışında kriterler de getirmiş ve hadislerin amelden düşürülebileceği durumlar tespit etmiştir.

2.1. Şirazi'ye Göre Hadisin Terk Edilebileceği Durumlar

Şirazi'ye göre bir haber, güvenilir kimselerden rivayet olunuyor olsa bile, çeşitli sebeplerle bu haber reddedilebilir. Bu sebepler şunlardır:

1. Haberin aklın gereklerine aykırı olması: Şirazi'ye göre bu durumda o haber batıldır. Çünkü şeriat aklın imkanları çerçevesinde varit olmuştur, şeriatta akla aykırı bir şey olmaz.

2. Kitabın nassına veya mütevatir sünnete aykırı olması: Böylece bir durumda o hadisin ya aslının olmaması (uydurmadır) veya mensuh olması gerekir.

3. İcma'a aykırı olması: Bu durumda da o hadisin ya mensuh olması ya da aslının olmaması gerekir. Çünkü mensuh olmayan haberin sahih olması ve o sahih haberinin aksine bir hükümde İslam ümmetinin birleşmesi mümkün değildir.

4. Toplumun bilmesi gereken konularda bir kimsenin rivayetinde tek kalması: Bu durum da bu haberin aslının olmadığını gösterir. Çünkü toplumun çoğunluğu arasında bilinmesi gereken bir konuda bir ravinin tek kalması mümkün değildir¹².

5. Ehl-i tevatürün nakletme adeti işleyen bir konuda rivayetin münferit olması: Bu durum da Şirazi'ye göre kabul olunmaz. Çünkü böyle bir durumda rivayetin tek kalması mümkün değildir.

Kiyasa aykırı varid olan veya herkesi ilgilendiren konularda tek kişiden gelen haberlere gelince; bunlar reddedilmezler¹³.

Dört ve beşinci maddeler üzerinde ayrıca duran Şirazi, bir ravi, bir hadisin naklinde infirat ederse ve ondan başka da bu hadisi rivayet eden kimse yoksa, onun haberinin reddedilemeyeceği görüşündedir. Yine bir ravi başkalarının mürsel olarak rivayet ettiği bir haberi müsned olarak rivayet ederse veya başkalarının tevakuf ettiği bir haberi merfu olarak rivayet ederse ya da başkalarının nakl etmediği bir fazlalıkla birlikte haberi rivayet ederse, Şirazi'ye göre onun haberi de reddedilemez. Bunun gerekçesini, bir kimsenin hadisin tamamını işitmesi ve başka bir kimsenin de bir kısmını işitmesi, bir kimsenin haberi müsned veya merfu olarak işitmesi de ve bir kimsenin resulden işiterek nakletmesi başkalarının da ondan işitmediği halde ondan nakl etmelerinin imkanıyla açıklayan Şirazi; bu sebeple

¹² Şirazi'nin bu ilkesi Hanefilerin umu'l-belva prensibine benzemektedir. Uumu'l-Belva konusunda geniş bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "Umumu'l-Belva", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012); Apaydın, H. Yunus, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), 159-194; Ali Duman, "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 83-102.

¹³ Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi Şirazi, *el-Lum'a fi Usul'l-Fıkıh*, thk. Abdülkadir el-Hatib el-Haseni (Bahreyn: Darü'l-Hadis'l-Kettani, 2013), 215-216; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi Şirazi, *Şerhü'l-Lum'a*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 653-654.

güvenilir kimsenin tek kaldığı rivayetinin terk olunamayacağı kanaatindedir¹⁴.

2.2. Şirazi'ye Göre Teâruz Eden Haberlerle Amel Yöntemi

Şirazi'nin çatışan haberlerle ilgili olarak çözüm önerisi, klasik Şafii geleneğindeki yöntemden biraz farklıdır. Şirazi'ye göre eğer iki haber çatışsın ve bu iki haberi cem etmek / birleştirmek ve birini diğerini arkasından sıralamak (tertib) mümkünse öyle yapılır. Eğer bu mümkün olmazsa, birinin diğerini nesh etmesi mümkünse, öyle yapılır. Nesih mümkün olmazsa, haber konusundaki tercih vecihlerinden bir vecihle haberlerden biri, diğerine tercih edilir¹⁵. Görüldüğü gibi Şirazi, cem, tercih, nesh, tesakut sıralamasını, cem, nesih, tercih şeklinde değiştirmektedir. Tesakut seçeneği Şirazi'de bulunmamaktadır.

3. Şirazi'ye Göre Teâruz Eden Deliller Arasında Tercih

Yukarıda da geçtiği üzere İmam Şirazi çatışan ahad haberlerle amel edilebilmesi için sırasıyla cem, nesh ve tercih yöntemlerini vermektedir. Şirazi eserinde bilhassa hadisler konusunda tercihe ayrı bir yer ayırdığı için biz de onun bu önem değerlendirmesine riayetle tercih konusunu araştırmaya değer gördük.

Şirazi'ye göre biri isnad, diğeri metin olmak üzere iki konuda tercih söz konusu olabilir.

3.1. İsnad Yönünden Tercih

Şirazi, isnad konusu üzerinde tercihin çeşitli vecihleri olduğu söyler ve bunları şu şekilde sıralar¹⁶:

1. İki haberin ravilerinden birinin yaşça küçük diğerinin büyük olması: Şirazi bu durumda yaşı büyük olan ravini rivayetinin öne alınacağını söyler. Bunun gerekçesini de yaşı büyük ravinin zabt konusunda daha güçlü olmasıyla izah eder.

2. İki haberden birinin ravisi daha fakih olması: Şirazi birbiriyle teâruz halindeki iki haberin ravilerinin fıkıh bakımından değerlendirir ve ravisi daha fakih olanın haberinin alınması gerektiği kanaatine sahiptir. Çünkü Şirazi'ye göre daha fakih olan ravi, haberin hükmünü ve anlamını ötekilere oranla daha iyi kavrar.

3. İki raviden birinin Resulullah'a daha yakın olması: Resulullah'a daha yakın olan kişi dini bilinç açısından daha ileri düzeyde olacaktır.

4. İki raviden birinin kıssaya bizzat şahit olması veya kıssanın doğrudan onunla alakalı olması: Bu durumda olaya bizzat şahit olan ya da olayın bizzat kendisiyle alakalı olduğu kişi, bir yabancıya göre konuyu daha iyi bilecektir. Bu sebeple onun haberi, başkalarının haberlerinin önüne alınır.

5. İki haberden birinin ravisinin daha fazla olması: Bu durumda ravisi fazla olan haber, ravisi az olan haberin önüne alınır. Bu noktada bazı Şafii alimlerin çokluğa itibar olunmayacağını söylediğini aktaran Şirazi, çokluğun görüşünün

¹⁴ Şirazi, *el-Lum'a*, 216; Şirazi, *Şerhü'l-Lum'a*, 654.

¹⁵ Şirazi, *el-Lum'a*, 217; Şirazi, *Şerhü'l-Lum'a*, 657.

¹⁶ Şirazi, *el-Lum'a*, 217-219; Şirazi, *Şerhü'l-Lum'a*, 657-660.

zandan daha uzak olduğu görüşünün doğru olduğunu “o kadınlardan birisi yanılırsa öteki ona hatırlatsın” (Bakara, 2/282) ayetinden hareketle ispatlamaya çalışır.

6. İki raviden birinin sohbet bakımından daha uzun süre Resulullah'la beraber olması: Ravilerden biri diğerlerine nazaran Resulullah ile daha uzun süre arkadaşlık etmişse onun rivayeti öncelikli kazanır. Çünkü süregelmekte olan sünneti o daha iyi bilecektir.

7. İki ravi'den birinin hadis alanında önce olması: Hadis konusunda daha tecrübeli olması ve hadise daha fazla özen göstermesi sebebiyle onun haberi öne alınır.

8. İki raviden birinin İslâm'a girmekte sonralığı: Birbiriyle çatışan iki haberin ravilerinden biri, diğerinden daha sonra Müslüman olmuşsa, onun haberi öne alınır. Çünkü bu durudaki bir ravi, Resulullah'tan gelen iki farklı emirden sonuncusunu aktarıyor demektir. Bunun gibi, İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi, ravilerden biri sahabe olmakta daha önce, diğeri daha sonra ise, onlardan daha sonra sahabe olma şerefini haiz olanın rivayeti öne alınır. Şirazî bu noktada Hanefilerin bu görüşe karşı çıkmalarını ve görüşlerinin gerekçesini vererek, kendi görüşünün doğruluğunu, daha geç sahabe olan kimsenin aldığı bilginin o konuyla ilgili en son bilgi olma olasılığının yüksek olmasıyla izah etmeye çalışır.

9. İki raviden birinin daha fazla vera sahibi olması ya da rivayetinde ihtiyata daha fazla önem veriyor olması: Bu durumdaki bir ravinin nakildeki ihtiyatından dolayı onun rivayeti öne alınır.

10. İki rivayetten birinin lafzında ıstırab olması diğerinde ıstırab olmaması: Hadis ıstılahı olarak ıstırab, ravinin aynı hadisi iki farklı şekillerde rivayet etmesi ya da aynı raviden duyan ravilerin farklı şekillerde rivayet etmeleri ve iki haber arasında tercihe imkan bırakmayacak durumun doğması halidir¹⁷. Lafzında ıstırab olmayan hadis öne alınır. Çünkü Şirazî'ye göre bir hadisin lafızda ıstırab olması, ravinin hıfzının zayıflığına delalet etmektedir.

11. İki rivayetten birinin Medine ahalisinden gelmesi: Birbiriyle çatışan iki rivayetten birinin ravisi Medinelilerdense, Medine halkının rivayeti diğer belde halkının rivayetlerine tercih edilir. Çünkü Medine ahalisi Peygamberin fiillerine ve vefat ettiği de olmuş olan en son sünnetine mirasçıdırlar. Onlar sünneti ve Resulullahın fiillerini diğer belde halklarından daha iyi bilirler.

12. İki haberden birinin ravisinin rivayetine başka bir haber muhalefet ederken, diğer habere muhalif haber olmaması: Şirazî'ye göre bu durumda muhalifi olmayan haber öne alınır. Ancak Şirazî bu konuda, Şafî mezhebi alimlerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini aktarır.

3.2. Metin Yönünden Tercih

Şirazî çatışan iki haber konusunda metin yönünden çeşitli tercih vecihleri olduğunu söyler ve bunları şu şekilde sıralar¹⁸:

¹⁷ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 172.

¹⁸ Şirazî, *el-Lum'a*, 220-221; Şirazî, *Şerhü'l-Lum'a*, 660-662.

1. Çatışan iki haberden birinin Kitap, Sünnet ya da kıyas gibi bir şer'i dile ile uygun olması: Bu durumda başka bir delil tarafından desteklenen haber, diğer delile göre daha güçlü hale gelecektir. Bu sebeple güç açısından diğer delilin önüne alınır.

2. İki haberden biriyle ümmetin¹⁹ amel etmiş olması: Haberle ümmetin amel etmesi onun üstünlük sebebi olarak kabul edilebilir. Çünkü ümmetin o haberle amel etmiş olması, o haberin konuyla ilgili diğer haberlerden sonuncusu olduğunu ve üstünü olduğunu gösterir. Bunun gibi çatışan iki haberden biriyle Haremeyn ahalisinin amel etmiş olması o haberin üstün olduğunu gösterir. Çünkü Haremeyn ehlinin o haberle amel etmiş olmaları şeriatın o şekilde istikrar bulunduğunu ve intikal ettiğini gösterir.

3. İki haberden birinin mantuk ve delilü'l-hitabı birlikte içermesi: Bilindiği gibi mantuk, mütekellimun mesleği üzere usul yazan alimlere göre nassın ibaresidir²⁰; delilü'l-hitab (mefhumu'l-muhalefe) ise mantuktaki hükmün zıddının meskutun anı olan alanda geçerli olması demektir²¹. Çatışan bu iki haberden mantuk ve delilü'l-hitabı birlikte içermesi halinde bu haber sadece mantuku ya da sadece delilü'l-hitabı içeren habere göre daha üstün olur. Çünkü o haberin hükmü ötekilere göre daha açıktır.

4. İki haberden birinin mantuk ile diğerinin mefhumuyla hüküm ifade etmesi: Bu durumda mantuk'u / ibaresiyle hüküm ifade eden haber, mefhumuyla hüküm ifade eden habere göre daha üstündür. Çünkü mantuk, hem mantuku hem mefhumu toplar, mefhum ise ihtilafıdır. Ayrıca mantuk lafızdan anlaşılacak mana açısından en güçlüsüdür.

5. İki haberden birinin hem söz hem fiil olması: Çatışan iki haberden biri Resulullah'ın hem sözünü hem de fiilini içeriyor, diğer haber ise sadece sözü ya da sadece fiili içeriyorsa, Şirazi'ye göre söz ve fiili birlikte içeren haber daha üstündür. Çünkü çatışan iki delilin açıklık olmak bakımından güçlüsü hem söz hem fiili içeren haberdir. İki haberden birinin sadece söz, diğerinin sadece fiili içermesi durumunda Şirazi, Şafii alimlerinin ihtilaf ettiklerini söylemektedir.

6. İki haberden birinin bir hükmü kastetmesi: Birbiriyle çatışan iki haberden birinin amacı bir hüküm bildirmek iken, diğerinin bir hükmü bildirmeye yönelik olmaması durumunda, hükmü bildirmeyi kasteden haber, diğerinden üstündür. Çünkü Şirazi'ye göre hükmü bildirmeyi kasteden haber, maksadın açıklanması ve maksadın ifade edilmesi konusunda daha açıktır.

7. İki haberden birini bir sebebe bağlı olarak varid olması ve diğerinin

¹⁹ eEl-Lum'a metninde muhakkik bu kısmı "الامة" şeklinde okumuş, muhakkik de dipnotta bununla kastın dört halife olabileceğini söylemiş (bkz. Şirazi, *el-Lum'a*, 220.); ancak eserin şerhi incelendiğinde "امة" yazdığı görülmekte (bkz.Şirazi, *Şerhü'l-Lum'a*, 660.). Ayrıca metnin devamında gelen açıklama da bu kelimenin "امة" olmasını gerektirmektedir.

²⁰ Ali Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri* (Malatya: Protecth Matbaacılık, 2017), 242.

²¹ Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 246.

bir sebebe bağlı olmamasıdır: Çatışan iki haberden biri bir sebebe bağlı olarak söylenmiş, diğeri bir sebebe istinaden söylenmemişse, bir sebebe bağlı olmayan haber ötekinden daha üstün kabul edilir. Çünkü sebebe bağlı olmayan haber umum ifade eder. Bir sebebe bağlı olan haberin umum mu husus ifade ettiği konusu ise Şafiiiler arasında ihtilafıdır.

8. İki haberden birinin diğeri üzerine hakim olması: Çatışan iki haberden biri, diğer haberin hükmü üzerinde kendi hükmünü yürütüyorsa, bu durumda o haber diğerinden üstündür. Çünkü Şirazi'ye göre hükmünü öteki haber üzerine hakim kılan haber zaten diğerine galiptir.

9. İki haberden birinin olumlu diğerinin olumsuz bilgi vermesi: Çatışan iki haberden biri bir hükmün olumlu olarak yürürlüğe girmesine yol açıyor, diğeri aksine yürürlüğünü kaldırmaya yönelik bir sonuç doğuruyorsa, olumlu özelliği olan haber öncelik taşır. Çünkü Şirazi'ye göre olumlu hüküm sahibi olması fazladan bilgi taşıması anlamına gelir. Bu sebeple o rivayetle amel etmek öncelik taşır.

10. İki haberden birinin nâkil (yeni bir hüküm getirici) diğerinin mukbil (asli hüküm üzere) olmasıdır: Çatışan iki haberden biri nâkil yani bir konuyla ilgili yeni hükmü aktaran haber, diğeri ise ıstıhaba yani aslî hükme yönelik ise, yeni hüküm aktaran haber üstündür. Çünkü o ilk baştan yeni şer'i bir hüküm ifade eder.

11. İki haberden birinde ihtiyat bulunmasıdır: Şirazi'ye göre ihtiyat şer'i işlerde kendisine değer verilen bir durum olduğu için, ihtiyat barındıran haber, ihtiyat bulunmayan haberden üstündür, öne alınır. Çünkü dinde en ihtiyatla hareket etmek tavsiye olunur, bu sebeple ihtiyatlı olan haber üstün kabul edilir.

12. İki haberden birinin yasak (hazr) diğerinin serbestlik (ibaha) ifade etmesi: Bu durumda iki bakış açısı söz konusudur: 1. İkisi eşittir, 2. Yasak gerektiren önceliklidir. Doğrusu da budur, çünkü en ihtiyatlısı budur.

Sonuç

İmam Şafii'nin fıkıh üretme usulünün temelinde, ahad haberlerin büyük rolü vardır. İmam Şafii yaşadığı dönemin şartları gereği, hadislerle Kur'an kadar değer vermiş, Kur'an'ın anlamlarının sabitlenmesinde hadisleri koruyucu bir mihver olarak görmüştür. Şafii usulünde hadis son derece önemlidir. Bu sebeple gerek İmam Şafii, gerekse sonrasında gelen Şafii alimler hadislerden hüküm çıkarmakta son derece özen gösterirler ve hadisleri zayi etmemek hususuna büyük önem verirler.

İmam Şafii'nin tercih ettiği hadis yönteminden farklı olarak, akla, kitaba, mütevatir sünnete aykırı olan haberlerin terk edilebileceğini ifade etmesi Şirazi'yi, Şafii usulünde farklı bir konuma yerleştirmektedir. Şirazi sonrası Şafii usulcülerinin genelinde, çatışan delillerde amelde ilke cem, tercih, nesh, tesakut şeklinde gözükürken, Şirazi'de bunun cem, nesh, tercih şeklinde olması ve tesakutu onaylamaması, çatışan delillerde amelde Şafii geleneği içerisinde Şirazi'nin farklı bir tutum sergileyen bir alim olarak ortaya çıktığını söylememize imkan vermektedir.

Şirazi'yi, kendisinden sonra gelen Şafii mezhebi alimlerinin hadisle amel

usulünden ayıran nokta ise çatışan ahad haberler karşısındaki tutumu olarak ifade edilebilir. Çünkü Şirâzî, Şafii mezhebinin genel hadis yönteminde olduğu gibi, çatışan ahad haberlerle aynı anda amel etmeyi yani cem'i kabul etmekle birlikte, haberlerin cem'i mümkün olmazsa, diğerlerinden ayrılarak, İmam Şafii gibi, neshe gitmektedir. Şirâzî haberlerin tarihine bakarak onlardan, sonra olanla nasih olarak amel etmeyi, önce olanla da mensuh olarak amelden düşmesini önerdiğini görmekteyiz. Bu ise özelde Şafii mezhebi alimlerine, genelde ehl-i hadise aykırı bir tutumdur. Çünkü ehl-i hadis, hadis üzerinden fıkıh üretmeyi prensip edindikleri için hiçbir hadisin zayı olmasını istemezler. O yüzden de sonuna kadar amel etmek için gayret sarf ederler. Bu sebeple iki hadisle birlikte amel etmek (cem) mümkün olmazsa, ikinci seçenekte tercihe yönelerek diğer haberi atmaksızın, onlardan üstün gelen ile amel etmeyi öne çıkarırlar. Şirâzî ise gayet objektif bir hukukçu mantığıyla, çatışan iki haberden ikincisinin amele layık olduğunu kabul ederek, doğrudan neshe yönelmektedir.

Şirâzî'yi, Şafii mezhebi içerisinde farklı konuma getiren bir diğer husus ise çatışan haberlerde, nesihten sonraki aşama olan tercih konusundaki yaklaşımıdır. Bu noktada Şirâzî tercihin, biri senede diğeri metne bağlı olmak üzere iki boyutu olduğunu söyler. Senede bağlı olarak tercihin on iki maddesinde ahad haberlerle ilgili birtakım şartları zikrederek, hadis tercihinde nasıl hareket edebileceği konusunda farklı bir tutum sergiler. Bunun gibi tercihin metin yönünden olarak zikrettiği on iki maddesinde de yine kendisinden sonraki Şafii geleneği alimlerinde bulunmayan bazı kriterler belirler. Söz gelimi senet yönünden belirlediği kriterlerin en dikkat çekicilerinden biri çatışan ahad haberden birinin Medine ahalisinin ameline uygun düşmesidir. Halbuki İmam Şâfî ve sonraki dönemde de Şafii alimleri amel-i ehli Medine'nin bir kriter olamayacağına ısrarcıdılar. Aynı şekilde metin yönünden ileri sürdüğü kriterlerden biri olan kitap, sünnet ya da kıyas gibi şer'i delillere uygun olması hususu da yine Şafii geleneğinde çok rastlanılmayan bir kriterdir.

Bu çalışmada İmam Şirâzî'nin, kendisinden sonra gelen Şafii mezhebi alimlerinin usulünde bilhassa çatışan ahad haberle amelde tercih konusunda farklı bir yöntem sergilediğini tespit etmiş bulunmaktayız. Ayrıca çatışan ahad haberlerle tercih konusundaki Şirâzî'nin yaklaşımının re'yci çizgiye daha yakın olduğunu söylemek de mümkündür. Bununla birlikte Şirâzî'nin bu hususta kendisinden sonraki Şafii alimleri üzerinde fazla bir etkisi olmadığını da söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Amidi, Sefuddin Ali b. Ebi b. Ali. *el-İhkam fi Usûl'l-Ahkam*. thk. Abdürrezzak Afifi. Riyad: Daru's-Sami'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), 159-194.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Baktır, Mustafa. "Umumu'l-Belva". *DİA*. 42/155-156. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Bayraktutar, Muammer. *İmam Şafii'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.


- Berzenci, Abdülatif Abdullah Aziz. *et-Tearuz ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şeriyeye - Buhusun Usuliyyun Mukarenen Bi'l-Mezahibi'l-İslamiyyeti'l-Muhtelife*. Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV yayınları, 6. Basım, 2013.
- Duman, Ali. "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 83-102.
- Duman, Ali. *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*. Malatya: Protecth Matbaacılık, 2. Basım, 2017.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhâmmed b. Muhammed. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi - el-Mustasfa Min İlmi'l-Usul*. çev. Hacı Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gürkan, Menderes. *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora, 1997.
- Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Kitabu'l-Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*. Haydarabad-Dekkan: İdaretü Cemiyeti Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1357.
- İsnevi, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hüseyin. *Nihayetü's-Sul fi Şerhi Minhaci'l-Usul li'l-Kadi Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydavi*. thk. Muhammed Buhayt el-Mutii. Alemü'l-Kütüb, ty.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvani. Müessesetü'r-Risale, ty.
- Salih, Subhi Muhammed CEMİL / Ali. "Usulcülere Göre Tearuz'un Hükümü". çev. Ali Duman. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/2 (16 Ocak 2013). <http://www.hikmetyurdu.com/index.php/hikmetyurdu/article/view/23>
- Subhi, es-Salih. *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahahuhu Arzun ve Dirasetun*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 18. Basım, 1991.
- Şafii, Muhâmmed b. İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhâmmed Şakir. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şanktı, Muhamed el-Muhtar eş-Seyh Muhammed el-Emin. "Menahicu'l-İlmi fi Def'i't-Tearuz ve Tertibi'l-Edille". *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Fıkh'i'l-İslami* 14/16 (2003), 121-181.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi. *el-Lum'a fi Usuli'l-Fıkh*. thk. Abdülkadir el-Hatib el-Haseni. Bahreyn: Darü'l-Hadisi'l-Kettani, 2013.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi. *Şerhü'l-Lum'a*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1988.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî. *el-Bahrü'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-Ufi. Gardaka, 1992.



NAFİLE İBADET BAĞLAMINDA SÜNNET ALGISI ÜZERİNE SÜFÎ FUKAHA POLEMİĞİ -TARİHİ BİR KESİT-

Derviş DOKGÖZ

Dr., Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü

✉ ddokgoz44@hotmail.com  0000-0002-0891-0696

Öz

Bu bildiride fıkıh usulünde teklifi hükümler kapsamında yer alan, farz veya vacip derecesinde olmayan ancak Hz. Peygamber tarafından yapıldığı ve yapılması da tavsiye edildiği için 'sünnet' olarak nitelenen fiiller hakkında süfîler ile fukaha arasında ortaya çıkan farklılığa değinilecektir. Fakihlerin sünnet olarak belirttikleri hükümler, genel olarak süfîlerce de kabul görür ve titizlikle uygulanmaya çalışılır. Ancak süfîlerin, tabî oldukları müşşid-i kâmillerin bir kısım uygulamalarını da bu türden dini uygulamalar olarak görüp yerine getirme konusunda gayret ettiklerine şahit olunmaktadır. Fukahanın ise özellikle ibadetler konusunda ortaya çıkan mutasavvıfların bu tür uygulamalarını bid'at olarak değerlendirip eleştirdikleri görülmektedir. Bu anlayış farklılığının bir örneğini Reğâib, Berat ve Kadir gecelerine has cemaatle namaz kılınması konusunda görebiliriz. Zira fukahanın geneline göre bu gecelere has cemaatle kılınan nafîle bir namaz dinde mevcut olmayıp bunlar sonradan ortaya çıkmıştır. Buna karşın süfîlere göre ise, bu namazları meşâyihin kılmış olması kendileri için yeterli bir dayanaktır. Zira müşşid-i kâmillerin bu namazları kılmış olması bu namazların sıhhatine delalet etmektedir. Çünkü onlara göre meşâyih, Nisa suresi 59. ayette zikredilen 'ulü'l-emr' kapsamındadır. Bu konu çerçevesinde süfî-fakih tartışmasının çatışmaya dönüştüğü tarihi bir vakıa da yaşanmıştır. 1703 yılında yaşanan bu olayda, Bursa Ulu Camii'nde kadir gecesi namazı kılmak isteyen süfîler ile bu namazın bid'at olduğunu ve kılınmasının caiz olmadığını savunan bir kısım medrese talebesi arasında büyük bir kavga meydana gelmiş, birçok yaralananın olduğu bu olayda maalesef namaz kılmak isteyen süfîlerden bir kişi de hayatını kaybetmiştir. Burada aktardığımız bu kısa bilgiler dahi göstermektedir ki süfîler ve fakihler arasında mendup kapsamındaki sünnet anlayışında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu bildirimiz de bu konu üzerine hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fakih, Süfî, Sünnet, Nafîle Namaz, Bid'at.

The Sufi-Fuqaha Polemic on the Perception of Sunnah in the Context of Supererogatory Worship

Abstract

In this communique, the difference seen between the sufis and the fuqaha will be mentioned about the actions that are within the scope of the propositional provisions (al-hukm al-taklifi) in the fiqh method, which are not at the level of fard or wajib, but are described as 'sunnah' because they were done and recommended to be done by the Prophet Muhammad. The provisions that the fuqaha declare as sunnah are also generally accepted by the sufis and they are tried to be practiced studiously. However, it is witnessed that the sufis see some of the practices of the murshids, to whom they are attached, as such religious practices and try to implement them. It is seen that the fuqaha, on the other hand, evaluate and criticize such practices of sufis, which emerged especially in the field of worship, as bid'ah. We can see an example of this diversity of views in the performance of community prayer at the nights of

Regâib, Berat and Kadir. Because, according to the general opinion of the fuqaha, there is no supererogatory prayer performed in congregation, specific to these nights in religion, but they emerged later. On the other hand, according to the sufis, the fact that these prayers are performed by the murshids is sufficient evidence for them. For, the fact that the murshids performed these prayers indicates the validity of these prayers. Because according to them, murshids are within the scope of the 'ulu'l-amr' mentioned in the 59th verse of Nisa Surah. In the framework of this subject, there has also been a historical case where the sufi-faqih debate turned into a conflict. In this incident that took place in 1703, a great fight broke out between the Sufis who wanted to perform the night of Kadir's prayer in Bursa Ulu Mosque and some madrasa students who argued that this prayer was a bid'ah and that it was not permissible. Many injured in this fight and unfortunately, one of the sufis who wanted to pray also died. Even the brief information we have given here shows that there are some differences between the sufis and the fuqaha in the understanding of sunnah within the scope of mandub. And this communique has been prepared on this topic.

Keywords: Faqih, Sufi, Sunnah, Supererogatory Prayer, Bid'ah.

Giriş

Farklı çalışma alanları ve farklı metotlara sahip olsalar da dini ilimlerin hepsini genel bir yapıyı bütünleyen parçalar olarak görmek gereklidir. Her bir ilim dalı bu büyük yapı içerisinde önemli görevler üstlenmiş durumdadır. Ancak bu ilimlerden bazıları sahip oldukları farklılıklar nedeniyle birbirini nakzeden yani birbirine zıt ilimler gibi algılanmıştır. Örneğin fıkıh ilminin çalışmalarını zahiri hükümler üzerinden yürütmesi, tasavvufun ise manevi alan üzerine yoğunlaşması nedeniyle bu ilimlere birbirinin zıttı gözüyle bakılmıştır.

Öncelikle şu belirtilmelidir ki, fakihlerin sadece zahiri kurallar belirlemek amacıyla çalışmalar yürüttüklerini söylemek haksızlık olduğu gibi; mutasavvıfların da sadece maneviyata bakıp dinin zahiri hükümlerini geri plana attıklarını söylemek de haksızlıktır. Yani fıkıh maneviyatsız bir kurallar manzumesi olmadığı gibi, tasavvuf da sadece bâtına yönelik bir yaşam şekli değildir. Özellikle fıkıhın ibâdât alanındaki ahkamı, kişi ile yaratıcı arasındaki hükümleri düzenlemesi nedeniyle ağırlıklı olarak manevi özelliğe sahip uygulamalardır. Bu yüzdendir ki fıkıh, ibadet konusunda sadece normatif bir özellik taşımaz. Aksine ibadetlerde var olan; riya-dan uzak halis bir niyet taşımak, sadece Allah'a karşı takva (sorumluluk bilinci) ile ifa etmek, ibadet boyunca ihlası bozmamak ve Allah'a gönülden saygı duyarak (huşu ile) yapmak gibi manevi unsurlar fıkıh ilminin de uğraş alanıdır. Tasavvufun temel amacının da bu yönde insanda manevi gelişmeyi sağlamak olduğu düşünüldüğünde fıkıh ile tasavvufun amaçta birleştikleri rahatlıkla söylenebilir. Zaten ilk dönem mutasavvıfları ile fakihler arasında fıkıh-tasavvuf çekişmesi anlamında hiçbir sorun yaşanmamış olması da bu iki ilim dalının birbirinin zıttı olmayacağını en bariz kanıtıdır.

Bu açıklamalar neticesinde, bu iki ilim dalı arasındaki ilişkiye birbirlerini destekleme ve tamamlama yönünden bakıldığında, aralarında zıtlık ve çatışma bulunması şöyle dursun birbirlerine ihtiyaç duydukları ortaya çıkmaktadır. Zira fıkıh ilminin ana konularından olan ibadâta dair fikhî hükümlerin, sadece bilinmesinin ve şeklen bunlarla amel edilmesinin İslam'ın ibadet anlayışındaki maksadı

gerçekleştirdiği söylenebilir mi? Yukarıda da belirttiğimiz gibi tüm ibadetlerin ihlas, samimiyet, huşu gibi manevi unsurları gerektirdiği, bunun da ideal anlamda düzenli bir manevi eğitim süreci ile sağlanabileceği ortadadır.

Fıkıh ve tasavvuf ilimleri farklı ilimler olması hasebiyle elbette aralarında farklılıklar da bulunmaktadır. Bu iki ilim arasında öne çıkan en önemli farklılık, kullandıkları metotlar yönüyledir. Bu açıdan bakıldığında ise temel ayrışmanın epistemoloji temelli olduğu görülmektedir. Tasavvufun teşekkül sürecinden sonra ilham, keşf ve rüya gibi manevi unsurların mutasavvıflarca önemsenen bilgi kaynakları haline gelmesi, ilimlerde zahir-bâtin (hakikat-şeriat) ayrımının oluşması gibi sebepler sûfiler ile fakihleri karşı karşıya getirmiştir. Aslında bu noktada şu tespit de yapılabilir: Her iki ilim mensuplarının sahip oldukları farklı düşünce ve metotlar bir çatışmayı gerektirecek düzeyde değildir. Yani bu farklılıklar genel olarak i'tidal düzeyindedir. Ancak her iki ilim temsilcilerinden karşılıklı yapılan ifrat düzeyindeki eleştiri ve suçlamalar, bu iki ilim taraftarları arasında çekişmelerin ortaya çıkmasına ve hatta işin çatışma düzeyine kadar varmasına sebep olmuştur.

1. Osmanlı Döneminde Sûfi-Fukaha Çekişmesi Olarak Kadızâdeliler ve Sivasîler Arasındaki Tartışmalar

Osmanlı döneminde (XVII. yy.) Kadızâdeliler ile Sivasîler arasında yaşanan ve Osmanlı toplumunda geniş bir ayrışmaya sebep olan çekişmelerin de temelinde tasavvufa karşı takınılan sert hatta şiddete varan tavrın olduğu görülmektedir. Birgivi Mehmed Efendi'nin (981/1573) fikirsel olarak başlattığı, kendisinden sonra gelen Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ile şekillenen ve İbn Teymiyye (728/1328) çizgisinde selefi özellik taşıdığı görülen Kadızâdeliler hareketi, bid'atlerle mücadele adı altında birçok sertlik ve şiddet hareketine kalkışmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (1049/1639) arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamış ve tarihe de Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışması şeklinde geçmiştir.¹

Bu dönemin başlıca tartışma konularını daha çok tasavvufî uygulamaların oluşturduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Hızır'ın hayatta olup olmadığı, tarikat erbabının sema ve deveran yapmalarının caiz olup olmadığı, İbn Arabî'nin ((ö. 638/1240)kafir sayılıp sayılamayacağı, ezan, mevlid gibi dini unsurların makam ile okunup okunamayacağı, namazların ardından müsâfaha yapıp yapılamayacağı, Regâib, Berat ve Kadir gecelerinde bu gecelere has cemaatle nafilere namaz kılınıp kılınamayacağı vb.²

Bu tartışmaların sadece fikri planda kalmadığı, zaman zaman çatışma düzeyine ulaştığı da görülmektedir. Örneğin 1656 yılında Fâtihi Camii'nde müezzinlerin cuma namazı sırasında na't-ı şerif okumalarına kızan Kadızâdeliler, buna engel olmak için harekete geçmişler, ancak bunu başaramamışlardır. Bunun üzerine ertesi

¹ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/100.

² Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 25-26.

gün toplanarak İstanbul'da bulunan bütün tekkeleri yıkmaya, rastladıkları tasavvuf ehlinde olanlara "tecdîd-i îman" teklif edip kabul etmeyenleri öldürmeye karar vermişlerdir. Çeşitli devlet büyüklerinin bunları vazgeçirmek için ikna çabaları ve telkinleri de fayda vermeyince, olaya devlet müdahil olmuş ve artık büyük bir güvenlik sorunu haline gelen Kadızâdeliler için sadrazam padişahın öldürülme-leri yönünde ferman almış, ancak daha sonra bu ceza sürgüne çevrilerek hareketin liderleri Kıbrıs'a sürülmüş ve böylece bu hareket büyük ölçüde bertaraf edilmiştir.³

2. Sûfî-Fukaha Çekişmesinin Çatışmaya Dönüştüğü Tarihi Bir Vakıa

Bu çerçevede yaşanan tarihi bir olay Bursa Ulucami'inde meydana gelmiştir. Hicri 1114 yılı ramazan ayında (Şubat 1703), Bursa Ulucami'inde meydana gelen bu üzücü olay tasavvuf karşıtlarının şiddet yoluna başvurduğu bir vakiadır. Ayrıca bu olay 18. yy. başlarında Kadızâdelilerin etkisinin halen sürdüğünün de bir göstergesidir. Buna göre o yıl Kadir gecesinde cemaatle 'kadir gecesi namazı' kılmak için bir kısım tasavvuf ehli Bursa Ulucami'inde toplanmıştır. Tasavvuf aleyhtarlığı ile bilinen bir vaizin tahrik ve kıskırtmaları sonucu medrese talebelerinden oluşan bir grup da camiye gelerek bu namazın bid'at olduğunu, bu nedenle kılınmasının caiz olmadığını belirterek namazı engellemek istemişlerdir. Bu müdahale üzerine başlayan tartışma büyük bir kavgaya dönüşmüştür. Medrese talebelerinden oluşan grubun bu saldırısında maalesef birçok sûfî yaralandığı gibi, birisi de hayatını kaybetmiştir. Daha sonra bu saldırıyı gerçekleştiren talebeler yakalanıp, bazılarında kısas gereği ölüm cezası verilmiş, bazıları ise hapis cezasına çarptırılmışlardır.⁴

Burada tartışma ve fiilî çatışma nedeni olarak görülen mübarek gecelere has namazlar konusuna değinmek istiyoruz. Fakihlerin çoğunluğunun bu gecelere has bir namaz olmadığı görüşüne sahip oldukları görülmektedir. Zira Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerinde kılınan böyle bir namaza rastlanmamaktadır. Müçtehit imamlar döneminde de bu namazların kılındığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu namazların sonradan ortaya çıkmış bid'atler olduğu şeklinde değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir.⁵

Fakihlerin bu değerlendirmelerine karşın dönemin önde gelen sûfî müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1725) bu namazlara ilişkin açıklamasını burada aktarmak istiyoruz. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere fıkıh ve tasavvufun epistemoloji bağlamında ayrışmasını göstermesi bakımından Bursevî'nin bu açıklaması gerçekten dikkat çekicidir. Bursevî, bu namazlar hakkında her ne kadar fikhî açıdan yeterli deliller bulunmasa bile, bunların tahkik ehli meşâyihin güzel bulduğu ve kıldığı amellerden olduğunu belirtmektedir. Bunlar farz ve sünnet namazlara ilaveten kılınan namazlar olup, meşâyihin çoğunun görüşü bu namazları Hz.

³ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100-101.

⁴ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 79-81.

⁵ Takiyyüddîn Ahmet b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ* (Medine: Mücemme'l-Melik Fahd Litbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004), 23/132-135, 413-414; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 3/109; 5/252; 7;16; İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münif fi's-sahîh ve'z-zâif* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 83-85; Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Leknevî, *el-Âsârü'l-merfûatü fi'l-ahbârî'l-mevdûati* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1984), 76.

Peygamberin de kılmış olduğu yönündedir. Buna rağmen ortaya çıkışları sonradan olmuştur. Meşâyihin amelinin de kendileri için yeterli bir dayanak olduğunu söyleyen Bursevî, bu namazın sonradan kılınmaya başlamasının aslen var olmadıkları anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira meşâyih, zü'l-cenâhayn/iki kanat sahibi kimselerdir. Yani hem zahiren hem de bâtinen ilim alan kimselerdir.⁶ Görüleceği üzere burada, bu gecelere has kılınan namazlar, mürşid-i kâmillerin kılmış olmaları ile temellendirilmiş, onların Allah'tan ilham alan insanlar olması nedeniyle de onların uygulamalarının kendileri için bir dayanak olduğu belirtilmiştir.⁷

Bu durum tasavvufî düşüncede ilhama verilen rol ile ilgilidir. Buna göre, peygamberlerin Allah'tan vahiy aldıkları gibi, veliler de ilham yoluyla Allah'tan bilgiler alırlar. Mutasavvıflara göre bu bilgilerde hata olamaz. Çünkü onlar buldukları merteye nedeniyle peygamberler gibi mahfuz konumdadırlar. Bu nedenle de onların ilham yoluyla bildirdikleri şeyler kabul edilip uygulanmalıdır.⁸ Bu namazlarda olduğu gibi tasavvufun temel esasları arasında yer alan 'vird/evrâd'ın da mürşid-i kâmillere tarafından yine ilham yoluyla belirlendiği belirtilmiştir.⁹

Burada dikkat çeken şey tasavvuf erbabının ilham, keşf veya rüya gibi vasıtalarla Hz. Peygamberden, melekten veya doğrudan Allah'tan aldıklarını belirttikleri bilgilerin doğruluğundan emin olmaları ve tarikat müntesipleri için bunların bir sünnet gibi uygulanmasını gerekli görmeleridir. Bunun sonucunda tasavvuf müntesipleri için bunları uygulamamak gibi bir durum söz konusu olamaz. Zira müritler için tam bir teslimiyet ve itirazsız itaat esastır. Bu konuyu temellendirme bakımında tasavvufî tefsirlerde, Nisa suresi 59. ayetinde itaati emredilen 'ulu'l-emr'in kapsamına mürşid-i kâmillerin de dâhil olduğu belirtilmiştir. Buna göre "müridin ulü'l-emri şeyhidir" denmiştir.¹⁰

Burada son olarak şu belirtilmelidir: Geçerli bilgi kaynakları dışında ilham, keşf ve rüya gibi yollar ile elde edilen bilgilerin kesin doğruluğu ve geçerliliği kabul edilemez. Çünkü bunlar objektiflikten yoksun, bireysel manevi tecrübeye dayalı unsurlardır. Eğer böyle sübjektif hisler ve kalbe doğan bilgilere göre şer'î hüküm konmaya kalkılırsa, dinin ifsada uğraması ya da başka bir şekle dönüşüp tahrif olması sonucunu doğuracaktır. Çünkü bu şekilde sınırları belirsiz ve kontrolü mümkün olmayan bir yol, her zaman suistimale ve kötüye kullanılmaya açıktır. Özellikle de taabbudî alan olarak ifade edilen ibadetler konusunda, sadece ilham veya keşf ile hüküm koymak kesinlikle mümkün değildir. Bu yüzden ibadetler, Hz. Peygamberin uyguladığı şekil üzere korunmalı, kesinlikle değiştirme veya yeni şeyler

⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhî'l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyeye, 1330/h.), 9/142.

⁷ Geniş bilgi için bk. Derviş Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 164-165.

⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 178; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/21-22; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 177. Bursevî'nin görüşleri ve değerlendirmeleri için bk. Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*, 145-173.

⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/213.

¹⁰ Hüseyin b. Musa el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/151; Ahmet b. Ömer Necmüddin Kübra, *et-Te'vîlatü'n-necmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/161; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/229.

ekleme yoluna gidilmemelidir.

Sonuç

Bildirimizde yaptığımız açıklama ve tespitler sonrası tasavvuf ve fıkıh ilimleri arasında temelde bir çekişme ve çatışmanın olamayacağını belirtebiliriz. Zira tasavvufi yaşamda manevi gelişim ve yükseliş için mutlaka fikhî ahkâmın titizlikle uygulanması zorunludur. Buna karşın fıkıhın da manevi yönden yoksun, tamamen şekilden ibaret kurallar yığını olarak görülmesi de mümkün değildir. Bu nedenle her iki ilim dalının birbirini destekler pozisyonda olduklarını söylemek daha doğrudur. Bir kısım sûfînin fukahaya yönelttiği temel eleştiri, onların dini maneviyattan uzaklaştırıp şekilsel ve kurallarla dolu hale getirmeleridir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, fıkıh ilminin zahiri hükümler ekseninde faaliyetlerini yürütmesi, hayatın yüce bir amaç uğrunda yani Allah'ın belirlediği ilahi nizam içerisinde yaşanmasının sağlanması içindir. Aksi halde bu şer'î hükümlerin ve dinin muhafazası mümkün olmadığı gibi, ifsada uğraması da kaçınılmaz olur.

Bu iki ilim arasında var olan en önemli farklılığın ise epistemoloji temelli olduğu görülmektedir. İlham, keşf ve rüya gibi manevi unsurlar, mutasavvıflarca önemsenen bilgi kaynakları haline gelmiştir. Bunlar aracılığıyla elde edilen ilimlerin mutasavvıflarca hakikat olarak isimlendirilip, buna da en üst derecede ilim payesi verilmesi tartışma konularından birisi olmuştur. Ancak bu metot farklılıkları zamanla her iki ilim mensupları arasında çekişmeleri de beraberinde getirmiştir. Gerçekte bu ilim mensuplarının sahip oldukları bu farklı düşünce ve metotlar bir çatışmayı gerektirecek düzeyde olmasa da ne yazık ki, her iki ilim temsilcilerinden bazılarının ifrat düzeyindeki eleştiri ve suçlamaları, bu ilim taraftarları arasında maalesef işin çatışma düzeyine kadar varmasına sebep olmuştur. Bunların da tarihi süreçte zaman zaman fiili çatışmalara dönüştüğü görülmektedir. Mutasavvıfların Hz. Peygamber ve sahabe döneminde mevcut olmayan, sonradan ortaya çıkmış bir kısım uygulamaları ilham ve keşf ile açıklamaları ve bunlara dayanarak meşru hale getirmeleri de tartışma konularından birisi olarak gözükmektedir.

Konuya Ferhat Koca'nın şu tespiti ile son vermek istiyoruz: "Fıkıh ve tasavvufun, Kur'an ve sünnetin objektif kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları söylenebilir. Onun bir yüzünü fukahânın temsil ettiği 'dinin maddi ve zahirî algılanışı ve yaşanışı'; diğer yüzünü de sûfiyenin temsil ettiği 'manevî algı ve yaşayış biçimi' teşkil eder. Zira cemiyet hayatının bütün bölümlerini dinin etkileyip yönlendirdiği bir toplumda, huzursuzluklar ancak bu maddi ve manevî algı ve yorumlama biçimleriyle asgariye indirilebilir veya dengelenebilir. Bu nedenle, söz konusu iki disiplin arasında meydana gelen çeşitli tartışma ve gerginlikleri, birbirini yok eden değil, besleyen ve geliştiren tartışmalar olarak değerlendirmek mümkündür."¹¹

Kaynakça

Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru râhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.

¹¹ Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadele-sinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi* 1/7 (2002), 128- 129.

- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/100-102. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Dokgöz, Derviş. *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahih ve'z-zaif*. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetevâ*. 37 Cilt. Medine: Mücemme'l-Melik Fahd li Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadele-sinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi* 1/7 (2002), 3-131.
- Leknevî, Muhammed Abdülhayy b. Muhammed. *el-Âsârü'l-merfûatü fi'l-ahbâri'l-mevdûati*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Necmüddin Kübra, Ahmet b. Ömer. *et-Te'vîlatü'n-necmiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-süfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Sülemî, Hüseyin b. Musa el-Ezdi. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.



SINAN PAŞA'NIN TASAVVUFÎ ESERLERİNDE PEYGAMBER VE SÜNNET ALGISI

Emre TOPÇUOĞLU

Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı

✉ emretopcuoglu@bayburt.edu.tr

ORCID 0000 0001 5681 9013

Öz

Sinan Paşa devrinde İslâmî ilimlerde temeyyüz etmiş bir âlimdir. Bunun yanında felsefe, geometri ve astronomi ile de ilgilenmiş ve bu alanlarda eserler telif etmiştir. Hayatının son yıllarında ise üç tasavvufî kitap kaleme almıştır. Bu kitaplar *Tazarru'-nâme*, *Maârif-nâme* ve *Tezkiretül-evliyâ*'dır. Sinan Paşa da diğer mutasavvıflar gibi eserlerinde hadisleri zikretmiş, varlık, bilgi ve ahlak görüşüne delil olarak kullanmıştır. Bu çalışmada Sinan Paşa'nın hadisleri kullanımı ve bazı hadisleri delil edinerek oluşturduğu Peygamber tasavvuru üç bölüm olarak incelenmiştir. İlk bölümde varlık, ikinci bölümde bilgi, üçüncü bölümde ise ahlak anlayışında kullanılan hadislerden önemli olanları zikredilmiş ve bu bağlamda Sinan Paşa'nın varlık, bilgi ve ahlak anlayışı kısmen resmedilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sinan Paşa, Hakikat-i Muhammediye, Hadis, Varlık, Bilgi, Ahlak.

Thought of Nubuwwah and Sunnah in Sinan Pasha's Sufistic Books

Abstract

Sinan Pasha was a prominent scholar in Islamic sciences in his time. In addition, he was also interested in philosophy, geometry and astronomy and wrote works in these fields. In the last years of his life, he wrote three sufistic books. These books are *Tazarru'-nâme*, *Maârif-nâme* and *Tadhkirat al-awliya*. Like other sufis, Sinan Pasha also mentioned hadiths in his works and used them as evidence for his understanding of ontology, epistemology and ethics. In this study, Sinan Pasha's use of hadiths and his thought of nubuwah, which he created by taking some hadiths as evidence, were examined in three parts. In the first part, the important hadiths used in the understanding of ontology, in the second part, in the understanding of epistemology, and in the third part, in the understanding of ethics are mentioned and in this context, Sinan Pasha's understanding of ontology, epistemology and ethics is tried to be partially depicted.

Keywords: Sinan Pasha, Muhammadan Reality, Hadith, Existence, Knowledge, Ethics.

Giriş

Sinan Paşa, İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğludur. Babasının ulemâ sınıfından olması dolayısıyla ilmî bir çevrede yetişmiştir. Yirmi yaşlarındayken Fatih Sultan Mehmed tarafından önce Edirne'de bir medreseye, ardından Dârü'l-Hadîs'e müderris olarak atanmıştır. Daha sonraları Sahn müderrisliğine ve Padişah hocalığına getirilmiştir. Ardından kendisine vezirlik rütbesi verilmiştir. Paşa olarak anılması bu makamından ileri gelmektedir. Bazı kaynaklarda vezir-i azamlığa kadar yükseltildiği ifade edilir. Bir süre vezirlik görevini yerine getirdikten sonra bilinmeyen bir sebepten ötürü Fatih Sultan Mehmed tarafından vezirlikten azledilip

hapsedildiği ve sürgüne gönderildiği kaydedilir. II. Beyazıt tahta geçtiği zaman Sinan Paşa'yı sürgün maksadıyla kadı ve müderris olarak gönderildiği Sivrihisar'dan Edirne'ye, Dârü'l-Hadis'e yeniden müderris olarak getirir ve kendisine hak ettiği hürmeti gösterir. Sinan Paşa tasavvuf eserlerini hayatının bu döneminde kaleme almıştır. Bu eserler bu çalışmanın da temel kaynakları olan *Tazarrunâme*, *Maarif-nâme* ve *Tezkiretü'l-evliya* isimli kitaplardır.

Tasavvuf literatüründe de hadislerin önemli bir yeri vardır. İlk dönem eserlerinde hadisler tasavvufî hâl ve makamları delillendirmek sadedinde zikredilmiştir. Kuşeyrî'nin *Risale'si* ve benzeri eserler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında müstakil kitaplarda hadisler tasavvufî yorumlarla şerh edilmiştir. Sonraları İbnü'l-Arabî ile beraber bazı hadisler tasavvuf ilmindeki ontoloji ve epistemoloji anlayışını delillendirmek amacıyla öne çıkarılmıştır. Sinan Paşa da Ekberî geleneğin Osmanlı Devleti içerisinde neşet etmiş bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve eserlerinde bu hadislere varlık ve bilgi görüşünü ifade etme sadedinde yer vermektedir. Bununla beraber ilk dönemde olduğu gibi hadisler ahlak anlayışını delillendirmek adına da kullanılmıştır. Ancak varlık ve bilgi alanında kullanılan hadislerin Ekberî gelenekteki hususiyetleri göz önüne alınarak bu çalışmada daha çok bu hadisler üzerinde durulacaktır.

1. Varlık Anlayışında Kullandığı Hadisler

1.1. Hakikat-i Muhammediye

Sinan Paşa, Peygamber Efendimiz için *nokta-i dâire-i vahdet ve hulâsa-i mevcûdât* tabirlerini kullanır.¹ Bu ifadeler Sinan Paşa'nın vahdet-i vücûd düşüncesi içerisindeki *hakikat-i Muhammediye / nur-i Muhammedî* anlayışını benimsediğini, Peygamber Efendimiz'e vahdet dairesinin merkezindeki nokta ve var olanların bir özeti olarak baktığını göstermektedir. Dairede bulunan her bir nokta nasıl merkez noktaya müteveccih ve onunla irtibat hâlindeyse, âlemdeki her şey Peygamberimizle irtibatlı ve ona müteveccihtir. Abdurrezzak el-Kâşânî, hakikat-i Muhammediye tabirini şöyle izah eder: “[Hakikat-i Muhammediyye], taayyün-i evvel ile birlikte olan zattır. Esmâ-i hüsnânın hepsi ona aittir. İsm-i a'zamdır.”² Tariften de anlaşıldığı gibi Muhammedî hakikat Hakk'ın taayyünsüzlük olarak ifade edilen Zât mertebesinde ilk taayyünü mertebesidir. Bu durum Muhammedî hakikatin varlık ve bilgi hususundaki merkezîyetini gösterir. Âlemdeki varlık ve bilginin İlâhî isimlerin tecellisi olarak görüldüğü bu anlayışta hakikat-i Muhammediyye esmâ-i hüsnânın tümünü kendisinde cem eder.

Hakikat-i Muhammediye ve nur-i Muhammedî ibareleriyle ifade edilen bu anlayış tasavvuf literatüründe bazı hadislerle desteklenmektedir. Sinan Paşa'nın da eserlerinde bu hadislere yer verdiği görülmektedir. Bu hadislerden biri “Âdem su ile çamur arasındayken ben peygamberdim”³ sözüdür. Sinan Paşa bu hadisi

¹ Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, nşr. Mertol Tulum (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 659.

² Abdurrezzak Kâşânî, *Istlâhâtü's-Süfiyye*, nşr. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 22.

³ Hadis otoriteleri bu rivayetin aslının olmadığını ifade etmektedirler. Ancak, bu manaya delalet

aktardığı yerde Peygamber Efendimiz için *akl-i evvel* ve *kalem-i a'lâ* ifadelerini kullanır: “Sen o rûh-i mukaddessin ve o zât-i muallâ kim, bir adın *akl-i evvel*, bir adın *kalem-i a'lâ*.”⁴ *Akl-i evvel* tabiri İslam felsefesinde ilk illet olarak kabul edilen⁵ Tanrı’dan ilk sudur eden varlık için kullanılmıştır. İbnü’l-Arabî ise akl-i evveli ve yerine kullandığı kalem-i a'lâyı Peygamber Efendimizin hakikatini ifade eden kavramlar olarak sunar.⁶ Sinan Paşa da onu takip ederek bu tabirleri Peygamberimizin hakikati ile aynı manada kullanır. İbnü’l-Arabî bu hadisle aynı bağlamda emrin Peygamber Efendimiz’le başlayıp yine onunla sonlandığını ifade eder.⁷ Konevî de aynı hadisi Peygamberimiz’in ruhunun küllî/tümel olmasıyla izah eder⁸ ki bu fikir hakikat-i Muhammediye’nin diğer tüm hakikatleri kuşatan hakikat-i külliye olması şeklinde de ifade edilebilir.

Sinan Paşa bir başka yerde nur-i Muhammedî anlayışıyla alakalı olarak şöyle demektedir: “Senin nurunun zuhuru asl-i usûl-i kâinât olup durur ve senin ruhunun nakşı ile sahâif-i mümkinât dolup durur.”⁹ O, bu manada “Allah’ın yarattığı ilk şey benim nurumdur”¹⁰ anlamındaki hadisi dile getirmektedir.¹¹ Sinan Paşa burada *nur-i Muhammedî* tabirine muadil olarak *ruh-i Muhammedî* tabirine de atıfta bulunur. Kayserî’nin ifade ettiğine göre bu hadisin diğer bir rivayetinde *nur* kelimesinin yerine *ruh* kelimesi kullanılır.¹² Yine Sinan Paşa’nın Peygamber Efendimiz’e hitaben söylediği “Senin nurun varlık mayasının hamurudur”¹³ sözü bu anlayışı özlü bir şekilde ifade etmektedir.

Nur-i Muhammedî anlayışına sufilerin delil olarak kullandıkları bir diğer hadis “Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım”¹⁴ sözüdür. Nitekim Sinan Paşa da eserinde aynı hadise yer vermektedir.¹⁵ Onun “Sen o nebîsin ki, dâire-i vücûd

edebilecek bir hadisi Tirmizî rivayet etmiş ve bu rivayet hakkında sahih, hasen ve garib değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu rivayete göre, Sahabe, Peygamber Efendimiz’e kendisine ne zaman peygamberliğin verildiğini sorunca, “*Adem (as), ruh ile cesed arasındayken verildi*” şeklinde karşılık verir. Ayrıntılı bilgi için bk. Adil Yavuz, “Edirne Dâru’l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru’nâme Örneği”, *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*, (İstanbul: 2014), 40.

⁴ Sinan Paşa, *Tazarru’-nâme*, 677-679.

⁵ İbnü’l-Arabî Allah’ın Zât’ını illet olarak niteleyen felsefî anlayışı eleştirmiş ve dinin Allah’ın Zât’ı hakkında konuşmayı yasakladığını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütâhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansub (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 2017), 5/592.

⁶ Süleyman Uludağ, “Akl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.

⁷ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç- Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 202.

⁸ Sadreddin Konevî, *Miftahu’l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 426-429.

⁹ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, nşr. Mertol Tulum (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013), 40.

¹⁰ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, thk. Abdulhamid b. Ahmed (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 1/302.

¹¹ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, 44.

¹² Davud el-Kayserî, “Risale fi İlmi’t-Tasavvuf”, *Rasâilü’l-Kayserî*, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Lübnan: Books-Publisher, 2015), 43-44.

¹³ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, 19.

¹⁴ Bu söz mevzu hadisler arasında zikredilmektedir. Bk. Hasan b. Muhammed es-Sâğânî, *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Şam: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1405 h.), 52.

¹⁵ Sinan Paşa, *Tazarru’-nâme*, 691.

nübüvvetin ile tamâm”¹⁶ sözü de bu anlayışı yansıtmaktadır. Bu anlayışta âlemden kasıt yalnızca şahadet âlemi değildir. Âlem-i misal, âlem-i ervah ve hatta a’yân-ı sâbite onun varlığı ile var ve sabit olmuştur. Söz gelimi Sinan Paşa, Peygamber Efendimizin âlem-i ervahın da sebebi oluşunu şu şekilde izah eder: “Sen bir rûh-i mücessemsin ki, cem’î-i ervâh âleme senin muhabbetine vücuda gelmiştir.”¹⁷ Bununla beraber Peygamberimizin âlemin varlığına sebep oluşunu “illet” manasında anlamak doğru olmaz. Ancak “hikmet” manasında anlaşıldığı takdirde makul bir anlayış olabilir. Nitekim âlemin yaratılmasının illeti yalnızca Allah’ın yaratma iradesidir. Yaratma adına bunun dışında bir illet anlayışı İlahi iradeyi tahdit edeceğinden Ehl-i Sünnet akaidine muhalif olmaktadır.

1.2. Yaratma ve Varoluş

Sûfiler yaratmayı bir açıdan Hazreti Muhammed’in hakikatiyle izah ettikleri gibi bir açıdan da *kenz-i mahfî* hadisiyle açıklarlar. Sinan Paşa da konu hakkında “ezel-i âzâlde celâbîb-i estâr-i sıfât ve hucub-i ehadiyet-i Zât ile mestûr olmuş bir kenz-i mahfî iken” ifadelerini kullanır.¹⁸ Ardından şu kudsî hadisi zikreder: “Gizli bir hazine (kenz-i mahfî) idim, bilinmeyi istedim/sevdim ve bilinmek için mahlu-katı yarattım.”¹⁹ Hadiste istemek manasına irade ya da meşiet lafızları değil, muhabbet lafzı gelmektedir. İbnü’l-Arabî bu hadisi yaratmanın muhabbet ile olduğuna delil olarak kullanır. Bu anlayışa göre İlâhî nefes âlemin cevheri olan amâyı meydana getirir. Nefesi meydana getiren teneffüs ise İlâhî muhabbetle olur.²⁰

2. Bilgi Anlayışında Kullandığı Hadisler

2.1. Nefsi Bilmek

Sûfilerin epistemolojisinde insanın kendini bilmesinin ayrı bir yeri vardır. Onlar bu anlayışlarını “Kendini bilen Rabbini bilir”²¹ anlamındaki hadise dayandırır-lar. Sinan Paşa da “Bir kimse kendini bilirse elbette Rabbini bilir” demek suretiyle aynı hadise işaret eder. Ardından Hakk’a talip olan kimsenin daima kendini arayıp durduğunu ifade eder. Bu yüzden sâlikin her daim nefesine nazar etmesi gerektiği söylenmiştir. Nefsi bilmek ve Rabb’i bilmek birbirinin lazımıdır.²² Yani nefsinin bilen Rabbini, Rabbini bilen nefsinin tanır. İbnü’l-Arabî’ye göre bu bilme akıl ve teorik

¹⁶ Sinan Paşa, *Tazarru’-nâme*, 685.

¹⁷ Sinan Paşa, *Tazarru’-nâme*, s. 693

¹⁸ Sinan Paşa, *Tazarru’-nâme*, 79.

¹⁹ Başta İbn Teymiyye olmak üzere hadis münekkitleri bu hadisin mevzu olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Aliyyü’l-Kârî, “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” ayetine dayanarak hadisin manasının doğru olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, “Edirne Dâru’l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru’-nâme Örneği”, 42.

²⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütâhâtü’l-Mekkiyye*, 5/570-571.

²¹ İbn Teymiyye hadisin mevzu olduğunu söylemiştir. Ebu’l-Muzaffer b. es-Sem’ânî bu sözün Yahya b. Muaz er-Râzî’ye ait olduğunu ifade etmiştir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî “Bu hadis rivayet yoluyla doğrulanmasa da keşif yoluyla doğrulanmıştır” demektedir. Hafız Suyûtî ise bu sözü Hazreti Aişe’den rivayet edilen şu hadisle te’lif etmektedir: “Allah Rasulü’ne şöyle soruldu: Rabbi hakkında en çok marifete sahip olan insan kimdir? O da şöyle cevap verdi: Nefsinin en iyi tanıyan kimse.” Ayrıntılı bilgi için bk. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/312.

²² Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, nşr. Emine Gürsoy Naskalı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 116.

düşünce yoluyla bir bilme değildir. Teorik düşünceyle hareket eden filozof ve kelimciler yöntemlerindeki eksiklik dolayısıyla gerçek manada nefsin bilgisine, dolayısıyla Hakk'ın bilgisine ulaşamazlar. Ancak peygamberler ve onları keşfi bilgide takip eden sufiler nefislerini, dolayısıyla Hakk'ı gerçek manada tanıyabilirler.²³

2.2. Misal Alemleri ve Rüya

Misal aleminin bir diğer adı hayal alemidir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle hayal ilmi kıyamette İlahi tecellinin değişik suretlerde bilinmesidir. İbnü'l-Arabî burada Allah'ın kıyamet gününde kullarına farklı suretlerde görüneceğini ifade eden hadise atıfta bulunur. Yine ona göre hayal, kendi başlarına kaim olamayan manaların somutlaşmasını ifade eder. Ölümün koç suretinde görünmesi buna bir örnektir. Yine insanların uykularında gördükleri rüyalar da hayal ilminin kapsamındadır. Berzah alemi de bu kabildendir.²⁴

Sinan Paşa şöyle demektedir: “Zaman bir düş gibidir; gelir, geçer. Ve cihan bir uyku gibidir, kişi ölünce duyar. Onun içindir ki ehâdiste gelir ki: ‘Hayât-ı dünyâ menâm olur ve ehli onun niyâm olur.’”²⁵ Bu sözleri söylediği bağlama bakıldığında Sinan Paşa'nın hadisi daha çok ahlaki anlamda yorumladığı anlaşılmaktadır. Zira o bu pasajda daha çok dünyanın gelip geçiciliğine vurgu yapmaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu hadisi ontolojik alanda yorumlar. Söz gelimi İbnü'l-Arabî bu hadisi hayal konusu bağlamında zikreder. Hadisi şu lafızla aktarır: “İnsanlar uyku-dadırlar, öldükleri zaman uyanırlar.”²⁶ Ona göre insanın bu dünyadaki idraki, uyuyan kimsenin rüyasındaki idraki gibidir. Rüya ve berzah hayal âlemindedir. Bu sebeple insan dünyadayken rüya içinde rüya görür gibidir. Söz gelimi insan öldüğünde rüya içindeki rüyadan uyanır, ancak rüyası hâlâ devam etmektedir. Çünkü berzah da bir hayaldir. Ancak berzaktaki durum dünyadakine nispetle bir nevi uyanıklık hâlidir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini şu ayetle desteklemektedir: “Ve (gözünden) perdeni açtık, bugün artık gözün keskindir.”²⁷ Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre berzaktaki uyanıklık da haşre nispetle uyku hâli gibidir. Bu düşüncesini de şu ayet-i kerime ile destekler: “Kim kaldırdı bizi uyuduğumuz yerden?”²⁸ Bununla beraber ahirette de tam bir uyanıklıktan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü hakikatler başkalaşmaz ve hayalin hakikati başkalaşmaktır. Bu sebeple tek hakiki varlık, başkalaşmayı kabul etmeyen Allah'ın varlığıdır. Bu nedenle âlemdeki her şey hayali bir varlığa sahiptir.²⁹

Sinan Paşa uyku ile alakalı iki hadise daha şöyle işaret eder: “Sen sâhib-i dil-i ‘Lâ-yenâmu kalbî’sin;”³⁰ Sen mihmân-ı ‘Ebîtü ‘inde Rabbî’sin.”³¹ Anlaşıldığı

²³ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 108-109.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/568.

²⁵ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, 88.

²⁶ Bu söz kaynaklarda Hazreti Ali ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nispet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/378,480.

²⁷ Kâf, 50/22.

²⁸ Yasin, 36/52.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/576-577.

³⁰ Peygamber Efendimiz Hazreti Âişe'ye hitaben şöyle demektedir: “Ey Âişe! Benim gözlerim uyur; fakat kalbim uyumaz.” Ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, “Teheccüd”, 16 (No. 1147).

³¹ Peygamberimiz ashabını visal orucundan menettiği zaman kendisinin bu orucu tuttuğu söylenince

kadarıyla Sinan Paşa bu hadisleri Peygamber Efendimiz'in kesin bilgiye sahip olmasıyla irtibatlı olarak sunar. Nitekim bunları söylemeden hemen önce "Sen tuğrâ-yı sahîfe-i yakînsin" diyerek Peygamberimizin kesin bilgi sahibi oluşuna dikkat çeker.³² Bu durumda zikredilen hadisleri dünya uykusuna dair Peygamberimizin bir hususiyeti olarak anlamak mümkündür.

2.3. Hakikat-i Muhammediye'nin Bilgi Boyutu

Peygamber Efendimiz'in hatemü'l-enbiya oluşu hakikat-i Muhammediye'nin bilgi yönüyle alâkalıdır. O, bir hadislerinde kendisini nübüvvet binasını tamamlayan son tuğlaya benzetir.³³ Sinan Paşa bu hadisin manasını "Varlığının bir tuğlası ile bitirdin nebilik evvânını"³⁴ sözüyle ifade eder. Tasavvuf ilminde O'nun hâtemü'l-enbiyâ oluşu yalnızca son nebî olmasını ifade etmez, aynı zamanda bütün nebilerin ve velilerin bilgiyi kendisinden aldıkları bir kandil oluşu anlamını da taşır. Nitekim Gazzâlî Allah'ın Peygamberimizi sirâc-i münîr olarak nitelemesini nebevî-kudsî ruhta kendini ve başkalarını aydınlatma özelliği bulunması ve marifetin halka onun vasıtasıyla yayılması açısından izah eder.³⁵ Sinan Paşa bu hususta Peygamber Efendimiz'le alakalı olarak şunları söylemektedir: "O bir rûh-ı küllî idi ki cemf'-i ervâh-ı enbiyâ onun cüz'iyâtı idi, ve o bir nefis-i küllî idi ki cemf'-i nüfûs-ı küll onun taayyünâtı idi."³⁶ O, Peygamber Efendimizin şefaatinde de bu anlayış çerçevesinde değerlendirir. Ona göre insan, kemâle ulaşmasında nebilerin ve velilerin ruhlarıyla münasebeti nispetinde şefaate mazhar olur. Hâtem-i Enbiyâ, küllî ruh olduğu için onun ruhu her ruh ile irtibatlıdır ve umumî şefaate sahibidir. O'nun şeriatına ve sünnetine uyulduğu nispette bu irtibat güçlenir.³⁷

Şeriat dinî bilgiyi ifade etmektedir ve Hazreti Muhammed'in şeriatının diğer şeriatları kuşatması onun bilgideki kuşatıcılığını gösterir. Sinan Paşa'nın bu hususta zikrettiği bir diğer hadis "Eğer Musa hayatta olsaydı, ancak bana tabi olurdu"³⁸ anlamındaki hadistir.³⁹ İbnü'l-Arabî bu hadisi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Efendimizin şeriatının kuşatıcılığını ifade etmek sadedinde yer yer kullanır.⁴⁰ Sinan Paşa'nın bu konuda aktardığı diğer bir hadis şöyledir: "Âdem ve onun ardından gelenler sancağımın altındadır."⁴¹ Müellif bu hadis hakkında "tarikatının şumûlünün

şöyle demiştir: "Ben Rabbimin huzurunda geceliyorum (uyuyorum); O bana yediyor, içiriyor." Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Yakub İshak b. Râhûye, *el-Müsned*, thk. Abdülgafur b. Abdülhak (Medine: Mektebetü'l-İman, 1991), 2/463.

³² Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 42.

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2019), "Kitabü'l-Menâkıb", 17 (No. 3534, 3535).

³⁴ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 19.

³⁵ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 37.

³⁶ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 28.

³⁷ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 92.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/468 (No. 14631); 23/349 (No. 15156); Ebu Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Said b. Muhammed es-Senârî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013), 3/547 (No. 2135).

³⁹ Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 44.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/432, 454, 598, 665; 2/26; 3/176; 5/70.

⁴¹ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. İzzüddin Dalî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), "Tefsiru'l-Kur'an", 19 (No. 3415/3148).

burhanı” ifadelerini kullanırken bir önceki hadis hakkında “şeriatının umumunun beyanı” demektedir.⁴²

Sinan Paşa'nın bilgi ile alâkalı olarak zikrettiği bir diğer hadis de “Eşyayı bana olduğu gibi göster” duasıdır. Müellif bu hadisi aktardığı yerde Peygamber Efendimiz'den “kevnî ve İlâhî hakikatleri tanıyan ve bu hakikatlerden haberdar olan” diye bahseder.⁴³ Buradaki hakikatler eşyanın İlâhî ilimdeki a'yân-ı sâbitesidir. Bu sebeple ayn-ı sâbiteleri bilmek, eşyayı olduğu hâl üzere bilmek anlamına gelir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde Muhammedî hakikat eşyanın hakikatlerini câmi olan hakikattir. Bir diğer tabirle Peygamber Efendimiz'in ayn-ı sâbitesi bütün eşyanın a'yân-ı sâbitesini hâvidir. Burada Peygamberimiz'in eşyayı olduğu gibi bilme adına ettiği duaya bu düşünce açısından bakılabilir.

3. Ahlak Anlayışında Kullandığı Hadisler

3.1. Râbita-i Mevt

Sinan Paşa, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin insanın her namazını son namazıymış, bir daha namaz kılma fırsatı bulamayacakmış gibi kılmasını tavsiye eden sözünü aktardıktan sonra bu ifadenin bir hadisten mühlhem olduğunu söyler. Bu hadis müellifin kendi ifadesiyle “Salavâtunuz salavât-ı müveddî' olsun”⁴⁴ şeklindedir. Yani insan her namazını dünya hayatına veda edecekmiş, gözlerini yumacakmış gibi kılmalıdır. Sinan Paşa bu hadisi aktardıktan sonra insanın yalnızca namazda değil her hâlinde böyle olması gerektiğini söyler. Her hâlini bir sonmuş gibi yaşaması gerektiğini belirtir. Bu anlayış tasavvuf literatüründe *râbita-i mevt* kavramıyla ifade edilmiştir.

3.2. İnsanın Ahlakıyla Meleklerle Üstünlüğü

Sinan Paşa'ya göre insan tabiat mezbelesinde kalıp duyular çöplüğünden dışarı çıkamazsa hayvanlardan aşağı bir konumda kalır. Nitekim hayvanların marifete istidadı yoktur, ancak insan bile bile bu derekede kalır. Müellif bu düşüncesini şu ayet-i kerime ile destekler: “*İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar.*”⁴⁵ Ona göre insan eğer ruhanî marifeti ve rabbanî ahlakı elde ederse bu defa meleklerden bile üstün olabilir. Çünkü melekler yaratılıştan marifet ve ahlaka sahiptir, ancak insan lezzet ve şehvetleri terk edip mücadele etmek suretiyle bu marifet ve ahlakı elde eder. Sinan Paşa bu düşüncesini de insanlık zümresinin en kâmil olan Peygamber Efendimiz hakkındaki bir ayet ve bir de hadisle destekler. Ayetin meali şöyledir: “*(İkisi arasındaki uzaklık) iki yay aralığı kadar veya daha da yakın oldu.*”⁴⁶ Sinan Paşa bu ayetle Peygamber Efendimiz'in miraçta Allah'a olan yakınlığına ve yakınlık konusunda Hazreti Cebrail'e olan üstünlüğüne işaret etmektedir.⁴⁷ Müellifin bu konuda kullandığı hadis-i şerif ise şöyledir: “Benim Allah

⁴² Sinan Paşa, *Maârif-nâme*, s. 44.

⁴³ Sinan Paşa, *Tazarru'-nâme*, s. 659.

⁴⁴ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Muhtar İbrahim vd. (Kahire: el-Ezheru's-Şerif, 2005), 1/409 (No. 1074/1989).

⁴⁵ el-A'râf 7/179.

⁴⁶ en-Necm 53/9.

⁴⁷ Sinan Paşa, *Tazarru'-nâme*, s. 115-117.

ile öyle bir vaktim var ki; ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebi bunu elde edebildi.”⁴⁸ Sinan Paşa'nın hadiste geçen Peygamberimize has vakti yakınlığın bir ifadesi olarak aldığı ve onu Allah'a mukarreb meleklerden ve tüm nebilerden daha yakın olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Böyle bir anlayış tasavvufi ahlaktaki *vakt* kavramıyla da uyumludur.

Sinan Paşa'nın insanların meleklere olan üstünlüğünü ifade sadedinde kullandığı bir diğer hadis “Müminin kalbi, Rahman'ın arşıdır”⁴⁹ manasındaki hadistir. Ona göre meleklerin kâmilleri suret arşının taşıyıcıları, insanların kâmilleri ise hakikat arşının taşıyıcılarıdır. İnsanın meleklere olan üstünlüğünün bir diğer yönü, bütün İlâhî isimlere mazhar olmasıdır. Melekler yalnızca bazı isimlere mazhar oldukları hâlde insanlar bütün isimlere mazhardır. “Allah Âdem'i sureti üzere yarattı” manasındaki hadis bu duruma işaret etmektedir.⁵⁰ Bu hadisi mutasavvıflar “Allah'ın sureti üzere” şeklinde anlamaktadır ve Sinan Paşa'nın da ifade ettiği gibi bu durum insanın Allah'ın isim ve sıfatlarına mazhariyetini ifade etmektedir. Bir kısım muhaddisler de hadisi bu şekilde anlamak suretiyle müteşabih hadislerden saymışlardır. Bununla beraber diğer muhaddisler hadisin sebab-i vüruduna bakmak suretiyle farklı bir mana vermişlerdir. Allah Rasulü kölesini döven birini gördüğünde onu ikaz etmek için “Biriniz Müslüman kardeşiyle kavga ederse yüzüne vurmasın, çünkü Allah Âdem'i onun suretinde yaratmıştır” buyurmuştur. Hadisin söylendiği bu bağlam dikkate alındığında hadisi “Allah Âdem'i o kölenin suretinde yaratmıştır” şeklinde anlamak mümkündür.⁵¹

Sonuç

Görüldüğü gibi Sinan Paşa da diğer mutasavvıflar gibi varlık, bilgi ve ahlak anlayışını delillendirme ve ifade etme sadedinde bazı hadislerle yer vermiştir. Ekberî gelenekte teşekkül eden varlık ve bilgi anlayışında *hakikat-i Muhammediye* fikrini ifade eden hadislerle ayrı bir önem verilmiştir. Sinan Paşa'nın da bu hadisleri eserlerinde varlık ve bilgi görüşüne dayanak olarak zikrettiği görülmektedir. Varlık konusu bağlamında kenz-i mahfî hadisinin de bu gelenek içerisinde ayrı bir önemi vardır. Sinan Paşa da bu hadisi yaratma anlayışına delil olarak zikreder. Bilgi konusunda ise hakikat-i Muhammediye fikrinin yanı sıra nefsi bilmeye de Rabbi bilmeye yönelik adım olması açısından ayrı bir önem verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf ilminin nefsi tanıma ilmi olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Bu minvâlde “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisi delil olarak zikredilir. İnsanın kendisini bilmesinin yanında âlemi bilmesi de sonraki dönem tasavvufunda önem kazanmıştır. Âlemin hayâl olarak değerlendirilmesi bu dönemin bir hususiyetidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin fikriyatında yerini alan bu hayal anlayışı aklın bir kuvvesi olan muhayyilenin hayalinden çok geniş, hatta bütün âlemi *amâ* kavramı ile

⁴⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/204 (No. 2159).

⁴⁹ Mevzu hadisler arasında zikredilmektedir. Bk. Yavuz, “Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği”, 43.

⁵⁰ Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, s. 119.

⁵¹ Yavuz, “Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği”, 36.

kuşatacak bir anlayışı ifade etmektedir. “İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar” gibi hadisler bu anlayışı ifade etme noktasında zikredilmiştir. Ahlak anlayışı çerçevesinde Sinan Paşa, “Namazlarınız müveddinin namazı gibi olsun” anlamındaki hadisi tasavvuf literatüründe rabita-i mevt olarak ifade edilen anlayışa dayanak olarak zikreder. Bununla beraber insanların ahlakıyla meleklerden daha üstün olabileceğini söyler ve bu görüşüne dayanak olarak Peygamberimiz'in Cebrail'e üstünlüğüne delil olarak kullandığı şu hadisi zikreder: “Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki; ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebi bunu elde edebildi.”

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Abdulhamid b. Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2019.
- Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. nşr. Said b. Muhammed es-Senârî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Râhûye, Ebu Yakub İshak. *el-Müsned*. thk. Abdulğafur b. Abdulhak. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1991.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fûsûsu'l-Hikem*. thk. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütâhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansub. 13 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istîlâhâtü's-Süfiyye*. nşr. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kayserî, Dâvûd. “Risale fi İlmi't-Tasavvuf”. *Rasâilü'l-Kayserî*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Lübnan: Books-Publisher, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Miftahu'l-Gayb*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sâğânî, Hasan b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs. 1405 h.
- Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin. *Tazarru'nâme*. nşr. Mertol Tulum. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin. *Maârif-nâme*. nşr. Mertol Tulum. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013.
- Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. nşr. Emine Gürsoy Naskali. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. İzzüddin Dalî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Adil. “Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. 25-48. İstanbul, 2014.




III. OTURUM



MODERNLEŞME SÜRECİNDE SÜNNETE/HADİSE İTİRAZLAR: TEVFİK SİDKİ ÖRNEĞİ

Muammer BAYRAKTUTAR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

✉ muammer.bayraktutar@gop.edu.tr  0000-0003-0814-0529

Öz

İlk dönemlerde ortaya çıkan bazı bireysel yaklaşımlar dışında modern zamanlara kadar, Peygamber'in sünnetine/hadislerine yönelik olumsuz bir yaklaşım ve anlayış sergilenmemiştir. İslâm tarihinde ortaya çıkan birbirinden farklı ekol ve mezheplerin hemen hemen tamamı da İslâm'ın iki temel kaynağının Kur'ân ve Sünnet olduğunda ittifak etmiştir. Modern dönemlerde ise özellikle Ehl-i Kur'ân gibi birtakım ekol ve akımlar tarafından sadece Kur'ân'la yetinme söylemiyle, sünnetin/hadislerin otoritesine itirazlar yöneltilmiştir. Modern dönemlerde sünnete/hadislere itirazlar yönelten isimlerden biri de Mısırlı tabib Dr. Muhammed Tefvik Sıdkı'dır (ö. 1920) O'nun "İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğu" mottosuyla kaleme aldığı iki makalesi modern dönemlerde Kur'ân İslâm'ı söylemine ve sünnet karşıtı yaklaşımlara referans teşkil eden en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu tebliğimizde sadece Tefvik Sıdkı'nın "el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh" isimli iki ayrı makalesi özelinde sünnetin otoritesine yönelik itirazları incelenerek, bu hususta mesned teşkil eden iddia ve argümanları değerlendirilmek suretiyle, Sünnet'in otoritesini devre dışı bırakmayı amaçlayan yaklaşımların ne kadar yeterli, sağlam ve güçlü temel dayanakları haiz olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca Tefvik Sıdkı'nın iddia ve itirazlarını ne kadar sürdürebildiği, bu hususta fikrî değişim ve dönüşümler yaşayıp yaşamadığına, hadis ve sünnete bakışta geldiği nihaî nokta hakkında tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Kur'ân, Ehl-i Kur'ân, Muhammed Tefvik Sıdkı.

Appeals to Sunnah/Hadith in the Modernization Process: The Example of Tawfik Sidqi

Abstract

Except for some individual approaches that emerged in the early periods, a negative approach and understanding towards the Sunnah / hadiths of the Prophet was not displayed until modern times. Almost all of the different schools and sects that emerged in the history of Islam agree that the two main sources of Islam are the Quran and Sunnah. In modern times, objections to the authority of sunnah / hadiths have been raised by certain schools and movements such as the Ahlu'l-Qur'an, with the discourse of contenting only with the Quran. One such person is the Egyptian Dr. Mohammad Tawfik Sidqi (d. 1920). His two articles written with the motto "Islam consists of only the Quran" are among the most important sources that refer to the Qur'anic discourse of Islam and anti-sunnah approaches in modern times. In this paper, we only examine the objections to the authority of the Sunnah in two articles named "al-Islamu huwa'l-Quran wahdeh" by Tawfik Sidqi, and by evaluating the claims and arguments that constitute the basis for this issue, the approaches aimed at disabling the authority of the Sunnah. We will try to reveal how much of a sufficient, solid and strong basic foundations it has. In addition, determinations and evaluations will

be made about how long Tawfik Sidqi maintained his claims and objections, whether he experienced intellectual changes and transformations in this regard, and the final point he came to with regards to the hadith and the Sunnah.

Keywords: Hadith, Sunnah, Qur'an, Ahlu'l-Qur'an, Mohammad Tawfik Sidqi.

Giriş

Hız Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'dan sonra dinde hucdet/delil olup olmadığı günümüzde yoğun olarak tartışılmakta, bilhassa Kur'ân'ın tek ve yeterli kaynak olduğu ileri sürülerek sünnet karşıtı söylemlerde bulunmaktadır. Esasında İslâm'ın başından itibaren tarih boyunca müslümanların kahir ekseriyeti Hz. Peygamber'in sünnetinin dindeki yerine ilişkin olumsuz bir düşünce sergilememiştir. İlk asırlarda dile getirilen bazı ferdi ve şâz yaklaşımlar dışında, farklı dinî ekol ve mezheplere mensup Müslümanlar tarafından, Sünnetin dinde hucdet oluşu ittifakla kabul edilmiştir. Her ne kadar Hariciler ve Mutezile zaman zaman sünnet karşıtı olarak lanse edilse de bu tür iddiaların ilmî dayanaktan yoksun olduğu, bizzat kendi kaynaklarına dayanılarak günümüzde yapılan bazı araştırmalarda açıkta ortaya konulmuştur.¹

Tarihte pek tutunamayıp varlığını sürdüremese de, İslâm dünyasında XIX. asrın ortalarından itibaren hadis/sünnet karşıtı söylemler ileriye sürülmeye başlanmıştır. Modern dönemlerde sünnetin hucdetine ilk itiraz Hind Yarımadası'nda ortaya çıkmış ve Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) tarafından yöneltilmiştir.² Buradan hareketle İslâm dünyasında hadis/sünnet karşıtı fikir ve söylemlerin, sömürgeleştirme, oryantalist çalışmalar ve modernleşme sürecine paralel olarak ortaya çıkmaya ve revaç bulmaya başladığını söylemek mümkündür. Hindistan alt kıtasında başlayan sünnete yönelik çağdaş yaklaşımların, İslâm dünyasına ilk intikal ettiği bölgelerden biri de Mısır'dır.

1. Tefvik Sıdkî'nin Hadis/Sünnet Eleştirisi

Mısır'da XX. asrın başlarında İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğunu belirterek sünnete bir takım itirazlar yönelten muâsır âlimlerinden biri Muhammed Tefvik Sıdkî (1881-1920)'dir.³ Tefvik Sıdkî'yi önemli kılan Mısır'da sünnetin hucdetine yönelik ilk itirazın sahibi olmasının yanı sıra, bizatihi kendisini

¹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018); Kadir Demirci, *İbaziyye'nin Hadise Bakışı* (İstanbul: Gece Akademi, 2019).

² Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Salih Özer - Sabri Kızılkaya (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009) 58; Mehmet Görmez, "Kur'an İslam'ı ve Kitabu's-Sünne", *Kitabu's-Sünne* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), V.

³ Tefvik Sıdkî'nin sünnete/hadise yaklaşımı konusunda durduğu yerin bizzat kendi yazdıklarına dayanarak ortaya konulması son derece önemlidir. Sıdkî'nin itirazlarını konu alan ve değerlendiren müstakil ve kapsamlı bir çalışma tespit edilememiştir. Sıdkî'nin hadis ve sünnet anlayışını konu edinen bir çalışmada ise genel olarak yazarın hadis ve sünnete ilişkin yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılmış, sünnete yönelttiği itirazların tenkit ve değerlendirilmesine yer verilmemiştir. Bkz. Halil İbrahim Yıldız, *Muhammed Tefvik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

“Kur’âncılar/Kur’âniyyûn”⁴ olarak nitelendirmesidir.⁵ Sıdkî’nin hadis/sünnet konusunda Hindistan menşeli Ehl-i Kur’ân ekolüne benzer fikirler sunduğu⁶ dikkate alındığında bu nitelendirmeyi bilinçli olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Sıdkî, sünnetin dinin asıllarından olmadığı, İslâm’ın sadece Kur’ân’dan ibaret olduğu şeklinde birtakım şüphe ve düşüncelere kapılmış ve bunda ısrar etmiştir. Sıdkî şüphe ve düşüncelerini öncelikle Reşid Rıza’ya (ö.1935) arz etmiş,⁷ Rıza da ona, konuyla ilgili düşüncelerini yazmasını ve âlimlerin dikkatine arz etmesini önermiştir. Bunun üzerine Sıdkî “el-İslâmu hüve’l-Kur’ânu vahdeh: ârâun ve efkâr” isimli makalesini yazmıştır.⁸ Sıdkî ileri sürdüğü iddia ve itirazların, Müslüman âlimlerinin dikkatine arz ettiği şahsî görüşleri olduğunu, kendisinin dalâlette olduğuna inananlardan, kendisini hakka yöneltmelerini dileğini, aksi halde Allah katında sorumlu olacaklarını belirtmektedir.⁹ Sıdkî’nin makalesi dikkatleri celbetmiş, *el-Menâr* dergisinde dört yıl devam edecek tartışmalara yol açmıştır. Sıdkî’nin makalesine ilk tenkidi Ezher âlimlerinden Taha el-Bişrî (ö.1953) yöneltmiştir.¹⁰ Sıdkî, Bişrî’nin tenkitlerine “el-İslâmu hüve’l-Kur’ânu vahdeh: raddun li-raddün” isimli makalesiyle cevap vererek itirazlarını sürdürmüştür.¹¹ Ayrıca Ahmed Mansur el-Bâz¹² ve Sâlih el-Yâfiî de *el-Menâr*’da Sıdkî’ye reddiye olarak makaleler yayınlamıştır.¹³ Sıdkî Yâfiî’ye cevap mahiyetinde makaleler kaleme almış ve iddîalarını sürdürmüştür.¹⁴ Reşid Rıza tarafından da Sıdkî’ye tenkitler yöneltilmiş, bu tenkitler Sıdkî’nin sünnetle ilgili pekçok görüşünü gözden geçirmesine etki etmiştir.

Sıdkî’nin konuyla ilgili yaklaşımları, tebliğ metninin sınırlarını aştığından, yazarın iki makalesi özelinde sünnete/hadislere yönelik itirazları anahatlarıyla ve genel olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Tefvik Sıdkî’nin Sünnete/Hadise Yönelik Bazı Temel İtirazları

Kur’ân’la yetinme fikrini benimseyip sünneti dinde hüccet olmadığını ileri

⁴ Muhammed Tefvik Sıdkî, “el-İslâmu hüve’l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârun”, *el-Menâr* 9/7 (1324/1906), 517.

⁵ Tefvik Sıdkî’nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bkz. M. Reşid Rıza, “Tercümetu’t-tabîb Muhammed Tefvik Sıdkî”, *Mecelletu’l-Menâr* 21/9 (1338/1920), 483-495; Halil İbrahim Yıldız, *Muhammed Tefvik Sıdkî’nin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3-33.

⁶ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, 70, 72.

⁷ Rıza, “Tercümetu’t-tabîb Muhammed Tefvik Sıdkî”, 491.

⁸ Rıza, “Tercümetu’t-tabîb Muhammed Tefvik Sıdkî”, 492.

⁹ Sıdkî, “el-İslâmu hüve’l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârun”, 524.

¹⁰ Taha el-Bişrî, “Usûlu’l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kiyâs”, *Mecelletu’l-Menâr* 9/9 (1324/1906), 699-711; a.mlf., “ed-Dîn ve’l-akl”, *Mecelletu’l-Menâr* 9/10 (1324/1906), 771-781.

¹¹ Muhammed Tefvik Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, *Mecelletu’l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 906-930.

¹² Ahmed Mansur el-Bâz, “ed-Dînu kulluhû mâ câe bihi’r-Rasûl”, *Mecelletu’l-Menâr* 9/8 (1324/1906), 610-613.

¹³ Şeyh Sâlih el-Yâfiî, “es-Sünen ve’l-ehâdisü’n-nebeviyye”, *Mecelletu’l-Menâr* 11/2 (1326/1908), 141-144. 11/5, 371-375; 11/6, 454-463; 11/7, 521-527.

¹⁴ Muhammed Tefvik Sıdkî, “Kelimât fi’t-tevâtür ve’n-nesh ve ahbâru’l-âhâd ve’s-sünne”, *Mecelletu’l-Menâr* 11/8 (1326/1908), 594-598. 11/9, 688-696; 11/10, 771-780.

sürenlerin dayandıkları deliller hemen hemen aynıdır.¹⁵ Hadis ve sünnetin hüccet olmadığına ilişkin iddialara yer verilirken pek çok çalışmada genellikle Sıdkî tarafından da ileri sürülen iddia ve itirazlar örnek olarak sunulmaktadır.¹⁶ Burada Sıdkî'nin sünnete/hadislere yönelttiği bazı itirazlara yer verilerek, bazı tenkit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2.1. Hz. Peygamber'in Hadisleri Yazdırmadığı ve Hadislerin Geç Dönemlerde Yazıldığı İddiası

Sıdkî hadislerin Hz. Peygamber tarafından yazdırılmadığı ve geç dönemlerde yazıya geçirildiğini ileri sürerek, bu iddiasını sünnetin/hadislerin dinde hüccet olmadığına bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre eğer Kur'ân dışındakiler dinde zaruri olsaydı, Peygamber (sas) sünnetin/hadislerin yazılmasını emrederdi. Hadislerden mutlak olarak yazılan herhangi bir şey bulunmamaktadır. Hadisler ancak Peygamber'den sonra, hadisler üzerinde tasarrufların, oynamaların ve bozulmaların meydana gelmesine yetecek kadar bir süre geçmesinden sonra yazılmıştır.¹⁷ Sıdkî, Hz. Peygamber'in Kur'ân'la karışmaması için hadislerinin yazımını yasaklamasına da itiraz etmekte, Kur'ân nazmıyla muciz olup herhangi bir beşerin benzerini getirmesi mümkün olmadığından bu durumu imkan dahilinde görmemektedir.¹⁸

Hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmadığı iddiası gerçeği tam yansıtmamaktadır. Hz. Peygamber'in ilk başlarda hadislerin yazımını yasaklaması, Kur'ân'la aynı sayfaya yazılmamasına matuf vahiy katiplerine yönelik olup genel bir yasak değildir.¹⁹ Ayrıca şahısların kendileri için hadisleri yazması yasaklanmamıştır.²⁰ Nitekim hadis yazan ve yazmasına izin verilen sahabiler olduğu gibi bazı şahıslar için hadislerin yazılmasını Hz. Peygamber'in bizzat kendisi emretmiştir.²¹ Sünnetin delil olması için mutlaka yazılı olması zorunlu olmayıp tevatüren veya

¹⁵ Kur'ânla yetinmeyi öne sürenlerin iddiaları ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Enbiya Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim Yayınları, 2019).

¹⁶ Bu hususta mesela bkz. Enbiya Yıldırım, "Sünnet veya Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 183. Mustafa Ertürk, "Kur'ân'ın İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 217. Mustafa Sibâî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri ve Değeri*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Işık Akademi, 2009), 193-208.; M. Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 57-61; Mustafa Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 13-67. Hamûd İbrahim İbrahim, *Mustafa es-Sibâî ve cühûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Beyrut, 1436/2017), 380-399. Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138.

¹⁷ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 515.; Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 912.

¹⁸ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 515. Sıdkî'nin hadislerin yazımı konusundaki olumsuz yaklaşımları, Hind Ehl-i Kur'an ekolünün görüşleri ile örtüşmektedir. Bkz. Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, 89-90.

¹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevi, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1392/1972), 18/129-130. Ayrıca bk. Ahmet Yücel, *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 173-177.

²⁰ Abdullah b. Amr'ın hadisleri yazması gibi. Bk. Buhârî, İlim 39; Ebû Dâvûd, İlim 3.

²¹ Hz. Peygamber'in Ebu Şah için hadisin yazılmasını emretmiştir. Bk. Buhârî, İlim, 39.

güvenilir raviler tarafından sözlü ya da yazılı olarak rivayet edilmesi yeterlidir. Keza Hz. Peygamber'in bizzat yazdırdığı resmî yazışmalar da bulunmaktadır ve günümüze kadar mevcut orijinal halleri intikal etmiştir. Dolayısıyla sünnet ve hadisin kitabeti, tedvin ve tasnifi iddia edildiği gibi geç dönemlerde gerçekleştirmemiş, bahsedilen faaliyetler erken dönemlerde başlamıştır.²² Bu itibarla hadislerin yazılması, ilmi ve tarihi temelden yoksun bir iddiadır.²³

2.2. Allah'ın Sünneti/Hadisleri Korumayı Garanti Etmediği İddiası

Tefvik Sıdkî "*Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) Biz indirdik Biz! Onun koruyucusu da elbette Biziz.*"²⁴ âyetinde sadece Kur'an'ın kastedildiğini, sünnetin mutlak surette zikir olarak olarak isimlendirilemeyeceğini, dolayısıyla sünnetin korunduğuna dair bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Allah, Kur'an'ı korumayı garanti etmiştir. Eğer sünnet dinde zaruri olsaydı Allah Kur'an gibi onun da korunmasını garanti ederdi. Zira ona göre sünnetten tevatür olarak nakledilenler oldukça azdır. Şayet sünnet dinde vacip/gerekli olsaydı, hadislerin yazılmamasından ve ravilerden kaynaklanan sebeplerle sünnet hakkında tebdil, ziyade ve noksanlıktan emin olmamız için, sünnete Kur'an gibi muamelede bulunmaları emredilirdi.²⁵ Sıdkî, yine dinin bir kısmının Kur'an'la, bir kısmının sünnetle sabit olmasını da makul bulmamaktadır.²⁶

Sünnetin korunmadığı iddiası da gerçeklerle bağdaşan bir iddia değildir. Bu tür iddialar, sünneti dinin bir parçası olarak görmeyen, önyargılı ve hatalı algıların birer neticesidir. Eğer bu iddia kabul edilecek olursa dinin korunmadığı gibi bir anlam ortaya çıkacaktır. Zira şeriat/din Hz. Peygamber'in örnekliliği üzerinden vücut bulmuş ve Allah bu şekilde dinini tamamlamıştır.²⁷ Daha sahabeden itibaren ümmet, Kur'an'ın yanısıra Hz. Peygamber'in din olarak bildirdiği her hususu herhangi bir ayırım yapmaksızın din olarak anlamış, algılamış ve korumuştur. Kezâ sünnetin bir kısmı tevatür yoluyla nakledilerek muhafaza edilmiş, bir kısım hadisler de sahabeden itibaren her dönemde ezberlenerek ve yazılarak muhafaza edilmiş, bunların sahihini sakiminden ayırmak için metotlar geliştirilmiş ve bu yöntemleri uygulayacak âlimlerin her dönemde var olması ile bir anlamda sünnetin muhafazası da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla aralarında sıhhat yönünden problemliler olanların bulunması, mütevatir, sahih ve hasen gibi sübut ve sıhhat yönü ağır basan bütün hadisleri toptan inkar etmeyi ve sünnetin kesinlikle korunmadığını iddia etmeyi gerektirmez.²⁸ Sünnet bilhassa ümmet bazında korunmuş, bir sınıf olarak

²² M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 311-312; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 154-155.

²³ Hz. Peygamber ve sahabe döneminde hadislerin kitabeti ve tedvini hakkında bkz. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-Nebevî ve târihi tedvînih* (el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980), 71-143.

²⁴ el-Hicr 15/9.

²⁵ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârun", 515; Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh: raddun li-raddin", 911.

²⁶ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârun", 515.

²⁷ Mehmet Erdoğan, "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet", *Kur'an-Sünnet İlişkisi*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 346.

²⁸ Kırbaoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni*, 309.

fukaha ve muhaddisler sünneti bir şekilde ihata etmiştir.²⁹ Böylece İslâm âlimlerinin çalışmalarıyla pek çok sünnet ve hadis rivayetleri büyük ölçüde koruma altına alınmış, iman esasları, ibadetler, miras, cihat, cezalar, akitler vb. konularda sünnetten her hangi bir şey kaybolmadan günümüze kadar korunarak intikal etmiştir. Ayrıca Kur’ân’ın garanti altına alındığı kabul edilirken, Kur’ân’ı açıklama görevi verilmiş olan Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın açıklamasından ibaret olan sünnetlerinin korunmadığı şeklinde bir düşünce, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı beyan etmesini konu edinen âyetlerin bir anlamının bulunmaması gibi kabülü mümkün olmayan bir sonuç doğuracaktır.³⁰ Zira öğrenilmesine, uyulmasına ve korunmasına ihtiyaç duyulmayan hususlarda, birtakım açıklamalarda bulunmanın bir anlamı ve faydası yoktur.

2.3. Kur’ân’da Hiçbir Şeyi Eksik Bırakılmadığı ve Kur’ân’ın Tek Başına Yeterli Olduğu İddiası

Sıdkî “*Biz Kitab’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”³¹ âyetini delil getirerek, Kur’ân’ın tek başına yeterliği olduğunu, Kur’ân’ın herşeyi içerdiğini, hadislere/sünnete ihtiyacın olmadığını iddia etmektedir. Bu bağlamda müslümanların sayısız rivayeti gözden geçirmekle vakitlerini harcamalarını, mezheplerin görüşleriyle meşgul olmalarını Kur’ân’ın terki olarak değerlendirmektedir.³²

Sıdkî’nin sünnet aleyhinde “*Biz Kitab’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” âyetini delil getirmesi oldukça sathî, bağlamından kopuk ve maksadından uzak bir yaklaşımdır. Âyet siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirildiğinde, âyetteki Kitâb ile Kur’ân’ın kastedilmediği açıkça görülmektedir. Âyette geçen el-Kitab ifadesiyle Ümmü’l-kitab, levh-i mahfuz ve ilm-i ilahî olduğu, bir başka ifadeyle Allah’ın ezeli ilminin kastedildiğine pek çok âlim tarafından dikkat çekilmiştir.³³ Âyetteki Kitâb’tan maksat Kur’ân olsa bile bu, Kur’ân’da dinî hükümlerle ilgili hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı gibi bir anlamı ifade etmemektedir. Zira Kur’ân nass olarak oldukça sınırlı düzeyde şer’î meseleleri içermektedir. Kur’ân dinin küllî ve cüz’î ilkelere hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Kur’ân’da yer almayanlar hakkında ise Peygamber’e ittibâ emredilmiştir. Dolayısıyla Kitâb’taki her şer’î mesele ya Kur’ân’dan ya da Peygamber’e ittibâ yoluyla sünnetiyle sabit olanlardan alınır.³⁴ Zira din Hz. Peygamber’in örnekliği üzerinden, Kur’ân’ın koyduğu ilkeler ışığında ve gayelerini gerçekleştirecek tarzda vücut bulmuştur. Bu bakımdan her şeyin Kur’ân’da bulunduğunu iddia ederek, dinde Peygamber’in sünnetine ihtiyacın olmadığını öne sürmenin vakıa ile uyuşmadığı gibi dikkate alınmasını gerektirecek ilmi bir değeri de haiz değildir.³⁵

²⁹ Erdoğan, “Teşri Açısından Hadis ve Sünnet”, 346. Şâfiî’nin dilin ve Sünnet’in ihatası konusunda söylediği de buna benzerdir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu’l-Halebî, 1358/1940), 42-43.

³⁰ Kırbaçoğlu, *İslam’ın Kurucu Metni*, 310.

³¹ el-En’âm 6/38.

³² Sıdkî, “el-İslâmü hüve’l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârün”, 516.

³³ Yücel, *88 Soru*, 107-109; Erdoğan, “Teşri Açısından Hadis ve Sünnet”, 344;

³⁴ Bısrî, “Usûlu’l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kiyâs”, 701.

³⁵ Erdoğan, “Teşri Açısından Hadis ve Sünnet”, 345.

2.4. Kur'ân'ı Anlamak İçin Sünnetin/Hadislerin Beyanına İhtiyaç Olmadığı İddiası

Sıdkî “İnsanlara, kendilerine indirileni tebyin etmen/açıklaman için sana Zikr’i indirdik”³⁶ ayetindeki tebyinden maksadın, Kur’ân’ın mücmelini tafsîl ve müşkilini tefsir vs. olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Kur’ân, bütün insanlığın ihtiyacını, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın karşılayacak şekilde açık ve mufassaldır. Bu sebeple Allah onu hiçbir yerde icmal olarak vasıflandırmamıştır. Âyetteki tebyînin anlamı, mücmelini tafsîl, müşkilini tefsir şeklinde değil, ortaya koyma/izhar etme, tebliğ etme ve Kitab’tan hiçbir şeyi gizlememek anlamındadır.³⁷ Ona göre, hadis kitaplarında varit olan bütün muteber hadisler Kur’ân için bir tibyan olarak görülürse, Kur’ân baştan sona mücmel olurdu ve Allah onu pek çok âyette olduğu gibi onu beyyin ve mufassal olarak³⁸ nitelendirmezdi.³⁹

Sıdkî’ye göre Kur’ân’ın tamamı, Araplar için bir açıklamaya ihtiyaç duymaksızın anlaşılır mahiyettedir. Diğer milletlerin Kur’ân’ı anlamaları için; Arap dilini bilmeleri, Arapların ahvalini, âdetlerini, tarihlerini ve istilahlarını öğrenmeleri gerekir. Bu hususta onların hadisleri, nasih ve mensuh gibi başka şeyleri bilmelerine ihtiyacı yoktur.⁴⁰ Ona göre, Peygamberin kavli sünnetiyle onun mübeyyini olduğu sözünün bir anlamı yoktur. Kur’ân’ın açıklanması ancak amelî mümkündür. Amelî izah da, Kur’ân’da fiili olarak mevcut olanla sınırlıdır. Bunun üzerine ilave edilen amellere şamil değildir.⁴¹ Böylece Sıdkî, bu hususta amelî beyanı ifade eden rivayetleri kabul etmek zorunda kalmış, Hz. Peygamber’in kavli beyanından ibaret hadisleriyle Kur’ân’ı açıklamasına ise itiraz etmiştir. Kezâ o, amelî beyanı da Kitab’takileri açıklamakla sınırlamış, Kur’ân’da işaret edilmeyen hususlardaki amelî beyanları buna dahil etmemiştir.⁴² Bu şekilde Sıdkî, bir taraftan Kur’ân’ı açıklamada hadisleri devre dışı bırakırken, diğer taraftan amelî beyanı da oldukça sınırlamıştır.

Sıdkî’nin sünneti/hadisleri Kur’ân’ın beyanı olarak kabul etmemesi kabul edilebilir bir yaklaşım değildir ve her yönden eleştiriye açıktır. Nitekim üstadı Reşid Rıza’nın da belirttiği gibi, Peygamber (sas) Kur’ân nassıyla sabit olduğu üzere sözü ve fiili ile vahyi tebyîn/beyan edendir.⁴³ Âyetteki tebyîni, tebliğ olarak açıklamak isabetli değildir. Yine âyetteki mufassal ifadesi “detaylarıyla açıklamak” anlamında değil, “anlaşılır kılmak” anlamındadır.⁴⁴ Hz. Peygamber’in Kur’ân’da mücmel, müşkil, âmm ve mutlak olarak zikredilen pek çok âyeti/ifadeyi sözlü ve fiilî olarak açıkladığı tartışmasız bir vâkıdır. Zira dinî hükümlerin çoğu Hz. Peygamber’in sözlü ve fiilî açıklamalarından müteşekkil sünnet ile sübut bulmuştur. Kur’ân’ın

³⁶ en-Nahl 16/44.

³⁷ Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, 907.

³⁸ eş-Şuarâ 26/195; el-Hac 22/16; el-En’âm 6/114; el-Fussilet 41/3; Hud, 11/1.

³⁹ Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, 907.

⁴⁰ Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, 914.

⁴¹ Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, 924.

⁴² Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, 922-925.

⁴³ Bkz. *Mecelletu’l-Menâr*, 9/7, 524.

⁴⁴ Yücel, *88 Soru*, 112, 115.

tafsilatına yer verdiği hususlar az olup genellikle küllî kaideler ve mücmel hükümlerden ibaret olup, Kur'ân'ın hakkında hüküm getirmedikleri dahil, ibadetten muamelâta kadar dinî konuların tafsilatını Kur'ân'da bulmak mümkün değildir.⁴⁵ Sıdkî'nin sadece Kur'ân'da bahsedilenler ilgili amelî beyanı dikkate alıp, hadislerle sabit kavî beyanlara bir değer atfetmemesini, hadislerin hücciyeti konusunda sahip olduğu düşünce ve şüphenin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Sıdkî'nin esas itirazı amelî sünnetlere değil, kavî sünnetlere/hadislere yöneliktir. Zaten sahihlik üzerine tartışmalar da ekseriyetle kavî sünnetleri kaydeden âhâd hadislerle sınırlı olup, amelî sünnetleri içeren hadislere yönelik itirazlar nadiren yapılmıştır.⁴⁶ Sıdkî'nin amel ve sözle açıklamanın arasını ayırması isabetli bir yaklaşım değildir. Zira amelî veya sözlü olarak Kur'an'ı beyan etmek mahiyet itibarıyla birbirinin aynıdır.

2.5. Hz. Peygamber'in Kur'ân Dışında Hüküm Koyamayacağı İddiası

Sıdkî'nin iddialarından biri de Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında bir şeyi helal ve haram kılamayacağı görüşüdür. Ona göre *"İşte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar"*⁴⁷ âyetinde Peygamber'in Kur'ân dışında emir ve nehyde bulunacağına veya hüküm koyabileceğine yönelik bir delalet bulunmayıp, âyette Kur'ân'a ittibanın aynı zamanda Peygamber'e ittiba olduğu kastedilmiştir.⁴⁸

Sıdkî sünnetin hüküm koyamayacağı görüşüne, âlimlerin Allah'ın emri ile Peygamber'in emrini farklı değerlendirerek, farz ile vacibin, sünnet ile mendubun arasını ayırmalarını da delil olarak ileri sürmektedir.⁴⁹ O, Kur'ân'da geçmeyen, sünnetle sabit olan bazı hususları Ebu Hanife'nin farz değil, vacip olarak değerlendirmesini örnek olarak vermektedir.⁵⁰ Sıdkî bütün mezheplerin farz olduğu hususunda icma ettiklerinin neredeyse tamamı Kur'ândan istinbat edildiğini belirterek, mütevatir olarak nakledildiğini ifade ettiği namazın rekatlarını bu duruma örnek vermektedir.⁵¹ Sıdkî korku namazı ile ilgili âyete dayanarak,⁵² korku namazının farzîyetinin cemaat için en az bir rekat, imam için de iki rekat olduğunu, korku halinin haricindeki namazlarında ise her Müslüman için iki rekat olduğunu, ancak ifrata varmamak şartıyla dilerse buna daha fazla ilavede bulunacağını ileri sürmüş⁵³ ve bu iddiasını temellendirmek üzere yoğun bir çaba içine girmiştir.⁵⁴ Ancak o, ileride

⁴⁵ Kırbasoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni*, 312.

⁴⁶ G. Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 21.

⁴⁷ el-A'râf 7/157.

⁴⁸ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 909.

⁴⁹ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 517.

⁵⁰ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 517.

⁵¹ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 517.

⁵² en-Nisâ 4/102.

⁵³ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 518.

⁵⁴ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 517-520.

Sıdkî'nin namazın erkanlarını sünnete başvurmaksızın sadece Kur'an'dan çıkarılması hususunda Hindli Çakır Ali ve takipçilerinin argümanları arasında büyük paralellik bulunmaktadır. Bkz. Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, 79.

de bahsedileceği üzere amelî sünnete aykırı olduğu için bu çıkarımlarının hatalı olduğunu itiraf etmiştir.

Sıdkı'nın Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisi konusunda ileri sürdüğü iddiaların da yine gerçekle bağdaşır bir yönü olmayıp, tamamen tenkide açık indî yaklaşımlardan ibarettir. Nitekim Taha el-Bişrî'nin de ifade ettiği üzere "Peygamber'in temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılacağını" ifade eden âyet⁵⁵ mutlak anlamda Hz. Peygamber'in helal kıldıklarını alma, yasakladıklarından kaçınma hususunda açık bir nas olup, Kur'ân'da herhangi bir nas ve işaret olmaksızın Hz. Peygamber'in pek çok şeyi mübah ve yasak kıldığı bir vaki'dir.⁵⁶ Reşid Rıza'ya göre de Hz. Peygamber, Allah'ın izniyle şâri'dir. Bu sebeple bazı meseleler hakkında sorulduğunda Peygamber (sas) "Şayet evet deseydim, vacip/farz olurdu" buyurmuştur.⁵⁷ Nitekim O (sas) bu yetkiyle Medine'nin iki harre arasını Mekke'nin harem bölgesi gibi harem kılmıştır.⁵⁸ O, Medine'yi, özel bir vahiy dışında, kendi kararıyla harem kılmıştır.⁵⁹ Şu halde Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine verdiği yetkiye dayanarak teşrîde bulunabilmektedir. Hz. Peygamber'in teşrîde bulunması esasında helal ve haramı beyan etme yetkisinin bir sonucudur. Zira mahza haram kılma yetkisi Allah'a ait olup, Peygamber'in helal haram koyma yetkisi mutlak anlamda değil, Allah namına olmakla ve O'nun Kitabı'nda olanı açıklamakla kayıtlıdır.⁶⁰

Rıza, Sıdkı'nın namazla ilgili değerlendirmelerine de katılmamaktadır. Ona göre dinde zaruri olarak bilinen ve ilk nesillerin üzerinde icma ettiği her şey İslâm'dır. ⁶¹ Ona göre bunun en açık örneği namazdır. Bütün Müslümanların tarafından bilinen bu keyfiyet – buna namazın rekatları ve beş vakit namaz olmak üzere namazın sayıları da dahildir- dinde zaruri olarak bilinen, üzerinde icma edilen bir husustur. Sahabenin tamamının, kıyamete kadar İslâm'a girecek bütün insanlara bu keyfiyet ve sayıyla farz kıldığı şeklinde Hz. Peygamber'i anladıkları hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.⁶² Sahabe açısından dikkate alma ve kendilerine uyma bakımından Kitap ve sünnet aynı değerde bulunmaktadır. Sözelimi abdestle ilgili farz, sünnet, müstehab gibi ayrıntılar daha sonraları dinin aynı zamanda amel yanında ilmin de konusu olmasının bir sonucundan ibarettir.⁶³

2.6. Sünnetin Hz. Peygamber Döneminde Yaşayanlara Hâs Olduğu İddiası

Sıdkı'nın sünnet konusundaki tartışmalı yaklaşımlardan bir diğeri de Hz.

⁵⁵ el-A'râf 7/157.

⁵⁶ Bişrî, "Usûlu'l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kiyâs", 700.

⁵⁷ Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabî, ts.). Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Murşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001), 2/237, 5/458.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır (Dâru tavki'n-necât, 1422/2002), Fezâilu'l-Medîne 1; Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, Hacc 454-459.

⁵⁹ M. Reşid Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", *Mecelletu'l-Menâr* 12/9 (1327/1909), 698.

⁶⁰ Erdoğan, "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet", 352-357.

⁶¹ M. Reşid Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", *Mecelletu'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 926.

⁶² Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", 927. Reşid Rıza'ya göre öyle ki Hz. Peygamber'den kime yine üzerinde icma edilmemiş, dinde zaruri olarak bilinen bir şey ulaşır ve de bu onun nazarında sabit/sahih olursa, o şeyi dinden kabul etmesi o kimseye vacip olur. Bkz. Reşid Rıza, Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", 926.

⁶³ Erdoğan, "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet", 331.

Peygamber'in verdiği hükümlerin, daha genel ifadeyle sünnetin kendi döneminde yaşayan müslümanlara has olduğu, sonraki dönemlerde yaşayan müslümanları/ümmeti bağlamadığı iddiasıdır.⁶⁴ O, bu iddiasını farklı meseleler ve hususlar bağlamında ısrarla sürdürmektedir.

Sıdkî *"Onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik."*⁶⁵ âyetindeki tebyînin Peygamberlerin vahyi insanlara tebliğ etmesi anlamında olduğunu, velev ki tebyîn anlamında olsa bile, bunun gönderildiği kavme yönelik olup, bütün insanlığı kapsayan bir açıklama olmadığını ileri sürmektedir.⁶⁶ Sıdkî yine *"Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının."*⁶⁷ âyetinin fey hakkında olduğunu, âyetin umumi ifadesine göre Hz. Peygamber'in emir ve yasakta bulunması anlamında olduğu kabul edilse bile, bunun sadece Araplara yönelik olup bize yönelik olmadığını, sünnetin Peygamberin hususi hitabı, Kur'ân'ın ise Allah'ın umumi hitabı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla Sıdkî'ye göre Hz. Peygamber'in yaptığı ve emrettiği her mütevatir sünnet, bütün zaman ve mekanlarda İslâm ümmeti için gerekli ve bağlayıcı değildir. Zira bunların Hz. Peygamber'e mahsus fiiller olabileceği gibi, Arap toplumunun durumlarına göre tatbikinden ibaret de olabilir. Bu sebeple Arapların dışında kalan Müslüman toplumlar kendi durumlarına ve koşullarına uygun olarak Kur'ân'dan hükümler istinbat edebilirler.⁶⁹ O bu hususta, mütevatir olarak nakledilen namazın rekatları ile zekat miktarlarını örnek vererek, namazın rekât sayılarının ve zekat miktarlarının Peygamber (sas) zamanında yaşayanlara ve Araplara has olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁰ Ona göre yetki sahipleri ve Müslümanların idarecileri her dönemde Müslümanlar için zekat miktarlarını yeniden tayin edebilirler.⁷¹ Kısacası Sıdkî'ye göre, Hz. Peygamber'in kavli emirleri sadece kendi zamanında yaşayanlara hastır. Zira Peygamber onların reisidir, en yetkin ve yetki sahibi olanıdır, hakkında fayda ve maslahat bulunanı en iyi bilendir. Onun zamanında yaşayanların ona itaat etmesi farzdır. Allah *"Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin"*⁷² âyetinde olduğu gibi hitabını bize değil, onlara yöneltmiştir. Şayet Peygamber (as) zamanımızda yaşasaydı, bu emre uymak bizim için de farz olurdu.⁷³

Sıdkî'nin bu husustaki iddialarının, Rıza'nın da beyan ettiği gibi kabulü mümkün değildir. Rıza'ya göre Sıdkî'nin Peygamber'in sünnetinin sadece kendi döneminde yaşayanlara has olduğuna ilişkin iddiasının bir temeli yoktur. Zira falan kim senin Allah'ın Rasülü olduğuna iman eden kişinin, onun tarafından dinin emri

⁶⁴ Sıdkî yine bu hususta da Hind Ehl-i Kur'an ekolüyle benzer görüşlere sahiptir. Bkz, Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, 109.

⁶⁵ İbrahim, 14/4.

⁶⁶ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 908.

⁶⁷ Haşr, 59/7.

⁶⁸ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 909.

⁶⁹ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârun", 517.

⁷⁰ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 913, 919-920; a.mlf, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârun", 522.

⁷¹ Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârun", 522.

⁷² el-Hucurât 49/2.

⁷³ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 909.

olarak yapılmasına davet ettiği herşeyi kabul etmesi gerekir. Eğer sadece belirli bir kavme gönderildiyse onlara vacip olur. Belirli bir kavme değil de bütün insanlığa gönderildiyse, onun emirleri ne zaman kendilerine ulaşırsa o zaman onlara da vacip olur. Peygamberimiz Muhammed'in (sas) kendi döneminde yaşayan Arap olan olmayan ve kıyamete kadar gelecek olanların tamamı olmak üzere bütün insanlığa gönderildiğini kimse tartışma konusu yapamaz. Dolayısıyla bu durum, sadece kendi döneminde yaşayanlara has olduğuna dair bir delil olmadıkça, Peygamber'in dinin emri olarak getirdiği her şeyin, hangi dönemde ve mekanda yaşarsa yaşasın kendilerine gönderilen insanların tamamına tevcih edilmiş olmasını gerektirir.⁷⁴ Bu sebeple namazın keyfiyetinde ve adedinde diğer müslümanlara tabi olmak vaciptir. Zira Müslümanlar, bu hususta Rasulallah'a ittiba etmişlerdir. Allah, Rasûlullah'a ittiba etmeyi ise onlara şöyle emretmiştir. *"O hâlde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona ittiba edin/ uyun ki doğru yolu bulasınız."*⁷⁵ Bu genel emir, Allah'ın Araplara değil bütün insanlara hitabıdır. İnsanlara kesin olarak düşen, O'nun Rasülü Muhammed'e (sas) ittiba etmeleridir. Bu ise hükmü, itlakı üzere cari olan mutlak bir emirdir.⁷⁶ Bu bakımdan Rıza'ya göre Sıdkî'nin en şâz/aykırı görüşü, namaz hakkındaki düşünceleri olup, farz olan namazın iki rekat olduğu şeklindeki iddiasını açıklarken sünnetten müstağni kalması kabul edilemez. Zira Hz. Peygamber'den tevatür eden ve kesinlik ifade eden şekilde bilinen ve kılınan farz namaz, bütün Müslümanların bugün farz olarak kabul ettiği namazdır.⁷⁷ Sonuç olarak Sıdkî'nin konuyla ilgili yazdığı makalelerde, sünnetin dindeki yerine oldukça şüphleyle yaklaştığı, Kur'ân'la yetinen bir İslâm anlayışında ısrar ettiği görülmektedir.

3. Tefvik Sıdkî'nin İtirafı ve Görüşlerinden Rücû Etmesi

Tefvik Sıdkî'nin hadis ve sünnete yönelik itirazlarına üstadı Reşid Rıza da dahil olmak üzere âlimler tarafından tenkitler yöneltilmiştir. Özellikle Rıza'nın tenkitleri oldukça etkili olmuştur. Rıza, Sıdkî'nin "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddün" isimli makalesinin hemen devamında "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne"/ "İslâm, Kur'ân ve Sünnet'ten ibarettir" isimli bir ta'lik yazarak Sıdkî'nin içine düştüğü çelişkilere ve hatalara dikkat çekerek tenkitler yöneltilmiş, meselenin hakiki boyutlarına yer vermiştir.⁷⁸ Rıza'nın bu yazısı üzerine Sıdkî "Usûlu'l-İslâm: Kelimetu insâf ve i'tirâf" isimli bir yazı kaleme alarak görüşlerinden önemli ölçüde rücû ettiğini belirtmiş, hadis ve sünnete ilişkin nihai ve esas yaklaşımı hakkında görüşlerini beyan etmiştir.⁷⁹ Sıdkî konuyla ilgili yazdığı makalelerinde meselenin kavli sünnetler ve amelî sünnetler olmak üzere iki konuya münhasır olduğunu, ancak kendisine itirazda bulunanların kavli sünnetler/hadislerle ilgili olarak sadra şifa bir şey ortaya koymadıklarını ifade eder. Nitekim Reşid

⁷⁴ Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", 926.

⁷⁵ el-A'râf 7/158.

⁷⁶ Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", 928.

⁷⁷ Bkz. *Mecelletu'l-Menâr*, 9/7, 524.

⁷⁸ Rıza, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne", 925-930.

⁷⁹ Muhammed Tefvik Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", *Mecelletu'l-Menâr* 10/2 (1325/1907), 140.

Rıza'nın da kendisine bu hususta muvafakat ettiğini belirtir. Oysa Rıza'nın hadislerin sıhhatinin sübut bulması halinde kendisiyle amel edilmesinin vacip olduğunu ifade eden yeterli ve ikna edici açıklamaları vardır.⁸⁰ Buna karşın Sıdkî'nin yine de kavli sünnetler diye ifade ettiği âhâd hadisler⁸¹ hakkında yeterince ikna olmamış ve bu hususta içinde düştüğü tereddütlerden tam anlamıyla kurtulamamıştır.

Sıdkî, kendisinin amelî sünnetler konusunda irtikap ettiği tek aşırılığın ise Kur'ân'da zikredilmediği halde, sahabenin Peygamber'den (sas) anladıklarının bağlayıcı bir din olduğunun gerekliliğini inkâr etmesi olduğunu, oysa Müslümanların selefi ve halefinin, aralarında en küçük bir ihtilaf olmaksızın amel ve itikad açısından bunların bağlayıcı din olduğunda icma ettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple o, namazların rekat sayıları hakkındaki görüşlerinin tamamen hata olduğunu herkesin huzurunda itiraf ettiğini belirterek, bu hususta Allah'tan bağışlanmayı ve bu tür hatalara tekrar düşmekten kendisini korumasını dilemektedir.⁸² Sıdkî uzun tefekkür ve tedebbürden sonra, İslâm'ın, Kur'ân ve Müslümanların selef ve halefinin amel ve itikad olarak bağlayıcı din olduğu üzerinde icma ettiklerinden ibaret olduğunu, diğer bir ifadeyle İslâm'ın üzerine bina edildiği iki aslın Kitab ve selefin nezdindeki anlamıyla Sünnet-i Nebeviyye, sünnetin ise Peygamberin (sas), dinde amelde tuttuğu yolu olduğunu, geldiği nihâî nokta olarak açıklamaktadır.⁸³ Sıdkî'nin bu açıklamalarını, bir anlamda onun "İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğu" fikrinden rücu ettiğinin açık bir göstergesidir. Ancak Sıdkî, ittiba edilmesinde icma bulunmayan kavli sünnetler/hadisler ile dünyevî durumlarla sıkı bir alakası olan, söz gelimi bazı hadler, zekat ve fitre mallarının oranları, sınıfları ve Kitab'ta zikredilmeyen diğer bazı konuların buna dahil olmadığını belirterek⁸⁴ hadisler hakkındaki şüpheci ve menfî tutumunu sürdürmüştür. Oysa Reşid Rıza'ya göre Sıdkî'nin istisna ettiği hadislerden bazıları üzerinde icma edilmiştir. Ona göre Sıdkî hadislerin mutlak olarak Peygamber'e âdiyetine değil, dinin kat'î asıllarından olmasına itiraz etmektedir.⁸⁵ Nitekim Sıdkî'nin âhâd hadislerin hucciyyetine yönelik en önemli itirazı, zan ifade etmeleridir. Ona göre, hadisler âhâd haberlerden ibaret olup, bunlarla varit olan tüm hükümler de zanna dayanmaktadır. Kur'ân'da ise zanla amel etmek zemmedilmiştir.⁸⁶ Oysa âhâd hadislerin zan ifade etmesi, hiç bilgi ifade etmediğini veya asla amel edilemeyeceğini ifade etmemektedir. Rıza'ya göre, zan iki anlamda kullanılır. Birincisi o şeyin sabit olduğuna inanılmasıdır. Bu durumda o şeyin sabit olmaması oldukça düşük bir ihtimaldir. İkincisi ise, muhalif tarafın bir değerlendirmesi olmamakla birlikte bir şeyin sabit olduğuna inanılmasıdır. Fakat muhalif tarafın görüşünü men edecek bir burhan/delil de yoktur. Bu tür zan bazen dilde ve dinde yakîn ve ilim olarak isimlendirilir. Ancak mantık ve kelim alimlerine ve de filozoflara göre bu yakîn olarak isimlendirilmez.

⁸⁰ Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 694-695, 698.

⁸¹ Muhammed Tevfik Sıdkî, "en-Nesh fi's-şerâi'i'l-ilâhiyye", *Mecelletu'l-Menâr* 10/9 (1325/1907), 686.

⁸² Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", 140.

⁸³ Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", 140.

⁸⁴ Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", 140.

⁸⁵ Rıza, "Tercümetu't-tabîb Muhammed Tevfik Sıdkî", 493.

⁸⁶ Sıdkî, "en-Nesh fi's-şerâi'i'l-ilâhiyye", 687.

Zira onlar yakîni, ilimde en üst mertebeyi ifade etmek üzere kullanmaktadır. O da bir şeyin burhanla sübut bulması ve zıddının imkansız olmasıdır.⁸⁷ Rıza'ya göre bazı âhâd haberler dil, din ve âdet/örf bakımından ilim ve yakîn ifade eder, bazıları ise ifade etmez. Fakat ahad haberlerden hiçbir burhanî ilim ve mantıkî yakınlık ifade etmez.⁸⁸ Şüphe yok ki, muhaddislerin meşhur kitaplarında rivayet edilen hadislerin ekseriyeti ilim ve yakîn şeklinde bu tür bilgi ifade eder. Bu ise Kur'an'ın zemmettiği zanla amel etmek anlamına gelmemektedir.⁸⁹ Rıza, Sıdkî'nin üzerinde ittifak edilmeyen âhâd hadislerin hüccet olmadığı fikrine de katılmamaktadır. Nitekim Rıza'ya göre, ilk dönem Müslüman toplumunun ve sevad-ı azam tarafından üzerinde amelin cari olmadığı, sahabeden raşid halifelerin ve diğerlerinin yazmadığı, çağrıda bulunmadığı, himmetlerini rivayetleri toplamaya, haberleri ve asarı hıfzeta sarfeden sadece bazı kimselerin rivayetinde tek kaldığı (infirad) hadislerle gelince, kim bunları araştırır da, kendisinden daha güçlü bir delile muhalif olmaksızın metin ve sened bakımından sahih olduğu yönünde kendinde bir kanaat oluşursa onu kabul etmesi ve ona göre amel etmesi o kimseye vacip olur.⁹⁰

Sıdkî her ne kadar kavli sünnetlere/hadislere delil olmaları bakımından karşıt bir duruş sergilese de, yine de bu hususta sabit olan hadisleri kabul etmekten imtina edememiş ve delil olarak kullanmıştır. Nitekim "ed-Dinu kulluhû mine'l-Kur'ân" isimli makalesinde muhsan zanînin recmedilmesini, kadının halası ve teyzesi üzerine nikahlanmasının, altın ve gümüş kapların kullanımının, ehlî eşek etlerinin yenilmesinin, ipeğin erkeklere haram olmasını ve yine efendisinden çocuk doğuran cariye'nin satımının yasak olmasını kabul etmiş ve savunmuştur.⁹¹ O, bu hususlardaki hadislerle sabit olan hükümlerin doğruluğunu, Kur'an'daki bir takım âyetlerle irtibat kurarak ve onları delil getirerek teyit etmeye ve ortaya koymaya çalışmıştır. Oysa o bir başka yazısında bu konulardaki zannî hadislerle dayanarak kat'î olan Kur'an âyetlerine muhalefet edildiğini ileri sürerek⁹² çelişkiye düşmüş, nihayetinde bu hadislerin amelle de teyit edildiğini dikkate alarak ve Kur'anla da temellendirerek kabul etmiştir.

Sıdkî'nin yine bir taraftan kavli sünnetlere/hadislere itiraz ederken, yeri geldiğinde kendi iddiasını destekleyen âhâd hadisleri delil olarak kullanmakta bir mahzur görmemesi, kendisi için bir çelişki olmasının yanısıra, ona göre de esasında âhâd hadisleri görmezden gelmenin ve hiçbir dinî değeri olmadığını iddia etmenin mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim o, sahih olmaları halinde hadisleri tümünden reddeden bir yaklaşıma sahip değildir. Onun, yazılarında pek çok sahih hadisi delil olarak kullandığı açıkça görülmektedir. Örneğin Sıdkî, kadının

⁸⁷ Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

⁸⁸ Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

⁸⁹ Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695-696.

⁹⁰ Rıza, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 699.

⁹¹ Muhammed Tefvik Sıdkî, "ed-Dinu kulluhû mine'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-Menâr* 15/3 (1330/1912), 215-220.

⁹² Muhammed Tefvik Sıdkî, "Kelîmât fi't-tevâtür ve'n-nesh ve'ahbâru'l-âhâd ve's-sünne-2", *Mecelletu'l-Menâr* 11/9 (1326/1908), 694-695.

elleri ve yüzünün tesettür kapsamına dahil olmadığını hadislerden⁹³ getirdiği delillerle ortaya koymaktadır.⁹⁴ Kısacası Sıdkî, ameli sünnetleri tartışmasız kabul ederken, âhâd kapsamında yer alan hadislerle ise Kur'an merkezli ve akılcı bir yaklaşım sergilemekte, bu tür hadislerde belirtilen hükümlerin ihtiyaca göre yeniden değerlendirilmesini talep etmektedir. Bunda da içinde bulunduğu taklit karşıtı ve tecdid yanlısı hareketin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Tevfik Sıdkî sünnetin/hadislerin dinin asıllarından olup olmadığı hususunda birtakım şüphelere düşmüş, bu hususta ileri sürülen iddia ve itirazların etkisinde kalmış, meselenin âlimler tarafından tartışılması ve gerçeğin ortaya konulması amacıyla el-Menar'da hadis ve sünnete itirazlarını yönelttiği meşhur makalesini yazmıştır. Sıdkî'nin itirazlarına pek çok âlim tarafından tenkitler yöneltilmiş ve itirazlarına cevaplar verilmiştir. Ancak Sıdkî'nin iddia ve itirazları, hadis/sünnet karşıtı söylem ve düşüncelerin temel argümanlarını oluşturmaya devam etmiş, günümüze kadar güncelliğini korumuştur.

Sıdkî, "İslâm'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğu" şeklindeki meşhur iki makalesinde toptancı bir yaklaşımla sünnetin/hadislerin dinde hüccet olmadığını, sadece Kur'an'ın yeterli ve tek kaynak olduğunu, namazın rekatları dahil herşeyin Kur'an'dan tespit edilebileceği şeklinde bir anlayışı savunmuştur. Ancak Sıdkî, bilhassa Reşid Rıza'nın tenkitleri üzerine görüşlerini yeniden gözden geçirmiş, selef ve halefin üzerinde ittifak ettiği dinde uyulan yol anlamında Sünnet'in dinin asıllarından biri olduğunu belirterek "İslâm'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğu" şeklindeki görüşünden rücu etmiş, "İslâm'ın Kur'an ve Sünnet'ten ibaret olduğu"nu açıkça ederek daha önceki görüşlerinin hatalı olduğunu itiraf etmiştir.

Sıdkî sünneti amelî ve kavlî sünnetler şeklinde iki kategoride değerlendirmiş, amelî ve mütevatir olan sünnetleri kabul ederken, kavlî hadisler olarak isimlendirdiği üzerinde ittifak bulunmayan âhâd hadislerin dinde hüccet olmasına yönelik olumsuz yaklaşımını ve itirazlarını sürdürmüştür. Sıdkî'nin bu yaklaşımıyla esasında onun hadis ve sünneti birbiriyle özdeş gören bir anlayışa katılmadığı anlaşılmaktadır. Subutü ve sıhhati hususunda ihtilaf bulunan ve zan ifade eden âhâd hadislerin dinin temel asıllarından biri olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Oysa sıhhati ve subutu konusunda doğruya yakın bir bilgi oluşturan haberlerle amel edilmemesini ifade eden teorik ve pratik dini bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla sahâbeden itibaren sıhhat ve subut bakımından kendisinde problem gözükmeyen âhâd haberlerle ümmetin amel ettiği bir realitedir. Bu bakımından Reşid Rıza, Sıdkî'yi bu noktada da eleştirmiş, ilim ve yakın anlamında zan ifade eden haber-i vahidlerin ameli gerektirdiğini ifade etmiştir. Nitekim Sıdkî de, âhâd haberlerin/kavlî hadislerin delil olmayacağı şeklindeki iddiasını pratikte pek sürdürememiş, sünnetle/hadislerle sabit pek çok hükmü kabul etmiş, bilhassa

⁹³ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Libas 32.

⁹⁴ Muhammed Tevfik Sıdkî, "Hicâbu'l-mer'e fî'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr* 13/9 (1328/1910), 693.

Kur'ân'la da temellendirerek savunmuştur. Muhsan zâninin recmedilmesi, kadının halası ve teyzesi üzerine nikahlanmasının haram olması, altın ve gümüş kapların kullanımının haram olması, ipeğin erkeklere haram olması gibi hadislerle sabit hükümleri kabul etmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Sıdkî'nin hadis/sünnet konusundaki en dikkat çekici durumu, başlangıçta Kur'aniyyun söylemiyle yola çıkıp sünneti tamamen devreden çıkararak ve sadece Kur'ân'la yetinmeye çağıran bir anlayıştan, her ne kadar âhâd hadisler hakkında farklı yaklaşımları bulunsada Kur'ân'la birlikte Sünneti de dinin iki temel aslından biri kabul eden bir anlayışa ulaşmasıdır. Bu manada Sıdkî, sünneti tamamen devreden çıkararak ve sadece Kur'ân'la yetinmeye çağıran bir İslam anlayışının mümkün olmadığını en açık ve en somut örneğini oluşturmaktadır. Ancak Sıdkî söz konusu olduğunda hemen hemen bütün çalışmalarda, onun daha önce iki makalesinde sünnete/hadislere yönelttiği itirazlar üzerinden değerlendirmelerde bulunduğu, sünneti/hadisleri toptan reddeden isimlerden biri olarak zikredildiği ve aynı yaklaşımın sürdürüldüğü görülmektedir. Oysa onun sünnete yönelik itirazlarından bahsedildiğinde, görüşlerinden önemli ölçüde rücû ettiğine, hadis ve sünneti toptan reddeden bir yaklaşıma sahip olmadığına da işaret edilmelidir. Zira bir kimse hakkında ilmî, nesnel ve hakkaniyetli bir değerlendirme yapmak için, öncelikle o kimsenin bütün görüşleri dikkate alınmalı, görüşlerinde bir değişikliğin bulunup bulunmadığı tespit edilmelidir.

Sıdkî'nin âhâd hadisler konusundaki şüpheli ve olumsuz tutumunun temelinde ümmetin içinde bulunduğu buhranlardan kurtuluşunun ancak Kur'ân ve üzerinde ittifak edilen amelî sünnetlerle mümkün olacağı, âhâd hadislerin bir anlamda buna engel teşkil edeceği şeklinde bir kanaate sahip olmasıdır. Onun esasında benimsediği taklid karşıtı ve tecdid yanlısı bir anlayışa binâen hadis ve sünnete eleştiriler yönelttiği⁹⁵ ve bunun yerine Kur'ân'la yetinmeye dayalı bir söylemde bulunduğu müşahede edilmektedir. Sıdkî'yi hadis/sünnet değerlendirmelerinde farklı kılan, sünnete/hadislere akılcı ve Kur'ân merkezli bir yaklaşım sergilemiş olmasıdır. Ancak Sıdkî'nin bilhassa hadislere yönelik iddiaları oldukça eleştiriye açık, vakıa ve ilmî gerçeklerle asla bağdaşmayan itirazlardan ibarettir. Sıdkî, meslek itibarıyla tabib olduğu için, her ne kadar dini konularda yine de bilgi sahibi olsa da, hadis ilmi, usulü ve tarihi hakkında yeterli ihtisasa ve vukufiyete sahip olmadığından, hadise/sünnete yönelik iddia ve itirazları ilmi dayanaklardan ve gerçeklerden yoksun bir mahiyet arz etmektedir. Bu bakımdan onun sünnete/hadislere yönelik itiraz ve iddiaları Mısır'da kabul görmemiş ve tutunacak bir zemin bulamamıştır. Bu arada Sıdkî'nin ileri sürdüğü iddia ve itirazlarında samimi olduğu ve herhangi bir art niyetinin bulunmadığını da ifade etmek gerekir. Sıdkî'nin yazılarına ve çalışmalarına bakıldığında Reşid Rıza'nın da belirttiği gibi oldukça samimi bir Müslüman olduğu, kesinlikle art niyetli bir tavra sahip olmadığı açıkça görülmektedir.

Sonuç olarak Sıdkî'nin ilk başlarda ortaya attığı iddia ve itirazlara bakıldığında, sadece Kur'ân'la yetinmeyi, sünneti/hadisi toptan devre dışı bırakmayı

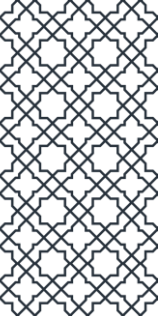
⁹⁵ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 36.

savunan anlayışın, sünnetin/hadisın huccet oluşunu ortadan kaldıracak ilmî dayanaklardan ve yöntemlerden yoksun, çelişkili, sathî söylemlere dayalı, makul ve kabul edilebilir hiçbir yanı bulunmayan iddia ve itirazlardan ibarettir. Bu itibarla Sıdkî de iddia ve itirazlarını gözden geçirmiş, âhâd hadisler hakkında yaşadığı bazı tereddütler dışında, İslâm'ın sadece Kur'ân'dan değil, Kur'ân ve Sünnet'ten ibaret olduğunu ilân ve itiraf etmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Murşid. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Bâz, Ahmed Mansur el-. "ed-Dînu kulluhû mâ câe bihi'r-Rasûl". *Mecelletu'l-Menâr* 9/8 (1324/1906), 610-613.
- Bişrî, Taha el-. "ed-Dîn ve'l-akl". *Mecelletu'l-Menâr* 9/10 (1324/1906), 771-781.
- Bişrî, Taha el-. "Usûlu'l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kiyâs". *Mecelletu'l-Menâr* 9/9 (1324-1906), 699-711.
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Salih Özer - Sabri Kızılkaya. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır. Dâru tavki'n-necât, 1422/2002.
- Demirci, Kadir. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*. İstanbul: Gece Akademi, 2019.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet". *Kur'an-Sünnet İlişkisi*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Ertürk, Mustafa. "Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 213-236. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Görmez, Mehmet. "Kur'an İslam'ı ve Kitabı's-Sünne". *Kitabu's-Sünne*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Hekim, M. Tahir. *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*. çev. Hüseyin Aslan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- İbrahim, Hamûd İbrahim. *Mustafa es-Sıbâi ve cühûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrut, 1436/2017.
- Juynboll, G. Herald A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam'ın Kurucu Metni*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccac. *el-Müsnedu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabî, ts.
- en-Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1392/1972.
- Öztürk, Mustafa. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. ed. Cengiz Kallek. 13-67. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Rıza, M. Reşid. "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale". *Mecelletu'l-Menâr* 12/9 (1327/1909), 693-699.
- Rıza, M. Reşid. "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne". *Mecelletu'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 925-930.
- Rıza, M. Reşid. "Tercümetu't-tabîb Muhammed Tevfik Sıdkî". *Mecelletu'l-Menâr* 21/9 (1338/1920), 483-495.

- Sıbâî, Mustafa. *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Işık Akademi, 2009.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “ed-Dînu kulluhû mine'l-Kur'ân”. *Mecelletu'l-Menâr* 15/3 (1330/1912), 215-220.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin”. *Mecelletu'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 906-930.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “el-İslâmu hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün”. *Mecelletu'l-Menâr* 9/7 (1324/1906), 515-525.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “en-Nesh fi's-şerâi'i'l-ilâhiyye”. *Mecelletu'l-Menâr* 10/9 (1325/1907), 683-689.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Hicâbu'l-mer'e fi'l-İslâm”. *Mecelletu'l-Menâr* 13/9 (1328/1910), 689-694.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Kelimât fi't-tevâtür ve'n-nesh ve ahbâru'l-âhâd ve's-sünne”. *Mecelletu'l-Menâr* 11/8 (1326/1908), 594-598.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Kelimât fi't-tevâtür ve'n-nesh ve ahbâru'l-âhâd ve's-sünne-2”. *Mecelletu'l-Menâr* 11/9 (1326/1908), 688-696.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf”. *Mecelletu'l-Menâr* 10/2 (1325/1907), 140.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1358/1940.
- Yâfiî, Şeyh Sâlih el-. “es-Sünen ve'l-ehâdisu'n-nebeviyye”. *Mecelletu'l-Menâr* 11/2 (1326/1908), 141-144.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. “Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi”. *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 155-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldız, Halil İbrahim. *Muhammed Tevfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- zamî, Muhammed Mustafa el-A'. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târîhi tedvînih*. el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980.



SAHİHU'L-BUHÂRÎ NİHÂYE ÜSTÛRA ADLI KİTAP ÖZELİNDE HADİS VE SÜNNETE YÖNELTİLEN TENKİTLER

Hamdi TÜRKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ hturkoglu@bayburt.edu.tr  0000-0002-5740-240

Öz

Son asırlarda hadis ve sünneti tenkit etme ve onu dinin kaynağı olarak kabul etmeme anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Bu anlayışa sahip olanlardan biri de Faslı gazeteci/yazar olan Reşid Aylâl'dir. O yazdığı *Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* adlı kitabında tenkitlerini dile getirmiştir. Hadisin Kur'an'dan üstün tutulduğunu savunan Aylâl, bu bağlamda hadisin tedvîn edilmesi, mana ile rivayet, rical ilmi konusunda birçok iddiada bulunmuştur. Ancak bu iddialar yeni olmayıp müsteşriklerle başlayıp çeşitli İslâm coğrafyalarında bulunan araştırmacıların ortaya attığı iddiaların tekrarı niteliğindedir. Çalışmada öncelikle yazar Reşid Aylâl ve söz konusu kitabı üzerinde kısaca durulmuş ardından onun hadis ve sünnet hakkındaki iddiaları ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Reşid Aylâl, Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra, Tenkit, Kur'âniyyûn.

Criticisms of Hadith and Sunnah in the Book of Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura

Abstract

In recent centuries two attitudes has become widespread one of that is critiques on hadith and sunnah, and the other is not to approve hadith and sunnah as the source of religion. Rashid Aylal who is one of those who have these two attitudes and he is a Moroccan newsperson. He expressed his critiques in his book named Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura. Arguing that the hadith is more valuable then the Qur'an in the tradition, Aylal made many accusations on hadith compilation (tadwin al-hadith) and hadith narration with meaning (riwayah bi al-ma'na) and ilm al-rijal. However these arguments are not new nor orijinal but they are only repetitions of arguments which had begun orientalisists and continued by Muslim schoolars from various regions. In this study, firstly, the author Rashid Aylal and his aforesaid book were briefly mentioned and then his arguments about hadith and sunnah were discussed and evaluated.

Keywords: Hadith, Rashid Aylal, Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura, Criticism, Qur'aniyyun.

Giriş

Son zamanlarda hadis ve sünnete yönelik bazı eleştirilerin yapıldığı bilinmektedir. 19. yüzyılda müsteşrikler tarafından hadis ve sünnete karşı yoğun olarak başlatılan bu olumsuz atmosferden İslâm ülkelerindeki Müslüman araştırmacılar da etkilenmiş bir süre sonra kısmen veya tamamen hadise karşı tavrı almışlardır. Hint-alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çerağ Ali (ö. 1895) ve Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) gibi araştırmacılar tarafından devam ettirilen bu menfî tavrı Mısır'da Ahmed Emin (ö. 1954) ve Ebû Reyve (ö. 1970) gibi isimler ile de

sürdürülmüştür.

Son yıllarda da bu anlayışı devam ettiren araştırmacıların olduğu müşâhede edilmektedir. Faslı gazeteci-yazar Reşîd Aylâl bunlardan biridir. O hadis ve sünnet konusundaki iddialarını *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* adlı kitabında dile getirmiştir. Yazar ilgili kitabında özellikle hadisi tedvîn etmenin bir âfet olduğunu iddia ederek, tedvîn faaliyetinin Hz. Peygamber'in yasakladığı emre aykırı olarak yapıldığını söylemiştir. Hadisin geç dönemde tedvîn edilmesi gerekçe gösterilerek dinin kaynaklarından olamayacağı yazar tarafından ifade edilen bir diğer husustur. Yine hadislerin birbirleri ve Kur'an ile çeliştiği, hadisler arasına birçok hurâfenin karıştığı, muhaddislerin "hadis" kavramının Kur'an'da geçtiği anlamıyla anlamayıp kendilerince ona bir anlam yükledikleri, ricâl ilminin ise heva ve taassuba dayandığı gibi iddialar kitapta önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu iddialar neticesinde oluşturulmaya çalışılan sünnet algısı ve bu iddialara yönelik cevapların tespiti önem arz etmektedir.

Bu tebliğde yukarıda ismi zikredilen yazarın hadis ve sünnet konusundaki iddiaları *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* kitabı özelinde ele alınacaktır. Aylâl'in bahsi geçen eseri temelde iki ana bölümden oluşmaktadır. Birincisi genel olarak hadis ve sünnete yöneltilen tenkitler, ikincisi ise Buhârî ve *Sahîh*'ine yöneltilen tenkitlerdir. Buhârî ve *Sahîh*'ine yöneltilen tenkitler başka bir çalışmada¹ ele alınacağından bu çalışmada sadece hadis ve sünnete yönelik eleştiriler üzerinde durulacaktır. Aşağıda öncelikle yazar ve ilgili kitabı kısaca tanıtılacak ardından ise yazarın iddiaları verilecektir.

1. Reşîd Aylâl ve Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra

1974 yılında Fas'ın Marakeş şehrinde dünyaya gelen Reşîd b. Hamîd Aylâl, Fas'ta çeşitli gazetelerde çalışmıştır. Aşağıda üzerinde durulacak olan *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* adlı kitabındaki iddialarıyla *Kur'âniyyûn* akımından olduğu izlenimi vermektedir.

283 sayfadan oluşan ilgili kitabın ilk baskısı 2017 yılında yayımlanmıştır. Beş bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümünde hadisin tedvîn edilmesi, sünnetin Kur'an üzerine hüküm koyması ve onu neshetmesi, hadisin Kur'an'daki manası, ricâl ilmi ve mana ile hadis rivayeti gibi konular ele alınmış ve hadis ve sünnetin dinde delil olmayacağı teması işlenmiştir. Diğer üç bölümde ise Buhârî'nin şahsı ve *Sahîh*'i ile ilgili birtakım itham ve iddialarda bulunulmuştur.

Aylâl kitabında özellikle Ebû Reyve,² İmad Muhammed Hasan,³ Ahmed Subhî

¹ Şişman, Merve. "Buhârî ve Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler Üzerinden Hadis/Sünnetin İtibarsızlaştırılması - Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Kitabı Özelinde-". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhit Ayengin. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.

² Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye adlı kitabında ortaya koyduğu hadis ve sünnete dair şüpheli fikirleriyle genel olarak sahâbe, özellikle de Ebû Hüreyre hakkındaki ithamlarına karşı yazılan reddiyeler kendisini meşhur etmiştir. Nureddin İtr - M. Yaşar Kandemir, "Ebû Reyve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/214.

³ 1962 Sudan doğumlu İngiliz bir doktordur. Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed Refik, *Cehâlâtü'l-Mestûra fî Kitâbi Sahîhi'l-Buhârî Nihâye Üstûra* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 67.

Mansûr,⁴ Zekerıyya Üzûn,⁵ Muhammed Sâdık Necmî eş-Şîî,⁶ Abdulfettah Asâkir⁷ gibi şahıslardan istifade etmiş ve bunlardan blok alıntılar yapmıştır.

Kitapta ilmî bir üslup yerine aşağılayıcı, itibarsızlaştırıcı, tahfif ve itham edici bir üslup kullanılmıştır. Bu ithamlar kitabın ismiyle de başlamaktadır. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Yazar, Buhârî ve *Sahîh*'i etrafında çeşitli hurâfeler oluşturulduğunu, *Buhârî*'nin asıl nüshasının günümüze ulaşmadığını ve *Sahîh*'in müellifinin meçhul olduğunu iddia ederek⁸ "نهایة أسطورة" (efsaneinin sonu)" ifadesini kullanmıştır. Kitabın ismi böyle olunca muhtevası da başlığa uygun olarak doldurulmaya çalışılmıştır. Hadis ve sünnetin tedvîn faaliyeti hakkında "آفة تدوین الحديث" (hadisin tedvîn edilmesi âfeti)⁹ ifadesini, muhaddislerin hadislerin yazımını yasaklayan ve yazımına izin veren rivayetler arasını cem' ve telif etme amacıyla ortaya konan metot ve çalışmalar hakkında "عذر أقبح من زلة" (özü kabahatinden beter)¹⁰ ifadesini, Müslümanların muhtelif fırkalara ayrılarak her bir fırkanın hadislerde yer araması ve gerektiğinde uydurmaları, bu rivayetler üzerinden kendilerini savunup karşı tarafı tekfir ettikleri iddiası için "حرب الرويات" (rivayetlerin harbi)¹¹ ifadesini, hadis kelimesinin Kur'an'daki anlamına, hadisin ve ricâl ilminin "ilim" diye nitelendirilmeyeceğine yer verdiği ikinci bölüm başlığı için "آفة علم الحديث" (hadis ilminin âfeti)¹² ifadesini, ayrıca ricâl ilmi için "أكذوبة علم الرجال" (ricâl ilmi yalanı)¹³ ifadesini, hadisin teşri', inanç ve ibadette Kur'an'a denk tutulduğu ve Kur'an'ın terkedilmesine sebep olduğu iddiasıyla "جناية الحديث" (hadisin cinâyeti)¹⁴ ifadesini kullanmıştır.

Yukarıda bir kısmını verdiğimiz itham ve ifadeler bile ilgili kitabın ne kadar ön yargılarla ve duygularla yazıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Sözüm ona muhtevasında sürekli ilme ve bilime vurgu yapılan bir kitabın ilmi usullere göre hazırlanması beklenirdi. Bu ifadeler, tamamen hadis ve sünneti itibarsızlaştırmak, hadis ve sünnete duyulan güveni sarsmak amacıyla gelişi güzel ancak bilinçli olarak söylendiği izlenimi vermektedir.

2. Hadis ve Sünnete Yöneltilen Tenkitler

Hadis ve sünnet hakkında çeşitli itham ve iddialarda bulunan ve hadisin dinde delil olamayacağını savunan Aylâl'in tenkitlerini "Hadisin Tedvîn Edilmesine

⁴ Kur'anla yetinme ve sünnet karşıtlığı ile meşhur olmuştur. Bk. Muhammed b. Ahmed Refîk, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 69.

⁵ Dımeşk doğumlu bir mühendistir. Cinâyetü'l-Buhârî, İnkâzu'd-din min imâmi'l-muhaddisın, Cinâyetü's-Şâfiî, Cinâyetü'Sıbevey gibi kitapları bulunmaktadır. Bk. Muhammed b. Ahmed Refîk, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 70-71.

⁶ Edvâ' ale's-Sahîhayn kitabıyla tanınmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed Refîk, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 70.

⁷ Mısırlı bir araştırmacıdır. Ehl-i Kur'an ismiyle internet sitesi olduğu ifade edilmiştir. Bk. Muhammed b. Ahmed Refîk, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 71.

⁸ Reşid Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* (Dâru'l-Vatan, 2017), 279.

⁹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 15.

¹⁰ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 25.

¹¹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 34.

¹² Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 39.

¹³ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 49.

¹⁴ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 61.

Yönelik Tenkitler”, “Sünnetin Kur’an Üzerine Hüküm Koyması ve Kur’an’ı Neshetmesine Yönelik Tenkitler”, “Hadisin Tanımına Yönelik Tenkitler”, “Ricâl İlmine Yönelik Tenkitler”, “Hadisin Mana ile Rivayet Edilmesine Yönelik Tenkitler” ve “Hadisin Zararı (Cinâyetü'l-Hadis)” başlıkları kapsamında ele alınacaktır.

2.1. Hadisin Tedvîn Edilmesine Yönelik Tenkitler

Hadislerin tedvîn edilmesini “âfet” olarak nitelendiren müellif, bu konuda çeşitli iddialarda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili iddiaları ve delilleri özetle şöyledir.

İnsanların çoğunluğu nüzul bakımından hadislerin Kur’an gibi vahiy kaynaklı olduğunu ve Kur’an’ın yanında Hz. Peygamber’in hadislerin tedvînini de emrettiğini zannederler. Fakat gerçek böyle değildir. Hz. Peygamber’in hadisleri yazmayı sahâbeye yasakladığı birçok râvi tarafından nakledilmiştir. Muhaddisler de bu rivayetlerin sahîh olduğunu söylemektedirler.¹⁵ Hulefâ-i râşidînin de yazım yasağına uygun olarak aynı metot üzere yürümüşlerdir. Ancak muhaddisler hadislerin yazım yasağına muhalif davranmışlar ve yüz sene sonra hadisleri tedvîn etmişlerdir. Böylece Müslümanlar Kur’an’dan uzaklaşmaya başlamışlardır. Teşri’de Kur’an yerine hadisler esas alınmıştır. İnsanlar hadisle meşgul olmuş, hadisi cem etmiş ve ondan hüküm istinbat etmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber hadislerin yazımını yasaklamasına rağmen hadisleri teşri’de esas almışlar ve din olarak görmüşlerdir. Böylece sünnet veya hadis adı altında dinin tahrif edilmesi kolaylaşmıştır.¹⁶

Müellif bu iddiasını desteklemek için hadisin yazımı konusunda Hz. Peygamber’den nakledilen bazı hadisleri ve Hulefâ-i râşidînin uygulamalarını delil olarak kullanmıştır. Aylâl, Hz. Peygamber’e nispet edilen aşağıdaki hadisleri kullanmıştır.

“Kur’an dışında benden bir şey yazmayınız. Kim Kur’an dışında benden bir şey yazdıysa onu imha etsin.”¹⁷

Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “Hadislerin yazımı konusunda Hz. Peygamber’den izin istedik. Ancak Hz. Peygamber bunu reddetti.”¹⁸ Yazar bu rivayet için Müslim’in *Sahih*’i ve Dârimî’nin *Sünen*’ine atıfta bulunmuştur. Ancak söz konusu rivayet Müslim’de geçmemektedir.¹⁹

Aylâl, hadislerin yazımı hususunda Hulefâ-i râşidînin de yukarıda verilen hadislere uygun olarak aynı metot üzere yürüdüklerini savunur. Bu kapsamda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a nispet edilen bazı söz ve uygulamaları delil

¹⁵ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 17.

¹⁶ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 20-21.

¹⁷ Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1401/2001), 17/250 (11158); Ebu’l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), “Zühd ve’r-Rekâik”, 72.

¹⁸ Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahmân el-Râmeühürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvi ve’l-vâi*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1404), 379; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü’l-Dârânî (Dâru’l-Muğnî, 1412), “Mukaddime”, 42; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdulbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyani, 1395), “İlim”, 11.

¹⁹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 17.

olarak kullanır. Bu kapsamda Rasûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in halka yaptığı konuşmayı, Hz. Ömer'in sahabeyle iştişare etmesini ve istihârede bulunmasını, Karaza b. Ka'b rivayetini zikreder.²⁰

Aylâl'a göre yukarıda zikredilen rivayetler, Hz. Peygamber'in sözlerini yazmayı men eden *kati'* delillerdir. Ancak diğer rivayetlerde olduğu gibi bunlar da beşerin heva, maslahat ve şahsî hedeflerine boyun eğmiş, hadisleri yazımını men eden rivayetlerle açıkça çelişmesine rağmen yazıma izin veren başka bir grup hadis tedavüle sokulmuş ve uydurulmuştur. Ardında da muhaddisler yasakla ilgili rivayetlere muhalif olarak bu iki grup arasındaki tearuzu gidermeye çalışmışlardır. Bu aşamada bazen hadisler arasında çelişkinin olamadığı söylenmiş, bazen hadisleri yazmayı yasaklayan rivayetlerin zayıf olduğu savunulmuş bazen de neshe sığılmıştır. Ne var ki hadislerin tedvîn edilmesini ve yazılmasını yasaklayan rivayetler daha sağlam ve daha çoktur. Hulefâ-i râşidîn ve onlarla birlikte sahâbenin büyük çoğunluğunun hadisleri tedvîn etmekten uzak durmaları bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.²¹

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Aylâl'ın ortaya koyduğu iddialar Kur'an ile yetinme düşüncesinde olanların iddialarının tekrarı niteliğindedir. Bundan önce de farklı kişiler Hz. Peygamber'in Kur'an gibi hadisleri yazdırmadığını veya sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını gerekçe göstererek hadislerin/sünnetin dinin kaynağı olmadığını savunmuşlardır. Örneğin Gulâm Ahmed Pervîz şunları söylemektedir: *"Sünnet dinin kaynağı olsaydı Hz. Peygamber Kur'an'ın yazımı veya korunmasındaki gibi bir metot takip ederdi. Nübüvvet makamı dinin korunmuş bir şekilde ümmete ulaştırmayı gerektirir. Ancak Hz. Peygamber Kur'an için bütün önlemleri almışken sünnet için böyle bir şey yapmadı. Aksine sünnetin yazımını 'Kur'an dışında benden bir şey yazmayınız...'"* sözüyle yasakladı. Benzer ifadeler yine Hint-alt kıtasındaki diğer modernistler tarafından dile getirilmiştir. Abdullah Çekrâlevî, *Kur'an'ın dinde ihtiyaç duyulan her şeyi açıkladığını dolayısıyla sünnete ihtiyaç olmadığını, sadece Allah'ın indirdiği vahye uymakla mükellef olduğumuzu, sünnetin ise vahiy kaynaklı olmadığını savunmuştur.*²² Çerağ Ali, Hz. Peygamber'den nakledilen geniş bir hadis okyanusunun mevcut olduğunu, sahâbe ve tabiinin hadisler üzerinde coşkulu bir şekilde durduğunu, özellikle de sonraki nesillerin hadislere tabiat üstü bir güç atfettiklerini ve yazdıklarını, neticede hadislerin çoğalıp büyük bir hadis seline, kaos denizine dönüştüğünü, doğru ile yanlışın birbirine karıştığını söylemektedir.²³ Görüşlerinin bir kısmına yer verdiğimiz Hint-alt kıtasındaki Kur'âniyyûn ekolünün hadis/sünnet konusundaki iddiaları ile Aylâl'ın iddialarının birebir aynı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca benzer iddialar yine müsteşrikler tarafından da dile getirilmiştir.²⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi Aylâl, Hz. Peygamber'in hadislerin yazımını

²⁰ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 17-18.

²¹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 19.

²² Muhammed b. Ahmed Refik, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 90.

²³ İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 87-88.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 60-65.

yasakladığını ve Hulefâ-i râşidînin de bu yasağa uygun davrandığını iddia eder. Şunu hemen belirtelim ki hadislerin yazımını yasaklayan ve yazımına izin veren iki grup hadis bulunmaktadır. Her iki grup içerisinde hem zayıf hem de sahîh olan rivayetler mevcuttur.²⁵ Ne var ki Aylâl sadece yasakla ilgili rivayetlerin bu konuda “kati’ delil” olduğunu, muhaddislerin de bu rivayetleri sahîh gördüklerini, yazıma izin veren hadislerin ise uydurulduğunu söyler. Hâlbuki aynı muhaddislerin yazıma izin veren hadisler içerisinde de sahîh olduğunu söyledikleri rivayetler bulunmaktadır. Ancak yazar bunları görmezlikten gelmiş ve delilsiz bir şekilde hadislerin yazımına izin veren rivayetlerin uydurulduğunu savunmuştur. Diğer bir husus da şudur: Yazar kitabının başından sonuna kadar hadislerin uydurma olduğundan, hadis kaynaklarına güvenilmeyeceğinden, muhaddislerin heva ve heveslerine göre hüküm verdiklerinden dem vururken, burada hadisleri delil olarak kullanması ve muhaddislerin yasakla ilgili rivayetlerin sahîh olduğunu kabul ettiklerini söylemesi büyük bir çelişkidir.

Aylâl, hadislerin yazımına izin veren rivayetlerin yazımı yasaklayan rivayetleri neshetmediğini, aksine yasakla ilgili rivayetlerin izin veren rivayetleri neshetmesinin daha evlâ olduğunu iddia etmiş, delil olarak da Hulefâ-i râşidîn ve *sahâbenin cumhurunun* yazım yasağına uygun hareket ettiklerini, Kur’an gibi kitaplarda toplamadıklarını öne sürmüştür. Sahâbeden *bir kişinin* hadisleri yazmasını ise bu konuda yeterli görmemiştir. Yazar burada sahâbeden bir kişinin hadis yazmasından bahsetmiştir. Ancak sahâbe içerisinde *bir kişi* değil, A’zamî’nin araştırmasına göre 52 sahâbî hadis yazmıştır.²⁶

Diğer taraftan Hulêfâ-i râşidînin uygulamaları hadislerin yazımına karşı oldukları hususunda delil olarak kullanılması uygun gözükmemektedir. Zira halifeler hadis yazma yasağını kati’ bir emir olarak anlasalardı istişare etme, istihareye yatma, rivayet etme düşüncesinde olmazlardı. Hâlbuki her iki halife de hadis rivayetine önem vermiş, Hz. Peygamber’den duymadıkları bir hadisi rivayet edenlerden şâhit istemişlerdir. Hz. Ebû Bekir’in Kur’an ile yetinme düşüncesi olsaydı nine-nin mirası konusunda Hz. Peygamber’den gelen hadisle amel etmezdi. Sahâbenin hadislerin yazılması ve dinin kaynağı olması konusunda bir tereddüdü olsaydı Hz. Ömer kendileriyle istişarede bulunduğu sırada sünnetin yazılması konusunda olumlu görüş bildirmezlerdi. Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’den 142, Hz. Ömer’in 539, Hz. Osman’ın 146 hadis rivayet etmesi onların hadislerin rivayetine ve toplanmasına karşı oldukları iddiasını çürütmeye yeterlidir.

Son olarak şunu da belirtmekte fayda bulunmaktadır. Bir şeyin delil veya hüccet olması için yazdırılması şart değildir. Hz. Peygamber, sahâbeyi sünnete uymaya ve sünnetle amel etmeye teşvik etmiş, böylece sünnet ameli olarak yayılmış ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Aylâl’in hadisleri yazma yasağı konusunda delil olarak kullandığı “Benden Kur’an dışında bir şey yazmayınız...” rivayetinin devamında Hz.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998), 91-121.

²⁶ Muhammed Mustafa A’zamî, *Dirâsât fi’l-Hadîsi’n-Nebevî* (el-Mektebetü’l-İslâmî, 1400/1980), 1/92-142.

Peygamber “وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ” (benden rivayette bulunun, bunda bir sakınca yoktur.)” şeklinde buyurmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber sünnetin şifahî ve amelî olarak aktarılmasını yeterli görmektedir. Sünnetin delil olması için yazdırmak gerekseydi Hz. Peygamber elbette bunu ihmal etmezdi. Diğer yandan Kur’an da yazılı bir levhada indirilmemiştir. Bir şeyin delil olabilmesi için yazı şart olsaydı herhalde Kur’an âyetlerinin de levhalarda veya sahifelerde yazılı olarak indirilmesi gerekirdi. Kur’an’ın sonraki nesillere tevatüren ulaşması da yazı ile değil söz iledir.²⁷

Aynı şekilde sünnetin vahiy kaynaklı olup olmaması ile onun dinde delilliği arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Yüce Allah “Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik”²⁸, “Şüphesiz ki sen yüce bir ahlâk üzeresin”²⁹, “Allah Rasûl’ünde sizin için güzel bir örneklik vardır”³⁰, “Allah’a ve Rasûlü’ne itaat edin”³¹, “Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar”³², “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için bu kitabı sana indirdik”³³ buyururken sünnete uyma veya onu dinde delil kabul etme hususunda sünnetin vahiy kaynaklı olmasını şart koşmamıştır.

Ayrıca sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı ulema arasında öteden beri tartışılan konulardan biridir. Bazı âlimler sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu söylerken bazıları ise sünnetin bir kısmının vahiy kaynaklı bir kısmının ise Hz. Peygamber’in içtihatları olduğunu ifade eder. Öte yandan Kur’an’ı Kerim’de Hz. Peygamber’in Kur’an vahiy dışında vahiy aldığına işaret eden âyetler bulunmaktadır.³⁴ Dolayısıyla sünnetin en azından bir kısmının vahiy kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Sünnetin Kur’an Üzerine Hüküm Koyması ve Kur’an’ı Neshetmesine Yönelik Tenkitler

Aylâl’a göre “Sünnetin Kur’an üzerine hüküm koyması” insanı dehşete düşüren bir durumdur. Zira Kur’an dinde ittifakla birinci asıl ise nasıl olur da sünnetin kitap üzerine hüküm koyması caiz olabilir? Yahyâ b. Ebî Kesîr, “Sünnet Kur’an üzerine hüküm koyarken Kur’an sünnet üzerine hüküm koyamaz.” demiştir. Evzâî ise “Kitabın sünnete olan ihtiyacı sünnetin kitaba olan ihtiyacından daha fazladır” ifadesini kullanmıştır. Bu rivayetlerden hareketle muhaddislerin Hz. Peygamber’den naklettikleri rivayetlere itibar ettiklerini görüyoruz. Hâlbuki bu rivayetlerin sübûtu zannî olup sübûtu katî’ olan Kur’an üzerine hüküm koymaktadır. Bunu

²⁷ Abdullah Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi* (İstanbul: Rağbet, 2009), 45-46.

²⁸ el-Enbiyâ 21/107.

²⁹ el-Kalem 68/4.

³⁰ el-Ahzâb 33/21.

³¹ en-Nisâ 4/59.

³² el-A’râf 7/157.

³³ en-Nahl 16/44.

³⁴ *وَأَسْرَ النَّبِيِّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ بِهِ وَأَطَهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا تَبَيَّنَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ تَبَيَّنَ الْعَالِمُ الْحَبِيرُ* (Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine konuyu anlatınca o, “Bunu sana kim haber verdi?” diye sordu. “Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi” diye cevap verdi. et-Tahrîm 66/3)“

söylemeye kim cesaret edebilir. Ahmed b. Hanbel'e bu söz sorulunca: "Ben bu şekilde söylemeye cesaret edemedim. Ancak sünnet Kur'an'ı açıklar ve beyan ederdim." şeklinde cevap vermiştir. Bu düşünceye göre Kur'an'la çelişen bir hadis metni olsa bu hadis Kur'an üzerine ilave bir hüküm koyacak ve Kur'an'daki çok sayıdaki açık hükümleri bir kenara atacaktır. Aylâl bu konuyla ilgili bazı örnekler de vermektedir. Örneğin "Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah deyip, namaz kılıp, zekât verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Eğer bunu yaparlarsa kanları ve malları bana haram kılınmış olur" hadisi "Dinde zorlama yoktur...",³⁵ " ... dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin..."³⁶ gibi âyetlere muhaliftir.³⁷

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki "Sünnet Kur'an üzerine hüküm koyar" ifadesi sünnetin Kur'an'ı beyan etmesi ve açıklaması anlamında kullanılmış bir sözdür. Yoksa bu ifadeler sünneti Kur'an'ın önüne geçirme, ondan üstün tutma anlamına gelmemektedir. Aylâl'in naklettiği Evzâî'nin sözünün devamında Ebû Amir de sünnetin Kur'an'ı beyan ettiğini açıklamıştır. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel bu sözü söylemeye cesaret edemeyeceğini söylese de bu sözün manasını ve maksadını açıklamış, sünnetin Kur'an'ı tefsir ve beyan edeceğini dile getirmiştir.

Öte yandan Aylâl Kur'an'la çelişen hadislerin Kur'an üzerine hüküm koyduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber Kur'an'a muhalif söz söylemez. Kur'an'a muhalif olan bir söz de hadis olamaz. Bir hadis veya bir söz Kur'an ile çelişiyor gerekçeyle sünnetin tamamı da reddedilemez. Öte yandan bir hadisin Kur'an'la çeliştiğini söylemek de derinlemesine araştırmayı gerektiren bir husustur. Zira bir kişinin Kur'an'a muhalif olduğunu söylediği bir hadis bir başkasına göre muhalif olmayabilir. Söz gelimi Aylâl'in yukarıda söylediği hadis, "Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın."³⁸ âyetine de aykırı mıdır? Yoksa bu hadislerin veya âyetlerin bir bağlamı mı vardır? Bu sebeple gerek âyetler gerekse hadisler bağlamından koparılıp Kur'an ve sünnet bütünlüğünden ayrı ele alındığında yanlış anlamalar olabilmektedir. Yukarıdaki âyet ve hadisteki savaş buyruğunun asıl hedefi, küfür ve şirki büsbütün ortadan kaldırmak ve herkesi Müslüman yapmak değildir. Esasen insanları savaşarak Müslüman yapmak pratik bakımdan da imkânsızdır. Bununla birlikte Müslümanları dinlerinden döndürme, Müslümanlara saldırma veya savaş açma riski ve ihtimali varsa bu durumda Müslümanlar da gerekli önlemleri elbetteki alacaklardır. Âyetin devamında da "Ancak vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur" ifadesiyle savaşanla savaşılması belirtilmiş, Müslümanlar için tehdit ve tehlike oluşturmuyorsa bu durumda onlara saldırılmaması ifade edilmiştir.

Aylâl, muhaddislerin sünnetin kitap üzerine hüküm koyacağını söylediikten sonra hadislerle Kur'an arasındaki bu açık tenakuzu izah etmek için de başka bir yol bulamadıklarını ve sünnetin Kur'an'ı nesh ettiğine hükmettiklerini iddia eder. Yine Kur'an'ın insanın hayatında şeytandan korunmak, tedavi, nazar ve hasetten

³⁵ el-Bakara 2/256.

³⁶ el-Kehf 18/29.

³⁷ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 27-28.

³⁸ el-Bakara 2/193.

korunmak için okunmaktan başka bir rolü kalmadığını savunur.³⁹

Nesih konusu ihtilafli bir konudur. Bu ihtilafları ise üç başlıkta toplamak mümkündür: 1. Neshi reddedenler. 2. Neshi kabul etmekle birlikte Kitap'ın sünnetle, sünnetin Kitap ile neshedilemeyeceğini söyleyenler. 3. Kitap'ın Kitap'la ve sünnetin sünnetle neshedildiği gibi, Kitap'ın sünnetle ve sünnetin Kitap'la neshedilebileceğini kabul edenler.⁴⁰

Üçüncü maddenin son kısmı ise yine ulema arasında tartışılan bir konudur. Cumhuriyetin görüşüne göre âhâd haberlerle Kur'an neshedilemez, denilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise âhâd haberlerle Kitap'ın neshi caiz görülmüştür. Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm gibi âlimler bu görüşü tercih etmiştir.⁴¹ Elbette ki burada nesh konusu tartışmak bu çalışmanın konusu olmadığı gibi sınırlarını da aşmaktadır. Ancak şunu ifade edelim ki neshle ilgili ulemanın geçmişteki bu ihtilafı Aylâl'in "Sünnetin Kur'an'ı neshettiği" iddiasının asılsız olduğunu göstermesi bakımından yeterli gözükmektedir. Zira yazar ulemanın tamamının bu görüşte olduğu izlenimi verir.

2.3. Hadisin Tanımına Yönelik Tenkitler

Aylâl, hadisin tanımı konusunda muhaddislerin yaklaşımından tamamen farklı bir yaklaşım sergilemektedir. O, "hadis" kelimesinin geçtiği bir kısım âyetleri⁴² kullanarak *hadisin* "Kelâmullah" anlamında kullanıldığını, muhaddislerin ise buna muhalif davrandıklarını söylemektedir. Yazarın iddiaları özetle şöyle: Hadis kelimesi bazı âyetlerde Allah'ın kelamı manasında kullanılmıştır. Ancak hadis uleması ve takipçileri hadisi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun söz, fiil ve takrirleri olarak tarif etmişler aynı zamanda da Rasûlullah'ın sözlerinin yanında sahâbe ve tâbiûnun söz ve fiillerini uyulması gerekli bir din olarak anlamışlardır. *Hâlbuki dini ıstılahların manasının Kur'an'dan alınması gerekir*. Bunların anlayışlarının Kur'an ile bir alakası yoktur. Bunlar dinlerini herhangi bir kutsiyeti olmayan tarihi rivayetlerden almışlardır.⁴³

Aylâl'in iddialarına geçmeden önce ıstılah kavramı ve önemi üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Herhangi bir ilim dalındaki âlimlerin özel ve özgün anlam yükledikleri kelimelere ıstılah adı verilmektedir. Özellikle söz konusu edilen ilim dalını anlamak, anlam ve muhtevasını kavrayabilmek için kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple her ilmin kendine has bir dili vardır. Bu dil veya terminoloji ise o ilim dalının tarihi seyri içinde oluşturulup geliştirilir. Bazen kullanılan bir kavramın sözlük anlamıyla hiçbir irtibatı da kalmayabilir. Bu itibarla genelde ilimlerin özelde ise İslâmî ilimlerin terminolojisinin oluşumunu veya tarihi

³⁹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 30.

⁴⁰ Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", (ts.), 100.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed Refik, *Cehâlâtü'l-Mestûra*, 129.

⁴² el-Câsiye 45/6 "فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَأَيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ", en-Nisa 4/87 "وَمَنْ أَضَدُّ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا", Yusuf 12/111 "مَا كَانَ حَدِيثًا" "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا" ez-Zümer 39/23 "إِنَّ لَكُمْ يُؤْمِنُوا بِحَدِّ الْحَدِيثِ آسَفًا" el-Kehf 18/6 "بَعَثُوا وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَّفَاقًا".

⁴³ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 41-43.

süreçte geçirdiği muhteva değişikliğini anlamadan o ilme vâkıf olmak mümkün gözükmemektedir.⁴⁴

Aylâl burada hadis kavramının istilâhî manasının “Kelâmullah” olduğunu Kur’an’da bu anlamda kullanıldığını iddia etmektedir. Hâlbuki Kur’an istilâh kitabı değildir. Kur’an hidâyet kitabıdır. Kur’an’da geçen kelimeler farklı anlamlarda kullanılabilir. Hadis kelimesi de Kur’an’da gayr-i dinî ve genel karakterli herhangi bir söz (konuşma),⁴⁵ tarihî haber (kıssa),⁴⁶ Hz. Peygamber’in güncel konuşması⁴⁷ veya Kur’an⁴⁸ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu sebeple Kur’an’daki anlamlarından birini alıp terim manası budur demek doğru gözükmemektedir. Muhaddisler hadisi/sünneti anlamak ve ortak bir dil oluşturmak için bazı kavramlara özel anlamlar yüklemişlerdir. Bu doğal ve olması gereken bir şeydir. Bu kapsamda Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait olan söz, fiil ve takrirlere hadis denilmiştir. Bunları birbirinden ayırmak için de merfu, mevkuf, maktu gibi yine bazı kavramlar oluşturulmuştur. Sahâbe ve tabiine nispet edilen rivayetlere hadis denilmesi de bunların söz ve fiillerinin Aylâl’in iddia ettiği gibi din edinme anlamında kullanılmamıştır. Usulcüler, bir sahâbînin icihadî meselelerdeki sözünün diğer müçtehit sahâbîler, hatta sıradan sahâbîler için hüccet olmadığına görüş birliği içerisinde. Hatta muhaddisler göre Hz. Peygamber’e ait olan her şey hadis olarak nitelense bile her sözü veya davranışı dini bir vasıf olarak algılanmamış bağlayıcı olup olmaması bakımından kısımlara ayrılmıştır.

Sünnet kelimesi de hadis kelimesi gibidir. Bu kelime Kur’an’da “Sünnetullah”⁴⁹ şeklinde Yüce Allah’ın kâinatı idare etmekteki kanunları anlamında, “Sünnetü’l-evvelin” de ise önceki milletlerin örfü, âdeti, yaşam tarzları manasında kullanılmıştır. Ancak muhaddisler bu kelimeye “Hz. Peygamber’e ait olan her şey” şeklinde özel bir anlam yükleyerek özgün bir yapıya kavuşmasını ve terimleşmesini sağlamışlardır. Aynı kelimeye fakihlerin ve usulcülerin birbirinden farklı özel ve özgün anlamlar yükledikleri görülmektedir. Dolayısıyla her ilim dalına mensup olan âlimler aynı kelimenin içeriğini kendi amaçlarına hizmet edecek manalarla doldurmuşlardır. Esasen gerek sosyal bilimlerde gerekse fen bilimlerinde durum bundan farklı değildir.

2.4. Ricâl İlimine Yönelik Tenkitler

Aylâl, zanna dayalı hüküm vermesi sebebiyle hadis ile iştigal eden kimsenin âlim sayılmayacağını, onun meşgul olduğu alana da fizik, kimya, tıp gibi ilim denilemeyeceğini iddia ettikten sonra ricâl ilminin ise “Ricâl ilmi yalanı” olarak nitelendirmektedir. Bu kapsamda ricâl ilmiyle ilgili eleştirilerini naklederken Ahmed Subhî Mansûr’dan nakillerde bulunmuştur. Bu şahsın ifadesine göre Attâbî isminde

⁴⁴ Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuş ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2014), 21.

⁴⁵ en-Nisa 4/140 “فَلَا تَعْلَمُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ تَخْرُجُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ”.

⁴⁶ Tâhâ 20/9 “وَهَلْ أُنَبِّئُكَ حَدِيثَ مُوسَىٰ”.

⁴⁷ et-Tahrim 66/3 “وَأَدْ أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاحِهِ حَدِيثًا”.

⁴⁸ el-Kehf 18/6 “إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِحَدِيثِ آسَفَا”.

⁴⁹ el-Fetih 48/23 “سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا”.

bir şair, çarşıda yemek yerken bir arkadaşı onu insanların kendisini gördüğünü, böyle bir şeyin kendi konumuna uygun olmadığı sebebiyle uyarılmış (...) Attâbî de onların insan olmadığını inek olduğunu, bunu ispat edeceğini söylemiş (...) Sonra yüksek bir yere çıkmış, insanlara seslenmiş ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet edeceğini söylemiş. Ardından *an fûlan an fûlan* diyerek Hz. Peygamber'in sizden kim dilini burnuna dokundurursa cennete girer, şeklinde söylediğini aktarmış... Bunun üzerine orada bulunan herkes dilini burnuna dokundurmayaya çalışırken Attâbî arkadaşına dönmüş ve sana bunların inek olduğunu söylemedim mi demiş (...).⁵⁰ Aslında Hz. Peygamber adına uydurulmuş, yalan bir haberi burada uzun uzadıya vermek istemezdik. Ne var ki başlık olarak "Ricâl ilmi yalanı" deyip ardından hiçbir muteber hadis kaynağında yer almayan yalan bir haberle bunun delillendirilmeye çalışılması bunu zorunlu kıldı. Bu yalan haber bile ricâl ilminin ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zira ricâl ilmi sayesinde sünnet, dolayısıyla din uydurmalarından korunmuş ve arındırılmış olmaktadır.

Yine bu başlık altında bir hadisin Hz. Peygamber'e nispetinin şüpheli olduğu, cerh-ta'dil âlimlerinin ravileri tezkiye ve cerhetmede ihtilaf etikleri, münekkitlerin heva ve mezhep taassubuyla râvileri tenkit ettikleri iddia edilmiş ve sahâbenin âdil olmadığı savunulmuştur.

Öncelikle Hz. Peygambere nispet edilen her hadis şüphe içermez. Her hangi bir hadiste şek veya vehim gibi kusurlar varsa bu şekildeki hadisler zayıf olarak değerlendirilmiştir. Ancak mütevâtir haberlerin dışındaki âhâd haberlerin sübûtu zannîdir. Zan ise ilmî bir terim olup şüphe ve vehim değildir.⁵¹ Âhâd haberlerin zan veya zann-ı gâlib ifade ettiğini söylemek, bir haberin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin olmama ihtimalinden daha fazla olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Ayrıca her bir haberin zan derecesi ise birbirinden farklıdır. Söz gelimi bazı haberlerin Hz. Peygambere ait olma ihtimali %60 iken bazılarında bu ihtimal %80, %90'a ulaşır. Başka bir ifadeyle o haberi Hz. Peygamber %90 söylemiş veya yapmış demektir.

Cerh ve ta'dilde bazı münekkitlerin zaman zaman bir râvi hakkında ihtilaf etikleri, mutaassıp davrandıkları doğrudur. Ancak bu her münekkid için ve her zaman böyle olmamıştır. Diğer bir ifadeyle her münekkidin mutaassıp davrandığı veya bir münekkidin sürekli taassupla hüküm verdiği gerçekleri yansıtmamaktadır. Bu gibi problemleri halletmek için münekkitler çeşitli metotlar uygulamışlardır. Söz gelimi bir râvide hem cerh ve hem de ta'dil vaki olmuşsa cerhin müfesser olması (cerh sebebinin açıklanması) şart koşulmuştur. Münekkidin mutaassıp davranıp davranmadığı, mütesâhil veya müteşeddit olup olmadığı o râvi hakkında hüküm veren diğer münekkitlerin görüşlerine bakılarak ortaya çıkarılmış, mümkün mertebe râvi hakkında verilen hükümlerin objektif olması amaçlanmıştır.

⁵⁰ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 49.

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 951-974.

İddia edildiği gibi hadis ilmi yalan ve hurâfe ilmi değil, yalan ve hurâfeyi sahîh hadislerden ayırma ilmidir. Muhaddislerin yapmış olduğu çalışmalarına ön kabul-lerden uzaklaşarak bakıldığı zaman bu durum görülecektir. Burada elbette ricâl ilmiyle ilgili detaylı bilgi vermemiz bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte şunları ifade etmekte de fayda var. Muhaddisler cerh ve ta'dil kararının doğru, isabetli, tarafsız ve objektif olup olmadığını tespit etmek için çeşitli kriterler aramışlardır. Bu sebeple râvileri tenkit edecek kişide ilim, takva, vera, sıdk, taasuup-tan uzaklık, tarafsızlık, cerh ve sebeplerini bilmek gibi vasıfların bulunması gerekli görülmüştür. Ayrıca mecruh, müteşeddit, mütesâhil, mütaasıp bir münekkidin cerlerine ihtiyatlı yaklaşmış ve kabul edilmemiştir. Adil ve dikkatli olmayanın cerh ve ta'dilin geçersiz olduğu, hangi sebeple olursa olsun tutuculuktan, kin, öfke ve rekabet duygusundan kaynaklanan tenkitlerin geçerli sayılmayacağı belirtilmiştir.⁵²

2.5. Hadisin Mana ile Rivayet Edilmesine Yönelik Tenkitler

Aylâl'in iddiasına göre insanların çoğu hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin lafız ve mana olarak Rasûlullah'ın söylediği gibi olduğunu zanneder. Hâlbuki hadis lafızları Rasûlullah'ın söylediği lafızlar değildir. Bunu muhaddisler de kabul ederler.⁵³ Sahâbe Hz. Peygamber'den anladığını, tâbiûn sahâbeden anladığını tebe-i tabiîn, tâbiûndan anladığını nakletmiştir. Daha sonra râvilerin birbirinden anladıklarını nakletme halkası genişlemiş günümüze kadar ulaşmıştır. Bu sebeple birçok hadiste çelişki bulunmaktadır.⁵⁴ Aylâl, hadisin mana ile rivayet edilmesi sebebiyle lafız ve muhtevanın bozulacağını kulaktan kulağa oyununa benzer bir örnekle anlatır: Bir kişi halkanın başındaki bir öğrencinin kulağına bir söz söylese, o da yanındakinin kulağına söylese, o da yanındakinin... nihayet halkanın sonunda bulunan öğrenciye gelindiğinde lafız ve mananın değiştiği görülecektir. Aynı zaman, aynı mekan ve aynı çatı altındaki bir halkada bu mümkün olmuyorsa asırlar boyu an fülân an fülân... şeklinde bir sözün Hz. Peygamber'e nispeti nasıl mümkün olabilir.⁵⁵

Öncelikle şunu belirtelim ki hadisler yazıya geçirilinceye kadar lafzen ve manen olmak üzere iki şekilde nakledilmişlerdir. Hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu gibi yani lafzen rivayet edilmesi asıl olmakla birlikte hadislerin fazla olması, beşerî ve tabiî şartlar sebebiyle lafzen rivayet herkes için ve her zaman mümkün olmamış, hadislerin büyük bir kısmı mana ile rivayet edilmiştir.⁵⁶ Bununla birlikte mana ile rivayete sınırsız bir şekilde cevaz verilmemiş ve belli şartlar ileri sürülmüştür.⁵⁷ Ancak yukarıda iddia edildiği gibi mana ile rivayet her bir râviye

⁵² Geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 221-248; Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993), 7/394-401.

⁵³ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 53.

⁵⁴ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 59-60.

⁵⁵ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 46.

⁵⁶ İsmail Lütü Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2012), 56-57.

⁵⁷ Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/3 (1991), 65-66.

aktarımda, hadislerin manasının sürekli kaybolması ve başka bir manaya bürünmesi anlamına gelmemektedir. Sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74) ifadeleri bunu destekler niteliktedir. O şöyle söyler: "Biz on kişi Hz. Peygamber'in etrafında oturup kendisinden hadis dinledik. Bu dinlediklerimizi aynen tekrar eden iki kişi bile çıkmazdı ancak *mana aynı* olurdu."⁵⁸ Benzer ifadeyi İbn Sîrîn (ö. 110) dile getirmiştir: "On kişiden hadis dinledim. Hepsinin manası aynı olmakla birlikte, lafız farklı olurdu."⁵⁹ Hicri I. asırdaki hadis rivayetine şahid olan ve kendi tecrübelerini aktaran Ebû Saîd el-Hudrî ve İbn Sîrîn'in bu ifadeleri lafzen rivayetin olmaması, mananın bozulacağı veya kaybolacağı anlamına gelmediğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ancak bunları söylerken hiç hata yapılmadığını da kasdetmiyoruz. İşte bu hatalar şaz-mahfuz, münker-maruf gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Şunu da ifade etmekte fayda var. Mana ile rivayet hicrî I. asrın ortalarına kadar hadislerin devlet eliyle yazıya geçirilmesi dönemine (tedvîn) kadar devam etmiş bundan sonra manen rivayet büyük oranda azalmıştır.

2.6. Hadisin Zararı (Cinâyetü'l-Hadis)

Aylâl'a göre hadisin verdiği en büyük zarar; teşrî', akide ve ibadet je ğerini düşürmesidir. de etmesiması gibi rivayetlerin avunmaktadır. dinde delil olamayacağını savunan Aylalı gibi her konuda Kur'an'ın yerine geçmek suretiyle onun yerine sebep olmasıdır. Öyle ki hadislerden Kur'an'la alakası olmayan yeni bir din oluşmuştur. On defa emme ile oluşan tahrîmin beş defa emme ile nesh edilmesi, âdemoğlunun doyumsuzluğu ve recimle ilgili bazı rivayetler Kur'an'ın eksik olduğunu bildirmektedir.⁶⁰ Aylâl bu gibi rivayetleri hadisin cinâyeti (zararı) olarak nitelmiştir. O bununla da yetinmemiş terörizmin Hz. Peygamber'e yalan ve iftira olarak nispet edilen söz konusu hurâfeler sebebiyle ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁶¹

Buradaki iddiaların her birinin müstakil olarak ele alıp değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple yukarıdaki iddialara konu olan rivâyetler hakkında yapılan bazı çalışmalar ve sonuçlarına kısaca işaret etmekle yetinilecektir. Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki Kur'an Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmış, bir yandan da ezberlenmiştir. Hz. Ebu Bekir ve Osman dönemlerinde ise cem' edilip çoğaltılarak elden ele, dilden dile tevatüren günümüze kadar gelmiştir. Kur'an cem' edilirken yukarıda âyet olarak nitelenen rivayetlerin hiçbirinin Mushafa eklenmesi kimse tarafından dile getirilmemiştir. Diğer bir ifadeyle bu rivayetler Kur'an'a alınmadı diye kimse itiraz etmemiştir. Sözelimi evlenmeyi haram kılan on emmenin neshedilmesi rivayetlerinin kaynağında bulunan Hz. Âişe, bu rivayetin gerçekten âyet olduğunu düşünseydi Kur'an'ı cem' eden babası Ebu Bekir'e bunu rahat bir şekilde söyleyebilirdi. Bu sebeple söz konusu rivayetlerin âyet olarak nitelendirilmesinin başka bir anlamı olmalıdır. Ya bu rivayetler

⁵⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 204.

⁵⁹ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 206.

⁶⁰ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 61-69.

⁶¹ Aylâl, *Nihâye Üstûra*, 149.

âyetler gibi bazı sahâbîler tarafından ezberlenmiş, kavranmış ve önem verilmiş dolayısıyla âyet diye isimlendirilmiş ya da âyet zannedilerek hata yapılmış ve böyle bir nitelendirilmede bulunulmuştur.⁶² İnsanoğlunun mala düşkünlüğünü ifade eden rivayet için de durum bundan farklı değildir. Übey'in "Tekâsür suresi nazil olana kadar biz bunu bir âyet zannediyorduk," demesi ve İbn Abbas'ın "Kur'an'dan mı değil mi bilmiyorum" şeklindeki tereddüdü bazı sahâbîlerin bazı rivayetleri âyet zannettiklerine işaret etmektedir.⁶³

Bununla birlikte âyet gibi okunduğu söylenen âdemoğlunun doyumsuzluğu ve mala düşkünlüğünü ifade eden rivayetler zayıftır. Âyet olduğu bildirilmeyip merfu olarak gelen bazı rivayetlerin isnadları ise sahîhtir. Dolayısıyla bu konuda delil olmaya elverişli olan rivayetler Aylâl'in tenkit ettiği rivayetler değil sahîh-merfu olan rivayetler olmalıdır.⁶⁴

Aynı şekilde recim ve recim cezasından bahseden rivâyetle ilgili yapılan bir çalışmada söz konusu rivâyetin mana ile rivayet edilmesi, rivâyetler arasında lafız farklılıklarının bulunması, rivayette geçen "kitab" kelimesinin bazı ravilerce ayet ve kuran zannedilerek yanlış anlaşılması ve rivayet edilmesi gibi sebeplerle âyet olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵

Aylâl'a göre hadisin bir diğer zararı da İslâm ümmetini hurâfelere inanan, akla ve bilime karşı çıkan bir toplum haline getirmesidir. Yazar bu konuda bazı hadisler seçmiştir. Kertenkelenin öldürülmesi, güneşin arşın altında secde etmesi ve uğursuzlukla ilgili rivayetler bunlardandır. Aylâl burada hadisleri zahirine göre değerlendirmeye yolunu tercih ederek ilgili rivayetlerin anlaşılmasında ne şerhleri ne rivayetlerin bağlamını ne de rivayetlerin bütün tariklerini dikkate almıştır. Ayrıca söz konusu rivayetlere yönelik ilk tenkit Aylâl tarafından da getirilmemiştir. Bu gibi rivayetler tarihi süreç içerisinde hep eleştirilere konu olmuştur. Fakat yapılan pek çok çalışma ilgili rivayetlerin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada her birini incelememiz elbette mümkün değildir. Ancak sonuç olarak tartışmalı rivayetlerin hep var olduğu hatta hadis ilminde muhtelifü'l-hadis, müşkilü'l-hadis gibi sahalarda da konu ile ilgili rivayetlerin ele alındığı bilinmektedir. Dolayısıyla akla, mantığa ve bilime aykırı görülen rivayetler öncelikle bütüncül olarak incelenmeli daha sonra bir kanaate varılmalıdır. Ayrıca bu gibi tartışmalı rivayetlerden yola çıkarak bütün hadisleri cinâyet olarak nitelendirmek de herhalde doğru olmayacaktır. Nitekim herhangi bir tartışmaya konu olmamış, muradın açık bir şekilde anlaşıldığı, akla, mantığa ve bilime aykırı olmayan pek çok rivayet de vardır.

Aylâl'in "hadisin terörizme sebep olduğu" iddiası ise hadis ve sünnete yönelik

⁶² Geniş bilgi için bk. Adil Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-71.

⁶³ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, ts., "Rekâik", 10.

⁶⁴ Adil Yavuz, "'Âdemoğlunun İki Vadi Malı Olsa' Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme -Kur'an'da Eksiklik İddiaları Bağlamında", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 30.

⁶⁵ Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 236.

bir iftira ve ithamdan başka bir şey değildir. İslâm dünyasında özellikle bazı ülkelerde yaşanan olumsuz ve istenmeyen görüntülerin ortaya çıkmasını hadis ve sünnetin üzerine yıkmak kafayı kuma sokmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Zira İslâm dünyasında terör ve terörizminden bahsedilecekse bunun siyasî, sosyal, askerî ve ekonomik sebeplerinin yanında ayet ve hadislerle doğru bir metotla yaklaşılmasından da bahsedilmelidir. Diğer alanları uzmanlarına bırakarak şunu söyleyelim: Ayet ve hadislerin sadece literal manaları esas alınıp altında yatan mana, ruh ve mesajın ihmal edilmesi, Kur'an ve sünnetin kendi içerisindeki iç bütünlükleri, ayrıca Kur'an-sünnet bütünlüğünün göz ardı edilmesi ve parçacı yaklaşım yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Dolayısıyla "ayet ve hadisin emri" olarak anladığımız bazı hususlar, aslında böyle olmayıp ayete ve hadise söylediklerimizden ibaret olmaktadır. Bir diğer ifadeyle usulsüz ve yanlış metotlarımız, mahza kendi kişisel görüş ve fikirlerimizi ayet ve hadislerle desteklememizi beraberinde getirmektedir. Daha İslâmın ilk asrında tahkîm olayı sonucunda ortaya çıkan ve "hüküm ancak Allah'a aittir" diyen Hâricîler, hadis ve sünneti reddetmelerine rağmen İslâm toplumu için büyük bir problem oluşturmuşlardır. Yukarıda Ayâl'in iddia ettiği gibi hadis diye kabul edilen "hurâfeler" bu şekildeki fırkaların ortaya çıkmasına sebep teşkil ediyorsa o zaman hadisi ve sünneti kabul etmeyen böyle bir grubun ortaya çıkmaması ve insanları tekfir etmemesi gerekirdi.

Sonuç

19. yüzyılda hadislerin tamamına karşı çıkma ve dinde delil olamayacağını savunma düşüncesi günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Yaklaşık iki asır önce oryantalistlerin öncülüğünde başlayan bu menfi tavır farklı İslâm coğrafyalarındaki bazı araştırmacılar tarafından kabul görmüş ve benimsenmiştir. Aynı tavrı takınan ve hadislerin dinde delil olmayacağını iddia edenlerden biri de Reşîd Aylâl'dır. O yazdığı *Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* adlı kitabında bu iddialarını dile getirmiştir. Aylâl'in iddialarıyla konusunda şunları söylemek mümkündür:

Aylâl'in ortaya koyduğu iddialar, *Kur'âniyyûn* ekolünün iddialarıyla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla yazarın iddiaları, Ebû Reyze gibi kendinden önceki araştırmacıların iddialarının tekrarı niteliğinde olup orijinal bir tarafı bulunmamaktadır.

Aylâl, kitabın başından sonuna kadar hadis ve muhaddisler hakkında bilimsel bir üslup yerine itham edici, aşağılayıcı ve itibarsızlaştırıcı bir üslup kullanmıştır. Bu da yazarın duygularından ve ön kabullerinden kurtulamadığını göstermektedir.

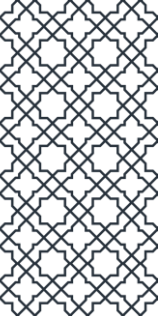
Aylâl ele aldığı konuları kendi düşüncesini desteleyecek şekilde kendi zaviyesinden ele almış, bütüncül bir anlayışla konuları ortaya koymamıştır. Söz gelimi hadisleri "hurâfe" olarak nitelendirip dinde delil olamayacağını söylemesine rağmen, kendi düşüncelerini desteklemek için muhaddislerin zayıf olarak addettikleri rivayetleri bile kullanmıştır. Hadislerin yazımı yasaklayan rivayetleri sahih olarak kabul ederken izin veren rivayetlerin uydurma olduğunu söylemiştir.

Aylâl bir yandan hadisin ilim olmadığını ve rical ilminin yalanlardan ibaret olduğunu savunurken diğer yandan aynı konuyu temellendirmek için temel hadis kaynaklarında yer almayan uydurma rivayetlere yer vermiştir.

Ayrıca Aylâl'ın yapmış olduğu bazı atıfların hatalı olduğu görülmektedir. Örneğin hadislerin yazımını yasaklayan bir rivayetin *Müslim*'de geçtiğini söylemektedir. Halbuki işaret edilen *Müslim*'in ilgili yerinde böyle bir rivayet bulunmamaktadır. Bu da yazarın asıl kaynaklara bakmadığı izlenimi vermektedir

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Suayb el-Ârnaûd, Adil Mürsid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/2001.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- Aşıkıttulu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tespit Yöntemi*. İstanbul: Rağbet, 2009.
- Aylâl, Reşid. *Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra*. Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi'lmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Başaran, Selman. "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/3 (1991), 65-76.
- Beroje, Sahip. "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 951-974.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*, ts.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV, 27. Basım, 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Dâru'l-Muğni, 1412.
- Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim. *Sahih-i Müslim*. thk. M. Fuad Abdulbâkî. Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Hatipoğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadîs Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Itr, Nureddin - Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Reyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 10. TDV İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Koçyiğit, Talat. "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi".
- Muhammed b. Ahmed Refik. *Cehâlâtü'l-Mestûra fî Kitâbi Sahîhi'l Buhârî Nihâye Üstûra*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2018.
- Polat, Salahattin. "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 221-248.
- Rânehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâfî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Şişman, Merve. "Buhârî ve Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler Üzerinden Hadis/Sünnetin İtibarsızlaştırılması -Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Kitabı Özelinde-". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhîd Ayengin. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdulbâkî vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyani, 1395.
- Yavuz, Adil. "Âdemoğlunun İki Vadi Malı Olsa' Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme -Kur'an'da Eksiklik İddiaları Bağlamında". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006).
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-71.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstilahlarının Doğuş ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2014.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998), 91-121.



BUHÂRÎ VE SAHÎH'İNE YÖNELTİLEN TENKİTLER ÜZERİNDEN HADİS/SÜNNETİN İTİBARSIZLAŞTIRILMASI -SAHÎHU'L-BUHÂRÎ NİHÂYE ÜSTÛRA KİTABI ÖZELİNDE-

Merve ŞİŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ mervesisman@bayburt.edu.tr

id 0000-0001-6324-4246

Öz

Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* isimli meşhur eserini kaleme aldıktan sonra gerek sağlığında gerekse iki-üç asırlık süre içerisinde hem övgü hem de bazı tenkitlerin odağı olmuştur. Ulema arasında *Sahih* başlangıçta diğer kaynaklar gibi sıradan bir eser olarak telakki edilmiş olsa da altıncı asra gelindiğinde ilgili eser şöhretine ulaşmaya başlamış ve onun hakkında pek çok âlim övgülerini dile getirmiştir. Neticede *Sahihu'l-Buhârî* Kur'an'dan sonra en sahîh kitap olarak kabul edilmiştir. Ancak son zamanlarda hadis ve sünnete yöneltilen eleştirilerden gerek Buhârî gerek söz konusu eseri de payını almıştır. Onu ve eserini eleştirenlerden biri de Mağribli gazeteci yazar Reşîd Aylâl'dir. O kaleme aldığı "*Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra*" adlı kitabında Buhârî ve *Sahih*'i hakkında birtakim eleştirilerde bulunmuştur. Bu çalışmada yazarın bazı iddiaları ele alınacak ve bunların değerlendirilmesi yapılarak Buhârî ve *Sahih*'i hakkındaki iddialara kısaca cevap verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Reşîd Aylâl, Sahihu'l-Buhârî Nihâye Üstûra, Tenkit, Buhârî, Sahih.

Undermining the Position of the Hadith/Sunnah Through Criticisms of al-Bukhari and His Sahih (In the Book of Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura)

Abstract

After writing his famous work named al-Jamiu's-sahih Bukhari has become focus of both praise and some criticism in his health and in two or three centuries. Although Sahih was initially regarded as an ordinary work among the scholars like other sources, by the sixth century, the related work began to gain fame and many scholars expressed their praise about it. As a result, Sahih al-Bukhari has been accepted as the most authentic book after the Quran. However, Bukhari and his related work have received their share from the criticisms against hadith and sunnah recently. One of those who criticize him and his work is the Maghrib journalist writer Rashid Aylal. He made some criticisms about Bukhari and Sahih in his book "Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura". In this paper, some of the author's claims will be discussed and by evaluating them, claims about Bukhari and his Sahih will be answered briefly.

Keywords: Rashid Aylal, Sahih al-Bukhari Nihaya Ustura, Criticism, Bukhari, Sahih.

Giriş

Hadis ve sünnet karşıtı söylemler hicrî ilk asırlardan itibaren kendini göstermiştir. Ancak en yaygın tezahürünü 19 ve 20. yüzyıllarda gösteren bu tutum ile hadis/sünnet eleştirilmiş sadece Kur'an ön plana çıkarılmak istenmiştir. Zira bazı iddia sahiplerine göre hadisler güvenilir bir şekilde günümüze ulaşmamıştır. Fakat

bu iddianın tam olarak gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Tarihî süreçte hadislerin muhafaza edilebilmesi için âlimlerin ellerinden geldiği çabayı gösterdikleri aşikârdır. Ancak hadis ilmine ve rivayet kültürüne tarafgir yaklaşan bazı kesimler bu gayreti ya anlayamadıklarından ya da anlamak istemediklerinden hadis ve sünnete saldırmaya devam edegelmişlerdir. Çalışmanın konusunu oluşturan Reşîd Aylâlî da bu isimlerden biridir. O, başta hadisin bir ilim olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla bu ilmin edebiyatını oluşturan eserlerin de bir önemi yoktur. Bu konuda hadis edebiyatının en önemli eserlerinden kabul edilen *Sahîhu'l-Buhârî*'nin de Aylâlî için kıymeti harbiyesi bulunmamaktadır. Örnek olarak Buhârî (ö. 256/870) ve *Sahîh*'ini seçtiğini ifade eden yazar, neticede hadis/sünnetin değerini düşürmeye çabalamış ve hadis eserlerin güvenilir olmadığına yönelik iddialarda bulunmuştur. Söz konusu iddialardan bir kısmı aşağıda ele alınacaktır. Bu minvalde öncelikle hadis ve sünnet inkârcılığının kısa tarihçesine yer verilecek ardından Buhârî ve *Sahîh*'ine yöneltilen tenkitler üzerinden hadis/sünnetin itibarsızlaştırılmasına dair yazarın iddiaları ve bunlara yönelik cevaplar kısaca ele alınacaktır.

1. Hadis ve Sünnet İnkârcılığının Kısa Tarihçesi

“Kur'an'ın Hz. Peygamber'e verdiği konumu ve ona uymanın gerekli olduğu hususu, düşünce veya uygulamada, makul ve ilmî hiçbir neden olmaksızın, kısmen veya toptan reddetmek” şeklinde genel bir ifadeyle tanımlanan hadis/sünnet inkârcılığı tarihi süreçte muhtelif şekillerde kendini gösteregelmiştir.² Söz konusu inkâr faaliyeti içerisinde sünneti tamamen reddedenler olduğu gibi amelî veya mütevâtir olmayan sünneti kabul etmeyerek kısmî inkârda bulunanlar da yer almıştır. Yine Kur'an'a ve akla aykırı görüldüğü için sünnetin reddi de söz konusu olmuştur.³

Tarihî süreçte inkâr faaliyeti olarak değerlendirilen hususlara bakıldığında ise hicrî birinci asrın ilk yarısından itibaren bazı kişi ya da gruplar tarafından hadis/sünnet inkârcılığının gündeme getirildiği görülmektedir. Neticede Hz. Peygamber döneminde hadis inkârcılığından bahsetmek pek mümkün olmasa da Rasûlullah'ın (s.a.v) vefatından yaklaşık yirmi yıl kadar sonra birtakım rivayetlerin itirazla karşılandığı söylenebilir.⁴ Ancak söz konusu rivayetler ferdî birtakım olaylar olarak değerlendirilmelidir. Zira bu yaklaşımların daha çok hadisi doğru anlayamama sebebiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu gibi durumlar hadise karşı tavrın ilk örnekleri kabul edilse de rivayetlere karşı toplu inkâr sayılamaz.⁵

¹ 1974 yılında Fas'ın Marakeş şehrinde dünyaya gelen Reşid b. Hamîd Aylâlî, Fas'ta çeşitli gazetelerde çalışmıştır. 283 sayfadana oluşan *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* adlı kitabının ilk baskısı 2017 yılında yayımlanmıştır. Beş bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümünde hadisin tedvîn edilmesi ve hadis ilmine ait bazı meseleler ele alınmıştır. Diğer üç bölüm ise Buhârî'nin şahsî ve *Sahîh*'i ile ilgili birtakım iddialardan oluşmaktadır.

² Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları* (Ankara: Seba Yayınları, 1998), 25.

³ Sahip Beroje, *Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2020), 18-24.

⁴ Enbiya Yıldırım, “Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 159; Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 79-80.

⁵ Diğer örnekler için bk. Yıldırım, “Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi”, 157-163.

İslam tarihinde derin izler bırakan Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin vakaları gibi olayların ise birtakım grupları karşı karşıya getirdiği bilinmektedir. Söz konusu olaylar neticesinde hadislerle karşı takınılan tavra değinmek yerinde olacaktır. Bu amaçla aşağıda birkaç cümleyle Hâricîler, Şîa ve Mu'tezile'nin hadis ve sünnete karşı tutumlarına yer verilecektir.

"Hüküm ancak Allah'a aittir"6 sloganı ile anlayışlarını yansıtan Hâricîler hadis ve sünnete karşı tutum içerisinde olmuşlardır. Sıffin savaşında Hz. Ali (ö. 40/661) ve taraftarlarının tahkimi kabul etmesi üzerine ortaya çıktığı kabul edilen bu fırka sahâbenin bir kısmını tekfir etmiştir.7 Dolayısıyla onlardan gelen rivayetler de Hâricîler için bir kıymet ifade etmemiştir. Neticede bu fırka, sünnetten yüz çevirmiş ve onunla amel etmekten kaçınarak Kur'an'ı nazarı itibara almışlardır.8 Yine Hz. Ali döneminin sonlarına doğru siyasal bir hareket olarak ortaya çıkan Şîa da hadislerle karşı kendi siyasî tercihine göre davranmış, pek çok rivayeti dışarıda bırakacak şekilde hadis ve sünnete yaklaşmıştır. Nitekim onlar sadece masum imamların rivayetini kabul etmiştir.9 Mu'tezileye bakıldığında ise onların da Kur'an ile yetinme fikrine sahip oldukları görülmektedir. Yeri geldiğinde hadis ve sünnete başvurdukları görülse de onlar sünnetin araştırılmasında yeterli gayreti göstermemişlerdir. Nitekim mu'tezilî âlimlerden bir kısmı akla ve tecrübeye aykırı gördükleri için hadis ve hadisçilere hücum etmekten kaçınmamışlardır. Neticede onlar Kur'an'ı ve akli ön planda tutmuş, bu ikisine aykırı gördükleri rivayetleri tereddütsüz reddetmişlerdir.10 Hadis ve sünnete karşı yaklaşımlarından dolayı Mu'tezile, İslâm dünyasında hadis muhalifi hareketlerin başladığı mezhep olarak da kabul edilmiştir.11

Verilen bu kısa bilgiler neticesinde hicrî ilk iki asırda hadis/sünnet karşıtlığının kendisini iyice gösterdiği anlaşılmaktadır. Hadisleri toptan reddetme faaliyetine bakıldığında ise İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'de açmış olduğu bab başlığı bizlere bazı bilgiler sunmaktadır. O hadislerin tamamını reddedenlerden biri ile yapmış olduğu konuşma için kitabında "باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها" adıyla bir bölüm açmıştır.12 Zikredilen olayda, söz konusu kişinin Kur'an'ın kat'iliği karşısında hadisin sübut açısından kesin olmadığı iddiasında olduğu ve bunun delillerini zikrettiği görülmektedir.13 Dolayısıyla bu iddia İmam Şâfiî tarafından hadislerin tamamının reddedilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.

6 *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Yûsuf 12/40.

7 Ethem Ruhi Fıglalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/169.

8 Ancak bu konuda bütün Hâricîlerin aynı görüşte olduğuna yönelik bir genelleme yapmak doğru olmayacaktır. Bk. Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 95-98; Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", 168.

9 Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", 164; Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 126.

10 Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 105; Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", 174-175.

11 İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 75.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-'ilm* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405), 11.

13 eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-'ilm*, 11-35. Ayrıca bk. İshak Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2008), 112-113.

Burada son yıllarda hadis/sünnet karşıtlığına da yer vermek gerekir. Konumuzu teşkil eden yazar ve eseri de son döneme ait olduğu için aşağıda biraz daha detaylı bilgi vermeyi gerekli görüyoruz. 19-20. yüzyıllar oryantalist hadis çalışmalarının zirveye ulaştığı dönemler olmuştur. Bilindiği üzere oryantalistler hadis ve sünnet yerine tradition/gelenek kavramını kullanarak söz konusu tabirlerin ilk iki asırda Hz. Peygamber ile ilişkisi bulunmadığını iddia etmişlerdir. Zaten hadis/sünnet, Müslümanlar arasındaki siyasî çatışmalar ve fırka ihtilaflarında, tarafların kendi görüşlerini Peygamber'in otoritesiyle destekleme teşebbüslerinin sonucudur. Dolayısıyla sonraki nesillerin uydurması olan bu rivayetlere güvenmek mümkün değildir. Zaten Goldziher'e (1850-1921) göre Hz. Peygamber'in kendi öğretisi ve davranışının bir kaynağı olarak hicrî üçüncü asırdaki hadis kaynakları güvenilir olmaktan uzak sayılmalıdır.¹⁴ Bu konuda Muir (1819-1905) de Hz. Muhammed'in hayatını ortaya koymada tek geçerli kaynağın Kur'an olduğunu söylemiştir. Lamens (1862-1937) ise Kur'an'a ters mana taşıyan hadislerin bütünüyle şüphe ile karşılanmasını savunmuştur. Kur'an'ın esas alınması gerektiğini söyleyen oryantalistlerden bir diğeri de Margoliouth'dur (1858-1940). O, Hz. Peygamber'in getirdiği esasların temel kaynağının Kur'an olması gerektiğini ileri sürmüştür, Kur'an'ın hadisin sıhhatini tespitinde esas ölçü alınması gerektiği fikrini benimsemiştir.¹⁵

Oryantalistlerin görüşlerinden etkilenen İslâm dünyasındaki modernistler de benzer pek çok görüşü savunmuşlardır. Bu minvalde iki tarafın görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.¹⁶ Örneğin Ahmed Han (1817-1898) hadislerden sadece bir kısmının Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinden bahseder. Zira ona göre sözlü rivayet, bir sözün aktarılmasında en hatalı metodudur.¹⁷ Hadislerin içerisinde yabancı unsurların karıştığı, rivayetlerin siyasî gayelerle ortaya çıktığını ifade eden Çerağ Ali ve Emir Ali (1849-1928) gibi modernistler de bu konuda oryantalist söyleme oldukça yakındır. Onlar tıpkı Goldziher gibi her dinî, siyasî ve sosyal grubun amacına ulaşmak için hadis uydurduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple modernistler de sahâbe ve tâbiîn döneminde toplanmayıp, tasnif dönemine kadar dillerde dolaşan rivayetlere göre hareket edilemeyeceğini, hadislerin çok büyük kısmının sonraki nesiller tarafından ortaya çıkarıldığını söylemektedirler. Dolayısıyla hadis kaynaklarının güvenilir olması da düşünülemez. Bu sebeple Kur'an'a, tecrübe ve akla aykırı hadisler reddedilmelidir.¹⁸ Nitekim Ahmed Han bu konuda hadislerin Kur'an'la aynı derecede orijinalliğe sahip olmadığını, bu sebeple kaynak vasfının bulunmadığını ileri sürmüştür.¹⁹

Burada oryantalist ve modernistlerin hadis/sünnet hakkındaki bütün görüşlerini verme imkânına sahip değiliz. Yukarıda kısaca verilen bilgiler ile konumuzu oluşturan yazar Reşîd Aylâl'in aşağıda vereceğimiz görüşlerinin paralellik arz

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015). Ayrıca bk. Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 62.

¹⁵ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 60-65.

¹⁶ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 75.

¹⁷ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 88.

¹⁸ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 97-101.

¹⁹ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 113.

ettiğini dikkatlere sunmak istedik. Zira Aylâl'in pek çok görüşü bu iki grubun görüşlerine oldukça yakındır. Nitekim ona göre de hadisler ilk asırdan itibaren yazılmamıştır. Bu konuda hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetler tedvin aleyhinde en sağlam delillerdir. Müslümanlar hadisleri tedvin etmekle bir afete sebep olmuşlar, Allah'ın kitabından uzaklaşarak teşri'de Kur'an yerine hadisleri esas almışlardır. Hâlbuki Allah (c.c) sadece peygamberine vahyetmiş olduğu kitabı korumayı tekeffül etmiştir. Böyle olunca da kötü niyetli kimseler sünnet adı altında diledikleri şekilde dinde tahrîfte bulunmuşlardır.²⁰ Müslümanlar, Şîa, Mürcie, Havâric, Kaderiyye ve Cebriyye gibi gruplara ayrıldıktan sonra her bir grup kendi mezhebi için Kur'an'da amaçlarını gerçekleştirecek bir şey bulamayınca hadislere sığınmışlardır. Dolayısıyla Aylâl'a göre de hadislere güvenmek oldukça zordur.²¹

Modernist Ahmed Han gibi, Aylâl da hadisleri sözlü rivayet edilmesi sebebiyle eleştirmiştir. O, insanların çoğunun hadislerin lafız ve mana olarak Hz. Peygamber'e ait sandıklarını söylemiştir. Hâlbuki Aylâl hadis olarak bizlere ulaşan rivayetlerin Hz. Peygamber'in bizzat sözleri değil de râvilerin hadisten anladığı şeyleri nakledilmesinden ibaret olduğunu iddia etmektedir.²² Konumuz doğrudan Aylâl'in hadis/sünnet hakkındaki iddiaları olmadığından burada yazarın sadece birkaç görüşüne yer verilmiştir.²³ Ancak kendisinin Buhârî ve Sahîh'i hakkındaki iddiaları çalışmamızın esas kısmını oluşturduğu için aşağıda detaylı şekilde Aylâl'in iddialarına yer verilecektir.

2. Buhârî ve Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler Üzerinden Hadis/Sünnetin İtibarsızlaştırılması

Yukarıda da değinildiği gibi Buhârî ve *el-Câmiu's-sahîh'i* telifinden sonraki iki-üç asırlık süre içerisinde hem övgü hem de bazı tenkitlerin odağı olmuştur.²⁴ Yaygın kabule göre Kur'an'dan sonra en sahîh kitap olarak kabul edilmesine rağmen tarihî süreçte bazı kimseler *Sahîh'i* ve yazarını tenkit etmişlerdir. Çeşitli yönlerden Buhârî ve eserini eleştiren geçmiş ulema arasında Dârekutnî (ö. 385/995), Ebu Zer el-Herevî (ö. 434/1043), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abdilber (ö. 463/1071), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Velid el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi isimler yer almaktadır. Söz konu âlimler ya *Sahîh'*de yer alan rivayetleri ya da eserdeki hadislerin senedinde yer alan râvileri tenkit ederek *Sahîh'e* ve Buhârî'ye yönelik tenkitlerini dile getirmişlerdir. Ayrı bir inceleme konusunu oluşturan bu tenkitler için genel bir ifade ile her birini haklı bulmanın mümkün olmadığını söylemek gereklidir. Zaten insanın hatadan beri olmayacağı düşünülduğünde var olan hatalar da makul karşılanmalıdır. Burada yapılması gereken husus taassubla Buhârî ve eserini savunmaktan ya da kulaktan dolma bilgilerle böylesine önemli bir kaynak

²⁰ Reşid Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra*, (Mağrib: Dâru'l-vatan, 2017), 17-18.

²¹ Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 34-38.

²² Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 53, 9-60.

²³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Hamdi Türkoğlu, "Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Adlı Kitap Özelinde Hadis ve Sünnete Yöneltilen Tenkitler", *Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Uluslararası Sempozyumu I "Sünnet Algısı"* (Bayburt, 2021).

²⁴ Detaylı bilgi için bk. Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (Ankara 1997).

hakkında şaibe oluşturmaktan uzak durmaktır.²⁵ Ancak aşağıda da görüleceği üzere Aylâl, Buhârî ve *Sahîh*'ine karşı önyargılı yaklaşmış ve ağır bir şekilde eleştirmiştir. Söz konusu tenkitlerden bir kısmı şöyledir:

2.1. Buhârî'nin Şahsiyeti Hakkındaki Eleştiriler

Aylâl, eserinde “Buhârî Efsanesi”, “Efsanevî Hafıza Efsanesi”, “Buhâriyyât” gibi başlıklar altında Buhârî hakkında birtakım iddialarda bulunmuştur. O, ilk olarak Buhârî'nin şahsiyeti etrafında kutsiyet ağının örüldüğünü iddia etmiş, bu konuda rüyalara yer vermiştir. Yazar hiçbir şeyin kendisi üzerine bina edilemeyeceği rüyalar üzerine Buhârî'nin sîretinin inşa edildiğini ve muhaddislerin de bu hurafelere dayandığını iddia etmiştir. Aylâl'in söz konusu ettiği rivayetler arasında çocukken gözlerini kaybeden Buhârî için annesinin çokça dua etmesi ve rüyasında oğluna gözlerinin bahşedildiğinin bildirilmesi,²⁶ Buhârî'nin eser telifinden önce rüyasında sinekleri Hz. Peygamber'in etrafından kovuşturması,²⁷ Ebu Zeyd el-Mervezî'nin Kâbe'de uyurken Hz. Peygamber'i görmesi ve Hz. Peygamber'in “benim kitabım” diyerek Buhârî'nin *Sahîh*'ini söylemesi gibi rivayetler yer alır.²⁸ Yazar, bu gibi rivayetlerin kabul edilmesine katkı sağlayan hadislerin de olduğunu söylemiştir. O, Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer aldığı iddia ettiği “Sizin rüyası en sadık olan sözü en doğru olandır”²⁹, “Nübüvvetten geriye ancak salih rüyalar kalmıştır”³⁰ gibi hadislerin rüyaları kabul etmeye dayanak oluşturduğunu iddia etmektedir.³¹

Yine râvilerin bu efsanevî halkayı tamamlamak için Buhârî'nin şahsiyetine hafıza yalanını izafe ettikleri iddiası da Aylâl tarafından dile getirilmiştir.³² Bu konuda İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) Buhârî biyografisi hakkında onun on altı yaşındayken meşhur hadis kitaplarını okuduğunu hatta bir okuyuşta 70.000 hadisi ezberlediğine dair verdiği bilgiler³³ Aylâl tarafından eleştirilmiştir. O 70.000 gibi büyük bir miktarın tasavvur edilmesini istemiş ve oyun çağındaki bir çocuğun cerh-tadil, sıhhat ve zayıflık yönünden bu kadar hadisi bilmesini alaya almıştır. Zira Buhârî'nin bu yaşta bu kadar hadisi bilebilmesi için henüz doğmadan hadis ezberine başlaması gerektiği yazar tarafından ifade edilmiştir.³⁴

Buhârî'nin “Emirü'l-mü'minin fi'l-hadis” ifadesiyle ta'dil edilmesi de Aylâl tarafından eleştirilmektedir. Yazar bu duruma taaccub ettiğini söylemiş ve hadisin

²⁵ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 105.

²⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 23/384.

²⁷ Ebü'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkadir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406), 2/134.

²⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 1/489.

²⁹ Esasında rivayet Müslim'de geçmektedir bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Rü'yâ”, 6.

³⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407), “Ta'bir”, 5.

³¹ Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 79-83.

³² Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 99.

³³ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1410), 11/25.

³⁴ Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 99-100.

ne zamandan beri emirlik olduğunu ve bunun başına da bir emir tayin edildiğini sorarak şaşkınlığını dile getirmiştir.³⁵ Buhârî şahsiyeti hakkında ortaya atılan iddiaların belki de en aşırısı *Sahîh* de Hz. Peygamber'in unutmamasına dair rivayetin yer alması hakkındadır. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber Kur'an okuyan bir sahâbîyi işittiğinde o kişiye dua etmiş ve kendisine bazı surelerden unutmuş olduğu ayetleri hatırlattığını söylemiştir.³⁶ Aylâl "Vahyi tam alma telâşî yüzünden dilini kıvıldatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir (...)"³⁷ ayeti olmasına rağmen Buhârî'nin Hz. Peygamber'e nisyan izafe ettiğini söylemiş ve "Nebî Muhammed unutmuyor da Buhârî unutmuyor" adıyla bir başlık açmıştır.³⁸

Söz konusu iddialara bakıldığında önyargılı pek çok değerlendirmenin olduğu görülmektedir. Öncelikle Buhârî ve *Sahîh*'inin kıymetini tayin eden husus sadece rüyalar değildir. Kaynaklarımızda Buhârî ve eserinin fazileti hakkında pek çok rüya görüldüğüne dair rivayetlerin yer alması onların kadrini tayin etmede tek ölçü olmamıştır. Bilindiği gibi Buhârî hadis yolunda pek çok sa'yda bulunmuştur. On yaşlarındayken hadis öğrenimine başlayan Buhârî almış olduğu eğitim sayesinde henüz çocuk yaşta hocasının bazı hatalarını tashih edecek seviyeye gelmiştir. On altı yaşına geldiğinde önemli muhaddislerin kitaplarını ezberleyen, Bağdat, Basra, Dımaşk ve Kufe gibi önemli ilim merkezlerine pek çok rihlede bulunan bu âlim uzun seyahatleri sonunda derlediği hadislerle geniş bir kütüphane oluşturmuştur.³⁹ Burada Buhârî ve ilmi şahsiyeti hakkında detaya girmek mümkün değildir. Ancak bize ulaşan bilgiler neticesinde sadece rüyalar üzerine Buhârî'nin şahsiyetinin inşa edildiğini söylemek haksızlık olacaktır. Aylâl'ın *Sahîh*'de rüya hakkında geçen hadislerin Buhârî şahsiyeti hakkındaki rüyaları teyid ettiğini iddia etmesi de anlaşılmalıdır. Zira söz konusu rivayetler sadece Buhârî'de geçmemektedir. Bu durumda akla diğer muhaddislerin de rüya ile kendi değerlerini artırma gibi bir gayret içinde olup olmadıkları sorusu gelmektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi Aylâl, Buhârî'nin 70.000 hadisi sened ve metnin durumunu bilerek ezberlemesini tahfif eder ve bu sayıya ulaşabilmek için Buhârî'nin henüz doğmadan ezbere başlamış olması gerektiğini söyler. Zira bu sayı Aylâl için oldukça fazladır. Fakat onun bu sonuca ulaşması ya rivayet sayım tekniklerindeki farklılıklardan haberdar olmamasından ya da bilip de dile getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira bilinmektedir ki hadislerin sayısı farklı metotlardan dolayı izâfilik arz etmektedir. Örneğin hadisin kapsamına merfûlar yanında mevkûf ve maktûları dâhil edenler olduğu gibi sadece merfûları dâhil edenler olmuştur. Bu durum hadis sayısı bakımından farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Yine hadis sayıları ifade edilirken çoğu zaman hadisin senedi dikkate alınmıştır. Nitekim metni aynı olup senedleri farklı olan rivayetler ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Örneğin mestler üzerine meshetmek hakkında Muğire b. Şu'be'den (ö. 50/670)

³⁵ Aylâl, *Sahîhü'l-Buhârî*, 74.

³⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 26.

³⁷ el-Kıyame 75/16-19.

³⁸ Aylâl, *Sahîhü'l-Buhârî*, 106-107.

³⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/393; Ayrıca bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/368.

aynı konuda on üç farklı tarikle gelen rivayet Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) tarafından on üç farklı hadis olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ Bu sebeple hadis râvilerinin hadis bilgileri ve ezbere bildikleri hadis sayıları gündeme geldiğinde söz konusu rakamların aynı hadisin değişik senedlerin ürünü olduğuna dikkat edilmelidir. Yine bu durum senedleri aynı olup da metindeki noksanlık ya da ziyade sebebiyle ayrı rivayetler sayılan durumlarda da geçerlidir.⁴¹ Bu gibi hususlar dikkate alındığında muhaddislerin sahip oldukları hadis bilgilerindeki sayılar daha da anlaşılır olacaktır. Ayrıca verilen bu gibi rakamların kesretten kinaye olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu da düşünülebilir.

Buhârî hakkında “Emirü'l-mü'minîn fi'l-hadis” şeklindeki ta'dil ifadesine şaşırarak Aylâl'ın bu yaklaşımı ise şaşılmaya daha layıktır. Zira cerh-ta'dil ilmine vukûfiyeti olan bir kişi bilmektedir ki hadis ilminde elde ettiği üstün meziyetler sebebiyle pek çok âlim bu lafızlarla övülmüştür. Söz konusu ifadede yer alan emirlik elbetteki krallık manasında değildir.

Hz. Peygamber'e ayeti unutma nispeti iddiasına gelince Aylâl söz konusu Buhârî rivayetini Hz. Peygamber'in küllî bir unutmaya maruz kaldığı şeklinde yorumlamış görünmektedir. Hâlbuki durum böyle değildir. Hz. Peygamber'in unutmaması hakkında âlimler arasında farklı görüşler vardır. Bu konuda Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir şey unutmamasının iki şekilde değerlendirileceği söylenmiştir. Birincisi kısa bir süre sonra hatırlanacak şekilde bir unutmadır ki bu beşer olmanın bir gereğidir. Hz. Peygamber'in namaz kılarken sehvi sonucu “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Siz nasıl unutuyorsanız ben de unutmurum”⁴² sözü bunu göstermektedir. İkincisi ise Allah Tealâ'nın neshi murad ederek Hz. Peygamber'in kalbinden ayeti kaldırmasıdır. Bu durum “Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka”⁴³ ayetindeki istisnaya işaret etmektedir. Söz konusu unutmamalardan birincisi Allah'ın (c.c.) “Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik! Onun koruyucusu da elbette biziz”⁴⁴ sözünün zahirine uygun olarak hemencecik giderilen unutmadır. İkinci tür unutma ise Allah'ın (c.c.) “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (...)”⁴⁵ sözü dâhilindedir. Hadiste Hz. Peygamber'in unutmamasının mümkün olduğuna delil vardır. Ancak bu unutma tebliğ ile ilgili mutlak bir unutma değildir. Tebliğ ile ilgili bir husus olsa dahi bu iki türlü olur. Ya tebliğ ettikten sonra meydana gelen bir unutmadır ya da devam edegelen bir unutma olmayıp ya kendisinin ya da bir başkasının hatırlatmasıyla hatırlanan bir unutmadır.⁴⁶

Burada konuyla ilgili daha fazla detaya girmek mümkün değildir. Ancak Buhârî'nin Hz. Peygamber'in unutmamasına dair naklettiği rivayet herhalde Aylâl'ın

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, nşr. Abdurrahman el-Muallimî (Haydarâbâd: Dairatü'l-Maarifil-Osmaniyye, 1371), 1/261.

⁴¹ Mustafa Karataş, “Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 1998), 55-58.

⁴² Buhârî, “Fedâilü'l-Kurân”, 26; Müslim, “Salâtu'l-Müsafirîn”, 225.

⁴³ el-A'lâ 87/6.

⁴⁴ el-Hicr 15/9.

⁴⁵ el-Bakara 2/106.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/86.

değerlendirdiği gibi anlaşılmalıdır. Zira Hz. Peygamber'in unutmış olduğu bazı hususlar hakkında pek çok rivayet vardır.⁴⁷ Kaldı ki konu ile ilgili hiçbir hadis olmasa dahi "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım"⁴⁸ ayetinde de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber nebi olması yanında bir beşerdir. Dolayısıyla beşer olmanın getirmiş olduğu vasıfları bünyesinde barındırmaktadır. Unutmak da bunlardan biridir. Elbetteki bu husus teşri'de bazı hükümlerin unutulup gittiği anlamına gelmemektedir. Zira bu dinin koruyucusu Allah'tır. Yine Buhârî böyle bir hadisi nakletmekle Hz. Peygamber'in unuttuğunu ancak kendisinin unutmadığını da kastetmemiştir. Nitekim açmış olduğu bab başlığı bunu göstermektedir. İlgili başlık şöyledir: "Kur'an'ı unutmak; bir kimse "Ben şu şu âyetleri unuttum der mi? Ve Yüce Allah'ın "Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka kavli babı". Görüldüğü gibi bu başlıkta Buhârî'nin ne Hz. Peygamber'e unuttuğu için bir ithamı ne de kendisinin unutmadığına dair bir iddiası vardır.

2.2. Sahîhu'l-Buhârî Hakkındaki Eleştiriler

Hadis ve sünnete yönelik aşırı iddialarda bulunan Aylâl'in hadis edebiyatı içerisinde müstesna yere sahip olan *el-Câmiü's-Sahîh*'i de eleştirmekten geri durmadığına yukarıda değinilmişti. O, eserinde "Sahîhu'l-Buhârî Efsanesi", "Efsanenin Düşüşü", "Sahîhu'l-Buhârî'yi Kim Telif Etti?" gibi başlıklar açarak bu konudaki düşüncelerini dile getirmiştir. Yazar Buhârî'nin şahsiyeti etrafında örülen kutsiyet iplerinin onun eseri olan *Sahîh* etrafında da örüldüğünü ifade etmiştir.⁴⁹ Bu konuda Aylâl, *Sahîh*'in 16 senede telif edilmesine yönelik indî değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazara göre söz konusu eserin telifi için harcanan bu vakit oldukça fazladır. Zira *Sahîhu'l-Buhârî*'nin biyoloji, antropoloji veya diğer fennî sahalarda yazılmış bir eser gibi olmadığını ifade eden yazar kitap telifi için çalışan herkesin *Sahîh*'in telifi için harcanan 16 seneyi garipseyeceğini ifade etmektedir.⁵⁰

Bilindiği gibi Buhârî'nin *Sahîh*'i telif ederken hadisi kaydetmeden önce gusül abdesti alıp iki rekât namaz kıldığı, her hadisi kitabına koymadan önce istihare yapıp iki rekât namaz kıldıktan sonra kaydettiği, kitabını 16 yılda altı yüz bin hadisten seçerek meydana getirdiği bizzat kendisinden nakledilmiştir.⁵¹ Eser telifinde Buhârî tarafından ifade edilen bu hususlar yazar tarafından tamamen matematik işlemlerine dayanılarak "Rakamlarla hurafe" başlığı altında eleştirilmiştir. Zira yazara göre şayet Buhârî eserini 600 bin hadis içinden seçmiş ve her bir hadis için istihare yapmışsa toplamda 600 bin istihare yapmış olmalıdır. Yine rivayetlerin her biri için 2 rekât namaz kıldığını ifade eden Buhârî'nin 16 sene içerisinde 1.200.000 rekât namaz kılmış olması gerekir ki bu çok zordur.⁵²

Aylâl, insanların kudsî şahsiyetler edindiğini, öyle ki bu kişileri nübüvvet ve risâlet makamlarından üstün tuttuğuna da değinmiş ve Meryem suresindeki

⁴⁷ Örneğin bk Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abudabi: Müessesetü Zayed Mustafa, 2004), 2/128, 138; Buhârî, "Terâvih", 5; Müslim, "Mesâcid", 93.

⁴⁸ Fussilet 41/6.

⁴⁹ Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 108.

⁵⁰ Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 109.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/489.

⁵² Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 110.

“Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler” 53 ayetine yer vermiştir.54 Ona göre, hadisler tedvin edilmeye ve ilmü'l-hadis diye isimlendirilen sahanın başlamasıyla Kur'an'ın ilgasına yönelinmiş ve hadis kitaplarıyla Kitabullah'tan uzaklaşmıştır. Böylece vahye dayalı İslâm yerine tarihî İslâm'ın ortaya çıktığı Aylâl tarafından söylenmiştir.55 Ayrıca ulema Buhârî'ye o kadar değer vermiştir ki neticede onu eleştirmek İslâm'ı eleştirmekle eş değer görülmüştür. Sanki *Sahîh*, Allah tarafından vahyedilmiştir. Öyle ki ondaki bir hadisi inkâr etmek küfür sayılmıştır. Aylâl bu konuda bir web sitesinden aldığı fetvayı da görüşlerine delil olarak kullanmıştır. 56

Sahîhu'l-Buhârî'nin nüshaları da Aylâl tarafından ele alınan hususlardandır. Elbette yazar bu eserin orijinal nüshasının günümüze ulaşmadığı üzerinden esere güven duyulamayacağına dikkat çekmiş, hatta “من ألف صحيح البخاري؟” başlığı dahi açarak ilgili eserin Buhârî tarafından telif edilmediğini söylemiştir. Bu konuda Aylâl muhaddislerin Buhârî'nin *Sahîh*'i kendi el yazısıyla telif ettiğini ve bu asıl nüshayı da öğrencisi Firebrî'ye (ö. 320/932) bıraktığını kabul ettiklerini söyler. Ancak Aylâl ilgili nüshanın nerede hangi kütüphanede ve hangi müzede yer aldığını sormuş ve bu konudaki gerçeğin şu anda dünyada Sahîh'in tek aslının bulunmadığı şeklinde olduğunu söylemiştir.57

Bu konuda Mingana nüshası üzerinde özellikle durulmuştur. Bilindiği gibi Alphones Mingana (1878-1937) dünyanın değişik yerlerinden topladığı yazma eserlerden oluşan bir kütüphaneye sahiptir. Bu kütüphanede yer alan *Sahîh* nüshası hakkında Mingana bazı iddialarda bulunmuştur. Nüsha Firebrî'nin öğrencilerinden Ebû Zeyd el-Mervezî'nin en meşhur talebesinin rivayetidir. Mingana'nın iddiaları arasında nüshadaki senedler göz önünde bulundurulduğunda *Sahîh*'in Buhârî'nin el yazısı ile yazılmadığı, söz konusu nüsha ile diğer nüshalar arasında farklar olduğu ve Buhârî şârihlerinin elinde *Sahîh*'in asıl nüshasının hatta öğrencilere ait nüshanın dahi olmadığı, neticede *Sahîh*'in Buhârî'ye ait olmadığı gibi iddialar yer alır. 58 Söz konusu iddiaları Aylâl da kabul ederek yer vermiş, bu konuda Mingana'ya itirazda bulunanları eleştirmiştir. Yazar, *Sahîh*'in Buhârî'nin vefatından sonra telif edildiği ve öğrencilerinin hatta öğrencilerinin öğrencileri tarafından esere ilavelerde bulunduğu sonucuna varmıştır.59 Neticede Aylâl'a göre Buhârî'nin kendi el yazısıyla kaleme aldığı asıl nüsha, asıl nüshadan bir cüz, öğrencilerine ait nüshaların asılları veya asıllarından bir parça yoktur. Kaynaklarda yer alan bilgiler Buhârî'nin *Sahîh*'i tamamlamadığını gösterir. Tamamlanmamış olan bu nüsha kendinden sonraki râviler tarafından birtakım ilaveler ve eksiltmeler yapılmak suretiyle tedricen nihaî şeklini almıştır.60 Şimdi buraya kadar verilen söz

53 et-Tevbe 9/31.

54 Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 115.

55 Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 116.

56 Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 112.

57 Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 163-164.

58 Bk. Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2016), 153-178.

59 Detaylı bilgi için bk. Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 244-255.

60 Aylâl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 279-280.

konusu iddiaları kısaca değerlendirelim;

Aylâl'a göre pozitif bilime ait eser olmadığı için *Sahîh*'in 16 yılda telif edilmesi gariptir. Fakat burada esas garip olan bu yılların böylesi bir düşünce ile eleştirilmesidir. Elbette ilm-i hadiste deneysel birtakım verilerden bahsedilmesi mümkün değildir. Ancak bu, ilgili sahada eser kaleme almanın çok kolay olduğu anlamına gelmemektedir. Hadis tarihinde II-III. yüzyıllarda rivayetin geçerli olabilmesi için hadislerin bizzat hocadan alınması şartı aranmış ve bu amaçla rihlelere çıkılmıştır.⁶¹ Dolayısıyla pek çok muhaddis hadis öğrenmek veya râvi hakkında bilgi edinmek gayesiyle uzun kilometreler kat etmeyi göze almıştır. Günümüz ulaşım imkanlarının olmadığı o dönemlerde seyahat etmek herhalde çok da kolay olmasa gerektir. Buhârî'nin Bağdat, Basra, Belh, Dimaşk, Hicaz, Kufe, Medine, Mekke, Merv, Mısır ve Nişabur gibi pek çok ilim beldesine seyahat yaptığı bilinmektedir.⁶² Üstelik o, bu beldelerin çoğuna defalarca gitmiştir. Örneğin Buhârî Bağdat'a sekizden fazla seyahat düzenlemiştir. Bugünkü şartlarda bile basit bir tarama ile Buhara-Bağdat arasının yürüyerek yaklaşık 500 saat sürdüğü görülmektedir.⁶³

Söz konusu 16 yıl içerisinde Buhârî'nin *Sahîh*'e aldığı her bir rivayet için istihare yapıp gusül abdesti aldığını ifade etmesine gelince bu durum onun hadisleri eserine alırken göstermiş olduğu titizliği ortaya koymaktadır. Bu ifadelerin kesretten kinaye olması mümkündür. Ancak gerçek olma ihtimalinin hiç olmamasından da herhalde bahsedilemez. Zira *Sahîh*'de mükerrerli pek çok rivayet olduğu bilinmektedir. Buhârî zikretmiş olduğu bu sayıya acaba tekrar eden rivayetleri de dahil etmiş midir? Ayrıca Buhârî'nin bu ihlas ve titizliği sebebiyle bir günde sadece iki hadisi eserine alabildiği ifade edilmiş, telifte geçen 16 yıllık sürenin bundan kaynaklandığı da söylenmiştir.⁶⁴

Aylâl'ın Buhârî'nin insanlar tarafından kutsandığı ve onu ve eserini eleştirmenin İslâm'ı eleştirmekle eş değer tutulduğu iddiası ise önyargılarının tezahürüdür. Zira yazarın yeri geldiğinde sığındığı bazı rivayetlere göre hadis tarihi içerisinde Buhârî ve eseri ilmî gayelerle tenkit edilmiştir. Ancak Müslüman olan bu âlimlerin sırf eleştirileri yüzünden tekfir edilmesi söz konusu olamaz. Nitekim Dârekutnî'yi, İbn Hazm'ı veya İbn Abdilber'i bu sebeple tekfir edip görüşlerini reddeden bilinmemektedir. Hadis ilmi ile Kur'an'ın iptal edilip hadis eserleriyle Kur'an'dan uzaklaşıldığı iddiası ise asılsızdır. Zira hangi hadis âlimi Kur'an'ı terk edip hadis eserlerine sarılmayı tavsiye etmiştir?

Sahîhu'l-Buhârî'nin pek çok râvisi olduğu söylenmiştir. Hatta bu sayının 70.000 veya 90.000 olduğu dahi ifade edilmiştir. Bu kadar çok râvisi olmasına

⁶¹ İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/106.

⁶² A'zamî, "Buhârî", 6/368.

⁶³ <https://google.com/maps/dir/Buhara,+%C3%96zbekistan/Ba%C4%9Fdat,+Irak/@36.229492,45.3909915,5z/data=!3m1!4b1!4m14!4m13!1m5!1m1!1s0x3f50060e65993cd5:0xc87beaf40e48e767!2m2!1d64.4555769!2d39.7680827!1m5!1m1!1s0x15577f67a0a74193:0x9deda9d2a3b16f2c!2m2!1d44.3660671!2d33.315241!3e2> (Erişim 17 Mayıs 2021). Burada akla "Buhârî her defasında Buhara'dan mı Bağdat'a gidiyordu?" gibi bir soru gelebilir. Böyle olmasa dahi herhalde yukarıda zikredilen her bir belde arasında da seyahat etmek kısa sürmeyecektir.

⁶⁴ M. Yaşar Kandemir, *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor?* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018), 228.

rağmen neden ilk nüshaların günümüze ulaşmadığı Aylâl tarafından da sorulmuştur. Yazar bu sorusunda bir açıdan haklı olabilir. Ancak söz konusu sayısal verilerin hakiki manada anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda bu sayı on binlerce kişi olarak belirsiz şekilde verilmiştir. Dolayısıyla bu sayılarla pek çok kişinin *Sahîh*'i sema ettiği kastedilmiş olmalıdır.⁶⁵ Söz konusu nüshalara dair hiçbir bilginin günümüze ulaşmadığını söylemek de hatalı olacaktır. Bilindiği gibi *Sahîh*'in önemli râvileri arasında yer alan Ebû İshâk en-Neseffî (ö. 293/908) ve Firebrî nüshaları hakkında pek çok malumata sahibiz. Neseffî nüshası bir bütün olarak günümüze ulaşmamış olsa da Hattabî (ö. 388/998), *Sahîh* üzerine kaleme aldığı *A'lâmu'l-hadis* isimli şerhinin girişinde kitabının büyük bir bölümünde Neseffî rivayetini esas aldığını söylemiştir. Firebrî rivayetinin çeşitli nüshaları ise günümüze ulaşmıştır.⁶⁶

Mingana'nın iddialarına Aylâl'ın da katıldığına yukarıda yer verilmişti. Ancak Mingana'nın söz konusu iddiaları eleştirilmiştir. Nitekim ona göre *Sahîh* esasından Buhârî'ye değil Firebrî'nin öğrencisinin öğrencisi el-Asîlî'ye aittir. Eserdeki "Buhârî bize haber verdi ki..." gibi ifadeleri okuyan bir kişi bu kitabın yazarının Buhârî olmayıp onun öğrencilerinden biri olduğu sonucuna ulaşabilir.⁶⁷ Senedde yer alan bu gibi ifadeler şifahî rivayetlerin göstergesidir. Dolayısıyla Mingana'ya göre Buhârî'nin *Sahîh*'i, el-Asîlî'nin şifahî olarak el-Mervezî ve el-Firebrî vasıtasıyla Buhârî'nin rivayetlerinin derlendiği bir kitaptır. Dolayısıyla bu eser el-Asîlî'ye ait olmalıdır. Bu iddia çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Mingana'nın ifade ettiği tarzda senedlerin muhtelif hadis kitapları için de geçerli olduğunu söylemiş, hadis kitaplarındaki rivayet usulünün bu şekilde olduğunu dile getirmiştir. Yine Müslümanların bir isnada bakınca yazar ile râviyi ayırt edebildiklerini, zira yazarın isnadın kendisinden sonra değişikliğe uğradığı kişi olduğunu söylemiştir. O, bu konuda örnekler de sunmuştur.⁶⁸ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da *Sahîh*'i sadece Firebrî nakletmemiştir. Şayet Mingana'nın iddia ettiği gibi olsaydı o zaman Neseffî vb. diğer *Sahîh* râvilerinin de bu kitabı Buhârî'ye değil başka isimlere nispet etmeleri gerekirdi.

Nüshalar arasındaki farklar konusundaki iddia ise doğrudur. Ancak bu farklar kitabın muhtevasını değiştirecek türden değildir. Söz konusu farkların sebebi Buhârî'nin kitabını farklı zaman ve mekânlarda rivayet etmesi olarak açıklanmıştır. Bütün râviler aynı şartlar altında *Sahîh*'i dinlenme imkânına sahip olmadığı için bu gibi farklılıklar makul karşılanmalıdır.⁶⁹ Hatta aynı zamanda dahi semada bulunan râvilerin birtakım hatalarda bulunması bile imkânsız değildir. Örneğin bu konuda Firebrî'nin naklettiği *Sahîhu'l-Buhârî* nüshasındaki farklar, Firebrî'den ziyade onun râvilerinden kaynaklanmıştır. Bunun temel sebebi ise *Sahîh*'i iki kez dinlediği belirtilen Firebrî'nin bu aradaki değişiklikleri yansıttığı haşiyelerin çok

⁶⁵ Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 68-69.

⁶⁶ Arafat Aydın-Ali Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yünîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 4.

⁶⁷ Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 163-164.

⁶⁸ Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 164.

⁶⁹ Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 164-168.

karışık olması şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁰

Buhârî şârihlerinin elinde orijinal nüshaların olmadığı iddiasına gelince Ahmed b. Fâris bu iddianın nüshalara dair bilgi eksikliğinden kaynaklandığını söylemektedir. Müslümanların kitap rivayetinde önem verdikleri hususa değinen Ahmed b. Fâris, bir eserin yazarı tarafından okunup talebelerinin ondan yeni kopyalar oluşturduğunu, sonra istinsah edilen bu nüshanın asıl nüsha ile mukayese edildiğini, bu sebeple elimizde bulunan nüshaların kadimliğinden ziyade güvenilir râviler tarafından rivayet edilip edilmediğinin önemli olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Ayrıca nüshalar konusu dinamik bir alandır. Günümüzde bazı eserlerin asıl nüshalarının bulunmaması hiçbir zaman bulunmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim çeşitli eserin orijinal nüshaları ya da nüshalarından bazı parçaları zamanla ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca bu durum sadece hadis eserleri için geçerli bir husus da değildir.

Sonuç

Son birkaç yüzyıl içerisinde oryantalistler tarafından hadis ve sünnete karşı başlatılan yoğun eleştiriler ile bazı modernistlerin Kur'an'ı tek kaynak olarak görmesi hadis/sünneti tenkitlerin odağı haline getirmiştir. Öyle ki hadis/sünnetin hiçbir şekilde İslâm dininde otoritesinin kabul edilemeyeceği dahi iddia edilmiştir. Zira bu görüşe sahip kişiler hadis/sünnetin güvenilir bir şekilde günümüze ulaşmadığını, dolayısıyla delil olamayacağını açıkça ifade etmişlerdir. Hadis/sünnet güvenilir bir şekilde günümüze ulaşmayınca bu alanda telif edilen hadis eserlerinin de bir önemi olmamaktadır. Bu amaçla hadis eserleri eleştirilmiştir. Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap olarak kabul edildiğinden olsa gerek Buhârî ve *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri eleştirilerin odağında olagelmıştır. Buhârî ve meşhur eserini eleştirenlerden biri de çalışmada değinilen Reşîd Aylâl'dır. O kaleme almış olduğu "*Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra*" isimli kitabında Buhârî ve Sahîh'ini çeşitli açılardan eleştirmiştir. Söz konusu eserde hadis ilmine yönelik eleştirilerde de bulunan Aylâl'ın ilk olarak hadislerin tedvinini afet olarak değerlendirdiği ve hadis adı altında İslâm dininde pek çok tahrifâtın yapıldığı iddiasında olduğu görülmüştür. Bu ön kabul ile Buhârî ve eserini değerlendiren yazarın indî bazı değerlendirmelerde bulunmaktan kendini alamadığı tespit edilmiştir. Buhârî'nin şahsiyeti ve eserine yöneltilen tenkitler incelendiğinde bu durum açığa çıkmaktadır. Neticede eserde yer alan "Buhârî Efsanesi", "Efsanevî Hafıza Efsanesi", "Rakamlarla Hurafe", "Buhâriyyât", "Sahîhu'l-Buhârî'yi Kim Telif Etti?" gibi başlıklar ve içeriğine bakıldığında Aylâl'ın ilmî bir üslup yerine itham edip, alay edici bir üslup tercih ettiği görülmüştür.

Kaynakça

Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfi'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2008), 111-133.
Albayrak, Ali. "Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahîh-i Buhârî Baskılarının Tashihi",

⁷⁰ Ali Albayrak, "Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahîh-i Buhârî Baskılarının Tashihi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2018), 48.

⁷¹ Detay için bk. Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 164-177.

- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54 (2018), 45-78.
- Aydın, Arafat - Albayrak, Ali. "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 1-39.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. el-Câmi' u's-sahîhu'l-muhtasar. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1407.
- Beroje, Sahip. *Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2020.
- Çakın, Kâmil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (Ankara 1997) 100-109.
- Çakın, Kâmil. *Hadis İnkârcıları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- eş-Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-ilm*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
<https://www.google.com/maps/dir/Buhara,+%C3%96zbekistan/Ba%C4%9Fdat,+Irak/@36.2229492,45.3909915,5z/data=!3m1!4b1!4m14!4m13!1m5!1m1!1s0x3f50060e65993cd5:0xc87beaf40e48e767!2m2!1d64.4555769!2d39.7680827!1m5!1m1!1s0x15577f67a0a74193:0x9deda9d2a3b16f2c!2m2!1d44.3660671!2d33.315241!3e2>.
Erişim 17 Mayıs 2021.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Abdurrahman el-Muallimî. Haydarâbâd: Dairatü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1371.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askâlânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*. nşr. Abdülkadir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1410.
- Kandemir, M. Yaşar. *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor?*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018.
- Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 1998), 55-58.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abudabi: Müessesetü Zayed Mustafa, 2004.
- Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özsoy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2016.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Reşid Aylâl. *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Ustûra*. Mağrib: Dâru'l-vatan, 2017.
- Türkoğlu, Hamdi. "Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra Adlı Kitap Özelinde Hadis ve Sünnete Yöneltilen Tenkitler", Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Uluslararası Sempozyumu I "Sünnet Algısı", Bayburt, 2021.
- Yıldırım, Enbiya. "Sünnet ve Rivayet Karşılı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübela*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.



KUR'ÂN EKSENLİ EKOLÜN SÜNNETE BAKIŞI HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Mahmut GURBET

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ mahmutgurbet@ohu.edu.tr  0000-0001-7136-7123

Arslan KARAOĞLAN

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ akaraoglan@ohu.edu.tr  0000-0003-0411-3750

Öz

Kur'aniyyûn hareketini başlatanlara ve onların görüşlerine ayrıntılı bakıldığında bu oluşumun içerisinde farklı görüşlere sahip kişiler olsa da bunların ortak dillendirdikleri belli başlı görüşler bulunmaktadır. Buna göre Kur'ân'da nesih olmadığı ileri sürülmüş, hadislerle ve ictihadla amel etmek şirk sayılmıştır. Buna ilave olarak bu çalışmada üzerinde duracağımız Seyyid Ahmed Han İslâm'ın akılla uzlaştığını benimsemiş Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde etkisinde kalmıştır. Sözgelimi Kur'ân'da akılla açıklanmayan mucizeler vardır. Bunları akılla ve pozitif bilimle açıklamak imkansızdır. Bu savın temel hedefi ise Kur'ân nasslarını batının ortaya attığı rasyonalist ve naturalist akımların normlarına uyarlamak suretiyle mucizeleri reddetmek ve Kur'ân'ı salt bir metin olarak kabul etmektedir. Bunun günümüzdeki fikirsiz uzantısı, mucizelerin sembolik olduğu anlayışının ortaya atılması şeklindedir.

Seyyid Ahmed özelinde Kur'âncıların, hadis anlayışına gelince şunları söylemek mümkündür: Hadisler, Kur'ân kadar güvenilir değildir. Zira onların pek çoğu sonraki kuşaklara olduğu gibi aktarılmamıştır. Hadisleri nakleden sahâbe ve diğer kuşaklar, naklettikleri hadisleri aynen Hz. Peygamber'in (sav) kullandığı lafızlar çerçevesinde değil, kendi anladıkları şekilde rivayet etmiştir. Böylece hadis metinleri hadis külliyatına son râvinin ifade ettiği haliyle kaydedilmiştir. Bundan ötürü, râviler zinciri içerisinde Hz. Peygamber'in hadislerinin ne derece muhafaza edildiğini saptamak mümkün değildir. Râvinin, hadis ve vermek istediği anlamı tam olarak anlamamasına matuf olarak, asıl metnin içerdiği anlam yumağı yanlış bir forma sokulmuş olmaktadır. Hadis alimleri isnad tenkidini yapmış ancak metin tenkidine yönelmemiştir. Bu bağlamda hadisin sahilliğini belirleyen temel kriter akıl ve dirayettir. Akıl ve dirayet kanalıyla tespit edilmeyen hadis kabul edilemez.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Ehl-i Kurân, Akıl, Modernizm, Seyyid Ahmed Han.

A General Evaluation about the Quran's Axis School's View on Circus - The Indian Continent - The Case of Seyyid Ahmed Han

Abstract

When we look at the people who started the Qur'anic movement and their views in detail, although there are people with different views in this formation, there are certain views that they express in common. Accordingly, it has been claimed that there

is no abrogation in the Qur'an, and acting on hadiths and ijtihad is considered shirk. In addition, Seyyid Ahmed Khan, whom we will focus on in this study, was greatly influenced by European rationalism and natural philosophy, which adopted the reconciliation of Islam with reason. For example, there are miracles in the Qur'an that cannot be explained by reason. It is impossible to explain them with reason and positive science. The main goal of this argument is to reject miracles and accept the Qur'an as a pure text by adapting the Qur'anic texts to the norms of the rationalist and naturalist movements put forward by the west. The intellectual extension of this today is to put forward the understanding that miracles are symbolic.

As for the Qur'anists' perception of hadith, in particular Sayyid Ahmed, it is possible to say the following: Hadiths are not as reliable as the Qur'an. Because most of them were not transferred to the next generations as they were. Companions and other generations who transmitted the hadiths transmitted the hadiths to Hz. He narrated it in a way they understood, not within the framework of the words used by the Prophet (saas). Thus, the hadith texts were recorded in the hadith corpus as expressed by the last narrator. Therefore, in the chain of narrators, Hz. It is not possible to determine to what extent the hadiths of the Prophet were preserved. Due to the fact that the narrator does not fully understand the hadith and its meaning, the semantic bundle of the original text is put in a wrong form. The hadith scholars made the criticism of isnad, but they did not turn to the criticism of the text. In this context, the basic criteria that determine the authenticity of the hadith are intelligence and acumen. A hadith that is not determined by reason and acumen cannot be accepted.

Keywords: Sunnah, Ahl-i Qur'an, Reason, Modernism, Sayyid Ahmed Khan.

Giriş

Müslümanlar, vahyin nüzulünden günümüze kadar onu daha iyi anlamak ve yorumlamak için büyük bir çaba ve gayret sarf etmiştir. Buna bağlı olarak çağın ilerlemesi ve gelişmesiyle beraber Kur'an'a yaklaşım biçiminde, anlama ve yorumlamada esas alınan düşünce sisteminde de değişikliklerin olması doğaldır. Hiçbir tefsir ekolü de kendi kendine, sebepsiz olarak ortaya çıkmış değildir. Tefsir ekolünün ortaya çıkışında sosyal, bilimsel ve sosyal gereksinimler gibi unsurlar etkili olmuştur. Kur'an'ın tefsirine yönelik çalışmalar Müslümanların ilim geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre tefsir tarihinin yazılım sürecini göz önünde bulundurduğumuzda Kur'an tefsirine iki yöneli gerçekleşmiştir. Bunlardan biri geleneksel tefsir; diğeri ise çağdaş ve özgün tefsir yaklaşımıdır.¹ Öncelikle bu tebliğin bir yönünü çağdaş ve özgün tefsir yaklaşımı oluşturduğu için öncelikle onun üzerinde durulacak sonra Kuraniyyûn ekolünün Sünnete bakışı açısı ele alınacaktır.

1. Ehl-i Kur'an Ekolü

1.1. Ekolün Ortaya Çıkışı

Bu çalışmada İslam dünyasındaki ıslah-tecdit hareketinin Hindistan'daki etkisi üzerinde durulacağı için ana hatlarıyla Hindistan hakkında şunları söylemek mümkündür. Hindistan, insanlık tarihinin en eski ve en zengin birkaç uygarlığından biri olarak bilinmektedir. Hindistan, sahip olduğu zenginlikler nedeniyle tarihin her döneminde önemini korumuş ve uluslararası ticaret ve siyasetin önemli ilgi odaklarından biri olmuştur. Nitekim dünya siyasi tarihinin yakın dönemi

¹ Osman Kayaer, *Kurani Sesleniş* (Ankara: Fecr Yayınları,1997), 38

incelendiğinde, Hindistan’da yapılanan pek çok askerî ve siyasi hareket, Hindistan’ın zengin kaynaklarını sömürmeyi hedeflemektedir. İslam’ın Hindistan coğrafyasındaki serüveni, her biri birer tarihsel kırılma noktasını temsil eden Moğollar’dan önceki dönem, iki yüz yıllık Moğol idaresi, parçalanma dönemi, İngiliz idaresi dönemi ve Pakistan’ın ortaya çıkışı olmak üzere dört evrede incelenmektedir.²Bu dört dönem içerisinde “parçalanma dönemi” olarak belirtilen üçüncü dönem, İslâm düşüncesinin modernliğe geçiş sürecinde başrol oynayan Şah Veliyyullah Dihlevî (1703-1766) gibi Hindistan’daki hadis tartışmalarını büyük ölçüde şekillendiren önemli bir şahsiyeti ortaya çıkarmıştır.³

Hindistan İslam düşüncesindeki bütün dîni ve siyasî fikir hareketlerinin başlangıcı, genellikle Şah Veliyyullah’a (170,3-1762) dayandırılır.⁴ Bu süreçte önemli bir yeri temsil ettiğinden Şah Veliyyullah Dihlevî ile başlamak uygun olacaktır. Zira o, çağdaş dönem müfessir nitelemesi ile isminden en çok bahsedilen Seyyid Ahmed Han’ın rasyonel süpernaturalizmi ve batılı anlamda modernizasyonu savunan anlayıştan gelenekçi Diyûbendî yönelişlere kadar hemen her hareketin temel fikirlerini oluşturan isimdir.⁵ Birbirinden çok farklı olan bu iki hareketin ondan destek ve ilham alması kendisine verilen değeri göstermektedir.

XIX. yüzyıl Hindistan’ındaki İslâm düşüncesinin bir özelliği de İslâmî gruplar arasında meydana gelen dinî tartışmalardır. Ehl-i hadis hareketi hadislerin temel dinî kaynak ve rehber sayılması tezini ortaya atmış, ancak fikhî mezheplere uymayı doğru bulmamıştır. Bu hareket, tasavvuf ve tarikatların İslama uymadığını savunmaktadır. Buna karşılık her konuda direk Kur’ân’a yönelmeyi savunan Ehl-i Kur’ân hareketi, Hz. Peygamber’in sünnetine veya fikhî mezheplere sıcak bakmamış üstelik İslam düşüncesinin en büyük tehdidi olan batı felsefesinden ve medeniyetinden beslenmiştir. Seyyid Ahmed Han bu konuda ilk defa belirli bir tavır ortaya koymuş, değişen şartlarda Müslümanların ihtiyaç duyduğu en önemli şeyin bir modern ilmi kelâm olduğunu söyleyerek bunun temellerini atmıştır. Dinî anlayışta akılcı bir yaklaşımı savunan Seyyid Ahmed Han, taklidi reddedip Kur’an’ın ilk 19 sûresini tefsir etmiş Müslümanlara akılcılık ve bilim yoluyla Kur’ân’ı yeniden yorumlaması gerektiğini söylemiş⁶, ayrıca bu alanda ilk defa Kur’ân ve İncil üzerine *Tebyînü’l-keîlâm* adlı mukayeseli bir eser telif etmiştir. Daha sonraki yıllarda Çırâğ Ali, Muhsinü’l-Mülk ve Seyyid Emîr Ali gibi birçok âlim Seyyid Ahmed Han’ın yolundan gitmiş bu hareketin müesses formunu şekillendirmiştir.⁷ Bir başka ifadeyle âlimlerin yaşadıkları coğrafyaya göre entelektüel önceliklerinin değiştiği de görülür.

² Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 9.

³ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 8.

⁴ Azmi Özcan, “Hindistan’da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”, *İslâmiyât*, 2004, 7/4, (2004): 197-204.

⁵ Khaliq Ahmad Nizami, “Hindistan”, 18:85-92; Azmi Özcan, “Hindistan’da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”, 198.

⁶ https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/81356/mod_resource/content/1/Hafta%208-%209.pdf

⁷ Khaliq Ahmad Nizami, “Hindistan”, 18:85-92; Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’an Ekolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, (2003):167-200.

Örneğin Hıristiyan misyonerleriyle karşılaşmanın etkisiyle apolojetik bir tutuma kayan Seyyid Ahmed Han, daha çok teolojik konulara ağırlık vermiştir.⁸

1.2. Seyyid Ahmed Han

Dîni yorumunun gelişmesinde ve bağlayıcılık düzeylerini belirlemede Hint İslam yorumunun etkisi büyüktür. Ancak bölgenin çok dinli, çok-kültürlü, heterojen yapısından dolayı bu yorum, senkretizme, uçlara düşme riski taşımıştır. Sözelimi Hint alt kıtası, İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) ve Şâh Veliyyullâh Dihlevî gibi sünnetin güçlü temsilcilerini çıkardığı gibi, Seyyid Ahmed Han gibi radikal modernistleri de çıkarabilmişti.⁹

Seyyid Ahmed, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin çizgisini kısmen benimsemiş gibi ancak İslam'ı ve Kur'ân'ı geleneksel birikimden uzaklaştırma refleksiyle Kur'ân'ı akılcı yorumlamıştır. Çağının çevresel faktörlerini analiz eden bir entelektüel olarak, Müslümanların taklitten sıyrılmasını, iki ana kaynağı (Kur'ân ve hadisi) modern bilimin verileriyle telif etmelerini istemiş, aksi taktirde İslam'ın Hindistan'da yok olacağını dile getirmiş,¹⁰ İngiliz işgali altındaki Müslüman toplumun hangi yöne gitmesi, nasıl bir toplum düzeni kurması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır.¹¹

Seyyid Ahmed batı medeniyetine hayran bir kimliktir. Ona göre Müslümanların modern hayata uyum sağlayabilmeleri ancak Batılı bir eğitim sisteminden geçmeleriyle mümkündür. Hakkındaki bütün incelemelere bakıldığı zaman şu söylenebilir: 1869-70 yılındaki İngiltere ziyareti, onun fikrî hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Oradaki gerek eğitim sayesinde kadınların da katıldığı Batılı sosyal hayatı, gerekse de Cambridge gibi entelektüel çevrelerdeki ziyaretleri sayesinde Batılı fikrî ortamı yakından gözlem, Ahmed Han üzerinde derin etkiler bırakmıştır.¹² Sir Seyyid Ahmed Han, batılı medeniyetin kiblesi olarak gördüğü İngiltere'deki eğitim sisteminden oldukça etkilendiği için Hindistan'daki İslâmî reform hareketinde eğitimi merkeze aldı. Ona göre ne geleneksel İslâmî eğitim kurumları, ne de Hindistan'daki resmî İngiliz okulları, Müslümanların ilerlemesi için yeterli olmuştur. Amacı, İslâmî bir rönesans için Batılı bilimlerin ve İngiliz dilinin Hint Müslüman gençliğine aktarılması olmuştur. Onun bu eğitim atılımı 1875'te Ali Garh'ta ünlü İngiliz-Doğulu Kolej'in kurulmasıyla taçlanmıştır. Ahmed Han, bu amaç doğrultusunda eğitimde önceliği, Hint Müslüman erkek gençliğin yükseköğrenimine ve teknik eğitimden çok beşerî bilimlere ağırlık vermiştir. Bu neslin önderliğinde özlenen kültürel-toplumsal değişim gerçekleşecektir.¹³ Kolejdeki

⁸ Bedri Gencer,322.

⁹ Bedri Gencer, *İslamda Modernleşme* (1839-1939), 197.

¹⁰ J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev.Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirhan, (İstanbul:Yöneliş Yayınları,1991)193.

¹¹ İsmail Çalışkan, Geçmişle Gelecek Arasında Tefsirin Umumi Manzarası, *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, EskiYeni: Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, (2013): 41-64.

¹² Bedri Gencer, 273.

¹³ Bedri Gencer, *İslamda Modernleşme* (1839-1939), 989; Ahmed Han'ın yazarlığını üç devreye ayırmak mümkündür: 1. evre 1857 yılına kadar olan gençlik döneminde eserlerinde geleneksel üslûp ve ifade hâkimdir. Bu dönemde, dinî, tasavvufî ve arkeolojik tarihine kadar birçok eser

öğrenci portfeyi az sayıda Hindu, çoğunluğu Şii ve Sünni Müslüman öğrenciler oluşturmuştur. Okulun amacı, hümanizmi geliştirmek, düşünceleri liberalleştirmek, batılı anlamda bilimsel bir dünya görüşü oluşturmak ve siyasete pragmatik bir bakış açısı getirmektir.¹⁴

2. Seyyid Ahmed Han'ın Tefsir Metodolojisi ve Tefsir Anlayışı

Seyyid Ahmed Han doğrudan Kur'ân ve tefsirle ilgili kitap ve makalelerini telif hayatının son dönemi olan 1870'ten sonra yazmıştır. Kur'ân tefsiriyle ilgili görüşleri, geniş halk kitlelerini etkilemek amacıyla Urduca diliyle yazmıştır. Telif ettiği tefsirine mukaddime olarak *et-Tahrir fi usûli't-tefsiri* simli usûl kitabı vardır. Ahmed Han, tefsirine giriş olarak kaleme aldığı bu eserinde amacını şöyle ifade eder: "Klasik tefsir literatüründe, farklı ve geniş iklimlerde, gelecek çağlar için kılavuzluk edecek ilkelerin altının çizilmesi, yedinci yüzyılın başındaki Arapların şartlarından çok daha farklı şartlarla karşılaşabilecek Müslüman topluluğun herhangi bir meselesinin çözümü için nihaî bir kaynak olarak Kur'ân'ın konumunun belirlenmesinin söz konusu olmaması dolayısıyla var olan boşluğu doldurmak"¹⁵

Bu eserinde Ahmed Han, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine lafzen değil manen inzal olduğunu, ancak bunun Cebrail vasıtasıyla değil Meleke-i Nübüvveti vasıtasıyla olduğunu iddia eder. Kur'ân'da neshin olmadığını söyler.¹⁶ Kur'ân dilinde, insanların kelimada bulunan mecaz, temsil ve teşbih gibi hususların bulunmasının normal olduğunu bildiren müfessir, Kur'ân tefsiri anlayışında büyük önem arz eden lafızların delaletleri konusunu ele alır ve gerek tek anlamlı gerekse çok anlamlı kelimelerin Kur'ân'da hangi manada kullanıldığının araştırılıp tesbit edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁷ Ahmed Han'ın bu bakış açısından hareketle, Kur'ân âyetlerini o güne kadar rastlanılmayan biçimde yorumladığı, yani kendisinin de dediği üzere önceki çağların insanların hiçbir şekilde akıllarına bile gelmeyecek değerlendirmelere gittiği görülmektedir.¹⁸

okumuştur. 2. Dönem 1857-1869 yılları arasında, daha çok sipahi ayaklanmasının meydana getirdiği yeni şartlar çerçevesinde memleketinin genel ve siyasi durumu ile ilgili eserler yazmıştır. Onun bu döneme ait eserlerinde genellikle bir uzlaşma eğilimi görülür. Gayesi Müslümanlarla İngilizler arasındaki siyasi bağları güçlendirmektir. 3. dönem 1869'dan ölümüne kadar geçen zaman, onun düşünceleri ve eserleri itibarıyla hayatının en verimli devresidir. İngiltere'de bulunduğu sırada Sir William Muir'in *Life of Mohamet* adlı eserine cevap olarak *Huṭabât-ı Ahmediyye*'yi yazdı. Daha sonra telif etmeye başladığı ve ilk cildi 1880'de yayımlanan *Tefsirü'l-Kur'ân*'ı on yedinci cüze kadar yazabildi. Bu eserin İsrâ süresine kadar olan kısmı altı cilt halinde yayımlanmıştır. (Mustafa Öz, "Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1989), 2:742:73-75)

¹⁴ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, -çev. Ahmed Küskün- (İstanbul:1990), 48; Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*,

¹⁵ Ahmed Han, *et-Tahrir fi usûli't-tefsiri*, s. 4'ten nk; " Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990), 53.

¹⁶ Christian, W. Troll Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü: Sayyid Ahmad Han (1817-1898), çeviren: Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar*, 8/1, (1995): 35-64; https://islamsyria.com/site/show_articles/7030

¹⁷ Şahin Güven, Kur'âniyyün Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, (2001):385-408

¹⁸ Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân*,1, (2003):137-164; Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları 2001), 329-342.

Ekolün temsilcileri, i'câz konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ehl-i Kur'ân ekolünün Kur'ân kıssaları ve bu kıssalarda zikri geçen mucizevî olaylara ilişkin yorumlarında en fazla dikkati çeken husus, söz konusu ifadeleri rasyonelize etmesidir. Bu çerçevede Ahmed Han, Perviz ve Ahmedüddin gibi âlimlere göre mucizeler kabul edilemez, bunlara mecâzî anlam yüklenmeli ve sözün bağlamı mucizeyi ihsas ettirecek bir anlama gidilmemelidir.¹⁹ Bir başka deyişle Ahmed Han, 19. yüzyılın fanatik determinist tabiat felsefesinden etkilenecek, nâdiren de olsa tabiat kanunlarını aşan olayları (mûcize, keramet) kabul etmemiş, bu sebeple Kur'ân'da bazı peygamberlere izafe edilen bu tür hadiseleri dil ve mantık kurallarına uymayan yorumlarla açıklamaya çalışmış²⁰ istiare ve mecaz kategorisinde ele almıştır.²¹

Ahmed Han, Ashâb-ı Kehf'in bir mağaraya kapanıp, ölmeksizin asırlar boyu mucizevî bir uykuya daldıkları şeklindeki geleneksel izaha da karşı çıkar ve bu konuyla ilgili olarak şöyle bir aklî izahta bulunur: "Bunlar gerçekte ölmüşlerdi ve havanın nüfuz edemeyeceği bir yerde uzanmış bulunan cesetleri mummylanmış haldeydi. Bu sebepten bir gözleme deliğinden bakıldığında hiçbir zarar görmemiş canlı vücutlar gibi göründüler. Dolayısıyla, insanlar onları gördüklerinde uyuduklarını zannettiler."²²

3. Hadis Anlayışı

Ehl-i Kur'ân ekolünün sadece hadise ilişkin temel düşünceleri üzerinde duracağımızı daha önce ifade etmiştik. Bu ekolün mensuplarının hadis ve sünnet görüşlerini incelediğimizde görüşlerinin iki noktada yoğunlaşmış olduğunu ve hadise yönelik diğer düşüncelerinin arka planında da sürekli olarak bu fikirleri kullandıklarını görmekteyiz. Bunlar; Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin/hadislerin bize güvenilir bir şekilde ulaşmadığı ve Kur'an'ın tek başına her ihtiyaca cevap verebileceği, onun dışında başka bir kaynağa ihtiyaç olmadığı ve sünnetin bir bağlayıcılığının bulunmadığı şeklinde formüle edilebilir.²³ Bu ikinci görüşün temelleri Hz. Peygamber (sav.) dönemine kadar dayanmaktadır. Nitekim "erike" hadisi olarak bilinen bir rivâyette, Hz. Peygamber'in (sav.) insanların kendisinin sözünü terk edip sadece Kur'an'a sarılmayı tavsiye edeceği günlerin geleceğiyle ilgili sözleri konuya örnek niteliğindedir.²⁴ Bu görüş temelde Kur'an'ı Kerim'in bir ansiklopedi gibi insanların tüm ihtiyaçlarını karşılayacak bir nitelikte olduğu iddiasına dayanmaktadır. Fakat bu iddianın pratiğe yansıtılması konusunda da görüş ayrılığının vaki

¹⁹ Bu anlayışın İslâm dünyasındaki değişik varyantları hakkında bkz. Mazharuddîn Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 18.

²⁰ Mustafa Öz, *Ahmed Han*, 2:74.

²¹ Muhammed Tahir Hakim, *Kitabü's-sünne fî muvâceheti'l-ebâtıl*, (yy.:Davetü'l-hak, 1402),1:86.

²² J.M.S., Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: 1994), 48.

²³ Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, (2012):101-138.

²⁴ Bkz. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Sünne, 6; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, İlim, 10; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Mukaddime, 2.

olduğu görülmektedir. Bir kısım, Kur'an'ı Kerim'de farz, nafil ve ibaha türünden olan tüm hükümlerin mevcudiyeti görüşündedirler.²⁵ Bu görüşte olanlara göre hadisin İslam düşüncesinde bir yeri yoktur çünkü Kur'an-ı Kerim hiçbir boşluk ve eksiklik bırakmaksızın hem ilk dönemde hem de kıyamete kadarki dönemlerde insanların tüm ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir esnekliktedir. Diğer bir kısım ise; Kur'an'ı Kerim'in tefsirinde hadislerin kullanılmasının hata olduğunu²⁶, zımnen Kur'an-ı Kerim'in boş bıraktığı hususların akıl ve bilim ile doldurulması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu düşüncede olanlar Kur'an'ı Kerim'in pozitivist bir yaklaşımla tefsirinin güncel ihtiyaçların karşılanması açısından da elzem olduğunu düşünmektedirler.

3.1. Hadislerin Güvenilirliği

Ehl-i Kur'an ekolünün hadislere yönelik en temel eleştirilerinden birisi, hadislerin güvenilirliği meselesidir. Onlara göre hadislerin yazımı, tedvini ve tasnifi ile ilgili birçok metodolojik ve teknik problem mevcuttur. Bu ekole göre bahsedilen problemlerden dolayı hadisler dinde delil olamaz.²⁷

Ehl-i Kur'an'ın metodolojik ve teknik problemler olarak bahsettiği konuları genel olarak iki başlıkta ele almak mümkündür. Birincisi, hadislerin Hz. Peygamber (sav.) döneminde yazılmadığı ve Allah (cc.) tarafından da Kuran'ı Kerim gibi korunmadığı iddiası gelmektedir. İkincisi ise; Hadis tenkid ve rivâyet sisteminin sağlıklı işlememesinden kaynaklanan problemlerdir.

3.1.1. Hadislerin Hz. Peygamber Döneminde Yazılmadığı ve Allah (cc) Tarafından da Kuran'ı Kerim Gibi Korunmadığı İddiası

Ehl-i Kur'an ekolünün üzerinde durduğu temel meselelerden birisi de hadislerin Hz. Peygamber (sav.) döneminde yazılmaması hususudur.²⁸ Bu ekolün konuyla ilgili görüşü kısaca şu şekildedir: Hadislerin yazılmaması onların korunması konusunda da büyük sorun teşkil etmektedir. Ayrıca Allah (cc) Kur'an-ı Kerim'i koruyacağını bizzat bildirmiş²⁹ fakat hadisleri koruyacağı konusunda bir taahhütte bulunmamıştır. *"Şayet hadisler de Kur'an'ı Kerim gibi dinde delil olsaydı Allah'ın (cc) hadisleri de koruması gerekirdi"*³⁰

Bu iddiaya şu şekilde cevap verilebilir: Buradaki ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında mevzunun hadisin korunup korunmayacağı meselesi olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu ayet Kur'an'ı Kerim'in indirilişiyle ilgilidir. Ayrıca ayette sadece Kur'an'ı Kerim'in korunacağı ve onun dışında bir şeyin

²⁵ Bu görüşte olanların başını çeken kişiler; Çekrâlevî ve halefi Haşmet Ali'dir.

²⁶ Düzenli, 117,118

²⁷ Düzenli, 119.

²⁸ Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazımının tamamen terk edildiği isabetli bir görüş değildir. Nitekim sahabe de çok sayıda hadis nüshasının bulunduğu rivayetlerde geçmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) bazı sahabeye hadis yazmayı yasaklarken bazılarının hadis yazmalarına izin vermiştir. Bu durum ehil olmayan kişilerin hadis yazmasının engellenerek hadisin daha sağlam bir şekilde korunmasına da katkı sağladığı söylenebilir.

²⁹ Hicr, 15/9. Ayetin meali şu şekildedir: *"Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."*

³⁰ Düzenli, 119.

korunmayacağı ile ilgili bir ifade yoktur. Hadislerin Kur'an'ı Kerim'in açıklama fonksiyonunun olduğunu³¹ da düşünülürse ayetin sünnetin korunmasını da içine alabileceği de söylenebilir.³² Nitekim ayette Kur'an'ı Kerim'in sadece lafzı korunacağı taahhüt edilmemektedir. Kur'an'ı Kerim'in manasının da korunması söz konusudur. Mananın tam ve doğru olarak anlaşılması da ancak hadisler vasıtasıyla mümkündür.

Hadislerin korunmasıyla ilgili bir diğer husus ise; hadislerin yazılması meselesidir.³³ Ehl'i Kur'an'a göre şayet hadisler de Kur'an gibi dinin bir parçası olsaydı Hz. Peygamber (sav.) Kur'an-ı Kerim gibi hadislerin de yazılmasını ister ve yazılıp yazılmadığını kontrol ederdi. Fakat Hz. Peygamber (sav.) hadislerin yazılmasını emretmemiş hatta hadis yazımını bile yasaklamıştır. Hz. Peygamber'in (sav.) bazı kişilere hadis yazmak konusunda izin vermiş olduğunu kabul etsek bile, hadis yazma işinin Kur'an'ı Kerim gibi ciddi bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir.³⁴

Allah'a (cc.) ve Hz. Peygamber'e (sav.) itaati emreden ayetlerdeki kastedilen şey Allah'a (cc.) ayrı, Hz. Peygamber'e (sav.) ayrı itaat değildir. Ayrıca hadisler konusunda ashapın tavrı da belirleyici rol oynamaktadır. Nitekim ashap Hz. Peygamber'in (sav.) vefatından sonra Kur'an'ı Kerim'i cem edip yazıya geçirmelerine rağmen aynı tavrı hadisler konusunda sergilememişlerdir. Hadisleri yazan bir kısım sahabe ise yazdıkları nüshalarını imha etmişlerdir. Hz. Ömer de Kur'an dışında başka şeylere rağbet edilmemesi için hadis nüshalarını yakmıştır. Ayrıca Hz. Ömer'in hadisle çok iştiğal eden kişilere hapis ve diğer bazı cezalar verdiği bilinmektedir. Şayet sahabe, hadisleri dinin bir parçası olarak görselerdi Kur'an'ı Kerim gibi hadisleri de yazıya geçirerek koruma altına alırdı.³⁵

Yine konuyla ilgili öne sürülen bir başka argüman ise; hadislerin sayısının Hz. Peygamber'in (sav.) vefatından sonra özellikle üçüncü asırdan itibaren artması meselesidir. Bu artış yine Hz. Peygamber'in (sav.) vefatından sonra çok sayıda hadisin uydurulduğuna kanıt niteliğindedir. Nitekim Ebû Hureyre'nin talebesi olan ve hicri 58 senesinden önce yaşamış olan Hemmam b. Münebbih bile nüshasına anca 138 hadis kaydedebilmiştir. Şayet Ebû Hureyre iddia edildiği gibi çok hadis rivâyet etmiş olsaydı talebesinde binlerce hadislik bir mecmuasının mevcudiyeti söz konusu olurdu. Tüm bu gerçekliğe rağmen nasıl olur da Hemmam'dan iki asır

³¹ Nahl, 14, 64. Ayetin meali şu şekildedir: "Sana kitabı, özellikle ayrılığa düştükleri konuda onları aydınlatman için ve inanan bir topluluğa rehber ve rahmet olsun diye indirdik."

³² Düzenli, 119,120; Ahmet Doyduk, Kur'âniyyûn Ekolünün Hadise Bakışı, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2019, 47.

³³ Hadislerin yazıya geçirilmesi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Güray Yapar, Hadislerin yazılı malzemeye dönüşme süreci (m.610-770) Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005.

³⁴ Bu görüşün aksine sahabeden gelen birçok rivâyet onların hadis yazımına ne kadar ehemmiyet verdiklerini göstermektedir. Nitekim Abdullah b. Amr'dan gelen bir rivâyet şöyledir: "Hayatta beni iki hasletten daha fazla sevindiren bir şey yoktur. Bu ikisi: Vehd arazisi ve sâdika denilen sahifedir. Rasulullah'tan hadis yazmam için izin istedim ve yazdım." demiştir. Bk, Hasan b. Abdurrahman Râmihürmüzi, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyner'r-râvî ve'l-vâî* (nşr. M. Accâc el-Hatîb) Dâru'l-fikr, Kâhire 1984, s. 366,367.

³⁵ Düzenli, 120

sonra yaşamış olan birçok müellif yüzbinlerce hadise ulaşıp içerisinde üç beş binlik hadis külliyatları oluşturmuşlardır.³⁶

Mevzu bahis görüşleri savunanlar dikkat edilirse Hz. Peygamber'in (sav.) hadis yazmayı yasakladığıyla ilgili rivâyetleri delil olarak kabul etmişler ve hadisin İslam dini için kaynak olamayacağını savunmuşlardır. Buradaki ciddi çelişki bu görüşü savunanların kendi görüşlerini ispat için yine Hz. Peygamber'den (sav.) nakledilen hadislere başvurmalarıdır. Onların düşüncesine göre Hz. Peygamber'in (sav.) Kur'an'ı Kerim gibi hadislerin yazımını emretmediği için hiçbir hadisi delil olarak kullanmamak gerekir. Bu sebepten bu tür iddiaların rasyonel bir temeli yoktur.

Hadislerin sayısının Hz. Peygamber'in (sav.) vefatından sonra artması, hadislerin güvenilirliği konusunda olumsuz bir durum olarak telakki etmek te makul değildir. Çünkü aynı hadisin birçok farklı isnadla rivâyet edildiği için sayısının arttığı bilinen bir gerçektir. Hadisçiler özellikle hadislerin farklı tariklerini toplamak için büyük çaba sarf etmişlerdir.³⁷ Ayrıca hadislerin birçoğunun şifahi naklin yaygın olduğu dönemde hafızadan nakledilmesi ve daha sonra yazıya geçirilmiş olması nedeniyle yazılı malzemede bir takım artışların olması makul görülmelidir. Abdurrahman b. Mehdî'nin "Şayetbiz hadisi otuz vecihten yazmasak onun ne anlama geldiğini anlayamazdık." sözü de buna işaret etmektedir.³⁸

3.1.2. Hadis Tenkid ve Rivâyet Sisteminin Sağlıklı İşlememesinden Kaynaklanan Problemler

Ehl-i Kur'an ekolü hadis rivâyet ve tenkid sistemi hakkında bir birine zıt iki farklı tutum sergilemiştir. Birinci grup bu faaliyetlerin gereksiz ve zararlı olduğunu iddia ederken diğer grup ise; hadis tenkit ve rivâyet sisteminin yetersiz olduğunu ve tarihin akışı içerisinde sağlıklı işlemediğini iddia etmiş ve bu gerekçeyle hadisleri reddetmiştir. İkinci grubun bir diğer argümanı ise hadislerin yeterince metin tenkidine tabi tutulmadığıdır. Bu iddia kısmen doğru olsa da bu durum tüm hadislerin güvenilmez olduğunu ortaya koymaz. Burada yapılması gereken iş, bu tür hadisleri tekrar objektif bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Nitekim Ehl-i Kur'an ekolünü sistemleştiren kişi olarak tanımlanabilecek Seyyid Ahmed Han, hadisçilerin sahih hadisi sakiminden ayırt etmek istemelerinin doğru bir tutum olduğunu fakat yöntem olarak sened tenkidi³⁹ yapmanın bu işlem için faydasız olduğunu,

³⁶ Düzenli, 121

³⁷ Hadislerin farklı tariklerinin toplanması hadisçiler açısından önem verilen bir konudur. Nitekim bir hadis ne kadar çok tarikten geliyorsa onun güvenilirliği o derece fazla olacaktır. Bu manada hadisçilere göre "mütevâtir hadis" en sağlam hadisler kategorisine girmektedir. Daha sonra sırasıyla "meşhur", "aziz" ve "garib" hadisler gelmektedir. Bkz, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî ibnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan 1998, s. 265- 272; Suyûtî, Hâfiz Celaleddin es- Suyûtî, *Tedribu'r- Râvî Şerh-u Takrîbu'n- Nevevî*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2009, s. 446-458.

³⁸ Düzenli, 121,122

³⁹Sözlükte "dayanmak, yaslanmak, itimat etmek" mânâsındaki sünûd kökünden türeyen isnâd "temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek" demektir. Terim olarak, "rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak, hadis metnini nakleden râvileri rivayet sırasına göre zikretmek" anlamına gelir. Senedinde herhangi bir kopukluk olmaksızın Hz.

yapılması gereken işin; hadislerin muhtevalarıyla yargılanması yani metin tenkidi olduğunu iddia etmiştir. O'na göre hadisçiler bu yöntemi ihmal etmiştir. Yine Ehl-i Kur'an'a göre, hadislerin güvenilirliği hadis toplayıcılarının ortaya koyduğu kurallara göre tayin edilmiştir. Bu kurallar tarihi tenkidin esaslarını yerine getirmemektedir. Hadisin aslını veya asli akılcılığı değil de hadisleri nakleden râvilerin güvenilir olup olmadıklarını veya bu râviler zincirinin Hz. Peygamber'e (sav.) ulaşıp ulaşmadığını esas alarak hüküm vermişlerdir. Onlara göre hadisleri nakleden kişiler ne kadar güvenilir olursa olsun, hadisin isnadı ne kadar sağlam olursa olsun hadisler konusunda rasyonel standartlar takip edilmediği sürece hadis hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.⁴⁰

Şu bilinmelidir ki; bir sözün hadis olarak kabul edilebilmesi için onun Hz. Peygamber'e (sav.) ait olduğunun kesin bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Hadisçiler bu işlemi isnad sistemiyle tespit etmeye çalışmışlardır. Aksi halde hangi kriterden geçirilirse geçirilsin bir söz, fiil veya takrir Hz. Peygamber'e (sav.) dayanmıyorsa bunun hadis olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Burada anlatılmak istenen şudur: Önce isnadın sağlamlığı tespit edilmelidir. Aksi halde Hz. Peygamber'e (sav.) ait olmayan bir metnin hadis ilmi açısından hiçbir geçerliliği yoktur.

3.1.3. Hadisin Mana İle Rivâyetinden Kaynaklanan Problemler

Ehl-i Kur'an ekolüne göre hadislerin güvenilir bir konumda olmasının bir diğer nedeni; hadislerin lafzen değil mana ile rivayet edilmesidir. Böylece hadisler râvî tasarruflarına⁴¹ maruz kalmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın bu konudaki görüşü şu şekildedir: Hz. Peygamber'in (sav.) hadislerinin çoğu sonraki nesillere kelimesi kelimesine aktarılmamıştır. Hz. Peygamber'in (sav.) hadisleri ilk nesilden itibaren sonraki nesillere farklı lafızlarla aktarılmıştır. Bu nedenle hadis kitaplarında yer alan hadislerin en son râvinin lafızlarıyla yazıldığını söylemek mümkündür. En son râvinin cümleleriyle kayda geçen hadislerin ise, Hz. Peygamber'in (sav.) sözlerini ne derece yansıttığını kestirebilmek mümkün değildir.

Şifahi kültürden yazılı kültüre yeni geçmiş olan bir toplumun Hz. Peygamber'in (sav.) hadislerini bizzat Hz. Peygamber'in (sav.) lafızlarıyla naklettiklerini düşünmek ilk bakışta mümkün gözükmemektedir.⁴² Ancak hadislerin Hz. Peygamber'in (sav.) ağzından çıkar çıkmaz yazanların varlığı,⁴³ hadisçilerin sağlam hadis nüshaları oluşturmak için sarf ettiği çabalar⁴⁴ ve hadisçilerin mana ile hadis

Peygamber'e veya bir başkasına nisbetle rivayet edilen söze muttasıl, sadece Resûl-i Ekrem'e nisbet edilen rivayete de merfû denir. Bazı âlimlerin isnadla eş anlamlı olarak kullandıkları sened kelimesi "dayanak, destek, sağlam ve yüksek yer" mânasındadır. Raşit Küçük, "isnad", DİA

⁴⁰ Düzenli, 123,124

⁴¹ Râvî Tasarruflarıyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

⁴² Düzenli, 124, 125

⁴³ Sahabe döneminde yazılmış olan nüshalar için bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi* (Trc. Prof. Dr. Hulusi Yavuz), İz Yayınları, 1993, s.33-44.

⁴⁴ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Mahmut Gurbet, *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*, Mana yayınları, Ankara, 2019, s. 131-284.

rivâyetinin kabulü için ortaya koydukları kriterler⁴⁵ dikkate alındığında bu durumun hadislerin sıhhatini zedeleyecek nitelikte olmadığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’den (sav.) gelen rivâyetlerin güvenilir olmadığını söylemek, muhaddislerin hadislerin tespiti konusundaki çabalarını göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere hicri II. Asırdan itibaren hadisçiler yapmış oldukları titiz çalışmalarla hadis külliyatındaki birçok mevzu hadisi ayıklamış ve bu konuda birçok ilke ortaya koymuşlardır.⁴⁶

Sonuç

Ehl-i Kur’an ekolü, İslâm dünyasının çok yönlü buhranlarla çalkalandığı 19. yüzyılda İngilizlerin işgali altında bulunan Hint alt kıtasında ortaya çıkmış bir ekoldür. Ekol, her ne kadar Abdullah Çekrâlevî tarafından kurumlaştırılmışsa da düşünsel temelleri daha önceden Seyyid Ahmed Han tarafından atılmıştır. Ekolün ortaya çıkışını aktive eden birçok etken olmakla birlikte en büyük neden Müslümanların içinde buldukları olumsuzluklardan kurtulma hedefidir. Ekolün temsilcileri, özelden Seyyid Ahmed Han bu arayışını “Niçin bu hale geldik?” sorusuna “Geleksel İslam algısı yüzünden” cevabı üzerinden sürdürmektedir.

Ehl-i Kur’ân ekolününün hadise yönelik görüşleri genel olarak şunlardır: Birincisi, Hz. Peygamber’den gelen rivayetler/hadisler bize güvenilir bir şekilde ulaşmamıştır. İkincisi, Kur’an tek başına her ihtiyaca cevap verebilir ve onun dışında başka bir kaynağa ihtiyaç yoktur. Üçüncüsü, Sünnetin bir bağlayıcılığı yoktur.

Kur’aniyyûn ekolü hadisle ilgili görüşlerini temellendirebilmek için akli ve nakli birçok delil sunmuştur. Onların sunduğu bu delillerden birincisi tabiatıyla Kur’an’ı kerimdir. Çünkü en temel görüşleri Kur’an’ı Kerim’in tek başına insanların ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğudur. Bu bağlamda görüşlerini birçok ayetle temellendirmeye çalışmışlardır. Fakat bu ekolün ayetleri yorumlama biçimleri, ayetleri bağlamından koparmak, ayetleri Kur’an’ın anlam bütünlüğünden kopararak parçacı bir şekilde ele almak ve hatta ayetlerin sebebi nüzulünü bile dikkate almamak şeklinde tezahür etmiştir. Bu ekol ayetleri yorumlarken konuyla ilgili ayetlerden kendi görüşlerini desteklediğini düşündüklerini delil olarak gösterirken aynı konuyla ilgili görüşlerini nakzeden ayetleri görmezden geldikleri, bazı ayetleri ise spekülâtif bir te’ville kendi görüşlerine uygun hale getirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Ayrıca bu ekolün hadisle ilgili görüşlerinde birçok çelişki olduğu da aşikârdır. Nitekim hadislerin delil olamayacağını iddia eden bazı Ehl-i Kur’an ekolü mensupları görüşlerini desteklemek için yine zaman zaman hadislere başvurmuştur.

Bu ekolün hadis tenkid ve rivâyet sistemine yönelik eleştirileri ise, hadisçilerin hadislerin sahihini sakiminden ayırmak için gösterdikleri çabaları ve ortaya koydukları ilke ve prensipleri hatta konuyla ilgili ortaya konulan te’lifatı bile görmezden gelir bir tutum sergiler biçimdedir. Sonuç olarak bu ekolün İslam dinine

⁴⁵ Mana ile hadis rivâyetinin kabulü için hadisçilerin ortaya koyduğu ilkeler için bk. Abdullah Hikmet Atan, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1994,s.147-170; Mana rivâyeti ile ilgili tartışmalar için bk, Enbiya Yıldırım, Hadis Problemleri, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, s 66-105.

⁴⁶ Düzenli, 125.

uymayan görüş ve yaşantılarını İslam'a uygun hale getirmek yerine, İslam'ı kendi görüş ve yaşantılarına uygun hale getirmek ve bu ameliyeyi gerçekleştirebilmek için de kendilerine büyük bir engel teşkil eden hadisleri etkisiz ve geçersiz hale getirme çabasında olduklarını söylemek aşırı bir yorum olmayacaktır.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi* (Trc. Prof. Dr. Hulusi Yavuz), İz Yayınları, 1993
- Albayrak, İsmail. *Klasik İslam Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: 2004.
- Âşıkkutlu, Emin, "Metin Tenkidine Dair Müzâkere Metni, İslâmî İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları", 1, 2, 3, 15-16 Mart; 19-20 Nisan; 17-18 Mayıs 2008, İstanbul, 2009.
- Atan, Abdullah Hikmet, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1994.
- Aziz, Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmed Küskün, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara: 1994.
- Baljon, J.M.S. *Modernist Düşüncenin Şekillenışı-Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Din Anlayışı ve Düşünce Yapısı*, çev.: İsmail Çalışkan, Ankara: 2002.
- Bırışık, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân İlmî Araştırmalar*, 17/9 (2004):1-62
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları 2001.
- Canatan, Kadir. "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet*, 9, (1995): 36.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'ân'ı Kerime Göre Cin-Şeytan*, Kayseri: İstişare Yayınları, ty.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,
- Çalışkan İsmail. "Şah Veliyyullah Dehlevî: Âlim, Mütefekkir ve Eylem Adamı, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrakîlileşmesi", 7, (2015):1159-1185.
- Çalışkan, İsmail. Geçmişle Gelecek Arasında Tefsirin Umumi Manzarası, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, (2013): 41-64.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Doğanay, Süleyman, *Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- Doyduk, Ahmet, *Kur'âniyyün Ekolünün Hadise Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2019.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, (2012):101-138.
- Düzgün, Şaban Ali. "Seyyid Ahmed Han'da Entelektüalite ve Siyaset", *Muhafazakâr Düşünce*, 47/12, (2016):43-56
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebu Mu'nis, Râid Nasri. "Teyyar Seyyid Ahmed Han ve erâühü't-tecdidiyye fi usulü'l-fıkh", *Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi*, 11/25, (2018): 8.
- Ebü Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi e-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Emin, Ahmed. *Feydu'l-hatır*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Eren, Ali Cüneyt. "Başlangıcından Günümüze Kur'an Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, (2000):35-59.
- Gurbet, Mahmut, *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*, Mana yayınları, Ankara, 2019
- Güven, Şahin. *Kur'âniyyün Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-*, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, (2001):385-408.
- Hakim, Muhammed Tahir, *Kitabü's-sünne fi muvâceheti'l-ebâtil*, yy.: Davetü'l-hak, 14021.

- Hanefi, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme* (Ankara: Otto Yayınları 2011).
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan 1998.
- İlahi Bahş, Hadim. Hüseyin.el-Kurâniyyûn ve Şubehatu hum Havle's-Sünne, Taif: Mektebetu's-Siddîk,1989.
- Kavak, Özgür. "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: SeyyidAhmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân*,1, (2003):137-164.
- Kavak, Özgür. "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kitasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, -İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı-, (17, 2011):193-206.
- Kavak, Özgür. "Zor Zamanda Âlim Olma: Şah VeliyullahDihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 17/9 (2004/2):117-145
- Kayaer, Osman. *Kuranî Sesleniş* (Ankara: Fecr Yayınları,1997.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Şah VeliyullahDehlevî'nin Bazı Tasavvufi Görüşlerine Felsefi Bir Bakış", *Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16, (2006):201.
- Küçük, Raşit, "İsnad", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23:154-159.
- Nızamı, KhaliqAhmad. "Hindistan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18: 85-92.
- Öz, Mustafa. "Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1989), 2:742:73-75)
- Özarvarlı, M. Sait."Şah Veliyullahed-Dehlevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 38:262-267.
- Özcan, Azmi. "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyât*, 2004, 7/4, (2004): 197-204.
- Özkan, Gülseren Halıcı."Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8/3, (2003):147-156
- Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât*, 7/4, (2004):75-76.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, (2003):167-200.
- Paçacı, Mehmet *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*,
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: 2002.
- Rahman, Fazlur. *İslam Yenilenme -Makaleler II*, çev.: A. Çiftçi, Ankara 2004.
- Râmihürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyner'r-râvî ve'l-vâf* (nşr. M. Accâc el-Hatîb) Dâru'l-fikr, Kâhire 1984.
- Siddîkî, Mazharuddin. İslâm Dünyasında Modernist Düşünce, çev. Murat Fırat-Göksel, Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Suyûtî, Hâfız Celaleddin, *Tedribu'r- Râvî Şerh-u Takrîbu'n- Nevevî*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2009.
- Şarkavî, İffet *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veyysel Güllüce (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*, Ankara: BeyanYayınları,1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Troll, Christian. *W. Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü: Sayyid Ahmad Han (1817-1989)*, çeviren: Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar*, 8/1, (1995): 35-64.
- Voll, J. Obert. *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirhan, İstanbul: Yöneliş Yayınları,1991.
- Yıldırım Enbiya, *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, Ankara: Takdim Yayınları 2019.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.



İSLAM'IN DOĞRU ANLAŞILMASINDA HZ. PEYGAMBER'İN YERİ VE SÜNNETİN KAYNAKLIK DEĞERİ

Mahmut ÇINAR

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam Anabilim Dalı

✉ cinarmahmut02@gmail.com

ORCID 0000-0003-1162-4794

Esra YILDIRIM

Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam Anabilim Dalı

✉ esradelen@gantep.edu.tr

ORCID 0000-0002-7936-0476

Öz

Hız. Peygamber'in dindeki konumu ve sünneti İslâm dininin doğru anlaşılması açısından önemlidir. İslâmî ilimler Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynağın sünnet olduğu konusunda ittifak halindedir. Ancak sünnetin kaynaklık etme kriterleri her ilimde farklılık gösterebilmektedir. İslam akidesini tespit edip savunan kalam ilmi, itikadi meseleler hakkındaki hükümlerin belirlenmesinde Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynak olarak sünneti kabul etmektedir. Kelamcılar, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olarak nakledilen rivayetleri 'haber' başlığı kapsamında ele alıp, sünnetin aktarıldığı haberlerin epistemik değerini belirleyen kriterler geliştirmişlerdir. Kalam geleneğinde kabul edilen sünnetin kaynaklık değeri günümüzde de ehemmiyetini korumuş, çağdaş düşünürler sünnetin delil olarak kullanımı hususunda ittifak etmekle birlikte farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Çalışmamızda yer verdiğimiz Prof. Dr. M. Said Ramazan el-Bûtî, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Prof. Dr. Hasan Hanefî'nin Hz. Peygamber'in dindeki konumu ve sünnetin kaynaklığına ilişkin görüşleri günümüzde sünnetin kaynaklık değerinin anlaşılmasında farklı katkılar sunması açısından önemli görünmektedir. Bu anlamda çağdaş kalam alimlerinin görüşleri çerçevesinde konuyu irdelemek doğru bir tespit yapmamıza imkan verecektir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Hz. Peygamber, Sünnet, Haber, Gelenek.

The Place of the Prophet in the Correct Understanding of Islam and the Source Value of the Sunnah

Abstract

The position of the Prophet in religion and his sunnah are important for the correct understanding of religion. Islamic sciences are in agreement that the most important source after the Qur'an is the Sunnah. However, the originating criteria of sunnah may differ in every science. The science of kalam, which identifies and defends the Islamic creed, accepts the sunnah as the most important source after the Qur'an in determining the provisions on the issues of creed. Theologians have developed criteria that determine the epistemic value of the news in which the sunnah is conveyed by considering the narrations transmitted as the words, deeds and approvals of the Prophet within the scope of the 'news' title. The source value of the sunnah, which is accepted in the tradition of kalam, has preserved its importance today, and

contemporary thinkers have adopted different approaches to the use of sunnah as evidence. In our study, Prof. Dr. M. Said Ramazan al-Bütî, Prof. Dr. Bekir Topaloglu and Prof. Dr. Hasan Hanefi's views on the position of the Prophet in religion and the origin of the sunnah seem important in terms of making different contributions to the understanding of the origin value of sunnah today. In this sense, examining the subject within the framework of the views of contemporary kalam scholars will allow us to make a correct determination.

Keywords: Kalam, The Prophet, Sunnah, Report, Tradition.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde dinin anlaşılmasında, sünnetin delaleti ve bağlayıcılığı meselesi tartışılmış ve çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Kuşkusuz sünnetin kaynaklık değeri, Hz. Peygamber'in dindeki konumu ile doğrudan bağlantılıdır.¹ Buna bağlı olarak sünnetin kaynaklık değerine geçmeden önce, Hz. Peygamber'in dindeki konumunun tespit edilmesi önem taşımaktadır. Kur'ân'da, Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat ile birlikte anıldığı görülmektedir.² Bu durum, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu belirleme açısından dikkate değerdir. Zira Hz. Peygamber kendisine gelen vahyi insanlara sözlü olarak tebliğ etmiş, ayrıca yaşantısı ile de tebliğ ettiği ayetleri bizzat tatbik ederek rol model olmuştur. Hz. Peygamber ortaya çıkan problemlere bazen doğrudan bazen de ashabıyla istişare ederek müdahale etmiştir. Sahabenin dini konularda ona mutlak itaati, onun dini hayat üzerindeki etkisini belirlemektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sözlü ve tatbikî tercihleri ile sahabenin tercihleri bir bütünlük oluşturmaktadır. Ancak onun vefatıyla birlikte onun doğrudan müdahalesi ve sahabenin ona danışma imkânı ortadan kalkmış, yeni anlayışlar gündeme gelmiştir.³

Hz. Peygamber'in konumu ve sünnetin kaynaklık değeri, diğer dinî ilimler gibi, kelim ilmi açısından da önem arz etmektedir. Şöyle ki kelim ilmi, İslâm dininin itikat ve amele ait temel esaslarını tespit etmeyi ve savunmayı üstlenen küllî bir ilimdir. Kelam âlimleri, bu süreçte aklî ve naklî delil getirmeyi zorunlu görmüşlerdir. Akıl, duyu ve haberden aldığı cüzî verilerden küllî sonuçlara varmaktadır. Naklî delil ise Kur'ân-ı Kerîm, sünnet ve icmâ olarak belirlenmiştir. Hz. Peygamber'in sözü ile aktarılmış olan Kur'ân'ın delil olması konusunda, alimler arasında herhangi bir ihtilâf olmadığı gibi, kural olarak sünnetin (haber) delaleti konusunda da herhangi bir ihtilaf yoktur.⁴ Sünnet ise kural olarak delil kabul edilmekle beraber, sübûtü, mahiyeti ve delalet keyfiyeti, çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Kelamcılar, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olarak intikal eden rivayetleri 'haber' başlığı kapsamında ele almışlardır. Kelamcıların itikadî hükümlerin belirlenmesinde ve naklî bilgi ile belirlenen itikadî esasların tespitinde gösterdiği titizlik,

¹ Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21(2011), 95-127.

² Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/80; el-Mâide 5/92.

³ Mahmut Çınar, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 61-69; "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8 (2018), 329-331.

⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Usûl-i Hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, (Kuveyt: Câmîatü Ayni Şems, 1998), 65; Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz, (Medine: y.y., ts.), I/15.

herkes için ortak olan akli zemine oturtmak için savunma yöntemlerini geliştirmeyi, bu da naklî bilginin keyfiyetini sorgulamayı zorunlu kılmıştır. Bu anlamda delalet ve sübût bağlamında ortaya konulan kriterler, haberin epistemik değerini açıklığa kavuşturacak şekilde belirlenmiştir.

Kelam geleneğinde sünnetin delaleti, genel kabul olduğu gibi, çağdaş dönemde de bu anlayış büyük ölçüde devam etmiştir. Şu var ki günümüzde, sünnetin gelenekten süzülüp gelen kullanımı hakkında yeni yaklaşımlar ortaya konulmuş, kimi zaman delil olarak sunulan veriler, daha sıkı bir sorgulamaya tabi tutulmuştur. Çağdaş kelam alimlerinden örnekler seçerek, bunlar üzerinden meseleyi irdelenmek, bu dönemde kelam-sünnet ilişkisi açısından doğru bir tespit yapmamıza imkan verecektir. Bu nedenle kendi coğrafyamızdan kelam ilminin duayeni olarak kabul edilen merhum Prof. Dr. Bekir Topaloğlu (1932-2016) ile Mısır'dan Prof. Dr. Hasan Hanefi ve Suriye'den merhum Prof. Dr. M. Said Ramazan el-Bûtî (1929-2013) gibi çağdaş düşünürlerin bu konudaki görüşleri tespit edilerek değerlendirilecektir. Tebliğimiz, günümüzden örnekler üzerinden Hz. Peygamber'in konumu ve sünnetin kaynaklığı hakkında bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla kronolojik sıralamaya göre anılan müellifler ve görüşleri irdelenmektedir.

1. Prof. Dr. M. Said Ramazan el-Bûtî

Çalışmamızda Suriyeli merhum alim, M. Said Ramazan el-Bûtî'nin (1929-2013) *Yaratıcının Varlığı ve Yaratılanın Görevi: İslâm Akâidi* olarak tercüme edilen *Kübre'l-yakîniyyâtî'l-kevnîyye: Vücûdü'l-ḥâliḳ ve vazîfetü'l-maḥlûḳ* adlı eseri merkeze alınarak sünnet hakkındaki fikirlerine yer verilecektir.⁵ Bûtî'nin anılan eseri dikkate alındığında savunduğu araştırma yönteminde, sünnet vurgusu belirgin olarak göze çarpmaktadır. Bunu özellikle nübüvvetin ispatı olan mûcize konusundaki yaklaşımı ve sünnetin aktarım biçimi olan habere verdiği ehemmiyet ortaya koymaktadır. Bu açıdan peygamberin dindeki konumuna ilişkin açıklamalarına ek olarak, Hz. Peygamber'e nispet edilen mûcizeler ve bunların sübutu hakkındaki görüşlerine de yer vermemiz, onun sünnet anlayışını tespit etmek açısından önemlidir.

Öncelikle Bûtî'nin, eserinde İslâm akidesinin en önemli unsurlarından biri olan nübüvvet konusuna geniş yer verdiğini belirtmek gerekir. Ona göre Allah'a imandan sonraki en önemli esas nübüvettir. Allah'ın varlığına iman gerçekleştiğinden sonra, insan varlık alemindeki görevinin ne olduğunu sorgulamaya başlar. Yaratıcının gayesini ve hayatın amacını anlamak için, oyundaki diğer sahneler gibi dünya hayatında yaşananların ölüm ile sonlanmaması gerektiği sonucuna varır.⁶ Allah'a imandan sonra varlığın ölüm ile son bulmadığını idrak ettiğinde, insanın yaratıcısına karşı görev ve sorumluluklarını araştırması gerekir. Bu sebeple Yüce Allah, insanlara zaman zaman peygamber göndererek emir ve yasaklarını tebliğ

⁵ M. Said Ramazan el-Bûtî, *Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi: İslâm Akâidi*, çev. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan (İstanbul: Madve Yayınları, 1986).

⁶ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 187-188.

etmiştir.⁷ Bûtî'ye göre, İslâm düşüncesinde “ilahi risâlet”, kitap ve sünnetin kat'î delaleti ile bütün müslümanların üzerinde ittifak ettiği kesin hatlarla belirlenmiştir. Bu Allah'a imanın tam olarak gerçekleşebilmesi için vazgeçilmez prensiplerden biridir.⁸

Bûtî'ye göre, Hz. Peygamber'in Kur'ân mucizesinin dışında başka mucizelerinin olduğunu kabul etmek, Allah'a imanın gereğidir.⁹ Hz. Peygamber'e verilen mucizeler, bir bütün olarak mütevâtir haber derecesindedir. Bu mucizelerin tamamını reddetmek cumhura göre küfür kabul edilir. Âhad haberlerle sabit olanları inkar etmek küfür telakki edilmese de hadis kitaplarında sabit olanları inkar etmek fasklık şaibelerinden kabul edildiğini kaydederek bir adım daha ileri götürür.¹⁰

Bûtî'ye göre Kur'ân -ı Kerim, sîret ve mütevâtir sünnet ile bize nakledilen haberdur. Hz. Peygamber'in sîreti onun peygamber oluşunun en büyük delilidir.¹¹ Hz. Peygamber'in Zeynep binti Cahş ile evliliği, Kur'ân'ın vahiy kaynaklı oluşunun delilidir.¹² Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i desteklediği ilk mucize Kur'ân mucizesidir.¹³ Ancak Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim dışında birçok mucizesi vardır. Bunlar sahih rivayetler ile intikal etmiş ve bu konudaki nakiller tevâtür derecesine ulaşmıştır.¹⁴

Bûtî, eserinin giriş kısmında İslâm akîdesinin temel meselelerini ve bunların delillerini araştırmadan önce, araştırmada izlenecek doğru yöntemi belirlemenin önemi üzerinde durmaktadır. Ona göre kesin bilgi ve imana dayanan meseleler ile zan ve kuruntulara dayanan konular ancak doğru bir araştırma yöntemi ile ayırt edilebilir. İslâm düşüncesinde takip edilen yöntemlerin dakik ve oldukça sistemattir.¹⁵ Kelamcılarının yöntemi, Kur'ân'ın işaret ettiği yönetime uygundur. Kelamcılar, dinî hakikatlerin araştırılması, savunulması ve akîdenin vehimlerden arındırılması gerektiği bilincini taşımışlar ve bunu zarûrî bir görev telakki etmişlerdir.¹⁶

Bûtî' sünnetin kelam ilmindeki önemini şu temele dayandırmaktadır: Araştırmaya konu olan iki temel öge vardır. Bunlar ya sıhhatinin tespit edilmesi gereken haber ya da delillerle ispatlanması gereken iddiadır. Bilimsel araştırmalar bu iki husus üzere şekillenmektedir. Şayet araştırmanın temel ögesi bir haber ise haberin ilk kaynağı ile vardığı son nokta arasındaki râvilerin durumunu etraflıca araştırmak en önemli husustur. Çünkü haberdeki sıhhat veya şüphe ihtimali, büyük ölçüde râvilerin durumları ile ilgilidir. Temel ögesi haber olan bir araştırmanın, bilimsel bir hakikati ortaya çıkarması için, ilgili haber ve ravisi hakkındaki bütün olumsuz ihtimaller izole edilip, haberin kesinlik durumunun netleştirilmesi

⁷ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 192-193.

⁸ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 193.

⁹ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 238.

¹⁰ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 242.

¹¹ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 219.

¹² Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 216- 220.

¹³ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 222.

¹⁴ el- Enfâl 8/9.

¹⁵ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 36.

¹⁶ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 21, 22.

gerekir.¹⁷ Dünya medeniyetlerinin hiçbirinde bu kadar sistemli ve dakık bir haber tahkik metodunun geliştirilmemiştir. Haberin sıhhatinin tespitinde önemli rol oynayan (ravilerin biyografilerinin yer aldığı) tabakat kitaplarının da muteber kaynaklardır. Ona göre, diğer medeniyetlerin haber tahkik metodlarına kıyasla İslâm alimlerinin metodlarının güvenilirliği tartışma götürmeyecek kesinliktedir. Bu durumda, sünnet-i seniyyenin nakledildiği sahih rivayetler, alelade bir haber ya da tarihi bir veri kategorisinde değerlendirilemez.¹⁸ Kelamcılar ise sahih haberlere dayanıp güvenmeyi yeterli görmemiş olsalar da akli metodlara saplanıp kalmamışlardır. Onlar sadık haberin yanında araştırma ve tahkik yoluyla kesin bilgiye götürececek yöntemler ortaya koyma gayreti içerisinde olmuşlardır.¹⁹

2. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu

Ülkemizdeki kelim birikiminin oluşmasında en çok emek veren şahsiyet, tartışmasız bir şekilde yakın zamanda kaybettiğimiz Bekir Topaloğlu'dur. Merhum Bekir Topaloğlu 1932-2016 yılları arasında yaşamış, cumhuriyetten sonra ülkemizde İmam-Hatip Liseleri, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İlahiyat Fakültelerinin açıldığı ilk dönemlerde kendi coğrafyamızda tahsilini sürdürmüş bir kelim alimidir. Tahsil hayatı boyunca aldığı eğitim-öğretim ve yetiştiği çevre dikkate alındığında, onun düşünceleri hem medrese gibi geleneksel hem de imam hatip ve İlahiyat gibi modern eğitim-öğretim kurumlarında şekillenmiştir. Topaloğlu, Türkiye'de kelim ilminin önemli bir temsilcisi olarak, ilim hayatı boyunca birçok önemli çalışmaya imza atmış ve birçok ilim insanı yetiştirmiştir.²⁰

Bekir Topaloğlu'nun kelim ilmi de dahil olmak üzere dinî ilimlerle ilgili en köklü teklifi ıslah projesidir. Topaloğlu günümüzde dinî ilimlerin tarihi gelişimini ve bu günkü dünya realitesini bilenlerin bu ilimlerde ıslahat yapılmasındaki zaruretini farkında olduklarını belirtir. Bu ıslahat için, ilk olarak hakkaniyet çerçevesinde geçmişin eksik ve yanlışlıklar ortaya koyulmalıdır. Ancak geçmişin yanlışlarını ortaya koymak, geçmişini yok saymak yahut inkâr etmek olarak anlaşılmalı, bilakis doğruyu bulmanın vasıtası olarak görülmelidir.²¹ Özellikle inanç konuları, ilmi yöntemler ve sosyo-psikolojik esaslar çerçevesinde yürütülmesi gereken çalışmalarla, akaidin temel kaynağı olan Kur'ân ile onu destekleyen sünnete irca edilmelidir. Ayrıca çağdaş düşünce ve bilimsel verilerden yardımcı malzeme olarak faydalanmalı, inkârcı ve yozlaştırıcı akımlar da eleştiriye tabi tutulmalıdır.²² Bekir Topaloğlu'nun ıslahat teklifi, ciddi problemlere yol açmaması için oldukça yumuşak ve yapıcıdır. Ona göre, halkın inanç ve davranışlarını şekillendiren mevzû kategorisine giren veya istidale elverişli olmayan zayıf rivayetler tespit edilmeli, yeni dinî eserlere öncelik verilerek suretiyle bu tür rivayetler halkın inanç ve telakkisi

¹⁷ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 37.

¹⁸ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 39-42.

¹⁹ Ramazan el- Bûtî, *İslâm Akâidi*, 44.

²⁰ Bekir Topaloğlu, *Günlerim Böyle Geçti*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 83 vd.; İlyas Çelebi, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 353.

²¹ Bekir Topaloğlu, "Din ve Laiklik, Akil ve Vahiy", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (3-27 Kasım 1998)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/177.

²² Bekir Topaloğlu, "Din ve Laiklik, Akil ve Vahiy", 1/178.

alanından çıkarılıp ayıklanmalıdır. Bunun yanı sıra bazı tarikatlarda uygulanan gayr-ı İslâmî düşünce ve davranış biçimleri ile çeşitli bid'at ve hurafeler tespit edilmeli, sosyo-psikolojik açıdan ihtiyat gözetilerek ayıklanmalı, folklorik yaklaşımlardan arındırılmalıdır.²³

Bekir Topaloğlu Hz. Peygamber'in dindeki konumunu klasik tarzda açıklamakla birlikte klasik kelimelerinde nübüvvet ilkesinin önemi hakkında yer alan sosyolojik ve antropolojik açıklamaların günümüzün bilimsel birikimlerinden yararlanılarak güncellenmesi gerektiğini ifade eder.²⁴ Bilindiği üzere insanın yaratıcısıyla olan münasebeti nübüvvet müessesesi ile kurulur.²⁵ Sonsuz lütuf ve merhamet sahibi olan Allah, insanı kulluk hususunda bilgilendirme, ona dünya hayatının huzurunu ve ahiret aleminin saadetini kazanma yollarını göstermek üzere peygamberler göndermiştir.²⁶ Gerçekten de Kur'ân ayetleri her millete peygamber gönderildiğini haber vermektedir.²⁷ Tarih ilminin verileri de insanlık tarihinin başlangıcından itibaren nübüvvetin imkân dahilinde oluşunu ve insanlık sürecindeki etkinliğini doğrulamaktadır.²⁸ Yine, son peygamber Hz. Muhammed'in hayatı hakkındaki bütün ayrıntılar, tarihi kayıtlarla tespit ve muhafaza edilmiştir. Ondan önceki peygamberlerin mevcudiyeti ve yaşantıları tarih ilmi tarafından tam bir açıklık ve kesinlikle ortaya konulamamış olsa da biz müslümanlar, Kur'ân'ın haber verdiği peygamberlere iman ederiz.²⁹

Topaloğlu, Kur'ân-ı Kerîm'i son ilahi dinin ilkelerini ve temel hükümlerini içeren kavî vahiy olarak tanımlamaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in beyanı, davranış ve uygulamaları, ilahi kelamın en yetkili insan tarafından anlaşılıp hayata tatbik edilmesidir.³⁰ Sünnet, "Yol ve yöntem belirlemek, kanun vaz etmek" anlamına binaen, dini tebliğ ve beyan etmekle görevlendirilen Hz. Peygamber'in dini tatbikatı ve onun İslâm anlayışıdır.³¹

Hz. Peygamber'den nakledilen mütevâtir sünnet içinde fiilî olanları, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh açısından büyük önem taşır. Namaz gibi ibadetlerin ifa edilmiş tarzı, ahlaki davranışlar, müslüman bir toplumun genel kuruluş ve yaşayış biçiminin bunlar arasındadır.³² Ancak akaidin teorik konuları arasında yer alıp sonraki dönemlerden itibaren fikir ayrılıklarına yol açan kelami problemler hakkında, mütevâtir sünnet neredeyse yoktur.³³ Kelamî meseleler ile ilgili farklı yaklaşımların

²³ Bekir Topaloğlu, "Din ve Laiklik, Akıl ve Vahiy", I/178.

²⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), 33.

²⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 32.

²⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 33.

²⁷ en-Nahl 16/36; Fâtır 35/24

²⁸ Bekir Topaloğlu, "İslâm Anlayışı", *Diyanet Dergisi* XIX/2 (Haziran-1983), 30.

²⁹ Bekir Topaloğlu, "İslâm Anlayışı", 31.

³⁰ Bekir Topaloğlu, "Peygambere Saygısızlığın Dinî Hükümü", *Diyanet İlmi Dergi: Peygamberimiz (s. a. s.) Özel Sayısı XXV/ 4* (Ekim-1989), 69.

³¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 54-55.

³² İlyas Çelebi, *Çağdaş İslam Düşünceleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 359-360.

³³ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 25.

benimsenmesi, âhad türünden haberlere dayanması nedeniyledir. Âhad haber için Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "ilim gerektirmede ve rahmet peygamberinden gelen bir hak olduğuna şahadet etmede tevâtür derecesine ulaşmayan haber"³⁴ tanımını uygun görür. Ona göre, kelam ilminin meşgul olduğu alan kesinlik isteyen, kişinin bütün psikolojik muhtevasıyla hayatı boyunca bağlı kalmasını talep eden dinin temel ilkelerinin alanıdır. Bu sebeple iman esasına dair bir hususu kanıtlayacak delilin zan değil, kesin bilgi ifade etmesi gerekir. Bu tür akaid haberlerinin tahkiki için haberi nakleden ravilerin durumunu araştırmak; haberi mütevâtîr nassa, İslâm'ın hâkim prensiplerine, tabiatta ve sosyal hayatta cari olan ilahî sünnete arz etmek gerekir. Zira haber-i vahidle amel etme imkanı ancak bu şekilde ortaya çıkar.³⁵ Haber-i vahid kapsamında yer alan haberler, tahkik işlemlerine tabi tutulmalıdır.³⁶

Topaloğlu, müslümanların Hz. Peygamber'e karşı duydukları sevginin takdire şayan olduğu tespitinde bulunur. Hz. Peygamber'den rivayet edilen her türlü söz ve fiil, müslümanlar tarafından kabul ile karşılanmaktadır.³⁷ Şu var ki bu rivayetler arasında uydurma olup çeşitli sebeplerle Hz. Peygamber'e nispet edilenler de vardır. Doğru bir peygamber tasavvuru oluşturmak için bu tür nakil, yorum ve telakiler; cerh ve ta'dil, İslâm'ın temel ilkeleri, tabiatta ve sosyal hayatta cari olan sünnetullah ve sağlam kaynakların verileri çerçevesinde incelenip gayri sahih ve gayri vaki anlayışlar ayıklanmalıdır.³⁸ İslâm medeniyetine has olan hadis kültürünü, hayatın birçok merhalesinde müslümanın, özellikle ilahiyatçının yolunu aydınlatan bir nur olarak betimlemektedir. Bu amaçla günümüzde genel olarak ilahiyat, özelde ise kelam alanında çalışma yapanların en azından *Sahihayn*'i okuyup kendi programına göre fişleme yapması oldukça önemlidir.³⁹ Ayrıca, meal ile karşılaştırmak suretiyle Kur'ân, hadis ve siyer okumalarının günlük rutin haline getirilmesi gerekir.⁴⁰

3. Prof. Dr. Hasan Hanefi

Hasan Hanefi 1935 yılında Kahire'de doğmuş, Paris'te eğitim almış ve ilim hayatında kapsamlı görevler üstlenmiştir. Çağımızdaki Arap-İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Hasan Hanefi de Bekir Topaloğlu'na paralel olarak İslâmî ilimlerin islahı için teccid projesi ortaya önermiştir. O, İslâm kültür ve geleneğini eleştirel bakış açısıyla ele almaktadır. Görüşleri nedeniyle ciddi tenkitlere ve suçlamalara maruz kalmıştır. Hanefi'nin nübüvvet ve sünnet konusundaki düşüncelerini genel çerçeve içinde şu şekilde sunmak mümkündür.

Öncelikle Hanefi'nin görüşlerini bütünlük içerisinde anlayabilmek için, onun İslâmî ilimleri, geleneğimizde nasıl konumlandığına bakmak gerekir. Ona göre

³⁴ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 47.

³⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 25, 26.

³⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 26.

³⁷ Bekir Topaloğlu, "Peygambere Saygısızlığın Dinî Hükmü", 73.

³⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 34.

³⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 45.

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, *Günlerim Böyle Geçti*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 457.

İslâm geleneğinde bütün ilimlerin çıkış kaynağı vahiydir.⁴¹ Bilimler, tabiatan, tabiat olaylarının araştırılmasından ya da akıldan ve tutarlılık sisteminden değil, esasen vahiyden başlayarak ve Kur'ân'dan hareket ederek, bilim kurup genişlemesi duruncaya kadar yavaş yavaş büyüyen daireler biçiminde gelişme göstermiştir. Bu merkezin çevresindeki ilk daireyi usûlü'd-din ilmi oluşturur. Usûlü'd-dîn, nassî düşünceye, menkulü akla dönüştürmek, ilişki kurabilmek için vahyi, akıl ve tabiata dayandırmak, İslâm'ı medeniyetin içindeki veya dışındaki saldırgan ve tenkitçilere karşı savunmak için, Allah'ın hitabını insanî bir hitaba dönüştürmek üzere doğmuştur.⁴²

Hanefi, kelamcılarının bilgi teorisinin cehl, vehm, zan, şek, taklit ve ilham gibi bilgi seviyesine ulaşmayan aklî durumları veya bilginin zıtlarını reddederek, bunların yerine duyu, akıl ve tevâtür, yani tarihi bilgi gibi düşünce yöntemlerini kurmakla işe başladığını belirtir. Ona göre duyu bilgisi, iç ve dış tecrübe, akıl, sezgi ve nazarı kapsadığı gibi, tecrübeleri, günlük olayların akışını, adetleri, zanları; gelenek, atasözleri ile eskilerin hikmet olarak aktarılan halk bilgisini de kapsar. Mütevâtîr de yine duyu bilgisi kapsamında değerlendirilir. Zira mütevâtîr, duyu yoluyla gelen ve bize ulaşıncaya kadar tevâtüren nakledilen vahiydir.⁴³ Ona göre, tarihi bilgi de hissî bilgi ve sözlü veya yazılı bilgiyi haber veren mütevâtîrât kapsamındaki aklî bilgi ile ortaya çıkmaktadır. Ancak tevâtür bilgisi, şahıs ve rivayetten sened yoluyla harf harf, kelime kelime nakledildiği için tarihi olayların tahlilini, anlamını ve yasalarını vermemektedir.⁴⁴

Hanefi, hadis ilminde geliştirilen rivayet yöntemleri ve nakil yollarını, müslümanların kurduğu özgün bir "tarih tenkit bilimi" olarak nitelendirmektedir. Müslümanlar, rivayetin ister ağızdan ağıza şifahen, isterse elden ele yazıyla olsun zaman içinde nesiller boyunca naklediliş ve tutarlılık yöntemlerini ortaya koymuşlardır.⁴⁵ Müslümanlar tarihi, yaşantılarla katkı sunulan bir alan olarak değil, korunması gereken dışsal bir veri olarak görmüştür.⁴⁶

Hanefi, İslâm geleneğindeki nübüvvet meselesinin Allah ile peygamber arasındaki irtibatın imkanı ile peygamberin Allah'tan bir mesaj getirmesi üzerinde yoğunlaştığını kaydeder. Ancak o nübüvveti, insan için ideal ile gerçek arasında bir iletişim halkası olarak tasvir eder ve aynı zamanda bilgi kaynağı olan vahyin dönem dönem indirilişinin tarihi olarak görür. İnsan, vahyi kavrayıp özümsemek kaydıyla insanlık bilincinin gelişimini sürdürme ve bunu gelecek nesillere ulaştırma misyonunu yüklenmiştir. Ona göre bu vahiy süreci, insan bilincinin bağımsızlığa erişinceye kadarki gelişimine uygun olarak devam etmiştir.⁴⁷ Bu durumda nübüvvet, vahyin kavranması ve gerçekleştirilmesi ile dünya için tabiatın kemalini

⁴¹ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 203.

⁴² Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 38.

⁴³ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 11-12.

⁴⁴ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 42.

⁴⁵ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 64.

⁴⁶ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 65.

⁴⁷ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 13.

bulduğu ideal bir sistemdir.⁴⁸

Hanefî, nübüvveti açıklarken imkan, vücub ve müstahil gibi aklî hükümleri esas almakla birlikte, nübüvvet için bu hükümlerin geçerliliğini insanlık tarihi ve insan bilincinin gelişim süreci çerçevesinde ele almaktadır. Nübüvvet hüsün ve kubuh gibi aklın zaruri ilkelerinin bildirilmesi, salah-aslah gibi ameli ilkelerin belirlenmesi ve Allah'ın bir lütuf olarak şer'î bilgilerle insanlara nimetini tamamlaması açısından zorunluluk arz etmektedir.⁴⁹ İnsan bilincinin gelişmesi ve temel ilkelerin ona bildirilmesinden sonra bunların tafsilatlarından haber verilmesi durumunda ise nübüvvet zorunlu değil, mümkün hükmündedir.⁵⁰ Günümüzde ise insan iradesi bağımsızlığını kazanmış, insan bilinci de gelişimini tamamladığı için nübüvvet müstahil konumundadır.⁵¹ Hanefî'ye göre aklın kemale ermesi ancak nübüvvet ile mümkün görülmekte, nübüvvet nihai olarak yetkin aklı hedef almaktadır.⁵²

Hanefî şeriatın kitap, sünnet, icma ve kıyas olmak üzere genel kabul gören dört kaynağını kabul etmekle birlikte bu kaynakları, şer'i perdeler arkasındaki insani tecrübeler olarak vasıflandırır. "Kitap"ı İslâm'ın karşılaştığı ilk realiteler ve çözüm gerektiren durumların toplamı olarak görür.⁵³ Vahiy gerçekleşme merhalelerine göre inceler. Ona göre vahiy, Hz. Peygamber'in hayatında beşeri tecrübenin ilki olarak gerçekleşir. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri vahyin gerçekleşme merhalesinin ikincisidir. "Sünnet" ise insan davranışının belirlendiği ayrıntılı durumları ihtiva eden, davranışın mihengi kabul edilen ideal insani durumlar ve ideal beşeri tecrübelerdir.⁵⁴ Ancak usûlcüler, sünneti ele alırken vahyin tarihteki ilk gerçekleşmesi olan Hz. Peygamber'in hayatındaki beşeri tecrübe merhalesini bırakıp, hadis bilimlerinden rivayet yöntemlerini almışlardır.⁵⁵ Senedin iki yöntemi olan tevâtür ve ahad haber şartları ile metnin iki yöntemi olan manayla ve lafızla nakil üzerinde, ayrıntılı bir şekilde yoğunlaşmışlardır.⁵⁶ Usûlcülerin sünnetin aktarımı ile ilgili tarafsızlık, kapsam ve duyu sağlığı gibi objektiflik şartlarının da önemini vurguladıklarını aktaran Hanefî, bu durumun İslâm geleneği açısından yaratıcı değil, nakledici bir şuurun neticesi olduğunun altını çizmektedir. Bu nakledici şuur ile sünnete başvurma oranı artmakla birlikte, adalet ve zabt gibi rivayetin sıhhatini ölçen yöntemler, uydurma rivayetleri ve sahih rivayetlerin tahrifini engelleyememiştir.⁵⁷ Vahiy üçüncü olarak, ümmetin icmaı şeklinde gerçekleşir. Son olarak asırdan asıra değişen ümmetin maslahatlarını gözeten içtihat olarak gerçekleşir.⁵⁸

Üç aşamalı biçimde gerçekleşen intikal fazlalık veya eksiklik, nakledenin herhangi bir maksadı, tutkusu, açıklama veya yorumu yoluyla müdahale olmaksızın

⁴⁸ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 14.

⁴⁹ Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevrâ*, IV/27-29, 57-59.

⁵⁰ Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevrâ*, IV/61-62.

⁵¹ Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevrâ*, IV/64.

⁵² Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevrâ*, IV/51.

⁵³ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 26.

⁵⁴ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 26.

⁵⁵ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 61.

⁵⁶ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 62.

⁵⁷ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 62.

⁵⁸ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 60.

aynı biçimde aktarıldığında doğru kabul edilir. Naklin bir şartı haline gelen bu durum, ravide aranan adalet, zabt, bülûğ ve müslüman olma koşullarının gerçekleşmesi ile ravinin şuurunun tarafsızlığını temin etmektedir. Zabıt; duyma, ezberleme ve başkasına rivayet edilen nakil bozukluğunun zıddı; bülûğ, akıl eksikliği olmayışın ve sorumluluğu taşımayı zıddı; İslâm ise, hizip ve taife taassubunun zıddıdır. Ancak bütün bunlar haber-i vâhid ile nakledilen rivayetler için söz konusu olmaktadır. Mütevâtir haber ise kendi içinde kesin bilgi içermektedir.⁵⁹

Sonuç

İslâm'ın doğru anlaşılması, Hz. Peygamber'in dindeki konumu ve etkinliğini tespit etmekle mümkündür. Hz. Peygamber'in nübüvveti, kelim ilminin öncelikli konularındandır. Zira sünnetin kaynak olması hatta Kur'ân'ın ilahi vahiy oluşu ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin temellendirilmesi ile anlaşılabilir. Bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi kelim ilminde de kitap, sünnet ve icma dinin naklî kaynakları arasında zikredilmektedir. Kelamcılar, gerek İslâm düşünce tarihinde üstlendikleri görev, gerekse de ilgilendikleri konuların iman ve amele ilişkin temel esasların tespiti gibi hassas konular olması sebebiyle titizlik göstermişlerdir.

İslâm düşünce tarihinde savunulan sünnetin kaynak olma niteliği, günümüzde de geçerliliğini sürdürmekle birlikte, sünnetin kaynak olma keyfiyeti ile alakalı bir takım farklı yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in dindeki konumuna yapılan vurgu ortak olmakla birlikte, farklılıklar sünnetin aktarım aracı olan haberlerin itikadî esasını inşa etmedeki kriterleri hususunda söz konusu olmaktadır. Çalışmamızda görüşlerine yer verdiğimiz çağdaş kelim alimleri de sünnetin kaynaklık değerini kabul etmekle birlikte, sünnet ile alakalı olarak haberi, kullandıkları yöntem ve yaklaşımları ile tutarlılık arz edecek şekilde ele almışlardır.

Görüşlerine yer verdiğimiz Said Ramazan el-Bûtî, İslâm akidesi kapsamındaki konuların doğru bir yöntemle incelenip vehimlerden arındırılması gerektiğini kaydetmektedir. Ona göre, kelamcılar İslâm'ın işaret ettiği şekilde kesin bilgi konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Araştırmalarda haberlere başvurulması durumunda, ilgili haber ve râvisi hakkındaki bütün olumsuz ihtimaller izole edilip, haberin kesinlik durumunun netleştirilmesi gerekir. Ona göre, İslâm geleneğinde kullanılan haber tahkik metodları objektif olup, sünnetin nakledildiği sahih rivayetler sıradan bir haber konumunda değerlendirilmemelidir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in nübüvvetini delillendirirken Kur'ân-ı Kerîm'in önemini vurgulamakla birlikte, sahih hadis kaynaklarındaki Hz. Peygamber'e nispet edilen mucizeler hakkındaki haberlerin tamamını kabul eder. İslâm'ın nakil geleneğine son derece güvenen Bûtî, sahih kaynaklarda geçen mucizeye ilişkin haberleri mütevâtir derecesinde değerlendirerek, bunlara inanmayı Allah'a iman gereği olarak görür. Ahâd haberle gelen sahih rivayetlerin reddedilmesini ise fâsıklık olarak kabul eder.

Türkiye'de kelim alanının duayenlerinden olan Bekir Topaloğlu, günümüzde dinî ilimlerde ıslahat yapılmasının kaçınılmaz olduğunu savunmasına paralel

⁵⁹ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 25.

olarak, sünnetin kelimelerindeki kaynaklık değerinin de yeniden ele alınmasını teklif eder. Ancak radikal bir yenilik yanlısı olmayan Topaloğlu, İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in doğru anlaşılması noktasında müslüman halk ve ilim camiası için önerilerde bulunur. Ona göre halkın inanç ve davranışlarını şekillendiren dinî eserlerdeki mevzû rivayetler tespit edilip, delil niteliğindeki kullanımlarının önüne geçilmesi, inanç alanı bid'at ve hurafelerden arındırılmalıdır. İlim camiasından kelimeler alan uzmanlar için, Hz. Peygamber'in dindeki konumuna ilişkin klasik kelimeler kitaplarında yer alan sosyolojik ve antropolojik açıklamaların günümüzün bilimsel birikimlerinden yararlanılarak güncellenmesi gerektiğine dikkat çeker. Genel olarak İslâm hakkında araştırma yapacak olanlar için ise hadis kültüründen istifade etmelerinin önemi üzerinde durarak Kur'ân, hadis ve siyer okumalarının özellikle ilahiyat alanındaki rutini haline getirilmesini tavsiye eder.

Mısırlı düşünür Hasan Hanefi bilindiği üzere İslâmî ilimler için oldukça kapsamlı bir teccid programı sunmaktadır. Vahiy merkeze alarak teşekkül eden İslâmî ilimlerin, yeniden yapılandırılması teklifinde bulunur. Vahyin Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı realitelere müdahale etmek suretiyle indiğini ve çeşitli merhalelerde gerçekleşerek bize kadar ulaştığını ifade eder. O Hz. Peygamber'i vahyin gerçekleştiği ilk merhalede konumlandırır. Vahiy, Hz. Peygamber'in yaşantısı, uygulamaları ve sözleri ile sünnet olarak gerçekleşir. Sonrasında ise yazıya dökülüp kayıtlara geçirilmesi suretiyle müslüman bilinci ve geleneğinde gerçekleşmektedir. Ona göre müslüman birey, geleneğe kadar gelenekten etkilendiği kadar geleneğe etki etmekte, vahiy kendi yaşantısında gerçekleştirilmektedir. Bu anlamda, geleneğimizin bir parçası olan rivayetlerin, tahkikine, sıhhatine ve kesinliğine verilen ehemmiyet nedeniyle, insani etkileşimden uzaklaşarak nakilci bir tarzda aktarıldığını belirtir. Ancak günümüzün realitesi dikkate alınarak, insanı merkeze alan ve tarih şuuru oluşturan inşai bir yapılanmaya gidilmesi gerektiğinin altını çizer.

Sonuç olarak kelimeler geleneğinde, meseleler tartışılırken sıklıkla hadislere ve Hz. Peygamber'in belirleyiciliğine müracaat edildiğinden kuşku yoktur. Bu durum, modern döneme gelindiğinde de devam etmiş, kelimeler meselelerin tartışılmasında hadisler, etkin bir işlev görmüştür. İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yaşayan ve her biri kendine has yöntem ve söyleme sahip olan üç kelimeler alimi de Hz. Peygamber'in belirleyiciliği ve sünnetin delaleti konusunda ittifak içindedir. Bununla beraber her birinin sünnete yüklediği anlam ve hadisleri değerlendirme yöntemi farklılık göstermektedir. Sözgelimi Bûtî, âhad haberler de dahil olmak üzere rivayet birikimine, kuvvetli bir şekilde vurgu yaparken, Topaloğlu daha eleştirel ve müdekkik bir yöntemi öngörmektedir. Hasan Hanefi ise sünneti vahyin pratik bir tecrübesi olarak değerlendirmekte ve sünneti de aşan bir şekilde ümmetin icma ve içtihat tecrübesinin belirleyici olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durum kelimelerin sünneti (hadis) ihmal ettiğine dair eleştirilerin çok da haklı olmadığı, çoğu zaman duygusal ve ilmî temellerden yoksun olduğu anlamına gelmektedir.

Kaynakça

Abdülcebbar, Kâdî. *Usûl-i Hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Câmîatü Ayni Şems, 1998.
Bûtî, M. Said Ramazan. *Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi: İslâm Akâidi*. çev. Mehmet

- Yolcu, Hüseyin Altınalan. İstanbul: Madve Yayınları, 1986.
- Çelebi, İlyas. *Çağdaş İslâm Düşünürleri*. ed. Cağfer Karadaş. 253-276. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çınar, Mahmut “Mütekadimün Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/21(2011), 7-32.
- Çınar, Mahmut. “Peygamber’e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8(2018), 327-344.
- Çınar, Mahmut. “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21(2011), 95-127.
- Çınar, Mahmut. *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 cilt. (Medine: y.y., ts.).
- Hanefî Hasan. *Gelenek ve Yenilenme*. çev. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Hanefî Hasan. *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih: Eleştirel Bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Hanefî Hasan. *Mine’l-akîde ile’s-sevrâ*. 5 cilt. Beyrut: Dârü’t-Tenvîr, 1988. 1. Cilt.
- Hanefî Hasan. *Mine’l-akîde ile’s-sevrâ*. 5 cilt. Kahire: Mektebetü’l-Medbûlî, ts.
- İlyas Çelebi, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 253-276.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Günlerim Böyle Geçti*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Din ve Laiklik, Akıl ve Vahiy”. *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (3-27 Kasım 1998)*. 1/173-179. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. “İslâm Anlayışı”. *Diyanet Dergisi* XIX/2 (Haziran-1983), 28-38.
- Topaloğlu, Bekir. “Peygambere Saygısızlığın Dinî Hükümü”. *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz (s. a. s.) Özel Sayısı XXV/ 4* (Ekim-1989), 67-80.
https://dosya.diyagnet.gov.tr/DYYSDosya/Dergiler/Ilmi/1989/ilmi_ekim_1989.pdf.

AKİDE OLUŞUMUNDA ÂHÂD HABERLERİN BİLGİ DEĞERİ¹

Mustafa BOZKURT

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam Anabilim Dalı

✉ mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr

ORCID 0000-0002-1615-4907

Öz

Âhâd haberlerin bilgi değeri konusunda ilk dönemlerde pek tartışmanın olmadığı görülmektedir. Bu dönemde rivayet tarikleri bakımından hadislerin mütevâtir, meşhur, âhâd vs. herhangi bir ayrımı yapılmamıştır. İtikat ve amel konusunda da bir ayrım yapılmadan kullanılmıştır. Ancak sonraki dönemlerde hadis olarak rivayet edilen haberlerin Hz. Peygamber'e ait olup olmama problemi gündeme gelmiştir. Selef uleması hadisler konusundaki ümmetin ilk dönemdeki bu genel yaklaşımını pek değiştirmeyerek her türlü haber niteliği taşıyan hadislerin bilgi değerinin olduğunu söylemiş ve âhâd haberlerin yakın bilgi ifade ettiğini savunmuşlardır. Kelâmî geleneğe bakıldığında ise başta Mu'tezile olmak üzere, Matürîdiler ve Eş'ârîlerin âhâd haberi itikadî meselelerde genellikle delil olarak kabul etmedikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Âhâd Haber, Bilgi Değeri, Hadis, Akide Oluşumu.

The Epistemological Value of Ahad Reports in the Formation of the Belief

Abstract

It is seen that there was not much debate about the epistemological value of ahad report (khabar) in the early periods. In this period, in terms of narrations of narration, the hadiths are mutawatir, famous, ahad etc. no distinction has been made. It is also used without making any distinction regarding faith and worships. However, in the following periods, The problem of the reports narrated as hadiths whether it belongs to the Prophet or not has been raised. Salaf scholars did not change the general approach of the ummah about hadiths in the early period, and said that all kinds of hadiths had epistemological value, and they argued that the reports expresses close knowledge. When we look at the theological tradition, it is seen that especially Mu'tezile, Maturidis, and Ash'ari people generally do not accept the reports of ahad as evidence in the issues of belief.

Keywords: Theology, Ahâd Reports, Epistemological Value, Hadith, Formation Of Belief.

Giriş

Haber, kelime anlamı olarak bakıldığında, “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” manasına gelen hubr (hibre) kökünden türemiş bir isim² olup meydana gelen bir hadiseyi bildiren söz anlamında kullanılmaktadır.³ Yine haber verme ve konuşma manasındadır ki

¹ Bu çalışmanın hazırlanmasında Mustafa Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri* (Ankara: İlahiyat, 2019) isimli kitabımızın ilgili kısımlarından yararlanılmıştır.

² Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîb'l-Kur'ân* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), “haber”, 304.

³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), “haber”,

konusulan ve nakledilen söz anlamına gelmektedir.⁴ Hz. Peygamberin sözlerinin aktarılması anlamında Hadis-i şeriflere de haber denilmiştir.

Dinî bir kavram olarak bakıldığında, “doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz”; “yalan veya doğru diye nitelenen şey”; “kendisine doğruluk veya yanlışlık dâhil olabilen şey”⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

Kavramsal tanımdan da anlaşıldığı gibi haberin üç kısım olduğu kabul edilmiştir. Bunlardan birisi doğruluğu kesin olan haberlerdir. Bu haberler kesin ve güvenilir bilgi ifade etmektedir. Mütevatir haberler ve Peygamberlerin haberleri bu kısma girer. Diğeri, yanlışlığı kesin olan haberler ki bunun bilgi ifade etmediği açıktır. Üçüncüsü ise doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan haberdır. Biz bu araştırmada haberin sadece bu kısmıyla ilgili tartışmaları ele alacağız.

Haber konusu hem hadisçiler hem fıkıh usulcileri hem de kelâmcıların ilgi alanını oluşturmaktadır. Hadisçiler genel anlamda haber ile Hz. Peygamberin hadislerini temel almışlardır. Hadisçiler, peygamberden geldiği iddia edilen haberleri rivayet tekniği ve râvînin güvenilirliği açısından inceleyip temel problematiği bu ekseninde tartışma çabasına girmişlerdir. Hukuk usulcileri ise meseleyi biraz daha genişletip sünnetin tamamını haber kategorisinde değerlendirmişlerdir. Onlar sünnetin dindeki konumu merkezli bir problematik oluşturup bilgel değeri üzerinde durmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda onlar, usul kitaplarının önemli bir bölümünü sünnete ayırıp, haberin bütün kısımlarının bilgel değerini tartışmışlardır. Kelâmcılar ise meseleye epistemolojik açıdan yaklaşp haberi sadece hadis ve sünnetle sınırlandırmayıp, konuyu bunları da içerisine alan genel bir perspektiften ele almışlardır. Böylece her tür haberin bilgel değeri üzerinden problematiğini tartışmışlardır.

1. Âhâd Haberinin Bilgi Değeri

Haber-i âhâd: Tek bir senedi bulunan yahut iki ya da daha fazla isnadı bulunmasına rağmen tevâtür derecesine ulaşamamış olan her türlü habere denilmektedir.⁶ Âhâd haber bir anlamına gelen âhâd veya vâhid'in çoğulu anlamında kullanılan bir kavramdır. Bu nedenle çoğu zaman haber-i vahid olarak da ifade edilmiştir. Dinî bir terim olarak ise mütevatir derecesine ulaşamamış tüm haberler için kullanılan bir kavramdır.⁷

Hadis usulcileri âhâd haberleri rivayet edenlerin sayılarına göre garib,

103; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı, 1996), 14/346.

⁴ Asım Efendi, *Kamus Tecümesi* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), 2/283.

⁵ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 444; Kâdî Ebû Bekir el-Bakillânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 434; Ebu Hamit Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1997), 1/251; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999), 2/93; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-lhkâm fi usuli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Semî, 2003), 2/11; Seyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Tarifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-arabi, 2002), 43.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/272.

⁷ Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nühbeti'l-fiker*, 51; Itr, “Sahih Âhâd Hadisin İtikadda Delil Olması”, 210; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/ 349; Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 261.

meşhur, müstefiz, vs. gibi birçok isimle ifade etseler de rivayet edenlerin sayısına bakılmaksızın bunların tamamı âhâd haber kategorisinde değerlendirilmiştir. Hanefiler her ne kadar meşhur ve müstefiz olan haberleri haber-i vâhid veya âhâd içerisine almayı bunların amelde mütevâtir haberler gibi kesinlik ifade ettiklerini iddia etseler de, cumhuru ulema bu haberlerin vasfı ne olursa olsun mütevâtir olmayan tüm haberleri âhâd sınıfında görmüşlerdir.⁸

Âhâd haberlerin bilgi değeri konusunda İslam âlimleri farklı düşüncelere sahiptir. Âhâd haberlerin bilgi ifade edeceğini ifade edenler olduğu gibi âhâd haberlerin zan ifade edeceğini veya karineyle birlikte olursa ancak bilgi ifade edebileceğini veya âhâd haberlerin bilgi ifade etmeyeceğini savunanlar olmuştur.⁹

Âhâd haberlerin doğru bilgi ifade edeceğini savunan düşünürler vardır. Bunlardan âhâd haberlerin hiçbir şarta tabi olmadan doğrudan bilgi ifade edeceğini söylerler olduğu gibi, karîne olduğu zaman ancak bilgi ifade edeceğini veya sadece amelî konularda bilgi ifade edeceğini söyleyenler olmuştur.¹⁰ Bilgi ifade edenlerin söylemlerine bakıldığı zaman kendi aralarında meselenin çok farklı yönlerine vurgu yaptıkları dikkat çekmektedir.

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Haris el-Muhasibî (öl. 243/857), Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (öl. 248/862) gibi genellikle selef ulemasının içinde bulunduğu ehl-i hadis olarak tabir edilen gurup, âhâd haberin yakîn bilgi ifade ettiğini söylerler.¹¹ Selefin bu tutumu incelendiğinde asıl itibarıyla ilk dönemlerde, âhâd haberlerin itikâdî konularda delil olup olamayacağına dair pek tartışmanın olmadığı görülmektedir. Hadisler arasında mütevâtir, meşhur, âhâd vs. herhangi bir ayırım yapmadıkları gibi itikâdî ve amelî şeklinde de bir ayırımın pek söz konusu edilmediği görülecektir.¹² Hz. Peygamber'e sahabenin isnad ettiği rivayetler doğru olarak kabul edilmiş. Sahabenin bu hususta yalan söylemeyeceği temel alınmıştır. Bu nedenle sahabenin Resulullah'tan duydum dediği her rivayet Hz. Peygambere aittir muamelesi görmüştür. Bu husus bir müddet böyle devam etse de daha sonraki dönemlerde hadis uydurma faaliyetlerinin artması, bazı bidat fırkalarının çoğalması gibi nedenlerden dolayı, hadis olarak rivayet edilen haberlerin doğruluğu problemi gündeme gelmiştir. İşte bu dönemden itibaren hicri II. Asrın başlarında hadis olarak nakledilen haberler kısımlara ayrılmak suretiyle değerlendirilmeye başlanmıştır. Özellikle Mutezilî âlimler tarafından ele alınan haber konusunda, Vasl b. Ata (öl.131/748) ve öğrencisi Dırar b. Amr (öl.200/915) tarafından "*hüccet olacak haber*" veya "*üzrinde icmâ olmuş haber*" tabirlerinin mütevâtir haber anlamında

⁸ Muhammed Nasûriddîn el-Elbânî, *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*, çev. Mehmet Kubat (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 29.

⁹ Geniş bilgi için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/43-44.; Farklı tasniflerle ilgili örnekler için bk. Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 17-34.

¹⁰ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Hasan Gümüšoğlu, "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberlerin Bilgi Değeri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2017, 6/ 10-12.

¹¹ Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 262; Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/ 354; Kubat, "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü", 262.

¹² Bk. Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, 3. Baskı (Ankara: OTTO, 2016), 181.

kullanıldığını görüyoruz. Değişik isimlerle ifade edilen mütevâtir kavramının tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Hadis usulüne dair bazı konuları ilk olarak tedvin ettiği kabul edilen İmam eş-Şâfi'nin (öl.204/820) kullandığı “*haberü'l-âmm*” ifadesini mütevâtir haber anlamında, “*haberü'l-hâsse*” ifadesini ise âhâd haber anlamında kullandığı söylenebilir.¹³ Bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki mütevâtir haber ve âhâd haber sınıflandırmaları çok sonra ortaya çıkmıştır. Acaba bu şekildeki bir tasnif ve haberler konusundaki bu kabuller daha erken dönemde yahut sahabe döneminde olsaydı nasıl olurdu? Bugün âhâd konumunda olan birçok haber acaba farklı kişiler tarafından da bu haber âhâd konumunda kalması Hz. Peygamberden kim duyduysa ayrı ayrı rivayet etsi ve mütevâtir konumuna gelsin denilir miydi bilemiyoruz. Fakat bildiğimiz ilk dönemde herhangi bir sahabe rivayet ettiyse sahabeden duyanlar, bir başkasının teyidinde ihtiyaç duymadan bu habere güveniyordu. İtikat veya amel ayrımı yapılmaksızın bu haberler doğru bilgi olarak kabul ediliyorlardı.

İşte selef uleması hadisler konusundaki ümmetin ilk dönemdeki bu genel yaklaşımını pek değiştirmeyerek her türlü haber niteliği taşıyan hadislerin bilgi değerinin olduğunu söylemişlerdir.

Kabir azabı, Münker ve Nekir'in varlığı, şefaât, mizan, sırat, havz, nüzûl-ü İsa gibi birçok akait konusunda Ahmet b. Hanbel'in âhâd haberleri delil olarak kullandığı görülmektedir.¹⁴ Zahirilerin de benzer görüşte olduklarını söyleyebiliriz. İbn Hazm haber olması açısından mütevâtir haber ve âhâd haber ayrımı yapar fakat kesin ve güvenilir bilgi ifade etmesi konusunda her ikisini de aynı derecede görür. Yani haber-i âhâdlar aynen mütevâtir haberler gibi kesin bilgi ifade eder tezini savunur.¹⁵ Hz. Peygambere isnat edilen her haber râvî silsilesinde sorun yoksa âhâd yahut mütevâtir fark etmez itikatta ve amelde delil olur demişlerdir.

İmam Nevevî (öl. 676/1277) gibi bazı âlimler de âhâd haberlerin zan barındırdığını söylerler. Fakat Buhârî ve Müslim yani şeyhaynın tahrir ettiği müsned hadislerin ilim ve kesinlik ifade ettiğini de kabul etmişlerdir.¹⁶ Ehl-i hadise göre, ümmet, sahih olan âhâd hadisleri kabul etmektedir. Bu hadisler ister sahihayn (Buhârî-Müslim) isterse diğer hadis kaynaklarında zikredilmiş olsun fark etmez. Bu tür âhâd haberler kesin bilgi ve yakîn ifade eder görüşü hâkimdir.¹⁷ Bunlara göre ulema arasındaki tartışmanın nedeni ise hangi haberlerin sahih olduğu konusundaki ihtilaftır. Sahih olduğu kabul edildikten sonra bilgi ifade eder denilmiştir.¹⁸

¹³ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 72 vd.

¹⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 140 vd.; Toksan, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 230.

¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, 1/108; Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 2:44; Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 139; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/ 351; Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/356.

¹⁶ Bk. Elbânî, *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*, 29.

¹⁷ Hatta bu haberlerle itikadi konular dahi şekillendirilmektedir. Örnekler ve ayrıntılar için bk. Hüseyin Kahraman, “Kelamcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi” (Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu 29-30 Mayıs, Bursa, 2014), 204 vd.

¹⁸ Elbânî, *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*, 29; Kr. Salih Sabri Aravuz, “Fahreddin er-Râzi'ye Göre Epistemolojik ve İtikâdî Açından Âhâd Haber ve Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004): 151.

İbn-i Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi sonraki dönem selef âlimleri de haber-i âhâdlarla ashabın amel ettiği ve bilgi ifade edişinde herhangi bir sorun görmediğini söyleyerek âhâd haberin bilgi ifade edeceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁹

Âhâd haberlerin ancak doğruluğuna dair bir karîne olursa bilgi ifade edebileceğini savunanlar olmuştur. Yani âhâd haberin bilgi ifade edeceğini karîne şartıyla kabul etmişlerdir. Karîne olduğunda bilgi ifade edeceğini söyleyen âlimler, bunu şöyle izah ederler: Âhâd haberlerin doğruluğu veya yanlışlığı hususunda eğer bir takım karîneler bulunur ise o zaman âhâd haberlerle ilgi kanaatlerin oluşmasında bu karîneler belirleyici unsurlar olurlar. Karîne âhâd haberler için öylesine önemsenmiştir ki “karîneli âhâd haber” şeklinde diğer âhâd haberlerden ayırtırma dahi yapılmıştır. Hatta bunun ayrı tanımına bile yer verilmiştir. Karîneli haber: “Birçok râvînin rivayet ettiği ve ümmetin yaygın olarak kabullendiği, râvîlerinin doğruluğu hakkında karînelerin bulunduğu haberdır” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰

Karînelerin neler olabileceği konusunda hadis usulcülerinin genelde râvî ve rivayet merkezli bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz. Meselâ Askalânî (öl. 852/1449) bu karîneleri üç grupta ele alır.

1. Buhârî ve Müslim’in sahih olarak naklettikleri haberlerin nazari ilim ifade ettiklerini ve sahihlerin en sahihi olarak isimlendirilebileceklerini söyler.

2. Karîne ihtiva eden haber çeşitlerinden biri de ayrı ayrı geliş şekli bulunan râvî zayıflığı ve illetlerden salim olan meşhur haberlerdir. Meşhur haberler de nazari bilgi ifade ederler. Askalani, Ebû Mansur el Bağdâdî’nin ve İbn Furek’in de bu görüşte olduğunu söyler.

3. Karînelerle sahihliğine ulaşılan bir diğer haberin de râvîlerin hıfz ve itkan/titizlik yönünden tanınmış hadis imamları tarafından rivayet edilen hadisler olması olarak belirtilmektedir. Bunların her biri o haberin doğruluğunun en önemli karîneleridir. Bu bilgiler nazarî yani istidlâlî bilgi ifade ederler. Eğer bu üç karîne aynı haber üzerinde birleşecek olursa o zaman bu hadisin doğruluğu kesinlikle sübut bulmuş olur.²¹

Kelâm ve usul âlimleri ise meseleye sadece rivayet ve râvî açısından bakmazlar. Daha geniş bir perspektiften hareketle karînelerin haberlerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerindeki etkilerini incelerler.

Cessâs (öl. 370/981) bazı âhâd haberlerin kesin bilgi verebileceğini savunur. Eğer âhâd haberin sahih olduğunu gösteren bir karîne/delil varsa bu âhâd haberler kesin bilgi gerektirirler der. O, bu karîneleri şöyle sıralar:²²

¹⁹ Bk. Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsir (Mu'cemü'l-feteva içinde)* (Riyad, 1998), 7/188 vd; el-Cevziyye İbnü'l-Kayyım, *Muhtasarü's-savâiki'l-mürsele*, thk. Zekeriya Ali Yusuf (b.y: y.y, ts.), 2/473 vd.

²⁰ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/357.

²¹ Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nühbeti'l-fiker*, 52 vd.

²² Ebû Bekir Ahmet b. Ali Cessâs, *Usulü'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2010), 1/531-536.

1. Eğer bir haber Hz. Peygamberin nübüvvetinin doğruluğu ile veya Hz. Peygambere vahyedilen ile ilgili olup, Nebi tarafından aktarılmakta ise bu haber istidlâlî bilgi ifade eder.²³

2. Tek bir kişi Resulullah'ın huzurunda bir haber nakleder Hz. Peygamberde bunu tasdik eder ise işte bu haber de kesinlik ifade eder.²⁴

3. Eğer bir kişinin verdiği haber, Kur'an'ın doğruladığı veya ümmetin icmâ ettiği bir konu ise bu yine kesin bilgi ifade eder denilmektedir.²⁵

4. Bir kişi büyük bir topluluğun huzurunda çok bilinen meşhur bir olaya atfen bir haberi nakleder, o kalabalıktan hiç kimsede bu nakledilen haberi reddetmez ise, bu durum o verilen haberin doğruluğuna işarettir. ²⁶

Cessâs'ın bu açıklamasının âhâd haberle nasıl ilişkilendirildiği ilk etapta pek anlaşılabilir. Zira bu sayılan her bir karine aslında sâdık haberin bir türüne işaret etmektedir. İlk iki maddedeki karineler bu haberin asıl itibarıyla "haber-i resul" olduğunu dolayısıyla zaten sadık haber olduğunu gösterir. Bu durumda haber âhâd olmaktan çıkar ve Resulün haberi kategorisine girer. Fakat Cessâs, bunu haber-i vâhid konusunda zikretmektedir. Şu açıdan meseleye bakıldığı zaman, asıl itibarıyla bu haberi veren tek kişidir yani haber-i vâhiddir. Fakat bu kişinin peygamber olması bu haberin karînesidir. İşte bu karîne şuna delâlet etmektedir. Eğer bir kişinin peygamberliği mucize ile sabit olmuş ise onun verdiği haber vahid haber olmasına rağmen istidlâlî olarak kesin bilgi ifade eder.²⁷ Bu sadık haberin bir türü olarak zaten kabul edilmektedir. Burada karineli âhâd haber ifadesi kabul görmeye bilir. ²⁸

Üçüncü maddede ifade edilen karineli haber, âhâd haber olarak kalmayıp Kur'an'ın ihtiva ettiği bir haber veya icmâ ile ittifak edilen bir haber konumunda olduğundan tabi ki kesin bilgi ifade edecektir.

Dördüncü maddede ifade edilen karine ise genel olarak mütevâtir habere vurdur. Dolayısıyla Cessâs'ın bu tasnifinin gerçekten haber-i vâhid mi yoksa herkesin bildiği haber-i sadığın bir kısmının tek kişi tarafından rivayeti midir tartışılabilir.

Cessâs'ın bu görüşlerine bakıldığında asıl itibarıyla âhâd haber olarak ele aldığı ve karine ile bilgi ifade eder dedikleri husus, aslında sadık haberlerle doğrulandığı için bilgi ifade etmektedir. Bu nedenle âhâd haberler karineyle ancak bilgi ifade ederler denilmesi pratikte bir anlam ifade etmemektedir. Zira karineler onu âhâd olmaktan çıkartarak sadık haber konumuna getirmektedir. Ayrıca Âmidî gibi bazı kelimacılar bu karinelerin o bilgileri güvenilir kılamayacağına dair deliller getirdiği de görülmektedir.²⁹

²³ Cessâs, *Usulü'l-Cassâs*, 1/531 vd.

²⁴ Cessâs, *Usulü'l-Cassâs*, 1/532.

²⁵ Cessâs, *Usulü'l-Cassâs*, 1/532.

²⁶ Cessâs, *Usulü'l-Cassâs*, 532.

²⁷ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabat-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2005), 11.

²⁸ Eleştiriler için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/52.

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/52-53.

Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre karîne olmadan salt sayılarla bir bilginin hâsıl olabileceği gibi sayılar olmadan karînelerle de bazen kesin bilgi oluşabilir. Mesela annesini emen bir çocuğun boğazından sütün geçtiğini görmememize rağmen mevcut karînelerle sütün çocuğun boğazından geçtiği bilgisi her ne kadar bazı zayıf ihtimaller olsa da, karînelerle (çocuğun bizzat emmesi ile) bu bilgi doğrudur denilebilir.³⁰ Gazzâlî'nin vermiş olduğu örnek, haberle ilgili bir örnek değildir. Bu örnek bizzat müşâhede ile doğruluğu kesin olan bir bilgi hakkında verilmiştir. Fakat burada Gazzâlî, sanırım karîneli haberden değil genel anlamda karîneyle bilginin oluşacağına dair bir örnek vermektedir.

Askalânî âhâd haberle ilgili râvîleri esas alarak şu değerlendirmeyi yapar. Âhâd haberlerin kabulünü gerektiren râvîlerin doğruluğu sübut bulursa, bunlar alınır (makbul). Râvîlerin yalancılığı sübut bulursa bunlar da reddedilir (merdud). Râvîlerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda bir kanaat oluşturulamaz ise bu haberler konusunda tevakkuf edilir. Doğrudur veya yanlıştır hükmü verilemez. Fakat eğer bu haberle ilgili bir karîne olur ise o zaman doğruluğu yönünde karîne varsa doğruluğuna yanlışlığı yönünde bir karîne varsa da yanlışlığına karar verilir.³¹

Buraya kadarki vermiş olduğumuz bilgilerden hareketle âhâd haberin bilgi değeri konusunda, hadis âlimleri ile usulcü ve kelâmcıların aynı görüşte olmadıklarını söyleyebiliriz. Selef âlimleri ve ehl-i hadis, âhâd haberlerin bir şart aranmaksızın râvîlerinin adil olmasıyla bilgi ve amel ifade ettiğini söylemişlerdir. Usulcülerde ise Âhâd haber, karînelerle desteklendiği zaman, alınması yönündeki kanaatin öne çıktığı görülmektedir.

Başta Mâtürîdî ve Maturîdiler olmak üzere, genel olarak, Mu'tezile ve Eş'ârilere göre âhâd haber itikadî meselelerde delil olarak alınmaz. İtikadî konuların teşekkülünde kesin ve doğru bilgi veren haber-i sâdiktir. Âhâd haberler zan ifade ettiklerinden bu hususta delil olamazlar³²

Gazzâlî'ye göre haber-i vâhidler bilgi ifade etmezler. Bu hususun zorunlu olarak bilindiğini ifade eden Gazzâlî, duyduğumuz her şeyi tasdik etmeyiz; haber-i vâhidi tasdik edecek olursak, iki haber arasında çelişki takdir ettiğimizde iki zıt şeyi nasıl tasdik ederiz der. Hadisçilerin haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğine dair nakilleri için Gazzâlî, her halde onlar bu ifadeleri ile haber-i vâhid ile amelin gerekliliğini kastetmiş olmalıdırlar der. Nitekim zan, ilim olarak adlandırılabilir. Bu nedenle bazı hadisçiler, haber-i vâhid zahir bilgi meydana getirir demişlerdir. Hâlbuki bilgi için zahir veya batın diye bir şey olamaz. Gazzâlî bunların zahir bilgi

³⁰ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/255-258.

³¹ Askalânî, *Nüzhētü'n-nazar fî tavzihi nühbeti'l-fiker*, 51.

³² Geniş bilgi için bk. Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Abdullah Başak (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 16/239; Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 12/268; H.Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/44; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnancın Esasları* (Ankara: AÜİFY, 1992), 139; Ertürk, "Haber-i Vâhid", 14/351; İtr, "Sahih Âhâd Hadisin İtikadında Delil Olması", 213; Mehmet Kubat, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ, 2004), 261; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 66 vd.

dedikleri şeyin zandan başka bir şey olmadığını söyler.³³

Haber-i âhâdların tek başına bilgi ifade etmeyeceğini ileri sürenlerin bu konu ile ilgili birçok delil ileri sürdükleri bilinmektedir. Akla ve nassa aykırı oluşuyla ilgili deliller ileri sürülerek âhâd haberlerin kesin bilgi veremeyeceğinin temellendirilmesi yapılmaktadır.³⁴

2. Akîde Oluşumunda Âhâd Haberlerin Yeri

Hanefilere göre haber-i vâhidler yakînî ilim (kesin bilgi) ifade etmeyip zan ifade ettikleri için itikadî konularda delil kabul edilmez. Mesela Allah'ın sıfatları, tevhid, peygamberliğin ispatı gibi konular kesin bilgi gerektiren delillerle sabit olması gerekir. Bu konularda haber-i vâhidlerle hareket edilmez. Fakat haber-i vâhidler amelî konularda delil olarak kullanılmıştır.³⁵

Mâtürîdî, mütevâtir haberlerin bilgi ifade edişinden bahseder. Haber-i vâhidlerin, mütevâtir haber gibi olmadığını belirtir. Bu haberlerin bir tür zan barındırdığını bu nedenle açık olan naslarla bu haberlerin değerlendirildikten sonra yine râvîleri hakkında gereken incelemeler yapıldıktan sonra temel naslara uyanların tercih edilip amel edilmesi gerektiğini, uymayanların ise reddedilmesi gerektiğini belirtir. Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre, bu haberler kabul edilip amel edilse dahi bir tür zan taşıdıkları da hep bilinmelidir.³⁶

Mu'tezileden Kâdî Abdulcebbar'a (öl. 415/1025) göre, şartları ile vârid oldukları zaman haber-i âhâd ile amel caizdir, itikadî konularda ise kabul edilmeleri caiz değildir. Fakat bu şekildeki bir söylemde de ihtilaf olduğunu belirtir. İnsanların içerisinde haber-i vâhid ile ibadetin vürudunu caiz görenler olduğu gibi, haber-i vâhid ile ibadeti reddedenlerde vardır. Şer'î ibadetlerin çoğunun zanna dayandığını söylemek caizdir. Bir kadı, şahitlerin beyanını esas alarak bir hüküm vermek zorunda kalır. Hâlbuki Kadı'nın bu hükmü verirken dayandığı şey kesin bilgi olmayıp aslında zandır. O, zann-ı galip üzere hüküm vermektedir.³⁷

Kâdî Abdülcebbar, haber-i vâhid ile amel etmenin sübutuna delalet eden şeyin icmâ olduğunu söyler. Burada üzerinde durulması gereken husus haber-i vâhid hakkında düşünülmesi gerektiğidir. Eğer amel hususunda ise şartları bulunduğu haber-i vâhid ile amel edilebilir. Eğer mesele itikat türünden bir şey ise o zaman bakılır şayet aklî delillere uygun ise itikad konusunda da kabul edilir ve geçince inanılır. Eğer aklî delillere uygun değilse bu haber-i vâhid reddedilir ve Hz. Peygamberin böyle bir şey söylemediği kabul edilir.³⁸

Serahsi'ye (öl. 483/1090) göre haber-i vâhidler şeklen ve manen şüphe barındırdıklarından dolayı ilim gerektirmezler. Haber-i vâhidlerin Hz. Peygambere

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/272.

³⁴ Ayrıntılar için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2:44-45; Krş. Mustafa Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri* (Ankara: İlahiyat, 2019), 107-111.

³⁵ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 1/321.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitab-ı Tevhid Tercümesi*, 12; Krş. Bekir Tatlı, "Çağın Aşan Bir Bilge: Haber-i Rasûl ve Beş Gayb Meselesine Yaklaşımı Bağlamında İmam Mâtürîdî" (Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, Kastamonu, Aralık 2017), 87.

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/718.

³⁸ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse*, 2/718.

aidiyeti hususunda şüphe olması şekil olarak şüphe içerdiği anlamına gelir. Ümmetin yaygın kabulüne uymaması bakımından da manen şüphe içerdiği anlamına gelir. Burada haber-i vâhidlerin bilgi gerektirmemesi haberi rivayet edenin yanılma, hata etme ve yalan söyleme gibi ihtimaller bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Bu haberler bilgi ifade etmezler fakat râvînin bazı halleri, râvîye olan hüsn-ü zan ve adaletli biri oluşu dikkate alınarak amelin gerekliliği kabul edilir.³⁹

Haber-i âhâdlar, zann-ı galib üzere ilim ifade ettiklerinden dolayı bir şeyin var oluşu ile ilgili bilgi verirler. Fakat zan barındırmalarından dolayı da hiçbir zaman yakînî ve nazarf ilimle elde edilen bilgiler seviyesine çıkamayacaktır. Bu haberler birçok hususta ancak zannı galip ile bilgi ifade edebilirler.⁴⁰

Gazzâlî'ye göre, doğruluk zannı hâkim olur ve amel etmeyi gerektiren kesin bir delil olduğunda ise haber-i vâhid ile amel vacip olur. Zan kesin bilgiye dönüşünce amel etmekte kesin olarak oluşur. Bu aynen iki şahidin şahitliği ve davacının yemini ile hâkimin hüküm vermesi gibidir.⁴¹

Haberi vâhid ile amelin doğru olmayacağını, haber-i vâhidlerin amel konusunda da delil olamayacağını savunan görüşler vardır. Mesela Hariciler, haber-i vâhidleri amel konusunda delil olarak görmezler.⁴² Yine Şia içerisinde Ahbâriyyûn denilen nakilci kanadın çokça rivayette bulunmasına bir tepki olarak Usûliyyûn denilen akılcı ve kelâmcı kanat haber-i vâhîde karşı çıkmıştır.⁴³

Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) marifetullah konusunda dolayısıyla da akait konularında “haber-i vâhid”e tutunmanın caiz olmadığını söyleyip bunların nedenleri hakkında birçok delil ileri sürmektedir.⁴⁴ Râzî, Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilme konusunda bu tür haberlere tutunmak doğru olmaz der. Dinin asılları (inaç esasları) konusunda haber-i vâhidlere asla itibar edilmez. Bunlar için zorunlu yahut istidlâlî olarak kesin bilgi ifade eden haberler olmalıdır.⁴⁵

Şeriatta ibadet türünden olan ahkâm dört kısımdır. Bunlar farzlar, vacipler, sünnetler ve nafilelerdir. Farzlar, kendisiyle zorunlu bilgi hâsıl olan delillerle belirlenirler. Bunlar belirlenenin dışında noksanlık veya fazlalık kabul etmezler. Bu hükümler kitap, mütevâtir sünnet ve icma ile sabit olurlar. Bu haberlerle sabit olan hükümlerin kat'iyet ifade ettiklerinden dolayı aynen kabul edilip muhafaza edilmesi zarurfidir. Bunlar Allah'a iman, ahiret gününe iman, namaz, zekat oruç, hac gibi İslam'ın temel iman ve ibadet konularını ihtiva ederler. Bunlar delil-i kat'î ile sabit olduğundan amel zorunludur. Bu hükümlerin amelî olanlarını kalbin inkârı olmaksızın terk edenler günahkârdırlar ve sorumludurlar. Fakat bu hükümleri

³⁹ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 321 vd.

⁴⁰ Itr, “Sahih Âhâd Hadisin İtikadda Delil Olması”, 213.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/273.

⁴² Haricilerin görüşlerinin ayrıntıları ve örnekleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/146-152.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali b. Hüseyin b. Musa Şerif el-Murtazâ, *Mes'ele fi ibtâlî'l-amel bi ahbâri'l-âhâd (Resâilü's-Şerif el-Murteza içerisinde)* (Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405), 3/309; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi*, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 52.

⁴⁴ Fahreddin Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmet Hicazî es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 128 vd, 215 vd.; ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âkiye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-arabi, 1987), 9/202.

⁴⁵ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 218 vd.

inkâr edenler ise zaruri bilgi ifade eden bir hususu reddettikleri için küfre düşerler. Vacibe gelince kendisi ile zorunlu bilgi hâsıl olmayan bir delille sabit olan hükümlerdir. Bunlar uygulamada aynen farzlar gibi uygulanır. Fakat zorunlu bilgi oluşturan delille sabit olmadığından zan karışmıştır. Bununla itikat oluşturulamaz. Vacipleri inkâr edenler tekfir edilemez. Şafilere vacip diye bir gruplamayı kabul etmezler. Onlar, bunları uygulama olarak farza dâhil etmişlerdir. Bilindiği gibi Şafilere, vaciplerin yapılmasını farz gibi telakki etmişlerdir. Fakat inkâr edenleri ise mutlak küfre nispet etmemişlerdir. Münkirleri fâsık olarak görmüşler, terk edilmesini günah saymışlardır. Fakat inkâr edilmeleri durumunda zan bulundurdıkları için münkiri küfre değil günahkârlığa ve sapıklığa nispet etmişlerdir. Sünnetler ise dinde Hz. Peygamberin uygulamalarını takip etmek şeklinde gelen şerî hüküm şeklindeki uygulamalardır. Genellikle Hz. Peygamber ve daha sonra da onun sahabesi tarafından Hz. Peygambere nispet edilerek yapılan uygulamalardır. Bu sünnetler Hz. Peygamberin bazı âdet türünden uygulamalarıdır ki, bunu terk edenler kınanmaz ve ayıplanmazlar. Sahabe sünneti Hz. Peygambere ittiba anlamında vacip gibi görerek onunla amel etmişlerdir. Terk edenleri ise günah işlemiş gibi kabul etmemişler, fakat Hz. Peygamberin uygulamasını terk ettikleri için ayıplamışlardır. Sünneti aynen vacip gibi uygulamak suretiyle Peygambere tabi olma anlamında almışlardır. Nafileler konusuna gelince bu, farz, vacip ve sünnetin dışında bunlara uygun yapılan fazladan ibadetlere verilen isimdir. Nafileler yapılması âhâd haberle bile olsa emredilmemiş ibadetlerdir. Fakat nafilelerin yapılmaması konusunda da bir haber yoktur. Bu nedenle nafile yapanlar bir emrin ziyadesini yaptıkları için sevap kazanırlar, fakat terk edenler herhangi bir günaha nispet edilmezler.⁴⁶

Görüldüğü gibi İslam âlimleri, âhâd haberin bilgi ifade edip etmeyeceğini farklı boyutlarda tartışmışlardır. Bilgi ifade ettiği takdirde esas alınması gereken şartlar hakkında ciddi kriterler getirmişlerdir. Özellikle dinin ana meseleleri hakkında (usûlî'd-dîn) âhâd haberlerin tek başına delil alınmayacağı görüşü ağırlıklı olarak kabul edilmiştir. Ancak furû dediğimiz muâmelât konusunda ise âhâd haberlerin delil alındığı görülmektedir. Hatta karîne olduğunda kesin bilgi vereceği dahi söylenmiştir. Âhâd haberler nasıl değerlendirilir ise değerlendirilsin onun doğruluğu konusunda çok ciddi kriterlerin getirildiği açıkça görülmektedir.

Sonuç

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu itikadî konularda sadece sâdik haberin belirleyici olduğunu söyleyip diğer haberlerin tamamını zan barındıran âhâd haberler olarak görürler. Usul-i fıkıh âlimleri ise, karîne olduğunda bazı haberlerin de kesin bilgi ifade edeceğini söylerler. Fakat Cessâs gibi birçok usulcünün karîne olarak öne sürdükleri şartlar aslında o haberi âhâd olmaktan çıkartıp ya resulün haberi kategorisine ya da icmânın içeriğine taşıyarak kelâmcıların söylemleriyle hemen hemen aynı noktaya getirmektedir. Bu nedenle âhâd haberler mutlak anlamda reddedilir ve hiçbir bilgi ifade etmezler demek de âhâd haberler mutlak anlamda kabul edilir ve kesin bilgi verirler demek de yanlışa götürebilir. Âhâd haberler, râvî,

⁴⁶ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 1:110-115.

karîne, içerik gibi birçok unsurla birlikte değerlendirilmesi gereken haberlerdir denilebilir.

Haberlerin tasnifi konusu ilk dönemde olmadığından âhâd haberlerin bilgi değeri konusunda mutedil davranmak gerekir. Eğer ashabın hadis rivayet ettiği zamanda mütevâtir haber tasnifi belirlenmiş olsaydı muhtemelen tek sahâbînin rivayeti ile yetinilmeyip aynı haberi farklı sahâbîlerden rivayet ihtiyacı doğabilirdi. Özellikle Hz. Peygamberin sahabesinden ona nispet edilen bir hadis işitildiği zaman sahâbîye olan güven nedeniyle yeterli olarak görülmekteydi fakat daha sonraları hadis uydurmaları başlayınca özellikle rivayetlerin mütevâtir düzeyinde olup olmadığı önem arz etmiştir. Lakin bu şekilde mütevâtir şartlarını taşımayan rivayetlerin de mütevâtir olması imkânsız hale gelmiştir. Bu haberler mütevâtir olmadığı için kesin ve doğru bilgi ifade ettiği söylenemez. Ancak kesin yanlış olduğu da söylenemez. Bu nedenle ara formül diyebileceğimiz bazı uygulamalar yapılmıştır. Özellikle meşhur olan âhâd haberle amel gerekli görülmüş fakat itikat konusunda kullanılmasına rağmen mütevâtir ile sabit olan bir hüküm gibi görülmeyip münkirleri tekfir edilmemiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, her ne kadar zan barındırmış olsa da âhâd haberler her alanda kullanılmıştır. Bu nedenle âhâd haberle sabit olan özellikle akaid konuları ki, nüzul-i İsa, kabir suali ve azabı, miraç hadisesi vs. konular ehlisünnetin inanç esasları olarak birçok eserde yer almaktadır. Bunları hepten inkâr etmek sıkıntı oluşturacağı gibi inkâr edenleri küfre nispet etmekte aynı şekilde sıkıntı oluşturacaktır. Her ne kadar bazı mezhep müntesipleri ve bazı düşünürler âhâd haberle sabit olan hükümleri reddedeni küfre varan ağır ifadelerle nitelendirse de İslam düşünürlerinin çoğunluğu, bu hükümleri inkâr edenleri küfre nispet etmemişlerdir. Bizde bu çoğunluk gibi düşündüğümüzü burada ifade etmek istiyoruz. Çünkü bu haberlerin doğruluğunda zan vardır. Zan da daima ihtiyatlı olmayı gerektirir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn el-. *el-İhkâm fi usul'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Semî, 2003.
- Apaydın, H.Yunus. "Haber-i Vâhid". *Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1.Baskı). 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Asım Efendi. *Kamus Tecümesi*. 4 Cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Askalânî, İbn Hacer el-. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi nühbeti'l-fiker*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Matbaâtü's-sabah, 3. Baskı., 2000.
- Atay, Hüseyin. *İslâm'ın İnanç Esasları*. Ankara: AÜİFY, 1992.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1. Baskı., 1987.
- Bozkurt, Mustafa. *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*. Ankara: İlahiyat, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali. *Usul'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîye, 2.Baskı., 2010.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *Kitâbü't-Tarifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-arabi, 2002.
- Elbânî, Muhammed Nasûruddîn el-. *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*. çev. Mehmet Kubat. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1.Baskı). 14/349-352.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamit. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1.Baskı., 1997.
- Gümüšoğlu, Hasan. "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 279-306.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. Van: Bilge Adamlar, 2008.
- Itr, Nureddin. "Sahih Âhâd Hadisin İtikadda Delil Olması". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 209-244. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3.Baskı., 2010.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b.Ahmed b. Said. *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-cedide, ts.
- İbn Teymiye, Takiyuddîn. *Mukaddimetü't-tefsir (Mu'cemül-feteva içinde)*. Riyad, 1998.
- İbnu'l-Kayyim, el-Cevziyye. *Muhtasarü's-savâiki'l-mürsele*. thk. Zekeriya Ali Yusuf. b.y: y.y, ts.
- İsfahânî, Rağib el-. *el-Müfredât fi garîb'l-Kur'ân*. İstanbul: Yarın Yayınları, 4.Baskı., 2015.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2013.
- Kahraman, Hüseyin. "Kelamcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi". program adı: Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu 29-30 Mayıs, Bursa, 2014.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikâd ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Köktaş, Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2.Baskı., 2015.
- Kubat, Mehmet. "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü". *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*. Elazığ, 1. Baskı., 2004.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. Ankara: OTTO, 3. Baskı., 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitab-ı Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu - Mustafa Yavuz. 12 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1. Baskı., 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu - Abdullah Başak. 16 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1.Baskı., 2010.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-arabi, 1. Baskı, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmet Hicazî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1999.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Serahsi, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usulü's-Serahsi*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiiyye, 1993.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b.Musa. *Mes'ele fi ibtâli'l-amel bi ahbâri'l-âhâd (Resâilü'ş-Şerif el-Murteza içerisinde)*. Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405.
- Tatlı, Bekir. "Çağın Aşan Bir Bilge: Haber-i Rasûl ve Beş Gayb Meselesine Yaklaşımı Bağlamında İmam Mâtürîdî". program adı: Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa"bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik-, Kastamonu, Aralık 2017.
- Toksan, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Salih Sabri. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikâdî Açından Âhâd Haber ve Kritiği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 149-161.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: Diyanet Vakfı, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1.Baskı). 14/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.



DİNİ DÜŞÜNCE VE İTİKADİ MEZHEPLERİN DOĞASININ ANLAŞILMASINDA HADİSLER

Mehmet SEVER

Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

✉ msever@bayburt.edu.tr

🆔 0000-0001-6385-6576

Öz

Hadisler, İslam inancının oluşmasında Kur'an-ı Kerim'den sonra en önemli kaynaktır. Sahip olduğu bu önemden dolayı hadisler, tarihi süreç içinde usûl âlimleri tarafından belirlenen esaslar çerçevesinde farklı yönlerden incelenmiştir. Böylece hadisler, başta itikadi ve fıkhî mezhepler olmak üzere, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan farklı din tasavvurlarının teşekkülünde etkili olmuştur. İslam düşünce tarihinde özellikle itikadi ve siyasi İslam mezheplerinin ortaya çıkması, Müslümanların karşılaştıkları bu yeni kavram ve dini yapıları anlama ve anlamlandırma sorunlarının çözümünde hadislere yeniden başvurmaları ihtiyacını doğurmuştur. Bu süreçte yeniden değerlendirilen mevcut hadislerin yanı sıra, pek çok sebebin varlığı ile birlikte kimi mezhep mensuplarının kendi inanç ve görüşlerinin haklılığını, muhalif kabul ettikleri mezheplerin ise hatalı olduklarını ispat için hadis uydurma faaliyetlerine başvurdukları görülmüştür.

Klasik dönemde mezheplerin ortaya çıkışı ve görüşleri hakkında ileri sürülen hadisler, daha çok reddiyeci anlayışı desteklemekle birlikte nebevî bilginin tezahürü şeklinde kabul edilmiştir. Bu algı İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı modern krizle yüzleşme dönemine kadar devam etmiştir. Modern dönemde, din ve dine ait kavramların anlaşılmasında kullanıma sokulan kavramlar ile mevcut tasavvur yerini kaybetmiştir. Bu dönemle birlikte, mezheplerin ortaya çıkışı, gelişme ve teşekkül süreçleri, sosyal bilimlerin kavramları ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, klasik dönemin vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olan fakat modern anlayışın göz ardı ettiği hadislerin, dini fenomenlerin anlaşılmasında ve dinin doğasına ait tecrübeleri ortaya koymada salt bilgi olabilmesi noktasındaki sağladığı imkânlar irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Hadis, Mezhep, Tarih, Yöntem.

Hadiths as a Source for Understanding the Nature of Religious Thought and Sects of Faith

Abstract

Hadiths are the most important sources after the Quran in the formation of Islamic belief. Due to this importance it has, hadiths have been examined from different angles within the framework of the principles determined by the usul scholars throughout history. Thus, the hadiths have been effective in the emergence of different religious imaginations that emerged in the history of Islamic thought, especially in creed and fiqh sects. The emergence of religious and political Islamic sects in the history of Islamic thought has led to the need for Muslims to re-apply to hadiths in solving the problems of understanding and interpreting these new concepts and religious structures they encounter. In addition to the existing hadiths that were re-evaluated during this process, it was seen that some sect members resorted to hadith fabrication activities in order to prove the justification of their beliefs and views, and that the sects they accepted as opposites were wrong with the existence of many reasons.

The hadiths put forward about the emergence and views of sects in the classical period were accepted as the manifestation of prophetic knowledge, although they mostly support the rejectionist understanding. This perception continued until the period of confrontation with the modern crisis faced by the Islamic world. In the modern period, the current imagination has lost its place with the concepts that have been put into use in understanding the concepts of religion and religion. In this period, the emergence, development and formation processes of sects have been tried to be understood with the concepts of social sciences. This study will examine the possibilities of the hadiths, which were an indispensable source of knowledge in the classical period but ignored by modern understanding, to be pure knowledge in understanding religious phenomena and revealing the experiences of the nature of religion.

Keywords: Modernity, Hadith, Sect, History, Method.

Giriş

Dini düşünce ve dini kurumlar üzerinde düşünme geleneği, insanlık tarihinin en eski düşünce alanlarından birini oluşturmaktadır. Dini düşüncenin mahiyeti günümüze kadar farklı yöntemlerle incelenmiştir. Modern döneme kadar hâkim paradigma dinin anlaşılması ve yorumlanmasında daha çok metafizik alanı anlamaya dayalı ve dinin kendi iç dinamiklerinin belirlediği kavramlar olmuştur. Ancak modern dönemle birlikte dinin anlaşılması ve ilim anlayışının şekillenmesinde etkili olan yöntem, bilginin ortaya çıkarılmasında fiziki ve doğal nedenlerle izah etme metodu olmuştur. Böylece bilginin kaynağının Tanrı olduğu bir dönemden insan ve insanî tecrübenin bilginin yegâne bilgi kaynağı olduğu bir sürece girilmiştir.¹ Bu değişimin neticesinde din, mezhep ve diğer dini kurumlar sadece akıl, insan ve tabiat anlayışının belirlediği usuller ile izah edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemlerin dışındaki bilgi vasıtalarının görmezden gelindiği süreçte, dinin, tarihi olayları, insanı ve toplumu izah etmedeki ya da bir diğer ifade ile bir dünya kurma noktasındaki kendine has sesi (vahiy, hadis) kavramlaştırma eylemlerinden dışlanmışır.²

Modern bilgi anlayışının bir neticesi olan sosyal bilimlerin metodları, kendi iç bütünlüğü içinde, dini düşüncenin en önemli kurumlarından olan mezhepleri de aynı paradigmaya bağlı olarak izah etmeye çalışmıştır. Bu izahlarda insan faktörü ve toplumun sahip olduğu etkinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu tespitlerin haklı olduğu yönleri inkâr etmeksizin, vahiy kaynaklı bilginin de bu gibi anlam faaliyetlerine uygun malzemeyi barındırdığı ve bir sistem kavramlaştırmasına uygun kaynakları temin etmeye yarayacak bir bilgi havuzu olduğunu özellikle hadis kaynaklarında görmek mümkündür. Bu bağlamda özellikle mezheplerin ortaya çıkış süreçlerinde yaşanan gerçekliği anlamlandırma noktasında sosyolojik, psikolojik ve toplumsal etkileri görebileceğimiz hadisler daha çok *fiten* ve *melâhim* hadislerinde görülmektedir.

1. Fiten ve ve Melahim Edebiyatı

Fiten, “fitnetün” kelimesinin çoğuludur. Sözlükte, altının ateşe atılarak

¹ Ali Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 7-8.

² Wael b. Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 146.

içindeki cürufun çıkarılması ile saf hale getirilmesi, ibtila, imtihan, sınama, ayartma, yol kesme ve inanç uğrunda katlanılan sıkıntılar gibi anlamlara gelmektedir.³ Hadislerde fiten kavramı olumlu ve olumsuz olmak üzere iki anlamda da kullanılmaktadır. Fakat ağırlıklı olarak olumsuz anlamda kullanmıştır. Hadis edebiyatında “Kitabü'l-fiten” başlığı ile kullanılan kavram Câmî türü eserlerin sekiz ana başlığından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda hadis kitaplarında Kitabü'l-fiten ve eşrâti's-sâat bahisleri, kıyametin kopmasından evvel meydana gelecek olaylar, Müslümanlar arasında gerçekleşecek ihtilaf, savaş, karışıklık, kötü ve zalim yöneticiler, dinin dünyevi amaçlara araç kılınması; mal, kadın, makam fitnesi ve ahlaki fitneler şeklinde ele alınmaktadır.⁴ Kelimenin siyasi ve sosyal olumsuzluklar, kaos ve kargaşa anlamında kullanımı ise daha çok Hz. Osman'ın şehit edildiği olaylar ve sonrasında yaşanan dahili çatışmalar döneminde olduğu görülmektedir.⁵

Hadis edebiyatında fiten kavramı ile kullanılan bir diğer kavram da *melâhim* kelimesidir. “Melhame” kelimesinin çoğulu olan *melâhim* sözlükte, “eti kemikten sıyırmak, öldürmek, lehimlemek, ekmek, nesnelere özü ve hısımları” gibi anlamlara gelmektedir.⁶ İstilah olarak melhame, “ölü sayısı çok olan savaş, fitne zamanında gerçekleşen büyük olay, şiddetli çarpışma ve bu olayların gerçekleştiği yer” anlamına gelmektedir.⁷ Bu değerlendirmelerden hareketle fiten ve melâhim kavramlarının hadis metinlerinde “içtimaî ve ahlâkî çözümler” anlamı yanında “Müslümanların iktidar uğruna birbirlerine karşı giriştikleri silahlı mücadele, siyasî-içtimaî kargaşa” şeklinde bir mâna verildiğini gösteren çeşitli rivayetler bulunmaktadır.⁸

2. Siyasi ve İtikadi Mezhepler ve Fiten Edebiyatı

Gelecekte meydana gelecek hadiseler hakkında haber veren fiten haberleri, İslam mezhepleri açısından da büyük önem taşımaktadır. Sünni düşüncenin Kü-tüb-i sitte üzerinden İslam düşünce tarihinde meydana gelen olayları değerlendirdiği gibi özellikle Şii'ler de kendi tarih ve gelecek tasavvurlarını fiten hadisleri üzerinden oluşturmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Ehl-i Beyt imamlarına cifr ve melahimle ilgili rivayetler isnat etmişlerdir. Onlara göre her imam, kendinden önce yaşanan olayları ve daha sonra meydana gelecek hadiseleri bildiği sağlam bir kaynağa sahiptir. Bu kaynak onlara göre Hz. Fatıma'ya ait olan mushaftır.⁹ Daha sonraki dönemde Şia içinde *Cefr* adı verilen bir kitap bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bu eser, Harun er-Reşid ve Me'mun

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Tarifât* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013), 151; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 226-228; İlyas Çelebi, “İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 11-12 (1994 1993), 152; Hasan Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 22-24.

⁴ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 229.

⁵ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 231.

⁶ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 232; İlyas Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVY., 1996), 13/149.

⁷ Çelebi, “İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları”, 153.

⁸ Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, 13/149.

⁹ Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, 13/150.

dönemlerinde müneccim olan Yakup İshak el-Kindî tarafından meydana gelecek olayların tespit ve tahmininde kullanılmıştır.¹⁰ Konu ile ilgilenen kimi araştırmacılar bu eserin ve iddiaların yanlış olduğunu iddia etmiş olsa da İbn Haldun ve bazı modern araştırmacılar bu kaynakların verdiği bilgilerin kullanılabilirliğini savunmaktadır.¹¹ Bu bağlamda İbn Haldûn, Ehl-i Beyt imamları, evliya ve diğer salih kimselerin geleceğe dair verdikleri haberlerin, bu kimselerin sahip oldukları velâyet ve keşif ile mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Zira İbn Haldûn Hz. Peygamberin “İçinizde muhaddesler vardır” buyurduğunu, Ehl-i Beyt’in dışındaki kişiler için geçerli olan bir durumun, imamlar için evleviyetle mümkün olduğunu savunmuştur.¹² *Fiten* ve *melahim* hadisleri ya da ümmetin istikbalde başına gelecek hadisler hakkında bilgi veren ve farklı başlıklar altında zikredilen hadisler, dini düşüncenin serüvenini ve karakterini anlama noktasında önemli bir kaynaktır. Bu bağlamda çokça tartışılan *iftirak* hadisinin değerlendirilmesi noktasında bazı yaklaşımlar, hadislerin ve olayların yorumunda kılavuzluk yapabilir. Örneğin M. Tavî et-Tancî, Hz. Peygamberin vefatının ardından İslam mezheplerinin ortaya çıkışını ilahi kanunun bir tezahürü olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda *iftirak* hadisini değerlendiren et-Tancî, hadisin senetlerinin muhtelif varyantlarındaki farklılaşmalara rağmen, Hz. Peygamberin dilinden beşeri yapıların gelişim göstermek suretiyle yaşayacakları değişimi ortaya koyduğunu düşünmektedir.¹³ Zira insan ve toplumların kabul etmiş olduğu değer yargılarının farklı yorumlanması ve anlaşılması neticesinde zamanla din tasavvurlarının değişmesi, insan fitratının zaruri bir gerçekliğidir. Hz. Peygamberin dilinden ifade edilen *iftirak* hadisi ve diğer hadislerin, dinler tarihinin tarihi süreçte yaşanan gerçekliğini göstermesi bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir. İlahi bilgi ile donatılmış resulün dilinden geçmiş ümmetlerin yaşamış oldukları dini ve siyasi ihtilafın, kendi ümmeti için de kaçınılmaz bir toplumsal vakıa olduğunu beyan etmesi gayet normal bir durum olsa gerektir. Vahiy gibi bir olguyu ve onun Hz. Peygambere geldiğini kabul eden bir kimsenin, Hz. Peygamberin geleceğe dair haber vermesini yadırgayan ya da görmezden gelen bir tavır takınması seküler bir tutumdur. Hz. Peygamberin, vahiy geleneğinin son temsilcisi olması, onun vahiy ve din tarihinin de muallimi kılmaktadır. Din ve dindarların tarihi serüvenini bir sosyolog, psikolog ve tarihçi olarak yorumlaması kendi içtihadıyla geleceğe dair beyanlarının olması çok doğal bir eylemdir.¹⁴

3. Tarihi Anlamlı Kılma Çabası Olarak Fiten Edebiyatı

Fiten hadislerinin Hz. Osman sonrası olaylarda dile getirilmesinin sebeplerinden biri de, bu olaylar esnasında ister herhangi bir hizbe mensup olsun isterse

¹⁰ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 1/616.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/607, 613; Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, 13/150.

¹² Zeynüddin Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 9/ 352; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979), 10/ 231-232; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/ 607-608.

¹³ Muhammed b. Tavî et-Tancî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 80.

¹⁴ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 219.

kendi köşesine çekilmiş sahabenin, yaşanan gerçeklikle daha önce Hz. Peygamberden duydukları hadisler arasında bir alaka kurarak zikretme ihtiyacı hissetmeleridir.¹⁵ Bu durum bazı ayetler içinde geçerlidir. Örneğin Zübeyir b. Avvâm, “ وَأَتَمُّوا فِتْنَةً لَا ” (Enfal, 8/25) ayetini Cemel Savaşı ortaya çıktığında anlamış, ikaz edilen grubun kendileri olduğunu fark etmiştir.¹⁶ Aslında fitne hadiseleri, mevzuat kaynaklarına konu olacak derecede uydurma hadislere sahip olsa da, sıhhat şartlarını taşıyan hadislerin ortaya çıkması birazda bağlamın baskısıdır. Böylece ilk dönem fitne olaylarına şahit olan sahabe ve sonraki yüzyıllarda yaşayan Müslümanlar, yaşadıkları olayları anlamlı bir hale getirebilmek için bu hadisleri kullanmış ve tarihi yorumlamaya çalışmıştır. Müslüman bir kimliğin ayet ve hadisler üzerinden kendi tarih, zaman ve mekân tasavvurunu oluşturması, karşılaştığı bireysel ve toplumsal olayları bu noktadan değerlendirmesi gayet tabii yaklaşımdır. Örneğin Hz. Ali'nin Şam ordusu ile savaşa gitme kararını alması üzerine Kays b. Ubbâd Hz. Ali'ye “Bu sefer, Hz. Peygamberin sana haber verdiği (ahd) bir şey mi yoksa kendi kararın mı?” sorusu¹⁷, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların eylemlerine bir anlam katabilme arzusunu göstermektedir.

Fiten edebiyatı bağlamında ortaya çıkan ve oluşturulan hadislerin daha çok sonradan uydurulduğu gibi bir kesin kanaat ile meseleye yaklaşmak sağlam bir metot değildir. Nitekim hadis âlimleri fiten hadisleri ile yaşanan olaylar arasında sonraki nesil tarafından bir ilginin kurulmasını, zorunlu olarak hadisin uydurma olduğuna delil kabul etmemişlerdir. Onlar, diğer hadislerde aradıkları sıhhat şartları ve kriterlerini *fiten* hadislerinde de aramışlardır.¹⁸ Ayrıca bu gibi hadislerin, sahabenin çoğu tarafından bilinmemesi de bir sorun değildir. Zira bu gibi hadisler dinin zaruriyatı ile ilgili değildir. Hz. Peygamberin tecrübesi ve nebevi geleneğin temsilcisi olarak hususi kişilere yeri geldiğinde söylenen, geleceğe dair hadislerin hüküm açısından taşıdığı değer dışında bir anlama gayreti olduğundan hareketle incelenmesi faydalı olacaktır.¹⁹

Bu bağlamda çalışmamız daha çok *Kütüb-ü sitte* eserlerinin *Kitâbü'l-fiten* bölümlerinden hareketle yazılmış olsa da *Fiten* edebiyatı içinde ilk kaynaklardan bir olan ve içerik olarak zengin bir muhteva barındıran Ebu Nu'aym'ın *Fiten*'i²⁰ konuyu değerlendirirken kullandığımız en önemli kaynaklarımızdandır.

4. Mezheplerin Oluşum Sürecinde Fiten Edebiyatının Sağladığı İmkânlar

Fiten edebiyatı, İslam ümmetinin içinde kıyamete kadar meydana gelecek olaylardan, kıyamet alametlerinden, Mesih, Mehdi, Deccâl gibi kavramlardan bahsetmektedir. Bu konular aynı şekilde Yahudi ve Hristiyan geleneğinde de var olan

¹⁵ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: KlasikYayıncılık, 2020), 132.

¹⁶ ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/291.

¹⁷ Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud* (Dimeşk: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), 7/7 / 60 Hadis No: 4666.

¹⁸ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 133-134.

¹⁹ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 221.

²⁰ Michael Cook vd., “Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII/1 (2007), 169.

Apokaliptik metinlerle birçok noktada benzeşmektedir.²¹ Bu benzeşmede İdris (a.s) ile Hz. Peygamber'in (s.a.v)Allah tarafından kendilerine kıyamete kadar olacak olaylar, insanlar ve onların amelleri hakkında gösterilen bilginin ayniyet ifade etmesi gibi hususlar, fiten edebiyatının Sâmi kültürden etkilendiğini gösterdiği yönündeki kabul mümkün bir ihtimaldir.²² Ancak aynı rivayetler semâvî geleneğin sürekliliği içinde benzer yönlerini de ortaya koymaktadır. Ayrıca semavi dinler ve vahiy geleneğinin bir devamı olarak İslam'ın bu dinlerin tamamlayıcısı olarak, bu rivayetlerin sahih şeklini ortaya koyması kaçınılmaz bir durumdur. Bu bağlamda fiten edebiyatını, benzer ifade ve edebiyatın bulunduğu Yahudi ve Hristiyan kültürünün bir uzantısı görmeden, dinin ve dini düşüncenin doğasının anlaşılabilceği nebevî bir gelenek kabul edilmesi daha faydalı olacaktır. Derrida'nın da ifade etmiş olduğu gibi bu gibi canon'lar, görmezden gelinmemesi gereken bir mirası barındırmaktadır.²³

Nebevî geleneğin kabulü ile ayetlerden ve hadis edebiyatından hareketle, insanı, toplumu ve dini düşüncenin seyrini anlamak için teori geliştirmek mümkündür. Örneğin İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'nde zikretmiş olduğu bir yorum, konumuzun tarihsel kökenlerine de işaret etmesi bakımından önemlidir. Sosyal olayların anlaşılmasında ve İbn Haldun özelinde bu ayet ve hadislerden hareketle sosyal kanunlar ortaya koymak İslam düşünürleri için her zaman bir yöntem olagelmıştır. Bu bağlamda İbn Haldun çölde yıllarca kalan Yahudi toplumunun psikolojisini anlamak için "Allah şöyle dedi: "O halde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme." (Maide,5/26) ayetini tefsir etmiştir. Ona göre bu ayet, bir toplumun psikolojisinin nasıl ve asgari kaç yıl ya da ne kadarlık bir süreç içerisinde değişikliğe adaptasyonu temin edebileceğini göstermektedir. İbn Haldun, Yahudilerin Allah tarafından kendilerine peygamberler gönderilmesi ve mülk verilmesi ile güçlü bir asabiye sahibi olduklarını ancak bu özelliklerini devletlerinin yıkılması ve sürgünler; özellikle Mısır'da şehirleşme hayatının etkileri ile kaybetmiş olduklarını kabul eder.²⁴ Sonraki süreçte toplumun "ötekiler"i olarak dışlanan Yahudiler zamanla Kıbtîler'e karşı zelil/aşağılık kompleksini benimsemişlerdir. Zamanla genel bir refleks haline dönüşen bu tutum onların ilahi emirleri yerine getirmelerinde de psikolojik bir engel haline gelmiştir. İbn Haldun, Allah'ın Yahudileri kendini hakir gören bu psikolojiden kurtarmak için Tîh çölünde kırk yıl dolaştırdığını söylemektedir. Zira İbn Haldûn'a göre ancak kırk yıl içinde yeni nesil ve yeni bir kuşak, mezellet ve aşağılık duygusundan kurtulacak, çölün insanı ve iradesini keskinleştiren şartlarında asabiye sahibi olabilecektir.²⁵ İbn Haldun, ayetlerden hareketle insan ve topluma dair sosyal kanunları tespit etmeye çalışmış ve bu yönü ile tarih felsefesinin kurucusu kabul edilmiştir. Onun bu özelliğinin asabiye nazariyesi

²¹ Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmîyât* 1/1 (1998), 36.

²² Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", 37.

²³ Recep Alpyağlı, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 85.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 3/343.

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/353.

oluştururken de görebilmekteyiz.²⁶ İbn Haldun'un yönteminden hareket ederek fiten hadislerini bu bağlamda değerlendirmek suretiyle, Müslümanların kendi yaşadıkları tarihi ve kendilerini bekleyen geleceğin muhtemel tarihine dair bir anlam arayışı kabul edilebilir. Modern sosyal araştırmalar nasıl ki tarihi tecrübe ve toplumsal gözlemlere dayanmak suretiyle yeni teoriler oluşturmaya ve insan ve doğasını anlamlı kılmaya çabası sarf ediyorsa, fiten hadisleri de bir anlam arayışının tezahürleri olarak kabul edilebilir.²⁷ Nihayetinde bu hadislerde kozmolojik olaylardan bahsedildiği kadar toplum, din, insan ve sosyal yapıları izah edebilecek malzeme olduğu görülmektedir. Fiten hadislerinin sıhhat dereceleri alanın uzmanları için ayrı bir inceleme konusu olmakla birlikte, itikadi ve siyasi saiklerle meydana gelen olaylar ve dini yapıların anlaşılması noktasında tarihsel etkiye sahip metinler olarak durmaktadır. Bu metinleri kullanan müellifler, tarihi olayları kendi kültürel ve linguistik gelenekleri içinden dile getirmişlerdir.²⁸ Bu bağlamda modern sosyal bilimlerin geleneklerinin araçlarını kullanmakla birlikte bir dönem için din tasavvurlarının ortaya konduğu bu yöntem ve metinsel malzemenin, tarihi yeniden anlama ve anlamlandırma arayışımızın bir aracı olması mümkündür.

5. Mezheplerin Ortaya Çıkışında İnsanın Doğasının Etkisini Ortaya Koyan Hadisler

Mezheplerin ve dini hareketlerin ortaya çıkmasında en önemli faktör insan unsurudur. İnsan, dinin muhatabı olması ve bu hitaptan sorumlu tutulması onu dinle müspet ya da menfi bir ilişki içine girmesine sebep olmuştur. İnsan doğasından kaynaklanan farklılaşmalar zamanla dinin anlaşılma ve yorumlanmasında etkili olmuştur. Dindarların bireysel karakter özellikleri, sezgici, tepkisel, akılcı ya da gelenekçi eğilimler, eğitim ve kültür farklılıkları insan doğasından kaynaklanan yorumları beslemiştir.²⁹ Günümüz sosyal bilimleri çerçevesinde tespit edilen bu kavramlar fiten edebiyatında ifade edilen hadislerden hareketle desteklenebilir özellikleri barındırmaktadır. Bu bağlamda Hâriciler hakkında kullanılan mârika hadisi güzel bir örnektir. *Marika* hadisinde³⁰ ifade edilen karakter özellikleri, Hâricilerin genelinde görüldüğü için hadis bu mezhep ile özdeş hale gelmiştir. Aslında Hâriciler gibi inandıkları inanç umdeleri hakkında aşırıya gidenler taassuba düşmektedirler. Ancak bu durum sadece Hâriciler için geçerli değildir. Muhtemel her mezhep, kendi din tasavvurunun doğru olduğunu ispatlamak için çoğu zaman tutarsız ilkeleri benimsemeye meyletmektedir. Bu tavır, hakikatin ortaya çıkarılmasından ziyade, savunulan görüşün doğru olduğunu hasmına ispat etmeyi hedeflemektedir. Bu durum Bâtını birçok grupta ve selefi olduğunu iddia eden yapılarda görülen bir durumdur. Bu yaklaşımı benimseyen insanlar ise başta kendileri olmak üzere

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/379.

²⁷ Özellikle Yahudilere ait Apokaliptik metinler kendi tarihlerinin anlatıldığı bir tarzıdır. Bk. Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", 36.

²⁸ William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (Bursa: Sentez Yayınları, 2008), 155.

²⁹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 45.

³⁰ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000) "Kitâbü'l-Fiten", 24 (Hadis No: 2188); Mansur Ali Nasif, *et-Tâc el-Câmiu li'l-usûl fi Ehâdisi'r-resûl* (Kahire: Dârü İhyâi'-Kütübi'l-Arabiyy, 1962), 5/311.

topluma ve dinlerine en büyük zararı veren kişiler olmaktadır. İnsan doğasında tezahür eden bu gibi aşırı düşüncelerin yanlışlığını “*Taşkınlara helak olmuştur*”³¹ şeklinde rivayet edilen fiten hadisinde çok açık bir şekilde görebilmekteyiz.

Yine mezheplerin ortaya çıkmasında lider tipleri de önemli bir konudur. Dini liderlik tipolojisi, Weber’in din sosyolojisi alanı yaptığı katkılardan biridir. Bu bağlamda günümüzde yapılan çalışmalarda mezhep liderlerinin karizmatik otoriteleri ve özellikleri Ehl-i Beyt’in dini otoritesinin temelleri bu yöntem üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır.³² Karizmatik otoritenin önemine dair fiten edebiyatında hadisler görmek mümkündür. Toplumun veya bir grubun heretik bir hale dönüşmesinde lider ve lider kadrosunun önemi bu hadislerde açıkça ortaya konmaktadır. Dolayısıyla günümüz sosyal bilimlerin dini yapıları anlama ve anlamlandırma çabasının teorik temelleri hadislerde bolca bulunmaktadır. Örneğin, “bir topluluğun lideri en rezilleri olduğunda..”³³, “bir kabileye fasıklar liderlik ettiklerinde”³⁴ ve “Ümmetim üzerine en çok korktuğum şey mudill liderlerdir”³⁵ hadisleri toplumu yönlendirme gücünü eline geçirmiş, siyasi, dini ve ideolojik liderlerin toplumu felaketlere sürükleyeceği bildirilmiştir. Bu bağlamda mudill liderlerin en çok peşinden koştukları ve kendi fikirlerini benimsemelerini istedikleri toplumsal kitle gençlerdir. İnsanın genç çağlarındaki aceleci yapısı Buhârî’de *Fiten* kısmında ümmetin helakinin “aptal genç adamların”³⁶ elinden olacağı şeklinde dile getirilmektedir.³⁷

6. Toplumsal Yapıyı Tanımlayan Hadisler

Dini düşüncenin ortaya çıkmasında toplumun etkisi olduğu bir gerçektir. Her ne kadar toplum belli bir yapı haline dönüşüncüye kadar insan tarafından şekillendirilen bir yapı olsa da daha sonra kendi içine doğan insanları şekillendiren en etkili yapılardan biri haline dönüşmektedir. Bu bağlamda toplumda tekerrür eden hadiseler sosyolojik anlamda değerlendirmeye konu olabilmektedir.³⁸ Hadislerde işaret edilen bazı noktalar, itikadi ve siyasi mezheplerin ortaya çıkışında belirgin olan ve farklı dönemlerde tekerrür eden toplumsal eylemlere temas etmektedir. Kimi zaman birbiri içine girmiş farklı menfaat, ülkü, ideal ve inanç birlikliliklerinin yönlerine bir anda işaret etmektedir. Bu noktada farklı zamanlarda ortaya çıkan toplumsal özellikler mezheplerin anlaşılmasında karakteristik özellikleri ortaya koyabilmektedir. Bununla birlikte toplumun bir kısmı belli bir ideal ve menfaat

³¹ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 10/657.

³² Hamid Dabaş, *İslam’da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

³³ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahih Sünenü’t-Tirmizî*“Kitabü’l-Fiten”, Bab: 38 (Hadis No: 2210).

³⁴ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahih Sünenü’t-Tirmizî*“Kitabü’l-Fiten”, Bab: 38 (Hadis No: 2211).

³⁵ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 10/664.

³⁶ Hadiste zikredilen “ümmet” lafzının sadece bu hadisi dinleyenlerin yaşadıkları çağı ifade ettiği, kıyamete kadar gelecek ümmeti ifade etmediği de söylenmiştir. bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *Umdetü’l-Kâri Şerhu Sahihü’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l- Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 24/268.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002)“kitâbü’l-Fiten”, Bab: 3 (Hadis No: 7058).

³⁸ Mehmet Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 15.

birlikteliğini tam olarak benimsememiş olsa da kendini bir yere ait hissetme psikoloji ile hareket ettiğini de bazı hadislerde görebilmekteyiz.³⁹ Örneğin Müslim’de zikredilen “*Fitne insanların kalbine hasır misali çöp çöp konur. Hangi kalbe bundan içirilirse onda siyah bir nokta hasıl olur. Hangi kalpte bunu reddederse onda da beyaz bir leke hasıl olur. Böylece iki gruba ayrılırlar. Bir grubun kalbi temiz ve düz bir taş gibidir. Bunlara arz ve sema baki kaldıkça hiçbir fitne zarar veremez. Diğer grubun kalbi siyah ve bulanıktır. Tıpkı ateşte kararmış tencere gibi. Ne iyiyi ne kötüyü kabul eder. Hevâ ve nefisinden kendine ne telkin edilirse (aklına ne gelirse) onu bilir*”⁴⁰

Nu’aym’ın naklettiği bir hadise göre fitnenin ortaya çıktığı zamanlarda toplumda “tek bir akıllı adam” görülmecektir.⁴¹ Tarihin belli dönemlerinde ve özellikle günümüz İslam dünyasında mezhep ve siyasi mücadele uğrunda yapılan savaşlarda tarafların masum çocuklar başta olmak üzere günahsız insanları ve canlıları nasıl ölüme terk ettiklerinin görülmesi, bunların içinde bir tane akıllı adam yok mu? Dedirtecek hale gelmiştir. Yine bu gibi kaos ortamlarında ve yahut mezhep kökenli çatışma ortamlarında taraflardan bir diğerini ne için öldürdüğünün veya muhalif kabul ettiği kişi veya grupların hak veya batıl bir görüşünü de net olarak bilmeyecektir.⁴² Bu gibi durumları açıklayan en net hadislerden biri kavram kargaşasını ifade eden hadislerdir. İslam ümmeti kendi içinde ihtilafa düştüğünde ve ihtilafı rahmetin bir tecellisi değil de insanların birbirlerine uygulaya geldiği bir şiddet aracına dönüştüğünde asıl problem kavramların ve ilkelerin bulanık hale gelmesidir. Bu süreçte toplum, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyecek, sisli bir atmosferde ve belirsizlik içinde Müslüman bilincin normal bir durumda yapması beklenmeyen eylemleri gerçekleştirecektir.⁴³

Yine bu hadislerde “... Mescitlerde sesler yükseldiğinde”⁴⁴ şeklinde ifade edilen hususlar dini ve siyasi tartışmalardan dolayı Müslümanların sükûnet ve huzur aradıkları mescitlerin bizatihi ihtilafın dillendirildiği yerler haline dönüşmesi, toplumsal kargaşanın boyutlarını yansıtmaktadır. Bu ihtilafın örnekleri, Özellikle Emeviler dönemi hutbelerinde görülmektedir. Muhalif grupların birbirleri hakkında irad ettikleri hutbeler, mescitlerin huzur ve takvayı telkin eden havasının yok olduğunu, farklı gruplar aleyhine söylenen ağır ifadelerle çatışmayı körüklediğini göstermektedir.⁴⁵ Emevi valileri⁴⁶, Zübeyrîler⁴⁷, Şiîler⁴⁸ ve Hâricilerin⁴⁹ siyasi

³⁹ Ebu Abdullah Nuaym el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten* (Kahire: Mektebtü't-Tevhîd, t.y), 28.

⁴⁰ el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten*, 62; İbrahim Canan, *İslam Işığında Anarşi* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984), 60.

⁴¹ el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten*, 62; Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 34.

⁴² el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten*, 62.

⁴³ Kamil Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (2018), 8.

⁴⁴ Nasîf, *et-Tâc el-Câmiu li'l-usûl fi Ehâdîsi'r-resûl*, 5/ 339.

⁴⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 270.

⁴⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 273-284.

⁴⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 295-299.

⁴⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 285-288.

⁴⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 288-295.

hutbeleri ağır hakaretler içermesi sebebiyle toplumu ayrıştırmış ve ümmetin içinde savaş ortamı var olmaya devam etmiştir. Bu dönemin akabinde dini içerikli hutbelerde ihtilaf konuları devamlı gündeme gelmiş, lanetleme politikaları tarih boyunca süregelmiştir.⁵⁰ Yine “.. toplumun liderleri en rezilleri olduğunda.... Ümmetin sonrakileri evvelkilerine lanet ettiği zaman”⁵¹ şeklinde dile getirilmiş kötü hasletler toplumun yapısını ortaya koyan hadisler olarak dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda Hz. Peygamberin hayretini dile getirerek “marufu nasıl münker, münkeri nasıl maruf kabul edeceksiniz?” sorusuna, sahabe kendileri hakkında böyle bir akıl karışıklığının mümkün olup olmadığını sormaları üzerine “Hz. Peygamber “evet” cevabını vermiştir.⁵² Aslında bu durum bütün dinlerde görülen bir durumdur. Peygamberin vefatından sonra hatta peygamberin bir dönem ümmetinden ayrı kaldığında bile ümmetlerin bir ihtilaf yaşamaları insan ve toplumun yapısal özelliklerinden kaynaklanmaktadır.⁵³ Hatta toplumların dini ve insani değerlere kayıtsız bir hale gelmesi, duygusuzlaşması, verilen emirleri yerine getiren birer makine halince dönüşeceği “Ümmetim üzerine fitneler gelecektir. Bu zamanlarda kişinin bedeni öldüğü gibi kalbi de (merhamet, şuur, idrak ve acımak vs. hisler” ölür” şeklinde ifade edilen durum günümüz İslam dünyasında Deaş, Taliban, Boko Haram gibi yapılarda; Suudi Arabistan ve Yemen çatışmalarında açlık ve susuzluktan ölen çocukların durumu⁵⁴ karşısında tarafların toplumsal psikolojisini göstermesi bakımından çok dikkat çekicidir.

7. Fiten Edebiyatında İktisadi ve Ekonomik Sebepler

Mezheplerin oluşum süreçlerinde inanç idealleri kadar iktidar/güç arzusu ve iktisadi sebeplerin de var olduğu bilinmektedir. İktidarı elinde tutan kişilerin benimsemiş olduğu itikadi ve siyasi düşüncenin muhalifleri, iktidarın nimetlerini eline geçirmeyi hedeflemiştir. Hedeflemiş olduğu başarıya ulaşmak için siyasi ve itikadi motivasyonu temin edecek taraflarca argümanlar her zaman kullanılmıştır. Emeviler döneminde Mevâlî'ye karşı uygulanan mali uygulamalar Mevâlî içinde muhalif mezheplerin yayılmasının hızlandırmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu tavır görülebilmektedir. Örneğin Memlükler döneminde, Memlük yönetiminden şikâyetçi olan bazı işçiler, yaşadıkları iktisadi şartların ortaya çıkardığı huzursuzluğu kaldırmak için, Hz. Ali adına isyan bayrağı açmışlar ve isyan hareketine teşebbüs etmişlerdir.⁵⁵ Hadislerde insanların “dünya menfaati” için dinlerini ve dinlerinin emirlerini terk edeceklerinin bildirildiğini görmekteyiz.⁵⁶ İnandığı dinin değerlerini terk etmek, ilkesiz bir hale gelmektir. İlkesiz hale gelmiş insanların ve onların

⁵⁰ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002), 85 vd; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*, 299.

⁵¹ Nasîf, *et-Tâc el-Câmiu li'l-usûl fi Ehâdisi'r-resûl*, 5/ 339-340.

⁵² el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten*, 63.

⁵³ el-Bakara 2/92; el-A'râf 7/148; Tâhâ 20/85, 87-88

⁵⁴ <https://tr.euronews.com/2018/10/28/>

⁵⁵ Takiyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/522; Mehmet Sever, *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 193.

⁵⁶ el-Hammad, *Kitâbü'l-Fiten*, 31.

oluşturduğu sosyal yapıların, toplumu kaosa sürüklemesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu durumda “dinar ve dirhemden başkasının faydasının olmayacağı”⁵⁷ bildirilmiştir.

“*Davaları aynı olan iki büyük (Müslüman) ordu arasında büyük bir savaş olmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Peygamber olduklarını iddia eden otuz kadar yalancı deccal ortaya çıkmadıkça da kıyamet kopmayacaktır. İlim kaldırılmadıkça, zelzeleler çoğalmadıkça, zaman birbirine yaklaşmadıkça (zaman hızla akıp geçmedikçe), fitneler zuhur etmedikçe, (iç savaş nedeniyle) öldürmeler artmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Sahip olduğunuz mal artıp taşmadıkça- mal o derece çoğalacak ki, mal sahibi malının zekâtını kim kabul eder diye endişelenecek; hatta mal sahibi bazı kimselelere zekât vermek isteyecek, fakat zekât vermek istediği kişi ‘benim zekâta ihtiyacım yok’ diyecek - insanlar bina yapmakta birbiriyle yarışmadıkça, kişi bir kabrin yanından geçerken ‘keşke şu kabirde yatan ben olsaydım’ demedikçe kıyamet kopmayacaktır*”⁵⁸

“*Ümmetim on beş hasleti edindiklerinde/yaptıklarında başlarına bir belanın gelmesi kaçınılmaz olur. Mal/ganimet belli kişilerde toplandığında, emanet ganimet kabul edildiğinde, zekat verilmediğinde...*”⁵⁹ gibi hadisler toplumun iktisadi dengesinin bozulması ile birlikte meydana gelecek fitne olaylarına temas etmektedir. Ekonomik gücün belli ellerde toplanması ve asgari geçim şartlarının toplumun genelinde sağlanamaması, toplumun bölünmesine, iktisadi sebeplerle birlikte ahlaki ve dini çatışmalara vesile olacak zemini temin etmektedir. Daeş gibi örgütlere katılan geçler hakkında yapılan araştırmalarda da görülebileceği gibi, toplum tarafından dışlanmış, ciddi fakirlik çekmiş, insan haysiyetine yaraşır bir şekilde yaşayamamış insanlar, sömürgeye maruz kalıp kendi ülkesinin ve beldesinin zenginliklerinden mahrum bırakılan gençler aşırı ideolojik yapılara meyletmektedirler.⁶⁰

Sonuç

Fiten ve *melâhim* hadisleri, hadis metinleri içinde önemli bir bölümdür. *Fiten* hadislerinde, Hz. Peygamber sonrası yaşanacak olaylar, İslam ümmetinin karşılaşacakları bela, sıkıntı, siyasi ve iktisadî krizler, ahlaki sorunlar, dini düşüncedeki ihtilaf, dinin yanlış yorumlanması geçmiş ümmetlerin yaptıklarının benzerlerinin Müslümanlar tarafından tekrar edilmesi; kıyamet alametleri ve bu süreçte görülecek harikulade olaylar hakkında bilgiler verilmektedir. Hz. Peygamberin, gayb tan/gelecektek haber veremeyeceği ve bu gibi hadislerin az sayıda ve belli kişilerden nakledilmesi, semavi geleneğin diğer dinlerinde de *fiten* hadislerine benzer haberlerin var olması, mezheplerin kendi din tasavvurlarını şekillendirirken uydurma hadislerin yanında bu hadisleri kullanması gibi etkenlerle, *Fiten* hadislerine şüphe ile bakılmıştır. Ancak bu hadislerin sıhhati noktasında muhaddislerin kullandıkları kriterler göz önüne alındığında Sünnî geleneğin en önemli

⁵⁷ Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, 37.

⁵⁸ ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/307-308.

⁵⁹ Nasîf, *et-Tâc el-Câmiu li'l-usûl fi Ehâdisi'r-resûl*, 5/339.

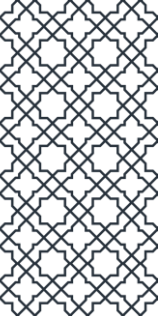
⁶⁰ Heyet, *Daeş Dehşete Dayalı Bir din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 13-15.

kaynaklarında olan *Kütüb-i Sitte* içinde bu başlığın bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda *Fiten* ve *melâhim* hadisleri, dini düşüncenin seyrini anlama ve anlamlandırma duygusu içinde ilk dönemden itibaren Müslümanların yaşadıkları olayları değerlendirme noktasında takındıkları tavrı görmek açısından önemlidir. Sahabe'nin veya daha sonraki neslin yaşadığı veya duyduğu bir haber karşısında, mevcut durumu bir hadisle irtibatlandırması bu hadislerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Burada önemli olan husus Müslüman bireyin kendi yaşadığı gerçekliği hangi bağlam ve ilkeler çerçevesinde anladığıdır. Zira Müslümanların kendi çağlarında başlarına gelen bireysel veya toplumsal olayları anlama, olaylar arasındaki ilişkileri anlama arayışı bu metinleri kullanmaya sevk etmiştir. Modern dönemde yaşanan sosyal ve bireysel olaylarda modern bilimin sosyoloji, iktisat, tarih ve psikoloji gibi alanlarının temin ettiği veriler ile olayları çözümleme isteğinin normal kabul edilmesi gibi klasik dönemde Müslümanlar kendi ilke ve kavramları ile konuya bakmışlardır. *Fiten* ve *melâhim* hadislerine baktığımızda, kişinin dinî, iktisadî, ahlaki ve toplumsal problemlerin doğasını anlayabileceği birçok malzeme bulunmaktadır. Günümüz sosyal bilimlerinin metodları ile insan ve dinin doğasını anlamaya yönelik çalışmalarda dini metinlerin de kullanılması ve referans olarak kullanılması önemli bir husustur. Zira sosyal bilimlerin insan ve insanî müesseseler hakkında söz söylediği ve hüküm verdiği bir sistemde, insan için var olan din ve Hz. Peygamber'in söz söylememiş olmaması, dinin kendine ait bir sözü olmadığını hissettirebilir. Bu bağlamda modern çağın krizleri ile yüzleşmek durumunda kalan Müslüman kimliğin ve zihninin anlam arayışı için *Fiten* ve *melâhim* hadislerinin önemi göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd el-. *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002.
- Canan, İbrahim. *İslam Işığında Anarşi*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1984.
- Cook, Michael vd. "Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII/1 (2007), 169-175.
- Coşkun, Ali. *Din, Toplum ve Kültür Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Tarifât*. Beyrut: Dârü'L-Marife, 2013.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (2018), 1-29.
- Çelebi, İlyas. "Fiten ve Melâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDVY., 1996.
- Çelebi, İlyas. "İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 11-12 (1994 1993), 151-196.
- Dabaşî, Hamid. *İslam'da Otorite*. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2011.

- Hallaq, Wael b. *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Hammad, Ebu Abdullah Nuaym el-. *Kitâbü'l-Fiten*. Kahire: Mektebtü't-Tevhîd, t.y.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Heyet. *Deaş Dehşete Dayalı Bir din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Keskin, Hasan. *Kur'an'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: KlasikYayınları, 2020.
- Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nasîf, Mansur Ali. *et-Tâc el-Câmiu li'l-usûl fi Ehâdisi'r-resûl*. 5 Cilt. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1962.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002.
- Paçacı, Mehmet. "Hadis'te Apokaliptizm veya Fiten Edebiyatı". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 35-53.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. Bursa: Sentez Yayınları, 2008.
- Sever, Mehmet. *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Sicistânî, Ebî Dâvud es-. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Tancî, Muhammed b. Tavît et-. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed ez-. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.



CEDEL MÜELLİFLERİNİN BİR MÜNAZARA ALANI OLARAK HADİS DELİLİNE YAKLAŞIMLARI (ŞİRÂZÎ ÖRNEĞİ)

Abdurrahim BİLİK

Arş. Gör. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

✉ abdurrahimbilik@hotmail.com

ORCID 0000-0001-5442-0455

Öz

İslam âlimleri, ayetler ve hadisleri merkeze alarak zengin bir ilim geleneği oluşturmuşlardır. Bu gelenek içerisinde fıkıh, hem ayet ve hadislerden hareketle amele yönelik meselelere dair hükümlerin açıklandığı (fürû') hem de zamanla bu ilmî faaliyetin usulünün ortaya konulduğu (usul) bir ilim olmuştur. Bununla birlikte ilgili meselelerde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar süreç içerisinde mezhepleşmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak farklı görüş sahipleri arasında münazaralar sıklıkla meydana gelmiştir. Bu münazaralarda taraflar kendi görüşlerini sınama imkânı bulmuşlardır. Fıkıh âlimleri tarafından telif edilen cedel eserlerinde şerh delillerini ilmi olarak nasıl kullanılacağı, hangi şartları sağlaması gerektiği, bu delillere nasıl itiraz edilebileceği ve yapılan itirazlara nasıl cevaplar üretilebileceği örnekler üzerinden açıklanmıştır. Bu tebliğde ilgili literatürün önde gelen isimlerinden Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin (476/1083) *el-Ma'ûne fi'l-cedel* isimli eseri özelinde cedel müelliflerinin bir münazara alanı olarak sünnet/hadis deliline yaklaşımları kısaca ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cedel, Münazara, Fıkıh, Hadis.

The approaches of Jadal Authors to Hadith Evidence as a Field of Debate (Shirazi Example)

Abstract

Islamic scholars have formed a rich scientific tradition which centered on the Qur'anic verses and hadiths. This tradition comprise fiqh, a science in which the rules about the issues related to actions are explained based on verses and hadiths (fürû'), and the method of this scientific activity (usûl), which would eventually be articulated. However, different approaches that emerged on related issues have led to the formation of various schools of law in the process. As a natural consequence of this, there were frequent debates between people of different views. In these debates, the parties had the opportunity to test their views. This study explains, through examples, how to use the shar'i evidences as scientific in the works of jadal written by fiqh scholars, what conditions must be met, how to object to these evidences and how to produce answers to the objections made. In this paper, the approaches of the authors of jadal to the evidence of sunnah/hadith, as a field of debate, will be briefly presented, in particular, in the work of al-Ma'ûne fi'l-jadel, by Ebu Ishak al-Şîrâzî (476/1083), one of the leading names in the relevant literature.

Keywords: Jadal, Debate, Fiqh, Hadith.

Giriş

İslam ilim geleneğinde münazara, başta kalam ve fıkıh alanları olmak üzere birçok ilim dalının gelişmesinde ve edebiyatlarının oluşmasında temel bir etken

olmuştur.¹ Hicri IV. yüzyıldan itibaren cedel, fıkıh âlimlerinin de eser telif ettiği bir alan olarak kendini göstermiş² ve hicri V. yüzyılda, cedel alanında kendinden sonraki dönemler üzerinde belirleyici olan eserler telif edilmiştir.³ Bu eserler, münazara ve hilaf alanının usulünü ortaya koymuşlar ve şer'î delillerin nasıl ortaya konulması gerektiğini, ortaya konulan bu delillere nasıl ve hangi açılardan itiraz edilebileceğini ve söz konusu itirazlara nasıl cevap verilebileceğini ihtilafî fikhî mesail örnekleri üzerinden açıklamışlardır.⁴ Cedel ve buna bağlı olarak hilaf eğitimi, bu dönemlerden itibaren uzunca bir süre medrese sisteminin temel hedefleri olarak gösterilmiş ve fıkıh usulü ve diğer İslamî ilimler eğitimi, bu alanda verilecek eğitimin bir ön hazırlığı olarak algılanmaya başlanmıştır.⁵ Bu durum, cedel ve hilaf ilimlerinin, delillerin nasıl test edileceğine dair diyalektik yöntem üzerinden bilgiye ulaşmanın en önemli adımlarından olan "gerekçelendirme" faaliyetini icra etmesi ile açıklanabilir. Şîrâzî (476/1083), hicri V. yüzyılın en etkili münazara, cedel ve hilaf âlimlerinden biri olmuştur. O, kendinden önceki birikimi süzerek ve kendi tecrübe ve çıkarımlarını da ekleyerek, hem kendi dönemi hem de sonraki dönemlerde bu alana ilgi duyanlar için temel eserler telif etmiştir. Nitekim Şîrâzî, ilgili eserlerinde takip ettiği sistematik ile Bacî (474/1081), İbn Akil (513/1119) ve Razî (606/1210) gibi cedel müelliflerinin ilgili eserlerinde takip ettikleri sistemin öncüsü konumunda olmuştur.⁶ Şîrâzî'nin hem bu alandaki şöhreti hem de kendinden sonra gelen önemli cedel müelliflerinin benimsedikleri sistemin öncüsü konumunda olması sebepleriyle Şîrâzî özelinde konunun ele alınması uygun görülmüştür.

Bu tebliğde, Şîrâzî'nin *el- Ma'ûne* isimli eseri merkeze alınacak, yeri geldikçe daha kapsamlı olan Şîrâzî'nin *el-Mûlahhas* adlı eserine atıfta bulunulacaktır.⁷ Bu tebliğde Şîrâzî'nin ilgili eseri üzerinden söz konusu âlimlerin cedel ilmi açısından sünnet ve hadis algıları ortaya konulacak ve bu vesile ile fıkıh açısından sünnet ve

¹ Cedel ve hilafın fıkıh edebiyatına etkisi için bkz. Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlimü'l-Hilaf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 249-258.

² Fıkıh âlimlerinin cedel eserleri telif etmeye başlamasının ilk örneğinin Kaffal eş-Şaşı (365/976) olduğu konusunda bkz. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi, *Tabakatu'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: (Daru'r-Raidi'l-Arabî, 1970), 112; George Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları 2012), 224.

³ Hilaf eserlerinin en parlak dönemlerinden birinin hicri IV. asırla birlikte başladığı hakkında bkz. Walter Edward Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, (Springer, 2017), 2-4.

⁴ Fıkıh alimlerinin cedel kaidelerini fıkıh ilmine nasıl uyguladıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ud b. Musa Fülusi, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424); Ramazan Korkut, "Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği" (Hatib Bağdadî'nin el-Fakih ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında), *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/14, (Aralık 2019), 79-98.

⁵ Klasik medrese eğitiminde hilaf ilminin fıkıh usulünden sonra son seviyede okutulması hakkında bkz. Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlimü'l-Hilaf*, 237-239.

⁶ Bu isimlerden Bacî'nin ilgili eserinin kısa bir tahlili için bkz. Sadettin Buğda, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Münazara (Ebu'l-Velid El- Bacî'nin El-Minhac Fi Tertibi'l-Hicac Eseri Bağlamında)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*- 7/2 (Aralık 2020), 1745-1773.

⁷ Şîrâzî, *el-Mûlahhas* isimli eserinin uzun olması üzerine cedele yeni başlayanlar için bir yardımcı, cedeli zaten bilenler için ise bir hatırlatıcı olması amacıyla bu kısa eseri hazırladığını ifade etmektedir. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz Umeyrini, Safât: Cem'iyetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1987, 26.

hadisin delil olarak nasıl ortaya konulabileceği, hangi yönlerden bu delillere itiraz edilebileceği ve sünnet ve hadis deliline yönelik yapılan itirazlara nasıl cevap verilebileceği, fıkıhî mesail üzerinden örneklerle özet olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁸

1. Cedel Eserlerinde Konunun Ele Alınış Sistematiği

Cedel eserleri iki genel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde soru-cevap usulü ele alınmakta ve bir konunun karşılıklı münazara ile veya tek başına araştırılmak sureti ile hangi açılardan hangi sıralama ile ele alınması gerektiği ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde ise deliller ve itirazlar ele alınmaktadır. Bundan hareketle Râzî (606/1210) cedelin; sorular, cevaplar, deliller ve itirazlar olmak üzere dört rüknünün olduğunu belirtmektedir. Bu rükünler dışında bir de bunlara tabi olarak zikredilen konular vardır ki onlar da delillerin, soruların ve cedelin nasıl biteceğinin tertibi hakkındadır.⁹ İlgili cedel eserlerinin ikinci bölümünde fıkıh usulünde ortaya konulan edille-i şer'îyye ve münazarada bu delillere nasıl itirazlar edilebileceği ve itirazların genel olarak hangi fer'î meseleler üzerinden yapıldığı örnekler üzerinden açıklanmaktadır.

Fukaha tarafından kaleme alınan cedel eserlerinde “sünnet ile istidlal” bölümü genel olarak “isnad açısından yapılan itirazlar” ve “metin açısından yapılan itirazlar” olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁰ Şîrâzî, *el- Ma'ûne* isimli eserinde ise konuyu şu üç başlıkta ele almaktadır: Red, isnad ve metin.¹¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas* isimli eserinde farklı başlıklar altında ele aldığı konuları, *el- Ma'ûne* isimli eserinde red başlığı altında müstakil olarak işlemekte ve böylelikle ilgili konuyu üç temel başlıkta ortaya koymaktadır.

2. Hadislerin Reddedilmesi

Şafîî mezhebine mensup olan Şîrâzî, bu konuyu beş başlık altında ele almakta ve bu başlıklarda Rafizîlerin reddi dışında Malikî ve Hanefî (3 alt başlıkta) mezhebinin de redlerini tahlil edip cevaplar vermektedir.

Şîrâzî, Rafizîlerin mestler üzerine meshetmek ve ayakları yıkamak meselelerindeki ilgili hadisleri haber-i vâhid oldukları gerekçesiyle reddettiklerini belirttikten sonra buna üç şekilde (vecih) cevap verileceğini söylemektedir. Bu cevaplar özetle şöyledir: 1. Haber-i vâhidlerin delil olarak kabul edilmeleri gerekir ki bu farklı bir tartışma konusudur, eğer istenirse tartışma bu konuya kaydırılabilir (intikal)¹². 2. İlgili meselelerdeki hadisler, bir bütün olarak manen tevatürü

⁸ Şîrâzî'nin cedel yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992/1413, 65.

¹⁰ Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mûlahhas fi'l-cedel*, thk. Muhammed Yusuf Niyazî (Ümmü'l-Kura Üniversitesinde Yüksek lisans tezi olarak), h. 1407, 236; Ebu'l-Velid el-Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 76.

¹¹ Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, 48.

¹² İntikal, kişinin başlamış olduğu istidlali veya itiraza verdiği cevabı henüz bitirmeden farklı bir istidlal veya cevaba geçmesidir. Cedelde intikal, övülen (mahmud) ve yerilen (mezmun) intikal olarak ikiye ayrılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 219-221.

oluşturmaktadırlar. 3. Rafizîlerin haber-i vâhidler ile kabul ettikleri meseleler dik-kate alındığında onlar bu konuda çelişki (nakz)¹³ içerisindedirler.¹⁴

Şîrâzî, Malikîlerin kıyasa aykırı olan hadisleri reddettiklerini, meytelerin de-rilerinin temiz olup olmadığı meselesi üzerinden belirtmektedir. Şîrâzî, bu konuda Malikîlere iki şekilde cevap vermiştir: 1. Haber-i vâhidlerin kıyasa öncelenmesi ge-rektiği konusunu tartışmaya geçmek, yani fer'î meseleyi tartışmak yerine usul me-selesini tartışmaya geçmek. 2. Malikîlerin haber-i vâhidleri kıyasa önceleyip amel ettikleri meseleler üzerinden onların çelişki içerisinde olduğunu iddia etmek.¹⁵

Şîrâzî, Hanefîleri üç farklı başlık altında hadisleri reddetmekle itham etmekte ve bunlara cevaplar vermektedir. Bu başlıklar şöyledir: 1. Cinsel organa dokunma ile abdestin bozulması meselesi üzerinden umum-u belva konularında haber-i vâhidlerin reddedilmesi. 2. Musarrât¹⁶ ve cinayetlerde yemin edeceklerin kura ile belirlenmesi meseleleri üzerinden asıl ilkelere uymayan haberlerin reddedilmesi. 3. Zinada ceza olarak sürgünün de gerekli kılınmasından hareketle Kur'an ifadele-rine ziyadeyi gerektiren hadislerin nesh olduğu gerekçesiyle reddedilmesi. Şîrâzî usul olarak kendilerinin bu yöntemleri kabul ettiklerini, tartışmanın bu usul konu-larına intikal ettirilebileceğini ve ilgili usul kabullerine Hanefîlerin bazı mesele-lerde muhalefet ederek çelişki içerisinde olduğunu iddia ederek cevap vermiştir. Şîrâzî'nin Hanefîleri çelişkiye düşmekle itham ettiği meseleler şunlardır: umûmü'l-belvâ konusunda vitrin vacip kılınması ve Mekke'de evlerin satışının yasaklanması. Asıl ilkelere uymama konusunda; namazda kahkahanın abdesti bozması, hurma nebizi ile abdest alınması ve unutarak yiyeenin orucunun bozulmaması. Nas üzerine ziyade konusunda; teyemmümden önce varsa nebiz ile abdesti gerekli görmeleri.¹⁷

Görüldüğü üzere Şîrâzî, fer'î meselelerde belirli usul ilkelerinden hareketle bazı hadisleri delil olarak kabul etmeyen mezheplere iki şekilde itiraz yöneltmiştir: 1. Tartışmayı fer'î meselelerden ilgili usul meselesine intikal ettirmek. 2. Mezhep-lerin kendi ilkelerine aykırı olarak bazı fer'î meselelerde delil olarak kullandıkları hadisleri işaret ederek onların çelişki içerisinde olduğunu ortaya koymak.

3. İsnad Açısından Yapılan İtirazlar

Cedel eserlerinde, münazaralarda isnad konusunun mütalebe ve eleştiri (kadh) olmak üzere iki temel başlıkta ele alındığı belirtilmektedir.¹⁸ Mütalebe, sü-nenlerde yer almayan ve sadece muhaliflerin zikrettiği hadislerin isnadlarının

¹³ Cedelde nakz için bkz. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 208-216.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 48-49.

¹⁵ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 50.

¹⁶ Sözlükte "biriktirmek, toplamak, tutmak" anlamındaki sary (bazı dilcilere göre "bağlamak" anlamındaki sarr) kökünden türetilen musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine tasriye denir. Aynı mânada olmak üzere muhaffele ve tahfil kelimeleri de kullanılır. Musarrât hadisi diye bilinen bir hadiste tasriye yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığının farkına vardığında isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (sâ' = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI/240-241.

¹⁷ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 50-52.

¹⁸ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, 243; Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 50; Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 77.

ortaya konularak sıhhat bakımından istidlale elverişli olduklarının ispat edilmesini istemektir. Mütalebe itirazına, ilgili hadisin sadece sahih hadisleri toplayan kitaplarda yer aldığı açıklanarak da cevap verilmesi mümkündür.¹⁹

Şîrâzî, isnada yöneltilen eleştirilerin şu üç başlıktan ibaret olduğunu ifade etmektedir: 1. Ravinin yalancı olduğunu söylemek gibi hadisin reddedilmesini gerektiren bir eleştiride bulunmak. Şîrâzî bu eleştiriye, hadisi farklı bir tarik ile aktararak cevap verileceğini söylemektedir. 2. Ravinin meçhul olduğunu söyleyerek itiraz etmek. Şîrâzî bu eleştiriye ya farklı bir tarik zikrederek, ya güvenilir kişilerin (sikat) o kişiden hadis rivayet ettiğini açıklayarak ya da hadis ashabının o kişiye dair övgülerini açıklayarak cevap verilebileceğini söylemektedir. 3. Mürsel itirazında bulunmak. Şîrâzî'ye göre bu itiraza ya hadisin müsned olduğunu ya da usul açısından mürsel hadislerin de kabul edilmesi gerektiğini açıklayarak cevap verilebilir.²⁰

Şîrâzî bu üç eleştiri noktasını böylece açıkladıktan sonra Hanefîlerin bunların dışında bazı eleştiri konuları daha eklediğini ifade etmekte, sonrasında Hanefîlerin isnada ayrıca şu dört yönden eleştiri yönelttiğini açıklamaktadır: 1. Kasame konusundaki hadis hakkında Amr b. Şuayb'ın "Vallahi bu Sehl'in rivayet ettiği gibi değildir" demesinden hareketle selefin ilgili hadisi reddetmesi. Şîrâzî bu eleştiriye sika birinin rivayetinin başkasının inkâr etmesi ile reddedilemeyeceğini ayrıca usulde ispat içeren rivayetlerin nefy içeren rivayetlere öncelendiğini açıklayarak cevap vermektedir. 2. Velisinden izinsiz evlenenin nikâhının batıl olduğunu ifade eden hadis örneğinden -ki bu hadisin ravisi olan Zührî böyle bir hadisi bilmiyorum demıştır- hareketle ravinin kendisinden rivayet edilen hadisi inkâr etmesi. Şîrâzî, bu eleştirinin ravinin unutulması mümkün olduğu gerekçesiyle hadise bir zarar veremeyeceğini söyleyerek cevap vermiştir. 3. Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiği "köpeğin yalamasından ötürü yedi kez yıkama" hadisi ile ravinin kendisinin amel etmemiş olması (Ebu Hüreyre 3 kez yıkanması fetvasını vermiştir) örneğinden hareketle hadisin ravisinin rivayet ettiği hadis ile amel etmemiş olması. Şîrâzî bu itiraza "ravi fetvasında yanılmış olabilir veya te'vîinde hata etmiş olabilir" diyerek cevap vermektedir. 4. Tarım ürünlerinin zekâtında beş (5) vesk ifadesinin olup olmadığı örneğinden hareketle -sadece bir ravi 5 ifadesini zikretmiştir- bir ravinin rivayet ettiği fazlalığı diğer ravilerin zikretmemiş olması. Şîrâzî bu itiraza ilgili ravinin diğer ravilerin duymadığı şeyi duyacak kadar yakın bir konumda olmasının mümkün olduğunu veya diğerlerinin hazır olmadığı bir anda Peygamberimizin (s.a.v.) o ifadeyi zikretmiş olabileceğini söyleyerek cevap vermektedir.²¹

4. Metin Açısından Yapılan İtirazlar: Kavl

Metin, kavl, fiil ve ikrar olmak üzere üçe ayrılarak işlenmektedir. Kavl, belirli bir sebep üzerine varid olup olmamasından hareketle ikiye ayrılarak incelenmektedir. Belirli bir sebep üzerine varid olmayan hadislerle, delil olarak kullanılan

¹⁹ Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 78.

²⁰ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 52-55; Şîrâzî, *el-Mülahhas*, 249.

²¹ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 52-55; Bir hilaf eserinde isnadın nasıl ele alındığı ile ilgili örnek olarak bkz. Mutlu Gül, "Kudûrî'nin (ö. 428/1037) Tecrîd Aldı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Haziran 2020), 123-166.

ayetlere itiraz edildiği şekilde itirazlar yöneltilmektedir. Şîrâzî bu bakımdan ayetlere yöneltilen eleştirileri daha önceki bölümlerde açıklamış olmasına rağmen örnekleri daha fazla olması hasebiyle bu eleştirileri bir de hadisler üzerinden açıklayacağını ifade etmektedir.²²

4.1. Kişinin Kabul Etmediği Bir Şey (Hadis Veya Yöntem) Üzerinden İstidlalde Bulunması

Şîrâzî, bu konudaki eleştirilerin şu üç şekilde yapılacağını söylemektedir: 1. Aslında yöntem olarak kabul etmediği bir hadis ile istidlalde bulunmak. Mesela, kabul etmemesine rağmen umûmü'l-belvâ konularında veya kıyasa aykırı olan içeriklerde haber-i vâhid zikretmek. Bu itiraza kişi, kendisi kabul etmese bile karşıındaki kabul ettiği için, ona karşı bir delil olarak ilgili hadisi zikrettiğini ve karşı tarafın kendi kabulleri gereği bu hadis ile amel etmesi gerektiğini söyleyerek cevap verebilir. 2. Kendi kabul etmediği bir yöntem üzerinden çıkarımda bulunmak. Mesela kabul etmemesine rağmen delilü'l-hitab²³ üzerinden istidlalde bulunmak. Şîrâzî bu konuya “Peygamberimiz kabzedilinceye kadar yiyecek satışından nehyetti” hadisi üzerinden, hıyaru'l-meclis ile ilgili olarak “demek ki kişi kabzettikten sonra başkasına satabilir, velev ki satın aldığı kişi ile aynı mecliste bile olsa” çıkarımını örnek olarak vermektedir. Şîrâzî bu şekildeki itiraza kişinin kendisinin ilgili yöntemi kabul edenler arasında olduğunu söyleyerek veya söz konusu hadisten farklı bir yöntemle çıkarımda bulunduğunu açıklayarak cevap verebileceğini belirtmektedir. 3. İstidlalde kullandığı hadisin asıl anlamı ile amel etmemek. Mesela Peygamberimiz (s.a.v.) “Kölesini öldüren öldürülür” buyurmuş ve bundan hareketle bazı âlimler köle karşısında hürlerle kısas uygulanacağını söylemişlerdir. Fakat itiraz eden, bu görüş sahiplerinin de kişinin kendi kölesi karşısında kısas uygulanmayacağı görüşünde olduğunu söyleyerek itiraz eder. Bu itiraza bazıları²⁴ şöyle cevap verileceğini belirtmişlerdir: Bu hadisten hareketle kişinin kendi kölesi karşısında bile kısas uygulanacağını ifade ediyorsa başkasının kölesi karşısında evleviyetle kısas uygulanacağı çıkarılır. Fakat sonra kişinin kendi kölesi karşısında kısas uygulanmayacağı hakkında delil varid olmuştur ama başkasının kölesine karşılık kısas uygulanacağı hükmü yürürlükte kalmıştır.²⁵

4.2. Sünnetin Muktezasından Hareketle İtiraz/el-Kavlu bi'l-mucib

Bu başlık altında delil olarak ortaya konulan hadisi, karşı tarafın da kabul etmesi fakat ilgili hadisin farklı bir anlama geldiğini iddia etmesi ele alınmaktadır. Şîrâzî bu konuyu iki örnek üzerinden ele almıştır: 1. Müstedil vaz' olarak iki anlama gelen ifadenin bir anlamından hareketle ihticacda bulunur, sail ise ilgili ifadeyi diğer vaz' anlamına hamleder. Mesela Şafîiler “İhramlı iken nikâh olmaz”

²² Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 55-56; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, 303; Bacî de metin üzerinden gerçekleştirilen itirazları aynı başlıklar altında sunmaktadır. Bkz. Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 90.

²³ Delilü'l-hitab, “meskût anhin hükümde mantûk bihe muhalif bulunması” ya da “lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması” biçiminde tarif edilmektedir. Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII, 350-353.

²⁴ Şîrâzî, söz konusu eserinde burada “bazıları” ifadesi ile kimleri kast ettiğini açıklamamıştır.

²⁵ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 56-57.

anlamındaki hadiste yer alan nikâhı akit anlamında kullanırken, Hanefîler nikâhın lügat anlamı olan cinsel ilişki anlamına hamletmektedirler. Bu itiraza ya lafızların lügat örfündeki anlamına değil şer'î örfteki anlamına hamledilmesi gerektiği söylenerek ya da hadisin siyak ve sibakından hareketle ilgili hadiste nikâhın akit anlamında kullanıldığı açıklanarak cevap verilebilir. 2. “Ayrılmadıkları sürece mütebayiân (bey' akdinin tarafları) muhayyerdiler” hadisinden hareketle Şafiiler fiziksel ayrılık anlamını esas alırken itiraz edenler “mütebayiân, o an için bey' akdi yapanlardır ve ayrılmaları bey' akdinin tamamlanması anlamındadır” görüşündedirler. Bu durumda cevap ya ilgili ifadenin kendi iddiası anlamında olduğunu açıklayarak ya da siyak veya farklı deliller ile hadiste kendi iddia ettiği anlamın kastedildiğini ortaya koyarak cevap verilebilir.²⁶

4.3. İcmal²⁷ İddiası ile İtiraz

Şîrâzî icmal iddiasının da “şer'î anlamda icmal” ve “lügat anlamında icmal” olarak ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Şer'î anlamdaki icmal örneği olarak “salat” kelimesinden hareketle itidalin farz olup olmadığı tartışmalarını örnek olarak vermektedir. Lügat anlamındaki icmal örneği olarak ise “rehin kendi değeri iledir” hadisinin “kendi değeri ile tazmin edilir” mi yoksa “kendi değeri ile hapsedilir” mi anlamlarında icmal olduğunu yine Şafîî ve Hanefî mezhepleri üzerinden ifade eder. Bu durumda müstedil ya vaz' üzerinden ya da farklı deliller üzerinden kendi iddia ettiği anlamı ispatlamalıdır.²⁸

4.4. Birden Fazla Anlam (Müşareket) İddiası ile İtiraz

Şîrâzî burada gasp edilen araziye gasp eden kişinin (gasıb) araziden daha maliyetli şekilde yatırım yapması durumunda bu yatırımı kaldırmasının gerekli olup olmadığı konusunda, “Zarar vermek de zarara uğratılmak da yoktur” hadisinin farklı şekillerde anlaşılmasından hareketle nasıl farklı istidlaller yapıldığını örnek vermektedir. Müşareketten hareketle yapılan itiraza, istidlalde bulunan kişi (müstedil) kendi verdiği anlamın daha uygun olduğunu açıklayarak cevap verebilir.²⁹

4.5. Rivayet Farklılıklarından Hareketle İtiraz

Şîrâzî, kısasta velilerin affetmesi durumunda caninin de rızasının gerekli olup olmadığı konusunda ilgili hadisin farklı rivayetlerini örnek vermektedir. Bir rivayette manen “velilerin öldürme ve affedip diyet alma arasında muhayyer olduğu” belirtilirken diğer bir rivayette ise “bu konuda caninin de tercih hakkı olduğunu” ifade eden bir ibare vardır. Bu itiraza kişi, her iki rivayetin de sahih olması durumunda kendi verdiği anlam ile rivayetlerin arasının cem edildiğini söyleyerek cevap verebilir.³⁰

²⁶ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 57-59.

²⁷ Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lafız manasında bir fıkıh usulü terimidir. Bkz. Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI/453-454.

²⁸ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 59-60.

²⁹ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 60-61.

³⁰ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 61.

4.6. Nesh Edildiği İtirazı

Hadislerde nesh dört farklı şekilde olabilir:

1. Neshedildiğine dair açık rivayet. Şîrâzî bu konuyu “murdar hayvanların derilerinin temiz olup olmadığı” meselesi hakkındaki rivayetler üzerinde Şafî ve Hanefî mezheplerinin yaklaşımları ile açıklamaktadır. Şîrâzî, bu şekildeki bir itiraza cevabın, nasih olan rivayetin kişinin delil olarak kullandığı hadisi kapsamadığının açıklanması ile olacağını ifade etmektedir.

2. İlgili hadise münafi bir rivayetin daha sonradan varid olmasından hareketle nesh iddiası. Şîrâzî burada Zahirîlerin recm cezası ile birlikte öncesinde celde cezasının da uygulanacağı yönündeki rivayeti kullanmalarını örnek verir. Buna mukabil Şafîler, Maiz’in celde cezasına çarptırılmadan sadece recm edilme hadisesinin daha sonra varid olması sebebiyle ilgili hadisin neshedildiğini söylemektedirler. Burada nasih rivayetin kullanılmasını engelleyen bir kusur bulunursa itiraza cevap verilmiş olur.³¹

3. Sahabenin ilgili rivayete muhalif amelinden hareketle nesh iddiası. Hanefîler ilgili rivayetten hareketle yüz yirmi (120) deveden sonra zekâtın her beş (5) devede bir (1) koyun olacak şekilde müstakil olarak hesaplanacağı istidlalinde bulunmuşlardır. Şafiiler, Hz. Ebubekir (13/634) ve Hz. Ömer (23/644) kendi dönemlerinde böyle uygulamadıkları için ilgili rivayetin mensuh olduğu itirazında bulunmaktadırlar. Bu itiraza söz konusu sahabe uygulamasının delil olarak kullanılmasını engelleyen bir kusur bulunursa cevap verilmiş olur.³²

4. İlgili rivayetin bizden öncekilerin uygulaması (şer-û men kablena) olduğu ve bizim şeriatımızın onu neshettiği iddiası. Şafîler Peygamberimizin zina eden iki Yahudi’yi recmettiği rivayetinden hareketle zimmîlerin de recmedileceği istidlalinde bulunmuşlardır. Buna, söz konusu uygulamanın bizden öncekilerin şeriatı olduğu ve bizim şeriatımızla neshedildiği şeklinde itiraz edilmiştir. Bu itiraza “neshedildiği ispatlanmadığı müddetçe bizden öncekilerin şeriatı bizim de şeriatımızdır” denilerek cevap verilebilir.³³

Hanefîler bunlara “illetin zevali ile nesh” şeklinde bir madde daha eklemiştir. Mesela Şafiiler, ilgili rivayetten hareketle şaraptan sirke edinilmesinin haram olduğu istidlalinde bulunmuşlardır. Hanefîler, ilk zamanlarda insanlar şaraba düşkün olduğu için bu yasaklamanın varid olduğu, illetin zevali (yani daha sonraları insanların bu düşkünlüğünün ortadan kalkmış olması) ile hükmün de neshedildiği şeklinde itiraz etmektedirler. Bu itiraza ya ilgili hükmün söz konusu illet üzerine kurulmadığı açıklanarak ya da hacda remel ve ıztibâ” örneklerinde olduğu gibi illet zail olsa bile hükmün yürürlükte kalacağı açıklanarak cevap verilebilir.³⁴

4.7. Te’vîl İtirazı

Şîrâzî, “zahirin te’vîli” ve “umumun tahsisi” olmak üzere te’vîlin iki kısımdan

³¹ Şîrâzî, *el-Ma’üne fi’l-cedel*, 61-62.

³² Şîrâzî, *el-Ma’üne fi’l-cedel*, 62-63.

³³ Şîrâzî, *el-Ma’üne fi’l-cedel*, 64-65.

³⁴ Şîrâzî, *el-Ma’üne fi’l-cedel*, 65.

oluştüğunu ifade etmektedir. Şîrâzî ilkinde örnek olarak Hanefîlerin ilgili rivayetten hareketle meninin yıkanması gerektiği istidlalini ve Şafîilerin başka bir delil ile bunu müstehablığa te'vîl etmelerini örnek verir. Şîrâzî ikincisine Şafîilerin ilgili rivayetten hareketle mürtedin öldürüleceği istidlalini ve Hanefîilerin farklı delilden hareketle bunu tahsis etmelerini örnek verir. Ona göre bu itirazlara, te'vilde veya tahsiste kullanılan delillerin ilgili rivayetleri te'vîl etmek için kullanılmayacağını açıklamak suretiyle cevap verilebilir.³⁵

4.8. Başka Bir Hadis ile Muaraza

Şîrâzî, bu konunun “nutk ile muaraza” ve “illet ile muaraza” olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu ifade etmektedir. Şîrâzî ilkinde Şafîilerin “kim uyuyakalır veya unutursa hatırladığında namazını kılsın” hadisinden hareketle sebebi varsa nehyedilen vakitlerde bile namaz kılınabileceği istidlalini, buna karşın söz konusu vakitlerde Peygamberimizin nehyi rivayeti ile Hanefîilerin muarazada bulunmasını örnek vermektedir. Şîrâzî'ye göre böyle muaraza ile yapılan itirazlara ya karşı delil olarak kullanılan delile az önce verilen yöntemlerle itiraz ederek ya da kendi rivayetinin tercih edilmesi gerektiğini açıklayarak cevap verilebilir.³⁶ Şîrâzî, illet ile muarazayı ise ilgili eserinde açıklamamaktadır.³⁷

5. Belirli Bir Sebep Üzerine Varid Olan Hadis ile Yapılan İstidale İtirazlar

Şîrâzî, belirli bir sebep üzerine varid olan hadisleri, “sebepden bağımsız olarak da anlaşılın” ve “sebepden bağımsız anlaşılmayan” şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Sebepden bağımsız olarak da anlaşılın metinler, daha önce açıklananlar ile aynı başlıklar altında ele alınmaktadır. Malikîiler burada, metnin sebebine tahsis edilmesi gerektiği şeklinde bir itirazı mümkün görmüşlerdir. Mesela sa'ye önce Safa tepesinden mi yoksa Merve tepesinden mi başlanılacağı sorusuna Peygamber Efendimizin Bakara 2/158'e işaret ederek “Allah'ın başladığı ile başlayın” buyurmasından hareketle abdestte tertibin farz olduğu istidlaline, ilgili hadisin sa'y hakkında varid olduğu ve ona tahsis edilmesi gerektiğini söyleyerek itiraz etmişlerdir. Şîrâzî bu itiraza, “Lafız, sebep olmaksızın müstakil anlam ifade ediyorsa bize göre umuma hamledilir” denilerek cevap verilebileceğini belirtmiştir.³⁸

Sebepden bağımsız anlaşılmayan metinlere icmal iddiası ile itiraz edilmiştir. Mesela içerisinde altın ve boncuk işlemleri bulunan bir kolyenin satılması olayında, Peygamberimiz “ayrılıncaya kadar olmaz” buyurmuştur. Şafîilerin bu hadis ile istidlalde bulunmalarına muhalif icmal iddiası ile itiraz etmiştir. Zira muayyen olayın ayrıntıları bilinmemektedir. Bu olayda verilen altın ile kolyedeki altınlar eşit olabilir ve Peygamberimiz bu sebeple nehyetmiş olabilir. Farklı ihtimaller olduğu için tevakkuf etmek gerekir. Şîrâzî bu itiraza dört şekilde cevap verilebileceğini söylemektedir: 1. Aktarılan sebebe delil olmadıkça ihtimallerden hareketle ziyade

³⁵ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 65-66.

³⁶ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 66-67.

³⁷ Şîrâzî, *el-Mülâhhas* isimli eserinde ise bu konuyu tevile ihtimali olmayan nas, tevil edilmesi mümkün olan zahir ve tahsis edilmesi mümkün olan umum başlıkları altında ele almaktadır. Bkz. Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, 417-420.

³⁸ Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, 68-69.

yapılamaz. 2. Kişi kendi iddiasının zahir olduğunu açıklayabilir. Mesela “kolyedeki altınlar ile aynı miktarda altın karşılığında kolyeyi satmak akıl sahiplerinin genellikle yapmayacağı bir uygulamadır” denilebilir. 3. Siz haklı olsaydınız onunla ilgili bir rivayet varid olurdu. Zira hükme taalluk etmeyen bir şeyin aktarılıp da hükme taalluk eden bir şeyin aktarılmaması caiz değildir. 4. Şayet siz haklı olsaydınız hadiste ayrıntı ifade edilirdi.³⁹

6. Metin Açısından Yapılan İtirazlar: Fiil

Fiil açısından da kavle yöneltilen aynı itirazlar, yani yukarıda açıklanan sekiz itiraz yöneltilmektedir. Cedel eserleri, söz konusu itirazları ilgili başlık altında Peygamberimizin (s.a.v.) uygulamalarına (mesela nasıl abdest aldığına, nasıl namaz kıldığına vs) dair rivayetler üzerinden örneklerle açıklamaktadırlar.⁴⁰

7. Metin Açısından Yapılan İtirazlar: İkrar

Peygamberimizin ikrarlarının delil olarak kullanılması, cedel eserlerinde ikiye ayrılmaktadır. Peygamberimizin bir söze yönelik ikrarının delil olarak aktarılmasında, kavle yönelik itirazlar geçerlidir. Peygamberimizin bir fiile yönelik ikrarının delil olarak aktarılmasında, fiile yönelik itirazlar geçerlidir.⁴¹

Sonuç

Cedel eserlerinde hadis delilinin ele alınışını, söz konusu eserler özelinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Cedel eserlerinde sünnetin delil değerinin ispatı yapılmaz, bunun yerine bu delilin ilmî olarak nasıl kullanılması gerektiği üzerinde durulur.

2. Cedel eserlerinde edille-i şerfiyyeden herhangi birini reddeden kişi ile fürû' meseleler hakkında münazara yapılmayacağı, münazara için ortak bir zeminin olması gerektiği ifade edilir.

3. Cedel eserlerinde sünnetin delil olarak kullanılabilmesi için ilgili rivayetin öncelikle kişinin sonuç verdiği inandığı bir yöntemle ortaya konulmuş ve açıklanmış olması gerektiği belirtilir.

4. Delil olarak kullanılan rivayetin sıhhati iyi araştırılmalı ve mutalebe itirazı karşısında ispat edilmelidir.

5. Sünnetin delil olarak kullanılabilmesi için ilgili rivayeti kişinin doğru biçimde anladığını ispat etmesi gerekir. Bu bağlamda el-kavlu bi'l-mucib, icmal, müşareket ve te'vîl itirazlarının cevaplanması gerekir.

6. Delil olarak kullanılan hadisin farklı rivayetleri incelenmeli, kişi kendi kullandığı rivayetin hem sıhhat hem de anlam açısından tercihe şayan olduğunu ispat etmelidir.

7. Delil olarak kullanılan hadisin bağlayıcı olduğu, ilgili hadisin nesh edilmediği ispat edilerek açıklanmalıdır.

³⁹ Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, 69-70.

⁴⁰ Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, 71-77.

⁴¹ Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, 78.

8. Ele alınan mesele ile ilgili tüm farklı hadisler incelenmeli, delil olarak kullanılan hadisin neden diğerleri karşısında tercih edildiği muaraza itirazına cevap olarak açıklanmalıdır.


Kaynakça

- Bacı, Ebu'l-Velid. *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Buğda, Sadettin. "Fıkıh Usulü Geleneğinde Münazara (Ebu'l-Velir El- Bacı'nın El-Minhac Fi Tertibi'l-Hicac Eseri Bağlamında)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1745-1773.
- Fülüsî, Mes'ud b. Musa. *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424.
- Gül, Mutlu. "Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Tecrîd* Aldı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Haziran 2020), 123-166.
- Koca, Ferhat. "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII, 350-353.
- Koca, Ferhat. "Mücmel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI/453-454.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği" (Hatib Bağdadî'nin el-Fakih ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında). *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14 (Aralık 2019): 79-98
- Makdisî, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Özen, Şükrü. "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI/240-241.
- Razî, Fahreddin. *el-Kaşif*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992/1413.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Ma'üne fi'l-cedel (Ma'ünetü'l-mübtedîn ve tezkiretü'l-müntehîn fi'l-cedel)*, thk. Ali b. Abdülazîz Umeyrini, Safât: Cem'iyetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1987.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Mülahas*, thk. Muhammed Yusuf Niyazî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Külliyyetü's-Şeri'â, Yüksek lisans tezi, h. 1407
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *Tabakatu'l-fukaha*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabî, 1970.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şirâzî Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolutin of Islamic Law*, Springer, 2017.



USÛL OLUŞTURMA BAĞLAMINDA SÛNNETİN KAYNAK DEĞERİ -YARGILAMA HUKUKU ÖRNEĞİ-

Nasi ASLAN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ nasiaslan@cu.edu.tr  0000-0002-0871-5102

Derviş DOKGÖZ

Dr., Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü
✉ ddokgoz44@hotmail.com  0000-0002-0891-0696

Öz

Hz. Peygamber'in risâlet vasfı gereği ondan dini beyan sâdedinde sadır olan söz, fiil ve takrirlerin sünnet olduğu ve bunun kaynak değeri ve bağlayıcılığı noktasında İslam âlimleri görüş birliği içerisinde. Hz. Peygamber'in tasarrufları dikkate alındığında onun en bariz vasfı risâlet olmakla beraber, devlet başkanı olması hasebiyle imamet vasfını haiz olduğu, kendisine arz edilen uyuşmazlıkları çözmesi açısından da kadı/yargıçlık vasfını üstlendiği bilinmektedir. Umur-ı idariyyede maslahatin cari olması hasebiyle Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla bulunduğu tasarrufların kendisinden sonra gelen devlet başkanları nezdinde kamu yararına bağlı olarak farklı bir şekildeecessüm edebileceği noktasında hâkim bir kanaat söz konusudur. Ayrıca şer'i-amelî meselelerin dışında kalıp, dini yönü bulunmayan tecrübe ve bilimsel/teknolojik gelişmelere açık konularda -hurmaların aşılması örneğinde olduğu gibi- Hz. Peygamber'in meseleyi erbabına havale etmesi basit bir hadiseden öte konuya dair özgün yaklaşımı barındıran usûl inşası olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla bulunduğu tasarruflar sınırlı olsa da bu alanın idare hukuku düzleminde maslahata bağlı dinamik yönü dikkate alındığında yapılacak düzenlemeler için daha esnek olduğu söylenebilir. Ancak tarihi süreç içerisinde fıkıhın diğer dallarına nazaran bu alanın daha sınırlı geliştii bilinmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in yargı alanında ortaya koyduğu prensiplerin çok kısa bir süre sonra yargılamaya dair müstakil bir disipline dönüşmesi hayreti mucip bir şekilde çoğu araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Zira İslam öncesi Arap toplumunda yargılamaya dair hiçbir usul ve esasın bulunmayışı ve konuyla ilgili Kur'an'da "Allah'ın gösterdiği şekilde hükmetme" hitabı ile muhatap olan Hz. Peygamber'in yargılama hukukuna dair usûl oluşturabilecek ilkeler koyması sünnetin kaynak değeri açısından özgün bir örneğini oluşturmaktadır. İspat yükümlülüğünün iddia sahibine, yeminin davalıya yüklenmesi; hâkimin zahiri delilleri esas alması ve duruşmada taraflara eşit davranma zorunluluğu; berâet-i zimmet ilkesi ve ondan doğan masumiyet karinesi gibi birçok esas ve yargılama usulüne dair nesnel kriterler, sünnetle sabit olmuş olup konu tebliğ sınırları içerisinde tartışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Sünnet, Yargılama Usulü ve Esasları, Adalet.

**The Source Value of Sunnah in the Context of Creating of Procedure (Usul)
- Example of Jurisdiction Law-**

Abstract

Due to his prophetic trait, the words, actions and approvals of the Prophet

Muhammad in terms of explaining religion are sunnah and Islamic scholars are in agreement on the point of its source value and binding. Considering the actions of the Prophet Muhammad, it is known that besides his most obvious characteristic being prophecy, he has the qualification of imamah due to being the head of state, and that he has assumed the qualification of qadi/judge in terms of resolving the disputes submitted to him. Due to the maslaha (benefit) is essential in administrative affairs, there is a prevailing opinion that the actions of Prophet had taken as the head of state might occur in the eyes of the following presidents in a different way on the behalf of public interest. In addition, Prophet's referral of the issue to his connoisseurs in matters that are open to experience and technological developments that do not have a religious aspect and are outside of the religious practical issues -as in the sample of grafting of date trees-can be considered as creating a method that includes a unique approach to the topic rather than being a simple incident. Although what the Prophet did as the head of state was limited, it can be said that considering the dynamic aspect of this field in administrative law, he is more flexible for the arrangements to be made. But, it is known that in the historical process, this field has developed more limitedly than other branches of fiqh. However, the fact that the principles put forward by the Prophet in the field of judiciary transformed into a separate discipline of judging in a very short time surprisingly, attracted the attention of many researchers. Because, in the pre-Islamic Arab society, that there wasn't any procedure or principle regarding judgment and that dealing with the issue in the Qur'an as "to rule as Allah has shown", the Prophet put forward principles that can establish a procedure on judicial law, is a unique example of the Sunnah in terms of its source value. Giving the onus of proof on the claimant and the oath on the defendant; the judge's taking the apparent evidence as a basis and the obligation to treat the parties equally at the trial; objective criteria for many principles and proceeding, such as freedom from liability is a fundamental principle and the presumption of innocence arising from it, have been stabled with sunnah and the topic will be discussed within the limits of the communique.

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Sunnah, Judgment Procedure and Principles, Justice.

Giriş

Hizmet Peygamber'in tasarrufları dikkate alındığında onun en bariz vasfı risâlet olmakla beraber devlet başkanı olması hasebiyle imâmet vasfını haiz olduğu, kendisine arz edilen uyuşmazlıkları çözmesi açısından da kadı/yargıçlık vasfını üstlendiği bilinmektedir.

Hizmet Peygamber'in bu vasıflarının devletin üç temel fonksiyonu olan yasama yürütme ve yargı erkleri bağlamında değerlendirildiğinde şu mülâhaza yapılabilir: Teşrî'/yasama açısından genelde dini beyan, özelde Kur'an'ı beyan noktasında Hizmet Peygamber'in mübeyyin olarak sünnetinin Kitap'tan sonra ikinci kaynak olduğu noktasında ulema görüş birliği içindedir. Nitekim bu durum Kur'an'da birçok yerde vurgulanmaktadır.¹ Şer'î deliller/masâdır bağlamında sünnet denilince hüküm kaynağı olması noktasında kaynak değeri öne çıkar ve bağlayıcı olduğu kabul edilir. Zaten yukarıda da geçtiği üzere Hizmet Peygamber'in en belirgin vasfı risâlet görevidir. Tebliğ ve tebyîn sadedinde Hizmet Peygamber'den sadır olan dini hükümler bu geniş şemsiye kapsamındadır. Zira onun temel görevi peygamberliktir. Bu zahir özellik sebebiyle onun imâmet/devlet başkanlığı vasfı ikinci derecede kalmıştır. Günümüzde devletin yürütme erkine tekabül eden bu alanının ulema tarafından da

¹ Örnek ayetler için bk. Âli İmrân 3/31-32; en-Nisâ 4/13; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/20.

yeterince işlendiği söylenemez. Burada Mâlikî fakih Karâfî'yi (ö. 684/1285) istisna etmek gerekir. Zira Hz. Peygamber'in risâlet görevi yanında imamet ve kaza görevlerine ilk vurguda bulunan ve onun tasarruflarını sistematik olarak ilk gruptandıran o'dur.² Bununla birlikte Hz. Peygamber'in tasarrufları içerisinde imamet alanına giren hükümlerin sınırlı ve tartışmalı olduğu da bir gerçektir.³ Sade bir hayat tarzına sahip olan Medine toplumu göz önüne alındığında bu durum daha kolay anlaşılacaktır. Ancak uzun vadede düşünüldüğünde bu, geniş bir perspektifi mucip kılar. Kur'an'da da bu alanı düzenleyici hükümler liyakat, adalet ve meşveret gibi ilkesel düzeydedir. Bu saha ile ilgili hükümlerin mahdûd olmasına karşın maslahata bina edilmesi ve gelişmeye açık olması açısından en esnek ve en geniş alanın bu alan olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Hz. Ömer'in farklı uygulamalarının altında da bu sâikin yattığı bilinmektedir.

"Yasama" ve "yürütme"den sonra devletin diğer bir erki "yargı" olup bu da Hz. Peygamber'in kadılık görevine tekabül etmektedir. Onun bu yargıçlık görevinin Kur'an'da imamet görevine göre daha vurgulu bir şekilde öne çıktığı söylenebilir. Zira ortaya çıkan uyuşmazlıkların Allah'ın gösterdiği usul dairesinde Kur'an'a göre çözülmesi Hz. Peygamber'e temel bir görev olarak yüklenmiştir.⁴ Mülk ve devletin ayakta kalması adalet esasına bağlanıp bu ilkenin ikamesine sürekli vurgu yapılması tevzi-i adaleti gerekli kılarken, bunu sağlayacak olan yargılamaya dair usul ve esasların oluşumunu da zorunlu olarak gerektirmişti. Zaten Hz. Peygamber'in yargı alanındaki tasarrufu risâlet ve fetvâdan farklıdır. Çünkü risâlet ve fetvâ tasarruflarında tebliğ ve tabi olma söz konusudur. Yani Allah'tan geleni aktarmak ve delillerden elde edileni nakletmektir. Hz. Peygamber'in yargı alanında verdiği hükümler ise sebep ve hüccetlere göre olmasından dolayı inşaî ve ilzâmîdir.⁵

Muhakemeye dair usûl ve esasları içeren yargı teşkilatı İslam medeniyetinin önemli kurumlarından. Çünkü İslam'ın doğuşuna paralel olarak kısa bir süre içerisinde bu kurumun ortaya çıkmış olması ancak vahiy irfanıyla izah edilebilir. Yargılamaya dair usûl ve esaslar sadece o dönem için bir yenilik olarak kalmamış, içerdiği ilkeler itibarıyla güncelliğini korumaya devam etmiştir. Yargılama alanında İslam toplumunun Câhiliyye'den tevarüs ettiği hiçbir şeyin olmadığı dikkate alındığında sünnetin yargılama usulünün oluşumundaki kaynak değerinin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

1. Yargılama Usûlünün Oluşumunda Sünnetin Kaynaklığı

Hz. Peygamber'in yargı alanında gerçekleştirdiği temel reformları iyi anlayabilmek için Câhiliyye devrindeki yargı sistemine biraz temas etmek gerekir. Câhiliyye devrinde Arabistan'daki bedevî kabilelerin ne yöneticisi ne hükümeti ne de mahkemesi vardı. Zulme uğramış birinin adalet araması imkânsızdı. Haksızlığa uğrayan tarafın önünde, kendi imkânlarına başvurmaktan veya intikam almaya

² Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taṣarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrut: y.y. 1995), 99.

³ Geniş bilgi için bk. Karâfî, *el-İhkâm*, 108-120.

⁴ Bk. en-Nisâ 4/105.

⁵ Karâfî, *el-İhkâm*, 99-100.

çalışmaktan başka bir seçeneği yoktu. Düşman zayıfsa bunu yapmak kolaydı. Eğer düşman güçlüyse zayıf taraf için adaletten ümit kesilirdi. Ancak bazen şöyle bir imkân doğabiliyordu: Güçlü bir tarafın hakemliğinin kabul edilmesi halinde üçüncü taraf ihtilafı çözebilirdi. Böyle bir durumda hakem olarak seçilen kişi geçici olarak yargı yetkisine sahip olur ve onun vereceği karara iki taraf da uyardı. Ayrıca Taif yakınlarında Ukaz'da kurulan ve iki-üç gün süren panayırdan ticaretten doğan anlaşmazlıklar için memur tayin edilir ve herkes davasını götürmek için bunları beklerdi. İşte bunlar yaygın olmayan, zaman ve mekânla sınırlı uygulamalar olup üç beş örneği geçmezdi. Mekkeliler'in ise kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözdüğü üç merci vardı. Biri Hz. Ebû Bekir'in başkanı olduğu hukuk işlerine bakan kurum, diğeri ceza davalarına bakan kurum, bir diğeri de hılfü'l-füdûl denilen erdemli kimselerin oluşturduğu grup idi ki buna göre onlar zulme uğrayan kişiye yardım edecek ve onun zararı giderilinceye kadar mücadele edeceklerdi.⁶ Her şeye rağmen bunlar sistematik manada kurumsal bir yapı arz etmemektedir. İslam'ın gelişi ile beraber gerek yargı organının müstakil bir hüviyet kazanması gerekse ispat vasıtalarının teşekkülü hususunda Hz. Peygamber'in sünnetinin yadsınamaz bir rolü olmuştur. Sünnet, özellikle yargılamaya dair usul ve esasların oluşumunda inşacı bir işlev ortaya koymuştur. Şimdi kısaca bunlar üzerinde durulacaktır.

1.1. Yargı Kurumunun Oluşumu

İslam öncesi Arap toplumunda genel manada zulüm hâkimdi. Bu nedenle Mekke döneminde inen ayetlerde temel vurgu, adalet ve zulme karşı konulan tavır olarak öne çıkar ve hakkın esas alınması istenir. Medine döneminde inen ayetlerde de bunun örnekleri görülür. Örneğin; "...ve şayet aralarında hüküm verirken kıst/adâlet ile hüküm ver. Çünkü Allah, âdil (ölçü ile hüküm veren)leri sever,"⁷ mealindeki ayette denge ve ölçünün esas alınması vurgulanmaktadır. Çünkü kabileler arası anlaşmazlıkların çözümünde güç esas alınmaktaydı. Örneğin Nadir kabilesi kendilerinin Kurayza kabilesinden daha şerefli olduklarını ileri sürerek bu üstünlüklerini aralarındaki katli olaylarıyla ilgili diyet ve kısasa da yansıtmak istemişlerdi. Zikri geçen ayet onların bu isteklerinin kabul edilemez olduğunu açıklayarak diyet ve kısas meselelerinde denk ve adil davranılması gereğine vurguda bulunmaktadır.⁸ Ayrıca aynı ayet orantı bakımından suç ve ceza arasındaki dengeyi emreden evrensel bir ilkeyi inşâ etmektedir.⁹ Daha sonra inen "... yoksa cahiliye hükümünü mü arıyorlar?"¹⁰ mealindeki ayette ise vuku bulan olaylara verilen cezalarla ilgili hususlarda suç ve ceza arasında dengenin bulunmaması, ayrıca çifte standardın câri olması ve adil olmayan uygulamaları arzu edenler kınanmaktaydı. Çünkü Yahudiler had cezalarını zayıf ve fakirlere uyguluyorlar, güçlü ve zenginlere uygulamıyorlardı. Onların bu davranışları Câhiliyye uygulamalarına

⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 289-290.

⁷ el-Mâide 5/42.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994), 6/182.

⁹ Ayrıca bk. el-En'âm 6/160.

¹⁰ el-Mâide 5/50.

benzetilmektedir.¹¹

Bu açıklamalardan, İslâm öncesi Arabistan'da yargılamanın adil olmadığı, ayrıca belli bir usul ve esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır. Zaten ister göçebe (bedevî) ister yerleşik olsun, Arap toplumunda teşkilatlanmış siyasî bir otoritenin bulunmayışı teşkilatlı bir adalet sisteminin bulunmadığını gösterir.¹² Bu dönemde fal okları, zarlar ve sihir gibi pek ilkel araçlara başvurularak hüküm verilmekteydi. Hz. Peygamber, hâkimlerin, "davada tarafların ortaya koyacağı delillerle yetinmeleri"¹³ gerektiği emrini vermiştir. Buna göre hâkim, şahitlerden elde ettiği bilgi haric, şahsen edindiği bir bilgiye dayanarak hüküm veremez. Aksi halde hâkimler, belli bir yaptırımla karşılaşmaksızın tarafgirlikle hareket edebileceklerdi.¹⁴

Hz. Peygamber, Medine'ye hicreti ile orada bir şehir site devleti kurdu ve ilk yazılı anayasayı ilan etti ki bununla adalet ferdin meselesi olmaktan çıkarılıp devletin sorumluluğu haline getirildi. Bu durum ihkâk-ı hakkın cârî olduğu o dönem için devrim niteliğinde bir değişimdi. Çünkü kan davasının ilgası, yargı teşkilatının merkezileştirilmesi, mecburî muhakemenin ihdas edilmesi gibi uygulamalar Arap toplumu için alışık olunmayan köklü bir yenilikti.¹⁵

1.2. Yargılama Usul ve Esaslarının Oluşumu

Yargılamanın nasıl ve ne şekilde olacağından bahseden hukuk dalına, günümüz hukukunda "*Usûl-i Muhâkeme*" veya "*Yargılama Hukuku*" denilmektedir. Bu konu, İslâm Hukukuna ait klâsik eserlerde genel olarak "*Edebü'l-Kâdî*" veya "*Âdâbü'l-Kazâ*" başlıkları altında işlenmektedir. Bu, özellikle kadıların hüküm veririrken uyması gereken kuralları ifade etmekle beraber, burada bağlı kalınacak esaslarda "edeb" sözcüğü ile ahlaka vurguda bulunmaktadır. Bu bir anlamda hukuk-ahlâk ilişkisini de çağrıştırmaktadır. Çünkü hâkimin kişiliğinin ve özel hayatının, yargılamanın başarısı ve verilen hükmün saygınlığı ile yakın bir ilişkisi vardır.¹⁶ Bu nedenle Hz. Peygamber'in başlangıçta yargıç olarak görevlendirdiği kimselere hüküm vermede riayet etmesi gereken hususları açıklarken öncelikle ahlakî sorumluluğa ve bilince dikkat çektiği görülür. Yargılama esaslarına da bu açıdan bakmak gerekir. Nitekim konunun fıkıh kitaplarında hukukî tarafının yanında dinî ve ahlâkî yönlerinin bir bütün halinde ele alınması bu düşünceden doğmuştur. Esasen yargılama hukukuna dair bahislerdeki konu başlığının "ahkâm" değil de "edep-âdap" terimiyle ifade edilmesi de bu ahlakî amaca yöneliktir. İşte doktrinin bu şekildeki teşekkülüne verilen ruhta da sünnetin inşacı karakteri mevcuttur.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/205.

¹² Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 18.

¹³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2010), "Akdiye", 3-4.

¹⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: y.y., 1993), 2/ 928.

¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 278.

¹⁶ Salim Ögüt, "Edebü'l-Kâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/409; Yakup Mahmutoğlu, "İslâm Yargılama Hukukunda Hâkimin Tarafsızlığı ve Tarafsızlığı Sağlayan Kurumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1348.

Yukarıda Hz. Peygamber'in tasarruflarından bahsedilirken açıklandığı üzere ona risâlet görevi yanında hukukî ihtilafları çözme yani yargıçlık görevi de tevdi edilmişti. İlgili ayette şöyle buyrulur: *"Biz sana Kitab'ı hak ile indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin..."*¹⁷ Diğer bir ayette ise *"Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların keyiflerine uyma ve onların Allah'ın indirdiği şeylerin bir kısmından seni şaşkırtmalarından sakın..."*¹⁸ buyrulmak suretiyle Hz. Peygamber'den risâlet görevinin yanında yargı işlerini de hak ve hakkaniyete göre titizlikle yerine getirmesi istenmiştir.¹⁹ Bu ayetler mucibince Hz. Peygamber yargı görevini ifa etmiş ve yargılamaya dair usul ve esası da beyan etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, çekişmeli yargıda beyyine ve ispatın iddia sahibi davacıya, yeminin ise davalıya tevcih edileceğini belirterek muhakemenin ana esaslarını çizmiştir. Bunun neticesi olarak davacının tek taraflı iddiası üzerine hüküm verilemeyeceğini; davalının da savunmasının alınmasının şart olduğunu bildirerek görevlendirdiği kadıları bu hususta uyarılmış²⁰ ve şöyle buyurmuştur: *"Eğer hâkimler insanlara tek taraflı beyan ve iddialara dayanarak hak dağıtacak olsalar, kan davaları ve hukuk davaları üzerinde doğru ve adil olmayan hükümler verilir"*.²¹

1.2.1. İspat Yükümlülüğünün Davacıya Ait Olması ve Masumiyet Karinesi

Hz. Peygamber bir davada, *"Beyyine/ispat davacı üzerine, yemin davalı üzerine düşer"*²² buyurarak bu hususta her zaman geçerli olacak önemli bir ölçüt koymuştur. Hz. Peygamber, aksi durumda doğabilecek zararları ise bir başka hadisinde şöyle açıklamaktadır: *"Eğer insanlara sırf iddialarıyla (delil olmadan) talep ettikleri verilseydi, insanlar başkalarının kan ve mallarına sahip çıkmaya kalkışlırdı. Oysa iddia sahibine beyyine gerekir (yani o ispatla yükümlüdür). İddiayı inkâr edene de yemin gerekmektedir"*. Hadisin devamında (davanın taraflarından biri olsa gerek) *"oradaki kadına Allah'ı (yalan yere yemin etmenin günahını) hatırlatın. Ona şu ayeti okuyun:"*²³ *"Allah'ın ahdini ve yeminlerini az bir pahaya değişenler, işte bunlar için ahirette hiçbir nasip yoktur, buyurmuştur"*.²⁴

Diğer bir tarik ile *"Beyyine (ispata yönelik delil) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı inkâr eden davalıya düşer"*²⁵ buyrulur bu hususta her zaman geçerli olacak önemli bir ölçüt ortaya konulmuştur. Hadiste belirtilen yargılamada "ispat dâvacıya, yemin de dâvalıya aittir" ilkesi İslâm muhâkeme hukukunun esası olarak kabul edilmiştir. Bu, o dönem için büyük bir yeniliktir, çünkü eskiden zanlının

¹⁷ en-Nisâ 4/105.

¹⁸ el-Mâide 5/49.

¹⁹ Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2018), 7.

²⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar vd. (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), "Ahkâm", 5.

²¹ Ebû Abdırrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991), "Âdâbü'l-Kudât", 36.

²² Tirmizî, "Ahkâm", 12.

²³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tefsîru Âli İmran", 3; "Rükun", 6; Müslim, "Akdiye", 2; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Akdiye", 23.

²⁴ Âl-i İmrân 3/77.

²⁵ Tirmizî, "Ahkâm", 12.

ateşte yürütülmesi, kuş uçurma gibi batıl delillerle hüküm veriliyordu. Hz. Peygamber'in sünneti bu ve benzeri batıl-hurafeye dayalı usul ve delilleri kaldırmış, davacının davasını adil şahitlerle ispat etmesi, edemediği durumda ise davalıya yemin verdirilmesi esasını getirmiştir.²⁶

Neticede "ispat dâvacıya, yemin de dâvalıya aittir" ilkesi İslâm muhâkeme hukukunun esasını oluşturmuştur. Buna göre ispatlanamayan bir iddia, iddiadan öteye geçemeyeceği için bu ilke, "masumiyet karinesi/berâet-i zimmet"e de asıl teşkil etmiştir.

1.2.2. Hükümde Nesnel ve Somut Kriterlerin Esas Alınması

Hz. Peygamber adil bir yargılamada hükmün üzerine bina edileceği şeyin somut kanıtlar ve deliller üzerine olması gerektiğini vurgulayarak bunu şu şekilde beyan etmiştir: "Ben bir insanım. Sizler ise benim önümde dâvalaşıyorsunuz. Belki kiminiz ötekenden delilini daha açık bir dille ortaya koyabilir, ben de işittiğime göre hüküm veririm. Her kime kardeşinin hakkından bir şey hükmedecek olursam onu almasın, çünkü ben ona ateşten bir parça kesip veriyorum".²⁷ Bu hadisle Hz. Peygamber, hâkimlerin yargılamada takip edecekleri metodu ortaya koymuştur. Buna göre hâkimin somut kanıt ve delillere göre hüküm vermesi gerektiğine işaret etmiştir. Burada zahirî deliller esas alınırken nesnel kanıtlarla hukuk istikrarının korunması yanında adaletin gerçekleşmesi gözetilmiştir.

1.2.3. Hâkimin Yargılama Esnasında Taraflara Eşit Davranması Esası

Hz. Peygamber, hâkimin taraflara eşit davranması gerektiğini vurgulayarak bu hususta şöyle buyurmaktadır: "Sizden biri halk arasında hüküm vermekle görevlendirildiğinde onlara tavırla, işaretiyle ve oturuşuyla eşit davranmalıdır, sesini hasımlardan yalnız birine karşı yükseltmesin (birine susup da diğerine bağırmamasın)".²⁸ Hz. Ömer de bunu dikkate almış ve Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta: "...Yargı meclisinde insanları eşit tut, ta ki eşraftan olanlar senden çekinsin (de torpil veya taraf tutman için bir beklenti içine girmesin), zayıf olanlar da adaletinden ümit kesmesinler".²⁹ diyerek hâkimin renk, ırk, zengin-fakir, güçlü-zayıf ayrımı gözetmeksizin herkese eşit davranmasının lüzumuna işaret etmiştir. Ancak böyle eşit davranıldığı takdirde fakir ve zayıf kimseler, şüpheye düşmeksizin taraf tutulmayacağından emin olup serbestçe delil ve iddialarını açıklayabilirler, savunmalarını yapabilirler. Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Ömer'in mektubunda yer alan "yargı meclisinde insanları eşit tut" ifadesinde "insanlar" kelimesinden hareketle mahkemeye her kesimden insanın gelebileceğini, bunlar arasında ırk, renk, dil, din farkı

²⁶ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 318.

²⁷ Malik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akdiye", 1; Buhârî, "Şehâdât", 27; Müslim "Akdiye", 4.

²⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/366.

²⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsanî, *Bedâi'u's-Sanâi'* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 7/9; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, (Beyrut: y.y. 1977), 3/114; Y. Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996), 111; Ayrıca bk. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Açıklamalı Mecelle* adıyla yayımlayan A. Himmet Berki) (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), md. 1798, 1799.

gözetilmeksizin herkese eşit davranılmasının teminat altına alındığını belirtir.³⁰

1.2.4. Hâkimin Hüküm Vermede Zihnini Etkileyecek Durumlardan Kaçınması

Hz. Peygamber, adil bir hüküm vermekle yükümlü olan hâkimin yargılama faaliyetinde bulunacağı zaman mutedil ve sakin bir halde olması gereğine işaret etmiş onun sağlıklı düşünüp doğru karar vermesine engel olacak her türlü etkenden uzak kalmasını salık vermiştir.

Bu konuda O, *"Hiçbir hâkim öfkeli haldeyken hüküm veremez/vermesin"*³¹ buyurmuştur. İslâm hukukçuları da bu hadisi delil olarak hâkimin şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü ve hastalık durumlarında hüküm vermesinin uygun olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Alimler söz konusu hadisteki illeti dikkate alarak hâkimin kötü duyguların veya şiddetli cinsel arzuların tesirinde iken ya da aşırı soğuk ve sıcaktan bunalmışken de hüküm vermekten kaçınması gerektiğini belirterek hükmün dayandığı illetin kapsamını genişletmişlerdir.³² Zira bütün bu etkeler onun dikkatini dağıtır ya da duygusal davranmasına neden olabilir ki, bu da haksızlık ve zulmü beraberinde getirebilir. Oysa hâkim her durumda adâleti yerine getirmekle emrolunmuştur.³³

Netice olarak hâkimin doğru düşünebilmesi açısından zihinsel ve ruhsal yapısını etkileyecek her türlü tesirden uzak bulunması yargılamada bir ilke olarak kabul edilmiştir.

2. Yargıda Hür Düşüncenin Teşekkülü/İctihad Kurumu

Hz. Peygamber'in yargıçlık görevini bizzat yürütmesinin yanında bazı sahabîleri bunun için görevlendirdiği ve kendisi hayatta iken onları ictihad etmeye teşvik ettiği de bilinmektedir. Nitekim Muâz b. Cebel bunların en meşhurlarındandır. Bu görevlendirmeye ilgili hadis, Muâz hadisi olarak şöhret bulmuştur. Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken ona: *"Nasıl hükmedeceksin?"* diye sorar. Muâz; *"Allah'ın Kitabı'ndakine göre"* diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Allah'ın Kitabında bulamazsan?"* dediğinde ise Muâz: *"Rasulullah'ın Sünneti'ne göre"* hükmedeceğim der. Hz. Peygamber tekrar, *"Allah'ın Kitabında ve Rasulullah'ın sünnetinde de bulamazsan?"* diye sorduğunda Muâz: *"Kendi re'yime göre ictihad ederim ve vazgeçmem (davayı hükümsüz bırakmam)"* der. Bunun üzerine Hz. Peygamber elini onun göğsüne koyarak: *"Peygamberinin elçisini, Peygamberinin razı olduğu cevaba muvaffak kılan Allah'a hamdolsun"*

³⁰ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: y.y. t.y.), 6/ 61.

³¹ Buhârî, "Ahkâm", 13; Müslim, "Akdiye", 16; Tirmizî, "Ahkâm", 7; Nesâî, "Kudât", 32; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r- Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ahkâm", 4; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 5/36, 38, 46, 52.

³² Mahfuz b. Ahmed Kelvezânî, *el-Hidâye fî furûi'l-fıkhi'l-Hanbelî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 2002), 2/173; İbn Kudâme Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni (eş-Şerhü'l- Kebîr* ile beraber), thk. Muhammed Seyyid-Muhammed Şerfüddîn (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 13/439; Ö. Nasûhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/224.

³³ Hüsamüddîn İbn Mâze, *Kitâbu Şerh-i Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf* (Bağdat: y.y. 1977), 1/340-342.

buyurur.³⁴

Burada evvelemirde vurgulanması gerekir ki Muâz hadisi, teşrii bağlamdan öte yargılama bağlamında varit olmuştur. Her ne kadar daha sonraları teşrii bağlamda fikhin kaynakları ya da şer'î deliller özelinde Kitap, Sünnet, İcmâ'dan sonra kıyas/ictihad şeklinde bir sıralama meşhur olsa da bunun yargı düzleminde ortaya çıkan uyuşmazlığın çözümüne dönük olduğu ve yargı fonksiyonunu öncelediğini unutmamak gerekir.

Ali Himmet Berkî, bu hadisin yargılama hukuku açısından öneminden bahsederken yargılamanın usûl ve esaslarına dair prosedürün İslâm yargı tarihinde çok erken bir dönemde başladığını vurgular ve şu sözleriyle de hayretini gizlemez: “Ta başlangıçtan itibaren Müslümanlarda görülen bu yüksek şuur ve idrak, şüphe yok ki İslâm feyzinin eseridir. Bu zatlar ne hukuk ilmi ne de muhakeme usulü tahsil etmişlerdi. Onların yegâne idrak ve irfan kaynakları Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye idi. Asr-ı Saadet ve Hulefâ-yı Râşidîn devrindeki âlimler ve kadıların fetva ve hükümlerine bakıp da hayran olmamak kabil değildir. Cahil bir muhitte az bir zaman içinde görülen bu irfan nuru elbette ilâhîdir”.³⁵

Yukarıda Muâz hadisinde geçtiği üzere hâkime davayı sonuçsuz bırakmayıp gerektiğinde ictihad etme yetkisinin verilmiş olması ve bunun meşruiyet kazanması sünnet kaynaklıdır. İslam yargı tarihinde hür düşüncenin bir dalı olarak gelişen ictihad mefhumu, İslâm fikhinin hukuk dünyasına bir armağandır.

Nitekim Hz. Peygamber bir rivayette, Amr İbnü'l-As'a, “İkisi arasında hükmet” diye buyurup iki kişi arasında hüküm vermesini istemiştir. O da: “Siz huzurda olmanıza rağmen mi hükmedeyim?” deyince Hz. Peygamber de “evet” dedi ve: “Sen ictihad ettiğinde isabet edersen senin için on sevap vardır. Hata edersen bir sevap vardır” buyurdu.³⁶ Diğer bir hadiste ise: “Hâkim ictihad ettiğinde isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır”³⁷ buyurmuştur. Her iki hadiste de hâkim ya da müctehid, ictihad faaliyetinde bulunurken ister hata etsin ister isabet etsin her iki halde ecir alacağının vahiy yoluyla bildirilerek teşvik edilmiş olması, ictihadın İslam hukukunda mümtaz bir kurum olarak müesses hale gelmesinde önemli bir faktör olmuştur. Ayrıca ictihada teşvikin yargı erkinin icra edilmesi bağlamında belirtilmiş olması adaletin tesisi ve geciktirilmemesi noktasında ayrı bir önemi haizdir. Bu durum doktrin bağlamında düşünüldüğünde ise İslamî ilimlerde en fazla eserin fıkıh alanında verilmiş olması ictihadın feyzinin bir sonucu olsa gerektir.

Sonuç

İslâm öncesi Arap toplumunda kurumsallaşmış siyasî bir otorite bulunmadığı gibi müesses bir adalet sistemi ve mercii de bulunmamaktaydı. Kan davalarına bağlı olarak kabileler arası ölçme anlayışı hâkimdi. Bir kişinin ölümünden kabileyi sorumlu tutan cahiliye anlayışından, suçun şahsiliği ilkesine; kişiler tarafından

³⁴ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3.

³⁵ Ali Himmet Berkî, *İslâm'da Kazâ* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962), 10.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/187.

³⁷ Buharî, “İ'tisâm”, 9; Müslim, “Akdiye”, 3; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 3.

gerçekleştirilen ihkak-ı hak/bireysel hak arayışı anlayışından devletin yargı organının yetkili kılındığı kurumsal anlayışa Hz. Peygamber'in sünneti ile terakki edilmiştir. Cahiliye döneminde yargılama da pek ilkel esaslara dayanmaktaydı. Taraflar arası anlaşmazlıklarda hüküm, fal okları, zarlar ve sihir gibi tuhaf vasıtalarla başvurularda verilmekteydi. Böylece yargılamaya dair sistematik belli bir usul ve esas mevcut değilken, İslam'la birlikte çok kısa bir süre içerisinde Hz. Peygamber'in sünneti ile bu alanda genel esaslar oluşmuştur.

Muhakemeye dair usul ve esasları içeren yargı teşkilatı İslam hukukunun önemli kurumlarından. Çünkü İslam'ın doğuşuna paralel olarak kısa bir süre içerisinde bu kurumun ortaya çıkmış olması ancak vahyin irfanıyla izah edilebilir. Yargılamaya dair usul ve esaslar sadece o dönem için bir yenilik olarak kalmamış içerdiği ilkeler itibarıyla halen güncelliğini korumaktadır. Araştırmamızda incelediğimiz üzere Hz. Peygamber'in yargılama esaslarına dair ortaya koyduğu bu ilkeler daha sonra Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubun nüvesini oluşturmuş ve onda tecessüm etmesine esas teşkil etmiştir. Yargılamanın nasıl ve ne şekilde olacağından bahseden ve günümüzde, "Usûl-i Muhâkeme" veya "Yargılama Hukuku" olarak bilinen bu alan İslam hukukuna ait klâsik eserlerde genel olarak "Edebü'l-Kâdî" veya "Âdâbü'l-Kazâ" başlıkları altında çok erken dönemde teşekkül etmiştir. Doktrinde bu isimler altında teşekkül eden alana en büyük katkıyı da işte Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye gönderdiği bu mektup sağlamıştır. İslâm yargı tarihinde önemli bir yere sahip olan söz konusu mektup, İslâm Yargılama Hukuku'nun çekirdeğini oluşturmuştur. İçinde yargı ve yargılamaya dair meselelerin özlü bir şekilde anlatıldığı bu mektuba esas teşkil eden de Hz. Peygamber'in sünneti olmuştur. Yani bu mektupla sistematik hale dönüşmeye başlayan yargılama hukukuna ruh veren de Hz. Peygamberin sünnetidir. Zira orada yer alan temel prensipler, sünnette yer alan hükümlerin de bir özeti niteliğindedir.

Hz. Peygamber'e dönük olarak Kur'an'la hükmetmesine dair emir, zımında icthadı da içermektedir. Onun risâlet/peygamberlik ve imamet/devlet başkanlığı görevinin yanında kadılık görevini de fiili olarak icra ettiği ve bu minvalde icthada dayalı birçok hüküm verdiği bilinmektedir. Bunun yanında kendisi hayatta iken Muâz hadisinde olduğu gibi kadılar görevlendirip onları yargı görevi muvacehesinde icthadda bulunmaya teşvik etmiş olması, icthad kurumunun fiili olarak öncelikle yargı düzleminde doğup hayata geçmesine zemin hazırlamıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 3. Basım, 2018.
- Aslan, Nasi. "Adalet Medeniyeti Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 9-27.
- Berkî, Ali Himmet. *İslâmda Kazâ*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.
- Bilmen, Ö. Nasûhi. *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: y.y. 1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî (eş-Şerhü'l- Kebîr* ile beraber). thk. Muhammed Seyyid-Muhammed Şerafüddîn. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mâze, Hüsamüddîn. *Kitâbu Şerh-i Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*. Bağdat: y.y., 1977.
- İbnü'l- Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*. Beyrut: y.y. 1977.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrut: y.y. 1995.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-Sanâi'*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ty,
- Kazıcı, Y. Ziya. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1996.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed. *el-Hidaye fî Furûi'l-Fıkhî'l-Hanbelî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Açıklamalı Mecelle* adıyla yayımlayan A. Himmet Berki). İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Öğüt, Salim. "Edebü'l-Kâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ- Abdulkadir Şener. Ankara: y.y. 1977.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: y.y. ty.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ammar Tayyar vd. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.



MÜTEVÂTİR SÜNNETİN HÜCCİYETİ VE BİLGİ DEĞERİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Fatih ORHAN

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

✉ fatihorhan@mu.edu.tr

ORCID 0000-0003-4076-9984

Öz

Şer'î ilimler açısından haber konusu ayrı bir öneme sahiptir. Kalam ilmi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrulamak gibi dinin asıllarından olan konuları ispat için; fıkıh ilmi ise, dinin pratiğe aktarılması olan Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine güvenilir bir şekilde ulaşmak için haber konusu üzerine eğilmişlerdir. Her iki ilim dalı da mütevâtir haberin en güvenilir haber olduğu noktasında hem fikir olmakla birlikte farklı gayelere sahip olmaları ve farklı hedef kitlelerine hitap etmeleri sebebiyle kısmi görüş ayrılıkları yaşamışlardır. Bu ayrılıklar arasında bizim üzerinde duracağımız konu ise manevî mütevâtir kavramına yükledikleri anlamdır. Biz bu çalışmada genelde mütevâtir haberin şer'î ilimlerdeki önemi üzerinde özelde ise fıkıh usûlcüleri ile hadisçilerin manevî mütevâtir bağlamında benimsedikleri farklı yaklaşım tarzı üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Sünnet, Mütevâtir, Âhad, Haber.

Some Considerations on the Authority and Knowledge Value of the Mutawatir Sunnah

Abstract

The news subject has a special importance in terms of Shari'a sciences. The science of Kalam has focused on the subject of news to prove the essential issues of religion such as proving the prophethood of the Prophet. On the other hand, the science of fiqh focused on the subject of news in order to reliably reach the words and deeds of the Prophet, which is the practice of religion. Both disciplines agree on the point that mutawatir news is the most reliable news. However, they had partial differences of opinion due to their different purposes and appealing to different masses. The first noticeable among these differences is the meaning they attribute to the concept of spiritual mutawatir. In this study, we will focus on the importance of mutawatir news in religious sciences and the different approach adopted by fiqh scholars and hadith scholars in the context of spiritual mutawatir.

Keywords: The Methodology of Islamic Law, Sunna, Mutawatir, Âhad, The News.

Giriş

Doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olması sebebiyle mütevâtir haber tüm ekollerde en güvenilir haber kabul edilmiştir. Mütevâtir hakkındaki bu genel kabule rağmen yine de mütevâtirin hücciyeti konusunda hiç ihtilaf yaşanmadığı söylenemez. Basra Mu'tezile'sinin önde gelen isimlerinden Nazzâm, mütevâtir haberin de tek başına ilim ifade etmeyeceğini, ilim ifade edebilmesi için tıpkı haberi vâhidde olduğu gibi bir karineye ihtiyaç duyduğunu iddia ederek mütevâtirin hücciyetine dair ilk tartışmayı başlatmıştır. Bu tartışma daha çok Nazzâm'ın zikrettiği

deliller etrafında şekillenmiş, bu bağlamda Hz. İsa'nın çarmıha çekildiğine dair Hristiyanlara ait topluluk haberleri ile Zerdüşt'ün mucizelerine dair Mecûsilerin topluluk haberlerinin Müslümanlar nezdinde ilim ifade etmemesi usûlcüler nezdinde en çok tartışılan konular olmuştur. Mütevâtire dair bir diğer tartışma onun ifade ettiği bilginin vasfına ilişkindir. Mütevâtir haberin karine olmaksızın kesin bilgi ifade ettiğini düşünen âlimler bu bilginin zarûrî mi yoksa istidlâlî mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mütevâtirin hücciyeti ve bilgi değeri konusundaki bu torik tartışmanın pratiğe olan yansımaları haber taksimi ve mütevâtir sünnetin delil olma şartlarında kendisini göstermiştir. Cessâs gibi bazı usûlcüler meşhur haberin ifade ettiği istidlâlî bilgiyi kesin bilgi kapsamına dahil ederek ikili bir tasnif yaparken Debûsî gibi çoğunluk usûlcü ise bunları ayırarak üçlü haber tasnifi yapmıştır. Mütevâtir sünnetin kesin bilgi ifade etmesine ilişkin şartlar ise genellikle râvilerin sayısı, râvilerin haberi duymaları ile kendilerinde oluşan bilginin şekli ve nakledilen haberin mahiyeti konuları üzerinde toplanmıştır.

Biz bu tebliğde kesin bilginin kaynağı olması hasebiyle tevâtürün tüm şer'î ilimler için; özelde ise sünnet delili bağlamında fıkıh usûlü için ifade ettiği anlam ve üstlendiği rol yanında, fıkıh usûlcüleri ile hadisçilerin dile getirdikleri, farklı senetlerle aktarılan ve hadislerin tedvini ile bir araya getirilen âhâd haberlerin belirli bir sayıya ulaşması durumunda söz konusu haberin manevî mütevâtir kabul edilip edilmeyeceği hususu üzerinde duracağız. Bu konunun temelinde mütevâtir haberde, haberin güvenilirliğini sağlayan “râvilerin yalan üzerinde birleşemeyecek kadar çok olması” şartının “râvideki adalet vasfı” ile sağlanıp sağlanmayacağı sorusu yer alır. Pek tabidir ki böyle bir soruya, kelamcılar ile fıkıh usûlcülerinin ve hadisçilerin cevapları aynı olmamıştır. Bu durum tabi olarak yapılan mütevâtir tanımlarına ve mütevâtire ilişkin şartlara da yanmıştır.

1. Mütevâtirin Tanımı

Tevâtür kelimesi, “fert” ve çiftin zıddı olan “tek” anlamlarına gelen (v-t-r/وتر) kelimesinden türetilmiştir. Tevâtürün sözlük anlamı da bu kök anlamıyla yakından ilgilidir. Bu sebeple dilciler tevâtürü, “bir şeyin arada boşluk olacağı şekilde başka bir şeyden sonra gelmesi” şeklinde tarif etmişlerdir. Nitekim “مِمَّ أَسَلْنَا مُسَلِّئًا نَرْوَا”¹ ayetinde de bu anlamda kullanılmıştır.²

İstılahta ise mütevâtir, en genel şekliyle “sözleri ilim ifade edecek düzeyde çokluğa ulaşan topluluk haberi”³ olarak tanımlanabilir. Mütevâtir haberde bilginin kaynağı bizzat haberin kendisi olduğundan “Munfasıl karinelere ihtiyaç duymaksızın bizzat haberin kendisiyle ilim ifade eden topluluk haberidir” şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁴ Ancak mütevâtir tanımları bununla sınırlı olmayıp kullanıldığı

¹ Mü'minûn 23/44.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mur'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001), 14/222.

³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Elvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 4/227.

⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Ezhârü'l-mütenâsire fi'l-ahbârî'l-mütevâtire*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 5.

ilim dalına bağlı olarak bu genel tanımlara bazı farklı kayıt ve ilaveler getirilmiştir. Bu bağlamda haber konusunu genel bir bilgi kaynağı olarak ele alan kelamcılar mütevâtir haberi genel olarak “bütün tabakaları itibariyle yalan üzerine anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen mahsusa dair haber” şeklinde tanımlamışlardır.⁵ Fıkıh usûlcüleri ise haber konusunu hadis ve eser bağlamında ele aldıklarından mütevâtir haberi Hz. Peygamber’den bize kadar kopukluk şüphesi bulunmaksızın âdil râvilerce kesintisiz bir şekilde aktarılan sanki bizzat Hz. Peygamber’den işitmişiz gibi kesin bir kanaat oluşturan haber, şeklinde tanımlamışlardır.⁶

2. Mütevâtirin Şartları

2.1. Haber Zorunlu Bilgi Olmalıdır.

Haberin konusu zarurî olarak elde edilen kesin bilgi olmalıdır.⁷ Nazar ve istidlal ile elde edilen bilgi zan ifade ettiğinden zorunlu bilgi sağlamaz. Dolayısıyla bu şekilde elde edilen bir bilgi mütevâtir olarak aktarılsa dahi zorunlu ilim ifade etmez.⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944) hissi olmayan konuların tevatür yoluyla aktarılsa dahi zarurî bilgi ifade etmemesini Müslüman inancına dair bilgilerin diğer toplumlara aktarılması üzerinden izah eder. Bu bağlamda alemin hâdis olduğu ve bir yaratıcısı olduğu bilgisinin dehrilere; Hz. Muhammed’in (sav) peygamberliğinin sahih olduğunu da zimmilere tevâtüren aktarmak onlar açısından yakîn ifade etmez.⁹

2.2. Haber Sahih Bir Müşahede ile Elde Edilmeli

Hissî bilgilerin kesinlik arz etmesi duyu organlarının sağlıklı işlemesi yanında düşüncelerimize, duyum ortamı ile çevresinin koşullarına bağlıdır. Bu bağlamda duyumsal bilgiler bazen yanılgıya sebep olabilir. Pek tabidir ki böyle hatalı bir bilgi mütevâtir olarak nakledilse bile zorunlu/ızdırarî bilgi ifade etmez. Bu nedenle haberin duyu organlarına istinat etmesi mütevâtir için yeterli görülmemiş, duyusal bilginin zan oluşturmayacak şekilde sahih bir müşahedeye dayanıyor olması da ilave bir şart olarak zikredilmiştir. ¹⁰ Gazzâlî gökyüzünde uçarken gördükleri bir kuşun güvercin olduğunu tüm Bağdat halkının haber vermesini bu duruma örnek verir. Kuşun, güvercin olmama ihtimali bulunduğu bu haber, sahih bir müşahedeye

⁵ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 90.

⁶ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/130; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Devha: Matâbi'u'd-devha'l-hadisiyye, 1984), 423; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/522.

⁷ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhâlim en-Neccâr (Kahire, 1965), 15/333; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/325.

⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/260.

⁹ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bâhadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman el-Aşkâr (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1988), 4/231.

¹⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîd*, 4/232.

dayanmadığı için kesin bilgi ifade etmez.¹¹

2.3. Haberi Aktaranlar Belirli Bir Sayıda Olmalı

Bir haberin mütevâtîr sayılması için haberi aktaranların belli bir sayıya ulaşmalarının gerekli olup olmadığı, şayet gerekli ise bu sayının en az kaç olduğu gibi sorular mütevâtîrin haber bağlamında çokça tartışılmıştır. Genel kanaatin aksine bazı âlimler haberin zorunlu bilgi ifade etmesi için topluluğu oluşturanlar için asgari sayı belirlemeye çaba sarf etmişler, bu bağlamda ayetlerde yer alan on iki, yirmi, kırk, yetmiş, gibi sayıları ya da bedir savaşı gibi önemli olaylarda yer alan sahabe sayısını dikkate alarak farklı rakamlar zikretmişlerdir.¹²

Çoğunluğu oluşturan âlimler, bir haberin ilim ifade edebilmesi için haberi aktaranlara asgari bir sayı takdir edilmesi fikrine karşı çıkmışlar, bunun yerine “âdeten yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyen” şeklinde genel bir ifade kullanmayı tercih etmişlerdir.¹³ Bu düşüncedeki âlimlere göre mütevâtîr haberde esas olan husus râvinin sayısı değil haber ile bilginin gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁴ Yani haberi dinleyen kişide hangi sayıdaki topluluk kesin bilgi oluşturuyorsa o sayı mütevâtîr haber için yeterli kabul edilmiştir.

Dolayısıyla râvilerin güven oluşturan halleri, olayın mahiyeti ve diğer karine-ler, mütevâtîr haberde yeter sayının artmasında ya da eksilmesinde önemli bir unsurdur. İsa b. Ebân (ö. 221/836) râvi ve karinelerin mütevâtîr haberde haberi aktaranların sayısına olan etkisini “*Kesin bilgi ifade eden haberler için belirli sayı yoktur. Zira bazen on ya da yirmi kişinin de getirmiş olduğu haberle bile tevatür oluşmayabilir.*”¹⁵ sözleriyle ifade eder.

Mütevâtîr haberde râvi sayısının değil de bilginin gerçekleşmesi esasından hareketle İbn Hazm haberi aktaranların mutlaka bir topluluk olması gerektiği şeklinde bir şartın zorunlu olmadığını iddia etmiştir. Ona göre bir haberi mütevâtîr kılan husus kişilerin yalan üzere birleşmelerine engel olan karine ve koşullardır. Bu bağlamda birbirlerinin tanımayan ve karşılaşmayan, yalan söylemelerini gerektirecek bir çıkarları ya da korkuları olmayan dolayısıyla yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan iki kişinin verdiği haber bile mütevâtîr haberdir.¹⁶

2.4. Haberi Aktaranlar Haberin Manasında İttifak Etmeli

Mütevâtîr haberde haberin aktarım şekline bağlı olarak iki olasılık söz konusudur. Haber ya hem lafız hem de mana birliği korunarak aktarılır ya da sadece mana birliği sağlanarak aktarılır. Lafız birliğinin korunması haberin aktarılması açısından oldukça kıymetli olmakla birlikte bu her zaman mümkün olmaz. Bu bağlamda haberin aktarımında lafızlar arasındaki kısmi farklılıklar olması haberin

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1997), 1/254.

¹² Sem’ânî, *Kavâtü’l-edille*, 1/326; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/265-267; Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4/232.

¹³ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 1/423.

¹⁴ Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4/232.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveyytiyye, 1994), 3/35.

¹⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedide, ts.), 1/107.

bilgi değeri açısından önemli bir kusur kabul edilmemiştir. Ancak bir haberin mütevâtirin kabul edilebilmesi için tüm nakillerin asgari düzeyde manada ittifak etmesi şarttır. Şayet bu asgari şart sağlanmazsa tevatür batıl olur.¹⁷ Lafızları farklı olmakla birlikte birçok rivayetin aynı anlam üzerinde ittifak sağlamaları, o mananın hepsi tarafından açıkça söylendiği şeklinde kabul edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, Medine'de vefat ettiği ve oraya defnedildiği, sahabeyi yücelttiğine dair rivayetler ile namazların sayısı ve rekatları, hac, zekât ve orucun farz olduğuna ilişkin haberler farklı lafızlarla haber verilmesine rağmen rivayetlerin mana birliği sağlamaları bu haberler hakkında şüphe etmize engel teşkil etmektedir.¹⁸

2.5. Haberi Aktaranların Müslüman olması

Bir araya gelmelerinin /icmâ etmelerinin kesin bilgi oluşu sadece Müslümanlara özel bir durum kılınmasından hareketle bazı âlimler mütevâtir haberi nakledenlerin Müslüman, adalet ve zabt sahibi olmalarını şart koşmuştur. Ancak bu şart, ittifak edilen şartlardan değildir.¹⁹ Bu şartın ihtilafı oluşu aslında mütevâtirin kullanıldığı disiplinle alakalıdır. Kalam ilminin aksine hadis ilmi için bu şart yerinde bir şarttır. Zira Hz. Peygamber'e ait bir sözün tamamen fasık ya da kafirlerden oluşan bir topluluk tarafından nakledilmesi tahrif edilme olasılığı sebebiyle kabul görmeyeceği aşikardır. Nitekim râvilerin Müslüman olması gerektiğini zikreden usûlcülerin namaz ve zekât gibi dinin pratiklerine ilişkin verdikleri haber örnekleri yaptıkları mütevâtir tanımının fıkıhla ilgili olduğunu göstermektedir.²⁰

3. Mütevâtirin Bilgi Değeri

Mütevâtir ister geçmişe isterse bugüne ait olsun mütevâtir haberin yakın bilgi/ilim ifade edeceği hususunda âlimler ittifak etmiştir. Ancak Hindistan'da yaşayan ve Budist bir topluluk olan "Sümeniyye"²¹ ile Brehmenler zarurî bilginin haberle değil ancak duyu organları ile elde edileceğini iddia etmişlerdir.²² Onlara göre mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmeyeceği gibi ilmü't-tuma'nîne de ifade etmez. Haberin vereceği bilgi sadece zan düzeyinde kalır.²³

Nazzâm ise mütevâtir haberin tek başına kesin bilgi ifade etmeyeceğini ancak ilmü't-tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade edeceğini söyler. Ona göre kesin bilginin kaynağı haberi aktaran râvilerin sayısında değil onu kuşatan karinededir.²⁴ Bu sebeple mütevâtir haberin yanlış olma olasılığı kadar doğru olma olasılığı da vardır.²⁵

¹⁷ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/325; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhît*, 4/235.

¹⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Riyad: Dâru'l-muğni, 2009), 59.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 2/27.

²⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 1/130.

²¹ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

²² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/15.

²³ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/327; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/524.

²⁴ Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 1/217.

²⁵ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/524.

Ancak mütevâtir haberi destekleyen bir karine varsa o zaman yakîn bilgiye dönüşür.²⁶

Nazzâm görüşünü iki gerekçe ile temellendirir. Bunlardan ilki, münferit iken söz konusu olan râvilerin yalan söyleme ihtimalinin bir araya gelmeleri durumunda da varlığını devam ettirmesidir. Çünkü fert için söz konusu olan yalan ihtimalinin kendisi gibi başka bir ihtimale eklenmesi, o ihtimalleri sona erdirmez bilakis artırır. Nazzâm'ın görüşünü dayandırdığı diğer gerekçe ise, mütevâtir olarak nakledilmesine rağmen diğer dinlere ait haberlerin kabul edilmemesidir. Nitekim Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği haberleri mütevâtir olarak nakledilmesine rağmen ilim ifade etmez.²⁷

Alâeddin Semerkandî fert halindeyken insanların yalan söyleme ihtimalinin bir araya gelmeleri halinde muhale dönüştüğünü, toplulukları yalan söylemeye götüren olasılıklar üzerinden izah eder. Topluluklar ancak dört olasılıktan birisi sebebiyle yalan söyler ki Ona göre bu olasılıkların mütevâtir haberde bulunması âdeten muhal bir durumdur. Dolayısıyla mütevâtir haber için doğrudur demekten başka yol kalmıyor.²⁸

Nazzâm'ın dile getirdiği, diğer dinlere ait mütevâtir haberlerin kabul görmediği şeklindeki iddia ise bu tür haberlerin kabul edilmemesinin mütevâtir oluşundan değil şartlarındaki bir eksiklikten kaynaklandığı şeklinde cevaplandırılmıştır. Kimi usûlcüler, ilk halkanın yeterli kişi tarafından nakledilmediği, kimisi de nakledilen bilginin yakîn olarak elde edilmediği gibi gerekçelerle tevatürün şartlarının yerine gelmediğini söylemiştir.²⁹

Mütevâtir haberle ilgili bir diğer ihtilaf ise kesin bilgi olduğunu kabul edenler arasında cereyan etmiştir. Onlar bu kesin bilginin vasfı konusunda yani zarurî mi yoksa kesbî mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.³⁰

Eş'arî ve Mutezilî kelamcılar ile fakihlerin oluşturduğu çoğunluğa göre, mütevâtir haber ile elde edilen bilgi zorunlu olup tıpkı duyular bilgisi ya da bedîhî bilgi gibi şek ve şüpheden uzaktır. Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi bazı mutezilî âlimler, Dekkâk ve Cüveynî gibi bazı Şâfiî âlimler mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin nazarî olduğunu iddia etmişlerdir. Şia'dan Şerif Mürteza ise tevakkuf etmiştir.³¹

Cumhur görüşlerini desteklemek adına farklı argümanlar zikretmiştir. Ancak bunlar içerisinde en fazla tartışma, mütevâtir haberde şüphenin sadır olmadığı ve kişilerin hallerine bağlı olarak değişmediği delildir. Oysa istidlal ile elde edilen kesbî bilgi herkese açık değildir. İstidlali bilgi, avam ya da çocuklar gibi nazar

²⁶ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/423.

²⁷ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 424; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/526.

²⁸ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 425, 426.

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/28.

³⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 99, 100.

³¹ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-ilmiyyi'l-Firânsî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 2/552; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/230-232; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996), 7/2727.

ehlinden olmayan kişiler ile nazar ve istidlâli kasten terk edenler tarafından bilinemez. Fakat avam ve çocuklar nazar ve istidlal ehliyetine sahip olmadıkları halde mütevâtir haber sayesinde kesin bilgiye ulaşabilmektedir. Nazar ve istidlal konusundaki bu eksikliklerine rağmen kesin bilgi onlarda da hasıl oluyorsa bu o bilginin kesbî olmayıp zarurî olduğunu gösterir.³²

Ancak karşı görüş sahiplerine göre avamın ya da çocukların kesin bilgi sahibi olmaları mütevâtir haberde hiç istidlâlin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis mütevâtir haberde de istidlal vardır ancak bu istidlal, “haberi aktaranların durumlarına ilişkin bilgilerin tertibi” şeklinde oldukça çok kolay bir istidlal olup bunu avam ve çocuklar da yapabilir. Onların ehil olmadıkları istidlal ise mukaddimleri gizli nazarîyeler olan istidlallerdir.³³

Gazzâlî mütevâtir haberin nazarî bilgi olduğu iddiasına, istidlal yapmak için gerekli olan öncüllerin zihinde var olması ile bunların şuurlu bir şekilde kullanılması arasındaki farkı gözeterek yaklaşır. O, zorunlu bilgiye götüren vasıtaların zihinde hali hazırda var olmaları esas alınacak olursa mütevâtir haber zarurî değildir. Gazzâlî bu ifade ile kısmen Basrî'nin görüşüne hak verir. Ancak bilgi edinme sürecinde zihindeki bu vasıtaları şuurlu bir şekilde düşünmeye ihtiyaç duyulmamasını dikkate alarak da mütevâtir haberin zarurî olduğunu söyleyerek cumhurun görüşüne katıldığını ifade eder.³⁴

4. Manevî Mütevâtir Ve Âhad Haberler

Manevî mütevâtir, oldukça fazla sayıdaki haberin, metinleri farklı olmasına rağmen tazammun ve iltizam bakımından müşterek oldukları külli bir anlama [el-kadru'l-müşterek] topluca delâlet etmeleri ve o ortak anlamın bu haberler sebebiyle artık kesin bilgi ifade etmesidir. Bu tür rivayete örnek olarak usûl ve kelam kitaplarında genellikle cömertliği ile ünlü câhiliye dönemi şairi Hâtim et-Tâî'ye (ö. 578 [?]) ait rivayetler zikredilir. Hâtim'in farklı zamanlarda yaptığı on köle, eli deve, yirmi elbise gibi çeşitli bağış ve yardımlarına ilişkin oldukça fazla sayıdaki farklı rivayetler bir araya getirildiğinde, bu haberlerin müşterek oldukları “Hâtim'in cömertliği” konusu artık mütevâtir bir haber niteliği kazanmış olur.³⁵

Âlimler manevî mütevâtir hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bunun mütevâtir olmayacağını söylemiştir. Ancak bu lafzî bir ihtilaftır. Çünkü mütevâtir mutlak olarak kullanıldığında lafzî mütevâtir kastedilir. Manevî mütevâtiri kabul etmeyenlerin itirazları da bu tür haberlerin lafzî mütevâtir olmadığına ilişkin bir itirazdır. Mütevâtir olduğunu iddia edenler ise bunların manevî mütevâtir olduğunu kastetmektedir.³⁶

Râzî bu farklı haberlerin nasıl tevatüre dönüştüğünü parça bütün ilişkisi ile izah etmiştir. Ona göre manevî tevatürde her bir râvinin naklettiği haber asıl haberden bir parçadır. Bu parçacık haberleri ise tek olan külli haberde

³² Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/232.

³³ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2728.

³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/253; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/18.

³⁵ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/331.

³⁶ Süyûtî, *Ahbârü'l-mütevâtire*, 11.

müşterektirler. Bir parçayı rivayet eden râvi tazammun gereği müşterek olunan külli haberin de râvisi olmuş olur. Bu parça haberleri aktaran râvilerin sayısı tevâtüre ulaştığında külli olan haber de mütevâtîr olarak nakledilmiş olur.³⁷

Manevî mütevâtîrde tıpkı diğer mütevâtîrde olduğu gibi râvilerin güvenilirliklerini araştırma ihtiyacı hissedilmez. Çünkü her ne kadar haberler münferit kanallardan gelmiş olsa da Hâtim örneğinde olduğu gibi haberlerin belli bir sayısal çokluğa ulaşması haberin bilgi oluşturması için yeterli olmaktadır. Ancak fakih ve hadisçilerden oluşan İslam âlimleri manevî mütevâtîri bir adım daha ile götürerek, farklı sened zincirine sahip aynı konu hakkındaki âhad hadislerin belli bir sayısal çokluğa ulaştığında hatim örneğinde olduğu gibi manevî mütevâtîr olacağını iddia etmişler ancak ondan farklı olarak haberin doğruluğunun râvinin adalet vasfıyla sağlanacağını iddia etmişlerdir.

Bu iddianın ilk kullanıldığı ve en yaygın dile getirildiği konu icmân hücciyetini ispat konusunda olmuştur. Malum olduğu üzere icmân hüccet oluşu, Müslümanların hata üzerinde birleşmeyeceği bilgisine istinat eder. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, âhad bir habere dayanıyor olmasına rağmen bu bilginin mütevâtîr olduğunu sözünü ettiğimiz şekilde izah etmiştir. Nitekim lafızları farklı olmakla birlikte bu manaya işaret eden birçok âhad haber Hz. Peygamber'den nakledilmiştir. Bu haberler: “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez”³⁸, “Allah’ın eli cemaattedir”³⁹, “Şeytan tek başına kalanlarla birlikte, iki kişiden ise uzaktır”⁴⁰, “Müminlerin güzel buldukları Allah nezdinde de güzeldir”⁴¹, “Cemaatten bir karış kadar ayrılan kimse İslam’ın boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur.”⁴² Tıpkı Hâtim’in cömertliğine dair haberlerin bir araya gelerek Hâtim’in cömertliği hakkında mütevâtîr haber oluşturması gibi Hz. Peygamber'den gelen tüm bu rivayetler de Müslümanların hata üzerinde birleşmeyeceği konusunda mütevâtîr bilgi oluşturur.⁴³

Farklı senet zincirine sahip âhad haberlerin bir araya gelerek manevî mütevâtîr olacağı düşüncesi, hadisçilerin ve fukahanın terminolojisindeki mütevâtîr haber bağlamında ele alınacak olursa makul ve haklı olacaktır. Nitekim “yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayan” şeklindeki şart farklı inançlardan insanlara hitap eden haberler için ancak sayısal çoklukla sağlanabilirken hadisler gibi sadece Müslümanlara hitap eden haberlerde ise râvilerin güvenilir olmaları ile de elde edilebilir. Farklı inançtaki insanlardan oluşan bir topluluğa, aralarındaki dini, siyasi vb. farklılıklar sebebiyle bir râvinin güvenilirliğini ispatlamak elbette mümkün değilken aynı inanç paydasında buluşan Müslüman toplum için kendi inançlarından olan râvinin adalet vasfını ispat etmek daha ulaşılabilir bir hedef olacaktır. Nitekim bu gayeyle ihdas edilen cerh ve tadil ilmi bu görevi hakkıyla yerine getirmiştir. Dolayısıyla adalet vasfına güvenilen ve sayıları belli bir çokluğa ulaşan râvilerin

³⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/269, 270.

³⁸ İbn Mâce, Fiten 8.

³⁹ Tirmizî, Fiten 7.

⁴⁰ Tirmizî, Fiten 7.

⁴¹ Mâlik b. Enes, Salât, 241.

⁴² Tirmizî, Emsâl, 3.

⁴³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/472.

naklettikleri aynı manadaki haberlerin bir araya getirilmesi, “yalan üzerinde birleşmeyecek bir topluluk tarafından nakledilme” şartının gerçekleşmesi ve haberin mütevâtir olması adına Müslümanlar açısından yeterli görülebilir.

Konuya ilişkin verilen örneklere baktığımızda âlimlerin genel bir mütevâtirden bahsetmedikleri, şer’î ilimler açısından değer taşıyan haberler bağlamında bir tevatürden bahsettikleri görülecektir. Kadî İyâz (ö. 544/1149) ve Sehâvî (ö. 902/1497) örnek olarak, râvî sayıları kırkı aşığı için şefaath ve havz-ı kevser hadislerini, “kim Allah’a bir bina yaparsa” hadisini, Allah’ın ahirette görüleceği hadisini, imamlar Kureyştendir hadisini ve Hz. Peygamber’in minber için kullandığı kütüğün inlediğine dair hadisi zikretmişlerdir. İbn Hazm ise, develerin bağlandığı yer ile kabirlerde namaz kılınmasını yasaklayan hadisleri, İbn Abdülber (ö. 463/1071) “Sa’d b. Muâz’ın ölümüyle arşın titrediği” hadisini örnek vermiştir. İbn Battâl (ö. 449/1057) sabah ve ikinci namazından sonra namaz kılmayı yasaklayan hadisi,⁴⁴ Şîrâzî (ö. 476/1083) ise ayakların yıkanması hakkındaki hadisi örnek olarak zikretmiş ve bu konuya ilişkin haberlerin hepsinin de mesh ve yıkamaya delâlet konusunda ittifak etmeleri sebebiyle mana bakımından tevatür olduğunu ve kesin ilim ifade edeceğini söylemiştir.⁴⁵

Sonuç

Mütevâtir haberin zarurî bilgi kaynaklarından birisi olduğu noktasında fikir birliği vardır. Ancak hangi haberin mütevâtir kabul edileceği noktasında ise görüş ayrılıkları oluşmuştur. Bu ayrılıklar ise mütevâtirin şartları ve tanımında kendisini göstermiştir. Haberi aktaranlar arasında masum imamın bulunması ya da haberi aktaranların farklı dinlerden olması gibi şartlar bunlara örnek zikredilebilir. Mütevâtir haberin mahiyetine ilişkin bu ihtilafın bir benzeri de “haberi aktaranların adalet sahibi olması” şartı bağlamında Kelam ilmi ile fıkıh ve hadis ilimleri arasında yaşanmaktadır. Bu şart, farklı dinden insanlara Hz. Peygamber’in nübüvveti ve Kur’an’ın Hz. Peygamber’e aidiyeti gibi dinin inşasına ilişkin konuları ele alması sebebiyle kelam ilmi için uygun olmasa da dinin pratiğini belirlemede kullanılan dolayısıyla delil olma özelliği sadece Müslümanlarla sınırlı olan sünnetin aktarılmasında yerinde bir şarttır. Adalet ve zabt sahibi olduğu için naklettiği haber kendisiyle amel gerektirecek derecede güvenilir bulunan bir râvinin aynı vasıftaki başka râvilerle bir haberde ittifak etmesi Müslümanlar için o haberin güvenilirliğini artıran bir husus olduğu kesindir. Dolayısıyla bu râvilerin mütevâtir haberde olduğu gibi haberin kalpte kesin kanaat oluşturacağı bir sayıya ulaşması o haberi manevî mütevâtir konumuna sokacağı aşikardır. Bu mütevâtiri diğerinden ayıran tek fark, kalbi tatmin eden şeyin topluluğun âdeten yalan üzerine birleşmeyecek kadar çok olması değil râvilerin adaletine ve belli bir sayısal çokluğun sağlanması ile de haberin hata ve yalandan uzak oluşuna duyulan güvendir. Bu güven ise haberin doğruluğunu tespit adına fıkıh ve hadis gibi şer’î ilimlerle uğraşan Müslüman

⁴⁴ Ebü’l-Hasen Ali b. Sultân Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nühbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru erkam, 1398), 190, 191.

⁴⁵ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Ma’üne fî’l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrîni (Safât: Cem’iyyetü ihyâi’t-türâsi’l-İslâmî, 1987), 48, 49.

âlimler açısından yeterli görülmüştür.

Kaynakça


- Abdülaziz Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Devha: Matâbi'u'd-devha'l-hadîsiyye, 1984.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân. *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru erkam, 1398.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Firânsî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mur'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevatir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Riyad: Dâru'l-muğni, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulhâlîm en-Neccâr. Kahire, 1965.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Muvatta'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Ezhârü'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevatire*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Ma'ûne fi'l-cedel*. thk. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrî. Safât: Cem'iyyetü İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1987.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b Bahadır b. Abdillâh. *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Ömer Süleyman el-Aşkar. Kuveyt: Vizâretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslamiyye, 1988.



AKIL PERSPEKTİFİNDE SÜNNET'İN KAYNAK DEĞERİ

Musa ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ musa.cetin@igdir.edu.tr  0000-0002-9340-9475

Öz

Kur'ân ve Sünnet, İslâm dininin iki temel kaynağıdır. Asr-ı Saâdet'ten başlayıp günümüze dek devam eden süreç içerisinde bu algı, daima aynı doğrultuda temellenmiştir. Ancak marjinal bazı istisnalar dün ve bugün İslâm'ın ikinci ana kaynağı olan Sünnet'i devre dışı bırakma yanlısına düşmüşlerdir. Aslında bu düşünce sahipleri, Sünnet'i devre dışı bırakma eğilimleriyle hem akılla hem de vahiyle çelişki içerisindeyler. Zira hem aklın hem de Sünnet'in vahyi doğru anlamada ve zamanla ortaya çıkan sosyal ihtiyaçlara cevap vermede fonksiyonel bir karaktere sahip olduğu bedihidir. Diğer bir ifadeyle Sünnet, teşriî bir değeri ve bağlayıcılığı hâizdir. Dolayısıyla konu bu bağlamda tartışılarak ve tahlil edilerek objektif bir sonuç hedeflenmelidir. Bu tebliğde konu, bilimsel veriler çerçevesinde tahlil edilecek, objektif bir neticeye varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Vahiy, Sünnet, Sünnet'in Kaynak Değeri, Sahâbî.

Legal Value of Sunnah from the Reason Perspective

Abstract

Koran and sunnah are the two basic resources of Islam. This perception, which begins in the age of gold and comes until today has been grounded in the same direction. However, some marginal exceptions have fallen into the delusion of disabling sunnah, which is the second main source of Islam. In fact, with their tendency to disable the sunnah, those who think this way are in contradiction with both reason and revelation. It is obvious that both the mind and the sunnah have a functional character in understanding the revelation correctly and responding to the social needs that emerge over time. In other words, Sunnah has a legislative value and has its binding for the believers. Therefore, an objective result should be aimed by discussing and analyzing the subject in this context. In this paper, the subject will be analyzed within the framework of scientific data to obtain an objective result.

Keywords: Reason, Revelation, Sunnah, Resource Value of Sunnah, Sahaba.

1. Akıl ve Aklın Kapsam Alanı

Akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güçtür.¹ Diğer bir ifadeyle akıl; insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerlikleri, farklılıkları ayırt etme ve bunların bilincine varma kapasitesi ve çıkarsama yapma yetisi olarak görülür.² Bu bağlamda aklın genel hususiyetlerini

¹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

² Ayşe Sıdıka Oktay - Şeyma Eren, "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi S 23* (2016), 84-106.

şöyle ifade edebiliriz:

- Hakikati idrak gücü.
- Soyut fakat somuta da tesir etme karakteri.
- Homojen bir cevher niteliği taşıması.
- Kavramlar ve zihinsel şemalar oluşturabilmesi.
- Kavramlar arası ilişki kurabilmesi.
- Önermeler kurarak mantıksal çıkarımlarda bulunması.
- Kıyaslar yaparak doğru hükümlere ulaşması.
- Manevi zeka üzerinden fitrî olan inanç ihtiyacını temellendirmesi.
- Soyutlama, tefekkür ve mukayese yeteneğiyle eserden müessire ulaşma kapasitesi.

Görüldüğü gibi akıl insan için kendisini pozitif yönde geliştirecek ve bütün fitrî ihtiyaçlarını karşılayabilecek potansiyel bir sermayedir. Aklın vahiy ile olan ilişkisi ise onu, nihai bilgi kaynağı ile buluşturmaktadır.

Aklın mahiyetinin anlaşılması, diğer bir ifadeyle aklın kendisini anlama meselesi sahanın otorite alimlerini hayli meşgul etmiştir. Dolayısıyla bu konuda aklın mahiyetinden ziyade fonksiyonları üzerinde durulmuştur. Kur'ân da mesajlarını bu doğrultuda serdetmiştir. Mesela *"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardı ardına geliş deveranında -Dünya'nın kendisinin ve Güneş'in etrafında dolaşmasında- temiz akıl sahipleri için gerçekten ayetler vardır."*³ ayeti, akıl mahiyeti üzerinden değil fonksiyonu üzerinden ifade etmektedir.

Allah'ın insanları sorumlu tutması, onlara hitap etmesi yanında, emir ve nehiyeleri ile ceza ve mükafatı akla göre gerçekleşmektedir. Akıl, insanın dünya işlerinde kendisi için zararlı ve yararlı olanı bilmesini sağlamakla birlikte, Allah'ın hitabını anlama ve dolayısıyla ahiret mutluluğunu elde etme konusunda oldukça gereklidir.⁴ Akıl bu önemli işleviyle, fitrî inanç ihtiyacını sağlıklı bir zeminde temellendirmesinin yanı sıra dünya ve ahiret mutluluğunun da kapılarını aralamaktadır. Zira evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir.⁵

Soyut ve somut bütün gerçeklerin akıl tarafından algılanmaları mümkün olsaydı bu durumda insanın mutlak olması gerekirdi. Oysa insan sınırlı kabiliyetlere sahip ve çoğu kez sorunlar karşısında acze düşebilen bir varlıktır. Mutlak olanla ilgili bilgi, akli aşar ve artık böyle bir bilgi imanla ilgili olur. Akıl, ancak böyle bir bilginin mümkün olduğunu kabul edebilir. O halde sonlu, sınırlı ve her bakımdan âciz bir varlık olarak insanın, akli diyalektik ile üstesinden gelemeyeceği, yani akıl erdiremeyeceği konularda vahyin kılavuzluğuna ihtiyacı vardır.⁶ Diğer bir ifadeyle akıl, insanı Allah'ın varlığı ile tanıştırmada etkin rol oynasa da yaratının

³ Âl-i İmrân, 3/190.

⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982), 264, 266.

⁵ Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 299.

⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: Selçuk yay., 1982), 59.

yaratılandan ne istediği sorusu vahiy ışığıyla cevap bulacaktır.⁷ Böylece fitrî bir donanımına sahip olan akıl yine evrensel boyutlu, fitrî ilkelerle mücehhez olan vahiyle irtibat kurup yaratılış amacına uygun olarak hakikati keşfedecektir.

2. Vahiy ve Akıl-Vahiy İlişkisi

Vahiy; gizli konuşmak, emretmek, ilham etmek, ima ve işaret etmek, seslenmek, fısıldamak, yazmak, acele etmek gibi anlamlara gelir.⁸ Vahiy, karşılıklı ilişki kurmak, irtibata geçmek ve harekete geçirmek gibi temaları içerir. Bu bağlamda vahiy, Allah'ın, iradesinin beyanını, seçmiş olduğu elçisine iletmesi ve O'nu harekete geçirerek tebliğe hazır hale getirmesi olarak ifade edilebilir. Vahiyle ilgili bu kısa açıklamadan sonra şimdi de akıl-vahiy ilişkisine geçelim.

Gazzâlî (ö. 505/1111) aklın sistematik kullanım alanını ifade eden mantığın, vahyin ürünü olan dinle asla çelişmeyeceğini belirterek, temsil yoluyla akıl-vahiy arasındaki zaruri uyumu ortaya koymaya çalışır.⁹ Şöyle ki: Vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceği gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Onun bir başka benzetmesiyle ifade etmek gerekirse, akıl göz, vahiy ise ışık mesabesindedir. Işık olmadan göz göremeyeceği gibi, göz olmadan da ışığın bir anlamı olmayacaktır. O halde akıl ile vahiy gerçek anlamda birbirine muhtaçtır ve biri diğerine tercih edilemez. Ona göre akılı inkar eden kişi, dini de inkar etmiş olur. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilinebilir.¹⁰ Dolayısıyla bu noktada aklın rolünü küçümsemek gerekir. Her ne kadar akıl, mükellefiyet alanının künhüne vakıf olamasa da duyuların verilerini de değerlendirerek vahyin güvenlik alanına ulaşabilmekte ve onu algılamada hazır hale gelmektedir.

Akıl, vahye dayalı bütün delilleri değerlendirmede çok önemli bir fonksiyona sahip bulunduğu gibi İslâm dininin temel esaslarının anlaşılmasında da çok önemli bir işleve sahiptir. Bu manada İslâm dininin temel prensipleri arasında akılla çelişen veya aklen izah edilmeyen hususların olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü tabiî ve fitrî bir dinin ne aklı prensiplere ve ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez. O halde denebilir ki, sübutu ve manaya delâletleri kat'î naslara dayanan inanç esasları içinde akli gerçeklerle çelişen veya akıl tarafından yorumlanamayan ilkeler yoktur. Ancak aklın ilkeleri ve idrak yöntemleriyle çelişmemekle birlikte, bazı ilâhî sıfatlar ve ahiret halleri gibi hususlar aklın duyu verilerine dayanarak elde ettiği bilgileri ve kazandığı yeteneği aşabilir. Ne var ki bu ve benzeri konular, belli bir sistem çerçevesinde sunulunca akıl tarafından mümkün görülürler.¹¹ Çünkü akıl bu konuda hem manevi zekadan yararlanmakta hem de somut nesnelere soyut kavramlara ulaşabilmektedir. Bir diğer ifadeyle eserden müessire intikal edebilmektedir. Akıl bu konuda beyinde din

⁷ Oktay - Eren, "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi", 84-106.

⁸ İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1990), 3/892-893.

⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Bulak: Dâru Sadır, 1324), 1/10.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3, (2010), 39-72.

¹¹ Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", 39-72.

aleyhine yanlış algılar, ön yargılar ve yanlış şemalar oluşturmamışsa, selim bir yaklaşım, kolektif bir düşünce ile hakikate ulaşabilecektir.

İnsan akıl nimeti yanında özgür bir iradeye de sahiptir. O, bu kavrayıcı aklı ve özgür iradesiyle iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında tercih yapabilir. İnsan bu özelliğiyle yapmış olduğu tercihe göre ceza ve mükafatla karşılaşır. Çünkü akıl ve irade özgür olduğu kadar sorumludur da. Vahiy bu noktada akla yardımcı olur ve onu zaaflarına karşı kollamakla birlikte başarıya götüren motivasyonu da sağlar. Böylece aralarında pozitif bir ilişki hasıl olur. Duyularla algı alanını genişleten ve idrak kapasitesini yükselten akıl, vahyin mesajlarını fitratına mutabık birer zenginlik olarak görürken vahiy de şuurlu bir muhatabın yaşantısında varlık bulmaktadır. Bu nedenle bu iki değer birbirlerine aykırı olamaz. Zira akıl, vahye esas¹² ve imana götüren temel bir sebeptir.¹³

2.1. Kur'ân'ın Akla ve Düşünceye Verdiği Önem

Akıl, mahiyet ve fonksiyon itibarıyla düşünme, anlama ve yorumlama kabiliyetine sahiptir. Akıl bu özelliğiyle kişinin yaşamını kolaylaştırdığı gibi Allah'ın yaratmış olduğu eserler hakkında da fikir yürütebilmekte hatta yaratılanlarla Yaratıcı arasında kurduğu ilgi ile mükellefiyet şuuruna ulaşabilmektedir. Bu bağlamda ayet ve hadisler de insanı akledip düşünmeye çağırılmaktadır. Meselâ şu ayete bakalım:

*"Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!"*¹⁴ Görüldüğü gibi Allah, düşünme özelliği ile donattığı aklı, insan fitratına uygun olarak gönderdiği vahyin mesajlarını anlamaya çağırıyor. Örnek olarak seçtiğimiz ayetin muhteviyatı da aklı, mantık zemininde bağlantılar kurmaya teşvik ediyor. Vahyin ve onun mübelliğ ve mübeyyini olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in akla ve onun ürünü olan ilme verdiği önemi şöyle özetleyebiliriz:

- Vahyin ilk mesajının "oku" olması.
- Yüzlerce ayetin düşünmeye teşvik etmesi.
- Binin üzerinde ayetin ilimle ilgili olması.
- Allah'ın Alîm ve ilim sıfatıyla muttasıf olması.
- Hadis kitaplarındaki "Kitabu'l-İlim" bölümleri.
- Evrendeki her şeyin bir ölçüye göre yaratılması.

Kur'ân akla verdiği önemi farklı bir bakış açısıyla şöyle ortaya koymaktadır: *"...Allah, azabı akıllarını -güzlerce- kullanmayanlara verir."*¹⁵ Görüldüğü gibi ayet, azap kelimesi ile akıllı kullanmamak arasında irtibat kurmaktadır.

Tarih şahittir ki, Müslümanlar aklın ilkelerine ve vahyin mesajlarına riayet ettikleri müddetçe başarılı olmuşlardır. Onların dünya ölçeğindeki bu başarısı, hakikati elde etmede akla ve aklî bilgiye yönelik güvenlerinden ve akıl ile vahiy, bilim

¹² Öner, *İnsan Hürriyeti*, 59.

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 3, 4, 9, 13, 14, 493, 495.

¹⁴ en-Nisâ, 4/82.

¹⁵ Yûnus, 10/100.

ile din arasında bir çatışma değil, aksine en temelde bir uzlaşma görmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁶ Bugün de Müslümanların başarısı akıl, vahiy ve bunlardan en güzel şekilde istifade ederek model oluşturan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in evrensel mesajlarına riayetle mümkün olabilir.

2.2. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Rolü

Sünnet'in önemini ifade eden şu hadise bakalım: *"Bana, Kur'ân ve onun bir misli -hüccet olmada eş değer bir benzeri- daha verilmiştir. Karnı tok vaziyette koltuğunda oturarak, 'Sadece şu Kur'ân'a sarılınz; içinde helal olarak gördüğünüz şeyleri helal sayın, haram olarak gördüğünüzü de haram kabul edin.' diyecek bazı kimselerin gelmesi yakınlaşmıştır. Şüphesiz Allah Resûlü'nün haram kıldığı şey, Allah'ın haram kılması demektir."*¹⁷

Görüldüğü üzere bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine Kur'ân ile birlikte hadislerin de verildiğini ifade ediyor. Bu beyan Sünnet'in önemine dikkat çekmektedir. Bunu hadisin devamından daha iyi anlıyoruz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) hadisin devamında, Sünnet'i devre dışı bırakmak isteyenlere dikkat çekerek ümmetini uyarmaktadır. Bu uyarı Sünnet'in önemini ifade etmekle birlikte Müslümanların zihninde pozitif bir algı da oluşturmaktadır. Hadisin sonunda yer alan *"Şüphesiz Allah Resûlü'nün haram kıldığı şey, Allah'ın haram kılması demektir."* ifadesi ise Sünnet'in dini değerini açıkça belirtmektedir. Tevbe suresinde geçen *"...Allah'ın ve Resûlü'nün haram kıldığını haram saymayan..."*¹⁸ ayeti ise Sünnet'in kaynak değerini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hüküm koyma yetkisini açıkça ortaya koymaktadır. Mezkur hadisin ayrı bir varyantında ise şu ilave yer almaktadır: *"Haberiniz olsun ki, ehli merkeb eti, yırtıcı kuşların eti size helal değildir."*¹⁹

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Kur'ân'da yer almayıp da helallikine ve haramlığına hükmettiği başka hususlar da vardır. Mesela zimmîye ait malın gasbedilmesinin haramlığı, altın ve ipeğin erkeklere haram kadınlara helal olması gibi.²⁰ Ayrıca örnek olarak şunları da zikredebiliriz: Bir kadının; halası ve teyzesi, kız kardeşi, kızı ve erkek kardeşinin kızı üzerine nikâhlanamaması,²¹ kartal, şahin ve doğan gibi yırtıcı kuşların etlerinin haram kılınması.²²

Şüphesiz asıl hüküm koyucu Allah'tır. Ancak O, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahiy beyan etme hakkını tanıdığı gibi, Kur'ân'da bulunmayan hususları hükme bağlama

¹⁶ Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", 39-72.

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (İstanbul: 1982), 4/130-133. Benzer bir rivayet de şu şekildedir: *"Dikkat edin! Sizden biriniz koltuğuna kurulduğu halde benden bir hadis kendisine ulaşacak ta o kimse şöyle diyecek: Bizimle sizin aranızda Allah'ın kitabı var. Bu kitapla neyi helal olarak bulursak onu helal sayar haram olan hususları da haram kabul ederiz. Gerçekten Allah Rasûlünün haram kıldığı bir şey Allah'ın haram kıldığı gibidir."*: Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (b.y.: el-Mektebetü'l İslâmiyye, tsz.), "İlim", 10.

¹⁸ et-Tevbe, 9/29.

¹⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (b.y.: Dâru'l Fikr, 1410/1990), "Sünnet", 6.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.), "Libas", 19.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (İstanbul: Pamuk Yayınları, tsz.), "Nikah", 27.

²² Buhârî, "Zebâih", 29; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Mektebetü'l İslâmiyye, tsz.), "Sayd", 12.

hakını da tanımıştır.

Hız. Peygamber (s.a.v.) bir eline ipek, bir eline de altın alıp kaldırarak; “*Şu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir.*”²³ buyurmuşlardır. Böylece vurgu yaparak ipek ve altının hükümlerini beyan etmekle birlikte Sünnet'in önemini de ortaya koymuştur.

3. Sünnet'in Kaynak Değerini Gösteren Delillerin Tespit ve Tahlili

a) Vahyin Tesbitinin Sünnet ile Olması: Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nazil olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine nazil olan ayetleri sahâbîlere haber vermiş ve aynı zamanda vahiy kâtiplerine de yazdırmıştır. Dolayısıyla Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.v.)'in haber vermesiyle sabit olmuştur. Onun orijinal sabitesi bütün ayetleri kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın, Allah'ın kelamı oluşu Sünnet ile sabittir. Çünkü vahiy Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Dolayısıyla vahyin haber verdiği bütün imanî, amelî ve ahlakî esaslar, daha işin başında Sünnet'in tasdik ve tasvibine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, “Sadece Kur'ân bize yeter.” diyerek, İslâm'ın ikinci ana kaynağı olan Sünnet'i devre dışı bırakma girişimleri vahyin ana ilkeleriyle bağdaşmadığı gibi aklın ulaştığı hiçbir bilimsel veriyle de bağdaşmamaktadır. Böyle düşünenler aslında iddialarıyla çelişmektedirler. Çünkü “Sadece Kur'ân bize yeter.” diyerek, devre dışı bırakmak istedikleri Sünnet'in delil oluşunu kabul etmiş olurlar.

b) Sünnet'in Hayat Tarzı Olması: Sünnet Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayat tarzıdır. Allah'ın rızasının kendisinde tezahür ettiği ve Mü'minleri ittibana teşvik buyurduğu evrensel bir modeldir. O modelin en güzel yansıtıcıları ise sahâbîlerdir. Çünkü onlar Hz. Peygamber (s.a.v.)'i bizzat görmüşler ve Sünnet'inin mesajlarını en doğru şekilde uygulamışlardır. Sünnet'in evrensel ilkelerini de gelecek nesillere doğru bir şekilde ulaştırmışlardır. Bu naklin sağlıklı karakterindedir ki, örnek aldıkları Peygamber'in Sünnet'i olarak ifade ettiğimiz hayat tarzından çağları pozitif yönde etkileyen bir medeniyet doğmuştur. Bütün fitne fırtınalarının hücumuna rağmen varlığını sürdürmesi ve yeni dünya düzeninin en güçlü medeniyet modeli olarak da kendisine ihtiyaç duyulması, evrensel ilkelerinin insan fitratına olan uyumundan gücünü almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu konuda rol model oluşu, huzur ve barış temelli bir medeniyete öncülük edişi, Sünnet'in karakterindeki pozitif özelliklerden kaynaklanmaktadır. Sünnet'in bu konudaki en önemli özelliği ise akıl ve fitratla örtüşmesi ve fonksiyonel olmasıdır. “*Size iki şey bırakıyorum. Bunlara sımsıkı sarılırsanız asla dalaletle düşmezsiniz: Allah'ın kitabı ve Sünnet'im.*”²⁴ hadisi de bu gerçeği ifade etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bütün bir ömrünü kapsayan hayat tarzı ve yaşam biçimi olarak ifade ettiğimiz Sünnet; bireysel, ailevi ve toplumsal bütün tabakaları kapsamakta ve evrensel mesajlarını sunmaktadır.

c) Mucizeler: Peygamberlik iddiasında bulunan şahsın yalancılardan ayrılıp

²³ İbn Mâce, “Libas”, 19.

²⁴ Ebî Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Abdulvahhab Abdillâtîf, (Kahire: y.y., 1986), “Kader”, 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/93; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin el-Münâvî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Câmî'i's-sağîr*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/240.

doğruluğunu ortaya koyabilmesi için elinde delil olması zaruridir. Çünkü bu delil olmazsa insanları aldatan birçok yalancı Peygamber çıkabilir. Bu nedenle hem Peygamber'in doğruluğunu hem de vahyin gerçekliğini anlamak için mucize çok önemli bir kriterdir. Nitekim tarihte ve günümüzde Peygamberlik iddiasında bulunanların sayısı hiç de az değildir. Bu anlamda Allah, Peygamberlerin eline mucize olarak ifade edilen deliller vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de başta Kur'ân olmak üzere yüzlerce mucizeye mazhar olmuştur. Bu mucizeler Allah'ın, seçmiş olduğu elçisini tasdiki anlamına geldiği gibi aynı zamanda gönderildiği toplum açısından da güven belgesi niteliğindedir. Çünkü risaletin belgesi niteliğindeki mucizeleri başkaları gösterememektedir. Bunun nedeni mucizeyi gösterenin Peygamber olmasına rağmen failinin Allah olmasıdır. Mucizelerin faili olan Allah bu icraatıyla öncelikle elçilerini ikna eder. Böylelikle güven ve motivasyon kazanan Peygamberler risâlet görevlerinde de güven telkin ederler.

d) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Doğruluğu ve Güvenilirliği: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğruluğunun ve güvenilirliğinin tespiti vahyin de teyidi anlamına gelmektedir. Çünkü vahiy kendisine nazil olduğu için kendi ikrarı ve itirafı önem arz etmektedir. O'nun doğruluk ve güvenilirliğinin tespiti hem vahyin hem de sahih Sünnet'in teminatı niteliğindedir.

Güven, hem toplumlar hem de fertler için önemli olduğu gibi özellikle lider pozisyonunda olanlar hakkında ayrı bir değer taşımaktadır. Bu nedenledir ki Allah seçeceği elçilerinde güven faktörünü şart koşmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu şartı dost ve düşmanın ittifakıyla bütün hayatında sergilemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatı boyunca sergilemiş olduğu güven telkin edici davranışlarıyla, çevresi tarafından Muhammedü'l-Emîn olarak tesmiye edilmiştir.²⁵ Bu nedenledir ki O'nun mesajları muhatap bulmuş ve günümüze dek milyarlarca Müslüman'ın kalbinde yer etmiştir.

e) Mesajlarının Evrenselliği: Gerek kendisine nazil olan vahiy olsun gerek Sünnet'i olsun Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mesajları evrensel niteliklidir. Bu nedenledir ki, Allah O'nu, en güzel örnek olarak ifade etmiş ve kendisine ittibai teşvik etmiştir. *"İçinizden Allah'ın lütfunu ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır"*²⁶ ayeti bu hakikati ifade etmektedir.

Kur'ân ve Sünnet'te yer alan bütün evrensel mesajlar içinden sadece adalet kavramını örnek olarak ele alalım:

Adalet; zulmetmeme veya hakikat üzere hüküm verme olarak tanımlandığı gibi toplumsal yapıda dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan, insanın davranışını ahlakî açıdan inceleyen ve eleştiren erdem olarak da ifade edilebilir.²⁷ Sosyal hayatta huzur ve barışı, emniyet ve güveni esas alan şu ayete bakalım: *"Allah, size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında*

²⁵ M. Ali Kapar, "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem*, S 1 (2003), 39-48.

²⁶ el-Ahzâb, 33/21.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/430; Mustafa Çağrırcı, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1/341.

hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."²⁸ Adalet ilkesinin evrenselliğini ifade eden bu ayet, bütün insanlığı kapsayan yelpazeyle önemli bir sosyal denge unsuruna dikkat çekmektedir. Ayet, bütün insanlığı kapsayan boyutuyla inançlı-inançsız farkı gözetmeksizin mesajını adalet ve emanet odaklı olarak temellendirmektedir. Zira bütün sosyal münasebetler ve uluslararası ilişkiler adalet ve güven esasına dayanır. Bu esaslara riayet edildiği takdirde bütün insanlığın huzur ve barışı sağlanmış olacaktır.

Şu ayet ise adaletin uygulanma yöntemleri hakkında bilgi vermekte ve konunun önemini detaylandırmaktadır: *"Ey inananlar! Adaleti tam yerine getirerek Allah için şahitlik edenlerden olun, kendinizin, ana babanızın ve yakınlarınızın aleyhinde bile olsa, -şahitlik ettiğiniz kimseler- zengin veya fakir de olsalar -adaletten ayrılmayın.- Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyleyse keyfinize uyarak doğruluktan sapmayın. Eğer -şahitlik ederken dilinizi- eğip bükerseniz ya da doğruyu söylemezseniz, muhakkak ki Allah yaptıklarınızı haber almaktadır.*"²⁹ Görüldüğü gibi ayet adalet konusunda insanların gevşeklik gösterebileceği zaaf noktalarına dikkat çekerek uyarıda bulunmakta ve her hâlükârda adaletin gözetilmesine vurgu yapmaktadır. Böylece ayet, bireyin vicdanında adalet duygusunu yerleştirerek sosyal hayattaki müessiriyetini yükseltmeyi hedeflemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), insanların aralarında ihtilafa düştükleri konularda hiçbir ırk, renk ve statü farkı gözetmeksizin adaletle muamele etmiştir.³⁰ Hatta geçmiş toplulukların yıkılışlarını yanlı ve yanlış adalet algılarına bağlayarak, kızı Fatıma dahi olsa hukuki müeyyideyi uygulayacağını ve adaletten ayrılmayacağını yeminle vurgulamıştır.³¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tatbikatında adalet ilkesi, kavramın muhtevasına uygun olarak bütün detayıyla icra edildiği gibi İslâm'ın ve insanlığın şümülünde olan bütün evrensel nitelikli kavramlar da aynı titizlikle icra edilmiştir.

Sonuç

Düşünme, anlama ve kavrama gücü; iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği olarak ifade edilen akıl, yüksek donanımı ve kompleks karakteriyle de dinî sorumluluğun ön şartıdır. Bu bağlamda akıl, yerleri ve gökleri yaratan bir yaratıcının varlığına inandığı gibi o yaratıcının, mesajlarını bir elçi vasıtasıyla insanlara iletceğini ve o elçinin nötr konumda olmayıp belirli yetkilerle donatılacağını da öngörmektedir.

Peygamberler'in vahiyle olan ilgi ve yetki boyutuna geçmeden önce Risâlet müessesesinin zarureti üzerinde duralım: Akıl her ne kadar tek başına Allah ile ilişki kurma potansiyeline sahip olsa da Allah, bu ilişkiyi Peygamberler üzerinden yürütmeyi yeğlemiştir. Zira Allah'ın iradesini, risaletle görevlendirdiği elçileri üzerinden iletmesi aklın da uygun gördüğü bir realitedir. Makulattan olan bu realitenin gerekçelerini şöyle ifade edebiliriz:

- İnsanlar aynı zeka ve algı seviyesine sahip değildir. Dolayısıyla güvenilir ve

²⁸ en-Nisâ, 4/58.

²⁹ el-Mâide, 5/2.

³⁰ Afzalur Rahman, "Muhammad: Encyclopedia of Seerah", çev. Sabahaddin Belik vd., (İstanbul: İnkılab Yay., 1992), 3/18.

³¹ Buhârî, "Hudud", 16; Tirmizî, "Hudud", 6.

fetnet sahibi bir elçinin üzerinden bu görevin icrası daha makuldür.

- Allah'ın insanlarla, Peygamberler üzerinden iletişim kurması insanın sınav edilmiş stratejisine de uygundur. Çünkü sınavın karakterinde akla kapı açıp iradeyi mahkum etmemenin gerekliliği söz konusudur.

- Hakikatlerin detayı her akılla çözülmeyebilir. Bu nedenle uzman kişilere ihtiyaç vardır. Onlar da Peygamberlerdir.

- Eğitimin en önemli ilkelerinden birisi, eğitenle eğitilen arasındaki iletişimin, algıyı yüksek seviyelere taşıyacak nitelikte olmasıdır. Bunu sağlayacak en uygun müessese ise Risâlet müessesesidir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aklın en önemli fonksiyonu düşünce potansiyelidir. İnsan akli ile diğer canlılardan ayrılır. Dolayısıyla insandaki akıl ve düşünce kapasitesi ona bazı sorumluluklar yükler. Bu sorumluluklarının en önemlisi ise Allah'a iman ve itaattir.

Allah, varlık mesajını akıl ve vahiy üzerinden ulaştırırken razı olduğu hususları da vahiy ile detaylandırır. Allah, akıl ile vahiy arasında doğrudan ilişki kurulmasını isterken vahyin kendisine gönderildiği elçisi üzerinden de ilişki kurulmasını istemektedir. Allah'ın, mesajlarını iletmekte ve muradını belirtmekte resûllerini aracı kıldığı bedihî bir olgudur. Ancak Allah'ın seçmiş olduğu elçilerin, dinin teşekkülündeki rol ve misyonlarının sınırları veya küllî iradeden bağımsız olmayan yetki ve kapsam alanları ne kadardır sorusu Sünnet'in değerini tespit açısından önem arz etmektedir. Akıl, Sünnet'in bu konudaki yetki alanını iki hususun aydınlatılmasıyla ortaya koyar:

Birincisi: Kur'ân ayetlerinin ilahî murada muvafık olarak aydınlatılmasında, Sünnet'e bırakmış olduğu algı alanı aynı zamanda Sünnet'in yetki ve değer alanını oluşturur. Sünnet'in bu konudaki misyonunu iki kategoride ele alabiliriz: a) Sünnet'in muhkem ayetlerin aktivasyonundaki rolü. b) Kur'ân'daki mücmel, mutlak, teşbih, temsil ve mecazların tebyîni, tavzîhi ve te'kîdi. Mesela; "Namaz kılınız", "zekat veriniz", "Kabeyi tavaf ediniz", "birbirlerinizin mallarını haksız yere yemeyiniz", "Nikah yoluyla evleniniz" gibi ayetlerin detaylandırılmasında Sünnet; farz, vacip, mendup, müstehap, haram, helal seviyesinde hükümler ortaya koymuştur.

İkincisi: Sünnet'in doğrudan veya Kur'ân üzerinden sosyal ihtiyaçların karşılanmasında sunduğu katkıların oranı, Sünnet'in fonksiyonelliğini ve değerini de ortaya koyar. Mesela Sünnet'in, yırtıcı ve evcil hayvanlarla, zimmîlerle, süt kardeşliği ve teyzenin evliliği ile ilgili verdiği hükümler bu kabildendir.

Tarih boyunca gündem oluşturan problemlere karşı sahih Sünnet'ten yararlanılmış ve çözümler üretilmiştir. Yine günümüze ait birçok psikolojik, sosyal, siyasi, hukuki, ekonomik ve eğitime ait problemlerin çözülmesine ve ihtiyaçların karşılanmasına katkı sunmaktadır.

Akıl, Allah ile insanlar arasında elçi olarak gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nötr pozisyonda olmadığını, bilakis aktif bir rolle muvazzaf olduğunu öngörmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in; mucizeleri, ismet sıfatı, eminlik vasfı ve hatalara karşı korunma özelliği, onun; söz, fiil ve davranışlarını müdellel ve fonksiyonel kılmaktadır. Ayrıca vahyin onun itirafı ile tebeyyün etmesi, yine vahyin onun

beyanıyla tavazzuhu, yetiştirdiği sahâbî nesli ve asırları pozitif yönde etkileyen mesajları onun yaşam tarzı olan Sünnet'in değerini ortaya koymaktadır.

Hâsılı akıl, bir yaratıcının varlığını fitrî olarak gerekli görürken insanlarla olan iletişimini doğru, donanımlı ve yetkili bir elçisi vasıtasıyla kurmasını da makul bir gereklilik olarak görmektedir. O elçideki sıdk, ismet, emanet gibi vasıflar, O elçinin -Hz. Peygamber (s.a.v.)- doğruluğunu gösterdiği gibi sözlerinin ve davranışlarının müdellel ve fonksiyonel olmasını da zorunlu kılar.

Kaynakça

- Afzalur Rahman. *Muhammad: Encyclopedia of Seerah*. çev. Sabahaddin Belik vd. İstanbul: İnkılab Yay., 1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: y.y., 1982.
- Alper, Ömer Mahir. "İslâm, Akıl ve Hakikat". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3, (2010), 39-72.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Çağırıcı, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, b.y.: Dâru'l Fikr, 1410/1990.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Bulak: Dâru Sadır, 1324.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1990.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem*. S 1 (2003), 39-48.
- Mâlik b. Enes, Ebî Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Abdulvahhab Abdillatif. Kahire: y.y., 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, ysz.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l İslâmiyye, ts.
- Oktay, Ayşe Sıdıka – Eren, Şeyma. "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S 23 (2016), 84-106.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Selçuk yay., 1982.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. b.y.: el-Mektebetü'l İslâmiyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/245. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.



IV. OTURUM



HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINI MÜTEAKİP HADİSELERİ DEĞERLENDİRMEDE SAHÂBENİN SÜNNETE OLAN BAĞLILIKLARI

Hakan TEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
✉ h.temir@hotmail.com  0000-0002-4142-6310

Öz

Birlikte yaşama tecrübesi genellikle beraber hareket etmeyi ve yapılacak işlerde karşılıklı rızayı gözetmeyi gerektirir. Bu nedenle Hz. Peygamber hayattayken ashâb onun fikirlerine, önerilerine ve tavsiyelerine azami ölçüde dikkat ederek, kendisine duydukları güven, inanç ve sevgiyle sözlerine bağlılık göstermişlerdir. O, hayattayken yapacakları bir hata sebebiyle ilahî vahiy tarafından uyarılmaktan da çekinmişlerdir. Ceb-rail'in (as) hatalı ve problemlili meselelerde ilahî iradenin emriyle elçiyi haberdar etmesi, Hz. Peygamber'in emirlerine uymayı bu yönüyle kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla sağlığında sünnetine/sözlerine bağlılık tam olmuştur. Lakin onun yaşadığı dönemde oluşturulan sünnet bilinci vefatıyla bir değişikliğe uğramış mıdır veya diğer bir ifadeyle sünnete bağlılıkta bir değişme olmuş mudur şeklindeki sorulara cevap aranmalıdır. Çünkü kimi zaman bazı liderlerin vefatıyla koyduğu kural ve yasalar da esnetilerek zamanla unutulmaya terk edilir. Aynı kaideyi ashâb için de geçerli olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. Merak edilen soruların cevapları ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren ashâbın sünnete karşı takındıkları tavırda gizlidir. İşte bu tebliğ de Hz. Peygamber'in vefatıyla ashâbın sünnet algısının ne şekilde cereyan ettiği üzerine olacaktır. Hulefâ-i Raşidîn başta olmak üzere, ashâbın ileri gelenlerinin sünneti anlama ve yaşamadaki tutumları araştırılarak mevcut örnekler üzerinden bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Sahâbe, Sünnete Bağlılık, Anlayış, Değer.

The Dependence of the Companions upon the Sunnah on the Evaluating the Events Subsequent to the Death of the Prophet Mohammad

Abstract

The experience of cohabitation usually requires acting together and mutual consent in the work to be done. While the Prophet was alive, his companions showed their loyalty to him due to the confidence, faith and love for him by paying the utmost attention to his ideas, suggestions and recommendations. Also, they refrained from being warned by divine revelation because of a mistake which they would have made. Angel Gabriel's informing the messenger by the command of the divine about erroneous and problematic matters have made easier to follow the Prophet's orders in some respects. Therefore, there had been complete devotion to his sunnah/words in his lifetime. However, we need to answers to some questions such as if the conscience of the Sunna created while the Prophet was alive yet has been changed after his death, or, in other words, whether there was a change in dependence on the Sunna. Because sometimes the rules and laws laid by someone can be stretched and left to be forgotten over time after his death. However, did the same rule apply to the Companions? The answers to the these questions has been related to how much the Companions had reflected Sunnah in their lives since the period of the first caliph Abu Bakr. So, this paper will be on how the Companions' perception of the Sunnah

took place after the death of the Prophet. It seeks to form an opinion on the existing examples by investigating the attitudes of the notables of the Companions, especially the Rashidun Caliphs, towards understanding and living the Sunnah.

Keywords: Sunnah, Companion, Dependence on the Sunnah, Understanding, Value.

Giriş

Hız. Peygamber-sahâbe ilişkisi büyük ölçekte peygamberler tarihinin konusudur. Peygamberler ile inananlar arası bağ, ilahî mesajların alınıp yaşanması ve aktarılması noktasında müteselsillik arz eder. Kulluk planında elde edilmesi gereken bilgiyi üst makamlardan alan peygamberler, bunları içselleştirip ibadet ve muamelele dışa yansıttıktan sonra inananlara bildirirler. Peygamber'e vasıl olmanın sorumluluğu ve gerekliliğiyle arkadaşları da elde edilen bu dinî birikimi hayatlarına tatbik edip bir sonraki nesle iletirler. Beşerden beşere aktarım, ilahî/nebevî mesajların anlaşılmasında ve anlatılmasında kritik bir yöntem olduğundan nübüvvet mesajlarının kalıcı olmasında belirleyici etkindir. Bu yüzden elçilerin arkadaşları, yaşadıkları toplum ve sonrakiler tarafından ayrı bir tasnife tabi tutularak önemsenmiştir.¹

Kendilerine gönderilen elçiyi tasdik edip, etrafından ayrılmayarak nübüvvet mesajının iletiminde vazifeler üstlenen ashâb, Son Peygamber'in hayat mücadelesinde de ayrı bir yere sahiptir. "Sahâbî" unvanı ile anılan bu kimseler² peygamberleriyle birlikte hareket etmişler ve bu çizgide kalmaları da ilahî irade tarafından arzu edilmiştir. Benzer mahiyette birçok âyetin yer aldığı Kur'an'da "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."³ âyetiyle peygambere intibak edilmesi dile getirilmiştir. Zaten Kur'an'ın ilk muhatabı olan ashâbın O'nun hayatının vahyin devamı niteliğinde olduğunun farkına varmaları zor olmamıştır. Sünnete duyulan ihtiyaç ve Hız. Peygamber'e karşı hissedilen derin sevginin bir tezahürü olarak ashâb, Peygamberlerinin söz, fiil ve davranışlarını yakından takip etmeye gayret etmiştir. Katı bir taassup içerisine düşmeden ve Hız. Peygamber'in Yüce Allah'ın bir elçisi olduğunu da unutmadan; vahyin inişine paralel bir şekilde onun hayatından sadır olan şeylerden nelerin sünnet olup nelerin sünnet olmadığını tespate gayret etmişlerdir. Erul'un ifadesiyle Hız. Peygamber'in sünnetine karşı en etkili ve hassas davranışı sahâbenin geliştirdiğini söylemek mümkündür.⁴ İslam'ın bilgiye yaptığı vurgunun, salt teorik anlayışın ve entelektüel alıştırmannın ötesine geçtiğini bildiklerinden sahih bilginin peşinde olmuşlardır.

Peygamberleri hayattayken onu içtenlikle seven, getirdiği dini samimiyetle yaşayan ve sadakatlerini koruyan ashâbın Hız. Peygamber'in vefatından sonra sünnet anlayışı da bir o kadar önemlidir. Vahyin ve sünnetin tamam olmasıyla Veda

¹ Bünyamin Erul, "Geçmiş Peygamberlerin Ashâbı ile Hız. Peygamber'in Ashâbı Arasında Bir Mukayese". *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006): 305-326.

² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, trz), 3/124.

³ Âl-i İmrân, 3/31.

⁴ Bünyamin Erul, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, (İstanbul: KURAMER, 2020), 13.

Haccı'nda "Size iki şey bırakıyorum, onlara sarıldıkça doğruluktan ayrılmazsınız: Kur'an ve Sünnet"⁵ diyen Peygamber sünnetinin de devam ettirilmesini gerektiğini vurgulamıştır. Nebî'nin uyarısına ve Kur'an'ın Peygambere itaati hayatıyla sınırlandırılmaması karşısında ashâbın nasıl bir tavır takındığı merak konusudur. Onlar diğer peygamberlerin arkadaşları gibi mi davrandılar yoksa bu konuda farklı bir tutum mu geliştirdiler şeklinde bir karşılaştırma yapılmalıdır.

1. Peygambersiz Hayata İntibak

Hz. Peygamber, görevini tamamlayıp bu dünyadan ayrıldığında sahâbede derin bir üzüntü hali hâkim olmuştur. Vefat haberini alan Hz. Ömer "Hiç kimseden onun vefat ettiğini duymak istemiyorum. O, Mûsâ gibi gitti..."⁶ diyerek bu yeni duruma alışmanın zorluğunu dile getirmiştir. Peygamber'in bir beşer; buna karşılık Yüce Yaratıcının ölümden münezzehe olduğunu dile getirmek ve insanları bu yeni hale alıştırmak Hz. Ebû Bekir'e düşmüştür.⁷ Doğumundan vefatına kadar onun yanında bulunan ve getirdiği dinin esaslarına ilk iman edenlerden Ümmü Eymen'in peygamberin ardından ağlaması, altında önemli bir gerçeği barındırmaktaydı. Ağlamasına şahit olan sahâbe bunun sebebini sorduklarında onun, Hz. Peygamber'in bir beşer olması nedeniyle ölümlü olduğunu bildiğini, ancak onunla birlikte günlük hayata yön veren vahyin de kesilmesinin kendisini çok üzdüğünü belirtmesi⁸ manidardır. Belki Ümmü Eymen dile getirmekten çekinse de onun bu hayattan ayrılması vahyin kesilmesi kadar onsuz hayata alışmanın zorluğunu da barındırıyordu. Lakin ashâbın karşılaştıkları bu yeni durum içerisinden çıkılması mümkün olmayan bir hal değildi. Her gün inen âyetlerin meydana getirdiği yenilik toplumsal değişimi sağlamış, sahâbeyi gelecek için hazırlamış ve Hz. Peygamber'in etkili eğitim politikasıyla Rasûlullah başlarında olmadan nasıl yaşayacaklarına dair bir fikir vermiştir.

Bir âyette "Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?..."⁹ sözyle onun bir beşer olduğunun ve baki olan şeyin Yüce Allah'a bağlılık olduğunun Hz. Peygamber hayattayken söylenilmesi sahâbeyi geleceğe hazırlayan adımlardan idi. Kendisinin Yüce Allah'ın bir kulu olduğunu, her beşer gibi kulun da rabbine kavuşacağını dile getiren Hz. Peygamber'in asıl dikkat edilmesi gereken şeyin kendisinden sonra ortaya koyduğu esasların devam ettirilmesi gerektiğini ifade etmesi onları karşılaştıkları zor tabloya alıştırmayı hedeflemekteydi.

Vahyin ışığında ve Hz. Peygamber'in yanında yetişen sahâbe nesli evrenin

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Saka-İbrahim Abyârî, (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaati Mustafa, 1375/1955), 2/604.

⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdulkadir 'Ata, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/42. Ayrıca bk. Yavuz Selim Göl, *Hz. Ömer*, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 53.

⁷ Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-rasûl*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/263.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/181.

⁹ Âl-i İmrân, 3/144.

hakikatini, yaşanan zamanın gerçeklerini anlamada ve içerisinde bulunan durumda nasıl davranılması konusunda iyi bir eğitimden geçmişlerdi. Cahiliyenin karanlıklarının hâkim olduğu bir topluma eşyanın hakikatini anlamada temel esas kabul edilen “Oku!”¹⁰ emrinin verilmesi ve “*Bilgi aramak her Müslüman (erkek ve kadın) için farzdır*”¹¹ sözünün sık sık tekrarı sahâbede ciddi bir idrak bilinci oluşturmuştu. Mekke’deki Dârulerkam, Medine’deki Mescid yeterli düzeyde öğretim faaliyetlerine kapı aralamıştı.¹² Ashabın hizada ve seferde peygamberin yanından ayrılmaması sünnetin taşımış olduğu maksadın net olarak anlaşılmasını sağlamıştı. Sürekli beraberliğin neticesinde olayların illet ve hikmetine vakıf olmuşlardı.¹³ Onun, meseleleri açık ve net bir şekilde konuşması, insanlara anlayış ve entelektüel yetenek seviyesinde konuşması anlaşılabilirliğini arttırmıştı. Başöğretmen konumundaki Hz. Peygamber’in, insanları hiçbir zorluğa sevk etmeden, onlara yavaş yavaş öğretmesi onları değiştirmeye yönlendirmişti. Böylelikle onları her zaman kendi örneğini takip etmeye ve ellerinden gelenin en iyisini yapmaya motive etmişti.

Örnek bir toplum olmaları için büyük çaba sarf edilen sahâbe nesli, büyük oranda iyi yetişmiştir.¹⁴ Doğrulara aşına bir toplum modeline doğru giden süreç sahâbenin itidalli bir duruşa sahip olmasına yetmiştir. Hz. Peygamber’in sözlerindeki tutarlılık, günlük hayatı kolaylaştıran yönü, vahyin anlaşılması ve yaşanmasındaki etkisi o hayattayken sahâbenin karşılaştıkları zorlukları çözmeye yardımcı olmuştur. Bir yönüyle sünnet onların hayatlarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Böylelikle onlar Hz. Peygamber’den sonra büyük buhranlara ve inkisara uğramadan onsuz hayata alışmaya dair adımlar atmışlardır.

Hz. Peygamber’in vefatıyla ashâbın Benî Saîde Sakîfe gölgeğinde¹⁵ bir araya gelip dinin, neslin, can ve malın korunması için bir halife seçme cihetine gitmeleri onsuz bir hayata devam edebileceklerinin ilk adımı olarak yorumlanabilir. Üstelik bu işin onun defninden önce alınması ashâbın sünnetin temel gayesini tam anlamıyla idrak ettiklerini gösterir. Peygambere duyulan derin sevginin husule getirdiği üzüntü haricinde sahâbenin ümitsizliğe düşmedikleri ve yeni hayata büyük oranda adapte oldukları anlaşılmaktadır.

2. Hz. Peygamber ve Sonraki Yöneticiler Farkı

Hz. Peygamber’in vefatı idarî ve siyasî anlamda sahâbeyi yeni bir sürece sevk etmiş olsa da dinî anlamda büyük değişimlerin olduğunu söylemek zordur. 610 Yılında inmeye başlayan vahiy, Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre önce

¹⁰ Alâk, 96/1.

¹¹ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

¹² Bk. İlyas Uçar, *Hz. Muhammed Zamanında Medine’de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi-*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 74-77.

¹³ Muammer Bayraktutar, *İmâm Şafî’nin Hadis Yorumu Metodolojisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 49.

¹⁴ Bk. Tahsin Koçyiğit, “Asabiyetten Uhuuvete -Medine’de Hz. Peygamber’in (S.A.V) İslâm Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/41 (2015): 9-42.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü’r-Ridde*, thk. Yahyâ el-Cebûrî, (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1410/1990), 32.

nihayete ermiş ve din tamam olmuştu. İnsanların ebedî saadete ulaşmaları için söylenmesi gereken ilahî sözler bildirilmiş, vahyin tamamlanmasıyla tebyin vazifesi nihayete eren elçinin risalet görevi de bitmiş ve sünnet mütekamil hale gelmişti. Ondan geriye kalan riyaset ve tebliğ görevi ile sünnetini devam ettirme vazifesi ise ashâbına miras olarak kalmıştı.¹⁶

Sahâbe, Hz. Peygamber'in vefatını bir son olarak algılamadıklarından ondan geriye kalanları sahiplenip izinde yürümeye gayret etmiş ve sünnetine bağlı kalmışlardır. Bir devlet başkanı olarak Hz. Ebû Bekir, vahyi anlama ve yaşamada Hz. Peygamber'in çizgisini devam ettirmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in hayatta olmadığı bir ortamda yaşanıldığının da farkında olarak olayları değerlendirmede Kur'an, sünnet ve içtihat sıralamasını yerli yerince kullanmaya özen göstermiştir. Kendisine bir dava geldiğinde, Kuran'da bir çözüm bulursa, onu öncelemiştir. Kuran'da bulamadığı çözümü sünnetinde bulursa, onunla hükmetmiştir. Fakat hadisler bugünkü manada bütüncül olarak toplanmadığından kendisinin şahit olmadığı bir meseleye ashâbın mülaki olacağını düşünerek onlara müracaat edip "falan konuda şöyle bir meseleyle karşılaştım, sizler Rasûlullah'ın (sas) bu konuda bir tasarrufta bulunduğundan haberdar mısınız?" demiştir. Şayet bu yöntem de işe yaramazsa tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi seçkin şahsiyetleri toplayıp, istişare sonucunda çıkan görüş doğrultusunda hükmetmiştir.¹⁷

Hz. Ebû Bekir'in iktidarı yepyeni bir sürecin başlangıcından ziyade her alanda önceki yönetime sıkı sıkıya bağlı olunmasından ibaretti. Bu konulardaki tavrı şu sözlerde gizlidir: "Ben Rasûlullah'ın (sas) yapmış olduğu bir uygulamayı terk edecek değilim. Onu mutlaka yerine getireceğim, onun bu (mevzuda) yapmış olduğu bir işi terk ettiğim takdirde doğru yoldan sapacağımdan korkarım."¹⁸ Hz. Peygamber'in bir konuda sözü varsa ne bir eksik ne bir fazla aynen uygulamış; onun kızının rızası dahi söz konusu olsa bu tavrından vaz geçmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatıyla kızı Hz. Fâtıma babasından miras kaldığını düşündüğü Fedek arazisini istediğinde peygamberlerin miras bırakmayacaklarından haberdar olduğundan teklifini geri çevirmiştir.¹⁹

Malî konularda olduğu gibi adlî konularda da Hz. Peygamber'i örnek almıştır. Bir nine torununun mirasından kendisine düşecek olan payı sorduğunda "Bu meselede Allah'ın kitabında herhangi bir hüküm yok. Rasûlullah'ın da bu hususta bir hüküm verdiğinden haberdar değilim. Bu sebeple konuyu halka bir danışayım." dedikten sonra durumu açıkladığında Mugîre b. Şu'be'nin "Ben Rasûlullah'ın bir nineye altıda bir hisse verdiğine şahit oldum" demesi üzerine meseleyi iyice tetkik

¹⁶ Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 2. Baskı (Kahire: Heyetü'l-Misriyye, 1992), 170; Mücahit Yüksel, "Hicrî Birinci Asır Olaylarında Din Yorumu ve Siyaset İlişkisi, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar", *İmkânlar ve Sorunlar*, 1 (2017): 671-694.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Mugni, 1412/2000), 1/262 (No. 163).

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Lübnân: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2002), "Farzû'l-Hums", 1 (No. 3092).

¹⁹ Buhârî, "Fardû'l-Hums", 1 (No: 3093); Müslim, "Cihâd ve Siyer", 16 (No. 1759).

etmiş Muhammed b. Mesleme'nin de aynı hususu teyit etmesiyle aynı hükmü niyeye uygulamıştır.²⁰

Sünnete bağlılık konusunda kararlı duruş sergileyen Hz. Ebû Bekir, siyasî, askerî ve ekonomik alanlarda aynı ciddiyetini sürdürmüştür. Yönetimi devraldığıında Medine etrafına yerleşen isyancılarla mücadelede Üsâme ordusunun gönderilmesi teklif edildiğinde akbalar tarafından cesedi parçalanacak olsa dahi Peygamberin tayin ettiği orduyu hedefinden geri çevirmeyeceğini dile getirmiştir.²¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber hayattayken zekat veren, hatta zekatlık oğlağın ipini verip de kendi döneminde bundan vazgeçenlerle savaşaacağını açıkça dile getirmesi²² “dinî ve dünyevî işlerde devamlılık esastır” ilkesine bir vurgu olarak yorumlanabilir.

Sonuç olarak Hz. Ebû Bekir'in iktidarı, siyasî yapının başına gelen yöneticinin vasfı ve buna bağlı olarak idarî tasarruflarda takınılan tavır bakımından farklılık arz etse de yirmi üç yıl adım adım inşa edilen Kur'an ve sünnet eksenli devletin bir devamı niteliğindedir. Medine'de temeli atılan devlette her alanda tecrübe kazanan sahâbe, Nebî'nin görevden ayrılmasıyla kendilerini sorumlu hissedip, onun koyduğu eksende devleti idare etmişlerdir. Hz. Peygamber'in bedenlen bulunmadığı, ancak sünnetiyle olayların seyrine müdahale ettiği bir dönem başlamıştır. İlk halifenin merkeze aldığı sünnet anlayışı Hz. Ömer,²³ Hz. Osman,²⁴ ve Hz. Ali²⁵ dönemlerinde hassas bir şekilde uygulanmıştır. İlk iki halifenin karizmatik liderliği ve idarî işlerde yardımcılarının Kibârü's-Sahâbe (sahâbenin ileri gelenleri) olması sünnetin aynen tatbikini gerektirmiştir. Hz. Osman'ın tavrı, genişleyen İslâm devletinin sınırları içerisindeki tebaanın çeşitliliği ve yeni cerayân eden hadiseler sünnetin toplumsal olarak yaşanmasında içtihat kapsamı da açmıştır.²⁶ Fakat her halde sünnet müracaat kaynağı olma vasfını korumuştur.

3. Değişim Karşısında Sahâbe ve Sünnet

Kur'an-ı Kerim'in âyetlerinin ve Hz. Peygamber'in sözlerinin ilk muhatabı olmaları sebebiyle sahâbe, İslâm dininin vermek istediği mesajlara en aşına kimselelerdi. Elçileri hayatta olduğu sürece kendilerini yenileyen, bilgi, amel ve inanç boyutunda gelişme sağlayan sahâbenin elçileri aralarından ayrıldıktan sonraki takındıkları tavır önemlidir. Zira onların değişim karşısındaki tutumları sünnet hakkında en isabetli telakki olacağı malumdur.

²⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Şuayib Arnavut, (Beyrût: Dâru'r-risâle, 1430/2009), “Ferâiz”, 5 (No: 2894).

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkidi, *Kitabü'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3/1118-1120; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387), 3/241.

²² Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 3/245; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı (Tahrân: yy, 2000), 1/277.

²³ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 21 (No. 4572); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasen Abdülmünim Şelebi (Beyrût: Dâru'r-Risale, 1421/2001), “Kasâme”, 10 (No. 6915).

²⁴ Nesâî, “Talâk”, 47 (No. 3498).

²⁵ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1 (No. 4351).

²⁶ Bkz. Ömer Faruk Akpınar, *Hz. Osman (r.a) ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

Hz. Peygamber'den sâdir olan halleri öğrenme, uygulama, muhafaza etme ve nakletme yolları hususunda oldukça istekli davranan sahâbenin kendisinden sonra sünnetin korunmasında gerçekçi bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Peygamber'in vefatından sonra omuzladıkları sorumluluğun tamamen farkında olarak sünnet olmadan dinin olmayacağı şuuruyla hareket etmişlerdir. Çarpıcı bir örnek olması bakımından İmrân b. Husayn'ın tavrı sahâbenin sünnetten anladığı şeyi ortaya koymaktadır. Zira bir gün yanına gelen bir adam "Bize yalnız Kur'ân'dan haber ver." dediğinde o şöyle demiştir: "Ey ahmak! Allah'ın kitabında öğle namazının dört rekât olduğu geçiyor mu? Öğle namazında sûreler sesli okunmaz. Namaz, zekât ve benzeri şeylerin hiçbirinin şekli Kur'ân'da açıklanmamıştır. Allah'ın kitabında kapalı olan şeylerin açıklayıcısı Peygamberin sünnetidir."²⁷ Kur'ân ile sünnetin arasını açmamakta kararlı olan ashâb ikisini bir bütün olarak algılamışlardır. Nitekim yaşadığı ortamda dövme yapanlara şahit olan Abdullah b. Mes'ûd dövme yaptırانların lanetlediğini ifade ettiğinde bir kadın Kur'ân'da böyle bir hüküm olmadığını hatırlatmıştır. Kur'ân'da bu hükmün olmadığını iyi bilen İbn Mes'ûd bunun peygamberin bir tasarrufu olduğunu dile getirip ardından da "*Size Resul ne getirdiyse onu alın! Sizi neden nehyetti ise hemen vazgeçin!*"²⁸ âyetini hatırlatmıştır.²⁹

Karşılaştıkları her meseleyi Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına arz eden sahâbenin sünnete olan ihtiyaçları ilk halifeye son bulmamış, aynı düzeyde hatta biraz daha belirginleşerek devam etmişti. Zira sünnetin hayatın tüm alanlarını kapsayan yönü vardı. Örneğin Hz. Ömer'in valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye "Yargılama, sağlam bir farz ve uyulması gereken bir sünnettir." demesi sünnetin yargı konusunda ihtiyaç duyulan kaynaklardan birisi haline dönüştüğünün göstergesiydi.³⁰

Hayatlarının farklı alanlarında sünneti rehber edinen sahâbe bazen fayda-zarar hesabına girmeden, şekli de olsa, Hz. Peygamber'e benzemek için yaptıklarını taklit etmiştir. Hacerülesved konusunda realist bir tutum sergileyen Hz. Ömer: "Ben senin yalnızca bir taş olduğunu biliyorum. Rasûlullah'ın seni öptüğünü ve istimlak ettiğini görmeseydim seni öpmezdim." demiştir.³¹ Yine Allah Teâlânın İslâm'ı sağlam temeller üzerine yerleştirdikten sonra tavafta remel yapmanın ve omuz başını açmanın faydasız olduğu gündeme geldiğinde o, "biz Rasûlullah zamanında yaptığımız hiçbir şeyi terk etme(meli)yiz." karşılığını vermiştir.³² Önündeki ekmeği ve eti yedikten sonra ağzını çalkalayıp, ellerini ve yüzünü yıkayan, daha sonra namaz kılan Hz. Osman "Rasûlullah'ın (sas) oturduğu gibi oturdum, onun

²⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadhîhi*, thk. Ebû'l-İşbilî ez-Züheyrî, (Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1192.

²⁸ Haşr, 59/7.

²⁹ Müslim, "Libâs ve Zinet", 33 (No: 2125).

³⁰ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhü'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed, (Cidde, Seyyid Habib, 1399), 2/775.

³¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/281.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/405.

gibi yemek yedim ve onun gibi namaz kıldım.” diyerek yaptıklarıyla övünmüştür.³³ Kendisine binmek için bir hayvan getirildiğinde Hz. Ali’nin elini üzengiye koyduğu zaman “Bismillah”, hayvanın sırtına oturduktan sonra da: “Elhamdulillah” dedikten sonra üç defa “Elhamdulillah”, üç defa da: “Allahu Ekber” deyip birkaç söz söyledikten sonra güldüğü vakidir. Oradakiler tarafından neden güldüğü sorulduğunda “Rasûlullah’ın (sas) benim yaptığım gibi yaptığını sonra da güldüğünü gördüm...”³⁴ cevabını vermiştir. Peygamber ile zaman, mekan ve hadise bakımından birlikte olmanın verdiği sevinçle ashâbin şekli sünnete önem vermesi, özellikle dirayetleriyle tanınan sahâbenin bunları yapması belki onların peygambere duydukları özlemle ilişkilendirilebilir. Ancak şekli sünnetin kişiye kazandırdığı öz güven ve iç dinamizmi de unutmamak gerekir.

Sünneti yaşama konusunda titiz bir yaklaşım sergileyen sahâbe, sünneti hafife alan, uygulamakta duyarsız davranan veya geciktirenlere karşı da kayıtsız kalmamışlardır. Hz. Peygamber’in sağlığında söylediği sözlerin vefatıyla da aynen geçerli olacağını düşünen Abdullah b. Mugaffel, bu konuda ihmalkâr davranan yeğenine karşı cephe almayı ihmal etmemiştir. Yeğeni sapan ile fiske taşı attığında onu taş atmaktan menedip yeğenine “Rasûlullah (sas) sapanla fiske taşı atmaya yasakladı ve ‘Sapanla atılan taş ile av avlanmaz, düşman da yaralanmaz/öldürülmez; ancak o dış kırar ve göz çıkarır’ buyurdu.” uyarısında bulunmuştur. Ancak yeğeni sapanla taş atmaya devam edince “Ben sana Rasûlullah’ın sapanla taş atmaya yasakladığını söylüyorum; sen yine taş atmaya devam ediyorsun, artık ebediyen seninle konuşmayacağım.” diyerek tepkisini koymuştur.³⁵

Mızaç, zevk, karakter, algılama düzeyi ve yetiştirme ortamına bağlı olarak sahâbenin sünneti anlama ve değerlendirmeleri de farklı olmuştur. Öyle ki aynı ailede anne ve babanın tutumuyla çocuklarındaki farklılık arz edebilmiştir.³⁶ Yine sahâbenin hayatta kalma süreleri, sahip oldukları meslekler, yaşları, Hz. Peygamber’e olan yakınlıkları ile olayları anlama, kavrama ve zabt etme yetilerinin farklı olması neticesinde sünneti nakletme miktarları da değişiklik arz etmiştir. Muk-sirûn adı verilen yedi kişi, Hz. Peygamber’e yakınlıkları, yaşlarının genç olması ve hadis nakletme konusunda oldukça duyarlı davranmaları sebebiyle çok sayıda hadis rivayet etmişlerdir.

Sahâbe insan olması hasebiyle bireysel farklılıkları ve sünnetin tespitine rivayet veya dirayet açılarından bakmalarıyla zengin bir hadis külliyyatı oluşturmuştur. Onların sünneti değerlendirmelerindeki farklılıkları kadim ulemayı “muhaddis ve müctehid” sahâbe ayırımını yapmaya sevk ederken, son dönemde sahâbenin sünnet anlayışı üzerine mutedil bir bakış açısı sergileyen Erul’u Zahirî, Fıkhî ve İctihadî³⁷ yaklaşımlar sergileyen sahâbiler şeklinde tasnifler yapmaya

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/532.

³⁴ Ebû Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî (ö. 153/770), *el-Câmi’*, thk. Habibürrahman el-Azamî, 2. Baskı (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403), 10/396.

³⁵ İbn Mâce, “İmân ve Fedâilü’s-Sahâbe”, 2 (No. 17).

³⁶ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 12. Baskı, (Ankara, TDV Yayınları, 2021), 166.

³⁷ Erul, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı”, 14.

yönlendirmiştir. Elbette ortaya konulan bu tasnifler külli kaideler olmayıp, genele bakılarak yapılan belirlemelerdir. Zira sahâbenin hem zahîrî hem de içtihadî tutumu birlikte davranış modeli olarak temsil ettiği birçok örnek vardır.

Güncel meseleleri çözme, dinî yaşantıları sürdürme ve sevdiğine benzeme arzusunda olan sahâbe, sünnet kapsamına giren konuları nakletmek için bir metodoloji geliştirmiş ve bunu yaparak kendilerinden sonra gelenler için rivayetleri tespit etme kurallarını belirlemişlerdir. Hz. Peygamber'i görüp, sadakatlerini izar etmeleriyle güvenilir kabul edilmişler; onlar da sahip oldukları sıfatlarını korumak için fitne, isyan ve gûnahtan uzak durmuşlardır. Böylelikle ortaya koydukları sünnet anlayışı sonraki nesil tarafından daha rahat kabul görmüştür. Hadis rivayetini titiz bir süreç sonunda aldıklarından cerh ve tadile tabi tutulmamışlardır. Böylelikle sünnetin tespit ve taşınmasında kurucu nesil olmuşlardır.

Sonuç

Büyük liderler, kural koyucular ve toplumları yönlendiren kimseler öldüklerinde daha ortaya koydukları; takipçileri tarafından esnetilir, yumuşatılır, tahrif edilir ve yazıya da geçirilmediklerinde kaybolup gider. Bu gerçekte peygamberler tarihine bakıldığında son peygambere kadar süregelen tarihi geçmişte peygamberlerin vahiy yoluyla aldıkları ve kendi içtihatlarıyla ortaya koydukları ilkelerin takipçileri veya sonraki nesiller tarafından tahrif edildikleri anlaşılır. Bu vakia Hz. Peygamber'e geldiğinde geçerli olmamıştır. Ashâbı, onun vefatının yarattığı hüznün ve boşluğu bir buhrana dönüştürmeden yokluğunu sünnet ile doldurmayı başarmışlardır. Zira Sahâbe Kur'an'ı Kerim'den sonra sünneti ikinci bir kaynak görüp Rasûlullah'ın (sas) hayatını dikkatle takip etmişlerdir.

Sahâbe, erken dönemlerde sünnetin otoritesinin farkında olmuş ve bu yüzden ona hak ettiği statüyü vermişlerdir. Onlar, sünneti son vahyin korunmasının bir parçası olduğunu gördüklerinden sünneti korumada hırslı olmuşlardır. Katı bir taassuba düşmeden peygamberden aksettirilen söz, fiil, davranış ve takrirlerden nelerin sünnet olup nelerin sünnet olmadığını tespiti gayret etmişlerdir. Sözü menşei, illetini, kastını ve bağlayıcılık yönlerini iyi analiz ederek tahliller ve tenkitlerden geri durmamışlardır. Sünnetin büyük konumunu ve otoritesini korumada pratik uygulamalardan birisi, kendi içtihatlarının sünnete aykırı çıkması halinde fikirlerinden vazgeçmeleridir. Zira sünnetin otoritesini kendi içtihatlarından daha evla kabul etmişlerdir. Yine siyasî otoritenin ve sivil inisiyatifin sünnetten yana olması günlük hayatın sünnete göre şekillenmesini sağlamıştır. Bu yüzden sünneti anlama, yaşama ve aktarma çabaları hiç dinmemiş ve yaptıkları olağanüstü iş, başka herhangi bir din veya medeniyet deneyiminde benzersiz bir şekilde cereyan etmiştir.

Sünnetin muhafazasında hemfikir olan ashâbın nebevî mirası değerlendirmede farklı davranışları insan olmalarının ve günlük hayatta bir rol üstlenmelerinin sonucudur. Zira Hz. Peygamber aralarından ayrılmış olmasına rağmen hayat devam ediyor ve yeni hadiseler zuhur ediyordu. Gelişen olaylar karşısında iki tip insani tavır olması beklenir. Birincisi meydana gelen hadiseyi hiç yorumlamadan

olduğu gibi kabullenmek ve daha önce nasıl bir şekilde çözüm üretildiyse aynı üslupla olayın üzerine gitmek, diğeri ise hadiseyi yorumlayarak günün şartlarından daha uygulanabilir hale getirmektir. Ashâbın yaptığı tam olarak bu iki ruh halini canlandırmaktan ibarettir. Sünnetin tespitinde ve yaşanmasında etkin rol almaları neticede elimizde geniş bir hadis edebiyatının oluşmasını sağlamışlardır. Bununla da yetinmeyerek Mekke ve Medine dışına çıkıp, sünneti yaşantılarında temsil ederek sonraki nesle örnek olmuşlardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *Müsned*. thk. Şuayib Arnavûd Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Akpınar, Ömer Faruk, *Hz. Osman (ra) ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şafî'nin Hadis Yorumu Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir, Lübnân: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed, Suudi Arabistan: Dâru'l-Mugni, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayib Arnavut, Beyrût: Dâru'r-risâle, 1430/2009.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. 12. Baskı, Ankara, TDV Yayınları, 2021.
- Erul, Bünyamin, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, İstanbul: KURAMER, 2020.
- Erul, Bünyamin, "Geçmiş Peygamberlerin Ashâbı ile Hz. Peygamber'in Ashâbı Arasında Bir Mukayese". *Dini Araştırmalar* 8/24, Haziran 2006.
- Eskin, Ümit, "Hz. Peygamber'in Devlet Başkanları ve Yerel Liderlerle Hediyeleşmesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4 (2018): 85-105
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed (ö. 170/786). *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, trz.
- Göl, Yavuz Selim, *Hz. Ömer*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/1071). *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebi'l-İşbilî ez-Züheyrî, Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Saka-İbrahim Abyârî. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaati Mustafa, 1375/1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889). *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâse, 2. Baskı. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (ö. 421/1030). *Tecâribü'l-ümem*. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı Tahrân: yy, 2000.
- İbn Şebbe Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876), *Târîhü'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed, Cidde: Seyyid Habib, 1399.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 230/845). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201). *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdülkadir 'Ata. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Koçyiğit, Tahsin, "Asabiyetten Uhuvvete -Medine'de Hz. Peygamber'in (S.A.V) İslâm Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/41 (2015): 9-42.
- Makrizî, Ebû Muhammed Ahmed b. Alî b. (ö. 845/1442). *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl*. thk.

- Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhamed Fuad Abdülbaki Beyrût: Dâru İhyaü Turas, trz.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Hasen Abdülmünim Şelebi, Beyrût: Dâru'r-Risale, 1421/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Târihü't-Taberî*. Beyrût: Dâru't-Turâs, 2. Baskı, 1387.
- Uçar, İlyas. *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi-*, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 207/823). *Kitâbü'r-Ridde*. thk. Yahyâ el-Cebûrî, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 207/823). *Kitabü'l-meğâzi*. thk. Marsden Jones, 3. Baskı 1-3. Cilt. Beyrut Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yüksel, Mücahit. "Hicrî Birinci Asır Olaylarında Din Yorumu ve Siyaset İlişkisi, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar". *İmkânlar ve Sorunlar*, 1 (2017): 671-694.



MERFÛ RİVAYETLERİN ANLAŞILMASINDA SAHÂBENİN ROLÜ (SEFERİLİK ÖRNEĞİ)

Serdar Murat GÜRSES

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ smuratgurses@hotmail.com  0000-0003-4526-3691

Öz

Kur'an ve Sünnet Müslümanların temel iki kaynağıdır. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren İslam âlimleri, Kur'an ve Sünnet'i anlamak için yoğun bir gayret sarf etmiştir. Genellikle hayatın her alanında karşımıza çıkan helal, haram, mekruh ve mübâhlar bu gayretin neticesinde oluşmuştur. Kur'an'da meseleler çoğu zaman genel bir tarzda ele alınmış, konuyla ilgili detaylı bilgi verilmemiştir. Sünnette ise detaylı bilgi bulunmakla birlikte bu bilgiler normatif-kural koyucu bir tarzda değildir. Hz. Peygamber, zaman zaman ibadetlerin farz ve vaciplerini tespit ederek dinin normatif yönünü öne çıkarmamıştır. Elbette Rasûlullah zaman zaman ibadetlerin esasını tespit etmiştir. "Fâtihâ'sız namaz olmaz", "Velisiz nikah olmaz" hadisleri normatif üsluba örnek olarak verilebilir. Ancak bu tür hadislerin dahi aynı şekilde anlaşıldığını iddia etmek güçtür. Bu sebeple Hz. Peygamber'in vefatını müteakip dinin normatif yönü tespit edilmeye başlanmıştır. Sahâbe döneminde başlayan bu hukukî faaliyet, asırlardır devam etmektedir. Bu araştırmada seferilikle ilgili hadisler ile normatif yön arasındaki ilişki irdelenecek, konuyla ilgili hadislerin anlaşılmasında sahâbenin rolü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Merfû Hadis, Mevkûf, Yorum, Sahâbe, Seferilik.

The Role of Companions in Understanding Elevated Hadith (The Sample of Expedition)

Abstract

Quran and Sunnah are the two sources for Muslims. Therefore, Islamic scholars have made a great effort to understand Quran and Sunnah since the early periods. Generally, the allowed and permissible actions that are encountered in every moment of our lives have emerged as a result of these efforts. Quran covers the issues in a general way and does not give much detail. Sunnah, on the other hand, involves detailed information despite the fact that it is not a normative style. The Holy Prophet mainly determined the obligatory and wajib parts of worships by not emphasizing the normative aspect of religion. Of course, the Prophet sometimes determined essence of worships. Some examples for normative style include "no prayer without the recitation (of al-Fatiha)" and "there is no marriage without a guardian". However, it is difficult to argue that even these types of hadith are understood in a single way. Therefore, following the decease of the Holy Prophet, the normative aspects of religion began to be determined. This juristical activity which was started in Companion period has been continuing for centuries. In this study, the association between hadith about expedition and normative aspect will be examined and the role of companions in understanding of the hadith about the topic will be revealed.

Keywords: Elevated Hadith, Mawquf, Interpretation, Companion, Expedition.

Giriş

Sahâbe, Rasûlullah'tan öğrendiklerini öncelikle kendileri anlamış, sonrasında anladıklarını bir sonraki nesle aktarmışlardır. Evveleminde şunu vurgulayalım ki tebliğin konusu sadece yorum rivayet ilişkisi değildir.¹ Araştırmada seferîlikle ilgili sahâbe uygulamaları tespit edilecek, bu uygulama ile merfû rivayetler arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kur'ân ve Sünnet, birer hukuk kuralları koleksiyonu ve kendini sırf hukukla çevreleyen bir yasa metni değildir.² Zaten Hz. Peygamber de dini tebliğ ederken dinin normatif yönünü esas alarak ibadetlerin rükün, şart ve adâblarını net olarak tespit etmemiştir. Şah Veliyullah'ın (ö. 1176/1762) ifadesine göre Hz. Peygamber, fukahânın ortaya koyduğu şekliyle rükün ve şartlardan bahsetmemiştir. O insanların gözü önünde abdest alıp namaz kılmış, insanlarda onu taklit ederek abdest alıp, namaz kılmışlardır.³ İbadetlerle ilgili şart ve rükünlerin tespiti gibi hususlar, Hz. Peygamber döneminde başlamış, ancak bağlayıcılık başlığı altındaki tartışmalar sahâbe döneminde artmıştır. Sahâbe, Hz. Peygamber'e muhabbetle bağlı olduğu için vahye müstenid konularda davranışlarını Hz. Peygamber'in örneğine göre şekillendirmiştir. Bu konularda Hz. Peygamber'den gördüğü veya işittiğini sorgulamadan uygulamaya geçirmiştir. Ancak her bir sahâbinin Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini bilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde sahâbenin gördüğü ve duyduğunu anlayabildiği kadarıyla uygulamaya geçirdiği bilinmektedir. Bütün bunların yanında sahâbe, bağlayıcı olduğunu düşündüğü söz ve fiilleri sürekli uygularken; bağlayıcı olmayanları ise zaman zaman terk ettiği de bilinmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bağlayıcı olanlarını tespit, bu yönüyle ister istemez ihtilafı da beraberinde getirmiş, fûrû fıkıhla ilgili bazı meselelerde sahâbe arasında ihtilaf olabilmıştır. Sonuçta İslâm hukukunda naslar, Rasûlullah'ın terbiyesinde yetişmiş, nasların ruhuna vâkıf olan sahâbe eliyle hedefine ulaşabilmiş, toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmiştir.⁴ Bahsettiğimiz dönem usûl-i fıkha ait nasların yorumuyla ilgili prensiplerin henüz gelişmediği bir dönem olsa da sahâbîler, zaman zaman hüküm istinbât ederken illet ve makâsıd gibi ilkeleri gözetmiştir.⁵ Ayrıca sahâbenin sahip olduğu özellikler, usul kaidelerinin sağlayacağı faydaları fazlasıyla karşılamıştır.⁶

¹ Mezkûr konuyla ilgili olarak bk. Bünyamin Erul, *Hadis Çeviri Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 149-179; Abdulvahap Özsoy, "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması -Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği-", *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2016), 3-40; Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 264-268; Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû Mevkûf İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 134-161.

² İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 135; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 146.

³ Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1426/2005), 1/244-245.

⁴ Dönmez, "Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", 147.

⁵ Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 265.

⁶ Dönmez, "Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", 133.

Sahâbe anlayışıyla oluşturulan bu kurallar bütünü icmâ yoluyla kendi geleneğini oluşturmuş; bunun neticesinde anlam ve yorum düzeyinde tahrifin önü alınmıştır.⁷ Fakat anlam ve yorum düzeyinde dinin tahrif edilmesine engel olan sahâbe, fûrû fıkıh konusunda zaman zaman birbirlerine muhalif görüşler ortaya koymuştur. Sonraki dönemlerde sünnetin bağlayıcılığı başlığı altında başlığında incelenen bu konuları sahâbe, *sünnettendir* veya *sünnet değildir* şeklinde ifade etmişlerdir.⁸ Daha açık bir ifadeyle gâî bir anlayış sergileyen sahâbeler, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden bağlayıcı olanları sünnet olarak isimlendirmişlerdir. Bu durum daha sonra özellikle fakihler tarafından daha da geliştirilmiş, hadislerin normatif şekle dönüşmüş halleri (bağlayıcı olanları), sünnet olarak isimlendirilmiştir. Sonraki süreçte dinî konulara amel yanında ilmin de girmesi⁹ ve usul kaidelerinin yaygınlaşması ile ibadetlerin rükün, şart, sünnet ve müstehâb gibi ayrıntıları tespit edilerek, nasların normatif yönüyle ilgili hususlar ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. Bu dönemde ise sünnet e'f'ali mükellefin açısından tarif edilmiş, ilk dönemlerden farklı olarak bağlayıcı olmayan fiiller de sünnet kapsamında değerlendirilmiştir. Hadisçiler ise bu tarife karşı çıkmış, sünnetin tarifinin farz, vacib, müstehâb olsun Hz. Peygamber'den nakledilen, uyulması gereken her şeyi kapsayacak şekilde yapılması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁰

1. Azîmet Ruhsat

Sünnetin normatif yönünü tespit hususunda ele alacağımız ilk örnek, seferîliğin azîmet mi yoksa ruhsat mı olduğu hususuyla ilgilidir. Seferîlik hükümlerinin azîmet mi yoksa ruhsat mı olduğu hususu ilk önce sahâbe döneminde tartışılmış, sahâbeler, Hz. Peygamber'in fiillerinden hareketle konuyla ilgili farklı sonuçlara varmıştır. Azîmet, sonradan ortaya çıkan mazeretlere bağlı olmaksızın, başlangıçta aslî olarak meşrû kılınan hükme denir. Ruhsat ise kulların mazeretleri sebebiyle konuyla ilgili aslî hüküm devam etmekle birlikte aslî hükme uymamayı mübâh hale getiren unsurlardır.¹¹ Hz. Peygamber'in sefer halindeyken namazlarını kısaltarak kılmasıyla ilgili hadisler tevâtür derecesindedir.¹² Ancak seferde namazları taksîren kılmanın azîmet mi yoksa ruhsat mı olduğu tartışmalı bir husustur. Meseleyi ruhsat olarak görenler, yolcunun namazlarını isterse iki, isterse dört rekât kılabileceğini söylemişken; azîmet açısından değerlendirenler iki rekât kılmasının vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel ruhsat, Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise azîmet görüşünü tercih etmiştir.¹³ Hanefilere göre namaz iki rekât olarak farz kılınmış, sonrasında mukîm için dört rekâta çıkmış, sefer hali için iki rekât olarak sabit kalmıştır.¹⁴ İmam Mâlik'ten her

⁷ Mehmet Erdoğan, "Hadis ve Sünnetin Hücciyeti ile İlgili Tartışmalar", *Kur'ân ve Sünnet İlişkisi* (İstanbul: Kuramer, 2020), 332.

⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 288.

⁹ Erdoğan, "Hadis ve Sünnet'in Hücciyeti ile İlgili Tartışmalar", 331.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefağkih*, (Medîne, Dâru'l-Ensâr, 1437/2016), 1/317.

¹¹ Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, (Karataş: Matba'atu Câvid, ts.), 1/135.

¹² Emin Aşıkutlu, "Sünnette Seferîlik" *Seferîlik ve Hükemleri*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997), 55.

¹³ İbn Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 2/197.

¹⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/91.

iki görüşle ilgili nakiller olsa da seferde namazları kısaltmayı sünnet olarak görmesi tercih edilmiştir.¹⁵ Aslında mezhep imamlarının konuyla ilgili nakledilen farklı tespitleri, sahâbenin meseleyi değerlendirmesi ile ilgilidir.

İbn Ömer, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sefer halinde namazlarını iki rekât kıldıklarını ifade etmiştir.¹⁶ Hz. Âişe, Hz. Ömer ve İbn Abbâs ise namazların iki rekât olarak farz kılındığını, seferde namazın iki rekât olarak devam ettiğini, hizada ise dört kılındığını söylemişlerdir.¹⁷ İbn Ömer "*Seferîlik halinde namaz iki rekattır. Kim sünnete muhalefet ederse kafirdir*" diyerek sefer halinde olan herkesin namazlarını kısaltmasını zorunlu görmüştür.¹⁸ İbn Ömer'in bu rivayetinde yer alan "*Sünneti inkar eden kafirdir*" sözündeki inkâr, verilen nimeti inkâr olarak yorumlanmalıdır.¹⁹ İbn Mesûd, Mina'da namazını dört rekât olarak kılan Hz. Osman'a "*Keşke Allah katında kabul olunmuş iki rekât kılsaydın. Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer de iki rekât kılmıştı.*" diyerek itiraz etmiştir.²⁰ İbn Abbâs'tan benzer bir görüş nakledilse de rivayet çok zayıftır.²¹

Ruhsat görüşü ise Hz. Âişe, Hz. Osman, Enes b. Mâlik ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilmiştir.²² Hz. Âişe "*Rasûlullah sefer halinde iken namazlarını bazen tam kılar bazen de kısaltırdı*" demiştir.²³ Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber namazları kısaltmışken Hz. Âişe tam olarak kılmış, Hz. Peygamber onun bu fiilini onaylamıştır.²⁴ Şevkânî (ö. 1250/1834) Hz. Âişe'den mervî bu rivayet ile daha önceden naklettiğimiz Hz. Âişe hadisi arasını cem' etmenin mümkün olmadığını söylemiştir.²⁵ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) Hz. Âişe'nin bu fiilini Hz. Peygamber'e izafe etmenin Rasûlullah'a iftira atmamak manasına geldiğini iddia

¹⁵ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Müntekâ*, (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1332/1914) 1/260.

¹⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), "Taksîru's-Salât", 11, Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405/1985), "Salâtü'l-musâfirîn", 8.

¹⁷ Buhârî, "Taksîru's-Salât", 5; Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 6; İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "İkâmetü's-salât", 73.

¹⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef* (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 2/519; Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/201; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1403/1983), 13/260.

¹⁹ İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta'a mine'l-me'ânî ve'l-esânîd. Müellifin*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387/1967), 11/175.

²⁰ Buhârî, "Taksîru's-salât", 2; Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 18.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 4/123. Konuyla ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen çok zayıf merfû bir rivayet vardır. bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, (Faysalâbâd: İdâretü'l-Ulûmî'l-Eseriyye, 1401/1981), 1/466.

²² İbn Hacer, *et-Telhişü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi's-şerhi'l-Vecîzi'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1989), 2/112. İbn Hacer'e göre Hz. Osman'ın Mina'da namazını tam kılmaması orada evlenmesi sebebiyle değildir. Bu konuyla ilgili rivayetler munkatı'dır.

²³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 3/163; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 3/203.

²⁴ Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî, *el-Müsned* (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999), 1/107.

²⁵ Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 3-240.

etmiştir.²⁶

Enes b. Mâlik'in tespitine göre sahâbe yolculuğa çıktığında içlerinden bir kısmı namazlarını tam kılıyorken, diğerleri kısaltıyor, bir kısmı oruç tutuyorken diğer kısmı ise oruç tutmamıştır.²⁷ İbn Teymiyye bu rivayeti Enes'e yapılan iftira olarak görür. Zira ona göre Enes sefer halinde iken oruç tutmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'le yapılan yolculuklarda ferden namaz kılma gibi bir adet yoktur.²⁸ Sa'd b. Ebî Vakkâs, Şam bölgesinde kırk gün kalmış, kendisi namazları dört rekât kılmışken, yanında olanlar iki rekât olarak kılmıştır.²⁹ Aslında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hz. Peygamber'le birlikte yapılan yolculuklarda münferiden namaz olmaz görüşü çok yerinde bir tespittir. Bu sebeple mezkûr rivayetle ilgili sıhhat tartışmaları yapılmıştır. Ancak Hanefiler dışındaki mezheplerin ruhsat görüşünü tercih ettiği de bir gerçektir. Hadislerin anlaşılmasında sahâbenin aktif bir rol aldığı malumdur. Bu sebeple sahâbe uygulamasını ihmal ederek, meseleyi sadece merfû hadislerin sıhhati açısından değerlendirmek eksik bir sonuca götürecektir. Görüldüğü gibi Hz. Âişe ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahâbîlerin seferilik halinde *isteyen tam, isteyen kısa olarak namaz kılar* görüşü sonraki dönemlerde ruhsat görüşünün; İbn Mesûd ve İbn Ömer'in tercihleri ise azîmet görüşünün temelini teşkil etmiştir. Sonuç olarak Hz. Peygamber, seferilik halinde namazını kısaltarak kılmış, fakat taksirin her seferde zorunlu olarak yapılıp yapılmayacağını net bir şekilde söylememiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise sahâbe bu sorun ile karşılaşmış, kimi azîmet, kimi de ruhsat olarak yorumlanacak bir şekli tercih etmiştir.

2. Sefer Halinde Oruç Tutma

Sefer halindeyken oruç tutmanın mı yoksa iftâr etmenin mi daha faziletli olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre seferiyken oruç tutma; Ahmed b. Hanbel'e göre ise iftâr daha faziletlidir. Şâfiî ise güç yetirebilen için orucun daha faziletli olduğunu söylemiştir.³⁰ Hz. Peygamber seferiyken oruç tutmanın uygun bir davranış olmadığını ifade etmiştir.³¹ Rasûlüllah, sefere çıkan bir kişiyi "*İstersen oruç tut, istersen tutma*" diyerek muhayyer bırakmıştır.³² Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi için Ramazan ayında sefere çıkmış, yolculuk esnasında insanların görebileceği bir şekilde orucunu bozmuştur.³³ Bu rivayetlerin bazı tariklerinde oruçlarını bozmayanlar için "*Onlar âsilerdir*" ifadesi kullanılmıştır.³⁴

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 1/447.

²⁷ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 3/ 207.

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû*, 24/154.

²⁹ Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'cî (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1412/1991), 4/485.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1992), 2/112; İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muhtesid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1999), 2/58.

³¹ Buhârî, "Siyâm", 15.

³² Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 2/568-570.

³³ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/562.

³⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/564.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber seferiye oruç tutmama ruhsatı vermiş, ancak bu ruhsatın ne zaman hangi şartlarda devreye gireceğini net olarak söylememiştir. Bu sebeple sahâbe mezkûr ruhsatın ne zaman ve hangi şartlarda devreye gireceğini tespit etmek zorunda kalmıştır. Nâfi'in ifadesine göre İbn Ömer sadece bir defa seferîlik halinde oruç tutmuştur. Onda da "İnsanlar Mekke'de oruç tutarken ben tok bir halde Mekke'ye giremezdim" demiştir.³⁵ Abdurrahman b. Avf ise sefer halinde oruç tutanı mukîm iken oruç tutmayanla bir tutmuştur.³⁶ İbn Mâce bu ifadeyi merfû olarak nakletse de mevkûf tarik kabul görmüştür.³⁷ Konuyu İbn Ömer'den öğrenen Sâlim b. Abdullah ile Hz. Âişe'den öğrenen Urve bu mesele yüzünden tartışmış, olaya şahitlik eden Ömer b. Abdulazîz, "Kolay bir yolculuk ise tutarım, zor bir yolculuk ise tutmam" demiştir.³⁸ Hz. Âişe, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Abdullah b. Amr'dan Hz. Peygamber'in yolcuken bazen oruç tuttuğuna bazen de tutmadığına dair rivayetler vardır.³⁹ Hz. Peygamber'in sefer halinde oruç tutmamayı tavsiye etmesi Mekke'nin fethine rastladığı için Zührî seferîlik halinde oruç tutmamayı son fiil olarak yorumlamıştır.⁴⁰ Görüldüğü gibi seferîlik halinde oruç tutma hususu, Hz. Peygamber'den mervî kavli hadisler olmasına rağmen tartışılmış, Abdurrahman b. Avf ile İbn Ömer, sefer halinde iftarı zorunluluk olarak algılamış, diğer sahâbiler ise bunun bir ruhsat olduğunu düşünmüşlerdir. Mezhep imamları ise ruhsat görüşünü tercih etmiştir.

3. Seferîlikte Zaman ve Mesâfe Kriteri

Azîmet ve ruhsat kısmında da ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber, sefer halinde namazlarını kısaltmıştır.⁴¹ Ancak namazların hangi kriterlere göre kısaltılacağı tartışmalı bir durumdur. Başka bir deyişle hangi yolcuğun namazların taksirini mubah hale getirdiği sahâbe devrinden itibaren tartışılmıştır. Âlimler, seferi sayılmanın sınırını üç şekilde tespit etmişlerdir. Zâhirîler bütün yolculukları eşit görek seferîlik için bir sınırlama getirmemişlerdir. Hanefiler zamanı esas almış, sınır olarak üç günü bir başka ifadeyle on sekiz saati belirlemişlerdir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise seferî sayılmanın sınırı, kat edilen mesafeye göredir. Buradaki ihtilafın temel sebebi ise sahâbî uygulamalarıdır.⁴² Cumhurun görüşü daha çok İbn Ömer ve İbn Abbas'ın görüşüne dayanmaktayken, Hanefilerin görüşü ise İbn Mes'ûd ve Hz. Osman'a dayanmaktadır.⁴³ Bunun yanında Hanefiler seferi sayılmanın sınırını belirlerken *misafir mest üzerine üç gün üç gece mesh eder* hadisini de

³⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/564.

³⁶ Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1400/1980), 4/183, "Savn", 53.

³⁷ İbn Mâce, "Sıyâm", 11; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 22/29.

³⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/565.

³⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/565.

⁴⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/563.

⁴¹ Hadisler için bk. Buhârî, "Taksîru's-Salât", 5; Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 6; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 73.

⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 142.

⁴³ Rivayetler için bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta'* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 2004), "Sehv", 164; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/237.

kullanmıştır.⁴⁴ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, yolculukta namazlarını kısaltmış, bu kısaltmanın kriterini net bir şekilde tespit etmemiştir. Rasûlüllah'ın vefatından sonra ise sahâbe yolculuğun kriterini Hz. Peygamber'in yaptığı yolculuklara bakarak tespit etmeye çalışmış ve bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

4. Seferîliğin Sınırı

Seferîlik hükümlerinin ne kadar devam edeceği ihtilafı bir konudur. İbn Ömer'e göre bir yerde on beş günden az kalmaya niyet eden kişi seferi hükümleriyle amel edebilir. Sevrî ve Hanefiler de bu görüşü savunmuşlardır.⁴⁵ İbn Ömer'in görüşünü daha sonra on iki gün olarak değiştirdiği de rivayet edilmiştir.⁴⁶ İbn Mes'ûd, Enes ve İbn Abbas'tan bu konuda niyet etmeyen kişi uzun yıllar kalsa da namazlarını kısaltarak kılacağına dair nakiller vardır.⁴⁷ İmam Mâlik, Şâfiî bu süreyi dört gün olarak belirlemişken, Ahmed b. Hanbel yirmi vakit namaz olarak tayin etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'in dört gün kalıp namazları kısaltarak kıldığı seferini delil almıştır.⁴⁸ Görüldüğü gibi Hanefiler İbn Ömer'in uygulamasını esas almışlar, kendilerini savunurken İbn Ömer'in görüşünü ileri sürmüşlerdir.⁴⁹ Mâlik ve Şâfiî'nin dört günü esas almalarının sebebi Rasûlüllah'ın Medine'den Mekke'ye hac için gelenlere üç gün kalmalarına müsaade etmesidir. Bu durum onlara göre üç günün sonunda seferîliğin bitip ikametini başladığını gösterir.⁵⁰ Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber kaç gün geçince seferîlik hükümlerinin biteceğini net bir şekilde ifade etmemiştir. Bu sebeple İbn Ömer Hz. Peygamber'in bildiği yolculuklarından çıkarımlar yapmış, bu sureyi 12-15 gün olarak tespit etmiş, Hanefilerde onun bu görüşünü tercih etmişlerdir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise İbn Ömer'in bu görüşünü kabul etmemiş, doğrudan Hz. Peygamber'den gelen merfû rivayetleri yorumlayarak bu süreyi dört veya beş gün olarak tespit etmişlerdir.

5. Namazların Cem'i

Hz. Peygamber'in Tebük seferinde namazlarını cem' ederek kıldığına dair rivayetler hemen hemen bütün hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁵¹ Sahâbe, cem'in birinci namazın vaktinde mi yoksa ikinci namazın vaktinde mi yapılacağını Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareket ederek tespit etmiştir.

Sa'd b. Ebî Vakkâs ve İbn Ömer namazları birleştirmenin cem'i te'hîr şeklinde

⁴⁴ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/235. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/189.

⁴⁵ Abdürrezzâk b. Hemâm, *Musannef*, 2/534.

⁴⁶ İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1425/2004), 4/355-356.

⁴⁷ İbnü'l-Münzir, *Evsat*, 4/355-357.

⁴⁸ İbnü'l-Münzir, *Evsat*, 4/355-357.

⁴⁹ Kemâlüddîn b. Hümân es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts), 2/35.

⁵⁰ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuqahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fimâ teẓammenehü'l-Muvaṭṭa' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/244.

⁵¹ Mâlik, *Muvatta'*, "Sehv", 148.; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe *el-Musannef fi'l-ehâdiş ve'l-âşâr*. (Riyâd: Mektebetür-Rüşd, 1409/1989), 2/406.

yapılması gerektiğini söylemişlerdir.⁵² Nâfi”in rivayetine göre İbn Ömer seferde sadece bir defa namazları birleştirmiştir. Eşinin hastalığını haber aldığı anda aceleyle yola çıkmış cem’-i te’hîr ile akşam ve yatsı namazlarını kılmış, “Hz. Peygamber böyle acil durumlarda namazları cem’ ederdi” demiştir.⁵³ Hz. Âişe, Hz. Ali ve Enes’den de cem’-i te’hîr ile namazları birleştirdiklerine dair nakiller vardır.⁵⁴

Cem’i takdîmle ilgili rivayetler, Enes, Muâz ve İbn Abbâs’tan nakledilmiştir. Enes Hz. Peygamber’in hem cem’-i te’hîr hem de cem’-i takdîm ile namaz kıldığına nakletmiştir.⁵⁵ Ancak cem’-i takdîm rivayetleri illetlidir.⁵⁶

Muâz’dan nakledilen Tebük savaşında Hz. Peygamber’in hem cem’-i takdîm hem de cem’-i te’hîr şeklinde namaz kıldığına dair nakiller de vardır. Ancak Tirmizî ve Ebû Dâvûd bu rivayetlerde Katâde’nin teferrüd ettiğini söylemiştir.⁵⁷ İbn Hazm, Muâz hadisinden hareketle cem’-i takdîm ile amel etmenin zanna uymak olduğunu ifade eder.⁵⁸ Konuyla ilgili yapılan müstakil iki çalışmada da aynı sonuca ulaşılmıştır.⁵⁹ Ayrıca Tebük savaşındaki cem’le ilgili gelen İbn Abbas ve Câbir rivayetleri de varılan sonucu teyit etmektedir.⁶⁰ Cem’-i takdîm ifade eden üçüncü rivayet İbn Abbâs’tan nakledilmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber zevalden sonra yola çıktığında öğle ile ikindiye cem’-i takdîmle evinde kılmıştır.⁶¹ İbn Hacer bu rivayetin Hüseyin b. İkrime sebebiyle zayıf olduğunu söylemiş, ancak sahîh başka tarikleri olduğunu belirtmiştir.⁶²

Hz. Ömer ve Ebû Musa el-Eş’arî’nin cem’i meşru görmediği nakledilmiştir.⁶³ İbn Mesûd ise Hz. Peygamber’in sadece Arafat’da cem’ yaptığını söylemiştir.⁶⁴ Görüldüğü hem Hz. Peygamber’in cem’ yaptığına dair hem de sadece hacda cem’ yaptığına dair sahâbe tespitleri bulunmaktadır. Kırbasoğlu, İbn Mesûd ile diğer

⁵² İbnü’l-Münzir, *Evsat*, 2: 426-428.

⁵³ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2-546. Rivayetlerin 3 tanesinde yatsı namazı vaktinin girdiğinden bahsedilmemişken, bir tanesinden şafak kaybolduktan sonra akşam ve yatsı namazını cem’ etti ifadesi mevcuttur. Bk. Buhârî, “Umre”, 20; Ebû Dâvûd, “Salât”, 5.

⁵⁴ İbnü’l-Münzir, *el-Evsat*, 2: 429; Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *Şerhü me’âni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beirut: Âlemü’l-Kutub, 1414/1994), 5/1/164; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/210; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/211.

⁵⁵ Buhârî, “Taksîru’s-salât”, 15; Müslim, “Salâtü’l-musâfirîn”, 57; Ahmed b el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/231.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şaḫîḫî’l-Buḫârî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1434/2013), 2-583.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 274; Tirmizî, “Ebvâbü’s-sefer”, 4. İbn Hacer Ebû Dâvûd’dan cem’-i takdîm konusunda sağlam bir hadis olmadığı görüşünü aktarmıştır. Ancak *Sünen*’de “Rivayet bu şekliyle sadece Kuteybe kanalıyla gelmiştir” lafzı mevcuttur. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telḫîşü’l-ḫabîr* 2/122.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muḫallâ bi’l-âsâr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/207.

⁵⁹ Mohamad Anas Samini-Ayşe Güler, “Sultatü’l-hadis”, 575; Osman Şahin, “Aḫkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem’i Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 43 (2017), 56.

⁶⁰ Şahin, “Namazların Cem’i”, 56.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/434.

⁶² İbn Hacer, *et-Telḫîşü’l-ḫabîr*, 2/120.

⁶³ İbnü’l-Münzir, *Evsat*, 2-423.

⁶⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/551; Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 292.

sahâbîlerin tespitleri arasındaki çelişkiye dikkat çekmiş;⁶⁵ Şahin ve Doğanay ise İbn Mes'ûd'un tespitini Hz. Peygamber'i cem' ederken görmedim şeklinde değil, *namazları ayrı ayrı kılarken gördüm* şeklinde anlaşılmasını tavsiye etmiştir.⁶⁶ Konuyla ilgili rivayetlerin sıhhat değerlendirmesini meseleyle ilgili çalışmalara havale ederek şunları söyleyebiliriz. Gerek İbn Mes'ûd ile İbn Ömer gerekse de diğer sahâbîler Hz. Peygamber'in uygulamasından görüp anladıklarını nakletmektedirler. Hz. Peygamber özellikle İbn Mes'ûd'un da bulunduğu Tebük gazvesinde öğle namazını geciktirerek ikinci namazına yakın bir zamanda veya ikinci namazı vakti girdikten sonra kıldırıştır. Akşam ve yatsı namazında aynı şey olmuştur. Hz. Peygamber kuralları katı bir şekilde tespit etmeyi hedeflemediği için burada da kuralı net bir tarzda belirlememiştir. Bu sebeple sahâbîler gördükleri bir olayı anlayabildikleri kadarıyla nakletmişlerdir. Elbette ki onlar bu rivayetleri naklederken uyulması gereken kriteri de tespit etmek zorundadır. İşte bu sebeple aynı olaya birlikte şahitlik eden sahâbîler konuyla ilgili kuralı farklı şekillerde tespit etmiştir. Örneğin İbn Ömer acele ile hareket edildiğinde akşam ile yatsı namazının cem'-i te'hîr ile kılınabileceğini söylemişken; Hz. Peygamber'in yaptığı cem'in sûrî cem' olduğunu düşünen İbn Mes'ûd, cem'in sadece hacca mahsus olduğunu ifade etmiştir. Bazı sahâbîler, seferinin başka bir sebebe ihtiyaç duymadan cem'-i takdîm ile namazları birleştirebileceğini düşünmüşken; bir diğer kısmı ise hem cem'-i takdîm hem de cem'-i te'hîr ile namazların birleştirilebileceğini söylemiştir. Sonraki süreçte ise müçtehitler, sahâbîlerin bu tespitlerinden kendi usullerine uygun olanlarını almıştır. Örneğin Şâfiî, namazları birleştirmeyi mutlak olarak kabul etmişken; Hanefiler hac dışında cem'i kabul etmemektedir. Ahmed b. Hanbel ise cem'-i te'hîri tercih etmekle birlikte cem'-i takdîmi de caiz görmektedir.

6. Seferde Ezan ve Kamet

Hz. Peygamber, *“Yolculuğa çıktığınızda ezan okuyup, kamet getirin...”* demiştir.⁶⁷ Seferde ezan okuyup kamet getirerek namaz kılan kişinin faziletine dair hadisler de nakledilmiştir.⁶⁸ Uyku sebebiyle kaza edilen sabah namazında da Rasûlullah, Bilal'e ezan okutmuştur.⁶⁹ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber yolculara ezan okumayı tavsiye etmiş, sahâbe ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu durumun bağlayıcılığını tespit etmek zorunda kalmıştır. Hz. Ali sefer halinde ezanı zorunlu görmemiştir. İbn Ömer'e sefer halinde ezan sorulduğunda *“Farelere mi ezan okuyacaksınız”* demiştir.⁷⁰ Başka bir tarihte ise başında emir bulunan büyük kervanlar ve ordular yolculuk yaparken ezan okunur demiştir.⁷¹ Atâ b. Ebî Rebâh, (ö. 114/732) Mücâhid, (ö. 103/721) Evzâî (ö. 157/774) ve Dâvûd ez-Zâhirî (ö.

⁶⁵ Hayri Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 112.

⁶⁶ Ekrem Doğanay, *İki Mesele* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1983), 112; Şahin, “Namazların Cem'i”, 31.

⁶⁷ Buhârî, “Ezân”, 18.

⁶⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/510; Buhârî, “Tevhîd”, 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/649.

⁶⁹ Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 34.

⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/606.

⁷¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/492.

270/884) ise ezan okunmadan kılınan namazı batıl saymıştır.⁷² Konuyla ilgili merfû rivayetlerin olmasından ötürü Şâfiî sefer halinde ezan okuma hususunda “Ezanı terketmeyi uygun karşılamam ancak mukîm iken ezanı terk etme gibi de görmem” demiştir.⁷³ Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’de benzer bir görüşü tercih etmişlerdir.⁷⁴ Görüldüğü gibi Hz. Ali ve İbn Ömer, Hz. Peygamber’in fiilinin illetine odaklanarak Rasûlüllah’ın ezan okuma ve kâmet getirme tavsiyelerini bağlayıcı olarak görmemiş, onların bu tespitleri mezhep imamı tarafından da kabul edilmiştir.

7. Seferîlik Halinde Nafile Namaz Kılma

Sahâbenin ihtilaf ettiği konulardan biri de seferde nafile namaz kılma. İbn Ömer yolculuk halinde nafile namaz kılınları görünce, “Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman’la birlikte hac yaptım. Hiçbiri gündüzleri nafile namaz kılma. Gündüz nafile kılacağına farz namazları dört rekât kılardım” demiştir. Ayrıca o mukîm iken hiç terk etmediği sabah namazının sünnetini yolcu iken hiç kılmamıştır.⁷⁵ Hz. Ali de seferde namazların öncesinde ve sonrasında hiç nafile kılmamıştır. Hz. Ömer, İbn Mesûd, Hz. Aişe ve İbn Abbâs ise seferî iken nafile namazları kılmışlardır.⁷⁶ Görüldüğü gibi İbn Ömer’in nafile kılma dediği Hz. Ömer hac dışında zaman zaman seferî iken nafile namaz kılmıştır. Muhtemelen Hz. Ömer, hac dışında vakti olduğunda nafile namaz kılmıştır. Ancak İbn Ömer vakti olsa da gündüzleri nafile namaz kılmayarak şekilci bir duruş sergilemiştir. Alimlerin çoğu ise sefer halinde nafile namaz kılınabileceğini söyleyerek İbn Ömer’in görüşünü tercih etmemiştir.⁷⁷

8. Sefer Halinde Mestler Üzerine Meshetme

Sahâbe tarafından farklı değerlendirilen konulardan biri de mest üzerine mesh konusudur. Konuyla ilgili merfû rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber, meshin müddetini mukîm için bir gün ve gece, misafir için ise üç gün üç gece olarak belirlemiştir.⁷⁸ Bu sebeple olsa gerek başta Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd olmak üzere sahâbenin büyük bir çoğunluğu bu görüştedir. Hatta Hz. Aişe’ye bu soru sorulunca Hz. Ali’ye yönlendirmiş, Hz. Ali’de yukarıda naklettiğimiz hadis ile yanıt vermiştir. Sevrî, Hanefîler, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî bu görüştedir.⁷⁹ Mâlik ise mesh için bir müddet tayini yapmamış, mestler ayağından çıkmadığı müddetçe mest üzerine mesh edebileceğini söylemiştir.⁸⁰ Mâlik’in bu konuda kullandığı delil ise Übey b. İmâre’nin Hz. Peygamber’e mest üzerine meshin müddetini sorduğunda belli vaktin tayin edilmeyip, istediğin kadar denilmesidir.⁸¹ Ancak Ebû Dâvûd bu rivayetten hemen sonra bu hadisle ilgili eleştirileri sıralamış, hadisin

⁷² İbn Abdilber, *İstizkâr*, 1/372.

⁷³ Şâfiî, *Üm*, 1/209.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’î*, 1/153; İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/114.

⁷⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/557.

⁷⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/559; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/334.

⁷⁷ Tirmizî, “Salât”, 393.

⁷⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/204; İbnü’l-Münzir, *Evsat*, 1/438.

⁷⁹ İbnü’l-Münzir, *Evsat*, 1/434; İbn Abdilber en-Nemerî, *Temhîd*, 11-152.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 22.

⁸¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tahâre”, 60.

zayıf olduğunu söylemiştir. Ukbe b. Âmir, Şam'dan Medine'ye bir haftada gelmiş, mestlerini hiç çıkarmadan abdest almıştır. Olayı Hz. Ömer haber alınca “*doğru yaptın*” bazı tariklerde ise “*sünnete uygun davrandın*” demiştir.⁸² Görüldüğü gibi nakledilen bu görüş daha önce Hz. Ömer'den naklettiğimiz görüşe muhaliftir. İbn Abdilber Malikî olmasına rağmen ihtiyaten cumhurun görüşünü tercih etmiştir.⁸³ Görüldüğü gibi sahâbe bu konuda iki farklı görüş beyan etmiştir. Her iki görüşün de merfû delilleri vardır. Ancak mest üzerine meshe müddet tayin etmeyen görüşün merfû delili isnad yönüyle zayıftır. Bu zayıf hadis ve sahâbe görüşüyle Medineli alimler amel etse de diğer fakihler amel etmemiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber insanlara dini anlatırken her zaman dinin normatif yönünü esas almamıştır. Sahâbe de Hz. Peygamber'e her zaman bu yönde sorular sormamıştır. Bu durumun bir neticesi olarak Fıkıh ilmi dinamik bir yapı kazanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra kuralların tespit edilmesi zorunluluk halini almış, bu zorunluluğun bir neticesi olarak sahâbe hadislerin bağlayıcılığını tespit etmeye çalışmıştır. Böylece insanların uyması gereken kaideler net olarak belirlenmeye başlamıştır. Sahâbe eliyle başlayan bu faaliyetin neticesinde ibadetlerin şart, rükün ve âdâbları tespit edilmiştir. Sahâbe sonrasında ise alimler, bir taraftan sahâbe vasıtasıyla başlatılan bu çalışmaları devam ettirirken diğer taraftan da belirlenen hukukî hükümlerin usul ve kaidelerini tespit etmişlerdir. Daha sonraki nesillerde bağlayıcı olup-olmama başlığı altında işlenen mezkûr hususlara sahâbenin *sünnettendir veya sünnet değildir* diye yaklaştıkları da bilinmektedir. Sahâbenin hadislerin bağlayıcı olanlarını sünnet olarak isimlendirmesi, sonraki süreçte usulcülerin hadislerin normatif yönlerini sünnet olarak isimlendirmesine zemin hazırlamıştır. Bunun bir sonucu olarak da hadis ve sünnet kavramlarına farklı manalar verilmeye başlanmıştır. Fıkıh usulünün yaygınlaşması ile fıkıhçılar sünneti ef'âl-i mükellefin açısından değerlendirmiş, vacib olmayan hususları sünnet olarak isimlendirmiştir.

Sahâbenin bir konuyla ilgili yaptığı farklı tercihler, daha sonraki süreçte alimleri derinden etkilemiş, bu sebeple sahâbe tercihleriyle ilgili tartışma artarak devam etmiştir. Namazların birleştirilmesi, seferîlikte zaman ve mesafe kriteri bu durumun örneklerindedir. Fıllî hadislerde bolca görülen bu durum zaman zaman kavli hadislerde de göze çarpmaktadır. Örneğin sefer halinde ezan okuma, seferde oruç tutma ve mest üzerine meshin süresi bu duruma örnek olarak verilebilir. Elbette sonraki süreçte İslam âlimleri zaman zaman meselelere farklı şekilde yaklaşım sergileyebilmiştir. Bu sebeple nasları sahâbenin yorumundan bağımsız bir şekilde anlamının kabul edilen bir prensip olduğu söylenebilir. Ancak bu hususlar azınlıkta kalmış, sahâbenin tercihleri hükümler ile ilgili hususların genelinde etkili olmuştur. Merfû hadislere bağlılığı ile bilinen İmam Şâfiî, seferîlik hükümlerini ruhsat görme ve seferîliği zamana göre tespit etme konusunda sahâbe görüşüyle

⁸² İbnü'l-Münzir, *Evsaf*, 1/437.

⁸³ İbn Abdilber en-Nemerî, *Temhid*, 11/153.

amel etmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin seferde ezanı zorunlu görmeme ve sefer halinde nafile namaz kılabilme ile ilgili görüşlerinde de sahâbe ameli etkili olmuştur. Şâfiî, mezkûr iki konuyla ilgili gelen merfû rivayetleri sahâbe görüşüne göre yorumlamıştır. Şâfiî seferîlik hükümlerinin ne kadar devam edeceği konusunda ise sahâbe görüşünü almamış, doğrudan merfû rivayetleri yorumlayarak sonuca ulaşmıştır. Bu durum da merfû hadisle ameli prensip olarak belirleyen İmam Şâfiî'nin bile sahâbe görüşlerinden etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Sahâbenin yaptığı değerlendirmelerin kabulüyle ilgili Ebû Hanîfe'nin "*İçlerinden birini alırız*" prensibi genel kabul görmüş, alimler sahâbe görüşlerinden birini tercih etmişlerdir. Bu sebeple sonraki dönemde mezheplerin tercihi olarak karşımıza çıkan rükün, şart veya helal, haram gibi bazı hükümlerin sahâbe tercihi kaynaklı olduğu unutulmamalı, bu tür hükümler, evrensel ve değişmez olarak yorumlanmamalıdır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Aşıkutlu, Emin. "Sünnette Seferîlik". *Seferîlik ve Hükemleri*. 52-62. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî. *el-Muntekâ*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1332/1914.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'cî. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1987.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alf b. Ömer b. Ahmed. Sünen. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Doğanay, Ekrem. *İki Mesele*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1404/1983.
- Dönmez, İ. Kâfi. "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese". *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1420/1999.
- Erdoğan, Mehmet. "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet". *Kur'an-Sünnet İlişkisi*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Erul, Bünyamin. "Yorum Rivayet İlişkisi Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yorum Etkisi". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*. 97-114. Bursa, 2004.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Hacer, el-Askalânî ibn. *et-Telhîşü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi's-şerhi'l-Veczî'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1989.
- İbn Abdilber en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuqahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fî mâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'ânî'r-re'y ve'l-âşâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbn Abdilber en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Müellifin. thk.


- Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387/1967.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küff. *el-Muşannef fi'l-eĥâdîs ve'l-âşâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerĥi Şaĥîhi'l-Buĥârî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muĥallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîf el-Makdisî. *el-Muĥnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muĥteşid*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-faĥîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-iĥtilâf*. 6 Cilt. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1405/1985.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kırbaşoĝlu, Hayrî. *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.
- Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaĥĥa'*. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 1424/2004.
- Mohamad Anas Samini - Ayşe Güler. "Sultatü'l-hadîsi'l-âĥâd fi'l-mezhebi'l-hanefî ve eseru'l-muhaddisîne fihî el-Cem' beyne's-salâteynî fi's-sefer". *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak Dergisi* 20/2 (2020), 570-590.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünen*. Haleb: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- Özsoy, Abdulvahap. "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması -Hüzeyme'nin Şahitliĝi Örneĝi-". *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2016), 3-40.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1985.
- Şah Veliyyullâh Dihlevî. *Hüccetullâhi'l-bâliĝa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1425/2005.
- Şahin, Osman. "Aĥkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneĝi". *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 43 (2017), 31-73.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. Neylü'l-evĥâr şerĥu Münteĥa'l-aĥbâr. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerĥü me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414/1994.



THE COMPANIONS PROTECTED THE SUNNAH OF THE PROPHET BY THEIR ACTION

Irum SULTANA

Assistant Professor, National University of Modern Languages
Department of Islamic Studies, Islamabad, Pakistan

✉ isultana@numl.edu.pk  0000-0001-6340-5927

Seyd Shahid TIRMAZI

Assistant Professor, Bahria University Islamabad, Pakistan

✉ tirmazi.shahid@gmail.com

Abstract

Sunnah is the eternal source of complete guidance. To follow the life of last Holy Prophet (ﷺ) is basically most important topic of Sunnah which is the key to success of human being of all ages to come. The article is an effort to address the topic in the light of Quran and Hadith in order to explain the spirituality lying in it, as its understanding is the first and foremost need of the Muslim Ummah - then why are Muslims going astray today? We must contemplate over it. There is a need for every Muslim to follow the Sunnah with the same sense and responsibility since this Sunnah of Prophet (ﷺ) is a perfect guide for human life. This is the complete way of life, whose eternity and universality will never decay, if the human caravan is moving on a path other than this, and then it is sure to get lost from the straight path and will prove its divine seal on its destruction.

Keywords: Success of Human Being, Spirituality, Understanding, Muslim Ummah, Universality.

Introduction

The congregation of the Companions is a holy and pure congregation which, in its innumerable qualities and virtues, is unparalleled among all the previous and adjoining nations and ummahs. This is the class that in the time of ignorance (before faith) although they were afflicted with sins; But after accepting faith and benefiting from God's guidance, the Most Gracious, the Most Merciful, they became so close to Allah that upon seeing that, even the Satan would suffocate and run away. That holy group of Companions embraced the Qur'an and Sunnah, religion and shariah in a way that they became such a living image of the Prophet's biography.

Everyone tried to shape themselves in the mold of these edicts, from their subtle feelings to their natural desires. And the reflection of the Holy Prophet was clearly visible in all of them. The world was not as dominant over them as it is today, but they transcended all these obstacles and hurdles and kept the memory of their beloved in their heart and kept their world inhabited by his remembrance during their journey.

In worship, there was no way for them without following the Messenger of Allah, but their obedience would be involved in everything that was attributed to their Messenger in one way or another.

Adopting and adhering to the teachings of the Prophet (ﷺ) had become an integral part of their life. The spirit of following the Sunnah of the Prophet (ﷺ) was present in the Sahaabah to such an extent that the Sahaabah tried to do the same thing at the same place where the Prophet (ﷺ) did.

From the study of the books of hadiths, it has been clearly proved that the narrator would have narrated the same hadith in the same manner in which the Holy Prophet (ﷺ) would have taken the position when narrating the hadith. Smiling or expressing or any other form that would be proved by the presence.

The Companions had a general rule to seek guidance from the Sunnah of the Holy Prophet in all spheres of life. They themselves were not only eager to mold their lives into the pattern of the Holy Prophet, but they also urged each other to follow the example of the Holy Prophet.

1. Introduction of Sunnah and Companions

1.1. Definition of Sunnah

The literal meanings of Sunnah are Sira, method, conduct and path. Whether it is good or bad. In the same way, “Sunnah” is also called habit in the dictionary. The reason why Sunnah is called Sunnah is because Prophet (ﷺ) have implemented on it in a good way.

The literal meaning of Sunnah:

Mohi-ud-Din Abu Zakariya is rich under the word “Sunnah”:

“السنة سنة النبي صلى الله عليه وسلم أصلها الطريقة، وتطلق سنته صلى الله عليه وسلم على الأحاديث¹ المروية عنه صلى الله عليه وسلم، وتطلق السنة على المندوب.”

The real meaning of the Sunnah is the method and the word Sunnah of the Prophet (ﷺ) is used to refer to the hadiths narrated from the Messenger of Allah.

Lexicographer Ibn al-Manzoor writes:

“وقد تكرر في الحديث ذكر السُّنَّة وما تصرف منها والأصل فيه الطريقة والسَّيْرَة وإذا أُطْلِقَتْ في الشرع فإِنما يراد بها ما أَمَرَ به النبي صلى الله عليه وسلم وَهِيَ عنه وَنَدَبَ إِلَيْهِ قَوْلًا وَفِعْلًا مِمَّا لَمْ يَنْطِقْ بِهِ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ وَهَذَا يُقَالُ فِي آدِلَةِ الشَّرْعِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ”²

The Sunnah and its derivatives are mentioned repeatedly in the hadith. The real meaning of this is method and conduct, and when this word is spoken in shari’ah, it refers to that which the Prophet (ﷺ) commanded, or which he forbade, or that which he said and did. The source of the da’wah about which the Holy Book has not said anything explicitly, for the same reason it is said in the Shari’ah evidence (of the Qur’an) “Al-Kitab wal-Sunnah.

¹ An Nawawi. Abu Zakaria Yahya b.Sharaf. *Tahdhib al Asma wal-Lughat*. (Beirut: Dār Al Kitab al-almāni), 3/156

² Ibn Manzūr. Muhammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. (Beirut: Dār Sadir. Edition,1), 13/220

Written in Al-Mu'jam al-Wasit

“السُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ وَالسِّيْرَةُ حَمِيدَةٌ كَانَتْ أَوْ ذَمِيمَةٌ وَسُنَّةُ اللَّهِ حِكْمُهُ فِي خَلْقِهِ وَسُنَّةُ النَّبِيِّ ﷺ: مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ وَ (فِي الشَّرْعِ) الْعَمَلُ الْمَحْمُودُ فِي الدِّينِ مِمَّا لَيْسَ فَرِضًا وَلَا وَاجِبًا”³

Sunnah means way and way of life, whether it is praiseworthy or blasphemous, and “Sunnah of Allah” means that Allah decides about His creatures, and the Sunnah of the Prophet refers to the words, deeds and speeches attributed to the Prophet (ﷺ). And in jurisprudence, this word is used in religion for the preferred action which is not obligatory.

Terminological meaning of sunnah

In Shari’ah, Sunnah means things and actions that are applicable to the Holy Prophet (ﷺ) with physical and verbal transmission. However, due to differences in the aims and objectives of the scholars, the meaning of Sunnah is also different among them. Whereas, the scholars of Hadith have a passion for everything related to the Imam of the universe and the ultimate goal of the scholars of jurisprudence is to talk about the Shari’ah rules, obligations, recommended, forbidden and disliked. Due to these different aims and objectives of the scholars, the terminological meaning of Sunnah is also different among them.

According to the scholars, the Sunnah is applied to every word, deed or speech that is narrated from the Holy Prophet. Similarly, in the terminology of the narrators, any action or statement of the Holy Prophet (ﷺ), as well as any physical attribute or moral condition or virtue of his life, whether preceded or after his revelation, is called Sunnah.

In short, when the word Sunnah appears, it refers to the specific method of the Prophet (ﷺ) which is to be followed in the religion and its practical picture is the best example of the life of our Companions.

1.2. The importance and usefulness of following the Sunnah:

Holy Prophet said:

((تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ))⁴

I am leaving two things among you, as long as you hold fast to them, you will not go astray. (That) is the Book of Allah and the Sunnah of His Prophet.

It is narrated on the authority of Abu Sa’eed Al-Khudri that the Messenger of Allah said:

((يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ التَّلَاقِينَ: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي فَاسْتَنْطِقُوا الْقُرْآنَ بِسُنَّتِي، وَلَا تُعَسِّفُوهُ، فَإِنَّهُ))⁵ لَنْ نَعْمَى أَبْصَارَكُمْ، وَلَنْ نَزُلَ أَقْدَامُكُمْ، وَلَنْ نُقْصَرَ أَيْدِيكُمْ مَا أَحَدْتُمْ بِهَيْمًا))

O people! I am leaving two great things in you. (That) is the Book of Allah and the Sunnah of Prophet. You understand the demands of the Qur’an through my

³Ibrahim Mustafa, and others. *Almaejam Alwasit*. (Dār Al Dawa), 456

⁴ -Malik ibn Anas. *Muwatta*. (Dār Ihya al-Turath al-Arabi), 2/899

⁵ -Al-Khaṭīb al-Baghdādī. Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī. *Al-Faqih wal-Mutafaqqih*. (Al-Saudi: Dār Ibn al-Jawzi. 1421. Edition, 2), 1/275

Sunnah. And do not bother to understand the Qur'an (ie do not twist the meaning of your will). (If you hold fast to the Qur'an and the Sunnah) your eyes will not fail (to recognize the truth), and your footsteps will not slip (from the path of truth) and your hands (in doing good deeds) will never fail.

From these instructions, it is clear that although the Qur'an is a book of guidance, it is very difficult and even impossible to understand and follow the Qur'anic instructions and commands without the Sunnah of the Prophet.

The basic teachings of the religion are stated in the Qur'an and we find their details and practical form in the Sunnah of the Prophet. For example, in the Qur'an, it is commanded to offer prayers by saying Aqeem-e-Salat, but how to perform the prayers? How many rak'ahs are there in each prayer? How to stand, bow and prostrate in the prayer? We do not find the details in the Quran. The Qur'an has also shown the ultimate way to know and understand these details. Allah Almighty says:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾⁶

In fact, there is a very beautiful example for you in the person of the Messenger of Allah.

That is why the Holy Prophet (ﷺ) said:

((صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي))⁷

You should also pray as you see me praying.

It turned out that the Sunnah of the Prophet gives a practical interpretation of the commands of the Holy Quran. Therefore, a correct understanding of the Qur'an and following its commands is not possible without Sunnah.

That is why in the Holy Qur'an, Holy Prophet's life has been declared as a model of beauty for the Muslim Ummah. Therefore, understanding of the Qur'an cannot be obtained without referring to the Holy Prophet (ﷺ). In order to understand the Qur'an, the Muslim Ummah needs the explanations of the Holy Prophet (ﷺ).

Together the Sunnah and the Holy Qur'an, formulate the laws and instructions given by God Almighty. And these two are inseparable from each other. They cannot be separated from each other. For this reason, Allah Almighty made obedience to the Prophet (ﷺ). Allah Almighty says:

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁸

He who obeys the Messenger of Allah has obeyed Allah.

In this verse, Allah Almighty has explained the importance of obedience to the Prophet (ﷺ) and said that no one can become obedient to Allah by disobeying the Prophet (ﷺ). So in obedience to the Prophet is the happiness of a man in this world

⁶ -Al-Ahzab:21

⁷ -Abū Bakr Al-Bayhaqi. Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn 'Alī. *Al-Sunan al-Kubra*. (Beirut: Dār Al Kitāb al-almānī. 1424. Edition, 2), 2/436

⁸ -An-Nisa': 80

and in the hereafter, otherwise

there is only loss.

Because the Holy Prophet (ﷺ) is the Messenger and Preacher of Allah. Therefore, their obedience is obedience to Allah. The rules of prayer, fasting, Hajj, Zakat and other Shari'ahs are all such that it is not possible to understand them without Prophet's explanation, so no one can be deprived of the Sunnah to understand the Qur'an.

Hazrat Abu Hurayrah narrated that the Messenger of Allah (ﷺ) said:

(كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَأْبَى؟ قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى»⁹)

“My entire nation will go to the whole paradise, except for those who deny themselves. The companions asked: O Messenger of Allah, who is the one who refuses (to go to Paradise), He said: He who obeys me will enter Paradise, and he who disobeys me, it is as if he himself has refused (to go to Paradise)”

So it became clear that the entrance to heaven is obedience to the Holy Prophet (ﷺ).

1.3. Definition of Sahabi

Sahabi means companion and a friend. In the term of Shari'ah, Sahabi means one who has visited the Holy Prophet (ﷺ) in the state of faith or has had the privilege of associating with him and in that state he passed away.

Imam Bukhari describes the Sahabi as follows:

¹⁰ “وَمَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْ رَأَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ مِنْ أَصْحَابِهِ.”

Whoever among the Muslims has taken the companionship of the Holy Prophet (ﷺ) or has only seen him, that person is his companion.

Hafiz Ibn Hajar Asqalani has mentioned the unanimous definition of Sahabi which is reliable and authentic according to the majority of narrators and jurists:

¹¹ “وَهُوَ مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ، وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَلَوْ تَخَلَّتْ رِدَّةٌ فِي الْأَصْح”

A companion is one who met the Holy Prophet in the state of faith, and died on Islam.

From the above-mentioned explanations, it is known that the one who has the privilege of visiting the Holy Prophet (ﷺ) in a state of faith, and ends in faith, is called a Companion.

1.4. The status of the Companions:

Allah Almighty sent the Holy Prophet for the benefit of the whole world. He fulfilled his duty of education and training. Taught the words of the Book of Allah.

⁹ -Al-Bukhārī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad bin Ismā‘īl. *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. (Beirut: Dār Ibn Kaseer. 1407/2003. Edition, 3), 6/2655

¹⁰ -*Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. 3/1335

¹¹ Ibn Hajar al-Asqalānī. Ahmad ibn Ali. *Nuzhat al-Nazar fi tawdīḥ Nukhbat al-fikar*. (Al Riyadh: Safeer Publisher. 1422. Edition, 1), 140

Explained its meanings and rules and also showed it in practice. Allah Almighty chose His Companions to carry out the work of His invitation and teaching and preaching. These gentlemen took great pains and devoted their lives in spreading and propagating the beliefs and principles of Islam, the religion that united them, kept it safe, carried it forward and spread it in the world. It is the grace of these gentlemen on the entire Ummah that they have conveyed the entire religion to the Ummah. These gentlemen became the true deputies of the Holy Prophet. They also taught and demonstrated knowledge. Allah Almighty appreciated their sincerity and accepted their hard work.

Almighty Allah says:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ جَرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾¹²

And of those who led the way- the first of Emigrants (Muhajirun) and the Helpers (Ansar) and those who followed them in the best possible manner – Allah is well-pleased with them and they are well pleased with Allah. He has prepared for them Garden beneath which rivers flow; therein they will abide forever. That is the supreme triumph.

It should be noted that the Companions are a group whose truthfulness, honesty and purity have been witnessed by Allah Almighty Himself.

And everyone in this group is promised Paradise in general. Also, in the hadiths, the Holy Prophet (ﷺ) has given the glad tidings of Paradise to various members of the Companions and has described love for each member of this group as a sign of faith. Therefore, the unanimous decision of all the scholars, narrators and jurists regarding the Companions are that:

“الصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عُدُولٌ”¹³

The companions are all just and trustworthy.

That is, the Companions are just in narration as well as in their deeds, consider them to be just and avoid slandering about them. Therefore, it is a unanimous decision of the Muslim Ummah that all the Companions were the bearers of trust, honesty, truthfulness and the best class of the Ummah. Which Allah Almighty had chosen for the companionship of His Prophet?

The only means of reaching Qur'an and Hadith and all Shariah rules to us are the sincere and pious companions of the Holy Prophet's school.

Therefore, in this hadith, the Holy Prophet described the greatness of his Companions and forbade everyone to say evil about them.

It is narrated from Hazrat Abdullah ibn Mughaffal (RA) that the Prophet (ﷺ) said:

((اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ عَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِإِبْغِضِي))

¹² At-Taubah:100

¹³ Al-Jāmi' al-ṣāhiḥ. 2/688

((أَبْغَضَهُمْ))¹⁴

Allah! Allah! My sahabah do not take them as target (for blame) after me. He, who loves them, loves them because of my love and he who despises them, despises them because of despising me.

The life of the Companions and their character is a beacon for all of us. Allah Almighty has made the faith of the Companions as the standard and criterion. The only person on the path of guidance is whose faith and belief is in accordance with the faith and belief of the Companions. Holy Prophet (ﷺ) has called the Companions as shining stars of guidance.

Hazrat Umar bin Khattab says that the Holy Prophet (ﷺ) said:

((أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَيَأْتِيهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ))¹⁵

My companions are like the stars which you will follow and you will be guided.

Hazrat Hudhaifah says that the Prophet (ﷺ) said:

((اقتدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرُ))¹⁶

Follow Abu Bakr and Umar after me.

It is necessary for a Muslim to love the Companions and remember them with kindness. Especially the Rightly Guided Caliphs, who were given the leadership role after Prophet (ﷺ). In the same way, loving those Companions who were loved by the Holy Prophet (ﷺ) is a sign of love for the Prophet (ﷺ) and their humiliation is considered a sign of disbelief and hypocrisy.

All the Companion are exalted and blessed by His mercy and pleasure. And he who hates them and slanders them will be a denier of the command of Allah, which is disbelief.

The fact is that without love and devotion to the Companions, there can be no true love for the Prophet (ﷺ) and it is impossible to follow the Prophet (ﷺ) without following the Companions. Because the way in which the Companions have lived is the very essence of Islam and the adherence to the Sunnah.

2. The importance and virtue of the Sunnah of the Prophet

The Qur'an and Sunnah are the first and foremost foundation of our religion and faith. Then in them the Divine Book is the real principle and the Sunnah of the Prophet is its interpretation. Almighty Allah says:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹⁷

And we sent down the Reminder (The Qur'an) to you, so that you explain to the people what has been revealed for them, and so that they may ponder.

¹⁴-Abū 'Īsā. Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrah ibn Mūsā. *Sunan at-Tirmidhi*. (Beirut: Dār Al-Gharb Al-Aslami. 1998.), 6/179

¹⁵ Al Khateb. Muhammad Bin Abdullah. Al Tibrizi. *Mishkaat ul Masabih*. (Beirut: Al-Maktab Al-Islami. 1405/1985. Edition, 3), 3/310

¹⁶-*Sunan at-Tirmidhi*. 6/50

¹⁷ -An-Nahl: 44

The job of the Messenger of Allah is to explain the truth and that statement of the Messenger of Allah is called Sunnah. So it became clear that the Sunnah of the Prophet is the first and most important interpretation of the Qur'an. So it turned out that what the Prophet (ﷺ) taught and explained about this book is the Sunnah of the Prophet whether it is in words and deeds or as speech. It is not possible to understand the things mentioned in the divine revelation without the explanation and example of the Prophet, such as prayer, fasting, zakat and other rules. His essence was the embodiment of the Qur'an. Whatever Holy Prophet (ﷺ) said, whatever he did is all right, so his life, which is a complete interpretation of the word of Allah, is worth following blindly? Almighty Allah says:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾¹⁸

Undoubtedly, the Messenger of Allah is the best example for you.

Hazrat Al-Miqdam ibn Ma'dikarib narrated that Messenger of Allah (ﷺ) said:

((أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ سَبْعَانَ عَلَى أَرِيكْتِهِ يَقُولُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ خِلَالٍ فَأَجْلَوْهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرَّمُوهُ أَلَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ وَلَا لُقْطَةٌ مُعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ¹⁹ بِمِثْلِ قِرَاءَةٍ))

Beware! I have been given the Qur'an. Yet the time is coming when a man replete on his couch will say: "You have to hold fast to the Qur'an, so whatever you find lawful in it." Consider it lawful, and whatever you find unlawful in it, consider it unlawful. Beware, the donkey is not lawful for you, nor is it permissible for you to tear apart any of the beasts, or if you find a belonging to confederate, unless its owner does not want it, are not permissible to you, whoever invites a guest of a nation, it is necessary for the people of that nation to host him, and if they do not host him, he has a right to mulct them to an amount equivalent to his entertainment.

From these instructions, it is clear that although the Qur'an is a book of guidance, it is very difficult and even impossible to understand and follow the Qur'anic instructions and commands without the Sunnah of the Prophet (ﷺ). The Qur'an contains the basic teachings of the religion, the details and practical form of which, we find in Sunnah of the Prophet. Because the Holy Prophet (ﷺ) was not only a messenger but also a teacher and mentor of the ummah. Every action of yours was a practical interpretation of the injunctions of the Holy Quran. For example, in the Qur'an; it is commanded to offer prayers by saying Aqem al-Salat, but how to perform the prayers? How many rak'ahs are there in each prayer? How to stand, bow and prostrate in the prayer? We do not find the details in the Quran.

Together Sunnah with the Holy Qur'an, formulates the laws and instructions given by

Allah Almighty. And these two are inseparable from each other. They cannot be separated from each other.

¹⁸ -Al-Ahزاب: 21

¹⁹ -Abū Dāwūd. Sulaymān ibn al-Ash'ath. *Sunan Abū Dāwūd*. (Beirut: Dār Al Kitāb al-Arabi.), 4/328

2.1. The love of the Companions for the Sunnah:

After Allah Almighty, the one who should be loved the most in this universe is the

Messenger of Allah. Loving him is a part of faith and without the love of the Prophet, the faith of the servant is not complete.

The result of the Companions' love for the Prophet (ﷺ) was that they liked to do whatever the Prophet (ﷺ) did and hated what the Prophet (ﷺ) disliked. Even in eating and drinking, walking, getting up, sitting and sleeping, they would follow his footsteps.

Hazrat Anas ibn Malik said; the Messenger of Allah (ﷺ) said to me:

((يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْيَانِي، وَمَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ))²⁰

O son, this is my Sunnah and whoever revives my Sunnah is as if he loved me and whoever loves me will be with me in Paradise.

The effect of this was that the Companions listened to him with great attention. They were so eager to know the instructions and routines of the Prophet (ﷺ) that if one day due to travel or some other compulsion one of the Sahaabah could not come to the Prophet's house, then he would update his information after hearing about the activities and instructions of the Holy Prophet (ﷺ) from another Companion who had the privilege of success, so that there would be no delay or omission in the observance of any order of the Holy Prophet (ﷺ).

2.2. The Passion of the Companions for Following the Sunnah

The first sign of love is following the beloved. Therefore, every follower should follow what the Prophet (ﷺ) commanded.

A careful study of the days and nights of the Companions reveals that the pious people used to follow the Holy Prophet (ﷺ) in worship and affairs and even in everyday matters they considered following him as their capital and source of salvation. There are many examples in this regard in the books of Hadith.

● Hazrat Abu Bakr Siddiq following the Sunnah,

((وَقَالَ لَسْتُ تَارِكًا شَيْئًا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْمَلُ بِهِ إِلَّا عَمِلْتُ بِهِ فَإِنِّي أَخْشَى أَنْ تَرَكْتُ))²¹ شَيْئًا مِنْ أَمْرِهِ أَنْ أُرِيغَ))

"I will not leave anything Allah's Apostle used to do, because I am afraid that if I left something from the Prophet's tradition, then I would go astray."

● Hazrat Umar Farooq following the Sunnah,

Abbas ibn Rabi'ah narrated from Hazrat Umar (RA) that he came to the Black Stone and kissed it and then said:

((أَنَّهُ جَاءَ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَقَبَّلَهُ فَقَالَ إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ

²⁰ -Sunan at-Tirmidhi. 4/343

²¹ -Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ. 3/1126

22 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ))

“No doubt, I know that you are a stone and can neither benefit anyone nor harm anyone. Had I not seen Allah’s Apostle kissing you I would not have kissed you.”

● Hazrat Usman Ghani following the Sunnah

((عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ جَلَسَ عَلَى الْبَابِ النَّابِي مِنْ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا بِكَتِفِ فَتَعَرَّفَهَا، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، ثُمَّ قَالَ: جَلَسْتُ مَجْلِسَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَكَلْتُ مَا أَكَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَصَنَعْتُ مَا صَنَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ))²³

One day Hazrat Usman sat at the door of the mosque and asked for the meat of a goat’s hand and then prayed without performing fresh ablutions. Then he said, “The Prophet (PBUH) ate the same thing while sitting in the same place.”

● Hazrat Uthman Ghani, after performing Wudhu once, smiled and said:

24 ((هَلْ تَذَرُونَ بِمَا ضَحِكْتُ؟ قَالَ: قَالَ: تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا تَوَضَّأْتُ، ثُمَّ تَبَسَّمَ))

Do you know why I’m smiling? Once the Prophet (PBUH) performed abluion in the same way as I did and he also smiled.

● Hazrat Ali al-Murtada following the Sunnah

((لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الحُفِّ أَوْى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ حُفَيْهِ))²⁵

If the religion were based on opinion, it would be more important to wipe the under part of the shoe than the upper but I have seen the Messenger of Allah (PBUH) wiping over the upper part of his shoes.

● Hazrat Abu Darda following the Sunnah

Hazrat Umm Darda says that Abu Darda ‘used to smile whenever he spoke ((كَانَ أَبُو الدَّرْدَاءِ، إِذَا حَدَّثَ حَدِيثًا تَبَسَّمَ، فَقُلْتُ: لَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّكَ، أَيُّ: أَحْمَقُ؟ قَالَ: “ مَا رَأَيْتُ، أَوْ مَا سَمِعْتُ، رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ حَدِيثًا إِلَّا تَبَسَّمَ))²⁶

I asked him to give up his habit; otherwise people would start calling him an idiot. Hazrat Abu Darda ‘said: Whenever I heard the Holy Prophet talking he used to smile (Therefore, one cannot give up following this Sunnah.)

● Hazrat Anas bin Malik following the Sunnah

Narrated Ishaq bin ‘Abdullah bin Abu Talha: I heard Anas bin Malik saying: ((إِنَّ حَيَّاطًا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِطَعَامٍ صَنَعَهُ قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ فَذَهَبْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى ذَلِكَ الطَّعَامِ فَفَرَّبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُبْزًا وَمَرَقًا فِيهِ دُبَّاءٌ وَقَدِيدٌ²⁷ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَّبَعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوَالِي الفُصْنَةِ قَالَ فَلَمْ أَرَلْ أَحَبُّ الدُّبَّاءِ مِنْ يَوْمِئِذٍ))

“A tailor invited Allah’s Apostle to a meal which he had prepared.” Anas bin

22 -Al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ. 2/579

23 -Aḥmad ibn Ḥanbal. Abū ‘Abdillāh. Ash-Shaybānī. Musnad Ahmad ibn Hanbal. (Beirut: Al-Resala Foundation. 1421/2001. Edition, 1), 1/495

24 -Musnad Ahmad ibn Hanbal. 1/486

25 -Sunan Abū Dāwūd. 1/63

26 -Musnad Ahmad ibn Hanbal. 36/61

27 -Al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ. 2/737

Malik said, "I accompanied Allah's Apostle to that meal. He served the Prophet with bread and soup made with gourd and dried meat. I saw the Prophet taking the pieces of gourd from the dish." Anas added, "Since that day I have continued to like gourd."

The Companions had a perfect sign of following the Sunnah. They tried to follow every Sunnah. Their lives are a unique interpretation of the blessed life of the Holy Prophet. All these personalities had molded themselves in the mold of complete Sunnah, dress, speech, food, drink, getting up and sitting down, habits and affairs, morals and culture hence everything, they used to see the action of their beloved master in it, then they would perform the action in the same manner.

3. Sunnah and Our Behavior

The common belief in the present age is that when an action is called Sunnah, it is given so much importance that there is a reward for doing it, but there will be no questioning if it is abandoned. However, when the Companions listened to the Sunnah, they did according to it immediately, while in our society the Sunnah is shunned, as if it is not something to be practiced.

On the other hand, many people are seen following the Sunnah of the Prophet. But this arrangement is usually limited to beards, clothing, food and a few other things. Apart from these, the numerous traditions of the Prophet (ﷺ) relating to other aspects of life remains consciously or unconsciously outside our sphere of action.

We consider it a Sunnah to brush our teeth with a miswak and we remember that the Prophet (ﷺ) emphasized it. But we do not care about the purity of the tongue near the teeth and we do not keep in view the Sunnah of the Prophet (ﷺ) and his instructions regarding the use of the tongue. We consider adorning our tablecloths with the food that the Prophet (ﷺ) ate and liked. But it is not within the purview of our Sunnah to share that food with the servants and the deprived at our table.

Many people today do not follow the Sunnah of the Prophet (ﷺ) for fear of society. What will society say if he grows a beard? What will society say if the shalwar is above the ankles?

It is not hidden from any Muslim that with intellect and religious consciousness there is best growth for human life in the Supreme Being of the Holy Prophet. In the Holy Qur'an,

Allah, the Exalted, says:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾²⁸

In fact, there is a very beautiful example for you in the person of the Messenger of Allah.

Also, his boundless compassion and kindness for the Muslim Ummah and his constant heartfelt longing and striving for the welfare of the Muslims, the

²⁸ -Al-Ahzab: 21

benevolence of the Ummah and his thoughts and sorrows always kept him anxious and restless.

The relationship of the Prophet (ﷺ) with the ummah is so great. It is very worrying and painful for us Muslims to deviate from the Sunnah of the Prophet. May Allah have mercy on us? The Prophet who was sent as a model did not leave any part of life unexplained. Rather, he led the oral practice in all fields in a perfect and complete way in every way and at every level. Whether these matters are related to worship or to affairs or to society and morality, every stage of life is enlightened by the pure and holy light of this sun of prophethood. We are completely covered by the greed of the vile world, which is why we are unable to walk on the right path despite knowing the right direction of the destination.

We do not have complete knowledge about the Sunnah of the Prophet (ﷺ). We are completely ignorant of it. However, the claim of verbal love is to a great extent. We need to take into account how full our lives are of saints. How much of the Sunnah of the Prophet (ﷺ) is instilled in our children, and how much of the Sunnah is alive in our homes?

3.1. Accounting / Self Judgments

Considering the lives of the Companions, we must make an honest calculation about ourselves too that:

Do we love our religion? Are we also engaged in practical efforts to achieve the pleasure of Allah Almighty and His Messenger by making the mind of the reformed society?

Have we ever feared that on the Day of Judgment we too will be asked about the reformation of the Muslims around us?

Did we use preaching religion as a means to attain Paradise despite our desire for it?

Whether our prayers correspond to the prayers of the Prophet or not, how much we pay attention to the way of our beloved Prophet in the fasts, Zakat and Ramadan, Hajj Baitullah and other acts of worship.

How much we practically hate such vile habits as greed, envy, jealousy, love of wealth, love of wonder, lies and betrayal, pride and arrogance, anger and miserliness.

The conclusion is that we should also take a look at ourselves and our families. Today, we provide our children with information about games, names of players and records of matches played in different provinces and countries through mobile phones, televisions, etc. and they are well remembered.

If we do not remember something it is the circumstances of the Prophet (ﷺ) and his biography or days, which is completely our fault.

Conclusion

The Sunnah of the Prophet is a part of the religion. Imam Malik says:

“السُّنَّةُ مِثْلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَّى وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ”²⁹

The Sunnah is like the ark of Noah, whoever rides on it will be saved and whoever denies it will be drowned.

The commandments about obedience to the Prophet (ﷺ) and firm adherence to his Sunnah have been frequently mentioned in the Quran and hadith. Today, the Messenger of God is not present in us with his physical existence. But we have the enlightened way and the Sunnah. The sign of love for the Prophet is that, just as you love the Prophet (ﷺ), you should also love the words of the Prophet (ﷺ) and Sunnah and implement on it.

Bibliography

Al Quran

Abū Bakr Al-Bayhaqī. Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn ‘Alī. *Al-Sunan al-Kubra*. (Beirut: Dār Al Kitāb al-‘Almānī. 1424. Edition, 2)

Abū Dāwūd. Sulaymān ibn al-Ash’ath. *Sunan Abū Dāwūd*. (Beirut: Dār Al Kitāb al-Arabi.)

Abū ‘Isā. Muḥammad ibn ‘Isā ibn Sawrah ibn Mūsā. *Sunan at-Tirmidhi*. (Beirut: Dār Al-Gharb Al-‘Aslami. 1998.)

Aḥmad ibn Ḥanbal. Abū ‘Abdillāh. Ash-Shaybānī. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. (Beirut: Al-Resala Foundation. 1421/2001. Edition, 1)

Al Khateb. Muhammad Bin Abdullah. Al Tibrizi. *Mishkaat ul Masabih*. (Beirut: Al-Maktab Al-Islami. 1405/1985. Edition, 3)

Al-Bukhārī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad bin Ismā‘īl. *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. (Beirut: Dār Ibn Kaseer. 1407/2003. Edition, 3)

Al-Khaṭīb al-Baghdādī. Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī. *Al-Faqih wal-Mutafaqqih*. (Al-Saudi: Dār Ibn al-Jawzi. 1421. Edition, 2)

An Nawawi. Abu Zakaria Yahya b. Sharaf. *Tahdhib al Asma wal-Lughat*. (Beirut: Dār Al-Kitāb al-‘Almānī)

Ibn Hajar al-Asqalānī. Ahmad ibn Alī. *Nuzhat al-Nazar fī tawḍīḥ Nukhbat al-fikar*. (Al Riyadh: Safeer Publisher. 1422. Edition, 1)

Ibn Manzūr. Muhammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. (Beirut: Dār Sadir. Edition, 1)

Ibn Taymiyyah. Taqī al-Din Ahmed. *Majmoo‘ Al-Fatawa*. (Dār El-Wafaa lil-Nashr wa al-Tawzi. 1426/2005. Edition, 3)

Ibrahim Mustafa, and others. *Almaejam Alwasit*. (Dār Al Dawa)

Malik ibn Anas. *Muwatta‘a*. (Dār Ihya al-Turath al-Arabi)

²⁹ Ibn Taymiyyah. Taqī al-Din Ahmed. *Majmoo‘ Al-Fatawa*. (Dār El-Wafaa lil-Nashr wa al-Tawzi. 1426/2005. Edition, 3), 4/137

منهج المحدثين في فهم السنّة النبويّة

علم خان

استاذ مساعد، جامعة كوموش خانة، كلية الشريعة

Alam KHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

0000-0003-4527-8754

alamiiui09@gmail.com

الملخص

إن السنّة النبويّة من أهم مصادر التشريعي الإسلامي وهي أكثر تعرضاً للهجمات من داخل صفوف المسلمين وخارجها من القرن الأول حتى عصرنا الحالي. وقد بذل المحدثون جهوداً في مكافحة تلك الهجمات وحفظها من انتحال الغالين وتأويل المبطلين ووضعوا قواعد للوصول إلى مفهومها الحقيقي؛ لأن من أسباب الاختلاف بين المسلمين حول السنّة النبويّة هو اختلافهم في فهمها فقد حملتها كل فرقة على ما يؤيد مذهبها ونظريتها. ونظراً لأهمية السنّة النبويّة وتعامل الفرق السياسيّة والفقهية معها فقد سلك المحدثون - في شرح السنّة النبويّة وبيان مفهومها - منهجاً وسطاً يتوافق مع أصول الدين ومع الثابت من خير القرون مثل: التّحقّق من ثبوتها رواية ودراية وشرحها في ضوء القرآن الكريم ومعرفة أسباب ورودها. وأوجب المحدثون على المشتغلين بالسنّة من الباحثين ألاّ يؤخذ المفهوم من النّظر في رواية واحدة بل لابد من جمع الروايات كلها في الموضوع الواحد والنّظر فيها، وكذلك الجمع حين الاختلاف بين الروايات. ولما كان اهتمام المحدثين منصباً على مقاصد الشريعة وأكادوا على ألاّ تتجاهل هذه المقاصد في فهم السنّة النبويّة لما لها من تأثير بالغ في الوقوف على المقصود الحقيقي من كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم -.

فيُتحدث في هذا المقال عن منهج المحدثين في فهم السنّة النبويّة.

الكلمات المفتاحية: السنّة، تصور السنّة، الروايات، الناسخ والمنسوخ، المفهوم الحقيقي.

The Methodology of Muhaddithūn in the Understanding of the Prophet's Sunnah

Abstract

The Prophet's sunnah is one of the most important sources of Islamic law, and it is more subjected to attacks from the Muslims and non-Muslims from the first century until the present era. The Muhaddithūn made efforts to combat these attacks and preserve the Prophet's sunnah from the impersonation of malignants and interpretation of invalidators. They set rules to reach its actual concept because one of the reasons for conflict among Muslims about the legislative position of the Prophet's sunnah is their conflict and differences in the understanding of it. Everyone explained it according to their doctrine and theory. Based on its importance and the dealing of the political and jurisprudential groups with it, the Muhaddithūn took a middle approach in the interpretation of the Prophet's sunnah which is consistent with the basic principles of the religion and proved in the early ages of Islam like; the investigation of the 'Āsānīd and Mutūn, its explanation in the light of the Holy Qurān, and knowing the 'Asbāb al-Wurūd as well. The Muhaddithūn obligated upon the researchers who work with the Sunnah not to take the concept from looking at a single narration,

rather it is necessary to collect all the narrations related to one subject and look into them, as well as, the combination whenever there is conflict among the narrations. Besides, they focused on the Maqāsīd al-Sharia because they have an important role in the understanding of the Prophet's sunnah as well. This article deals with the methodology and approach of the Muhaddithūn in the understanding of Sunnah.

Keywords: Sunnah, Concept of Sunnah, Narrations, an-Nāsikh wa'l-Mansūkh, Real Notion.

المدخل

إن الله عزّ وجل قد أنزل القرآن الكريم وبيّن فيه الأحكام الشرعيّة من الأوامر والتّواهي مفصلاً ومجملاً وأرسل رسوله ليبيّن ما أُجْمِلَ فيه من الأحكام، وهذا من مقتضى التّبوة فلا ينطق النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الهوى إلا إن هو إلا وحى يوحى. وأمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بامتثال أوامره واجتناب نواهيه فقد شملت السنّة النبويّة شرحاً وتفصيلاً لأحكام شرعيّة لا بد من العمل بها ولهذا يجب فهم السنّة النبويّة قبل العمل بها لتقدم العلم على العمل. وقد بذل المحدثون في كل قرن جهوداً في فهم السنّة النبويّة وإيضاحها -تأليفاً وشرحاً- ووضعوا لها القواعد والأصول التي تساعد الخواص والعوام في وصول مقتضى كلام الله وسنّة نبيه -صلى الله عليه وسلم- لهم.

ويُعلم من مراجعة مصادر السنّة النبويّة أن فهمها أقدم من العمل بها لثلاث يعمل الإنسان بما لم يُشرّع، وأن لا يسند شيئاً من القول والفعل إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلا ما قاله أو فعله، وألا يُحمّل السنّة النبويّة معاني لا تحملها أصلاً فيسوء ظنّ الناس بالسنّة بل ربما يكذبونها؛ لذلك تُقل عن الخليفة الراشد علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-: "حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحْبَوْنَ أَنْ يُكَذِّبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ"¹. وهذا من الأمور الطبيعيّة إذا حَدِثَ عامّةُ النَّاسِ بما لا يعلمون أو بما لا تُدرِك عقولهم فيكذبونهم ولو كان حقاً وصدقا في نفسه فكيف إذا حُمل على محمل خاطئ.

وقد قلّد المحدثون في حرصهم على فهم السنّة النبويّة بمهدي النبي -صلى الله عليه وسلم- فإنه كان حريصاً على سلامة فهم الناس لأوامر الشّارع وتدل على ذلك رواية عائشة -رضي الله عنها- التي تحتوى على حوار دار بينها وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- حول إعادة بناء الكعبة فقال: "يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم -قال ابن الزبير: بكفر- لَنَقَضْتُ الكعبة فجعلت لها بابين، باب يدخل النَّاسُ وباب يخرجون"². والمستفاد من هذه الرواية أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يريد من كلامه أن لا يسوء فهم الناس لأوامره وأفعاله وهي إعادة بناء الكعبة على أساسات إبراهيم عليه السلام لثلاث يؤدي ذلك إلى فتنهم وانقلابهم إلى الكفر الذي أخرجهم الله وأنقذهم منه.

وقد ثبت من دراسة عقائد الفرق المبتدعة ومنهجهم في فهم أصول الدّين وفروعها أنهم أخطأوا في فهم السنّة والاستدلال بما كما هو الظاهر من استدلال المرجئة في باب الإيمان وعقيدتهم بأن الإيمان مجرد إقرار بكلمة التّوحيد ولا تدخل الأعمال فيه واستدلوا بالسنّة النبويّة أن "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"³. وتجاهلوا كثيراً من النّصوص

¹ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصّحيح، مح. محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النّجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢)، "كتاب العلم" ٤٩ (رقم. ١٢٨).

² علي بن الجعد، مسند، مح. عامر أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة نادر، ١٩٩٠/١٤١٠)، ٣٦٧ (رقم. ٢٥٢٥). وأحمد بن حنبل، مسند، مح. شعيب الأرنؤوط (لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١)، ٢٣٧/٤١ (رقم. ٢٤٧٠٩).

³ أبو داود الطيالسي، مسند، مح. محمد بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، ١٩٩٩/١٤١٩)، ٣٥٦/١ (رقم. ٤٤٥). محمد بن عيسى الترمذي، سنن، مح. إبراهيم عطوه (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥/١٣٩٥)، ٢٣/٥ "أبواب الإيمان"،

الشَّرْعِيَّة في هذا الباب بأن العمل من الإيمان وأهما جزءان لا ينفكان رغم اختلاف أهل السُّنَّة فيه بأن العمل جزء تكميلي للإيمان. فقد حاول المحدثون شرح تلك النَّصوص من السُّنَّة النَّبَوِيَّة بمنهج يُسَهِّل على عامة المسلمين فهمها وأن لا يقعوا فيما وقعت فيه تلك الفرق قديما وحديثا. وعلى سبيل المثال فقد رُوي عن الإمام الزَّهري أنه سئل عن الرواية المذكورة فقال: "إنما كان هذا في أول الإسلام قبل نزول الفرائض والأمر والنَّهي".⁴ فهذا بيان من الإمام الزَّهري بأن هذا النَّص محمول على أيام الإسلام الأولى قبل نزول الفرائض والأوامر والتَّواهي.

ونظرًا لأهمية فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة وجهود المحدثين فيها سنتحدث في هذا المقال عن منهج المحدثين في فهم السُّنَّة في السطور التالية:

١. معنى المصطلح "منهج، وفهم، والسُّنَّة" لغةً واصطلاحًا

المنهج في اللغة: مشتق من كلمة نَجح (ن، ه، ج) بمعنى طرق أو سلك أو اتبع والمنهج والمنهاج وجمعها مناهج تعني الطَّرِيق الواضح.⁵

وفي الاصطلاح: المنهج هو طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة الشَّيء أو معرفته وهو بذلك ينتمي إلى علم الإبيستمولوجيا (Epistemology) الذي يعني علم المعرفيات أو نظرية المعرفة وقد عرفه محمد البدوي المنهجية بأنه علم يعتني بالبحث في أيسر الطَّرِيق؛ للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد والوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادة المعرفية وتبويبها وفق أحكام مضبوطة.⁶

وأما مصطلح الفهم فهو من فهم (ف، ه، م) يقال: فهمت الشَّيء، أي: عقلته وعرفته، وفهمت فلانا وأفهمته، ورجلٌ فَهْمٌ أي: سريع الفهم، ويقال: فَهْمٌ وفهْمٌ، وَفَهَّمْتُ المعنى إذا تكلَّفت فهمه. فالفهم في اللغة معرفتك الشَّيء بالقلب.⁷

وفي الاصطلاح هو الفقه كما في اللسان أن الفقه هو العلم بالشَّيء والفهم له، يقال: أوتي فلانٌ فقهاً في الدِّين، أي: فهمًا فيه، ودعا النبي -صلى الله عليه وسلم- لابن عباس -رضي الله عنه-، فقال: "اللهم فقِّههُ في الدِّين"⁸ أي: فقِّمهُ تأويله، فاستجاب الله تعالى دعاء نبيه -صلى الله عليه وسلم- له، وكان من أعلم النَّاس في زمانه بكتاب الله عز وجل.⁹

وأما السُّنَّة في اللغة الأمر والحكم والطَّرِيقَة والسيرة حسنةً كانت أم قبيحةً. قال الهرويُّ: سنة الله أي: أحكامه،

١٧ (رقم. ٢٦٣٨).

٤ الترمذي، "أبواب الإيمان"، ١٧ (رقم. ٢٦٣٨).

٥ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤/١٤١٤)، ٣٨٣/٢.

٦ على جواد الطَّاهر، منهج البحث الأدبي، (بغداد: مكتبة اللغة العربية، ١٩٩٤/١٣٩٤)، ١٩. وعبد المنعم الحنفي، المعجم الشَّامِل للمصطلحات الفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠/١٤٢١)، ١٧. ومحمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨/١٤١٩)، ٩.

٧ أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، مح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التَّراث العربي، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ١٧٧/٦. ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ٤٥٩/١٢.

٨ البخاري، "كتاب الوضوء"، ١٠ (رقم. ١٤٣).

٩ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ٥٢٢/١٣.

وأمره ونهيه¹⁰ وسنّها الله للنّاس بيّنها "سنّة الله في الدّين خلّوا من قبل".¹¹ والسنّة السيرة حسنة كانت أو قبيحة، ففي القرآن الكريم: "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا".¹² وسنّتها سنّاً واستنتها سِرّاً، وسنّنت لكم سنّة فاتبعوها وفي السنّة النبويّة الصّحيحة: "من سنّ في الإسلام سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده لا ينقص من أجورهم شيئا ومن سنّ في الإسلام سنّة سيئة كان عليه وزرها ووز من عملها من بعده لا ينقص من أجورهم شيئا...¹³ والأصل فيه الطّريقة والسيرة. وإذا أطلقت السنّة في الشّرع على حكم فإنما يراد بها ما أمر به الرّسول -صلى الله عليه وسلم- ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به كلام الله القرآن الكريم.

وأما في الاصطلاح فالسنّة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله وتقريره عند الفقهاء والأصوليين ويضيف المحدثون إلى هذا التعريف ما نقل عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من صفة خلّقية أو خلّقية سواء قبل البعثة أو بعدها. وتطلق مصطلح السنّة بالمعنى العام على الواجب وغيره عند المحدثين واللّغويين وأما الفقهاء فإنما يطلقونها على أمر ليس بواجب.¹⁴ وكذلك تطلق كلمة السنّة ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنّة وفلان من أهل البدعة، كما وردت في رواية ابن سيرين حول تحقيق المحدثين مرويات النبي -صلى الله عليه وسلم- روايةً ودرايةً بأنهم لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سمو لنا رجالكم، فيُنظَر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.¹⁵

وبناءً على ما ذكر آنفاً فالمراد بمنهج المحدثين في فهم السنّة الطّريق الواضح الذي وضعه المحدثون واختاروه في معرفة سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- من أقواله وأفعاله وتقريراته، وفهمها وفقهها ومعرفة مدلولاتها، وما يؤخذ منها من أحكام فقهية، ومراتب تلك الأحكام من فرض وواجب وندب وغير ذلك، ووضع كل نص من السنّة النبويّة في مكانه المناسب، وهذا يمكن بالتأمّل في التّصوُّص وفق الضوابط التي وضعها المحدثون للوصول إلى الفهم السليم الصّحيح للسنّة النبويّة.

٢. جهود المحدثين في فهم السنّة النبويّة

قد ركز المحدثون على صيانة السنّة النبويّة من انتحال الغالين وتأويل المبطلين بتوثيقها وتدوينها وشرحها وفق القواعد والأصول المروية والثابتة ممن عاشوا في خير القرون ألا وهم الصّحابة والتابعون وأتباعهم وكذلك قد بذلوا جهوداً قيمة في ابتكار علوم لا نظير لها في الأمم السابقة لفهم السنّة النبويّة، وقد نتج عن ذلك حفظ السنّة وفهمها فهماً صحيحاً سليماً، كما صنّفوا كتباً قيمة لا بد منها لفقه السنّة النبويّة، ومن أبرز تلك العلوم أربعة وهي كما يلي:

¹⁰ أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، ٢١٣/١٢.

¹¹ الأحزاب (٦٢).

¹² الكهف (٥٥).

¹³ مسلم بن الحجاج، الصّحيح مسلم، مع. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، د. ت)، "كتاب الرّكاة"، ٢٠ (رقم). (١٠١٧).

¹⁴ محمد بن علي الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مع. أحمد عزو عناية (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩/١٤١٩)، ٩٥/١.

¹⁵ مسلم، "مقدمة"، ٥ (رقم. ٢).

٢.١. علم مختلف الحديث

وهو علم يتعامل مع السنّة المتعارضة ظاهراً مع إمكان الجمع بينها إما بحمل المطلق على المقيد أو تخصيص العام أو الترجيح بين التصين إذا تعذر الجمع بينهما ويسمى هذا العلم علم مشكل الحديث أيضاً، وقد وصفه الإمام السيوطي المتوفى سنة (١٥٠٥/٩١١) -رحمه الله- بأنه من أهم الأنواع ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف كلها، وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيؤفّق بينهما أو يرجح أحدهما فيعمل به دون الآخر، وإنما يكتمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغواصون على المعاني الدقيقة.¹⁶ وقد صنف فيه جمع من المحدثين في القرون الأولى وما تليها ومن أشهرها:

اختلاف الحديث للإمام محمد بن إدریس الشافعي المتوفى سنة (٧٦٧/٢٠٤)¹⁷

شرح مشكل الآثار للإمام الطحاوي المتوفى سنة (٩٣٣/٣٢١)¹⁸

مشكل الحديث لابن فورك المتوفى سنة (١٠١٥/٤٠٦)¹⁹

كشف المشكل لابن الجوزي المتوفى سنة (١٢٠٠/٥٩٧)²⁰

تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة المتوفى سنة (١٢٧٧/٦٧٦)²¹

تفسير مُشكلات أحاديث، يُشكّلُ ظاهراً لابن المنير المتوفى سنة (١٢٩٥/٦٩٥)²²

٢.٢. علم ناسخ الحديث ومنسوخه

هو علم يُبحث فيه عن التّصوّص التي تتعارض ظاهراً ولا يمكن الجمع بينها فيبحث عن تاريخها الزّمني ويحكم على النصّ المقدم الزّمني منها بأنه منسوخ وعلى المتأخر الزّمني منها بأنه ناسخ، وهو من أصعب علوم الحديث كما أشار إلى ذلك الإمام الزّهري أنه قال: “أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ الحديث من منسوخه”.²³ وقد صرح المحدثون على أن النّسخ يُعرف إما بتصريح النبي -صلى الله عليه وسلم- نفسه، أو بقول الصحابي الجليل، أو بمعرفة التّاريخ، أو بدلالة إجماع علماء الأمة. وقد صنف فيه المحدثون، وأوضحوا فيها القواعد، وشرحوا فيها التّصوّص المتعارضة ظاهراً، ومن المؤلفات الموصولة إلينا في هذا الفن هي:

ناسخ الحديث ومنسوخه لأبي بكر الأثرم المتوفى سنة (٨٧٤/٢٦١)²⁴

ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين المتوفى سنة (٩٩٥/٣٨٥)²⁵

¹⁶ أبو بكر جلال الدّين السيوطي، تدريب الزاوي في شرح التّقریب التّواوي، مح. أبو فتية نظر محمد الفريابي (بيروت: دار طيبة، د. ت)، ٦٥٢/٢.

¹⁷ قد طبع الكتاب في بيروت سنة (١٩٩٠/١٤١٠).

¹⁸ قد طبع الكتاب في بيروت سنة (١٩٩٥/١٤١٥) بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

¹⁹ قد طبع الكتاب في بيروت سنة (١٩٨٥/١٤٠٥) بتحقيق موسى محمد علي.

²⁰ قد طبع الكتاب في الرياض بتحقيق علي حسين البواب.

²¹ قد طبع الكتاب من المكتب الإسلامي ومؤسسة الإشراف سنة (١٩٩٩/١٤١٩).

²² قد طبع الكتاب من دار الفتح للدراسات والنشر سنة (٢٠١٧/١٤٣٨) بتحقيق رياض منسي العيسى.

²³ السيوطي، تدريب الزاوي، ٦٤٤/٢.

²⁴ قد طبع الكتاب من دار الحرمين في مصر سنة (١٩٩٨/١٤١٩) بتحقيق إبراهيم إسماعيل القاضي.

²⁵ قد طبع الكتاب من مكتبة المنار في الزرقاء سنة (١٩٨٨/١٤٠٨) بتحقيق سمير بن أمين الزهيري.

- الاعتبار في النَّاسخ والمنسوخ من الآثار للإمام الهمداني المتوفى سنة (١١٨٨/٥٨٤)²⁶
 إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه لابن الجوزي المتوفى سنة (١٢٠٠/٥٩٧)²⁷
 إخبار أهل الرّسوخ في الفقه والتّحديث بمقدار المنسوخ من الحديث لابن الجوزي المتوفى سنة (١٢٠٠/٥٩٧)²⁸
 النَّاسخ والمنسوخ في الحديث لأبي حامد الرّازي المتوفى سنة (١٢٣٣/٦٣١)²⁹
 رسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار للإمام الجعبري المتوفى سنة (١٣٣١/٧٣٢)³⁰

٢.٣. علم أسباب ورود الحديث

هو علم يُبحث فيه عن الأسباب التي ورد الحديث من أجلها والأحوال والقرائن التي احتضنت بذلك، وقد يرد ذلك في الحديث نفسه في بعض طرقه، كما ورد في حديث “من كذب علي متعمداً” الذي أخرجه معمر بن راشد المتوفى سنة (٧٧٠/١٥٣) بسنده عن سعيد بن جبير قال: “جاء رجل إلى قرية من قرى الأنصار، فقال: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أرسلني إليكم وأمركم أن تزوجوني فلانة، فقال رجل من أهلها: جاءنا هذا بشيء ما نعرفه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أنزلوا الرّجُل وأكرموه حتى آتيتكم بخبر ذلك، فأثنى النبي -صلى الله عليه وسلم- فذكر له ذلك، فأرسل النبي -صلى الله عليه وسلم- عليًا والزبير فقال: اذهبوا فإن أدركتماه فاقتلاه، ولا أراكما تدركانه، قال: فذهبوا فوجداه قد لدغته حيّة فقتلته فرجعنا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فأخبراه فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النَّار”³¹.

ومن المصنفات في هذا الفن هي:

- أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب الحديث للإمام السيوطي المتوفى سنة (١٥٠٥/٩١١)³²
 البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشّريف لابن حمزة الحسيني الخنفي المتوفى سنة (١٧٠٨/١١٢٠)³³

٢.٤. علم غريب الحديث

هو علم يهتم بشرح الألفاظ الغريبة الغامضة البعيدة المعنى الواقعة في متون السنّة النبويّة التي تحتاج شرحاً وتفصيلاً في فقه السنّة وقد اهتم المحدثون بهذا الفن وألّف فيه جهابذة المحدثين مثل النّضر بن شميل المتوفى سنة (٨١٨/٢٠٣)، وأبي علي محمد بن المستنير المتوفى سنة (٨٢١/٢٠٦)، وأبي عبيد معمر بن المنثي المتوفى سنة (٨٢٤/٢٠٩)، وأبي عمرو بن إسحاق بن مرار المتوفى سنة (٨٢٥/٢١٠)، وأبي زيد سعيد بن الأوس الأنصاري المتوفى سنة (٨٣٠/٢١٥)، وعبد الملك بن قريب الأصمعي المتوفى سنة (٨٣١/٢١٦) ولكن لم يصلنا إلا بعضها³⁴ مثل:

²⁶ قد طبع الكتاب من دائرة المعارف العثمانية في الهند سنة (١٩٤٠/١٣٥٩).
²⁷ قد طبع الكتاب من دار ابن حزم في بيروت سنة (٢٠٠٢/١٤٢٣) بتحقيق أحمد بن عبد الله العماري الزهراني.
²⁸ قد طبع الكتاب من مكتبة ابن حجر للنشر والتوزيع في مكة المكرمة سنة (١٩٨٨/١٤٠٨) بتحقيق أبي عبد الرحمن محمود الجزائري.
²⁹ قد طبع الكتاب من الفاروق الحديثة للطباعة والنشر في مصر سنة (٢٠٠٢/١٤٢٣).
³⁰ قد طبع الكتاب من مؤسسة الكتب الثقافية في بيروت سنة (١٩٨٨/١٤٠٩) بتحقيق محمد أحمد ميرة.
³¹ معمر بن راشد، الجامع، مح. حبيب الرّحمن الأعظمي (باكستان: المجلس العلمي، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ٢٦١/١١ (رقم. ٢٠٤٩٥).
³² قد طبع هذا الكتاب بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة (١٩٩٦/١٤١٦).
³³ قد طبع الكتاب من دار الكتب العربي في بيروت بتحقيق سيف الدين الكاتب.
³⁴ أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، مح. محمد المنتصر بن محمد الزّرمي (بيروت):

- غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة (٨٣٩/٢٢٤)³⁵
- غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (٨٨٩/٢٧٦)³⁶
- غريب الحديث لابن إسحاق الحرابي المتوفى سنة (٨٩٨/٢٨٥)³⁷
- الدلائل في غريب الحديث للإمام القاسم بن ثابت السرقسطي المتوفى سنة (٩١٤/٣٠٢)³⁸
- غريب الحديث للإمام الخطابي المتوفى سنة (٩٩٨/٣٨٨)³⁹
- الغريبين في القرآن والحديث للإمام أحمد بن محمد الهروي المتوفى سنة (١٠١٠/٤٠١)⁴⁰
- الفائق في غريب الحديث لأبي القاسم الزمخشري المتوفى سنة (١١٤٣/٥٣٨)⁴¹
- المجموع المغني في غريب القرآن والحديث لأبي موسى المدني المتوفى سنة (١١٨٥/٥٨١)⁴²
- غريب الحديث لابن الجوزي المتوفى سنة (١٢٠٠/٥٩٧)⁴³
- النهاية في غريب الحديث والآثر لابن الأثير المتوفى سنة (١٢٠٩/٦٠٦)⁴⁴
- الدّر الثّبير تلخيص نهاية ابن الأثير للإمام السيوطي المتوفى سنة (١٥٠٥/٩١١)⁴⁵

٣. قواعد فهم السنّة النبويّة عند المحدثين

لا شك أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو الشّارع فما أحله حلال وما حرمه حرام بنص القرآن الكريم “وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا”⁴⁶، وقد بين المجلد من الأحكام الشّرعيّة في القرآن الكريم من الصّلاة، والزّكاة، والحج، والنكاح، والبيوع بأقواله وأفعاله وتقريراته. واهتمّ بما محدّثون من القرن الأول أن يحفظوها من انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وصنفوا في فقهها المصنفات التي تحتوي على قواعد وضوابط لفهم ما أشكّل من التّصوُّص بالمنهج العلمي ومنها:

- دار البشائر الإسلامية، (٢٠٠٠/١٤٢١)، ١٥٤.
- 35 قد طبع هذا الكتاب عدة مرات، منها في بيروت بتحقيق محمد عبد المعيد خان (١٩٧٦/١٣٩٦) في أربعة أجزاء، ثم أعيد طبعه في القاهرة بتحقيق حسين محمد شرف، سنة (١٩٨٤/١٤٠٤) في ستة أجزاء، ثم طبع في بيروت مرة أخرى عام (١٩٨٦/١٤٠٦).
- 36 قد طبع الكتاب في بغداد سنة (١٩٧٧/١٣٩٧) بتحقيق عبد الله الجبوري، ثم أعيد طبعه في بيروت سنة (١٩٨٨/١٤٠٨).
- 37 قد طبع الكتاب في المملكة العربية السعودية في جامعة أم القرى مركز إحياء التراث في مكة المكرمة سنة (١٩٨٥/١٤٠٥) وحققه سليمان العايد.
- 38 قد طبع الكتاب في المملكة العربية السعودية في الرياض وطبعته مكتبة العبيكان سنة (٢٠٠١/١٤٢٢) وحققه محمد بن عبد الله القناص.
- 39 قد طبع هذا الكتاب في المملكة العربية السعودية في جامعة أم القرى مركز إحياء التراث في مكة المكرمة سنة (٢٠٠١/١٤٢٢) وحققه عبد الكريم الغرابوي.
- 40 قد طبع الكتاب في مكة المكرمة سنة (١٩٩٩/١٤٢٠) بتحقيق أحمد فريد المزيدي.
- 41 قد طبع الكتاب أكثر من مرة ومن هذه الطّباعات ط: دار المعرفة في لبنان بتحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
- 42 قد طبع في مكة المكرمة جامعة أم القرى سنة (٢٠٠٥/١٤٢٦) بتحقيق عبد الكريم الغرابوي.
- 43 قد طبع الكتاب في بيروت سنة (١٩٨٥/١٤٠٥) بتحقيق د / عبد المعطي أمين قلعجي.
- 44 قد طبع النهاية في بيروت بتحقيق: طاهر أحمد الزّاوي، ومحمود أحمد الطّناحي.
- 45 قد طبع بمماش التّهاية.
- 46 الحشر (٧).

٣.١. توثيق النصوص

قد حرص المسلمون في كل قرن على العمل بالسنّة النبويّة ولكنهم لم يعتمدوا على كل رواية، بل وتّقوها قبل العمل بما كما هو منهج الصحابة ومن تبعهم من المحدثين أهمّ لا يأخذون كل رواية أسندت إلى الرّسول -صلى الله عليه وسلم-، بل كانوا يتأكدون منها روايةً ودرايةً بعد ما ظهرت الفتن وشاع الكذب بين المسلمين، وتشهد على ذلك رواية ابن عباس -رضي الله عنه- قال: "إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ابتدرتْه أبصارنا وأصغينا إليه بأذاننا، فلما ركب الناس الصّعب والدّلّول لم نأخذ من النّاس إلّا ما نعرف. وقد اتبع هذا المنهج بعد الصحابة من التّابعين وأتباعهم كما أشار إليه ابن سيرين المتوفى سنة (١١٠/٧٢٨) لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.⁴⁷ وقد سار المحدثون على هذا المنهج بأنهم كانوا يتأكدون من صحة نسبة الحديث إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ويميزون الصّحيح من السّقيم قبل قبوله والعمل به.

٣.٢. فهم السنّة في ضوء القرآن الكريم

يعلم من الرّجوع إلى مصادر علم الحديث أن منهج المحدثين في فهم السنّة فهمها في ضوء القرآن الكريم فيرجحون الروايات الأشبه بالقرآن كما ذكر الإمام الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤/٨١٩) -رحمه الله- في اختلاف الروايات في تفسير آية صلاة الخوف وأخرج رواية مالك في هذا الباب بسنده عن صلي مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صلاة الخوف يوم ذات الرّزاع أن طائفة صكّت معه وطائفة في وجه العدو، فصلّى بالذين معه ركعةً ثمّ ثبت قائماً، وأتموا لأنفسهم، ثمّ انصرفوا فصفوا في وجه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى، فصلّى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثمّ ثبت جالساً، وأتموا لأنفسهم، ثمّ سلم بهم، وقال: إن التّبي -صلى الله عليه وسلم- صلى صلاة الخوف على غير ما حكى مالك، وإنما أخذنا بهذا دونه -وذكر سببه- بأنه كان أشبه بالقرآن وأقوى بمكايده العدو.⁴⁸

٣.٣. فهم السنّة بمعرفة الناسخ والمنسوخ

رغم اختلاف العلماء في نسخ القرآن فقد ذهب جمهور المحدثين إلى جواز نسخ في السنّة وعدّوه رحمةً وتوسّعاً وتحفيظاً عن المؤمنين من الشّارع، وقد ذكروا معرفته من إحدى طرق فهم السنّة النبويّة والوصول إلى أصل الحكم، ومثاله نهي التّبي -صلى الله عليه وسلم- عن أكل لحوم الضّحايا بعد ثلاث أيام، كما ورد في الحديث الذي روي عن عبد الله بن عمر، قال: نهي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن أكل لحوم الضّحايا بعد ثلاث أيام. قال عبد الله بن أبي بكر: ذكرت ذلك لعمرة، فقالت: صدق سمعت عائشة تقول: دفتّ ناس من أهل البادية حضرة الأضحى في زمان التّبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال التّبي -صلى الله عليه وسلم-: ادخروا لثلاث فتصدقوا بما بقي، قالت: فلما كان بعد ذلك، قيل: يا رسول الله لقد كان النّاس ينتفعون بضحاياهم يحملون منها الدوك ويتخذون الأُسقية، فقال رسول الله: إنما نهيتكم من أجل الدّافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا.⁴⁹

٣.٤. فهم السنّة بجمع روايات الموضوع الواحد

ومن منهج المحدثين في فهم السنّة النبويّة أنهم كانوا يجمعون الروايات إذا اختلفت في الموضوع الواحد، ثم يأخذون

⁴⁷ مسلم، "مقدمة"، ٥ (رقم. ٢).

⁴⁸ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مح. أحمد شاكر (مصر: مكتبة الخليلي، ١٣٥٨/١٩٤٠)، ٢٤٢.

⁴⁹ مسلم، "كتاب الأضاحي"، ٥ (رقم. ١٩٧١).

المعنى المشترك في كل الروايات؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى المعنى المراد من دراسة رواية واحدة فقط، وقد نص على ذلك الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة (١٨٥٥/٢٤١) -رحمه الله- أن الحديث إذا لم يجمع طريقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً. ونظير ذلك يرى في الرسالة للإمام الشافعي -رحمه الله- أنه أتى بحديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- في البيوع أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل...، ثم تبعه بحديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: الدينار بالدينار لا فضل بينهما، والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما، ثم جاء بحديث ابن عمر أنه قال: الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما، ثم نقل عن عثمان بن عفان وعبادة بن الصامت أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- نهي عن الزيادة في الذهب بالذهب يداً بيد، وقال: وبهذه الأحاديث تأخذ، وبمثلها قال الأكبر من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.⁵⁰

٣.٥. الجمع بين مختلف الحديث

إن علم مختلف الحديث من أنواع علوم الحديث وقد عده العلماء من أهم العلوم لفهم السنّة ويعد الإمام الشافعي -رحمه الله- أول من تحدّث فيه وأفرد فيه التصنيف، وسماه اختلاف الحديث، وبيّن فيه قواعد هذا العلم وضوابطه التي لا بد من معرفتها وقد ذكر الإمام الشافعي -رحمه الله- أهمية الجمع بين مختلف الحديث قائلاً: لزم أهل العلم أن يمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لإمضاءهما وجهًا، ولا يعدوئهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معًا، أو وُجد السبيل إلى إمضاءهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر، ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهًا يمضيان معًا إنما المختلف ما لم يمضى إلا بسقوط غيره مثل أن يكون الحديثان في الشّيء الواحد هذا يحله وهذا يجرمه.⁵¹

وذكر ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (٨٨٩/٢٧٦) -رحمه الله- مثالا على اختلاف الحديث ظاهرًا الذي يمكن جمعه حديث عائشة -رضي الله عنها- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما بال قائما قط، وحديث حذيفة -رضي الله عنه- أنه بال قائما، فقال: إن حديث عائشة في منزله، والموضع الذي كانت تحضره فيه عائشة -رضي الله عنها-، وأما حديث حذيفة -رضي الله عنه- أنه بال قائما في المواضع التي لا يمكن أن يطمئن فيها إما للثق؛ أي البلبل والتدى في الأرض، وطين وقدر، وكذلك الموضع الذي رأى فيه حذيفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بيول قائما كان مزيلة القوم، فلم يمكنه القعود فيه ولا الطمأنينة، وذكر القاعدة أن حكم الضرورة خلاف حكم الاختيار.⁵²

٣.٦. فهم السنّة النبوية وفق فهم السلف الصالح

إن الذين عاشوا في خير القرون مثل الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين هم أدرى بمنطوق كلام النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقد أخذوا كل الأحكام مشافهة أو بواسطة قصيرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- لقرب عهدهم به فلا بد من الرجوع إلى فقههم للسنّة النبوية مراعين فقههم لها فقد كانوا أعلم منا بالعام والخاص، والمقيد والمطلق، والتاسخ والمنسوخ، وأعرف منا بغريب الحديث. فقد استدلل الإمام الشافعي -رحمه الله- بما روي عن ابن عباس -رضي الله عنه- في دية الإصبع الخنصر والإبهام أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد فرض في الإصبع

⁵⁰ الشافعي، الرسالة، ٢٧٦.

⁵¹ الشافعي، الرسالة، ٣٤٢.

⁵² ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٩/١٤١٩)، ١٥٢.

الخنصر والإبهام فريضة واحدة، فجعل في كل واحد عشر الذية وروي ذلك عن ابن عباس عن النبي -صلى الله عليه وسلم- الخنصر والإبهام سواء، ثم أخرج بإسناده عن غطفان بن طريف المري قال: إن مروان بن الحكم أرسله إلى ابن عباس يسأله: ما في الصّرس؟ فقال ابن عباس: فيه خمس من الإبل، فردني مروان إلى ابن عباس قال: أفتجعل مقدم الفم كالأضراس؟ فقال ابن عباس: لو لا أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء فهذا مما يدل على أن الشفتين عقلهما سواء، وقد جاء في الشفتين سوى هذا آثار.⁵³

٣.٧. فهم السنّة عن طريق أسباب ورودها

إن معرفة أسباب ورود الحديث من أهم طرق فهم السنّة وحملها على المعنى المراد؛ لأنها تبين أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لماذا قاله ومتى، لذلك كان من منهج المحدثين أنهم كانوا يبحثون عن سبب ورود الحديث أولاً للوصول إلى المعنى الحقيقي للحديث والوقوف عليه؛ لأنه قد يخفى على القارئ لعدم معرفة سبب الحديث. وقد ثبت من المصادر أن عائشة -رضي الله تعالى عنها- ردت على الأكابر من الصحابة بسبب إغفالهم سبب الحديث.⁵⁴ وقد أفرد المحدثون هذا النوع بالمصنفات، وذكر فيه أسباب ورود الحديث، وعلى رأسهم الإمام السيوطي -رحمه الله- الذي ألف فيه كتاباً سماه "اللمع في أسباب ورود الحديث" وذكر فيه أسباب ورود عدة أحاديث في باب الطهارة، والصلاة، والجنائز، والصيام، والحج، والبيع، والتكاح، والجنائيات، والأضحية، والأطعمة، والأدب. ويمكن أن نذكر مثلاً من كتابه في هذا الباب أنه روى حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- الذي أخرجه مسلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدّين تربت يداك. فقال الإمام السيوطي -رحمه الله- سبب وروده ذكر في حديث آخر أخرجه أحمد ومسلم عن جابر بن عبد الله، قال: تزوجت امرأة على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا جابر، أتزوجت؟ قلت: نعم، قال: بكرًا أو ثيبًا؟ قلت: ثيبًا، قال: ألا بكرًا تلاعبها؟ قال: قلت: يا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كنّ لي أخوات فخشيت أن تدخل بيني وبينهن، فقال: إن المرأة تنكح لدينها وجمالها، فعليك بذات الدّين تربت يداك.⁵⁵

الخاتمة

إن السنّة النبويّة مصدر من مصادر التشريع الإسلامي الذي ركز عليها المحدثون في قرون مبكرة ودونها في دواوينها وحفظوها من انتحال الغالين وتأويل الجاهلين بتوثيقها رواية ودراية وبذلوا جهودًا في فقها شرحًا وتأييمًا وأنشأوا العلوم لصيانتها وفهمها حسب مقتضى الشريعة مثل علم مختلف الحديث لدفع التعارض بين النصوص ظاهرًا جمعًا أو حمل المطلق على المقيد، وتخصيص العام وعلم نسخ والمنسوخ الذي يهتم ببحث تاريخ النصوص المتعارضة من حيث التقدم والتأخر؛ ليحكموا على الأول بالمنسوخ وعلى الثاني بالتاسخ، وعلم أسباب ورود الحديث؛ وليتبعوا الأسباب التي من أجلها ورد الحديث والأحوال والقرائن التي احتقت به، وعلم غريب الحديث ليشرحوا الألفاظ الغريبة

⁵³ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠/١٩٩٠)، ٣٣٢/٧.

⁵⁴ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، التكت على مقدمة ابن الصلاح، مع. زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء المتلف، ١٩٩٨/١٤١٩)، ٧١/١.

⁵⁵ أبو بكر جلال الدين السيوطي، اللمع في أسباب ورود الحديث، (لبنان: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦/١٤١٦)، ٥٩.

في متون السنّة. ووضعوا الأصول والقواعد لفهم السنّة النبويّة بالمنهج العلمي مثل توثيق النصوص قبل فهمها وشرحها، وفهم السنّة في ضوء القرآن الكريم؛ لأنّ كلّاً من المصدرين يؤيد بعضه بعضاً، وكذلك فهم السنّة النبويّة عن طريق معرفة الناسخ والمنسوخ، وجمع الروايات في الموضوع الواحد؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي دون ذلك، إضافة إلى فهم السنّة النبويّة وفقاً لفهم السلف؛ لأنهم كانوا الأقرب إلى عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- وكانوا أدري بما نقلوه عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ممن تبعهم بإحسان.

المصادر والمراجع

- ابن قتيبة الذنبوري، تأويل مختلف الحديث، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة، ٢. ١٩٩٩/١٤١٩.
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ١٥ أجزاء. بيروت: دار صادر، الطبعة، ٣. ١٩٩٤/١٤١٤.
- أبو بكر جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح التّقریب النّواوي، مح. أبو قتيبة نظر محمد الفريابي. ٢ أجزاء. بيروت: دار طيبة، د. ت.
- أبو داود الطيالسي، مسند، مح. محمد بن عبد المحسن التركي. ٤ أجزاء. مصر: دار هجر، ١٩٩٩/١٤١٩.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصّحيح، مح. محمد زهير بن ناصر النّاصر. ٩ أجزاء. بيروت: دار طوق النّجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢.
- أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، مح. محمد المنتصر بن محمد الزّمزمي. بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، الطبعة، ٦. ٢٠٠٠/١٤٢١.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزّركشي، التّكت على مقدّمة ابن الصّلاح، مح. زين العابدين بن محمد بلا فريخ. ٣ أجزاء. الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨/١٤١٩.
- أبو بكر جلال الدين السيوطي، اللمع في أسباب ورود الحديث، لبنان: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦/١٤١٦.
- أحمد بن حنبل، مسند، مح. شعيب الأرنؤوط. ٤٥ جزء. لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١.
- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مديولي، الطبعة، ٣. ٢٠١٧/١٤٢١.
- علي جواد الطّاهر، منهج البحث الأدبي، بغداد: مكتبة اللغة العربيّة، الطبعة، ٣. ١٩٧٤/١٣٩٤.
- علي بن الجعد، مسند، مح. عامر أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة نادر، ١٩٩٠/١٤١٠.
- محمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨/١٤١٩. أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، مح. محمد عوض مرعب. ٨ أجزاء. بيروت: دار إحياء التّراث العربي، ٢٠٠١/١٤٢٢.
- محمد بن إدريس الشّافعي، الأم، ٨ أجزاء. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠/١٤١٠.
- محمد بن إدريس الشّافعي، الرسالة، مح. أحمد شاكر. مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠/١٣٥٨.
- محمد بن علي الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مح. أحمد عزو عناية. ٢ أجزاء. دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩/١٤١٩.
- محمد بن عيسى التّرمذي، سنن، مح. إبراهيم عطوه. ٥ أجزاء. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة، ٢. ١٩٧٥/١٣٩٥.
- مسلم بن الحجاج، الصّحيح مسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ أجزاء. بيروت: دار إحياء التّراث العربي، د. ت.

التحليل اللغوي والبلاغي لأحاديث الختان 'دراسة تحليلية دلالية'

عبد الكريم أمين محمد سليمان

دكتور، الجامعة إزمير دوقوز أيلول، كلية الشريعة

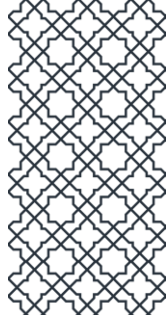
Abdelkarim Amin Mohamed SOLIMAN

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

0000-0003-2999-1031

abdelkarim.soliman@deu.edu.tr



الملخص

استرعى موضوع الختان أنظار العلماء قديماً وحديثاً، وقد ازداد هذا الانتباه للختان في أيامنا الحالية؛ لتعدد الجهات والعلوم التي انشغلت به، ولم يعد الاهتمام بالختان ليس قاصراً على العلوم الشرعية، بل تعدى ذلك إلى علوم الطب، والنفس، والاجتماع، الفن وغيرها. وهو ما ضاعف من حدة الجدل حول الختان قبولاً أو رفضاً. وتحاول هذه الدراسة أن تصل إلى قناعة حول ماهية الختان وعيته، ليس من خلال آراء الفقهاء فحسب، بل من خلال التحليل اللغوي لخصوص الأحاديث النبوية التي أشارت إلى الختان، بوصف هذه الأحاديث هي المصدر الأول الذي اعتمد عليه المؤيدون والمخالفون.

وقد جاءت الدراسة في مقدمة وثلاثة مباحث. تناول الأول تعريف الختان لغةً واصطلاحاً ودلالات التعريفين، وتناول الثاني البناء الموضوعي والأسلوبي لأحاديث ختان الذكر، وبيان المقصد التشريعي منها. وتناول الثالث البناء الموضوعي والأسلوبي لأحاديث خفض الأنثى، وبيان المقصد التشريعي منها. **الكلمات المفتاحية:** التحليل اللغوي، البلاغي، أحاديث الختان، دراسة دلالية.

Linguistic and Rhetorical Analysis of the Hadiths of Circumcision 'An Analytical Study'

Abstract

The topic of circumcision attracted the attention of scholars, in the past and present, and this attention has increased in our present days. Due to the multiplicity of bodies and sciences that have concerned with it, the interest in circumcision has become not limited to the forensic sciences, but has gone beyond that to the sciences of medicine, psychology, Forensic, art and others. This doubled the intensity of the debate over circumcision, whether or not it was accepted.

This study tries to reach a conviction about the nature of circumcision and its cause, not only through the opinions of the faqih, but also through the linguistic analysis of the texts of the hadiths that referred to circumcision, describing these hadiths as the first source on which the supporters and opponents relied. The study came in an introduction and three chapters. The first dealt with the definition of circumcision in the language, terminology and connotations of the two definitions, and the second dealt with the objective and stylistic structure of the hadiths of male circumcision, and the legislative intent thereof. The third dealt with the substantive and stylistic structure of the hadiths about the reduction of femininity, and a statement of the legislative intent thereof.

Keywords: Linguistic, Rhetorical, Analysis, Hadiths of Circumcision, Analytical Study.

المقدمة

شغل موضوعُ الحِتَّانِ قديماً المحرِّثين والفقهاء، وقد انقسموا حِيَالَهُ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ، فمنهم مَنْ أوجِبُهُ، ومنهم من قال بِسُنِّيَّتِهِ، ومنهم تَوَقَّفَ عندَ إباحَتِهِ، وقد جدَّ في عصرنا فريقٌ رابعٌ رأى بِمُحَرِّمَتِهِ، على رأسهم (الدكتور علي جمعة) مفتي مصر السابق، وقد تنازع الاهتمامُ بالحِتَّانِ مَعَارِفُ إنسانِيَّةٌ جديدةٌ، مثل: الطَّبِّ، والاجتماع، النفس، والأنثولوجيا، والفنون، وغير ذلك، وقد زاد الجدلُ حولَ حَفْضِ الإناث مع نموِّ الدراساتِ النَّسَوِيَّةِ (feminsim) التي انشغلت بقضايا المرأة وحقوقها، وقد أدَّى هذا الجدلُ إلى إعادةِ قراءةِ موضوعِ الحِتَّانِ، فظهرت مجموعةٌ من الدراساتِ تناولتِ الحِتَّانَ بِرُؤْيٍ مختلفةٍ اصطغت بتخصُّصِ أصحابها، فهناك دراساتٌ تناولت الجانبَ الطَّبِّيَّ، ودراساتٌ تناولت الموقفَ الفقهيَّ، وبعضها تناول الموقفَ القانونيَّ من الحِتَّانِ، وبعضها تعرَّضَ للتأثيرِ النفسيِّ والاجتماعيِّ للحِتَّانِ¹. وتختلف هذه الدراسةُ عن سابقاتها إذ تحاول أن تصلَّ إلى قناعةٍ حولَ ماهيةِ الحِتَّانِ وَعَلَيْهِ، ليس من خلال آراء الفقهاء، بل من خلال التحليل اللغويِّ لِثُصُوصِ الأحاديثِ النبويَّةِ التي أشارت إلى الحِتَّانِ، بوصف هذه الأحاديث هي المصدرُ الأوَّلُ الذي اعتمد عليه المؤرِّدون والمخالفون، بالإضافة إلى التحليل اللُّغويِّ لبعض آراء الفقهاء، وقد جاءت الدراسةُ في مقدِّمةٍ وثلاثةٍ مباحثٍ معتمدة على منهج التحليل اللُّغويِّ.

المبحث الأول: المعنى اللُّغويُّ والاصطلاحِيُّ للحِتَّانِ

١. المعنى اللُّغويُّ

يُسْتَعْمَلُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى خِتَانِ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى ثَلَاثَةُ أَسْمَاءٍ، وَهِيَ:

الحِتَّانُ بكسر الخاء، وهو مصدرٌ “حَتَّنَ” أي: قَطَعَ، فَأَصْلُ الحِتَّنِ: القَطْعُ. فالعرب تقول: حَتَّنَ الغلامَ والجاريةَ يَحْتِنُهُمَا ويَحْتِنُهُمَا من بابٍ “ضَرَبَ، وَنَصَرَ” حَتْنَا، والاسم: الحِتَّانُ، والحِتَّانةُ، وهو محتنون، وقيل: الحِتَّنُ للرجال، والحفُضُ للنساء، والحِتَّينِ: المَحْتُونُ، الذَّكَرُ وَالْأُنْثَى في ذلك سواء، والحِتَّانُ: مَوْضِعُ الحِتَّنِ من الذَّكَرِ، ومَوْضِعُ القَطْعِ من نواةِ الجارية. قال أبو منصور: هو مَوْضِعُ القَطْعِ من الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى؛ ومنه الحديث المروي: “إذا تَقَيَّ الحِتَّانانِ فقد وجب الغسلُ”، وهما مَوْضِعُ القَطْعِ من ذَكَرِ الغلامِ وفَرْجِ الجارية، ويقال لقطعتهما: الإعذار والحفُضُ، ومعنى التقائهما عُيُوبُ الحشمةِ في فرجِ المرأةِ حتى يصير خِتَانُهُ بِجِذَاءِ خِتَانِهَا، وذلك أَنَّ مدخلَ الذَّكَرِ من المرأةِ سافلٌ عن خِتَانِهَا؛ لِأَنَّ خِتَانِهَا

1 من هذه الدراسات ما يلي: جاد الحق علي جاد الحق، الحِتَّانُ، القاهرة: مكتبة أسد الغابة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

محمد لطفي الصباغ، الحكم الشرعي في ختان الإناث، منظمة الصحة العالمية، ١٩٩٥م.

كمال علي علي الجميل، الحِتَّانُ وأحكامه في ضوء السنة النبوية، دار الكلمة المنصورة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

أميرة محمد مغازي محمود، أحكام الحِتَّانِ في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، مجلد ١، عدد ٣٥.

علاء علي حسين نصر، ختان الإناث دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٨م.

شمسي باشا، حَسَّان، أسرار الحِتَّانِ تتجلَّى في الطَّبِّ الحديث، جدة: مكتبة السواد، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

الفنجري، أحمد شوقي، الحِتَّانِ في الطَّبِّ والدين والقانون، القاهرة: دار الأمين، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

الدويري، زايد نواف عَوَّاد، أثر المستجدات الطبيَّةِ في باب الطهارة، الأردن، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٦م.

مُستَعْلِمٌ، وليس معناه أن يَمَاسَّ حِثَانَهُ حِثَانَهَا، هكذا قال الشافعي في كتابه. وأصل الحِتَانِ القِطْعُ”². وجاء في القاموس المحيط: “حَتَنَ الوَلَدَ يَحْتِنُهُ، وَيَحْتِنُهُ، فَهُوَ حَتِينٌ وَمَحْتُونٌ، قَطَعَ عُزْلَتَهُ، وَالاسْمُ كَكِتَابٍ وَكِتَابَةٍ، وَالحِتَانُ صِنَاعَتُهُ، وَالحِتَانُ مَوْضِعُهُ مِنَ الذِّكْرِ، وَالحِتْنُ: القِطْعُ”³

الإعذار: يقول ابن منظور: والعُدْرَةُ: الحِتَانُ. والعُدْرَةُ: الجِلْدَةُ يَقِطَعُهَا الحَاتِنُ. وَعَدَّرَ الغِلامَ وَالجَارِيَةَ يَغْدِرُهَا عَدْرًا وَأَعْدَرُهَا: حَتَنَهُمَا، وَالأَكْثَرُ حَفَضْتُ الجَارِيَةَ. وَالعِدَارُ وَالعِدَارُ وَالعِدِيرَةُ وَالعَدِيرُ، كُلُّهُ طَعَامُ الحِتَانِ. وَفي الحديث: الوَلِيمَةُ فِي الإِعْذَارِ حَقٌّ؛ وَالإِعْذَارُ: الحِتَانُ. وَفي الحديث: كُنَّا إِعْذَارَ عَامٍ وَاحِدٍ؛ أَيْ: حُتْنًا فِي عَامٍ وَاحِدٍ”⁴ الإِعْذَارُ: قَالَ أَبُو عبيدَةَ: عَدَّرْتُ الجَارِيَةَ وَالعِلامَ وَأَعْدَرْتُهُمَا: حَتَنْتُهُمَا، وَاحْتَنَنْتُهُمَا زَوْنًا وَمَعْنَى⁵. وَعَدْرَةُ الغِلامِ: قَلْبَتُهُ، وَلِلجَارِيَةِ عَدْرَتَانِ، إِحْدَاهُمَا: مَا تَقَطَعَهُ الحَافِضَةُ “الحَاتِنَةُ” مِنْ نَوَاتِمِهَا، وَالأُخْرَى مَوْضِعُ الحَاتِمِ مِنَ البِكْرِ. قَالَ أَبُو شَامَةَ: كَلَامُ أَهْلِ اللُّغَةِ يَفْتَضِي تَسْمِيَةَ الكَلْبِ (حِتَانُ الذِّكْرِ وَالأُنْثَى) إِعْذَارًا⁶.

الحِفَاضُ: جَاءَ فِي لِسَانِ العَرَبِ مَادَةٌ “حَفَضَ” وَالحَافِضَةُ: الحَاتِنَةُ، وَحَفَضَ الجَارِيَةَ يَحْفِضُهَا حَفْضًا، وَهُوَ كَالحِتَانِ لِلغِلامِ، وَأُحْفِضَتْ هِيَ، وَقِيلَ: حَفَضَ الصَّبِيَّ حَفْضًا: حَتَنَهُ، فَاسْتَعْمِلَ فِي الرَّجُلِ. وَالأَعْرَافُ: أَنَّ الحِفْضَ لِلْمَرْأَةِ، وَالحِتَانُ لِلصَّبِيِّ، فَيُقَالُ لِلجَارِيَةِ: حَفِضْتُ، وَلِلغِلامِ: حُتِنَ، وَقَدْ يُقَالُ لِلحَاتِنِ: حَافِضٌ، وَليس بالكثير. وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمِّ عَطِيَّةَ: “إِذَا حَفِضْتَ فَأَشْبِيَّ أَيْ: إِذَا حَتَنْتِ الجَارِيَةَ فَلَا تَسْحَكِي الجَارِيَةَ. وَالحِفْضُ حِتْنُ الجَارِيَةِ”⁷.

استنتاجاتٌ دَلَالِيَّةٌ مِنَ التَّعْرِيفِ اللُّغَوِيِّ: نَسْتَنْتِجُ مِنَ التَّعْرِيفِ اللُّغَوِيِّ لِلحِتَانِ وَأَسْمَائِهِ الثَّلَاثَةِ مَا يَلِي:

- إِنَّ اسْمَ الحِتَانِ وَالإِعْذَارِ يَشْتَرِكُ فِي إِطْلَاقِهِمَا عَلَى الذِّكْرِ وَالأُنْثَى عَلَى السَّوَاءِ دُونَ تَفْرِيقٍ أَوْ تَمْيِيزٍ.
- إِنَّ الحِفْضَ خَاصًّا بِالنِّسَاءِ، وَاسْتِعْمَالَ الحِفْضِ لِلرِّجَالِ وَزَدَ، وَلَكِنْ لَيْسَ بِالكَثِيرِ.
- إِنَّ إِطْلَاقَ اسْمِ الحِتَانِ عَلَى القِطْعِ “غَلْفَةُ الذِّكْرِ، وَغَلْفَةُ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَعْلُو البَطْرَ” لَيْسَ مِمَّا يَحْتَضِرُ بِهِ الذِّكُورَ دُونَ الإِنَاثِ، بَلْ هُوَ مِمَّا يُشْتَرِكُ فِي اسْتِعْمَالِهِ النُّوعَانِ الذِّكْرَ وَالأُنْثَى، وَهُوَ مَا أَكَّدهُ زَايِدُ الدَّوِيرِيِّ فِي قَوْلِهِ: “إِنَّ الحِتَانِ لُغَةٌ يَعْنِي القِطْعَ لِلذِّكْرِ وَالأُنْثَى، وَهَنَّاكَ كَلِمَاتٌ مُرَادِفَةٌ لِكَلِمَةِ الحِتَانِ، وَمِنْ أَبْرَزِهَا: الحِفَاضُ، وَالإِعْذَارُ، وَالطَّهْوَرُ، بِمَعْنَى أَنَّ الحِتَانِ أَيْ القِطْعَ يَحْصِلُ عِنْدَ الذِّكْرِ وَالأُنْثَى”⁸
- تَخْصِيصُ حِتْنِ الإِنَاثِ بِلَفْظِ خَاصٍّ هُوَ “الحِفْضُ” بِجَانِبِ الإِسْمِينَ المُشْتَرَكِينَ مَعَ الذِّكْرِ فِي “الحِتَانِ”،

2 انظر: أبو الفضل جمال محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ج ١٣، ص ١٣٧، ١٣٨، مادة: النون والخاء وما يثالثهما.

3 محي الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت، دار الجبل)، ج ٤، ص ٢٢٠.

4 ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٥٥١. باب الذال فصل العين مع ما يثالثهما.

5 إسماعيل عبد الحميد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٣، ١٩٨٢م، ج ٥، ص ٢١٠٧، مادة عَدَّرَ.

6 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية)، ج ١٠، ص ٣٤٠.

7 ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١٤٦.

8 زايِد نَوَافِ عَوَّادِ الدَّوِيرِيِّ، أَثَرُ المُسْتَجِدَاتِ الطَّيِّبَةِ فِي بَابِ الطَّهَارَةِ، (الأردن: دار الفنايس)، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٠٢.

و”الإعذار” يُقَوِّي من كون ختان الإناث كان عادةً تُمارس عند العرب، وليس فعلاً مُستحدثاً عليهم، وهو ما توكّده أحاديثُ النبيّ - صلى الله عليه وسلم - إلى الخائعات، ومنه حديث أمّ عطية أنّ امرأة كانت تحتنن في المدينة، فقال: “أشمتي ولا تنهكي”. فالختانة كانت مهنةً وكانت قبل الإسلام، وهو ما ذكره الجاحظ في قوله: “وهذا الختان في العرب، في النساء والرجال من لدن إبراهيم وهاجر إلى يومنا هذا”⁹.

- يُلاحظ من كلام ابن منظور أنّه بدأ حديثه عن مادة “ختن” بما يشبه الحكم أو التقرير بأنّ لفظ الختان يُستخدَم للبلاد والجمارية على السواء، فقد ذكر أولاً: أنّ الختان يشترك فيه الذكر والأنثى بوصفه الحكم العام والأصل، ثم ذكر الرأي الذي يفصل بينهما في الاستعمال مستعملاً معه الفعل المبني للمجهول “قيل”: (الختنُ للرجال، والخصُفُ للنساء)، وهو ما يعني عدم شيوع هذا القول وضعفه؛ لأنّ الفعل “قيل” بهذه الصيغة يُفيدُ ترميضُ الرأي الذي حُكي به. فهذا الترتيب في الحكم مع استخدام صيغة المبني للمجهول مع الفصل في الاستعمال بين “ختنَ، وخصُفُ” يدلُّ على قصديّة ابن منظور في أنّ إطلاق لفظ الختان يشمل الذكور والإناث على السواء دون فصل بينهما، وكأنّ ابن منظور يردُّ بكلامه على مَنْ يفصل بينهما في الاستعمال، وما يُرَجِّح ذلك هو استخدام ابن منظور لكلمة الختان في بقية نصّه للبلاد والجمارية على السواء، وفيه استخدام الختان المفرد للبلاد والجمارية مثل: “يصير ختانه يجذاء ختانه”، “مدخل الذكر من المرأة سافل عن ختانه”، “ختانها مُستعلٍ”، “أن يماس ختانه ختانه”، وفوق ذلك استشهاده بموقف الإمام الشافعي الذي لا يفصل في الاستعمال بينهما ولا يُفرِّق في النظرة إلى بين الذكر والأنثى.

٢. المعنى الاصطلاحي

عرّف ابن الصباغ الختان بقوله: “الواجب على الرجل أن يقطع الجلدَ التي أعلى الحشفة حتى تنكشف جميعها، وأمّا المرأة فلها عذرتان: إحداها بكارها. والأخرى: هي التي يجب قطعها، وهي كعُزْبِ الديك في أعلى الفرج بين الشفرتين، وإذا قُطعت يبقى أصلها كالنواة”¹⁰. وحدّده الجويني بقوله: “المستحقُّ في الرجال قطعُ الثُلُفة، وهي الجلدُ التي تغشى الحشْفَةَ، والغرض أن تبرز، والمقدار المستحقُّ في النساء ما ينطلق عليه الاسم”¹¹. وهو يقصد اسم الخفض بمعنى القطع القليل. وقال الماوردي: “والسنّة - في الرجل - أن يستوعب الثُلُفة التي تغشى الحشفة بالقطع من أصلها، وأمّا خفض المرأة: فهو قطع جلدٍ في الفرج فوق مدخل الذكر ومخرج البول على أصل كالنواة، ويُؤخَذُ منه الجلدُ المستعلية دون أصلها”¹².

ويحدّد الحافظ ابن حجر العسقلاني بقوله: “والختنُ قطعُ جلدِ كمرته، وخصُفُ المرأة والخصُفُ قطعُ جلدِ جليديّ في أعلى فرجها تشبه عُزْفَ الديك بينها وبين مدخل الذكر جلدٌ رقيقةٌ”¹³. وعند الشافعية الواجب في ختان الرجل

9 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: الخانجي، ط٢، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م، ج٧، ص٢٧.

10 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضُمَيْرِيَّة، (مكة: مجمع الفقه الإسلامي بمكة)، ١٤٣١هـ، ص٢٧٨. وانظر أيضاً: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، (القاهرة: دار ابن الجوزي)، ١٤٢٧هـ، ج١، ص٤٢٢.

11 ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضُمَيْرِيَّة، ص٢٧٨-٢٧٩. انظر أيضاً: الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ج١، ص٤٢٢.

12 ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضُمَيْرِيَّة، ص٢٧٩. وأيضاً: الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ج١، ص٤٢٢.

13 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية)، ج١، ص٣٩٥.

“قطع ما يُغَطِّي حشفته حتَّى تنكشف كلها، والمرأة قطع جزء يقع عليه الاسم – أي: أقل جزء يقع عليه اسم القطع – من اللحمة الموجودة بأعلى الفرج فوق ثقبه البول تشبه عُرف الديك، وتُسمَّى البَطْرُ”¹⁴. ويعرّفه الخرشِيُّ والخليل بأنّه: “في الذكر قطع الجلدة الساترة، وفي النساء قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى – أي أقل جزء”¹⁵. ويعرّفه أبو زيد القيرواني وشرّاح رسالته بأنّه: “الختان في الرجال زوالُ العُرْلة من الذكر، والخفّاض في النساء هو قطع النائي في أعلى فرج الأنثى كأنّه عُرفُ الديك”¹⁶ ويعرّف القيرواني خفّض الأنثى بأنّه: “قطع النائي أعلى فرج المرأة كأنّه عُرف الديك، يعنى القدر الزائد، المستعلي عن الشفرتين الكبيرين عند انطباقها”¹⁷. ويعرّفه الآبي الأزهري بأنّه: “إزالة ما بفرج المرأة من الزيادة”¹⁸

استنتاجات دلالية على التعريف الاصطلاحي

- هناك شبه اتفاق في تحديد الجزء الذي سيُقطع من عضو الذكر وهو الجلدة المتدلية فوق حشفة الذكر بحيث ينكشف كامل الحشفة (رأس الذكر).

- نلاحظ اختلاف العلماء في تحديد الجزء الذي سيُقطع من عضو الأنثى. فبعضهم يحدّد في تعريفه بأنّه الجلدة التي تعلقو البَطْرُ، فالماوردي يحدّدّها بأنّها “الجلدة المستعليّة فوق مدخل الذكر ومخرج البول”، ويحدّدّها ابن حجر مع تصغيره لكلمة جلد للدلالة على دقّة ما يُقطع في قوله: “قطع جليديّة في أعلى فرجها”، ويحدّدّها الخرشِيُّ بأنّها “قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى”، بينما نجد بعضهم لا يحدّدّها بأنّها جلدة أو جليدة تعلقو البَطْرُ، بل بأنّها جزء من البَطْرُ نفسه، فالصباغ وإن لم يذكر البَطْرُ لفظاً، فإنّه يذكره وصفاً فهي “كعرف الديك في أعلى الفرج بين الشفرتين، وإذا فُطعت يبقى أصلها كالنواة”. فتعديده للجزء المقطوع بأنّه بين الشفرتين يعني البَطْرُ، ويوضّحه بأنّه سيُقطع بعضه ويبقى أصله، وقد ذكر أبو بكر الدميّاطي البَطْرُ لفظاً وحدّد الجزء المقطوع بأنّه جزء من “اللحمة الموجودة بأعلى الفرج فوق ثقبه البول تشبه عُرف الديك، وتُسمّى البَطْرُ”، بينما نجد الجويني وإن حدّد الجزء المقطوع من الذكر، فإنّه لم يقدّم تحديداً للجزء المقطوع من الأنثى، واكتفى بربطه بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - “لأمّ عطية: “أشمي ولا تنهكي” دون ذكره لموضع التنهك، وهو ما يعني أنّ بعض علمائنا شعر بعدم القدرة على تقديم تحديد دقيق للجزء الذي سيُقطع من المرأة واكتفى بتكرار الجملة النبويّة “أشمي ولا تنهكي”. أو جاء تحديده مطلقاً لكلّ زيادة تعلقو فرج المرأة كما جاء في تعريف الآبي الأزهري في قوله: “إزالة ما بفرج المرأة من الزيادة” فهو لم يبيّن ما الجزء الذي يُقطع ومن أين. هل من البَطْرُ؟ أم من الجلدة التي تعلقو البَطْرُ؟ أم من الشفرتين؟ أم منها جميعاً؟ كما نستدلّ من اختلافهم حول تحديد الجزء الذي يُخفّض من الأنثى إلى معرفتهم بخطر ذلك القطع، وتأثيره الضارّ على الشعور بالإمتاع الجنسيّ عند المختونة وأثر ذلك على حياتها.

- يعود هذا الاتفاق حول خِتَانِ الدَّكْرِ، والاختلاف حول خفّض الأنثى إلى اختلاف حساسية الجزء المحدّد

14 أبو بكر بن محمد شطا الدميّاطي، إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين، (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربيّة للحلبي)، د ت، ج ٤، ص ١٧٤.

15 أبو عبد الله محمد الخرشبي، شرح الخرشبي على مختصر خليل، مصر: طبعة بولاق، ١٣١٧هـ، ج ٣، ص ٤٨.

16 علي بن خلف المنويّ المالكيّ المصري، كفاية الطالب الربانيّ على رسالة أبي زيد القيرواني، وبالهامش حاشية العدوي، تحقيق: أحمد أحمد إمام، (مصر: مكتبة الخانجي)، ط ١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ج ٤، ص ٣٣٠.

17 شهاب الدين أحمد بن إدريس القيرواني، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب)، ١٩٩٤م، ج ١٣، ص ٢٨١.

18 صالح عبد السميع الآبي الأزهري، “الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، (بيروت: طبعة المكتبة الثقافية)، ج ١، ص ٤١٠.

للقطع وعلاقته بالعضو التناسليّ لكلٍ من الذكر والأنثى، فهي عند الرجل “قُلْمَةٌ تُغَطِّي حَشْفَةَ الذَّكَرِ” وعند الأنثى على ما نرى من كلام العلماء “إِمَّا غُلْفَةٌ جَلْدِيَّةٌ أَعْلَى البَطْرِ، وإما أعلى البَطْرِ نفسه” وهنا يكمن الاختلاف والخوف الحقيقيّ من خَفْضِ الأنثى؛ لأنَّ قُلْمَةَ الرجل جِلْدَةٌ متدلّيةٌ عن عضو الذكورة نفسه وليست من مكُوناته، ولا تَوَثَّرَ في عمله، بل إنَّ قطعها بمَا يُفِيد الذَّكَرَ في عمليَّة الجماع؛ لأنَّ “هذه الجلدة ليس فيها أعصابٌ جنسيَّةٌ، وقطعها لا يُوَثِّرُ على الشعور الجنسيّ، بل العكس من ذلك فإنَّ إزالتها يساعد على الإطالة الجنسيَّة”¹⁹، أمَّا بَطْرُ الأنثى فعلى خلاف ذلك تماماً؛ لأنَّ البَطْرَ “عضوٌ حسَّاسٌ يتكوَّن من نسيجٍ إسفنجيٍّ قابلٍ للاتصاف مثل القضيب، وله رأسٌ ناعمٌ، وهو غنيٌّ بالأعصاب والأوعية الدمويَّة”²⁰. فالبَطْرَ عضوٌ حسَّاسٌ وليس مجرد جِلْدَةٌ؛ لأنَّ “في البَطْرِ تتركزُ أعصابُ الحسِّ الجنسيّ لدى الأنثى، وإذا قُطعت فإنَّ ذلك يُفقدُها الشعورَ بالعلاقة الجنسيَّة أو الاستجابة لها”²¹.

- يتبين من خلال التعريفات أنَّ بعض العلماء قد أدرك أنَّ خَفْضَ الأنثى يجب أن يمثِّل خِتانَ الذَّكَرِ، من حيث الابتعاد في القطع عن العضو الطبيعي للذكر والأنثى لأنَّ البَطْرَ عضوٌ ينتصب مثل ذكر الرجل وأنَّ القطع منه يُضعفه، ولذلك رأيناهم حريصين على بيان أنَّ ما يُقَطَعُ من المرأة جِلْدَةٌ أو جِلْدَةٌ صغيرةٌ أعلى رأس البَطْرِ، متجنِّبين ذكر البَطْرِ فيما سيُقَطَعُ، لأنَّ القطع من البَطْرِ هو قطعٌ من عضوٍ عاملٍ في الجسد وهو ما يعني أنَّ الخَفْضَ منه هو في حقيقته عمليَّةٌ بترٍ لبعضه، وهو ما قد يُسبِّب عجزاً له عن أداء وظيفته التي خُلِقَ من أجلها، ولذلك نجد قولَ الصباغ بأنَّ للمرأة عذرتين “إحداها بكارتها. والأخرى: هي التي يجب قطعها”. فالصباغ في تعريفه يجعل الجزء المقطوعَ يُؤازِرُ عُدْرَةَ البكارة، أو غشاء البكارة، ولكنَّ عُدْرَةَ البكارة أو غشاء البكارة ليس جزءاً من عضوٍ رأسيٍّ كالبَطْرِ، بل هي غشاءٌ أَفْقِيٌّ مطاطيٌّ يعلِّق موضع دخول الذكر، ولذلك فهذا التشبيه يدلُّ على أنَّ الجزء الذي يقطَعُ ليس من البَطْرِ.

المبحث الثاني: البناء الأسلوبيُّ لأحاديث خِتانِ الذَّكَرِ

يتناول هذا المبحث ثلاثة مطالب، هي: البناء الموضوعيُّ، والبناء الأسلوبيُّ، والمقصد التشريعيُّ.

المطلب الأول: البناء الموضوعيُّ

تسير موضوعات أحاديث خِتانِ الذَّكَرِ في تسلسلٍ واضحٍ، وهدفٍ مُحدَّدٍ، وهو التأكيد على خِتانِ الذَّكَرِ، ولذلك نجد تنوُّعَ موضوعاتيهِ وارتباطها، وقد اعتمد تأكيدُ خِتانِ الذَّكَرِ من خلال الربط بين فطرة الختان من جانبٍ، وخِتانِ إبراهيم - عليه السلام - والأمر باتِّباعِ مِلَّتِهِ من جانبٍ آخرٍ، ثمَّ من خلال السُنَّةِ الفعليَّةِ بقيامِ النبيّ - عليه الصلاة والسلام - بخِتنِ سِبْطِيهِ، ثمَّ من خلال السُنَّةِ القوليَّةِ، ثمَّ من خلال قيام الصحابة بالختان، ولكي يَرِيدَ النبيّ - عليه الصلاة والسلام - من خِتانِ الذَّكَرِ، رَبَّبَ على خِتانِ الذَّكَرِ أحكاماً، وقد جاءت أحاديثُ هذه الموضوعات على النحو التالي:

١. رُيِّطُ الخِتانِ بِالْفِطْرَةِ: وقد جاء في أكثر من حديثٍ، تدور كلُّها على أنَّ خِتانِ الذَّكَرِ من الفطرة التي فجَّبل الإنسانُ عليها، ومنها حديث أبي هريرة أنَّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: “الفِطْرَةُ حَمْسٌ: الاختِتانُ،

19 أحمد شوقي الفنجري، الختان في الطبِّ والدين والقانون، (القاهرة: دار الأمين)، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص١٥.

20 زايد نؤاف عوَّاد الدويري، أثر المستجدات الطبيَّة في باب الطهارة، ص١٣٣.

21 أحمد شوقي الفنجري، الختان في الطبِّ والدين والقانون، ص١٥.

والاستِحْدَاد، وقصُّ الشاربِ، وتقليم الأظفار، وتَنْفُ الإبطِ²².

٢. تَأْكِيدُ خِتَانِ إِبْرَاهِيمَ - عليه السلام - والأمر بِاتِّبَاعِ مِلَّتِهِ: وجاء فيه أكثر من حديث يُفيد قيام سيدنا إبراهيم بختان نفسه بعد أمر الله له بذلك، مع اختلافٍ في تحديد العمر الذي خُتِنَ فيه، ومنها حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "اختتن إبراهيم - عليه السلام - بعدما مرَّت عليه ثمانون سنةً، واختتن بالقدوم"²³.

٣. السُّنَّةُ الفَعْلِيَّةُ للنبيِّ - صلى الله عليه وسلم -: جاء في حديث جابر - رضي الله عنه - قال: "عَقَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عن الحسن والحسين - رضِيَ اللهُ عنهما - وَخَتَّنَهُمَا لِسَبْعَةِ أَيَّامٍ"²⁴.

٤. السُّنَّةُ القَوْلِيَّةُ: من خلال أمرِ الرسولِ للصحابة بالقيام بختان أولادهم وجاء في حديث علي بن أبي طالبٍ - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "اختنوا أولادكم يوم السابع، فإنه أطهرُ، وأسرعُ نباتاً للحم" وقال: "أَنَّ الأَرْضَ تَجَسُّسُ مِنْ بَوْلِ الأَقْلَفِ أربعين صباحاً"²⁵. وحديث عثيم بن كليب عن أبيه عن جدِّه أنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أَلْقِ عَنكَ شَعْرَ الكُفْرِ، وَاخْتَنِ"²⁶. ومنه حديث أبي أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ، مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ"²⁷.

٥. تَحْدِيدُ العُمُرِ الذي يُفَضَّلُ فيه خِتَانُ الذَّكَرِ: جاء في حديث موسى بن علي عن أبيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "خَتَنَ إِسْمَاعِيلُ - عليه السلام -، وهو ابنُ ثلاثِ عَشْرَةَ سنةً، وَخَتَنَ إِسْحَاقُ - عليه السلام -، وهو ابنُ سَبْعَةِ أَيَّامٍ"²⁸. وأيضاً الخبر الذي نقله سعيد بن جبير عن ابن عباس. قال: سئل ابن عباس مثل مَنْ أنت حين فُيَضَّ رسول الله؛ قال: أنا يومئذ محتون. وكانوا لا يَخْتِنُونَ الرِّجَالَ حَتَّى يُدْرِكَ"²⁹.

٦. تَرْتِيبُ النبيِّ الكَرِيمِ لأحكام عقابِيَّةٍ على عَدَمِ خِتَانِ الذَّكَرِ: لِيُبَيِّنَ النبيُّ - صلى الله عليه وسلم - أهِمِّيَّةَ خِتَانِ الذَّكَرِ ذُكُورِيًّا وَصِحِيًّا، فنجد - صلى الله عليه وسلم - يُرْتَّبُ على عدم اختتان الذكر أحكاماً تحرمه من القيام ببعض العبادات والاستفادة من فضلها. منها حرمانه من الحجِّ، فقد ورد في حديث أبي بزة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل في الأَقْلَفِ يَحْجُّ إلى بيت الله "قال: لا، حَتَّى يَخْتَنِ"³⁰. وكذلك لا تُقْبَلُ صلاته، ولا يُؤخَذُ بشهادته، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كره ذبيحة الأَرْغَلِ، وقال: "لا تُقْبَلُ صلاته، ولا

22 متفقٌ عليه، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (دمشق: دار ابن كثير)، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، حديث رقم ٦٢٩٧، ص ١٥٧١.

وأيضاً: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٤٠. و صحيح مسلم، حديث رقم ٢٥٧، كتاب الطهارة، باب: "خصال الفطرة".

23 متفق عليه. انظر: البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٦٢٩٨، ص ١٥٧١. وأيضاً: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج ٦، ص ٣٨٨. مسلم، ج ٤، حديث رقم ٢٣٧٠.

24 أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، تبيان الامتنان بالأمر بالختان، تحقيق: مجدي فتحي السيد، (القاهرة: دار الصحابة)، ط ١، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م، ص ٤٣.

25 ابن عساكر، تبيان الامتنان بالأمر بالختان، تحقيق: مجدي فتحي السيد، ص ٤٢.

26 أبو داود، السنن، ج ١، ص ٩٨، كتاب الطهارة، باب: "في الرجل يسلم فيؤمر بال غسل"، حديث رقم ٣٥٦. وأخرجه البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية)، كتاب الأشربة والحد فيها، باب: "السلطان يكره على الاختتان"، حديث رقم ١٧٥٥٧، ج ٨، ص ٥٦١.

27 أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ج ٨، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، حديث رقم ١٧٥٦٥، ص ٥٦٣.

28 البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج ٨، حديث رقم ١٧٥٧٣، ص ٥٦٥.

29 البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٦٢٩٩، ص ١٥٧٢.

30 البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج ٨، حديث رقم ١٧٥٦٤، ص ٥٦٣.

تَجُوزُ شَهَادَتُهُ³¹. وأيضاً عدم أكل المسلمين لذبيحته، فعن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: الأَقْلَفُ لا تُقْبَلُ له صلاةٌ ولا تُؤْكَلُ ذَبِيحَتُهُ³² أخرجه أحمد، وهو موقوف على ابن عباس، ورُوِيَ عنه أيضاً أنه لا حج لمن لم يَحْتَنِ، ولا صلاة³².

المطلب الثاني: التشكيل الأسلوبي

اتخذ أسلوبُ بناءِ أحاديثِ ختان الرجل أشكالاً متنوّعة؛ لتأكيدِ سُنَّةِ هذا الحِثَانِ وأهميَّةِ المحافظةِ عليه، ومن هذه الأشكالِ الأسلوبيةِ ما يلي:

الإخبار: فقد استخدم النبي - صلى الله عليه وسلم - أسلوبَ الإخبارِ عن ختان من سبقونا وسيلةً فنيَّةً في تعليم الأُمَّةِ بحقيقةِ ختان الرجل، وقد جاء الإخبار عن سيدنا إبراهيم - عليه السلام - لتحقيقِ هدفين: الأوَّلُ تأكيدِ اتصالِ الإسلامِ بدعوةِ إبراهيم الحنيفية، وأنَّ الإسلامَ هو امتدادٌ طبيعيٌّ لدعوةِ إبراهيم، والآخر هو تأكيدِ وجودِ الختانِ في الأُمَّةِ العربيَّةِ منذ إبراهيم وإسماعيل وإسحاق - عليهم السلام - وللحديثِ رواياتٌ مختلفةٌ الثابت فيها أنَّ إبراهيم قد حَتَنَ نفسه كبيراً، وأنَّه حَتَنَ نفسه على الغالبِ بالقُدوم، وتحديدِ السنِّ والآلةِ التي حَتَنَ بها إبراهيم نفسه يدلُّ على سرعةِ تنفيذِ أمرِ الله وإن كان في ذلك ألمٌ ظاهرٌ، وهو ما يعني ضرورةَ التزامِ المسلمين باتِّباعِ سُنَّةِ أبيهم إبراهيم.

التقرير والحكم والتفصيل: ففي حديثِ “الفطرة خمسٌ” تقريرٌ وحكمٌ بوجودِ خمسةِ أمورٍ هي من الفطرة التي يجب على المسلمين المحافظةَ على فعلها، وقد فصلَّها، وجعل من بينها الختان، وهو ما يُفيد - أيضاً - أنَّ ختان الرجل ليس بدعاً في الإسلام؛ فهو من الفطرة التي جبل الله عليها الإنسان، ووجب بقاؤه على فعلها.

الأمر: وقد جاء في قوله: “اختنوا أولادكم يوم السابع” والأمر بختان الذكر - فيما أرى - وجوبياً؛ لأنَّه ارتبط بتحقيقِ مصلحةٍ ترتبط في بعضها بأداءِ العبادة، كما أنَّه ترتَّبَ حرمانٌ من تركها من القيام ببعض العبادات عقاباً له على عدم إلتزامه بأمر الدين.

النفى: وقد جاء مع الأحاديث التي ذكرت عقابَ تاركِ الحِثَانِ، فقد نفت قبولَ صلاته، وزكاته، وأكل ذبائحه، ونفت قبولَ حجِّه، وقبولَ شهادته. هذا النفى الذي يُحَرِّمُ تاركَ الحِثَانِ من أداءِ وقبولِ هذه الفرائض والعبادات، ويَرْفُضُ الأخذَ برأيه في المعاملات، وهذا النفى عن قبولِ عباداتِ المسلم الذكر الذي لم يُحْتَنِ إنما هو وسيلةٌ أسلوبيةٌ تهدف إلى التشديدِ على ضرورةِ احتتَانِ الرجل.

المطلب الثالث: المقصد التشريعي من ختان الذكر

لختان الذكر مقصدان، الأوَّلُ تعبدِيٌّ، والآخر صِحِّيٌّ. يقول ابن القيم عن الختان ومقصده التعبدِيّ: “الختان من محاسن الشرائع التي شرعها الله - سبحانه - لعباده، ويُجَمَّلُ بما محاسنهم الظاهرة والباطنة، فهو مُكَمَّلٌ للفطرة التي فَطَرَهُم عليها، ولهذا كان من تمام الحنيفيَّةِ ملَّةُ إبراهيم³³. أمَّا عن المقصدِ الصِحِّيِّ فَلَقَطَعَ الجلدة التي تغطي حشفة الذكر فوائداً تطهيريَّةً وصحيَّةً، فقطع هذه الجلدة يمنع من تجمع بعض القطرات بما بعد التبول، والتي يسبب وجودها كراهة الرائحة، كما يسبب نزولها مرض سلس البول، يقول الإمام أحمد عن فائدة قطعِ قُلْفَةِ الرجل: “الرجل إذا لم

31 البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج8، حديث رقم 17569، ص563.

32 ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المعنى، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض، دار عالم الكتب)، 1417هـ، 1997م، ج1، ص115. انظر أيضاً: البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج8، ص564.

33 ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضَمَيْرِيَّة، ص268.

يَحْتَجِينَ، فتلك الجلدة مُدَلَّاةٌ على الكَمَرَةِ، ولا يُنْقَى ما تَمَّ، والمرأة أهون³⁴ كما أنَّ قطع قُلْفَةٍ ذكر الرجل “تساعد على الإطالة الجنسية” أنَّ رأس الذكر مع احتكاكه بالملابس مباشرة يفقد الكثير من حساسيته. هذا علاوة على تلافي القدرة والميكروبات التي تتجمع تحت الجلدة³⁵. وهذه الأضرار التطهيرية والصحية الناتجة من عدم ختان الرجل، هي التي دفعت النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى حرمان من ترك الختان من أداء بعض العبادات عقاباً له.

المبحث الثالث: البناء الأسلوبي لأحاديث حَفْضِ الأُنْثَى

يتناول هذا المبحث ثلاثة مطالب، وهي: البناء الموضوعي لأحاديث حِتَّانِ الأُنْثَى، والبناء الأسلوبي لها، والعلّة أو المقصد التشريعي من حِتَّانِ الأُنْثَى.

المطلب الأول: البناء الموضوعي

الأحاديث التي تناولت حَفْضَ الأُنْثَى جاءت في سياقٍ واحدٍ وهو أمرُ النبي - صلى الله عليه وسلم - الخاتنات المسلمات بوجوب الإشمام وعدم النهك في أثناء قيامهنَّ بالحَفْضِ، وبيانه - صلى الله عليه وسلم - المقصد من أمره لهنَّ بذلك، ولكنني أضفت بجانب هذه الأحاديث، الأحاديث التي تحدّثت عن العُثْلِ بسبب الجماع، وهي رغم اشتراك الرجال والنساء فيها، فإنني أثرت أن أثبتها - هنا - وذلك لمركزيتها في خلاف الفقهاء في تحديد الحكم من ختان الأُنْثَى، وبذلك أصبح لدينا موضوعان رئيسيان دارت عليهما أحاديث حِتَّانِ الأُنْثَى، وهما كالتالي:

الأمرُ بِالْعُسْلِ لِالتَّقَاءِ الحِتَّانِينَ فِي الجَمَاعِ

وهي بعض الأحاديث التي جاءت في سياقٍ واحدٍ وبألفاظٍ مختلفةٍ قليلاً، وتُعَدُّ الصَّيْغَةُ التي روتها السيدة عائشة - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي قوله: “إذا التقى الحِتَّانَانِ وَجَبَ العُسْلُ”³⁶ أهمُّ الصيغ أو الرويات التي وقف عندها الفقهاء المُوَجِّهُونَ لِحِتَّانِ الأُنْثَى والرَّافِضُونَ لها على السَّوَاءِ؛ فقد حاول كلُّ فريقٍ تأويلَ الحديث بما يُؤَيِّدُ موقِفِهِ. حيث رأى فيه المُوَجِّهُونَ لِحِتَّانِ الأُنْثَى دَلِيلًا نَبوِيًّا واضحاً على حِتَّانِ المرأة، وَعَدَّ حِتَّانِ الأُنْثَى في درجة ختان الذكّر من حيث الموقف التشريعيّ ولذلك جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهما في حديثه، بينما ذهب الرافضون أو المَحْجُزُونَ لِحِتَّانِ الأُنْثَى كَمَكْرَمَةٍ فقط، دون إلزامها بذلك، إلى التأويل اللغويّ لهذا الحديث، واستعمال قاعدة التغليب اللغويّ، أي تغليب صيغة المذكّر على المؤنث في التثنية والجمع، حيث قالوا: إنَّ الختان هو الوصف المخصوص بالذكّر، بينما الحَفْضُ هو المخصوص بالأُنْثَى، وأنَّ الجمعَ بينهما بصيغة “الختنانان” هو تغليبٌ لفظيٌّ، وليس تسميةً حقيقيَّةً، فلا يُؤخَذُ بما كدليلٍ على أمرِ الشارعِ بِحِتَّانِ الأُنْثَى. ولكن - فيما أرى - أنَّ التعليل بقاعدة التغليب - هنا - فيه تكلفٌ وتحايل على صيغة واضحةٍ يُؤَيِّدُها المعنى اللغويّ الذي أثبتناه من خلال تعريف المعجميين وعلماء اللغة للمفردات الثلاث التي خصّتها العرب على الختان، فقد استعملت العرب الختان للذكر والأُنْثَى على السَّوَاءِ، ولذلك نجد الإمام أحمد - رضي الله عنه - يقول عن هذا الحديث: “فيه بيانٌ أنَّ النساءَ كُنَّ يَحْتَنِينَ”³⁷. ويقول القرضاوي - أيضاً - فهو يدلُّ على أن النساءَ كن يَحْتَنِنَ، أي يدلُّ على جواز الختان، وهو ما لا يجادل فيه،

34 ابن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلوه، ج ١، ص ١١٥.

35 أحمد شوقي الفنجري، الختان في الطب وفي الدين وفي القانون، (القاهرة، دار الأمين)، ط ١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص ١٥.

36 محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (المنصورة: دار الوفاء)، ط ١، ج ٢، الطهارة، الصلاة، الجنائز، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، كتاب الطهارة، باب: “ما يوجب الغسل وما لا يوجبه”، ص ٨٠.

37 ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ١١٦.

إنما نجدال في الوجوب أو الاستحباب”³⁸. وممّا يدلُّ عن ضعف القائلين بقاعدة التغليب اللُّغويّ، وزعمهم أنّ المقصود من استعمال النبي للمثنى في: “الختانان”، هو الرجل فقط، تعدُّ الأوجه والصيغ التي جاء بها الحديث، فقد ورد الحديث بغير استعمال التثنية، واستعمال اسم الختان مفرداً مع الذَّكْرِ والأنثى، وهو ما يعني أنّ النبيّ - صلى الله عليه وسلم - لم يقصد التغليب، بل قصد الوصفَ للثنتين معاً، ومن هذه الصيغ ما رواه مسلم عن السيدة عائشة: “إذا جلس بين شُعْبَيْهَا الأربعة، ومسَّ الختانُ الختانَ، فقد وجب الغسلُ”³⁹. وفي رواية أبي موسى الأشعري: “إذا مسَّ الختانُ الختانَ”⁴⁰. وفي رواية أبي داود عن قتادة: “ألزق الختان بالختان”⁴¹

أمر النبيّ صلى الله عليه وسلم الختانتَ بَعْدَ الجورِ في عمليّة الحَفْضِ

وهو الموضوع المركزيّ والفكرة الجوهرية في هذه الأحاديث، فالأحاديث التي تحدّثت عن ختان الأنثى باللفظ جاءت في سياقٍ واحدٍ وبنفس الأسلوب، وبين طرفين، هما النبيّ - صلى الله عليه وسلم - والنساء الختانات، وهي كالتالي:

- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لأُمّ حبيبة الخاتنة: هل الذي كان في يدك هو في يدك اليوم؟ فقالت: نعم يا رسول الله إلا أن يكون حراماً فتنهاني عنه، فقال رسول الله: بل هو حلال. فأدّيني مني حتّى أعلمك، فدنت منه. فقال: يا أمّ حبيبة إذا أنت فعلت فلا تنهكي، فإنّه أشرفُ للوجه وأحظى للزوج”⁴².

- قول النبيّ - صلى الله عليه وسلم - لخاتنة المدينة: “لا تنهكي، فإنّ ذلك أخظى للمرأة، وأحبُّ إلى البعل”⁴³.

- حديث ابن عمر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: “يا نساء الأنصارِ اختَضِبْنَ عَمَسًا، واخفِضْنَ، ولا تنهكن، فإنّه أخظى عند أزواجكنّ، وإياكنم وكُفْرانِ النعم”⁴⁴.

- قول الرسول الكريم لأُمّ عطية ختانة المدينة: “إذا حفّضت فأشيتي، ولا تنهكي، فإنّه أسرى للوجه، وأخظى عند الزوج”⁴⁵.

يلاحظ أنّ هذه الأحاديث الأربعة لا تدور حول الأمر بختان الأنثى؛ فهذا ليس مقصدَ الأحاديث الأربعة، بل على المقابل من ذلك تحاول هذه الأحاديث تقييد أمرٍ موجودٍ في الحياة العربية وهو عمليّة حفّاض الأنثى عن طريق ضابطين كزهرها النبيّ - صلى الله عليه وسلم - في مجمل صيغ الأحاديث التي تحدّثت عن ختان الأنثى، وأوجب على الختانات التزامهما في أثناء عمليّة الحَفْضِ، الأوّل: أمرُ النبيّ - صلى الله عليه وسلم - للختانان من النساء بعدم الجور في عمليّة الحَفْضِ، والثاني: ترك موضع الحَفْضِ من الأنثى في حالة بروزه وارتفاعه. ولكي يزيد النبيّ - صلى الله عليه

38 يوسف القرضاوي، الحكم الشرعي في ختان الإناث، موقع يوسف القرضاوي على صفحة الإنترنت، تاريخ النشر، 2006. 11. 28م

39 أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، حديث رقم 349، (الرياض: دار طيبة)، ط 1، 1427هـ، 2006م، ج 1، باب: “نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالقاء الختانيين، حديث رقم 349، ص 168.

40 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 395.

41 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 395.

42 الشوكاني، نيل الأوطار، ج 1، ص 138.

43 أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب ما جاء في الختان، ج 4، ص 370، رقم 5271. وقد ضعّف إسناده.

44 أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأشربة، باب السلطان يكره على الاختتان، ج 8، ص 325. وقد صحّحه محمد نصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، برقم 72، ج 2، ص 355.

45 أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ج 8، ص 358، رقم 8137. وقال إسناده حسن، وأشار البيهقي في السنن الصغير إلى هذه الرواية، ج 3، ص 345، رقم 3404.

وسلم - من تأكيد وجوب التزام الختانين بهذين الضابطتين بيّن لهنّ العلّة من هذين الضابطتين، وفائدة الالتزام بهما، وضرر عدم التزامها على المرأة جمالاً وشعوراً، وعلى زوجها في إقبالها وقبولها بها، وهو ما سأوضّحه في التحليل الأسلوبي، وفي بيان غلط بعض العلماء في فهمهم لعلّة الخفض في الأئني.

المطلب الثالث: التشكيل الأسلوبي

اعتمدت أحاديث خفض الأئني على أسلوبين تعبيريين، الأول أسلوب الشرط والآخر الأمر المقيّد بالنهي.

أسلوب الشرط (تقييد الفعل)

يلاحظ على أحاديث خفاض الأئني أنّها صيغت بأسلوب الشرط الذي يتّقد في الفعل، حيث يععمل الشرط على ربط حكمٍ مُملتين ربطاً شرطياً بحيث تُصير الجملتان على هيئة جملة واحدة، وهو ما يُطلق عليه الجملة الشرطية، كما يُلاحظ استخدام هذه الشروط لأداة شرطية واحدة، وهي “إذا”، وهي الأنسب لمثل موضوعنا، لأنّ “إذا” تُستخدم للشرط في الاستقبال، والأصل فيها القطع بوقوع الشرط وهو النكته في تغلب لفظ الماضي معه على المستقبل في الاستعمال، ليكون الماضي أقرب إلى القطع من المستقبل في الجملة، نظراً إلى اللفظ⁴⁶. وقد يتوهم بعض القراء تناقضاً في كلام السكاكي هذا، بين كونها للاستقبال، وغلبة الماضي على شرطها، وأظنّ أنّ السكاكيّ تنبّه إلى هذا، فأدخل كلمة فكّت هذا التناقض وأوضحت إدراكه له، وهي “نظراً إلى اللفظ” فهذا يعني أنّ الشرط يأتي بعد إذا “ماضياً” لفظاً “مضارعاً” للاستقبال معني، وهذا هو جوهر الفرق بينها وبين (إذا) فالشرط “يأتي مع المشكوك في وقوعه مستقبلاً، أو ما كان نادر الوقوع، والشرط “يأتي مع الأمر المحقق الوقوع، أو ما كان مرجح الوقوع، يقول الزركشي: “وإنما أشرط فيما تدخل عليه “إن” أن يكون مشكوكاً فيه؛ لأنّها تُفيد الحثّ على الفعل المشروط لاستحقاق الجزاء، ويمتنع فيه لامتناع الجزاء، وإنّما يُحثّ على فصل ما يجوز ألا يقع، أمّا ما لا يُد من وقوعه فلا يُحثّ عليه، وإنّما امتنع دخول “إذا” على المشكوك إذا لحظت فيه الظرفية؛ لأنّ المعنى حينئذٍ التزام الجزاء في زمان وجود الشرط، والتزام الشئ في زمان لا يعلم وجود شرط فيه ليس بالتزام⁴⁷.

لذلك جاء استخدام النبي صلى الله عليه وسلم لأداة الشرط “إذا” مع أسلوب الشرط الذي يربط الغسل بالجماع بين الرجل والمرأة مناسباً. فالرسول يُقرّ حكماً قاطعاً لا شبهة فيه بأنّ الغسل المتعلّق بمعاشره الرجل للمرأة يتّقد بحالة التقارب بين محلّ الختان عند الرجل والمرأة على الهيئة الموصوفة في الروايات الأربعة، وهي: الالتقاء، والمس، والإلحاق، فالتقاء الختان بالختان، ومس الختان للختان، وإلحاق الختان بالختان، يوجب الغسل على الطرفين قطعاً.

وقد استخدم الرسول الكريم - أيضاً - أسلوب الشرط في الأحاديث الأربعة التي خصّها للحديث عن خفض الإناث، واستخدم - أيضاً - نفس أداة الشرط “إذا” في قوله لأُمّ حبيبة الخاتنة: “إذا أنت فعلت فلا تنهكي”، وقوله لأُمّ عطية: “إذا خفّضت فأشيتي، ولا تُنهكي”، وأيضاً قوله لخاتنة المدينة: “لا تُنهكي”، وقوله لانساء الأنصار: “واخفّضن، ولا تُنهكن” فهما شرطان خذفت منهما الأداة “إذا”. في هذه الأحاديث يُفيد الرسول الكريم خفض الإناث بضابطتين لا بدّ من تحقّقهما في كلّ خفض، وهو المحافظة على سلامة محلّ الخفض في طبيعته البارزة الناتئة، وعدم تحكّه وخفض ذلك البروز عن حدّه، ويؤكّد أنّ الخفض الذي لا يُراعى فيه هذان الضابطان، هو جرم وإثم في

46 أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، (بيروت: دار الكتب العلميّة) ط 1، 2000م، ص 347.

47 بدر الدين محمد عبدالله الزركشي، الزهقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة، دار التراث)، ط 1، 1404هـ-1984م، ج 4، ص 201.

حقِّ المرأة؛ لأنَّ الحُفْضَ سيتحول إلى عمليةٍ بترٍ وتشويهٍ لعضوٍ عامِلٍ في جسم المرأة، وهو ما سيترتَّب عليه ضررٌ يجرمها من التمتع بما خلقه الله في هذا العضو، ويُوَضِّحُ النبيُّ الكريمُ حُطُورَةَ حُفْضِ الأُنْثَى الذي لا يُرَاعِي فيه الضوابطُ التي بينها النبيُّ - صلى الله عليه وسلم - وبينَ للخاتنانِ وللأُمَّةِ أنَّ هذا الضررَ لا يقفُ عند المرأة وحدها، بل يتجاوز المرأة إلى زوجها، فتفسد الحياة الزوجية، وتتعرَّضُ الأسرُ والمجتمعاتُ لأضرارٍ اجتماعيةٍ وأخلاقيةٍ. ويهدف هذا التقييد الشرطيُّ لفعل الشرط "الحُفْضُ" بهذين الضابطتين الصعب تحقُّقهما في ذلك الوقت إلى الحدِّ من شُيُوعِ ختان الأُنْثَى في تلك البيئة العربية التي ربما اعتادت عليها، خاصَّةً في في مجتمعٍ لم يكن يملك من العارفين بالطبِّ الجراحيِّ وأدواته ما يجعلهم يُجْزُونَ مثلَ هذه العملية في عضوٍ شديد الحساسية بالنسبة للمرأة، وهو ما كان يتسبَّب في تشويه هذه العضو أو فقدانه للشعور بلذة المعاشرة، وأحياناً ما كان يتسبَّب في وفاة المرأة المختونة، ولعلم النبيِّ الكريمِ بحطورة ذلك، قيَّده بما يقلِّل من انتشاره مع مرور الوقت، وهذا ما كان.

الأمر والنهي

الأمر مقابل النهي، وهو طلب الفعل من الأعلى إلى الأدنى، حقيقةً أو إِعَاءً، أي سواءً أكانَ الطالبُ أعلى في واقع الأمر، أم مُدْعِياً لذلك، والأصل في الأمر أن يكون لطلبٍ على سبيل الإيجاب، وقد يأتي لمعانٍ آخر على سبيل الجواز، تُفهم من المقام، مثل: الدعاء، والتمني، والتعجيز، والتهديد، والتحقير، والتسوية، والإباحة، والامتنان⁴⁸، وقد أشار سيبويه صراحةً إلى عدم وجوب الأمر بدون قرينة، فالأمر والنهي والاستفهام والنفي عند سيبويه سياقاتٌ فعلية؛ لأنَّها غير واجبة، بمعنى أنه يجوز أن تقع وأن لا تقع، "حروف النفي شبَّهوها بحروف الاستفهام حيث قُدِّم الاسم قبل الفعل؛ لأنَّه غير واجباتٍ، كما أنَّ الألف وحروف الجزاء غير واجبة، وكما أنَّ الأمر والنهي غير واجبين"⁴⁹. ولأهمية الأمر في أنواع الخطابات اشتركت في الاهتمام به ثلاثة علوم، وهي: النحو، والبلاغة في علم المعاني، وعلم أصول الفقه، وقد أدَّى هذا إلى تداخل علمي الأصول والمعاني، يقول السبكي عن هذا التداخل: "واعلم أنَّ علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل. فإنَّ الخبرَ والإنشاءَ اللذين يتكلَّم فيهما المعاني هما موضوع غالبِ الأصول. وأنَّ كلَّ ما يتكلَّم عليه الأصوليُّ من كون الأمر للوجوب، والنهي والتحريم، ومسائل الإخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح. كلُّها ترجع إلى موضوع علم المعاني"⁵⁰.

نستفيد من كلام علمائنا عن الأمر أنَّ دلالاته ترتبط بالسياقات التي يرد فيها، وأنَّ دلالة وجوب الأمر تحتاج إلى قرينةٍ كأن يترتَّب على ترك الأخذ بها جزاءٌ، وأنَّ النهي كذلك يلزم من وجوبه تحقُّق منفعةٍ أو ردُّ ضررٍ، وهو ما لا نراه في أمر النبيِّ بحُفْضِ الإناث، بينما نراه في النهي الذي قيَّد فعل الحُفْضِ، فالأمر على قَلْبته في الأحاديث الواردة لم يعقبه تهديدٌ أو وعيدٌ لمن لم تحفض، بل على العكس، عقبه نهيٌ وتحذيرٌ من يقوم به إذا خالف الضابطين المذكورين سابقاً، وهو ما يعني - فيما أرى - أنَّ النهي هو المُقَدَّم في هذا السياق على الأمر بالحُفْضِ، وأنَّ الالتزام بضوابط النهي في هذه الأحاديث أولى من فعل الحُفْضِ، وما يُقَوِّي ذلك ورودُ الأمر بالحُفْضِ مرَّةً واحدة، بينما ورد النهي أربع مراتٍ، كما أن سياق الأمر جاء بلا قرينةٍ وجوبيةٍ، في الوقت الذي ترتَّب على النهي تحذيرٌ من إضرار المرأة المختونة،

48 عبد السلام محمد هارون، أساليب الإنشاء في النحو العربي، (مصر: مطبعة الخانجي)، ط 5، 1421هـ، 2001م، ص 14-15.

49 سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، الخانجي)، ط 3، 1408هـ، 1988م، ج 1، ص 145.

50 بماء الدين السبكي، عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هندواي، (بيروت: المكتبة العصرية)، ط 1، 1423هـ، 2003م، ج 1، ص 47-48.

والأمر الوحيد الذي ورد هو الذي وجهه النبي الكريم لنساء الأنصار في قوله: “اخْفِضْنَ، وَلَا تَنْهَكْنَ، فَإِنَّهُ أَخْطَى عِنْدَ أَزْوَاجِكُنَّ”. فهذا الأمر بهذا السياق لا يحمل دلالة الوجوب، وليس فيه ما يدلُّ السنية؛ لأنَّ الأمر - هنا - لا يتبعه ذكر لفائدة منه، أو ضررٍ يترتب على تركه، كما ليس بعد الأمر ما يشير إلى ثواب من يفعله أو عقاب من يتركه؛ لأنَّ الأمر بالخفض - هنا - لا يتعلّق بعملٍ تعبدِيٍّ، بل يتعلّق بتحقيقٍ مصلحةٍ بشريَّةٍ، قد حدّدها الحديث بحضوة الرجل بزوجه، إضافة إلى نضارة المرأة وحيويَّتها في الأحاديث الأخرى. لذلك أميل إلى أنّ النبي لم يأمر بختان الإناث أمراً وجوبيّاً أو حتّى على سبيل السنّة، بل على سبيل الجواز مع تضييقه - صلى الله عليه وسلم - لهذا الجواز بتأنيع الضابطين اللذين قيّد بهما فعل “الخفض”.

المطلب الثالث: المقصد التشريعيّ من ختان الأنثى

يبدو لي أنّ العلماء وإن اتّفقوا على وضوح المقصد التشريعيّ من ختان الرجل، فإنّهم ابدوا تحيُّراً واختلافاً في تحديد المقصد التشريعيّ من خفاض الأنثى، فبعضهم ذهب إلى إنّ المقصد من الخفض تعديلُ شهوة المرأة والتقليلُ من شدّتها، بينما ذهب آخرون إلى عدم منطقيّة هذا التخرّيج، لكنّهم أعجزهم تحديد علّةٍ بعينها، خاصّة وأنّ الغاية من الجماع هو تحقيق اللذة، فكيف يكون الهدفُ من الخفض تقليلُ تحقُّق هذه الغاية؟! لذلك نراهم ذهبوا إلى التعليل التعبدِيّ، وقالوا أنّ المقصد التشريعيّ من خفض الأنثى هو طاعة أمر الله في ذلك. ويُعدُّ ابن تيمية هو أشهر من قال بالرأي الأوّل ثمّ تأثّر به من جاءوا بعده،

يُعدُّ ابن تيمية على رأس من قال أنّ تقليل شهوة المرأة هو مقصد خفضها، يقول في ذلك: “إنّ المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المحقّنة في الثّلثة، والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فإنّها إذا كانت قلفاء كانت مُعتلّمةً شديدة الشهوة. ولهذا يقال في المشامة: يا ابن القلفاء! فإنّ القلفاء تتطلّع إلى الرجال أكثر، ولهذا يوجد من الفواحش في نساء التّترّ ونساء الإفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين، وإذا حصلت المبالغة في الختان، ضعفت الشهوة، فلا يكمل مقصود الرجل، فإذا قُطع من غير مبالغة، حصل المقصود باعتدال”⁵¹. والعجيب في كلام ابن تيمية - رحمه الله - بعيداً عن مخالفته للمقصد الحقيقيّ للختان فيما أرى، هو تأثّره بالجاحظ في هذا القول، فهو يرّد نفس كلام الجاحظ تقريباً؛ فالجاحظ يربط بين الخفاض والعقّة، وبين عدم الخفاض والفجور، فيقول: “أكثر العفائف مُستوعبات، وأكثر الفوّاجر مُعبّرات، وأنّ نساء الهند والروم وفارس إنّما صار الزنى وطلب الرجال فيهنّ أعمّ؛ لأنّ شهوتهنّ للرجال أكثر، ولذلك أخذ الهند دوراً للزواني، وقالوا: وليس لذلك علّةٌ إلا وفارة البظر والثّلثة”⁵². وقد أخذ ابن القيم برأي ابن تيمية، فهو في تعليقه على حديث أمّ عطية يقول: “ومعنى هذا أنّ الخافضة إذا استأصلت جلدَةَ الخِتَانِ ضَعُفَتْ شهوةُ المرأة، فقلّت حظوتها عند زورها، كما أنّها إذا تركتها كما هي لم تأخذ منها شيئاً ازدادت علّمتها، فإذا أخذت وأبقت، كان في ذلك تعديلاً للخلفيّة والشهوة”⁵³. وهو ما أخذ بعض المعاصرين مثل الشيخ جاد الحق في قوله: “هذا التوجيه النبويّ إنّما هو لضبط ميزان الحسّ الجنسيّ عند الفتاة؛ فأمر بخفض الجزء الذي يعلو مخرج البول؛ لضبط الاشتهاة، مع الإبقاء على لذات النساء، واستمتاعهنّ مع أزواجهنّ، ونهى عن إبادة مصدر هذا الحسّ

51 نقي الدين أحمد بن تيمية الحرّانيّ، مجموع الفتاوى، (للنصوة: دار الوفاء)، ط3، ج21، 426هـ، 2005م، ص68.

52 الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ج7، 28-29.

53 ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضميريّة، ص275-276.

واستئصاله. وبذلك يتحقق الاعتدال. فلم يُعِدِم المرأة مصدر الاستمتاع والاستجابة. ولم يُبَيِّحها دونَ خُفْضٍ فيدفعها إلى الاستهتار وعدم القدرة على التحكُّم في نفسها عند الإثارة⁵⁴.

هذا التعليل الذي ذهب إليه بعض العلماء لبيان المقصد من خفاض الأنتى، لا يروي غليلاً، بل - في ظني - يخالف المقصد التشريعي الأكبر من الجماع وهو تحقُّق تمام اللذة، بل إنَّه يخالف العلة التي نصَّ عليها النبي الكريم وكرَّرها في أحاديث خُفْض الأنتى، والتي جاءت واضحة في تأكيد النبي الكريم على أهمية تحقُّق الإشباع الجنسي والتلذُّذ به لدى المرأة، وليس بتقليل ذلك وتعديله كما ذهب أصحاب هذا الرأي، فمن يُعِم النظر في المفردات النبويَّة الضابطة لخُفْض الأنتى التي وردت في الأحاديث، يجدها تخالف هذا التعليل الذي قال به ابن تيمية، وابن القيم، و الشيخ جاد الحق، والملاحظ - رحمهم الله -، ومن ذهب مذهبه. فمقصد الرسول الكريم كما ورد في حديث أمِّ حبيبة هو: “لا تنهكي، فإنَّه أشرفُ للوجه وأحظى لزوج”، وفي حديثه لخاتمة المدينة “لا تُنْهَكِي، فإنَّ ذلك أخطى للمرأة، وأحبُّ إلى البعل”، وفي حديثه لنساء الأنصار “لا تُنْهَكِي، فإنَّه أخطى عند أزواجكُن”، وفي حديثه لأمِّ عطية “لا تُنْهَكِي، فإنَّه أسرى للوجه، وأخطى عند الزوج”. فهذه النواهي النبويَّة للتحذير من النهك والجور في الخفض، والتضييق على خفض الأنتى إمَّا يهدف - كما نرى - ليس إلى التقليل من شهوة المرأة أو تعديلها، بل على العكس تهدف إلى مراعاة شهوة المرأة وتحقُّق تلذُّذها بها، ولذلك استخدم النبي الكريم لفظ “أحظى للمرأة” و “أحظى عند الزوج”، و “أحظى عند أزواجكهن”، و “أسرى للوجه”. فهذه الخطوة التي تتحقَّق للمرأة والرجل هي هدف الجماع، فهي ممَّا يزيد من إقبال الرجل على زوجته، والزوجة على زوجها، واشتياق كلِّ منهما للآخر، فكيف يُقبل أن نقول بعد هذا البيان النبويِّ أنَّ الرسول الكريم يريد من ذلك تعديل شهوة المرأة وتقليل شعورها بها، وقد انتبه بعض العلماء إلى أنَّ مقصد قول النبي: “إنَّه أخطى للمرأة، وأحبُّ للبعْل” أي: لزيادته في لذة الجماع. وفي رواية “أسرى للوجه” أي: أكثر لمائه ودمه⁵⁵. فهذا استنتاج واضح بأنَّ الحكمة من ختان الأنتى هو الزيادة في لذة الجماع، وهو ما يقوِّي العلاقة الجنسيَّة بين الزوجين، وتصير أكثر إشباعاً وإرواءً للطرفين، ويصير كلُّ منهما متشوّفاً للقاء الآخر غير نافرٍ منه.

وهناك بعض العلماء الذي فهموا أنَّ مقصد نهي النبي الكريم من الجور في خفاض الأنتى هو تحقيق كمال اللذة لدى الأنتى وزوجها في الجماع، ورفضوا أن يكون المقصد من الخُفْض تعديل الشهوة، يقول الخليل في “مختصر الجليل”، والخراشي في “حاشيته على مختصر الجليل”: “إذا كانت الجلدة كاملة (يقصد كمال البظر) تشتدُّ وتقوى، ولا يحصل فيها رخو، فإن قلت: إذا كانت تشتدُّ مع الذكر مع كمالها، فالأولى ترك الختان لأجل ازدياد القوة. قلت: الخفاض أمرٌ تعبديٌّ فيفعل ويتحصَّل بأدنى شيء⁵⁶. يظهر واضحاً من كلام العالمين أنَّهما لا يقبلان أن يكون مقصد الخُفْض تعديل الشهوة، بل يفهمان بالشرح كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - ببقاء البظر مرتفعاً بكماله، ويعلِّلان ذلك بأنَّ كمال البظر يؤدِّي إلى شدَّة انتصابه مع القضيبي وهو ما يحقِّق النشوة وتام اللذة لكليهما، وقد ذهب العالمان إلى أنَّ خُفْض الأنتى أمرٌ تعبديٌّ يتمُّ بأدنى خفض من تلك الجلدة. ورغم أنَّ ابن القيم الجوزيَّة مَنَّ قال بتعديل الشهوة كمقصد لختان الأنتى؛ فإنَّه قد قال بإمكانية وجود المقصد التعبدي، يقول: “لا يُنْكَر أن يكون قطع هذه الجلدة علماً على

54 جاد الحق علي جاد الحق، الختان، ص 9.

55 أبو بكر بن محمد شطا الدمياني، إعانة الطالبين على حلِّ ألفاظ فتح المعين، ج 4، ص 173-174.

56 الخراشي، حاشية الخراشي على مختصر الجليل، ص 48.

العبودية⁵⁷. وأنا أتفق مع ما ذهب إليه الخليل والخراسي في أن مقصد النبي - صلى الله عليه وسلم - من نهي وتقييده لخفاض الأنتى هو تحقيق الإشباع الجنسي عند المرأة وتأثيره الإيجابي على زوجها، ولكن لا أميل إلى كون الختان عملاً تعبدياً؛ لأنه يرتبط بمصلحة دينوية خاصة بالمرأة، كما لا يرتبط بفعالها له عقابٌ أو جزاءٌ، ولا يتعلّق على الأمر به نفعٌ ولا ضررٌ، وأظنُّ أنّ بعض علمائنا قد تنبّه لذلك، فزاهم لا يجعلون الخفّضَ عامّاً في كلّ النساء، بل قيّدوه بنساء الشرق حيث تظهر عندهم زيادة في قُلْفَةُ البُظُرِ كما يرون، يقول ابن حجر العسقلاني: “أختلّف في النساء. هل يخفّضن عموماً أو يُفَرّقُ بين نساء المشرق فيخفّضن، ونساء المغرب فلا يخفّضن لعدم الفضلة المشروعة قطعها منهنّ؛ بخلاف نساء المشرق”⁵⁸.

أهمُّ النتائج

بعد انتهاء الدراسة ظهرت مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

تعدّد أسماء الختان، وتنوّع الكلمات المشتقّة منه والمتعلّقة به، وإفراد اسم “الخفّض” لختان الأنتى، وهو ما يدلُّ على ممارسة العرب - قبل الإسلام وبعده - للختان بنوعيه.

ظهر من المعنى الاصطلاحيّ اتفان العلماء في تحديد الجزء المقطوع في ختان الرجل، بينما ظهر اختلافٌ في تحديد الجزء المقطوع في خفّض الأنتى، وهو ما يعني خوف بعضهم من أضرار هذا الخفّض على الحالة الجنسية للمرأة. تنوّعت أشكال أحاديث ختان الذكر فحاء الإخبار بمن اختتن من الأنبياء، وكذلك السنة الفعلية، حيث ختن النبي الكريم سبطيه، كما جاءت السنة القولية بختان الرجل، وما يتربّب على تركه من عقابٍ تعبديّ ونفسيّ، كما تنوّعت موضوعات أحاديث ختان الذكر، بينما جاءت أحاديث خفّض الأنتى في شكلٍ واحدٍ هو السنة القولية، فلم يُقلّ خفّضُ النبي الكريم لبناته، وهو ما يؤكّد اختلاف درجة المشروعية بين ختان الذكر وخفّض الأنتى.

جاءت أحاديث خفّض الأنتى في بناء أسلوبيّ واحدٍ هو أسلوب الشرط، حيث قيّد فيه النبي الكريم الخفّض بضابطين لا بدّ من التزامهما، وهما ترك البُظُرِ بارزاً، وعدم نكحه، وهو ما يعني أنّ النبي أراد تقليل شيوخ خفّض الأنتى الذي كان شائعاً.

لم يأمر النبي الكريم بخفّض الأنتى إلا في حديثٍ واحدٍ وقد عقبه نهي عن النهك، كما تكرّر نهي صلى الله عليه وسلم عن النهك وبيان خطورة النهك أربع مراتٍ، وهو ما يعني أنّ المحافظة على البظر في حالته الطبيعية أولى من نكحه. شاع غلطٌ بين العلماء قديماً وحديثاً يجعل المقصد من خفّض الأنتى تقليل شهوة المرأة وتعديلها، وهو ما يخالف المقصد الحقيقي الذي يكشفه نهي النبي الكريم بعدم نكح الخفّض، وتكراره لهذا مع بيان فائدة بقاء البُظُرِ في حالته الطبيعية البارزة، وهو ما يدلُّ أنّه - صلى الله عليه وسلم - لم يقصد تعديل شهوة المرأة، بل هو يؤكّد من خلال تكرار نهي عن النهك أهميّة تحقّق الإشباع الجنسي على الزوجين جسمياً ونفسياً.

المصادر

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، ج ٢١، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، ج ١٠،

57 ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضميّة، ص ٢٧٦.

58 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٤٠.

القاهرة، المكتبة السلفية، د.ت.

ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن، تبيان الامتنان بالأمر بالختان، تحقيق: مجدي فتحى السيد، القاهرة: دار الصحابة، ١٩٨٠هـ، ١٤١٠هـ.

ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله عبد الحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عثمان بو جمعة ضُمَيْرِيَّة، مكة، مجمع الفقه الإسلامي بجددة، ١٤٣١هـ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١٣، بيروت، دار صادر، بيروت، د.ت.
الآبي الأزهرى، صالح عبد السمیع، "ثمر الدانی فی تقرب المعانی" شرح رسالة أبي زيد القيرواني، ج١، بيروت: طبعة المكتبة الثقافية، د.ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج٧، القاهرة: الخانجي، ط٢، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م.
جاد الحق، علي جاد الحق، الختان، القاهرة: مكتبة أسد الغاية، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

الخرشي، عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، مصر: طبعة بولاق، ١٣١٧هـ.
الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ج٤، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية للحلي، د.ت.

الدويري، زايد نؤاف عؤاد، أثر المستجدات الطبيّة في باب الطهارة، الأردن، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٦م.
الزركشي، بدر الدين محمد عبدالله، الزهّان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٤، القاهرة: دار التراث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

السيبكي، بهاء الدين، عروى الأفرح في تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م.
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج١، القاهرة، الخانجي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ج٢، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
شمسي باشا، حسّان، أسرار الختان تتجلى في الطب الحديث، جدة: مكتبة السواوي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلّاق، ج١، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٧هـ.

الفنجري، أحمد شوقي، الختان في الطب والدين والقانون، القاهرة: دار الأمين، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
القيرواني، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ج١٣، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م.
المنوفي، علي بن خلف المالكي المصري، كفاية الطالب الرباني على رسالة أبي زيد القيرواني، وبالهامش حاشية العدوي، تحقيق: أحمد أحمد إمام، ج٤، مصر: مكتبة الخانجي، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

هارون، عبد السلام محمد، أساليب الإنشاء في النحو العربي، مصر: مطبعة الخانجي، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

فهم الصحابة للسنة النبوية في ضوء المقاصد الشرعية

مصعب حمود

أستاذ مساعد، جامعة سينوب، كلية الشريعة

Musab HAMOD

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

0000-0002-7681-2537 ✉ musabhamod@sinop.edu.tr



الملخص

إنَّ فهمَ نصوص السنة النبوية من المشكلات المعاصرة والمتجددة عبر التاريخ الإسلامي ولا سيما في الأزمنة التي تتسم بالتطرف وشدّة الاستقطاب بين متشدِّدٍ يقف عند ظواهر النصوص دون ملاحظةٍ لمقاصد الشريعة ومتساهلٍ يتعسّف في استعمال المقاصد بغية تفرغ النصوص من مضامينها والتحرر من التكاليف الشرعية. وبين هذا وذاك ينبغي الاحتكام إلى نموذجٍ عدلٍ يكشفُ المنهج الأمثل لفهم السنة النبوية الشريفة في ضوء المقاصد الشرعية المعبرة بأنواعها الضرورية والحاجية والتحسينية، هذا وليس للمنهج المقاصدي في فهم السنة من نموذجٍ أمثل من الصحابة رضوان الله عليهم؛ فإنهم عايشوا الرسولَ صلى الله عليه وسلم، وعانوا التنزيل الذي جاءت السنة لبيانه، بالإضافة إلى عدالتهم التي تمنعهم من التفریط والعبث في النص وتدفعهم لروايته وتبيينه، وأنهم الوسطة الأولى التي انتقل الحديث النبوي من خلالها إلى أجيال المسلمين وانتقل معه فهمهم للحديث إما متداخلاً به من خلال ما يُعرف بالرواية بالمعنى أو منفصلاً عنه من خلال مواقفهم (أي الأحاديث الموقوفة) القولية والفعالية التي تفسره وتبيّن طريقة تعاملهم معه. فيهدفُ البحثُ إلى جلاء منهج الصحابة في تناول السنة النبوية من خلال مقاصد الشريعة، وبيان مصدرهم فيه، وحلهم لمشكلات الحديث من خلالها، بما يساعد على إطلاق الفكر الاجتهادي الرصين في التعامل مع مستجدات العصر وقضاياها.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحابة، المقاصد، الرواية، المشكل.

The Prophet's Companions' Understanding of the Sunnah according to the Purposes of Shariah

Abstract

Understanding the prophetic texts is one of the contemporary and renewed problems throughout the history of Islam, especially in times characterized by extremism and intense polarization between a hardliner who stops at the phenomena of the texts without noticing the purposes of Sharia and a lenient abuser in using the purposes in order to empty the texts of their content and freedom from legal costs. Among these attitudes that differ from each other, it is necessary to refer to the example that will determine the most appropriate method in order to understand the prophetic sunnah with its types of necessity, hajiyat and tahsiniyat in the light of valid religious purposes. There is no better example than the example of the Companions as a purposeful method for understanding the Sunnah. As a matter of fact, they lived with the Prophet and witnessed the revelation of the Qur'an that the Sunnah came to explain the

Qur'an. In addition, they had a justice that prevented them from tampering with the texts of the Sunnah, and encouraged them to narrate and explain them. This research aims to clarify the method of the Companions in dealing with the Prophetic Sunnah through the purposes of Shariah, and to explain how the Companions used the Maqasid as a tool in solving the problem of mushkilu'l-Hadith and expanding understanding of the text in various directions. These will eventually enable to draw a holistic makasid method in reading the Prophetic Sunnah, and this method will help to start a sound ijthad thought in dealing with the innovations and problems of the age.

Keywords: Hadith, Companions, Makasid, Narration, Mushkil.

المقدمة

فهم نصوص السنة النبوية إحدى أهم المشكلات المعاصرة؛ والتي تتمثل بين الاقتصار على الفهم الحرفي للحديث، أو الفهم البسيط الذي يغفل الواقع، أو الفهم المفرط في اعتبار المقاصد إلى درجة إهمال الأصول المعتبرة في الاسلام، لحل هذه الإشكالية لذلك كانت المقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية من أهم الوسائل التي يعتمد عليها في التشريع الإسلامي، بصفتها منهجا في قراءة السنة النبوية.

واختيار الصحابة لجلاء المنهج المقاصدي مبعثه تحقق وصفين بهم أهم نموذج لفهم السنة بالإضافة إلى أهم مصدر لها إذ هم الوسيط الأول في نقلها، فقد شاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم وعايروا التنزيل الذي جاءت السنة لبيانه بما تتضمنه المشاهدة من ظروف وبيئة وأسباب نزول وورود، بالإضافة الى الدافع والوازع الذين هما من لوازم العدالة التي اتسم بها الصحابة، الوازع من التساهل والعبث والدافع لنشر الدين وبث السنن التي بذلوا في سبيله الدماء فلن يقصروا في التيقظ وبذل الهمم. فلذلك حسنت المقاربة وتلمس منهج الصحابة ورصد تأثير المقاصد في فهمهم ليكونوا المثال والأمودج الذي يقتدى به في تشجيع الفكر العصري على التحرر من ظواهر الأنفاظ والتفاعل مع النص في إطار منضبط ومنهجي يمكنه من التعامل مع النوازل ومستجدات العصر.

وقد كتبت في قضية فهم لسنة من خلال المقاصد دراسات منها أطروحة دكتوراه بعنوان: البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، من إعداد حسن معتوق، صادرة عن جامعة النجاح الوطنية (٢٠١٨)، وبحث بعنوان: النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده، تأليف عمار الحريري، منشور في مجلة التجديد، ٣١/١٦ (٢٠١٢)، وجديد بحثي عن تلك الدراسات أنه يتناول الفهم المقاصدي للصحابة خاصة، ويحاول رسم معالم أولية لمنهجهم في فهم السنة من خلال مقاصد الشريعة، متبعاً في ذلك المنهج الوصفي التحليلي.

تمهيد في تعريف المقاصد

تعريف المقاصد لغة

المقاصد جمع مقصد، والمقصد الشيء الذي يُقصد ويتعلق به مراد النفس حسيّاً كان أو معنويّاً، وهذا التعريف مستخلص من مجموع المعاني اللغوية والتطورات الدلالية للقصد، فقد ذكر ابن فارس (ت. ٣٩٥هـ، ١٠٠٤م) في القصد أن “القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، أحدها يدل على إتيان شيء وأمه، والثاني الكسر ومنه القصد القطعة من الشيء، والثالث الاكتناز والملاءة ومنه الناقة القصيد أي المكتنزة ثم قال: “ولذلك سميت القصيد من الشعر قصيدة لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية”¹.

1 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر،

وأما المنقول في المحكم عن ابن جني (ت: ٣٩٢هـ، ١٠٠٢م) أنه قال: "أصل مادة (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام، والتوجه، والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور. وهذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى إنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً"²، فهذا يمكن أن يناقش باحتمال العكس أي أن يكون استعمال القصد في زوم العدل هو الحقيقة، ثم عمّ التوجه مطلقاً على سبيل المجاز. وأما أن يكون القصد وقع في الجور لكونه بمعنى التوجه والنية فهذا فيحتمل أن يكون جرى مجازاً، لأن الأصل ألا يؤم العقلاء إلا العزيز من الأمر، وأن لا يتكلفوا الطريق الأعوج في بلوغه إن وجدوا إليه سبيلاً مستقيماً.

ويرى الباحث أن المعاني الثلاثة التي ذكرها ابن فارس - أي الأُمُّ والاكنتاز والقطع - تلتقي في القصد، ويلزم عن ذلك كله العدل والاستقامة، فلهذا فيتر العدل بالقصد وفيتّر الجور بالميل عنه،³ هذا والأُمُّ والاكنتاز بيّنان، وأما القطع فيلتقي به من جهة أنه اصطفاء واقتطاع للمهم المفيد من الشيء.

المقاصد في اصطلاح الأصوليين

ينبغي لجلاء المقاصد تعريفها بالهوية وتمييزها بالغيرية حتى تُعلم بذاتها ويتفهي التباسها بمشابهاتها.

تعريف المقاصد بالهوية

المقاصد الشرعية تعريفات عديدة منها قول علال الفاسي (ت. ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م): "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁴، وهذا هو التعريف الذي اختاره الريبوني ورأى أنه يجمع تعريف الطاهر عاشور لمقاصد الشريعة العامة والخاصة، فشرطه الأول - أي: الغاية منها - يشير إلى المقاصد العامة. وبقيته تعريف للمقاصد الخاصة، أو الجزئية.⁵

ومقاصد الشريعة العامة عند الطاهر بن عاشور (ت. ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م): "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁶، وقد ذكر وبين من هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفساد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال. والمقاصد الخاصة عنده هي: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق

١٩٧٩/١٣٩٩. ٩٥ / ٥.

² أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سبيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، *الحكم والخطب الأعظم*، مح. عبد الحميد هندواوي، (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٠/١٤٢١)، ١٨٧/٦، ولم أجد مقولة ابن جني هذه في كتبه المطبوعة، ووجدت أن أقدم مصدر نقلها هو المحكم لابن سبيده.

³ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)، *كتاب العين*، مح. مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ١٧٦ / ٦.

⁴ علال الفاسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ٧.

⁵ أحمد الريبوني، *ظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، ط ٢ (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢/١٤١٢)، ٦.

⁶ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، مح. محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤/١٤٢٥) ٢ / ١٦٥.

مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة”⁷. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.

وفي الجملة فإن المقاصد تنوع باعتبار ثلاث: أولاً باعتبار مدى تأثيرها في أمر الأمة والأفراد، وهذه ثلاثة أقسام: ضرورية تقوم بها الأمم وتزول بزوالها، وهي الكليات الخمس حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال، وحاجية تمهد الحياة للناس وتكون رفقا لهم وتيسيراً لأموالهم، وتحسينية تشمل الآداب والجماليات التي تنتشر لها النفوس وتطيب بها الحياة، وربما كان من الحاجيات ما قارب الضرورة لكون سبباً ملائماً له، مثل تحريم الزنا حفاظاً على النسل، والنسل نفسه قائم بالزنا وبغيره ولكن شيوع الزنا يفضي في النهاية إلى بطلان النسل وانتفائه. وثانياً، باعتبار تعلق المقاصد بعموم الأمة أو الأفراد، وهذه قسمان كلية تتعلق بعموم الأمة أو الجماعات الكبار منها، وجزئية تتعلق بأفرادها ومجموعات منها. وثالثاً، باعتبار تحقق الحاجة إليها، وهذه ثلاثة أقسام قطعية وظنية وهيمية.⁸ وجامع ذلك كله أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد وهذا هو المقصد الأجل لها، قال الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ، ١٣٨٨م): “والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينزع فيه”⁹.

تمييز المقاصد بالغيرية

ومن أجل تمام الإيضاح في المقاصد ينبغي تمييزها عن أمرين قد يلتبسان بها وهما: القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهية.

فأما القاعدة الأصولية فهي القاعدة التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه،¹⁰ فهي الوسائل والأدوات اللغوية والمنطقية والاصطلاحية التي تستعمل في استخراج الأحكام مثل إفادة الأمر للوجوب وقبول خبر الواحد، وغير ذلك من قواعد الأصول، فهي لا ترتبط بحكم ولا غايات بل هي أدوات تقنية خالصة لاستنباط الأحكام. وأما القاعدة الفقهية فهي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها¹¹، أي أنها لا تستعمل في الاستنباط ولكن لاستيعاب المسائل الشرعية من خلال جمع كل بنظيره، كقاعدة الغنم بالغرم والخراج بالضمان والمشقة تجلب التيسير. والخلاصة أن القاعدة المقاصدية هي بيان للغاية من التشريع وهي غير القاعدة الأصولية التي تستعمل لاستنباط الحكم، كما أنها غير القاعدة الفقهية التي تجمع الفروع الفقهية في حكم كلي.

مصدر الصحابة في الفهم المقاصدي للسنة

نستطيع أن نجمل مصدر الصحابة في الفهم المقاصدي للسنة بأمرين: الفطرة والقودة.

7 بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢ / ١٢١.

8 بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢ / ١٣٦.

9 إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، الموافقات، مع مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفا، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) ٢ / ١٣.

10 شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ / ١٩٨٣) ١ / ٢٦.

11 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ / ١٩٩١) ١ / ١١.

الفطرة مصدرًا للصحابة في الفهم المقاصدي

وأعني بالفطرة هنا الجبلة السليمة والذكاء الطبيعي الذي فطر الله عليه الناس، والفطرة تدفع صاحبها إلى السؤال عن الحكمة، فمهما كان الأمر موثقاً به ومسلماً له إلا أن النفس تنزع لاستكشاف علة الحكم أي الحكمة والغاية منه، وهذا ما جعل الأحكام القرآنية معللة في الجملة لأن الله الذي فطر الناس عالم بما ستنزع إليه فطرته من التشوف لحكمة الأمر والنهي، فقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وروى الطبري (ت. ٣١٠هـ، ٩٢٣م) عن قتادة في تفسيره ولكم في القصاص حياة: "جعل الله هذا القصاص حياة، ونكالا وعظة لأهل السفه والجهل من الناس. وكم من رجل قد هتم بداهية، لولا مخافة القصاص لوقع بما، ولكن الله حجز بالقصاص بعضهم عن بعض؛ وما أمر الله بأمر قط إلا وهو أمر صلاح في الدنيا والآخرة، ولا نهي الله عن أمر قط إلا وهو أمر فساد في الدنيا والدين، والله أعلم بالذي يصلح خلقه".¹²

ومن أجل الأداة على طلب الفطرة للمقصد ما أصاب الصحابة من غم يوم الحديبية إذ لم يفهموا أول الأمر الغاية من الصلح وظنوا أنه يخالف المقاصد التي ألفتها من إعزاز الدين وإظهار الحق، حتى قال سهل بن حنيف يوم صقن "يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتموني يوم أبي جندل، ولو أستطيع أن أرتد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه لرددته، وما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلى أمر يُفطعنا، إلا أسهلنا بنا إلى أمر نعرفه، غير هذا الأمر"¹³، يعني بيوم أبي جندل الحديبية، وحتى راجع عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وتساءل دهباً متعجباً: "علام نعطي الدنيا في ديننا؟"¹⁴ ثم لم تهدأ نفسه حتى نزلت سورة الفتح. فلما غاب المقصد تحير الصحابة واغتموا ثم لما انكشف اطمأنوا وأنسوا به.

القدوة مصدرًا للصحابة في الفهم المقاصدي

أعني بها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، الذي راعى المقاصد نظرياً وعملياً، أما على مستوى النظرية فبأقواله وجوامع كلمه التي اعتبرت قواعد فقهية لاندراج صور كثيرة تحتها، مثل قوله: "لا ضرر ولا ضرار"¹⁵ وكذلك بأوامره

¹² محمد بن جرير بن يزيد الأملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مح. أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠/١٤٢٠) ٣/ ٣٨٢.

¹³ محمد بن إسماعيل، الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "صحيح البخاري"، مح. محمد زهير الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢) "الاعتصام بالكتاب والسنة"، ١٠٠/٩ (٧٣٠٨)؛ مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "صحيح مسلم"، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.) "الجهاد والسير"، ١٤١٢/٣ (١٧٨٥).

¹⁴ البخاري، "الجزية"، ١٠٣/٤، (٣١٨٢)؛ مسلم، "الجهاد والسير"، ١٤١١/٣ (١٧٨٥).

¹⁵ رواه مالك مرسلاً، ووصله الحاكم من حديث أبي سعيد الخدري ووضحه على شرط مسلم، ورواه ابن ماجه مرفوعاً من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس، وحسنه النووي في الأربعين وذكر أن له طرقاتاً يقوي بعضها بعضاً. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥/١٤٠٦) "الأقضية" ٧٤٥/٢ (٣١)؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.) "الأحكام"، ٧٨٤/٢ (٢٣٤٠ - ٢٣٤١)؛ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي النيسابوري، ابن البيع، المستدرک علی الصحیحین، مح. مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠) "البيع" ٦٦/٢ (٢٣٤٥)؛

ونواهيہ المعللة، وتوجيهه إلى المقاصد الكبرى من الشريعة، كقوله: “إنما بعثتم ميسرين”¹⁶، وإبرازه المصلحة والمفسدة في المأمور به والمنهي عنه للدلالة على المقصد وتفهم الجزاء، كقوله: “إنما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها جنته”¹⁷، فكفى عن الزنى بإدخال من ليس في القوم فيهم، فظهر وجه العقوبة الشديدة أن المقصد منها حفظ النسل من أن يختلط فيفسد المجتمع ويتهاوى من داخله. وعلى مستوى التطبيق مثلاً أنه “ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأتم”¹⁸، وكذلك حرصه على اجتماع الكلمة وتجنب الفتنة بقوله: “دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه”¹⁹.

والشاهد أن الصحابة تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم النظر في المقاصد، ومن أجلى الأمثلة على اقتباسهم منه خبر أبي برزة الأسلمي الذي رواه الأزرقي بن قيس قال: “كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نصب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فصلى وخلى فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها، فأخذها ثم جاء فقضى صلاته، وفيها رجل له رأي، فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ، ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عتفني أحد منذ فارقت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: إن منزلي متراخ، فلو صليت وتركته، لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه قد صحب النبي صلى الله عليه وسلم فرأى من تيسيره”²⁰.

ومعنى (وفيها رجل له رأي) أي مخالف لرأي أهل السنة وورد في بعض الروايات أنه من الخوارج.²¹ وهكذا فإن صحبة أبي برزة للنبي ومشاهدته لتيسيره مكنته من التعامل مع الحالة التي طرأت عليه وفق مقصد التيسير، رغم ما قد يتوهم من أنه تهاون في العبادة لأجل أمر دنيوي زائل. ثم إنَّ أبا برزة لم يقصد في الظاهر إلا اليسر ولم يكن ثمة خشية من ضياع المال وإلا لكان فيه مقصد آخر يتعلق بحفظ المال القيم المحترم، حيث جاء في بعض الروايات: “وأن أمسك

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الأربعون النووية، (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩/١٤٣٠) ٩٨. هذا وعدّه الأستاذ نور الدين عتر رحمه الله مثلاً للحديث المشهور الحسن، ينظر: نور الدين محمد عتر الحلبي، منهج النقد في علوم الحديث، ط٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧/١٤١٨) ٤٠٩.

¹⁶ في حديث أبي هريرة في قصة بول الأعرابي في المسجد وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: “دعوه وهريقوا على يوله سجلا من ماء، أو دنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين”. البخاري، “الوضوء” ٥٤/١ (٢٢٠).

¹⁷ - أبو داود سليمان بن الأشعث، أبو داود البجلي، سنن أبي داود، مع. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.). “الطلاق” ٢٧٩/٢ (٢٢٦٣)؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، المجتبى من السنن، مع. عبد الفتاح أبو غدة، ط٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦)، “الطلاق” ١٧٩/٦ (٣٤٨١)؛ وصححه ابن حبان: محمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي، صحيح ابن حبان (بترتيب علاء الدين بن بلبان)، مع. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨/١٩٨٨) “النكاح”، ٤١٨/٩ (٤١٠٨).

¹⁸ البخاري، “الحدود”، ١٦٠/٨ (٦٧٨٦)؛ مسلم، “الفضائل” ١٨١٣/٤ (٢٣٢٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

¹⁹ البخاري، “التفسير”، ٩٠٥/٤ (٤٩٠٥)؛ مسلم، “البر والصلة والآداب” ١٩٩٨/٤ (٢٥٨٤)، من حديث جابر في استئذان عمر من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقتل عبد الله بن أبي بعدما أثار من الفتنة.

²⁰ البخاري، “الأدب”، ٣٠/٨ (٦١٢٧).

²¹ البخاري، “العمل في الصلاة”، ٦٤/٢ (١٢١١).

دائبي أهون علي من أن أدعها فتأتي مألّفها فيشك علي”²² يعني الموضوع الذي ألفتة واعتادته.²³ وهذا يعني أن نفسه لم تتبعها خشيةً عليها من الضياع فهو يعلم منها أنها تعرف طريقها إلى منزلها، وإمّا خشية التأخر على أهله برجوعه ماشياً. فقصد أبي برزة لتأمين رجوعه إلى أهله في الوقت فلا يشق على نفسه ولا عليهم كان من خلاله نظره إلى مقصد شرعي كلي استقرأه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلّم وأفعاله وأحواله، وهو التيسير، وصرّح أبو برزة بذلك.

ملاح منهج الصحابة في تحكيم المقاصد

نستطيع أن نتلمس عدة ملاح في منهجية الصحابة في تحكيم المقاصد وتنزيلها على الحوادث من أهمها:

المذاكرة والمشاورة في الأحكام التي تعم الأمة

وذلك من الورع وخشية الابتداع، ومن أمثلة ذلك حديث جمع القرآن على زمان أبي بكر رضي الله عنه، فعن زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه قال: “أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعه، وإني لأرى أن تجمع القرآن”، قال أبو بكر: قلت لعمر: “كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟” فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا تنهك، “كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم”، فتتبع القرآن فاجعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: “كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم؟” فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجع حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت ففتبعت القرآن أجمعه من الرقاق والأكتاف، والعصب وصدور الرجال.”²⁴

إذا تحوي المقاصد الشرعية لم يكن ارتجالاً، بل عن قلقٍ وورعٍ وفكرٍ وتأملٍ ومراجعةٍ ومذاكرةٍ ومشاورةٍ، وإن كان المقصد له دور في انقحاح الفكرة ابتداءً.

الاستمرار بعد تجلي المقصد في طلب الدليل التفصيلي من النصوص

ولا سيما إذا بدا التعليل بالمصالح مخالفاً في الظاهر لبعض الأدلة الشرعية، كما روي في قضية امتناع عمر عن تقسيم أرض سواد العراق²⁵، فظاهر الأدلة أنها تقسم أربعة أخماس للمجاهدين وخمساً في مصالح المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر بإقرار عمر نفسه رضي الله عنه، حيث يقول: “أما والذي نفسي بيده لولا

²² البخاري، "العمل في الصلاة"، ٦٤/٢، (١٢١١).

²³ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مح. محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩) ٨٢/٣.

²⁴ البخاري، "تفسير القرآن"، ٧١/٦، (٤٦٧٩).

²⁵ أرض السواد هي جنوب العراق بين دجلة والفرات امتداداً إلى الغرب على مساحة الأهواز، قال ياقوت: "رستاق العراق وضياعها التي افتتحها المسلمون على عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، سمي بذلك لسواده بالزرع والنخيل والأشجار لأنه حيث تاحم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر كانوا إذا خرجوا من أرضهم ظهرت لهم خضرة الزروع والأشجار فيسمونه سواداً". ينظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، ط٢ (بيروت: دارصادر، ١٩٩٥) ٢٧٢/٣.

أن أترك آخر الناس بياناً ليس لهم شيء، ما فُتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكي أتركها خزانة لهم يقتسموها”²⁶ وبالطبع لو كان عمر فهم بإيجاب النبي للقسم لفهم ولكنه فهم الجواز وأن ذلك عائد لتقدير الإمام لمصالح المسلمين، فرفض أن يبادر إلى القسم وطرح القضية للتشاور رغم مطالبات الصحابة لكنه “لم يستجب لمطالبهم لاعتبارات أخرى رآها أقرب لمقاصد الشرع من التقسيم”²⁷، وهذا الاعتبارات تتجلى واضحة في رواية أبي عبيد (ت. ٢٢٤هـ، ٨٣٨م) في الأموال عن إبراهيم التيمي، قال: لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا، فإنا افتتحناه عنوة، قال: فأبى، وقال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه، قال: فأقر أهل السواد في أرضيهم، وضرب على رؤوسهم الجزية، وعلى أرضيهم الطنق، ولم يقسم بينهم قال أبو عبيد: يعني: الخراج.²⁸ فواضح أنه علل الرفض بمقصدتين أولاً أن يحفظ المال للمسلمين الذين كثروا ولقادم الأجيال منهم أيضاً حتى لا تتوول ملكية البلاد العريضة إلى أفراد، وثانياً أن يحفظ الجيش الذي هو سياج الدين ووسيلة الفتح أن ينشغلوا بهذه الأرض ويقع بينهم التنازع والفساد في المياه ونحوها فيفسلوا وتذهب ریحهم.

فهذان المقصدان اللذان يصبان في حفظ الدين والمال للمسلمين هما اللذين منعا عمر عن القسم ابتداءً رغم إلحاح وطلب قادة ورجالات كبار من الصحابة وأشدهم في ذلك كان بلال، حتى كان عمر يقول في تلك الأيام العويصة التي كانت تشهد مداوات القضية: اللهم أكفني بلال وأصحابه، ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثاً أو دون ذلك، ثم قال عمر رضي الله تعالى عنه: إني وجدت حجة؛ قال الله تعالى في كتابه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ.. وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ٨-١٠] فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم فأجمع على تركه وجمع خراجه”²⁹.

والحاصل أن عمر اعتمد على المصلحة في ضوء المقاصد الشرعية أولاً في التوقف عن تنفيذ حكم القسم في الأرض المفتوحة عنوة، ثم ظل يبحث ويفتح حتى اهتدى إلى الدليل الذي يدعم موقفه.

تقبل الاختلاف في الفهم المقاصدي

فهم المقاصد اجتهادي خلافي فما يراه البعض مقصداً معتبراً قد لا يراه غيرهم كذلك، ولا سيما إذا تعارضت المقاصد الظاهرة أو تعارضت الأدلة التفصيلية مع المقاصد، وكذلك فإن إدراك الصحابة لمقاصد الشرعية للسنة النبوية عرضة للاختلاف والتفاوت بقدر ما تفاوتوا في صحبتهم للنبي وبقدر حظوظهم من الفقه والعلم، وبقدر تعارض المقاصد أيضاً رغم اشتراكهم جميعاً بأرضية العدالة الشاملة.

وقد حدث أن خالف قسم من الصحابة أمر النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ظاهراً لأنهم نظروا إلى مقصده من الأمر لا إلى حرفية الكلمات، فعن ابن عمر، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: “لا

26 البخاري، "الغازي"، ٥ / ١٣٨ (٤٢٣٥).

27 يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥) ١٨٩.

28 أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، مح. خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د.ت) ٧١.

29 أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حنيفة الأنصاري، الخراج، مح. طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت) ٣٧.

يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة” فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعيّف واحدا منهم.³⁰

قال النووي: “سببه أن أدلة الشرع تعارضت عندهم بأن الصلاة مأمور بها في الوقت مع أن المفهوم من قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلين أحد الظهر أو العصر إلا في بني قريظة المبادرة بالذهاب إليهم وأن لا يشتغل عنه بشيء إلا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه.”³¹

وهذا هدي منهم لحلّ مشكلة الحديث من خلال المقاصد، لأن ظاهر الحديث مشكل حيث قد يؤدي لتفويت الصلاة، وحل هذا المشكل من خلال تحكيم المقصد منه وهو التعجيل إلى جهاد بني قريظة وإنزال العقاب بهم وبتر الفتنة الآتية من قبيلهم.

وكذلك اختلفوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم، ومثاله ما أحدث معاوية رضي الله عنه في صدقة الفطر أن عدل بمدّ قمح مدي شعير، ففتح باب التقويم فيها، فعن أبي سعيد الخدري، قال: “كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، عن كل صغير، وكبير، حر أو مملوك، صاعا من طعام، أو صاعا من أقط، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب” فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجا، أو معتمرا فكلم الناس على المنبر، فكان فيما كلم به الناس أن قال: “إني أرى أن مدين من سمراء الشام، تعدل صاعا من تمر” فأخذ الناس بذلك قال أبو سعيد: “فأما أنا فلا أزال أخرج كما كنت أخرج، أبدا ما عشت”³²

قال في الفتح: “وفي حديث أبي سعيد ما كان عليه من شدة الاتباع والتمسك بالأثار وترك العدول إلى الاجتهاد مع وجود النص وفي صنيع معاوية وموافقة الناس له دلالة على جواز الاجتهاد وهو محمود.”³³

الخاتمة

من أهم النتائج التي وصل اليها البحث إليها أن الصحابة طلبوا المقاصد من وراء نصوص السنة بدافع من الفطرة السليمة وبياعت من الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في اعتبار المقاصد في الأمور، وأن منهجهم تميز بسماتٍ أساسية ثلاث وهي دأهم على المذاكرة والمشاورة لترسيخ المقصد وتحقيقه ولم يكن تحكيمهم للمقاصد ارتجالاً، وأنهم جعلوا المقاصد إطاراً عاماً للحكم ولم يهملوا طلب الأدلة التفصيلية حتى بعد تحريرهم المقصد، وأنهم تقبلوا فكرة الاختلاف

30 البخاري، “أبواب صلاة الخوف”، ١٥/٢ (٩٤٦)؛ مسلم، “الجهاد والسير”، ١٣/٣ (١٧٧٠) إلا أن في مسلم الظهر بدل العصر.

31 أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢) ٩٨/١٢.

32 البخاري، “الزكاة”، ١٣١/٢ (١٥٠٨)؛ مسلم، “الزكاة”، ٦٧٨/٢ (٩٨٥)، واللفظ لمسلم.

33 ابن حجر، فتح الباري، ٣/٣٧٤. هذا وإخراج القيمة في صدقة الفطر مذهب الحنفية ووجه عند الشافعية مراعاة للمساكين، ومن أدلتهم تقوم معاوية رضي الله عنه مدي الشعير بمد القمح، والجمهور على عدم جوازه. ينظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، حاشية ابن عابدين، ط ٢، (بيروت: دار الفكر: ١٩٩٢/١٤١٢) ٣٦٦/٢؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤/١٤٢٥) ٤٣/٢؛ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤/١٤١٥) ١٨٨/٢؛ منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الخنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ٢٥٤/٢. هذا ومقصد الحديث وروح التشريع يصب في دفع القيمة في الزكاة. ينظر: عمار الحريري، “النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده” مجلة التجديد، ٣١/١٦ (٢٠١٢)، ٢٠٥.

الناجم عن اختلاف المقاصد أو تعارضها مع الأدلة، وأن للمقاصد فائدة جلييلة في حل مشكل الحديث.

المصادر والمراجع

ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد الحنفي، التقرير والتحجير على تحرير الكمال بن الهمام. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣.

ابن حبان، محمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي، صحيح ابن حبان (بترتيب علاء الدين بن بلبان)، مح. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨/١٩٨٨.

ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري. مح. محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥/٢٠٠٤.
ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم. مح. عبد الحميد هندراوي. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢١/٢٠٠٠.

ابن عادين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، حاشية ابن عابدين. ط ٢، بيروت: دار الفكر: ١٤١٢/١٩٩٢.
ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية. مح. محمد الحبيب ابن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥/٢٠٠٤.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة. مح. عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت..

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب. ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤/١٩٩٣.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
أبو عُبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، مح. خليل محمد هراس، بيروت: دار الفكر، د.ت.
أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، الخراج. مح. طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "صحيح البخاري". مح. محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢/٢٠٠١.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري الضبي، المستدرک على الصحيحين. مح. مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

الحريري، عمار، "النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده" مجلة التجديد، ٣١/١٦ (٢٠١٢)، ١٩٧-٢٣٥.
<https://journals.iiu.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/article/view/38>

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. ط ٢. بيروت: دارصادر، ١٩٩٥.
الخطيب الشيبيني، محمد بن أحمد الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/١٩٩٤.
الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط ٢. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢/١٩٩٢.
السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات. مح. مشهور بن حسن آل سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧/١٤١٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الأملي الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. مح. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠/١٤٢٠.

عتر، نور الدين الحلبي، منهج النقد في علوم الحديث، ط٣. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧/١٤١٨.

القاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين. مح. مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. ط٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥.

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥/١٤٠٦.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "صحيح مسلم". مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المجتبى من السنن. مح. عبد الفتاح أبو غدة، ط٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، الأربعم النووية. بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩/١٤٣٠.

أعلام المحدثين الأتراك في العصر العثماني ومؤلفاتهم

عيد فتحى عبد اللطيف عبد العزيز

أستاذ مساعد، جامعة بايبورت، كلية الشريعة

Eid Fathi Abdellatif ABDELAZIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili Belagatı Ana Bilim Dalı

ORCID 0000-0002-0927-5129

✉ efethi@bayburt.edu.tr



الملخص

يتناول هذا البحث "أعلام المحدثين في العصر العثماني الذين كتبوا مؤلفاتهم باللغة العربية"، بالرغم من أنهم من أبناء اللغة التركية، مستعيناً بالقراءة التي تدل عليها القراءات المتصفححة للمصادر الأدبية والتاريخية والسياسية والعلمية والفقهية والتفسيرية، التي تحدثت عن أبناء العصر العثماني وكُتَّابه وعلمائه وسائر أعلامه. الكلمات المفتاحية: العصر العثماني، اللغة التركية، المحدثين، العلماء.

Turkish Modernists in the Ottoman era and Their Writings

Abstract

This research; In addition to fields such as fiqh and tafsir, which mention the notables, writers, scholars and other personalities of the Ottoman period; As a result of reading the sources that deal with literary, historical, political and scientific issues, it deals with the distinguished hadithists who wrote their works in Arabic, although their mother tongue was Turkish in the Ottoman period.

Keywords: Ottoman Period, Modernists, Turkish Language, Scholars.

مقدمة

وقد دفعنى إلى اختيار هذا الموضوع كثرة ما وجدته من تراجم لرجال ذلك العصر وأعيانه، واغفال كثير من الباحثين المعاصرين دراسة هذه الفترة على الرغم من احتفال المؤرخين بدوى الإسهامات الكبيرة في الثقافة العربية، ولم يكن ذلك العصر بكل تأكيد يمثل فجوة ثقافية فارغة خالية، ولو كان كذلك لانقطعت الصلة بيننا وبينهم.

اللغة العربية ونشأة العلوم الإسلامية

مرَّ التدوين العلمي في العالم الإسلامي بمراحل ثلاث، هي: المرحلة الأولى: ما قبل التدوين: وتمتد حتى نهاية القرن الأول الهجري، وكان التدوين قد بدأ بشكل فردي، إذ كان علماء هذا العصر يرفضونه، ثم بدأوا يتقبلون الفكرة، ويشعرون بأهميته بعد أن تشعبت المعارف وكثرت الروايات. والمرحلة الثانية: نشأة التدوين: وتمتد من بداية القرن الثاني إلى نهايته، وقد شهدت الرواد الأوائل في التفسير والحديث والفقه وأصوله وعبّدوا طريق التدوين، وحددوا منهجه وأسلوبه. والمرحلة الثالثة: ازدهار التدوين: وتبدأ من بداية القرن الثالث إلى القرن الخامس، وقد حفلت بحركة تدوين واسعة في فروع المعرفة فكانت أكثر المراحل ازدهاراً في مجال التدوين.

علوم الحديث الشريف

لم تدون السنة النبوية في عصر مبكر، إذ كان الصحابة يميلون إلى عدم تدوينها - بالرغم من شعورهم بضرورة التدوين وخشيتهم على السنة من الضياع - لما روي أن رسول الله ﷺ قال: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه¹.

ولكن روي عن الرسول ﷺ أنه سمح لبعض الصحابة بالتدوين، فيروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص: كنت أكتب كل شيء أسمعته من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ، ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأوماً بإصبعه إلى فيه وقال: «أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»².

وبدأ علماء القرن الأول الهجري يشعرون بأهمية التدوين، ويحضون على التدوين، كالحسن البصري، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء بن أبي رباح الذي كان يكتب لنفسه ويأمر ابنه أن يكتب له. وكان يقول لتلاميذه: تعالوا أكتبوا، فمن كان منكم لا يحسن الكتابة كتبنا له، ومن لم يكن معه قرطاس أعطينا من عندنا. وقال ابن شهاب الزهري: «لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق نكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابه»³.

وظهر علم مصطلح الحديث، لتمكين رجال الحديث من تدوين السنة بطريقة صحيحة بحيث يتمكن المحدث من تمييز الحديث الصحيح من غيره عن طريق اعتماده على منهج استقرائي يبحث عن الرواة ويصنف ما يروى عنهم من أحاديث بحسب درجة عدالتهم، فمن أشهر رجال علم الحديث: الإمام أحمد بن حنبل، المتوفى سنة (٢٤١ هـ = ٨٥٥م)⁴، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦ هـ = ٨٧٠م)، والإمام مسلم بن الحجاج المتوفى سنة (٢٦١ هـ = ٨٧٥م)⁵، وأبو داود سليمان بن الأشعث المتوفى سنة (٢٧٥ هـ = ٨٨٨م)⁶، ومحمد بن عيسى الترمذي المتوفى سنة (٢٧٩ هـ = ٨٩٢م)⁷، وعبد الرحمن ابن الجوزي المتوفى سنة (٥٩٧ هـ = ١٢٠٠م)⁸، والإمام بدر الدين الزركشي (٦٩٤ هـ = ١٣٩٢م)⁹، والإمام جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ = ١٥٠٦م)¹⁰.

1 الحديث في صحيح مسلم : ٢٢٩٨/٤، رقم : ٣٠٠٤، باب الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم.

2 الحديث في سنن الدارمي : ١ / ٦٠، ١٨٨، باب من رخص في كتابة العلم، رقم : ٥٠١

3 عمر بن عبد العزيز لعبد الستار الشيخ : ص ٧٧، وعمر بن عبد العزيز للصلاحي : ٤ / ٤٤

4 الذي صنف : المسند، والتفسير، والناسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر في القرآن، وجوابات القرآن، والمناسك الكبير والصغير، والامان، والأشربة، والفرائض. والإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦ هـ = ٨٧٠م) وله الصحيح، والتاريخ الكبير وفيات الأعيان : ٤ / ١٨٨، النجوم الزاهرة : ٣ / ٢٦، ٢٥، سير أعلام النبلاء : ١٢ / ٢٩١

5 من كتبه : الصحيح، والمسند الصحيح الكبير، والجامع، ومشايخ الثوري، وكتاب المخضرمين، وكتاب أولاد الصحابة، وأوهام المحدثين طبقات الخبلاء : ١ / ٣٣٧، وفيات الأعيان : ٥ / ١٩٤، سير أعلام النبلاء : ١٢ / ٥٥٧

6 له : كتاب السنن، وهو أحد الكتب الستة، والمراسيل في الحديث، وكتاب الزهد وفيات الأعيان : ٢ / ٤٠٤، طبقات السبكي : ٢٩٣ / ٤، سير أعلام النبلاء : ١٣ / ٢٠٣

7 من تصانيفه : الجامع الكبير أو صحيح الترمذي، والشمال النبوية، والتاريخ، والعلل. وفيات الأعيان : ٤ / ٢٧٨، العبر : ٢ / ٦٢، الوافي بالوفيات : ٤ / ٢٩٤، النجوم الزاهرة : ٣ / ٨٨، سير أعلام النبلاء : ١٣ / ٢٧٠

8 له : الخطأ والصواب من أحاديث الشهاب، وأسود الغاية في معرفة الصحابة، وآفة المحدثين. وذكر القصاص، والحفاظ، والآثار العلوية، وجامع المسانيد، والضعفاء، ومشكل الصحاح، والموضوعات، والواهبات. وفيات الأعيان : ٣ / ١٤٠، العبر : ٤ / ٢٩٧، غاية النهاية : ١ / ٣٧٥، سير أعلام النبلاء : ٢١ / ٢٦٨

9 له : المختصر في الحديث، الذهب الإبريز في تخریج أحاديث الراعي، والدلائل المثورة في الأحاديث المشهورة، والتنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، وشرح الأربعين النووية، وشرح صحيح صحيح للبخاري الأعلام : ٦ / ٥٩، الدرر الكامنة : ٣ / ٣٩٧، شذرات الذهب : ٦ / ٣٣٥

10 له : الأحاديث المنيفة الألفية في مصطلح الحديث، وتووير الحوالمك في شرح موطأ الإمام مالك، والدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، والديباغ على صحيح مسلم، وزهر

أعلام المحدثين في العصر العثماني

ادعى كثير من المؤلفين الأجانب ومن لَفَّ لَقَهُمْ من المؤلفين العرب أن الدولة العثمانية كانت تحاول القضاء على اللغة العربية، وأنها أدخلت اللغة التركية محل اللغة العربية، ولكن الواقع أثبت خلاف ذلك، لأن العلماء الأتراك أنفسهم _ وليس العرب _ لم يتكروا علمًا أو مجالًا من مجالات العلوم والفقه والطب والشعر واللغة العربية، إلا وكتبوا فيه باللغة العربية بجوار اللغة التركية والفارسية، وسوف تثبت هذه المقالة نبوغ المؤلفين الأتراك في النظم والنثر الذي كتبه باللغة العربية.

مما لا شك فيه أنه يوجد كثير من الكُتَّاب والمؤلفين الأتراك الذين ألفوا كتبهم باللغة العربية، بجوار ما كتبه من مؤلفات باللغة التركية أو اللغة الفارسية، إذ كان الكُتَّابُ الأتراك يجيدون اللغات الثلاث: اللغة العربية، واللغة التركية، واللغة الفارسية، ومن هؤلاء أعلام المحدثين الذين كتبوا باللغة العربية، ونذكر مؤلفاتهم، وقد رتب أسماء هؤلاء العلماء ترتيبًا أبجديًا:

إبراهيم بن سليمان الحموي، رضيَ الدين المعروف بالرضيِّ الرُّومي (٦٥٠ - ٧٣٢ هـ = ١٢٢٥ - ١٣٣٢م): عالم بالحديث والتفسير، أثنى عليه ابن قطلوبغا وقال: له تصانيف منها (شرح الجامع الكبير) في ست مجلدات. وشرح المنظومة في مجلدين، وكان فقيهاً نحوياً مفسراً منطقياً ديناً متواضعاً أصله من حماة وسكن دمشق فدرّس بها إلى أن مات¹¹.

أحمد بن سليمان، شمس الدين المعروف بابن كمال باشا، وبالتركية (كمال باشا زاده)، شيخ الإسلام، وكان يلقب بمفتي الثقلين، وعالم مشارك في كل العلوم، المتوفى سنة (٩٤٠ هـ = ١٥٣٣م). ولد في ثوقا، وانتقل إلى أدرنة، وكان والده سليمان باشا أحد القادة المشهورين في عصره، وتولى العديد من المناصب المهم، ولكنه في النهاية استقر في مدينة استانبول بعد أن ترك الوظيفة، قرأ على كبار علماء عصره، وخدم في شبابه في جيش السلطان بايزيد، ثم درس في دار الحديث في أدرنوبل في عهد لطفي المتوفى سنة (٩٠٤ هـ = ١٤٩٨م)، ثم عمل أستاذًا في مدرسة علي بك هناك، ثم أسكب، ثم عاد إلى أدرنة ليدرس في المدرسة الحلبية، ثم درس في استانبول في إحدى المدارس الثمانية، ثم في أدرنة في البايزيدية، وبعد ذلك أصبح قاضيًا هناك، ثم أصبح قاضي العسكر في الأناضول، وبعد أن عاد إلى التدريس زمنًا في دار الحديث وفي البايزيدية في أدرنة أصبح شيخ الإسلام في استانبول، ومات وهو في هذا المنصب، وهو من الكتاب الموسوعيين، فله في كل فن كتاب أو رسالة، باللغة العربية أو باللغة التركية، فمن هذه المؤلفات: تعريفات، وأربعين في الحديث، ورسالة في معرفة أنواع علم الحديث، وشرح أربعين حديثًا، وقد طبع مع تلخيص في منظومة تركية، ورسالة ثلاثون حديثًا، ورسالة أربع وعشرون حديثًا، وله مجموعة تضم أربعين حديثًا مع شرح بالقاهرة، وله ثلاثون حديثًا، ورسالة في الأحاديث الشريفة، ورسالة في مصطلح الحديث، ورسالة شرح بعض الأحاديث، ورسالة حديث إذا تحيرت في الأمور¹².

الري في شرح سنن النسائي، وزيادات الجامع الصغير مرتبة على الحروف، وطبقات الحفاظ، وعقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، واللاقي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة،

في شرح سنن ابن ماجه، وغيرها الأعلام: ٣٠٢/٢

¹¹ انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا: ٨٦/١، الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني: ٢٧/١، نسبة إلى أبكرم إحدى قرى قونية، الأعلام للزركلي: ٤١/١، المنهل الصافي: ٤٩: ١، والفوائد البهية ٩، والخواهر المضية ٣٩/١، ومعجم المصنفين ١٥١/٣، ومعجم المؤلفين ٢٥/١، وشذرات الذهب ٩٧/٦.

¹² انظر: الطبقات السننية في طبقات الحنفية: ٤٠٩/١، عثمانلي مؤلفري ج ١ ص ٢٢٣، هدية العارفين ج ١ ص ١٤١، سجل عثماني ج ١ ص ١٩٧، حقائق الشقائق

أحمد بن عبد القادر الرومي، المتوفى سنة (١٠٤١ هـ = ١٦٣١م): فاضل من أهل آقحصار، في تركيا. له كتب، منها: مجالس الأبرار ومسالك الأخيار في الزهد، ومختصر إغائة اللفهان، والمجالس الروميّة في نهار العربية، ومحاتق البدع ومقامع الأشرار¹³.

أحمد بن عبد القادر الرومي القُزَيْسِي، المتوفى سنة (١٠٤٣ هـ = ١٦٣٣م): متصوف رومي. له: مجالس الأبرار ومسالك الأخيار، شرح فيه مائة حديث، في مائة مجلس¹⁴.

أحمد بن محمد بن عبد المؤمن القريمي، الحنفي الشهير بقاضي قريم (ركن الدين)، المتوفى سنة (٧٨٣ هـ = ١٣٨١م). قال ابن حجر: قدم القاهرة بعد أن حكم بالقرم ثلاثين سنة، فتاب في الحكم وولى إفتاء دار العدل، ودرس بالجامع الأزهر وغيره. ومن مصنفاته: شرح صحيح البخاري، ومجمع الأخلاق والنصائح¹⁵.

حاجي لطفي پاشا بن عبد المعين بن عبد المعين الألباني المتوفى سنة (نحو ٩٧٠ هـ = نحو ١٥٦٢م)، فاضل، ومن وزراء الدولة العثمانية، كان أحد كبار رجالات الدولة العثمانية في عهد سليمان القانوني، تقاعد بعد عزله سنة (٩٤٨ هـ = ١٥٤١م)، وتفرغ للتأليف في اللغة العربية واللغة التركية، حتى وفاته، وكتب عدة مؤلفات باللغة العربية، منها: كتاب الكنوز في حل الرموز، وهو شرح الأربعين حديثاً، جمعها سنة (٩٥٧ هـ = ١٥٥٠م)، وخلص الأمة في معرفة الأئمة، ألفه سنة (٩٦١ هـ = ١٥٥٤م)¹⁶.

خضر بن محمود بن عمر المرزيفوني الرومي المعروف بخير الدين العطوي، من بلدة مرزيفون، كان واعظاً باسطنبول، وتوفي ودفن بها سنة (٩٤٨ هـ = ١٥٤١م)، له مؤلفات، منها: روض الإنسان في تديير صحة الأبدان، وقيل: روض الإنسان في الطب النبوي، وكان قد أهداه للسultan، والعطاس في النفع لجميع الناس، وحاشية على شرح الشريف الجرجاني لمقدمة المواقف، وهو في العقائد. حاشية على الكشاف للزمخشري في التفسير، وشرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية للصغاني وسماه كشف المشارق، شرح البردة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم -،

ص ٣٨١، دوحه المشايخ ص ١٦، الديوان ص ١٨٣، ١٨٧، تذكرة الشعراء ١/ ١٢٢، تحفة نالي ج ١ ص ١٠، رقم الترجمة ٣٦، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٢٦٦ - ٤٤٥، الشقائق العثمانية في علماء الدولة العثمانية لطاش كبري زاده : ١ / ٥٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي : ٨ / ٢٣٨، العظم: عقود الجواهر ٢١٧ ٢٢٢، كشف الظنون لحاجي خليفة : ٤١، ٥٤، ٩٥، ١٠٥، ١٠٩، ٢٢٧، ٣٥٤، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٣٩، ٤٥١، ٤٨٨، ٤٩٧، ٤٩٩، ٥١٣، ٥٥٤، ٨٢٩، ٨٣٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٩، ٨٥٣، ٨٥٨، ٨٦٠، ٨٦٢، ٨٦٩، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٨، ٨٨١، ٨٨٣، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٤، ٨٩٤، ١٠٤٢، ١١٠٦، ١١٩٩، ١٢٤٧، ١٣٣٨، ١٦٢١، ١٦٦٩، ١٦٩٩، ١٧١٦، ١٧٦٦، ١٨٨٨، ١٨٩١، ١٩١٦، ٢٠٣٧، سيد: فهرس المخطوطات المصورة ١: ٣٦٨، قليج علي باشا كتيبخانه سي ٤، طبقات المفسرين لأحمد بن محمد الأذنه وي من علماء القرن الحادي عشر (المتوفى: ق ٨١١) : ص ٣٧٣، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة لنجم الدين محمد بن محمد الغزي : ٢ / ١٠٨، الأعلام للزركلي : ١ / ١٣٣، الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي : ص ٦١، ودار الكتب ١: ٤٠٣، والخزانة التيمورية ٣: ٢٥٨، والمكتبة الأهرية ٢: ١٠٦، وآداب زيدان ٣: ٣٢٧ وسماه (محمد بن أحمد)، عقود الجواهر في تراجم من لم تخسون تصنيفاً فمعة فأكثر، لجميل بك، المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ١٣٢٦هـ، ص ٢١٧، ديوان الإسلام لشمس الدين الغزي، تحقيق سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م، ٤ / ٨٤، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١ / ٢٣٨.

13 انظر : الأعلام للزركلي : ١ / ١٥٣، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١ / ٢٢٤، كشف الظنون لحاجي خليفة: ١٥٩٠، معجم المطبوعات لسركيس: ٣٨٧، ٣٨٨، الكشاف لطلس: ١٤٧، طوبقو ٣: ٢٠٩ وهو فيه أحمد بن عبد القادر، وسماه أحمد بن عبد القادر.

14 انظر : الأعلام للزركلي : ١ / ١٥٤، مذكراته. وفي مقدمته أنّ والده (عبد القادر) كان قد اختزل اسمه في المدرسة باسم (قدري) فغدا هذا الاسم كنية لأبنائه من بعده. وانظر من هو في سورية، طبعة سنة ١٩٥١ ص ٥٩٩ - ٦٠٠.

15 انظر : معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٢ / ١٢٥، شذرات الذهب ٣ / ٢٧٩، إنباء الغمر لابن حجر : ٢ / ٦٤، والنجوم الزاهرة : ١١ / ٢١٧، وكشف الظنون : ١ / ٤٥٩، وإيضاح المكنون : ٢ / ٤٣٢، والطبقات السنية : ٢ / ٦٥، سلم الوصول إلى طبقات الفحول : ١ / ٢٢٠، ذيل وفيات الأعيان المسمى «درة البحال في أسماء الرجال» لأحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي (٩٦٠ - ١٠٢٥ هـ)، تحقيق : الدكتور محمد الأحمدي أبو النور - دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة (تونس) - الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م، ١ / ٢٥

16 انظر : الأعلام للزركلي : ٥ / ٢٤٣، تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) لكارل بروكلمان : ٩ / ٤١٢ - ٤١٣

وشرح مشارق الأنوار للصاغاني، وشرح إيساغوجي في المنطق، وحصن الآيات العظام في تفسير أوائل سورة الأنعام¹⁷. عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنان الحنفي الرومي، المعروف بعبد الله حلمي، ويؤسّف زادة، ويوسف أفندي، والأماسي (١٠٨٥ - ١١٦٧ هـ = ١٦٧٤ - ١٧٥٤ م): عالم بالتفسير والقرآت والحديث. ولد في أماسية بتركيا، واتصل بالسلطان أحمد والسلطان محمود، فعرفا قدره، ومات في الأستانة. له كتب كثيرة، منها: الانتلاف في وجوه الاختلاف في القرآت العشر، وزبدة العرفان في وجوه القرآن، وحاشية على أنوار التنزيل " للبيضاوي، وحاشية على العقائد النسفية، وروضة الواعظين، وعناية الملك المنعم في شرح صحيح مسلم، ثلاث مجلدات، ونجاح القاري في شرح البخاري، وله نظم بالعربية والتركية والفارسية¹⁸.

عثمان بك بن علي باي، المتوفى بعد سنة (١٠٢٩ هـ = ١٦٢٠ م)، كان ضابطاً في الجيش العثماني، وله كتاب المقالات السنية في مدح خير البرية، وهو كتاب منظوم، اختصره الإمام البكري تحت عنوان القول الصحيح الذي في معراج الرفيع للرفيع. وقال الحافظ السيد محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني في مقدمة كتابه الترتيب الإدارية: وهي سيرة منظومة فيها تسعة عشر ألف بيت¹⁹.

عثمان بن بلبان بن عبد الله الرومي فخر الدين المقاتلي الكفتي الدمشقي فخر الدين أبو عمرو (٦٧٥ - ٧١٧ هـ = ١٢٧٦ - ١٣١٧ م): محدث. من شيوخ الذهبي. سمع من ابن القواس، ويوسف الغسول، وابن عساكر، ويحب من سنقر مولى ابن الأستاذ، وبمصر من الدمياطي وطبقتهم، وعني بالرواية ونسخ الأجزاء وحصل. قال ابن حجر: عني بالرواية، وكتب الطباقي، ونسخ الأجزاء، وخرج لبعضهم، وداخل الرؤساء، وولي إعادة درس الحديث بالمنصورية، وكان حلو المحاضرة. مولده بدمشق، ووفاته بالقاهرة. له " جزء فيه خمسة أحاديث"²⁰.

علي بن الحسن بن علي الأماسي، عالم تركي، توفي بعد (٩٧٨ هـ = ١٥٧٠ م)، له كتاب تحفة ذوي الألباء في ترجمة من خرج لهم الشيوخ من الأصحاب²¹.

علي شلبي بن أمر الله بن عبد القادر الحميدي الرومي سيف الدين وعلاء الدين المعروف بقينالي زاده، وعلامي، وابن الحنالي وقيل: الحنائي، قاض ومؤرخ تركي، له اشتغال بالحديث. ولد في اسبارطة سنة (٩١٦ هـ = ١٥١٠ م)، وولي القضاء بدمشق سنة (٩٧١ هـ = ١٥٦٣ م) واستمر نحو أربع سنوات، ونقل إلى غيرها. وتوفي بأدرنة سنة (٩٧٩ هـ =

17 انظر: الأعلام للزركلي: ٢: ٢٠٧، وطوبقو ٣: ٧٥، ٨٦١ - ٨٦٢، وهديّة العارفين: ١: ٣٤٦، وعثمانى مؤلفرى ٢: ٣٥٥، وفيه أسماء ١٢ كتابا من تأليفه، قال إنفا في خزائن استانبول. وكشف الظنون ٢٠٨، ١٦٨٩، وفيه وفاته ٩٥٣ وتمامه (خضر بن عمر) كلاهما خطأ. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٤ / ١٠١، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: ٩ / ٣٢٣، الشقائق العنمانية: ٢ / ١٠، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل توبهض - مؤسسة توبهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م: ص ١٧٣، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: ٤ / ٤٠٧.

18 انظر: سلك الدرر ٣: ٨٧ وهديّة العارفين: ١: ٤٨٢ Brock S ٢: ٦٥٣. وانظر فهرسته. والتيمورية ٣: ٣١٨ " يوسف أفندي " وطوبقو ٢: ٧٧. الأعلام: ٤: ١٣٠.

19 انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: ٩ / ٣٢٤، كتاب الترتيب الإدارية للكتاني بتحقيق محي الدين علي نجيب: ٦١/١.

20 انظر: الدرر الكامنة ٢: ٤٣٩ وتذكرة الحفاظ ٤: ٢٨٩ وهو فيه ابن " بلبان المقابلي " وهو في التاج أيضا ٩: ١٤٣ " عثمان بن بلبان " بالتحريك. والإعلام، لابن قاضي شهبة، بخطه ولم ينقطه ولم ينقط الباء، وإنما نطق " المقاتلي " مخطوطات الدار ١: ٢١٢ وشذرات ٦: ٤٦ وفيه ولادته سنة ٦٦٥. الأعلام للزركلي: ٤ / ٢٠٤، المعجم المختص بالهندس لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قنماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨ هـ) - تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة - مكتبة الصديق، الطائف - الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ص ١٥٤، تذكرة الحفاظ للذهبي: ٤ / ١٥٠٧، سير أعلام النبلاء للذهبي: ١ / ٢٥، معجم الشيوخ الكبير للذهبي لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قنماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨ هـ) - المحقق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة - مكتبة الصديق، الطائف - المملكة العربية السعودية - الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ١ / ٤٣٣.

21 انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: ٩ / ٣٢٤.

١٥٧١م). له مؤلفات بالعربية، منها: طبقات الحنفية، كتبت سنة (٩٧٨ هـ = ١٥٧٠م)، ورسالة تتعلق بأجوبة السمين من اعتراضات أبي حيان على مواضع من الكشاف، مخطوطة في المكتبة التيمورية، وعدة حواش²². محمد (بیر محمد دده) بن مصطفى ابن حبيب بن محمد الأضرومي ثم القسطنطيني، زين الدين، المعروف بده أفندي أبو المكارم، المتوفى منفيا في بروسة سنة (١١٤٦ هـ = ١٧٣٣م)، من علماء الدولة العثمانية، وفقه حنفي ومحدث. له كتب، منها: (المدحة الكبرى من الكلام القديم في حق سيدنا محمد المصطفى، طبع مع كتاب الوسيلة العظمى في شمائل المصطفى خير الورى، وهما رسالتان في الشمائل النبوية، طبع في بولاق سنة (١٣٠١هـ = ١٨٨٤م)، وشرح رسالة القياس، في المنطق، وكتاب السياسة والأحكام، وهو مخطوط في الرياض، والوصف المحمود في مناقب الأدباء والجدود²³.

محمد بن (قُطْبُ الدِّين) محمد الإزنيقي الرومي الحنفي (٨٨٥ هـ = ١٤٨٠م): فاضل تركي، تصانيفه عربية. أصله من أزيق في تركيا ومات بأدرنة. قرأ على الفناري، وصنف كتابا، منها: مرشد المتأهل، وتعبير الرؤيا، وشرح مفتاح الغيب للفونوي، وتلفيقات المصاييح في شرح مصاييح السنة للبعوي²⁴.

محمد بن أحمد بن علي العمري الموصلبي، المتوفى بعد سنة (١٢١٣ هـ = ١٧٩٧م)، كتب كتاب الجوهر المنظم في كلام النبي المكرم، جمعه من الصحيحين، والمصباح المنير وغيرهما من الكتب والمراجع²⁵.

محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القُوثُوي الرومي، صدر الدين (٦٧٣ هـ = ١٢٧٥م): صوفي، من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين ابن العربي. تزوج ابن العربي أمه، ورياه. وكان شافعي المذهب. وبينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في بعض المسائل الحكمية. ومن كتبه: النصوص في تحقيق الطور المخصوص في التصوف، واللمعة النورانية في مشكلات الشجرة العثمانية لابن عربي، وإعجاز البيان في تفسير الفاتحة، على لسان القوم، ومفتاح الغيب، وشرح الأحاديث الأربعينية، وشرح الأسماء الحسنى، والرسالة الهادية، والنفحات الإلهية القدسية، والرسالة المفصحة، والرسالة المرشدية في أحكام الصفات الإلهية، ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ونفثة المصدر، وتفسير البسملة، وبرزخ البرازخ. مولده ووفاته بقونية²⁶.

محمد بن علي بن رضا بن سليمان الملاطي الرومي، الحنفي، المولوي، مفسر، ومحدث، ومتكلم، وفقه، وأصولي، وصوفي ولي رئاسة محكمة الحقوق بآمد ديار بكر، وتوفي بالقسطنطينية في شوال سنة (١٣١٦ هـ = ١٨٩٨م). ومن مؤلفاته: كاشف التأويلات بعون خالق المكونات في شرح فصوص الحكم لابن عربي، وكيمياء السعادة في شرح الجامع

22 انظر: تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) لكارل بروكلمان : ٩ / ٣٠٨، الأعلام للزركلي : ٤ / ٢٦٥، عثمانلي مؤلفري : ١ / ٣٣٥، ٤٠٠، وهدي : ١ / ٧٤٨ والكواكب : ٣ / ١٨٧ والأهرية : ٥ / ٤٨٥ والخزانة التيمورية : ٣ / ٧٩ وشسترتي (٣٥٧٢)، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣ / ٢١٣

23 انظر: الأعلام للزركلي : ٧ / ١٠٠، هدية العارفين : ٢ / ٣٢١، ومعجم المطبوعات لسركيس : ٦١١، والأهرية : ٣ / ٤١١، وجامعة الرياض : ٦ / ٣٩، الخزانة التيمورية : ٣ / ٤١، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٣٢٥ - ٥٢٦

24 انظر: الشقائق العثمانية بمهاسن ابن خلكان : ١١٤ / ١١٤ والشذرات : ٧ / ٣٤٣ وهدي العارفين : ٢ / ٢١١ و Brock S : ٢ / ٣١٥. وأرخه ب وفاة أبيه: سنة ٨٢١ خطأ. والأهرية : ٦ / ٤١٢ أقول: أما (أزيق) فعلها اللسماة في معجم البلدان : ١ / ٢١٦ (أزيق) بفتح الحمة، قال: مدينة على ساحل بحر القسطنطينية. وذكر أن (الماطر) الأزيقية كانت الغاية في الجودة. الأعلام للزركلي : ٧ / ٥٠

25 انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٥٢٦، ومكتبة مخطوطات تونس، الزيتونة : ٢ / ١١٧

26 انظر: مفتاح السعادة : ١ / ٤٥١ : ٢ / ٢١١ وطبقات السبكي : ٥ / ١٩ وجامع كرامات الأولياء : ١ / ١٣٣ وكشف الظنون : ٢ / ١٩٥٦ ومواضع أخرى منه. والكتبخانه

: ٥ / ٣٦٣ و ٣٦٤ : ٧ / ١٧٦ و ٣٨٢ و Brock I الأعلام للزركلي : ٦ / ٣٠

الصحيح للبخاري، والمنجاة على المرقاة في فروع الفقه، ونخبة البلاغة في شرح نخبة الفكر في أصول الحديث²⁷.
محمد بن قاسم بن يعقوب الأماصي الحنفي، محيي الدين، ابن الخطيب قاسم (٨٦٤ - ٩٤٠ هـ = ١٤٦٠ -
١٥٣٤ م): باحث متفنن، من علماء الروم (الترك) عربيّ التصانيف. ولد بأماسية، وترقى في التدريس ببلدته وغيرها إلى
أن توفي. وكان عارفا بالحديث والتفسير والتواريخ والموسيقى، ينظّم القصائد العربية والتركية، مطلعاً على العلوم الغربية
كاللوق والتعبير والجفر. من كتبه: روض الأخبار انتخبه من ربيع الأبرار للزحشري، وأبناء الاصطفا في حق آباء
المصطفى، وحواش ورسائل وتعليقات كثيرة²⁸.

محمد بن محمود بن أحمد، دباغ زاده الرومي الحنفي، شيخ الإسلام المتوفى سنة (١١١٠ هـ = ١٦٩٨ م)، وقيل:
سنة (١١١٤ هـ = ١٧٠٢ م)، فقيه ومفسر ومحدث تركي. تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية مرتين. له كتب
بالعربية، منها: رشحة النصيح من الحديث الصحيح، مخطوط مرتب على خمسة مقاصد، ألفه سنة (١٠٦٩ هـ =
١٦٨٥ م)، والترتيب الجميل في شرح التركيب الجليل للفتازاني، في النحو. وله بالتركية تبيان في تفسير القرآن²⁹.
محمد بن يوسف الحلبي النهالي، الرهاوي الواعظ. المتوفى سنة (١١٨٤ هـ = ١٦٧٢ م) في استانبول، ومحدث
وصوفي، من مؤلفاته: جامع المعجزات³⁰.

محمد دُهنِي بن محمد رشيد الرومي الاستامبولي (١٢٦٢ - ١٣٢٩ هـ = ١٨٤٦ - ١٩١١ م): فقيه حنفي،
أديب بالعربية، رومي (تركي) من أهل استامبول. كان من أعضاء مجلس المعارف العثماني ومن المدرسين بالمكتب
السلطاني. له كتب، منها الألغاز الفقهية، والحقائق في الحديث، ومشاهير النساء في التاريخ مجلدان، ونعمة الإسلام³¹.
محمد شاهي أقحي زاده، تلميذ محمود الأسكداري، المتوفى سنة (١٠٣٩ هـ = ١٦٢٦ م)، له كتب منها: النظم
المبين في الآيات الأربعين، تناول فيه وزن أربعين آية من القرآن الكريم ألفه باللغة التركية، والمقام المحمود، جمع فيه
الأحاديث الأخلاقية³².

مصلح الدين مصطفى بن شعبان الحنفي الرومي، المعروف بسروري: فاضل تركي. له مؤلفات بالعربية والتركية
والفارسية، ولد بقصبة (كليبولي) سنة (٨٩٧ هـ = ١٥٦٢ م)، وأخذ عن طاشكيري زاده وغيره، وتوفي ودفن بقصبة
(قاسم باشا) باستانبول سنة (٩٦٩ هـ = ١٥٦٢ م). من كتبه بالعربية: الحواشي الكبرى، مخطوط، والحواشي الصغرى،
كلاهما على تفسير البيضاوي، وحاشية على التلويح، وشرح صحيح الإمام البخاري بلغ قريبا من نصفه، وتفسير سورة
يوسف، وشرح كلستان، وشرح الأمثلة المختلفة، وحاشية على أوائل الهداية، وشرح المصباح، في النحو. وله بالتركية
عدة كتب، منها: بحر المعارف، وترجمة عجائب المخلوقات، وترجمة روض الرياحين في حكايات الصالحين³³.

27 انظر : هدية العارفين للبغدادي : ٢ / ٣٦٥ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١١ / ١١

28 انظر : الشقائق العثمانية ، بهامش ابن خلكان : ١ : ٤٤٣ والشذرات : ٨ : ٢٤٢ و Princeton ٢٤١ وكشف الظنون ٨٣٣ وجامعة الرياض ٧ : ٦ / ٦

29 انظر : الكيخانة ٢ : ٨٦ ، وهدية العارفين ٢ : ٣٠٧ ، عملية سالناندلس ، استانبول ١٣٣٤ هـ ، ص ٤٨٩ ، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٣٢٥ ، الأعلام
للزركلي : ٧ / ٨٩

30 انظر : معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١٢ / ٩٤

31 انظر : هدية : ٣ : ٤٠٠ . الأعلام للزركلي : ٦ / ١٢٣

32 انظر : تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٣٢٤ - ٣٢٥

33 انظر : تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : ٩ / ٣٢٤ ، عطائي ١ / ٢٣ - ٢٥ و ١٦٦ ، ٨٢ ، ومخطوطات الأوقاف ١٩١ ، والكيخانة ٤ : ٧٥ ، وعثمانلي مؤلفري
٢ : ٢٢٥ ، وهو فيه : (سروري مصطفى أفندي ، مصلح الدين) ، والعقد المنظوم ، بهامش ابن خلكان : ٢ : ١٠٨ ، وهو فيه (مصلح الدين بن شعبان) ، وعنه شذرات الذهب

مصلح الدين مصطفى بن شمس الدين القرحصاري، المتوفى سنة (٩٦٨ هـ = ١٥٦٠ م)، ومن كتبه خلفة آدم، تناول فيه خلق آدم عليه السلام، وحتى سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم³⁴.
 نوح بن مصطفى الرُّومي الحنفي نزيل مصر (١٠٧٠ هـ = ١٦٦٠ م): فقيه متصوف. ولد وتعلم في أماسية. وكان مفتي قونية. سكن القاهرة وتوفي بها. من كتبه: القول الدال على حياة الخضر ووجود الأبدال، وتاريخ مصر، والسيف المجزم في قتال من هتك حرمة الحرم، في ستة فصول، وشرح دعاء القنوت، ونتائج النظر حاشية في الفقه، ومجموعة رسائل، فيها عشرون رسالة في الفقه والتصوف والتوحيد والمناقب والمصطلح، ومجموعة رسائل، ثانية فيها خمس رسائل في أبحاث فقهية مختلفة، ومجموعة رسائل ثالثة، فيها سبع وستون رسالة، وحاشية على الدرر والغرر، والدر المنظم في مناقب الإمام الأعظم، ورسالة في الفرق بين الحديث القدسي والقرآن والحديث النبوي³⁵.
 ولي الدين بن خليل البُكَّائي الرومي (١١٨٣ هـ = ١٧٦٩ م): فاضل، من أهل القسطنطينية. توفي بها. له كتب، منها: حديقه العلماء، وسراج الأمة في مناقب الأئمة، والأحاديث الأربعون في بيان فضائل سورة الإخلاص³⁶.
 ولي الدين بن يوسف، الذي كتب سنة (١٠٥٧ هـ = ١٦٤٧ م)، له مؤلفات منها: مزيل الاشتباه في أسماء الصحابة³⁷.

أهم نتائج البحث

يتضح لنا مما سبق بيانه في هذا البحث عدة نقاط نجلها في قولنا:

١. إن سلاطين الدولة العثمانية منذ لحظات نشأتها الأولى قد وضعوا اللغة العربية (لغة القرآن الكريم) نصب أعينهم، وابتغاهم، ووسيلتهم إلى حفظ القرآن الكريم، وفهم معانيه، وتفسيره، وفقه ما فيه من أحكام، كما أنهم اعتبروا ذلك طريقاً وسبيلاً لهم إلى رضوان الله - سبحانه وتعالى - عليهم، ورضوان نبيهم - صلى الله عليه وسلم، وبذلك يصلون إلى جنة ربهم سبحانه وتعالى.
٢. وظهر بوضوح وجلاء ما لا يقبل الشك والتأويل مدى اهتمام سلاطين العثمانيين باللغة العربية من خلال حفظهم للقرآن الكريم، وتفقههم في الدين، وتعلمهم الكتابة والقراءة باللغة العربية، ومن خلال نظمهم الشعر العربي بكل صفاته وخصائصه التي لا يستطيعها إنسان إلا إذا كان قد تمرس اللغة العربية وتعلم أسرارها.
٣. وقام سلاطين العثمانيين بالناية بالتراث العربي الإسلامي من خلال جمع المخطوطات والمؤلفات والرسائل التي كتبت باللغة العربية في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية، ووفروا لها المكتبات الكبيرة اللازمة لاحتواء هذه الكتب الضخمة والكثيرة، وشجعوا القواد والوزراء والأغنياء على الاهتمام بما لديهم من مؤلفات وكتب عربية بوقف العديد من المكتبات والتي وقفوا لها ما تحتاجه من موارد مالية متجددة.
٤. حفل العصر العثماني على امتداد عصوره واتساع أراضيه بالعديد من المؤلفين والعلماء الذين يرجع أصلهم إلى الجنس التركي، والذين كانت لهم مؤلفات مهمة كتبت باللغة العربية، في مختلف مجالات العلوم الإسلامية.
٥. كما كثُر العلماء الأتراك الذين انتقلوا إلى مصر والشام من أجل تلقي العلوم الإسلامية باللغة العربية، فارتفعت

34 انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: ٩ / ٣٢٤

35 انظر: خلاصة الأثر ٤: ٤٥٨ والكتبخانه ٢: ١٠٤، ٢٠٢، ٣: ٥٥، ١٤١ و ٧: ١١٩، ٤٢١، ٤٧١ والدهلوي، في مجلة المنهل ٧: ٤٠٤ والتيمورية ٢: ١٦٦ و Brock

٢: ٤٠٧) S ٣١٤ (٢: ٤٣٢. وهدية العارفين ٢: ٤٩٨ والأحمدية ٤٦٠ وعثماني مؤلفري ٢: ٤٤. الأعلام للزركلي: ٨ / ٥١

36 انظر: عثمانلي مؤلفري ١: ٤٦٠ وهدية العارفين ٢: ٥٠١ و Brock S ٢: ٩٤٦. الأعلام للزركلي: ٨ / ١١٨

37 انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: ٩ / ٣٢٥

منزلة كثير منهم في البلدان العربية، حتى إن بعضهم تولى مهمة القضاء في مصر والشام.
 ٦. كما اتضح أن أكثر مؤلفات العلماء الأتراك كانت باللغة العربية، ويدلنا على هذا الكم الهائل من المؤلفات والتراث العربي الإسلامي الذي تركوه لنا في مجال الفقه والتفسير وعلوم القرآن والحديث النبوي الشريف، واللغة العربية من نحو وصرف، والشعر العربي، والنثر العربي، والرحلات، وغير ذلك.

أهم المراجع والمصادر

- ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد) - شذرات الذهب في أخبار من ذهب- تحقيق محمود الأرتاؤوط- دار ابن كثير - بيروت - ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
- ابن إياس (محمد بن أحمد): بدائع الزهور في وقائع الدهور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
 أحمد توفيق المدني: الوجود العربي في اللغة التركية، مجلة مجمع اللغة العربية، مصر، الجزء السادس والثلاثون، ذو القعدة ١٣٩٥ هـ = نوفمبر ١٩٧٥م، عدد ٣٦
- أكمل الدين إحسان أوغلي، وصالح سعداوي صالح، الثقافة التركية في مصر جوانب من التفاعل الحضاري بين المصريين والأتراك مع معجم للألفاظ التركية في العامية المصرية، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول، ٢٠٠٣م.
- أمن فؤاد سيد: دور تركيا العثمانية في حفظ التراث العربي -مجلة معهد المخطوطات العربية -المجلد ٤٤ - الجزء الثاني -شعبان ١٤٢١ هـ = نوفمبر ٢٠٠٠م -القاهرة.
- البيгдаدى إسماعيل باشا بن محمد: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول سنة ١٩٥١م.
- حاجي خليفة: كشف الظنون، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٥٢م.
- خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م.
 سهيل صابان: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، كتاب شيخ الإسلام أبو السعود أفندي. (٨٩٨ - ٩٨٢ هـ = ١٤٩٣ - ١٥٧٤م).
- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
 عبد العزيز محمد الشناوي: دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر، بحث ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (مارس - أبريل ١٩٦٩م)، وزارة الثقافة، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٧١م.
- عبدالعزیز محمد الشناوي: الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٨٤م.
 عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
 الغزي (محمد عبد الرحمن): ديوان الإسلام وبمحايشيته أسماء كتب الأعلام، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني)، ترجمه للعربية الدكتور محمود حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م.
 المحيي (محمد أمين): خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، طبعة مصر، ١٢٨٤ هـ.
- المحيي (محمد أمين): ذيل نفحة الرحمانه ورشحة طلاء الحانة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البايي الحلبي ١٩٦٩م = ١٣٨٧هـ.
- المحيي (محمد أمين): نفحة الرحمانه ورشحة طلاء الحانة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البايي الحلبي ١٩٦٩م = ١٣٨٧هـ.
- محمد التونجي - بلاد الشام إبان العهد العثماني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤م.
 المرادي (محمد خليل بن علي بن محمد): سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
- يلماز أوزتونا: تاريخ الدولة العثمانية - منشورات مؤسسة فيصل للتمويل - استانبول - الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج

محمد صديق

طالب الدكتوراة

Muhammed Siddik
Doktora Öğrencisi

0000-0001-6773-3303

m.sddik85@gmail.com



ملخص

تتناول هذه الورقة البحثية مسألة التصنيف الحديثي المعاصر من زاوية محددة، وهي التطورات الحاصلة في مقاربات التأليف، حيث تم اختيار مقارنة "منهج النقد" لدراساتها وفهم الدوافع والسياقات والأهداف التي أبتغيت من وضعها، وهل ثمة جديد في داخل البنين المعرفي لعلم مصطلح الحديث. اعتمدت الورقة على تحليل الكتب التي تناولت مصطلح الحديث تحت مسمى "منهج النقد"، مع التركيز على كتابين اثنين نظراً لكونهما أول ما كتب في هذا المجال، وهذا يعني أنهما يعكسان سياقات ودوافع هذه المقاربة، ثم قمنا بمقارنة بقية الكتب بهما. توصلت البحث إلى نتيجة مفادها أن منهج النقد في علوم الحديث مقارنة جديدة ظهرت في سياق القرن العشرين الذي شهد تطورات مهمة في ظهور مصطلح المنهج كمفهوم لمقاربة العلوم البشرية وفي انتشار آراء المستشرقين حول السنة وما أدت إليه هذه الآراء من هجوم على عمل المحدثين. حاولت هذه المقاربة الجديدة وضع تصور معرفي لعمل المحدثين، وظهرت مقاربتان في وضع هذا التصور. كانت هناك نقاط مشتركة في المؤلفات التي كتبت في ضوء مقارنة منهج النقد، وهذه النقاط مهمة في وضع تصور عن تاريخ الحديث المعاصر وفي فهم ظهور منهج النقد. إلا أنه يجب القول أن البنين الداخلي لمصطلح الحديث لم يشهد تطورات حقيقية حيث بقيت التعاريف والأمثلة هي نفسها، ولم يتم إدخال أبواب جديدة أو مسائل جديدة، ولم تتم محاولات للاستفادة من العلوم الأخرى في بعض النقاط المهمة كنقد المتن. **الكلمات المفتاحية:** منهج النقد، علوم الحديث، مصطلح الحديث، نور الدين عتر، مصطلح الأعمى.

The Modern Classification in Hadith Sciences (Mustalah Alhadith) from Types of Hadith Sciences to Critical Method. A Study of Causes, Contexts, and Consequences

Abstract

This paper discusses the emerging of new approach in مصطلح الحديث under the concept of critical method, where it aims to study this new approach and understand the motifs, contexts and objectives which meant by it. From the other hand the research tries to explain is there any new developments occurred within the structure of مصطلح الحديث in the Light of this approach. The paper relies on the analyzing the books which talk about (mustalah al hadith) under the name of (Manhaj al-Naqd) but it focuses on two books because they were the first written in this field with its motifs and contexts. We made them the cornerstone of the research and we compared the other books with them. The research ended up that (Manhaj al-Naqd) is a new approach in Mustalah al-Hadith

appeared in the twentieth century that witnessed many important developments in the term of *منهج* as a concept to approach the human science and in the spreading of orientalist opinions about sunnah and what these opinions led to of attacking the works of (Muhaddithin).

This new approach tried to establish a scientific framework for the works of hadith scholars, two approaches emerged in establishing this framework. There were common points in the books which written in the light of critical method approach, these points are important in establishing a conceptualization for the modern history of hadith and in understanding the emergence of critical method of hadith. Here we should note that the inner structure of *Mustalah al-Hadith* didn't witness significant developments where the opinions of the Islamic sectors (mathaheb) weren't utilized in criticizing the very word of hadith aka (Almatn).

Keywords: Cirical Method, The Sciences of Hadith, *Mustalah al Hadith*, Nuruddin Itr, Mustafa Al-A'zami.

المدخل إلى البحث: سيورة التأليف في علوم الحديث: من بذور النقد الأولى إلى مصطلح الحديث.

من المعلوم أن مصطلح الحديث علمٌ له خصوصيته القائمة على فحص الرواية المنقولة، ومعرفة مدى صحة نسبتها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، وبهذا الاعتبار فإنه من المنطقي جداً القول بأن بذور البحث في صحة الحديث تعود إلى مرحلة مبكرة في التاريخ الإسلامي، حيث بدأت محاولات البحث عن صحة الحديث المنقول حتى في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام¹، واستمرت هذه المحاولات الأولى في مرحلة ما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، حيث تابع الصحابة البحث في صحة الأحاديث التي تنقل إليهم، وكان أدوات الفحص قائمة بشكل عام على مقارنة محتوى الحديث بالأصول العامة التي يراها الصحابي حاكمة على الروايات الجزئية. وكان لعمر بن الخطاب والسيدة عائشة رضي الله عنهما الباع الأطول في هذه الممارسات النقدية². في الفترة اللاحقة واجه الحديث تحديات مهمة تمثلت بظاهرة الوضع، وهذا الأمر دفع العلماء إلى تطوير الممارسات النقدية وكان أهم تطور متمثلاً في ظهور الإسناد كأسلوب معتمد لنقل الرواية وقبولها، ومع ظهور الإسناد بدأت عمليات فحصٍ جديدةٍ متعلقة بالإسناد ورجال الإسناد. ومع هذه العمليات بدأ بعض العلماء بتدوين أجزاء متفرقة عن المسائل المتعلقة بعملية نقد الحديث في كتب مستقلة أو داخل كتب أخرى إلى أن ظهرت أولى الكتب المستقلة التي تعنى بأنواع علوم الحديث كعلم مستقل مع الراهمزمي. ومع تطور التأليف في العلوم الإسلامية ظهر كتاب ابن الصلاح المشهور بمقدمة ابن الصلاح التي كانت عبارة عن دروس منقحة ألقاها في دار الحديث في دمشق. مثَّل كتاب ابن الصلاح نقطة تحول مهمة في تاريخ التأليف في علوم الحديث، حيث انتقل التأليف من الأمثلة التي كانت شائعة في كتب العلل والتي تتميز بالبعد التطبيقي إلى التأليف وفق الرؤية النظرية والتعاريف، حيث اعتمد ابن الصلاح على وضع كل مصطلح تحت عنوان "نوع"، بحيث أصبح كل

¹ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً بحديث ضمام بن ثعلبة التي جاء إلى النبي ليتأكد من صحة الخبر الذي سمعه، انظر: السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣) ٣/٣٣٢.

²حيث كان عدد من الصحابة وعلى رأسهم عمر وعائشة ينظرون إلى محتوى الحديث ويعرضونه على ما ثبت عندهم من الأسس والقواعد الأساسية في الدين انظر: Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları: ٢٠١٤، ١٢٠). Asma Albogha, "Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlimi ٢٠٠٤. s. ٢٢٢-١٩٥): ٢٠٢٠ (Temmuz ٤Örneği)" *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*,

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج ◻ محمد صديق مصطلح موضوعاً مستقلاً في ذاته. كسب أثر ابن الصلاح القبول، فتبعه العلماء شارحين ومنكبين ومختصرين له³. لكن مع بدايات القرن العشرين يمكن ملاحظة العزوف عن مقارنة ابن الصلاح وطرح مقاربات جديدة. ربما نستطيع القول بأن مراحل تدوين علوم الحديث مرت بأربعة مراحل:

مرحلة التدوينات المبكرة، والتي تميزت بأنها اعتمدت على نقل آراء علماء الحديث في تأليفها، واهتمت بتبيان آرائهم أكثر من الاهتمام بالتعميد الاصطلاحي. وتمثل المؤلفات الأولى وكتب الرامهرمزي والحاكم مثلاً على ذلك.

مرحلة الاستقرار الاصطلاحي مع مقدمة ابن الصلاح، حيث نلاحظ أن ابن الصلاح اهتم ببيان الحدود والتعاريف الدقيقة لكل نوع.

مرحلة الاعتماد على ابن الصلاح: حيث نرى أن كثيراً من المؤلفين اعتمدوا على ابن الصلاح، فشرحوه ونكثوا عليه واختصروه، والمهم أنهم اعتمدوا مقارنته في التأليف والمشحي على فكرة أنواع علوم الحديث.

المرحلة الجديدة مع بدايات القرن العشرين، وهي مرحلة تميزت بتنوع المقاربات الجديدة في التأليف في مصطلح الحديث. وتمثل مقارنة "منهج النقد"، تطوراً مهماً بتصورنا، وذلك لأنها هدفت إلى نقل مصطلح الحديث إلى مستوى جديد من التكامل بين أنواع علوم الحديث وعلومه، وعرضها ضمن إطار نظري يتناسب مع تطورات العصر. ولذلك أردنا في هذه الورقة تحليل هذه المقاربة وفهم سياقاتها

المبحث الأول: منهج النقد مفهوماً مركزياً⁴ في مقارنة مصطلح الحديث: ماهيته وأسباب ظهوره والأسئلة الكبرى التي كونته.

المنهج⁵ كمفهوم يعني مستويات من العمليات الذهنية، تدور حول طرق المعرفة والتفكير، والخطط المحددة لتنظيم الجهد والنشاط⁶. أما النقد فيقصد به عملية فكرية كاشفة عن حقيقة الشيء⁷. وبناءً على ذلك فمنهج النقد كتركيب ذو دلالة مفهومية وضع للدلالة على الطرق المنظمة والأصول الفكرية المعينة والتي وضعت من أجل الوصول إلى كشف حقيقة الشيء⁸.

إن الأساس في فهم "مقاربة منهج النقد" يعتمد على نقطتين في تصورنا: النقطة الأولى تتمثل في فهم الأسباب والسياقات، والثانية تتمثل في تحليل الكتب التي كتبت في ضوء هذه المقاربة وفهم كيفية بنائها لمصطلح الحديث.

أولاً: السياقات والدوافع. مع النصف الثاني من القرن العشرين، يمكن للمتابع أن يلاحظ تطوراً في التصنيف الحديثي، حيث ظهرت بعض المؤلفات تتناول مصطلح الحديث ضمن تصور جديد تحت مسمى "منهج النقد"، سلك

Hüseyin Kahraman, "İbnu's-Salâh ve Ulûmu'l-Hadis'i", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,³ ۱۹۹۴, s. 33۴-۲-3۵, s. 33۶, cilt: VI, sayı: ۱۹۹۴.

⁴المقصود بتعبير مركزي أن التأسيس الجديد لعلوم الحديث اعتمد على مصطلح منهج النقد، وهكذا أصبح منهج النقد كمفهوم مركزياً في إعادة التصنيف الجديد لعلوم الحديث.

⁵المنهج لغة يقصد به الطريق الواضح ومتابعة شيء ما. بمعنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي (بيروت: مؤسسة هندواي، ۲۰۲۰)، ۲۷.

⁶بمعنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي ۲۷.

⁷النقد لغة يقصد به معان كثيرة تدور حول إبراز شيء وتنقيته ومناقشة حقيقته. انظر: ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴).

⁸كفاح صبحي القطامي، منهج أبي حاتم في إعلال تفرد المقلوبين من خلال كتاب العلل لابن أبي حاتم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ۲۰.

المؤلفون مسلکاً بعيداً عن منهج ابن الصلاح ومن تابعه. ولكي نفهم التركيب الإضافي والمحتوى المفاهيمي له لا بد أولاً من فهم السياقات والأسباب لظهور هذا المصطلح. يمثل القرن العشرين بما حمله من تطورات في الدراسات في العلوم البشرية بالإضافة إلى آراء الاستشراق تحدياً مهماً ونقطة تحول في تاريخ العلوم الإسلامية والحديث بالذات؛ لقد أتم الاستشراق أعمال المحدثين وأحكامهم وأساليبهم بالبساطة، مدعين أنهم يحكمون على الحديث من ناحية سنده فقط وبنظرة ظاهرية، واقترحوا في هذا الصدد مناهج بديلة لنقد الحديث تعتمد في الأعم النظر إلى المتون.

من طرف آخر فإن الدراسات الغربية في العلوم البشرية قد خطت خطوة مهمة بمحديتها عن “المناهج العلمية” في اختصاصاتها أثناء البحوث والدراسات. كل هذه التحديات دفعت علماء الحديث لتقديم أجوبة تتناول مسائل عمق منهج المحدثين وأصالتهم ودقة عملهم، وكانت هذه الأجوبة متمثلة في مقارنة جديدة في مصطلح الحديث على شكل منهج يعتمد التكامل بين أجزائه ويقدم النظرية المعرفية التي أنتجت هذا المنهج. لم يكن هذا التطور مقتصرًا على علم الحديث، بل إن الفروع الأخرى قد اتجهت إلى تطوير مقارباتها وفق التطورات الجديدة، حيث نرى أن بعض الفقهاء اتجهوا لتطوير علم الفقه في شكل نظريات ككتاب مصطفى زرقا الذي حمل عنوان المدخل إلى نظرية الإلتزام⁹ وكتابه الآخر المدخل الفقهي العام¹⁰.

من قراءة المؤلفات التي كتبت في ظل هذه المقاربة نرى إشارات واضحة إلى هذه الأسباب¹¹، حيث أشار عتر في كتابه الذي يحمل عنوان: منهج النقد في علوم الحديث إلى هذه الأسباب، وانتقد في بداية كتابه قصور مقارنة أنواع علوم الحديث، مبيناً أنها لا تفي بالغرض في عصرنا الحديث، لأنها لا تعرض النظرة الكلية والمعرفية التي قام عليها مصطلح الحديث¹². وأثناء تقسيمه لتاريخ التأليف في مصطلح الحديث أشار إلى الحلقة الجديدة في هذا التقسيم، وهذه الحلقة تبدأ من القرن العشرين، وميزة المؤلفات في هذه المرحلة اهتمام هذه المؤلفات بالرد على آراء المستشرقين المتعلقة بمصطلح الحديث¹³. وفي نفس السياق أيضاً انتقد بعض المؤلفين في منهج النقد علماء المسلمين بالتقصير في تقديم أبحاث عن مناهج النقد، وشدد على ضرورتها لمواجهة المناهج الغربية¹⁴، بينما البعض عزا فكرة البدء بكتابة أبحاث في مناهج النقد إلى التلاقح الفكري الذي حصل بين الغرب والشرق¹⁵. كذلك أشار المهتمون بتاريخ الحديث المعاصر وتأريخه إلى هذه الأسباب معتبرين إياها سببا لظهور مرحلة جديدة من التأليف الجديدة في علوم الحديث. حيث بين عصام عيدو أن مرحلة المعاصرين في التأليف في مصطلح الحديث تميزت عن سابقتها والأسباب الكامنة وراء هذا اثنان: الأول، ظهور جانب الاستشراق، والثاني، تطور الجانب الأكاديمي المتمثل في ظهور مصطلح المنهج والحديث عن ضرورة منهجية

⁹ مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية الإلتزام العام في الفقه الإسلامي (دمشق: دار القلم، ١٩٩٩).

¹⁰ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣).

¹¹ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ١٥. أكرم ضياء العمري، منهج النقد عند المحدثين مقارنة بالمنهج النقدي الغربي (الرياض: دار إشبيلية، ١٩٩٧)، ٥. عبد الرحمن بن نويغ السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٤)، ١٢. مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين، (السعودية: مكتبة الكوثر، ١٩٩٠)، ١٢٧.

¹² عتر، ١٥.

¹³ عتر، ٧١.

¹⁴ أكرم العمري، ١١.

¹⁵ عبد الرحمن بن نويغ، ١٤.

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج ٥ محمد صديق

العلوم البشرية، وأضاف عبدو إلى ذلك قضية نقد المتن باعتبارها عنصراً فارقاً في الدراسات الحديثية المعاصرة في مصطلح الحديث.¹⁶

من خلال مطالعة الكتب التي كتبت في ظل هذه المقاربة، يمكن الحديث عن أسئلة كبرى حددت مسار هذه المقاربة، والمقصود بالأسئلة الكبرى، الإشكاليات التي حاول المؤلفون حلها أثناء تأليفهم هذه الكتب. حسب ما لاحظنا يمكن الحديث عن سؤالين شكلاً أساساً في توجيه هذه الكتب:

السؤال الأول: فهم عقلية المحدثين النقدية، أي فهم الأسس التي فكر بها المحدثون أثناء تقديمهم للحديث، أي بأي ذهنية/منهج/ نظرة شاملة نقد المحدثون الأحاديث. حيث نرى أن الأعظمي في كتابه فرق كما سنفصل بعد قليل بين منهج النقد عند المتقدمين وبين المتأخرين، وأن منهج النقد يجب أن يركز على الكشف عن قواعد المتقدمين والتي من خلالها أسسوا لعملية نقد صحة الحديث.¹⁷

السؤال الثاني: معرفة الخطوات المترابطة ببعضها، والتي مارسها المحدثون أثناء التأكد من صحة حديث ما. لقد أشار عتر في بداية كتابه إلى أن كتابه قائم وهادف لمعرفة النظرية والخطوات النقدية التي مارسها المحدثون أثناء تقديمهم للأحاديث.¹⁸

وبناء على هذا يمكن القول بأن منهج النقد مقارنة جديدة تهدف إلى إبراز الأصول الفكرية الكبرى التي كان المحدثون يفكرون من خلالها أثناء نقد الحديث، ويمكن الإشارة إليها بقولنا المنهج الفكري العام للنقد. كذلك من طرف آخر فإن المؤلفين فيها أرادوا بيان الخطوات المنهجية التي كان علماء الحديث يقومون بها أثناء تقديم حديث ما. وهذا يحتاج إلى إعادة التفكير من جديد في عقلية المحدثين التطبيقية من خلال الأمثلة التي عرضوها لاستخلاص الخطوات التطبيقية التي سلكوها، وعليه فلم يكن من هدف هذه الكتب دراسة الاختلافات الواردة بين علماء الحديث في معنى مصطلح ما أو في مسألة ما، بل إنهم تجاوزوا هذه النقاط متوجهين لعرض الذهنية النقدية التي فكر بها أهل الحديث أثناء تقييم صحة حديث ما، والأصول الفكرية التي نظمت الخطوات التطبيقية التي يفترض بالباحث في صحة الحديث أن يطبقها بغرض الوصول إلى صحة الحديث.

من تحليل كتب منهج النقد لاحظنا من المؤلفين الحديث عن الأهداف التالية: ١ التبدليل على عمق الخطوات النقدية التي قام بها علماء الحديث، ٢ بيان أن هذه الخطوات شاملة للسند والمتن، ٣ وأنه من الضروري الكشف عن هذه الخطوات في شكل نظرية متكاملة للرد على الاتهامات التي وجهت لجهود المحدثين¹⁹. ولكي نفهم أيضاً أبعاد هذه الأهداف بصورة أوضح، نشير إلى أن بعض كتب منهج النقد كالأعظمي وغيرها قامت بالمقارنة بين منهج علماء الحديث والمنهج الغربي في خطوة لإثبات أن منهج علماء الحديث قائم وله تصور معين وبعد تطبيقي عميق يضاهي بل ويسبق المنهج الغربي²⁰. ومن هنا سنستطيع فهم أهم الفروق بين منهج النقد والكتب التي تعنى بمصطلح الحديث

¹⁶عصام عبدو، "الدرس الحديثي الشامي"، الدرس الحديثي المعاصر، تحرير أحمد الجابري (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٧)، ٣٧٨.

¹⁷الأعظمي، ١٠.

¹⁸عتر، ١٦.

¹⁹انظر: الأعظمي، ٨٥. علي قاسم العمري، دراسات في منهج النقد عند المحدثين، (بيروت: دار الفناش، ٢٠٠٠)، ٩. عتر، ١٥ و ٤٦٩.

²⁰انظر: الأعظمي، ٩١. عبد الرحمن بن نويفع، ٧٣.

فهذه الكتب تهدف لعرض الاصطلاحات وتعريفها ومناقشة الاختلافات الواردة فيها وعليها، أما كتب منهج النقد فتهدف لعرض كيفية تفكير علماء الحديث أثناء التأكد من صحة الحديث.

المبحث الثاني: المقاربات في التأليف في منهج النقد، وحال مصطلح الحديث في ضوء هذه المقاربات.

من تحليل المؤلفات التي بين أيدينا التي حملت عنوان "منهج النقد"، ظهرت لنا عدة مقاربات في تقديم الرؤية المعرفية لنظرية المحدثين في النقد، وفي تصورنا فإن هذه المقاربات ليست مختلفة مع بعضها، بل بالعكس تكمل بعضها. وحسب ما نرى فإن التنوع في هذه المقاربات عائد إلى التنوع في الأهداف المبتغاة من هذه المقاربة الجديدة. يمكن الحديث عن مقاربتين سيطرتا على هذه المؤلفات، مقارنة نور الدين عتر ومقاربة مصطفى الأعظمي. وفي الأصل يعد كتابا عتر والأعظمي من أول الكتب التي ظهرت تحت ظل هذه المقاربة الجديدة، حيث صدرا في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فظهر كتاب عتر أولاً ثم لحقه كتاب الأعظمي، ومن كتب في هذا المجال تبع منهجية أحدهما كما رأينا.

مقاربة عتر: محاولة إعادة ترتيب أنواع علوم الحديث في شكل نظرية مترابطة. مقارنة عتر تنطلق من داخل أنواع علوم الحديث، حيث قام عتر في كتابه المشهور منهج النقد في علوم الحديث بمحاولة ترتيب علوم الحديث في شكل نظرية متكاملة، هذه النظرية تنطلق من سؤال/هدف كلي أشار إليه عتر في مقدمة الكتاب؛ حيث بين أن الهدف العام من عمل المحدثين يكمن في معرفة هل أدى الرواي الحديث الذي تحمله كما رواه؟، ومن هذه النقطة أراد عتر أن يبني أنواع علوم الحديث من جديد، حيث نرى من كتابه أن الخطوات التي تأسس عليها منهج النقد وفق تصوره هي على الشكل التالي:

البحث في الرواي، حيث تعد هذه هي الخطوة الأولى في البحث، ويشمل هذا البحث في شخصه وحياته وحاله من الجرح والتعديل، وسمى عتر هذا الباب بعلوم الرواي، أي أنواع مصطلح الحديث التي تتناول الرواي وتفحصه من جهات عدة. وبعد ذلك تأتي المرحلة التالية وهي **البحث في كيفية رواية الرواي** وكيفية أخذه الحديث، لينتقل البحث بعد ذلك إلى **ذات الرواية** وصحتها من خلال البحث في حمل الرواية لشروط الحديث الصحيح في سندها ومنتها كدراسة الاتصال والانقطاع والشذوذ. وتحت كل باب عدة فروع متداخلة، فالبحث في الرواي يتضمن أبحاث الجرح والتعديل وأسماء الرواة ورحلاتهم وتعارض الجرح والتعديل وما شاكل ذلك.

هذه النظرة وهذه الخطوات التي أقامها عتر انطلاقاً من أنواع علوم الحديث هي ما أطلق عليها منهج النقد، وكما أشرنا قبل ذلك فإن عتر حاول إعادة ترتيب أنواع علوم الحديث وفق الخطوات التي يتبعها الناظر في صحة الحديث. بين عتر أن نظرتة هذه قائمة على السير والتقسيم، أي سير أحوال الحديث وما يتعلق بمسائل صحته وضعفه. ومن ثم جمعها في شكل نظرية متعاقبة الخطوات،²¹ حيث رأينا أن عتر استعمل أداتين لتشكيل رؤيته، الأداة الأولى أداة تنظيمية تجميعية، أما الأداة الثانية فهي أداة منهجية لرسم عقلية المحدث. **الأداة التنظيمية:** إن ملاحظة عتر في بناء هذا التصور عن منهج النقد قائمة على إدراك العلاقات البنينة بين أنواع علوم الحديث، فجمع أنواع مصطلح الحديث ذات البعد المشترك بينها تحت باب واحد ووضع لكل باب تسمية تناسبه. **الأداة المنهجية** وهي تحمل بعداً مهماً وهي

21عتر، ١٦.

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج ◦ محمد صديق

متعلقة بذهنية الناقد وهي محاولة رسم خطواته النقدية، حيث حاول عتر تتبع الخطوات التي يقوم بها المحدث. ولكي يرسم عتر هذه الخطوات نرى أنه استعان بالأمثلة التطبيقية التي وصلت إلينا من عهد النقاد المتقدمين وخاصة كتب العلل التي تعرض بشكل تطبيقي لهذه الذهنية. وقد ذكر من قرظ كتابه بأن من أهم ميزات الكتاب الأمثلة التطبيقية والجديدة التي أشار إليها في ثنايا مؤلفه.

مقاربة الأعظمي: محاولة استخلاص الأسس التي فكر من خلالها المحدثون في نقد الحديث. وهذه المقاربة

هي مقارنة مهمة في منهج النقد، لأن الأعظمي حاول أن يرسم فيها الإطار الأساسي الذي انبنى عليه مصطلح الحديث أو أنواع الحديث. وبتعبير آخر حاول الأعظمي أن يضع الإطار العام للنظرية المعرفية التي اعتمد عليها المحدثون، ولذلك نرى أنه يمكن لنا أن نسمي مقارنة الأعظمي بالمقاربة القائمة على كشف الأسس النظرية والعقلية التي فكر من خلالها المحدث أثناء النقد. فمقاربه تتجاوز أنواع علوم الحديث لتدخل في عمق عقلية المحدثين النقدية. انطلق الأعظمي من نقطة ضرورة التفريق بين منهج المتقدمين والمتأخرين في النقد، وأنه وللكشف عن الأسس النظرية والفكرية التي فكر من خلالها المحدثون لا بد من الانطلاق من منهج المتقدمين، ويضرب مثلاً لذلك: بأن الطالب يدرس في الجامعة لمدة طويلة، ثم بعد التخرج ينال شهادة الجهات الرسمية تتعامل مع الطالب وفق الشهادة التي هي النتيجة ولا ينتبهون لما قام به طول سنوات دراسته. كذلك حال منهج المتأخرين فهو نتيجة ما فكر به المتقدمون، فالتأخرون إنما قاموا بوضع اصطلاحات-التي تقابل الشهادة في المثال السابق- لما قام به المتقدمون، أما المتقدمون فإنهم رسموا المنهج ووضعوا الأصول المعرفية. وعليه فإن كان المتأخر يبدأ من السند وبالتحديد من نقد الرجال لينقد الحديث ويحكم عليه، فإن الحكم على الرجال المتقدم هو آخر ما يصل إليها المتقدم، وهو للوصول إلى هذا الحكم رسم منهجاً معيناً هذا المنهج هو جوهر النقد الحديثي، هذا المنهج يعتمد على نقطتين:²²

النقطة الأولى: معارضة الروايات ببعضها، والنقطة الثانية استخدام العقل، ومن خلال هاتين النقطتين تولد

عندنا ما نسميه مصطلح الحديث. فما نعرفه الآن من أنواع علوم الحديث إنما ظهر نتيجة التفكير والنقد من خلال هذين الأساسين في مجالي نقد عدالة الراوة وضبطهم، أي معرفة عدالة الراوي وهل حفظ الحديث المعني بالبحث. وبالاعتماد على مبدأ المعارضة والعقل تخرج أمامنا المصطلحات التي نستخدمها كالشذوذ والمنكر وغيرها²³. وبتصور الأعظمي فإن منهج المعارضة هذا قائم من عهد الصحابة وتطور في عهد التابعين وضرب لذلك أمثلة متعددة²⁴. منهج المعارضة الذي وضعه الأعظمي واسع التطبيقات، حيث رأينا أن بعض من تابع الأعظمي في رؤيته يفصل في قضية المعارضة، ويصنفها إلى أنواع ويجعل كل نوع نقطة منهجية قسيماً للمعارضة²⁵، لكن في حقيقة الحال فهي تابعة من مبدأ المعارضة، وقد انتبه الأعظمي إلى هذه النقطة فقسم المعارضة إلى مستويات مختلفة حسب الهدف المبتغى، حيث يمكن أن تعارض أحاديث راو واحد بأزمة مختلفة، ويمكن أن تعارض روايات تلاميذ شيخ واحد ببعضها، كذلك يمكن معارضة الرواية بالقرآن، وهكذا فالمعارضة منهج سيولد في النهاية كثيراً من أنواع علوم الحديث أو من مصطلحات

²²الأعظمي، ١٠.

²³الأعظمي، ٤٩.

²⁴الأعظمي، ٥١، ٦٠.

²⁵محمد علي قاسم العمري، ٣٠.

الحديث التي نستخدمها اليوم.²⁶ أما النقطة الثانية فهي استعمال العقل في النقد. بين الأعظمي أن المحدثين يستخدمون العقل في جميع المراحل بدءاً من تحمل الحديث ونهاية بنقله، لكنه بين أن النقد العقلي له حدود، فالعقل عندما يميز وجود شيء وضده فإن المرجح هنا صدق الراوي.²⁷ النقد العقلي له مستويات متعددة، فلتن المخالف للأمور الضرورية يرد عقلاً، كذلك لا يمكن قبول رواية الصغير غير المميز عقلاً، كذلك فإن المحدثين مارسوا النقد العقلي عند الحكم على الرجال فردوا الراوي الذي حكم العقل برد روايته كراو مبتدع يروي ما يوافق بدعته.

أدوات الأعظمي في بناء هذه النظرية قائم على الاعتماد على أقوال المحدثين التي تشير إلى منهجيتهم كذلك الاعتماد على تطبيقاتهم. حيث كان يشير إلى أقوال علماء الحديث في كل نقطة، كذلك فإن كتابه منهج النقد بمثابة المقدمة لكتاب مسلم التمييز الذي له مكانة مهمة في منهج المتقدمين في نقد الحديث.

بعض المتابعين لمنهجية الأعظمي في منهج النقد زادوا بعض الأسس المنهجية في منهج النقد عند المحدثين، حيث نرى أن عبد الرحمن بن نويفع قد أضاف نقطة ثالثة في هذا المنهج وهي الاستقراء²⁸، والذي نلاحظه أن المعارضة تستلزم الاستقراء أولاً. كذلك فإن العمري تابع الأعظمي في مقارنته في منهج النقد وزاد عليها بعض النقاط، وهذه النقاط هي: الاهتمام بكثرة الطرق، ووضع شروطٍ معينة للراوي والمروي، واشتراط الملاحظة العلمية²⁹. وهذان الشرطان الأخيران نتيجة للأساسين الذين وضعهما الأعظمي، فوضع الشروط للراوي والمروي نتيجة للمقارنة. أشار العمري إلى نقطة مهمة في هذا السياق، وهي مبدأ الشك، فالأصل ألا تقبل الرواية إلا بعد ثبوت غلبة الظن، لكننا نرى أن مبدأ الشك هو صفة المنهج، ذلك أن الشك هو الذي دفع إلى البحث في أصول ومنهج للنقد. وعلى ذلك فنرى أن الأعظمي حاول أن يضع نقطتين ذهنية النقد عند المحدثين، وأن هاتين النقطتين تستوعبان كثيراً من النقاط الإجرائية.

النقاط المشتركة في تأسيس مقارنة منهج النقد: من الأمور التي تجذب النظر في هذه التأليف، وجود مواضيع مشتركة بينها، وهذه المواضيع وتناولها تشير إلى الأهداف وإلى الإشكاليات التي انطلقت هذه التأليف لحلها، وحسب ما رأينا فإن المواضيع المشتركة بينها هي:

الحديث عن تاريخ نشوء النقد، والاهتمام بفترة النقد عند الصحابة وأصول النقد المتبعة في تلك المرحلة. الحديث عن قضية نقد المتن.

محاولة الرد على الاستشراق وآرائه في الحديث.³⁰

هذه المواضيع الثلاثة لها بعد مهم يجب إدراكه من خلال النقاشات الدائرة حول المسائل الثلاثة. الحديث عن تاريخ نشوء النقد، وأنه بدأ في عهد الصحابة، والتأكيد على هذه المسألة يحيل إلى بعض الظنون والادعاءات بأن منهج النقد الذي اتبعه المحدثون كان مأخوذاً من الأقباط السابقين، لذلك عندما تمت مناقشة هذه المسألة في هذه الكتب تم التأكيد على قرآنية منهج الصحابة في نقد الروايات، من طرف آخر فإن الهدف من التأكيد على هذه المسألة هو أن

²⁶الأعظمي، ٦٧.

²⁷الأعظمي، ٨٤.

²⁸عبد الرحمن بن نويفع، ١٢٦.

²⁹أكرم ضياء العمري، ٣٥.

³⁰انظر: الأعظمي: ١٢٧، ٧، ٨٥. عتر، ٣٦، ٤٥٩، ٤٦٩. علي قاسم العمري، ١٦، ٢٧. أكرم ضياء العمري، ٢٣، ٤٣.

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج ◦ محمد صديق

نقد الروايات بدأ منذ اللحظات الأولى، وأن هذا النقد يوفر طمأنينة، وبأن ما شاع من أن النقد قد بدأ متأخراً غير صحيح، كذلك فإن الإشارة إلى تاريخ النقد وتطوره يعطي أدلة على مرونة منهج النقد وقدرته على مواجهة التحديات، حيث نلاحظ أن المؤلفين في منهج النقد أشاروا إلى مشكلة الوضع وكيف استطاع النقد الحديثي مواجهة هذه المشكلة التي هددت الحديث وجودياً. النقطة الثانية هي مهمة وذات بعد دلالي. وفهم أهمية هذه النقطة راجع لفهم سياقات القرن العشرين واتهامات المستشرقين بسطحية منهج نقد المحدثين باعتبار - حسب تصور المستشرقين - أن جُلَّ جهودهم انصبحت على نقد أسانيد الحديث، حيث تم تناول جهود المحدثين النظرية والتطبيقية وأنواع علوم الحديث التي تختص بمتم الحديث لإبراز عمق النقد الحديثي. ولفهم أهمية هذه النقطة بالذات يكفيننا أن ننظر إلى ما ألف في نهايات القرن العشرين وبدايات هذا القرن من مؤلفات وأبحاث حول قضية نقد المتن³¹. النقطة الثالثة وهي الردود على الاستشراق في هجومه على السنة. حيث اعتنى المؤلفون بالرد على بعض آراء المستشرقين المباشرة في بعض المسائل، والرد على منهجيتهم في بعض المواضع الأخرى، والهدف إبراز أن ما قالوه من آراء غير صائبة وبالتالي فإن اتهامهم ليس لها وزن في الميزان العلمي.

هذه النقاط الثلاثة المشتركة تعيننا على فهم هذه المقاربة وتحيل إلى أن منهج النقد تطور ودفعته الحالة الفكرية التي وجدت فيها العلوم الإسلامية في القرون الحديثة، وأن هذه المقاربة مهما اختلفت الرؤى فيها تهدف إلى الدفاع عن عمل المحدثين النقدي وإبراز أصالته ودقته وعمقه.

مصطلح الحديث في ضوء هذه المقاربة. إن من النقاط المهمة في ورقتنا السؤال عن حال مصطلح الحديث وعن كيفية تأثره بمجده المقاربة الجديدة، وهل ثمة تغيرات حصلت في بنيته المعرفية. حسب ما لاحظنا فإنه لم يحدث أي تغيير داخلي - على الأقل في الآثار التي فحصناها وحللناها - يعني في داخل بنية مصطلح الحديث. حيث لم يتم الاستفادة من آراء الاتجاهات الأخرى في تطوير هذا العلم ونظرته النقدية، حيث إن من المفترض أن يكون هناك تناول عميق لبعض المسائل التي وجهت فيها اتهامات للمحدثين، ولعل أبرز مثال على ذلك يبرز في عدم الاستفادة من آراء الاتجاهات والمذاهب الإسلامية في قضية نقد المتن، فمع أن هذه المسألة مسألة جوهرية وتم التركيز عليها ومحاولة إظهارها على أنه نقطة منهجية، لم نر تأصيلاً شافياً، فلم يتم الاستفادة بشكل واف من مقاربة الحنفية الذين طوروا نقداً للمتن قائماً على مفهوم الانقطاع المعنوي. ولم يتم الاستفادة أيضاً في التفريق بين الرواة الفقهاء وغيرهم في نقد المتن. إن عدم الاستفادة من آراء المذاهب الإسلامية في تطوير البنية المعرفية لمصطلح الحديث هو نقص مهم في حد ذاته بتصورنا. حسب ما انتهينا إليه فإن أهم تأثير يمكن الحديث عنه هو التغيير الحاصل في عرض مصطلح الحديث، حيث يمكن الحديث عن اتجاهين في ترتيب أنواع علوم الحديث

تصنيف عتر: لقد سبقت الإشارة إلى أنه قد أنوع علوم الحديث وفق علاقاتها، فأصبحت أنواع علوم الحديث وفق تصنيفه خاضعة لعلاقاتها البينية ودورها في عملية النقد. **التصنيف الثاني** الذي نود الإشارة إليه وهو تصنيف أنواع علوم الحديث تحت قواعد أو أبواب معينة: حيث نرى العمري وعبد الرحمن بن نويفع يشيرون إلى قواعد عامة تندرج تحتها أنواع علوم الحديث المختلفة. فمثلاً عبد الرحمن بن نويفع يشير إلى عشرة قواعد وهذه القواعد تتضمن في داخلها

³¹نشير إلى مؤلف معتز الخطيب رد الحديث من جهة المتن، وكتاب صلاح إدلي منهج نقد المتن عند علماء الحديث.

أنواع علوم الحديث.³² ويمكن الإشارة إلى بعض القواعد التي أشاروا إليها لفهم طبيعة هذه القواعد، فمثلاً نقرأ هذا القانون: الحديث إذا لم يبلغ حد التواتر لا يمكن قبوله أو رده إلا بالبحث أو الاستدلال من خلال النظر في القرائن والموازنة بينها. حيث نلاحظ أنه يشير هنا إلى طريقة قبول حديث الأحاد وكيف النظر في قرائنه المقتضية لحاله من الصحة والضعف. هذه القواعد أشبه بقواعد قانونية إجرائية. وهي محاولة لإعادة صياغة أنواع علوم الحديث في شكل حديث يتماشى مع التطورات الأكاديمية.

لم يتعرض الأعظمي في كتابه إلى أنواع مصطلح الحديث لقناعته بأن هذه الأنواع ستخرج أمام الباحث تبعاً وفق الأصول التي وضعها لمنهج نقد الحديث، ولقناعته بأن هذه الأنواع لا تعبر عن طبيعة النقد في مرحلة المتقدمين. وإنما هي مصطلحات يتداولها العلماء بينهم بعد الانتهاء من عملية النقد.

المبحث الثالث: تقييم

تحدثنا فيما سبق عن منهج النقد كمفهوم جديد في علم مصطلح الحديث، وتحدثنا عن مقاربتين في تناول هذا المصطلح، وفي تأسيس مصطلح الحديث، ورأينا بعض الاختلافات في كيفية تأسيس منهج النقد. تناول الأعظمي مقارنة عتر ونقدها باعتبار أن عتر لم يناقش الأصول التي انطلق منها المحدثون، وإنما ناقش النتائج والمصطلحات التي توصلوا إليها. إننا لا نوافق تماماً على رأي الأعظمي في نقد مقارنة عتر وبأنها غير صائبة، ذلك أن المقارنة التي طرحها الأعظمي أيضاً لا تعرض العقلية الذهنية النقدية للمحدثين بشقيها النظري والتطبيقي، فالاصطلاحات وتنزيل هذه الاصطلاحات على الحديث المدروس هو أمر مهم وذو بعد دلالي مهم، فالأعظمي ركز على الجانب الفكري النظري من خلال ما طرحه من أساسين في النقد، غير أن عتر بين أين يتجلى هذان الأساسان، وكيف يتجليان ومتى يتجليان، بتعبير آخر فإن عتر نظم الخطوات النقدية التي يقوم بها المحدث أثناء نظره للحديث. وتصورنا فإن كلا المقاربتين تكملان بعضهما، وبيان ذلك أن مقارنة الأعظمي وعتر تعرضان الجانبين النظري والتطبيقي الذي شاع في كتب العلل والتخريج، وعلى هذا فلا يمكن الاكتفاء بواحدة من المقاربتين حيث إن الجمع بينهما يوفر أرضية مهمة لإقامة تصور كامل عن النظرية المعرفية التي قامت عليها نظرة المحدثين النقدية النظرية والتطبيقية وما آلت إليه. من طرف آخر فإننا نرى أن عرض مصطلح الحديث وأنواعه يجب أن يأخذ شكلاً جديداً قائماً على ملاحظة العلاقات البنينة بينهما، وفي هذا الصدد نرى أن مقارنة عتر موفقة إلى حد كبير، ولا نرى الاكتفاء فقط بالقواعد كما فعل عبد الرحمن بن نويفع لأن هذا لا يشير إلى الغنى للزاويا التي يمكن فحص الحديث والرواية منها، وإن كانت هذه القواعد تساعد في تأسيس الرؤية الكلية. من طرف آخر فإن أهم نقص في هذه المقاربات أنها لم تعني بتطوير البنية الداخلية لمصطلح الحديث وأنها اكتفت بالمحتوى المعرفي الموجود في كتب الحديث التي وصلت إلينا وأنها لم تستند من إمكانيات المذاهب الأخرى.

وفي الختام فإن كان لنا من اقتراح فإننا نرى الجمع بين كل هذه المقاربات وتأليف نظرية معرفية جديدة لمنهج النقد عند المحدثين يعتمد الجمع بين الأصول النقدية النظرية وتطبيقاتها العملية في شكل نظرية متكاملة عارضة لتطبيقات من كتب العلل والتخريج، مع إعطاء بذل جهد لإغناء المحتوى الداخلي لمصطلح الحديث بالاعتماد على آراء العلماء وخاصة الحنفية والمالكية. بقي أن نشير إلى نتائج هذه المقارنة على تطور الدراسات في علوم الحديث، فلقد أثر ظهور منهج النقد في تطور حقل الدراسات الحديثة، ويبدو هذا التأثير واضحاً وجلياً في ظهور الدراسات التي تُعنى بدراسة

³²عبد الرحمن بن نويفع، ٦٠.

التصنيف الحديثي المعاصر في علوم الحديث: من أنواع علوم الحديث إلى منهج النقد في علوم الحديث دراسة في الأسباب والسياقات والنتائج ◦ محمد صديق

منهج إمام معين، والقصد من هذا الأمر الكشف عن أصول إمام من أئمة علم الحديث وآرائه في كيفية نقد الحديث وتصوراته حول مصطلحات الحديث وما أثر كل ذلك على تطور علم مصطلح الحديث، أيضاً أثر ظهور منهج النقدي ظهور دراسات مختصة في جانب معين من جوانب النقد والتطورات الحاصلة فيه كدراسة التفرد أو دراسة المخالفة. كل هذه الدراسات أدت إلى غنى في التصورات عن منهج النقد الحديثي. كذلك فإننا نرى أن ظهور دراسات غنية وكثيرة حول مفهوم نقد المتن وتطبيقاته له ارتباط بقضية منهج النقد وشموليته.

النتائج: في الصفحات السابقة تناولنا الحديث عن مقارنة منهج النقد في علوم الحديث، وحاولنا قدر الإمكان الاقتراب منها عبر تحليل الزمان الذي ظهرت فيه واستنطاقه لمعرفة الأسباب والدوافع، كذلك قمنا بتحليل الكتب التي كتبت في ضوء هذه المقاربة لمعرفة الأهداف والإشكاليات وبالتالي إمكانية رسم إطار عام لهذه المقاربة الجديدة، والآن سنحاول أن نجمل النتائج التي وصلنا إليها: يمثل القرن العشرين نقطة مفصلية في تاريخ العلوم الإسلامية وفي علوم الحديث بشكل خاص، وذلك لما حمله من تطورات. هذه التطورات شكلت تحديات معرفية. فتطور المنهج كأسلوب للبحث في العلوم البشرية بالإضافة إلى آراء المستشرقين في علوم الحديث والتي شكلت هجوماً مباشراً على جهود المحدثين أثار بشكل واضح ومباشر في توجه العلماء لمواجهة هذه التحديات عبر تطور أساليب البحث فيها فظهر مصطلح منهج النقد في علوم الحديث كإجابة من الإجابات.

منهج النقد في علوم الحديث مقارنة جديدة تحاول وضع إطار معرفي يعرض الأصول النظرية والفكرية التي انطلق منها عمل المحدثين في شكل نظرية متكاملة، واعتمد المؤلفون في محاولة وضع هذه النظرية على ملاحظة أقوال علماء الحديث والتي تحمل إشارات منهجية، كذلك اعتمدوا على الأمثلة التطبيقية التي نقلت لنا عن هؤلاء الأئمة لفهم العقلية التي انطلقوا منها. في محاولة وضع منهج للنقد ظهرت مقاربتان تكملان بعضهما، اتسمت مقارنة عتر بكونها دائرة في فلك أنواع علوم الحديث حيث انطلق في محاولة لإعادة ترتيب هذه الأنواع في شكل كل متكامل وإعادة ترتيب هذا الكل في شكل خطوات متكاملة. محاولة الأعظمي اتجهت لمحاولة عرض الأسس النظرية التي فكر من خلالها المحدثون أثناء نقد الحديث والتي أنتجت في النهاية ما نراه الآن من أنواع علوم الحديث. ظل المحتوى المعرفي لمصطلح الحديث دون تجديد حيث لم يتم الاستفادة من بعض آراء علماء المذاهب الإسلامية لتطوير بعض المواضيع المهمة مثل نقد المتن.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤).
- أكرم ضياء العمري، منهج النقد عند المحدثين مقارنة بالمنهج النقدي الغربي (الرياض: دار إشبيلى، ١٩٩٧)
- السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣).
- عبد الرحمن بن نويغ السلبي، المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٤)
- عصام عبيدو، "الدرس الحديثي الشامي"، الدرس الحديثي المعاصر، تحرير أحمد الجابري (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٧)
- علي قاسم العمري، دراسات في منهج النقد عند المحدثين (بيروت: دار النفاث، ٢٠٠٠)،
- كفاح صبحي القظامي، منهج أبي حاتم في إعلال تفرد المقبولين من خلال كتاب العلل لابن أبي حاتم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.
- مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين (السعودية: مكتبة الكوثر، ١٩٩٠).

مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية الإلتزام العام في الفقه الإسلامي (دمشق: دار القلم، ١٩٩٩).

مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣).

نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دار الفكر: دمشق، ١٩٧٩)

مبنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي (بيروت: مؤسسة هندواوي، ٢٠٢٠).

Asma Albogha, "Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlmi Örneği)". Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi, 4 (Temmuz 2020): 195-222.

Enbiya Yıldırım, Hadiste Metin Tenkidi (İstanbul: Rağbet Yayınları: 2014).

Kahraman, Hüseyin, "İbnu's-Salâh ve Ulûmu'l-Hadis'i", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 335-342.

أهمية فهم الصحابة للسنة وتنزيلها على أرض الواقع دراسة تحليلية نموذجية

محمد أبو الليث الخيرآبادي

بروفسور وأستاذ كرسي جمل الليل للسنة، بقسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية بماليزيا

Muhammed Ebu'l-Leys el-HAYRABÂDÎ

Prof. Dr., Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi

✉ mabullais@hotmail.com



الملخص

من الطبيعي أن تُعطى أهمية قصوى لذلك الجيل الذي صاحَب النبي (ﷺ) وعاشر معه، وشاهد حركاته وسكناته، في حياته اليومية، وفي عباداته لربه، وفي تعاملاته معه ومع الناس، وفي سلمه وحره، ومن حق ذلك الجيل أن يُمنح المرجعية الأولى، بوصفه مشاهدًا لتصرفاته (ﷺ) المختلفة، من أقوال وأفعال وتقريرات وأخلاق، فمن هنا فهمهم للآيات القرآنية والأحاديث النبوية هو الأساس والمقدّم على كل أفهام البشر، والمنارة الوضاعة المضيفة لأئمة الفقه عبر الأزمان والعصور. فنريد أن نتناول في هذا البحث بيان أهمية فهم ذلك الجيل للسنة النبوية الشريفة، وتنزيله السنة على أرض الواقع، من خلال عدة نماذج لهذين الأمرين. مستخدمًا المنهج الاستقرائي والتحليلي.

الكلمات المفتاحية: أهمية، فهم الصحابة، السنة، وتنزيل السنة على أرض الواقع، نماذج.

The Importance of the Understanding of the Companions (Sahaba) of the Prophetic Narration (Sunnah) and its Practical Application

Abstract

Naturally, utmost importance should be given to the generation that accompanied and lived with the Prophet (PBUH), witnessed his actions and way of living in his daily life, in the worship of his Lord, in his dealings with the companions (RA) and the people, in times of peace and war. It is the right of that generation to be given the first consideration, simply because they witnessed his different actions, from his words, deeds, decisions and morals. Hence, their understanding of the Qur'anic verses and Prophetic narrations (Sunnah) is the basis which is given preference over the understandings of any other human being. Their understanding has been the luminous beacon for the jurists through the centuries. Hence, this research addresses a) the importance of that generation's understanding of the noble Prophetic narration (Sunnah), b) and its application on the ground through several examples for these two matters. The research adopts an inductive and an analytical method.

Keywords: Importance, Understanding of the Companions, Prophetic Narration, Application of the Sunnah on the Ground, Examples.

مقدمة

ما أسعد ذلك الجيل الذي اكتحلت عيناه برؤية النبي (ﷺ)، وما أجمل منظر مشاهدته القرآن المتحرك النبي (ﷺ) من خلال تنزيلاته وتطبيقاته للآيات القرآنية على أرض الواقع، فمن المنظور العقلي والطبيعي حري بهذا الجيل أن يشكّل المرجعية الأولى لتفسير القرآن؛ لأنه شاهد تصرفات النبي (ﷺ) المختلفة، من أقواله وأفعاله وتقريراته وأخلاقه،

فهمهم للآيات القرآنية والأحاديث النبوية هو الأساس والمقدم على كل أفهام البشر، والمنارة الوضاعة المضئنة لعقول أئمة الفقه والشرع عبر الأزمان والعصور لفهمهم للأحاديث، وتعاملهم معها.

مناهج البحث

استخدمت في إعداد هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي.

خطة البحث

وقد قسمت البحث على مبحثين، وخاتمة كالاتي:

المبحث الأول: أهمية فهم الصحابة عند التابعين من خلال مراجعاتهم وأسلتهم

المبحث الثاني: عناصر أكسبت الصحابة هذه المرجعية

المبحث الثالث: نماذج لفهم الصحابة السنة وتنزيلها على أرض الواقع

الخاتمة: النتائج والتوصيات

والمصادر والمراجع

المبحث الأول: أهمية فهم الصحابة عند التابعين من خلال مراجعاتهم وأسلتهم

إن الإنسان المشاهد لشيء والإنسان المبلغ إليه ذلك الشيء بين خبريهما وفهمهما للخبر بون شاسع؛ لأن المشاهد شاهد ما حصل بعينه، وأما السامع أو المبلغ فلم يشاهد، وإنما بلغ إليه شخص آخر وسمع بأذنيه، وليس الخبر كالعيان. لذلك وصف رسول الله (ﷺ) قرن الصحابة بخير القرون، حيث قال: «خيركم قربي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»¹.

ويقول عبد الله بن مسعود: "من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه (ﷺ)، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم"².

ولقد حفلت دواوين السنة بوقائع مراجعات التابعين للصحابة وأسلتهم لهم، للاستئارة بآرائهم وفهومهم فيما يهمهم من القضايا المبهمة أو المستجدة لهم:

١- فهذا أبو قلابة يقول: حدثني الرسول الذي سأله عبد الله بن مسعود قال: أنشدك بالله! أتعلم أن الناس كانوا في عهد رسول الله (ﷺ) على ثلاثة أصناف: مؤمن السريرة مؤمن العلانية، وكافر السريرة كافر العلانية، ومؤمن العلانية كافر السريرة؟ قال: فقال عبد الله: اللهم نعم. قال: فأنشدك بالله من أيهم كنت؟ فقال: اللهم! مؤمن السريرة

1 أخرج البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة الجعفي، في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ج ٢، ص ٩٣٨، رقم ٢٥٠٨؛ ومسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، في المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ج ٤، ص ١٩٦٤، رقم ٢١٤- (٢٥٣٥).

2 أخرج ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، في جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، (الدمام: مؤسسة الريان - دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج ٢، ص ١٩٧، رقم ٩٢٦.

مؤمن العلانية أنا مؤمن. قال أبو إسحاق [وهو الشيباني]: فلقيت عبد الله بن مغفل فقلت: إن أناساً من أهل الصلاح يعيبون علي أن أقول: أنا مؤمن، فقال عبد الله بن مغفل: لقد خبت وخسرت إن لم تكن مؤمناً³.

٢- ويقول سالم بن عبد الله: إنه سمع رجلاً من أهل الشام يسأل عبد الله بن عمر عن المتمتع بالعمرة إلى الحج؟ فقال عبد الله: هو حلال. قال الشامي: فإن أباك قد نحى؟ قال عبد الله: أرايت إن كان أبي نحى عنها وصنعها رسول الله (ﷺ)، أمر أبي تتبع أم أمر رسول الله (ﷺ)؟ فقال الشامي: بل أمر رسول الله (ﷺ). فقال: قد صنعها رسول الله (ﷺ)⁴.

وهكذا نجد في كتب الحديث أسئلة كثيرة ومراجعات شتى للتابعين للصحابة، وهم أجابوا بأحاديث رسول الله (ﷺ)، فهذا إن دل على شيء فيدل على أن أصحاب رسول الله (ﷺ) يحظون بالمرجعية الأولى في باب فهمهم للأحاديث، وتبليغ الأمور الدينية، وإلا فما الذي حمل هؤلاء التابعين على مراجعات الصحابة وأسئلتهم.

المبحث الثاني: عناصر أكسبت الصحابة هذه المرجعية

لم تحصل للصحابة هذه المرجعية من فراغ، وإنما هناك عناصر أكسبتهم إياها، وهي ما يأتي:

المطلب الأول: عدالة الصحابة

وعدالة الصحابة تعني استقامتهم على الدين، واثمارهم بأوامره، وانتهاءهم عن نواهيه، وأنهم لا يتعمدون الكذب على رسول الله (ﷺ). وليس معنى عدالتهم أنهم معصومون من المعاصي، أو من السهو، أو الغلط؛ فإن ذلك لم يقل به أحد من أهل العلم، وقد ثبت على البعض منهم المعصية أو الخطأ أو السهو. والصحابة كلهم عدول عند الجمهور، وأما من لايس منهم الفتن فيُحَمَل أمره على الاجتهاد المأجور فيه لكل منهم، تحسناً للظن بهم لأهم حَمَلَة الشريعة، وهم من القرون المشهود لها بالخير⁵. وعدالتهم ثابتة معلومة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل:

١- أما القرآن فقولوه تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]. وغيرها من الآيات الكثيرة التي تركيهم، وتُشيد بفضلهم ومآثرهم، وصدق إيمانهم وإخلاصهم، وسمو أخلاقهم، وأي شيء أكبر من شهادة الله الذي علم ما كان وما يكون!! بل من أصدق من الله قيبلاً!!.

٢- أما السنة فقد نوه النبي (ﷺ) بعدالتهم، ودعا إلى معرفة حقوقهم، وتزليلهم منازلهم، وعدم إيذائهم والتهجم عليهم، لما لهم من الأفضال والفضائل، ففي الصحيحين عن النبي (ﷺ) قال: «خير القرون قرني، ثم الذين

3 ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٠٩هـ)، ج ٦، ص ١٦٠، رقم ٣٠٣٢٢؛ والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، د. ط، د. ت)، مسند ابن عباس، ج ٢، ص ٦٦٢٤٧، رقم ٩٨٢ وهو صحيح. وأخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم في مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ج ٢، ص ٣٣٣، رقم ١٤٤٣ بسند آخر، ويمتن أطول. وسنده جيد.

4 أبو يعلى، أحمد بن علي بن المنثي الموصلي التميمي، المسند، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج ٩، ص ٤١٥، رقم ٥٥٦٣. وقال محققه حسين سليم أسد: "إسناده صحيح".

5 انظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر الشافعي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ط، د. ت)، ج ٢، ص ٢١٤.

يلوئهم، ثم الذين يلوئهم...»⁶.

٣- وأجمع أهل السنة والجماعة على أن الصحابة كلهم عدول، لما سقناه من الأدلة. يقول الإمام النووي: «الصحابة كلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم، بإجماع من يُعْتَدُّ به»⁷. وقال الحافظ ابن حجر: «اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة»⁸.

٤- ثم إن عدالة الصحابة يشهد العقل بثبوتها لهم، فالله سبحانه وتعالى تكفل بحفظ دينه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ودينه المتمثل في القرآن والسنة هو الغالب حيث قال تعالى: ﴿يُظَاهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣].

وهذا لا يتأتى مع انتفاء عدالة الجيل الأول الناقل للدين إلى من بعده، وإنما يؤدي إلى انحسار الدين على عصره (ﷺ)، وإلى ضياع سننه وتعطيل شريعته، لا إلى ظهوره وعلته. قال الإمام الجويني: «والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم؛ أنهم حملة الشريعة، فلو ثبت وقفٌ في روايتهم لاختصرت الشريعة على عصره، ولما استرسلت سائر الأعصار»⁹. وبالتالي فإن حجب العدالة عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين يؤدي إلى التناقض مع كتاب الله تناقضاً لا ارتفاع له، ويؤدي إلى الطعن بدين الله عز وجل، لذلك قال الحافظ أبو زرعة الرازي: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله (ﷺ) فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أذى إلينا ذلك كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا، ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة»¹⁰.

المطلب الثاني: أخذ الصحابة السنة من النبي (ﷺ) في حياته بأوجه مختلفة

لقد أدرك جيل الصحابة ما تحمله السنة من الأهمية والمكانة، وتلمسوا الحاجة إلى حملها وصيانتها وحفظها، وتبليغها إلى من بعدهم من الأجيال، خاصة بعد سماعهم من الرسول عليه الصلاة والسلام هذا الترغيب: «نصّر الله امرئٌ سمع منا حديثاً فحفظه، فأداها كما سمعها، فرب مبلغٌ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»¹¹، وقوله: «ليبلغ الشاهد الغائب»¹²، واضعين نصب أعينهم هذا التحذير: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من

⁶ البخاري، الصحيح، بأرقام ٢٥٠٨، ٣٤٥٠، ٦٠٦٤، ٦٢٨٢، ومسلم، الصحيح، برقم ٢٥٣٣، ٢٥٣٤.

⁷ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، التقريب مع شرحه التدريب، ج ٢، ص ٢١٤. وانظر: شرحه لصحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ)، ج ١٥، ص ١٤٩.

⁸ ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن حجر الكتاني العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٧.

⁹ انظر: السيوطي، تدريب الراوي، ج ٢، ص ٢١٤.

¹⁰ ابن حجر، الإصابة، ج ١، ص ١٨؛ والسخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب شرح ألفية الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ)، ج ٣، ص ١٠٩.

¹¹ أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، في سننه، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وزميله، (بيروت: دار الحديث، ط ١، ١٩٧٣م)، كتاب العلم، فضل نشر العلم، رقم ٣٦٦٠؛ والترمذي -واللفظ له-، السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم ٢٦٥٦-٢٦٥٨. وقال: "هذا حديث حسن صحيح"؛ وغيرها.

¹² أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه، أولها كتاب العلم، باب رب مبلغ أوعى من سامع، رقم ٦٧.

النار»¹³، فكانوا - مصداقاً لهذا الحديث - حريصين على عدم الغلط في الأخذ، وفي الأداء. وعلى هذا كان تعامل الصحابة مع السنّة في حياته (ﷺ) تعاملًا طبيعيًا، متمثلاً في تلقّيها منه (ﷺ)، من خلال حضورهم مجالسه (ﷺ)، وخطبه في الأعياد، والجمع، والحج، والمناسبات الأخرى¹⁴، وكذلك عن طريق سؤاله عما لم يفهموا، أو المراجعة في الأمور المشكّلة للمعرفة والفهم¹⁵. وحفظها في الصدور بالعمل والمذاكرة¹⁶. وكتابة السنّة، وتبليغها من لم تبلغهم، لقد كان الصحابة حريصين على التحدّث لغيرهم بما عرفوه عن رسول الله (ﷺ) من الأحاديث تلبية لأمره: «ألا، فليبلغ الشاهد الغائب»، وقبولهم السنّة دون شك أو تردد. والتأكد من حقيقة ما يسمعون من خلال طلب الشاهد كما حصل مع المغيرة بن شعبه (ت ٥٤٩هـ) حين طلب منه الخليفة الراشد أبو بكر (ت ١٣هـ) الشاهد على قوله: «حضرت الجدة رسول الله (ﷺ)، فأعطاهما السدس»¹⁷، فشهد عليه محمد بن مسلمة¹⁷. وطلب عمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ) من أبي موسى الأشعري (ت ٤٤هـ) شاهداً على روايته حديث الاستئذان، فشهد عليه أبو سعيد الخدري (ت ٧٤هـ)¹⁸. أو باستحلاف الراوي كما كان هذا طريقة على بن أبي طالب (ت ٤٠هـ) حيث إنه كان إذا حدثه أحد - غير أبي بكر الصديق - استحلّفه، فإذا حلفه صدقه¹⁹. والسؤال عن الإسناد: روى مجاهد أن بُشَيْرَ العدوي جاء إلى ابن عباس، فجعل يحدث ويقول: «قال رسول الله (ﷺ).....، قال رسول الله (ﷺ).....»، فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه، ولا ينظر إليه. فقال: «يا ابن عباس! مالي لا أراك تسمع لحديثي، أحدثك عن رسول الله (ﷺ)، ولا تسمع؟» فقال ابن عباس: «إننا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: «قال رسول الله (ﷺ)» ابتدرته بأبصارنا، وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف»²⁰. وتمحيص الرواة: وكذلك وجدنا لوئاً

¹³ هذا حديث متواتر اتفق على إخرجه البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي، رقم ١١٠٠؛ ومسلم، الصحيح، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله، رقم ٤.

¹⁴ انظر له البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب التناوب في العلم، ج ١، ص ١٨٥؛ والخطيب، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر، الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، ط ١، ١٩٨٣م)، ج ١، ص ١١٧؛ والحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط ٢، ١٩٧٧م)، ص ١٤.

¹⁵ انظر: السيد محمد نوح، الصحابة وجهودهم في خدمة الحديث النبوي، (المنصورة: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٣م)، ص ٤٩-٥٦.

¹⁶ روه الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، في معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط ٢، ١٩٧٧م)، ص ١٤١، وانظر أيضاً أخرى في الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر، الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، ط ١، ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٢٣٦-٢٣٩.

¹⁷ روه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، في السنن، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وزميله، (بيروت: دار الحديث، ط ١، ١٩٧٣م)، كتاب الفرائض، باب في الجدة، ج ٣، ص ٣١٦؛ رقم ٢٨٩٤؛ والترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي، في السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د.ت)، كتاب الفرائض، ميراث الجدة، ج ٤، ص ٤١٩، رقم ٢١٠.

¹⁸ روه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، ج ٥، ص ٢٣٠٥، رقم ٥٨٩١؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الأدب، باب الاستئذان، ج ٣، ص ١٦٩٤، رقم ٢١٥٣.

¹⁹ أخرجه الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى المكي، في المسند، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (القاهرة: مكتبة المتنبّي، وبيروت: دار الكتب العلمية)، ج ١، ص ١، رقم ٤، ٥؛ وأبو داود الطيالسي، سليمان بن داود الفارسي البصري، في مسنده، (بيروت: دار المعرفة)، ج ٢، رقم ٢؛ وأحمد في مسنده، ج ١، ص ٢، ٨، ٩، ١٠؛ وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الاستغفار، رقم ١٥٢١.

²⁰ روه مسلم في مقدمة صحيحه، ج ١، ص ١٣.

آخر لتعامل الصحابة مع مرويات عصرهم، وهو تمحيص الرواة، أي أخذ الحديث من الضابطين منهم، وترك غيرهم ممن لا يضبطون، فيخطئون في روايتها، يقول السخاوي: “أما المتكلمون في الرجال فخلق... لا يتهيأ حصرهم في زمن الصحابة”. ثم ذكر منهم: “عمر، وعلي، وابن عباس، وعبد الله بن سلام، وعبادة بن الصامت، وأنس بن مالك، وعائشة، رضوان الله عليهم أجمعين، وتصريح كل منهم بتكذيب [أي تحطئة] من لم يصدقه فيما قاله”²¹، وهذا اللون من التعامل هو الذي عرف فيما بعد بعلم الجرح والتعديل الذي أسسه الصحابة، ومشى عليه التابعون، حتى نما وترعرع فيما بعد، وألّف فيه. ونقد متن السنة بعرض السنة على القرآن، وبعرض السنة على العقل، ولكل منها أمثلة هذا ليس مكان ذكرها، فراجع لها الكتب المفصلة خاصة كتاب الدكتور مسفر الدميني.

المبحث الثالث: نماذج لفهم الصحابة السنة وتنزيلها على أرض الواقع

وفاءً لما قطعناه على أنفسنا من الوعد، نذكر هنا بعض النماذج لفهم الصحابة السنة، وتنزيلها على أرض الواقع:

١- قصة تلقيح النخل: كان الصحابة مولعين باتباع أوامر رسول الله (ﷺ)، سواء أكان ذلك مضرًا لهم، أم نافعًا، فقصّة تأييد النخل خير دليل على ذلك، روى الإمام مسلم عن طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي التيمي (أحد العشرة) قال: مررت مع رسول الله (ﷺ) بقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقح، فقال رسول الله (ﷺ): «ما أظن يغني ذلك شيئًا»، قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله (ﷺ) بذلك، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإنني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به؛ فإنني لن أكذب على الله عز وجل»²². وفي رواية عنده عن رافع بن خديج قال: “... فتركوه فنفضت أو نقصت...”²³. وفي رواية عنده عن عائشة وأنس معًا أن النبي (ﷺ) مر بقوم يلقحون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح»، قال: فخرج شيصًا، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»²⁴.

أهم سمعوا منه (ﷺ) أمرًا، ففهموا منه أنه شرع، لازم أن تتبعه، فتركوا التلقيح، دون التفكير في عاقبته وهم أدري به منه (ﷺ)، فخرج شيصًا أي رديفًا غير مكتمل، فمر (ﷺ) بهم فوجد النخل في حالة رديئة سيئة، فسأل: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت: كذا وكذا، فنحن رأينا شرعًا فتركنا التلقيح فحصل ما تراه.

هكذا كان الصحابة يحملون أوامره على أنه شرع، ولم تكن عندهم حيثيات فقهية مختلفة من الوجوب، والسنة، والمندوب، والمباح، سمعوا منه (ﷺ) شيئًا، ففهموا منه أنه شرع ففعل به.

٢- قصة صلاة العصر في بني قريظة: عن نافع عن عبد الله قال: نادى فينا رسول الله (ﷺ) يوم انصرف عن الأحزاب: «أن لا يصلر أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى تأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرد منا ذلك. فذكر للنبي (ﷺ)، فلم يُعَيّف واحدًا منهم²⁵. وفي رواية الطبراني:

²¹ السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ٣٣٨.

²² رواد مسلم في صحيحه، الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، ج ٤، ص ١٨٣٥، رقم ١٣٩٠-٢٣٦١.

²³ رواد مسلم في صحيحه، الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، ج ٤، ص ١٨٣٥، رقم ١٤٠-٢٣٦٢.

²⁴ رواد مسلم في صحيحه، الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، ج ٤، ص ١٨٣٦، رقم ١٤١-٢٣٦٣.

²⁵ أخرجه البخاري في صحيحه، ج ١، ص ٣٢١، رقم ٩٠٤، ج ٤، ص ١٥١٠، رقم ٣٨٩٣؛ ومسلم في صحيحه، ج ٣، ص ١٣٩١،

«فلم يأتوا بني قريظة حتى غابت الشمس، فاختصم الناس في غزوتها في صلاة العصر، فقال بعضهم: قد عزم علينا أن لا نصلي العصر حتى نأتي بني قريظة، وإنما نحن في عزمة من رسول الله (ﷺ) فليس علينا إثم، فصلت طائفة منهم العصر إيماناً واحتساباً، وطائفة أخرى لم تصل حتى أتوا بني قريظة بعد ما غابت الشمس فصلوها إيماناً واحتساباً، فلم يعنف رسول الله واحدة من الطائفتين»²⁶.

فالتائفة التي صلت في الطريق رأت أن أداء الصلاة على وقتها ثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 1٠٣]، وبفعل النبي (ﷺ) المتكرر. وهنا أمرنا النبي الشارع عليه الصلاة والسلام بأداء الصلاة في بني قريظة، فهتمت هذه الطائفة أنه ليس مقصود النبي (ﷺ) بذلك الأمر أداء الصلاة في بني قريظة وإن فات الوقت، وإنما مقصوده هو الإسراع والتعجيل، ولذلك هذه الطائفة صلت العصر في وقتها في الطريق.

وأما الطائفة الثانية فصلت في بني قريظة بعد فوات الوقت، فهي فهمت أن الالتزام بحرفية النص هو الطريق المأمون، وانطلقت من فكرة أن النبي (ﷺ) له أن يُشترَح ما يريد بإذن الله، وتجب طاعته، فرمما هو جعل وقت أداء صلاة العصر اليوم هو الوصول إلى بني قريظة، ويجوز للنبي (ﷺ) أن يشرع ما يشاء.

فهنا تطور أمر اتباع النبي بين الحرفية والروح، فطائفة أمسكت بحرفية النص وهو مسلك للفهم جائز، وطائفة أخذت بروح النص وهو مسلك آخر للفهم أيضاً جائز، لذلك لم يوبخ النبي (ﷺ) إحداها على عملها.

٣- ضالة الإبل: روى زيد بن خالد الجهني: أن النبي (ﷺ) سأله رجل عن اللقطة؟ فقال: «اعرف وكاءها - أو قال: وعاءها- وعافصها، ثم عرفها سنة، ثم استمتع بما فإن جاء ربحاً فأدها إليه». قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه -أو قال: احمر وجهه-، فقال: «وما لك ولها، معها سقاءها وحذاؤها، ترد الماء وترعى الشجر، فذرهما حتى يلقاها ربحاً». قال: فضالة الغنم؟ قال: «لك أو لأخيك أو للذئب»²⁷.

عرف من هذا الحديث أن الضوال لم تكن تلتقط، وكان الأمر عليه طوال عهد الرسول (ﷺ)، ثم عهد أبي بكر الصديق، وعهد عمر بن الخطاب رضي الله عنهما؛ لأن الإبل بينيتها الجسدية مستغنية عنم بحفظها، فهي كانت تستطيع أن تدافع عن نفسها إذا هاجمت عليها صغار السباع مثل الكلاب والذئاب، وقلما توجد في القرى والمدن الأسود والثمر، أما الأكل والشرب فهي تمتلك عنقاً طويلاً تأكل من الأشجار، وعندها سقاء أي جوف تشرب فيه الماء فيكفيها أياماً، ولديها حذاء أي حُفٌّ تمشي عليه.

ولكن عثمان بن عفان رأى في خلافته أن الناس قد دبَّ إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام، فإذا ترك الأمر على ما كان عليه من قبل فلم تبق الإبل الضالة مصونة، وفهم من نص النبي (ﷺ) أن مقصوده هو حفظها،

رقم ١٧٧٠.

²⁶ أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، في المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، (بغداد، ط١، ١٩٨٠م)، ج١٩، ص٧٩، رقم ١٦٠ بإسناد صحيح. وينظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر بن عمر المصري، مجمع الزوائد، (بيروت: دار الكتاب، ط٢، ١٩٦٧م)، ج٦، ص١٤٠.

²⁷ أخرجه البخاري في صحيحه، العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، ج١، ص٤٦، رقم ٩١، ومسلم في صحيحه، كتاب اللقطة، ج٣، ص١٣٤٦ رقم ١٧٢٢.

فبدّل الحكم، فكان ما يرويه ابن شهاب الزهري يقول: “كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة²⁸ تنتاج، لا يمسه أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها”²⁹. رأى عثمان بن عفان أن ذلك النهي منوط بوصف قد يتغير، وهو كونه في حفظ وأمان، وهو حاصل في عهود النبي (ﷺ) وخليفته أبي بكر وعمر بترك ضوال الإبل على حالها، وفي عهده بالتقاطها وتعريفها، فإذا جاء صاحبها يأخذها، وإلا فتباع، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها.

هذا فهم لعثمان لقضية ضوال الإبل، ولكن عند ما جاء عهد خلافة علي بن أبي طالب، فوافقه في مبدأ التقاط الإبل حفظاً لها لصاحبها، ولكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها - إن جاء - ضرر به؛ لأن الثمن لا يغي غناها بذواتها، ومن ثم رأى التقاطها والإنفاق عليها من بيت المال حتى إذا جاء ربحها أعطيت له³⁰.

فما فعله عثمان وعلي رضي الله عنهما بفهمهما لهذه القضية لم يكن مخالفةً منهما للنص النبوي، بل نظرًا إلى أن حكمه (ﷺ) منوط بحالة تغيرت، حيث تغيرت أخلاق الناس، ودبّ إليهم فساد الذم، وامتدت أيديهم إلى الحرام كان ترك الضوال من الإبل والبقر إضاعةً لها، وتفويتاً لها على صاحبها، وهو لم يقصده النبي (ﷺ) قطعاً حين نهي عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعيناً³¹.

٤- منع عمر المؤلفة قلوبهم من الزكاة: روى عبيدة بن عمرو السلماني فقال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله (ﷺ)! إن عندنا أرضاً سبخة، ليس فيها كالأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تُقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها، قال: فقال عمر: إن رسول الله (ﷺ) كان يتألفكما والإسلام يومئذ دليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبوا فاجهدا جهدكما، لا أرعى الله عليكما إن رعيتما³².

سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة مقرر وثابت بالنص القرآني: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَيْنَ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]، ولكن ما الذي رأى عمر بن الخطاب في ذلك النص القرآني حتى منعهم ذلك في عهد أبي بكر الصديق؟ أنه رأى أن نصيب المؤلفة قلوبهم في الزكاة كان لتأليف قلوبهم، قال: إنما كان رسول الله (ﷺ) يعطيهم؛ والإسلام ضعيفٌ أمره، يريد تأليف قلوبهم، أما الآن فقد عز الإسلام وقوي، فلا حاجة لتأليف قلوبهم³³. هكذا فهم عمر ذلك النص القرآني، وتصرف النبي (ﷺ) معهم، ونزل فهمه على أرض الواقع فمنعهم عن ذلك.

٥- تقسيم عمر بن الخطاب خير على المسلمين، وتخييره أزواج النبي (ﷺ) بين إقطاعه لهن من أرض خير

²⁸ أي إبلا مهملة مرسله. انظر: ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمد محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، د. ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج ١، ص ١٦.

²⁹ رواه مالك، ابن أنس أبو عبد الله الأصبحي، في الموطأ، - برواية يحيى بن يحيى الليثي -، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، الأفضية، باب القضاء في الضوال، ج ٢، ص ٧٥٩، رقم ١٤٤٩.

³⁰ القرضاوي، محمد يوسف، كيف نتعامل مع السنة، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١م)، ص ١٣٤.

³¹ انظر: القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص ١٣٤.

³² أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، في السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج ٧، ص ٢٠، رقم ١٢٩٦٨ بسند صحيح.

³³ انظر: البيهقي، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٠، رقم ١٢٩٦٨.

ومائها، وبين ضمانه إيصال الأوساق المعهودة كل عام إليهن: روى ابن عمر قال: "أعطى رسول الله (ﷺ) خبير بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع، فكان يعطي أزواجه كل سنة مائة وسق: ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير. فلما ولى عمر قسم خبير وخير أزواج النبي (ﷺ) أن يقطع هن الأرض والماء، أو يضمن هن الأوساق كل عام، فاختلن، فمنهن من اختار الأرض والماء، ومنهن من اختار الأوساق³⁴ كل عام، فكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الأرض والماء"³⁵.

خبير كان يسكنها اليهود، وفتح رسول الله (ﷺ) بعضها عنوة، وبعضها صلحاً، وأبقاها في أيدي أهلها اليهود بنصف محصولات الأرض لهم، وبنصفها للمسلمين، وكان يعطي منها أزواجه كل سنة ما يكفيهن، هذا ما فعله الرسول (ﷺ).

ولكن رأى عمر بن الخطاب في خلافته أن لا يترك خبير بأيدي اليهود، بل رأى مصلحة للمسلمين في أن يقسمها عليهم، ومن هنا جاء في نصيب أزواج النبي (ﷺ) ما جاء من أراضيها، فتسهلاً عليهن هو خيرهن بين أن يقطع هن من أراضيها ما يقطع هن، وبين أن يترك نصيبهن من الأراضي بأيدي الحكومة، والحكومة تعمل فيها ما تحلو لها، وتضمن بإيصال نصيبهن إليهن دون بحس.

مقصودي من هذا أنه حسب فهمه من تصرف النبي (ﷺ) تجاه إبقائه أراضي خبير بأيدي أهلها اليهود كان مصلحة ذلك الوقت؛ إذ المسلمون كان من الصعوبة عليهم بمكانٍ تقسيمها بين المسلمين؛ وشغلهم بها وبالعامل فيها؛ لأنهم كانت عليهم أعمال أخرى من الغزوات والجهاد في سبيل تقوية سلطنتهم وشوكتهم، فرأى النبي (ﷺ) مصلحة الدولة في لا أن يشغلهم بهذه الأراضي وعملهم فيها، وتركهم الغزوات، وتبلغ دين الإسلام. ولكنهم في عهد عمر ٢ كانوا قد وصلوا إلى مبتغاهم نوعاً ما، والدولة تقوت أركانها، فلم ير الحرج في تقسيمها على المسلمين، فقسمها.

هذا في جانب، وفي جانب آخر كان رسول الله (ﷺ) يعطي من محصولات خبير زوجاته ما يكفيهن؛ لأنه هو كان من الممكن له آنذاك، ولكن عند ما قسم عمر خبير على المسلمين، وجاء في نصيب كل زوجة من زوجات النبي (ﷺ) من أراضيها، ورأى أن الصحابة الآخرين بإمكانهم العمل في أراضي خبير، ما لم يكن من السهل على زوجات النبي (ﷺ)، فخيرهن بين هذا وذاك تسهلاً عليهن.

فهذا التصرف من عمر ٢ كان مبنياً على فهمه من تصرف النبي (ﷺ).

٦- إمامة قريش: روى أنس بن مالك قال: قال النبي (ﷺ): «الأئمة من قريش»³⁶.

ظاهر هذا الحديث وأمثاله أن النبي (ﷺ) يريد حصر الإمامة العظمى في قبيلته قريش، ولا تخرج منها إلى الأبد. وهذا هو مذهب جمهور أهل العلم من أهل السنة والجماعة، كما قال الإمام الخطابي. وقالت الخوارج وطائفة من

³⁴ (وسق) مكيّة معلومة، وهو ستون صاعاً بصاع النبي p، ومقدار الصاع على حسب وزن هذا العصر: ٢١٧٥ جراماً. ومقدار الوسق: ١٣٠ كيلو جرام و٥٠٠ جراماً.

³⁵ مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، ج٣، ص١١٨٦، رقم ١٥٥١.

³⁶ رواه أحمد، ابن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، في المسند، (مصر: مؤسسة قرطبة، د. ط، د.ت)، ج٣، ص١٢٩، رقم ١٢٣٢٩، وص١٨٣، رقم ١٢٩٢٢، وج٤، ص٤٢١. وينظر: ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، بدون رقم الطبعة، ١٣٧٩هـ)، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، ج١٣، ص١١٣-١١٩، شرح الحديث ٧١٣٩.

المعتزلة: “يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة، سواء كان عربياً أم عجمياً”³⁷. لا شك في أننا إذا أخذنا الحديث على ظاهره بقطع النظر عن مقصده الحقيقي له نستنبط منه ذلك المفهوم الذي قال به الجمهور. ولكن هل هذا هو مراد النبي (ﷺ)؟ يعني هل أنه لا يريد أن تخرج الإمامة العظمى من قبيلته قريش إلى الأبد، مهما تمتع أحد من غير قريش بالكفاءة العالية ديناً وسياسةً، وبالإنفعية للدولة الإسلامية من قريش؟ إن كان هذا هو المراد فلا ضير على من يقول: إن محمداً كان عنصرياً قومياً -نعوذ بالله من ذلك - . إذن ما هو المعنى الصحيح لهذا الحديث وأمثاله، الذي لا يترتب عليه ذلك المحذور، والذي يجعل الحديث عاملاً قوياً، وذا أثر فعّال في كل زمان ومكان؟

نقول للإجابة عن هذا السؤال بأن تخصيص الإمامة بقريش إنما جاء - على رأي ابن خلدون - على لما تمتع به قريش في عصره من القوة والعصية التي عليها تقوم الخلافة أو الملك³⁸. فأرجع ابن خلدون اشتراط القرشية إلى الكفاءة المتواترة في قريش لدفع النزاع وجمع الكلمة، فإذا توفرت تلك الكفاءة في غير القرشي فهو أحق بالإمامة أو الإمارة من القرشي الذي يفقدها، فعلى هذا أصبح معنى الحديث “الأئمة من الأكفاء”.

وعلى هذا المفهوم أرجع الحديث أمر الخلافة إلى الكفاءة والأهلية، وهو الأمر الذي يجب أن تقوم عليه الحكومات، وهو الذي يضمن الأمن والسلامة، ويحقق معنى الاستخلاف وإعمار الأرض، ولا يترتب عليه أي محذور، ويجعله صالحاً لكل زمان ومكان، وعاملاً بكل قوة واقتدار.

هذه النماذج التي ذكرناها غيض من فيض، فإن هناك نماذج أخرى كثيرة لتعامل السلف مع النصوص الشرعية في ضوء واقعهم، ولما كانت تلك النماذج وأمثالها واضحة الدلالات على فهم سلفنا لواقع السنة، وفهم واقع عصرهم، ثم تنزيلهم أحدهما على الآخر، تأتي إلى تفصيل الأمور المساعدة على فهم السنة غير واضحة الدلالات على واقع السنة وعصرها، متبوعين في ذلك الخطوات الثلاث التي سبق ذكرها.

خاتمة البحث

النتائج

١- أن جيل الصحابة أسعد جيل رأى رسول الله (ﷺ)، ورأى تنزيل الآيات القرآنية على أرض الواقع، لذلك شكّل المرجعية الأولى لفهمهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

٢- أن دواوين السنة حفلت بوقائع مراجعات التابعين للصحابة وأسئلتهم لهم، للاستئارة بأرائهم وفهومهم فيما يهمهم من القضايا المبهمة أو المستجدة لهم.

٣- هناك عدة عناصر أكسبت الصحابة هذه المرجعية، منها عدالة الصحابة، وأخذهم السنة من النبي (ﷺ) في حياته وبعد وفاته (ﷺ) بأوجه مختلفة.

٤- هناك نماذج كثيرة لفهم الصحابة السنة وتنزيلها على أرض الواقع، ذكرت ستة منها، مثل: قصة تلقح النخل. وقصة صلاة العصر في بني قريظة. وقضية ضالة الإبل. ومنعه τ المؤلفّة قلوبهم سهمهم من الزكاة. وتقسيمه τ

37 انظر: فتح الباري، الموضوع المشار إليه في الهامش السابق.

38 راجع ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الأشبيلي الأندلسي المالكي، المقدمة، (بيروت: دار القلم، بيروت، ط ١٩٨٤م)، ص ١٩٥.

خير علي المسلمين، وتخييره أزواج النبي (ﷺ) بين إقطاعه لمن من أرض خيبر ومائها، وبين ضمانه إيصال الأوساق المعهودة كل عام إليهن. وإمامة قريش.

توصية

تكليف فريقٍ من المحدثين والفقهاء والمفسرين بالبحث في دواوين السنّة عن كل تلك القضايا التي تتعلق بفهم النصوص الحديثية وتنزيلها على أرض الواقع، ووضع ضوابط لتنزيلها على أرض الواقع.

المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٠٩هـ).

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي ومحمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، د. ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن حجر الكنايني العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، الإصابة في تمييز الصحابة، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البحراوي، (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، بدون رقم الطبعة، ١٣٧٩هـ).

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الأشبيلي الأندلسي المالكي، المقدمة، (بيروت: دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤م).

ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة: دار الكتب الحديثة).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، في سننه، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وزميله، (بيروت: دار الحديث، ط ١، ١٩٧٣م).

أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود الفارسي البصري، في مسنده، (بيروت: دار المعرفة).

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، المسند، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، المسند، (مصر: مؤسسة قرطبة، د. ط، د.ت).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د.ت).

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط ٢، ١٩٧٧م).

الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى المكي، المسند، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (القاهرة: مكتبة المتنبي، وبيروت: دار الكتب العلمية).

الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر، الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، ط ١،

(١٩٨٣م).

- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المعيث شرح ألفية الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ).
- السيد محمد نوح، الصحابة وجهودهم في خدمة الحديث النبوي، (المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٣م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر الشافعي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، د.ت).
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤).
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، (بغداد، ط١، ١٩٨٠م).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تحذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني).
- القرضاوي، محمد يوسف، كيف تعامل مع السنة، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١م).
- مالك، ابن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، - برواية يحيى بن يحيى الليثي -، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت).
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، التقريب مع شرحه التدريب، وسبق بيانه.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، شرحه لصحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)،
- الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر بن عمر المصري، مجمع الزوائد، (بيروت: دار الكتاب، ط٢، ١٩٦٧م).

منهجية الصحابة في فهم السنة

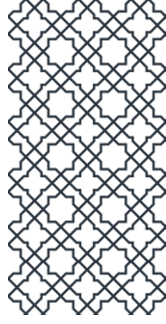
زلال سعادة

أستاذ مساعد، جامعة كوموش خانة، كلية الشريعة

Zelal SAADA

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

0000-0001-7226-9090 ✉ zelalsadaa29@gmail.com



الملخص

يستمد هذا البحث أهميته؛ لاشتماله على موضوع فهم السنة النبوية فهماً صحيحاً، باعتبار أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى يعالج هذا البحث قضية منهج الصحابة في فهمهم للسنة المشرفة؛ باعتبار مكانتهم العظيمة في نقل مقاصد الدين الإسلامي بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم-، ويشير البحث إلى العوامل التي ساعدت الصحابة على فهم السنة فهماً عميقاً يحقق بمكوناته مراد الشارع. واعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي للتعرف على استدراقات الصحابة بعضهم على بعض في أمور الرواية وفهم نصوصها، بالإضافة إلى استقراء حياة الصحابة في ضوء أخذهم للحديث و ضبط ألفاظه، واجتهادهم في استنباط الأحكام منه، ومن ثم الوصول إلى قواعد فهمهم للنصوص الحديثية في ضوء القرآن الكريم وهو الكتاب المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، و الأحاديث المقيدة لطلق القرآن، وقدرتهم على التمييز بين الأحاديث الناسخة و الأحاديث المنسوخة، ثم فهم السنة من خلال أسباب ورود الحديث، و استنباط الأحكام من خلال جمع الأحاديث في الموضوع الواحد، و عرض الأحاديث بعضها على بعض، و قدرتهم على استنباط الأحكام الفقهية من خلال التفريق بين الواجب والمستحب، كما استعنت بالمنهج الاستدلالي؛ لذكر الشواهد على كل طريقة اتخذها الصحابة من أجل فهم السنة، وفي الختام نستنتج أن الصحابة هم التطبيق العملي لمنهج الاسلام وفهم السنة.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، السنة، فهم، استنباط، أحكام.

The methodology of al-Sahaba in Understanding the Sunnah

Abstract

This research derives its importance from including the subject of a correct understanding of the Sunnah, giving into consideration that the Sunnah is the second source of Islamic legislation, this is on the one hand, and on the other hand, this research deals with the issue of the companions' approach in their understanding of the honorable Sunnah, given their great position in transmitting the purposes of the Islamic religion after the Messenger -may peace be upon him-, and the research refers to the factors that helped the Companions to understand the Sunnah in a deep understanding that achieves through its contents the purpose of the Lawgiver.

In this research, I relied on the inductive-analytical approach to get acquainted with the interpretations of the Companions to each other in matters of the narration and

understanding its texts, in addition to extrapolating the lives of the Companions in light of their taking the hadith and controlling its words, their diligence in deducing rulings from it, then arriving at the bases of their understanding of hadith texts in light of The Holly Qur'an, which is the revealed book that falsehood does not come to it from before it or behind it, the hadiths that explain in details the general instructions and laws of the Qur'an, their ability to distinguish between abrogated hadiths and abrogated hadiths, then understand the Sunnah through the reasons for the arrival of the hadith, elicit rulings by collecting hadiths in one subject Presenting hadiths to one another, their ability to deduce jurisprudential rulings by differentiating between obligatory and desirable, as they used the inductive approach; To mention the evidence on every method taken by the Companions in order to understand the Sunnah. In conclusion, we conclude that the Companions are the practical application of the approach of Islam and understanding the Sunnah.

Keywords: Methodology, Companions, Sunnah, Understanding, Deduction, Rulings.

المقدمة

يقول عليه الصلاة والسلام “أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ”¹ وتعني “ومثله” السنّة الشريفة بجميع شعبها التي تتضمن قول النبي عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره.

وقد أزم الله سبحانه وتعالى جماعة المؤمنين بطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد قال الله سبحانه وتعالى: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا”²

وقال: “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا”³ ثم أكد على وجوب طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه: “مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۗ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا”⁴.

والسنة المطهرة كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وهي توأم القرآن التي لا يمكن فصلها عنه، ففهمها يمكن فهم القرآن على الوجه الصحيح، وبها تتحقق صحة العبادات؛ لقوله تعالى: “أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ”⁵.

ومعرفة السنّة وفهمها على الوجه الصحيح وتطبيقاتها يتحقق الفوز بالجنة والنجاة من النار لقوله تعالى: “فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”⁶.

لذلك حرص الصحابة حرصاً شديداً على متابعة النبي -صلى الله عليه وسلم- في أقواله وأفعاله وتقريراته؛ لإيمانهم بأن ما يُخَدِّثُهُم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إنما هو وحيٌّ من الله تعالى: “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ”⁷.

1 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل. الرسالة، ط ١، بيروت، ٢٠٠١م. ج ١/ص ١٢

2 سورة النساء، آية ٥٩

3 سورة الحشر، آية ٧

4 سورة النساء، آية ٨٠

5 سورة محمد، آية ٣٣

6 سورة النور، آية ٦٣

7 سورة النجم، آية ٣، ٤

وقد اختلفت قدرات الصحابة رضوان الله عليهم في حفظ الحديث بلفظه، و فهم مقاصده، فمنهم من حفظ حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ورواه بتمام اللفظ والمعنى اتباعاً لقوله -صلى الله عليه وسلم-: "نصر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع"⁸، وبعضهم أذاه بالمعنى كما في حديث المرأة التي حبست الهرة مرة جاءت الرواية بلفظ (ربطتها)⁸ ومرة جاءت الرواية بلفظ (سجنتها)⁹ وكلا اللفظين يتمتعان بنفس المعنى.

أولاً: العوامل التي ساعدت الصحابة على فهم السنة:

يمكن تقسيم هذه العوامل إلى عوامل شخصية، وعوامل بيئية.

أ - العوامل الشخصية:

امتاز الصحابة بصفات فطرية مهّدت لهم الطريق لحفظ السنة وضبط ألفاظها، ومن ثم فهم مقاصدها فهماً صحيحاً، ومن هذه الصفات ملكة الحفظ، ونشاط الذاكرة، وصفاء الذهن، والذكاء الذي كان يتمتع به الصحابة: فعن أم الفضل -رضي الله عنها- قالت: شكك الناس في صيام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم عرفة، فأرسلت إليه بإناء فيه لبن، فشرب¹⁰، فبدلاً من السؤال والجواب تعرّفت على سنة المصطفى -عليه الصلاة والسلام- بذكائها. بالإضافة إلى محبة الصحابة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- وإقرارهم -رضوان الله عليهم- بأن محمد رسول الله واجب اتباعه والسماع لقوله والنظر إلى أفعاله واتباعها، وأوامره وتنفيذها على الوجه الذي قام به، وبالنظر إلى محبته المستغرقة لقلوب الصحابة شاعت طاعته وحفظ ما يقول، والاستجابة لما يريد، وفهم حديثه على الوجه الذي يريده -صلى الله عليه وسلم-.

كما اتصف الصحابة بالجد والاجتهاد من أجل تحصيل العلم، فيروى عن عمر -رضي الله عنه- قال: «كنت أنا وجارٌّ لي من الأنصار في بني أمية بن زيد، وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب التُّرول على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك»¹¹.

ب - العوامل البيئية:

وأقصد هنا البيئة العلمية التي أنشأها الرسول -صلى الله عليه وسلم- من أجل تعليم الصحابة، فكانت بيئة تتسم بروح الأخوة والمحبة والتنافس، فهيات هذه البيئة تركيز الصحابة على التلقي من الرسول -عليه الصلاة والسلام- الذي كان يطرح الحديث بأساليب علمية مميزة لتسهيل وصول المعلومة للصحابة -رضوان الله عليهم-، وتمكينهم من سرعة فهم المقصود، فكان من شأمله:

إعادة الكلمة مرّة بعد مرّة حتى يفهمها ويحفظها الصحابة.

فعن أنس -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً، حتى تُفهم

⁸ البخاري: ج ٦، ص ٥٩٤، ح ٣٤٨٢

⁹ البيهقي: المدخل الى السنن، ص ٤٢٩، ح ٧٩١

¹⁰ البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ، ١/١٠٨/١، ح ٥٦٠٤

¹¹ صحيح البخاري / ج ١/ ص ٢٩/ ح ٨٩

عنه، وإذا أتى على قومٍ فسلم عليهم، سلم عليهم ثلاثاً.¹²

التأني في إطلاق الحديث:

عن ابن مسعود قال: «كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يتخولنا بالموعظة في الأيام؛ كراهة السامة علينا». ¹³

يستخدم الوسائل التوضيحية مثل الإشارة بالأصابع:

عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا»، وأشار بإصبعه السبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئاً.¹⁴

يستخدم أسلوب طرح السؤال قبل الحديث حتى يشد انتباههم ويشوقهم لما سيقول:

عن معاذ بن جبل قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «يا معاذ أتدري ما حقُّ الله على العباد؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: «أنَّ يعْبُدوه ولا يُشْكِرُوا به شيئاً، أتدري ما حقُّهم عليه؟» قال: الله ورسوله أعلم، قال: «أنَّ لا يُعَذِّبهم». ¹⁵

القصْد في القول وصغر المتن:

عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «بُعِثت بجوامع الكلم، ونُصِرْتُ بالرُّعب، وبِئنا أنا نائم أو تيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي». ¹⁶

ثانياً: منهجية الصحابة في فهم السنة:

تعني كلمة الفهم في اللغة العربية حسن تصور المعنى اللفظي، كما تعني جودة استعداد الذهن للاستنباط، كما تعني الإدراك والاستيعاب، أما كلمة منهجية فتعني الطرق والأساليب.

معنى منهجية الصحابة في فهم السنة: الطرق والأساليب التي اتبعها الصحابة لسبر أغوار السنة حفظاً وإدراكاً ومقدرة على الفهم والاستنباط والإدراك ثم الاستيعاب، والعمل والتطبيق على الوجه الذي يريده الشارع.

١- طرق الصحابة في التثبت من الرواية ودورها في فهم السنة:

وهي أول أساس يبني عليه الفهم الصحيح للسنة النبوية الشريفة¹⁷

لم يسمع الصحابة كل الأحاديث من النبي -صلى الله عليه وسلم- مباشرة، إما لانشغالهم بأمورهم الحياتية اليومية، إما جاء عن البراء بن عازب قال: «ما كل الحديث سمعناه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يحدثنا

¹² صحيح البخاري / ج ١ / ص ٣٠ / ح ٩٥

¹³ صحيح البخاري / ج ١ / ص ٢٥ / ح ٦٨

¹⁴ صحيح البخاري / ج ٨ / ص ٩ / ح ٦٠٥

¹⁵ صحيح البخاري / ج ٩ / ص ١١٤ / ح ٧٢٧٣

¹⁶ صحيح البخاري / ج ٩ / ص ٣٦ / ح ٧٠١٣، صحيح مسلم / ج ١ / ص ٣٧١ / ح ٥٢٣

¹⁷ هناك بحث بعنوان جهود الصحابة في التثبت من الحديث الشريف للكاتب الدكتور محمد محمود كالوا، توسع في هذا الموضوع وأجاد، وهناك بحث بعنوان قواعد مهمة للمنهج الصحيح في فهم السنة، للدكتور محمد كامل محمد حسن، أجاد في موضوع الأسباب المانعة من الفهم الصحيح للسنة.

أصحابنا عنه، كانت تشغلنا عنه رعية الإبل¹⁸.

أو لأن بعضهم لم يكونوا من سكان المدينة، فيتحتم حينئذ أن يسمعوها من أقرانهم، فيحدث بعضهم بعضاً، يقول الحاكم: "وأصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيسمعونهم من أقرانهم، ومن هو أحفظ منهم، وكانوا يشددون على من يسمعون منه"¹⁹، ومن شيم الأخذ والسماع عند الصحابة التثبت من الرواية قبل التحدث بها أو العمل بالحكم الذي جاءت به، فهم يعلمون أولاً أنهم مكلفون بنقل السنة الصحيحة لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: "بلغوا عني ولو آية"²⁰، وقوله: "ألا ليبلغ الشاهد الغائب"²¹، وثانياً بتعليم الناس أمور دينهم بشكل صحيح، فقد كان للصحابة السبق الأول في إنشاء أول أساس من أساسات علم الحديث و التي بنى عليها كل من جاء بعدهم، ويقول شمس الدين الذهبي: "أن أبا بكر الصديق كان أول من احتاط في قبول الأخبار"²².

وقد بذل الصحابة الجهد العظيم في انتقاء أفضل الوسائل والطرق من أجل التثبت من الرواية، إما بالإقلال من الحديث تجنباً لوقوع الخطأ وكان رائدهم في ذلك أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان والعباس، وحاول بعضهم التثبت بإجبار الراوي على حلف اليمين كما فعل علي بن أبي طالب أو الإتيان بشاهد كما فعل عمر، وكذا أبو بكر في ميراث الجدة، فروى بن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تورث فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذكر لك شيئاً ثم سألت الناس فقام المغيرة فقال: حضرت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يعطيها السدس. فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة يمثل ذلك فأنفذه لها أبو بكر -رضي الله عنه-²³، أو المطالبة بتكرار الحديث كما فعلت عائشة -رضي الله عنها- لتتأكد من حفظ الرواي التام، فيمكن القول بأن منهج الصحابة هو التشدد في أخذ الرواية والتروي في الأداء من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح للسنة، و السداد في استنباط الأحكام والاستدلال بالنصوص.

٢- فهم السنة عن طريق سؤال النبي عليه الصلاة والسلام بصورة مباشرة:

اهتم الصحابة بالسنة المشرفة ورغبوا بفهمها فهماً صحيحاً، فلجؤوا إلى سؤال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حينما كان بينهم؛ لأن السؤال يُعد هو الخطوة الأولى للفهم، يقول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود: "زيادة العلم الابتغاء، ودرك العلم السؤال فتعلم ما جهلت واعمل بما علمت"²⁴، و عن علي -رضي الله عنه-قال: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما أنزلت، وأين أنزلت، إن ربي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً سؤلاً»²⁵، أما ابن عباس

18 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل. ١٨٤٩٣ح/٤٥٠/٣٠.

19 الحاكم: محمد بن عبد الله النيسابوري، معرفة علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م، ١٤

20 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل. ٦٤٨٦ح/٢٥/١١.

21 البخاري، صحيح البخاري، ٤٤٠٦ح/١٧٧/٥

22 الذهبي: شمس الدين، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ٩/١

23 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ١٤

24 ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م،

٥٢٢ح/٣٧٤/١

25 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٣م، ٦٧/١

-رضي الله عنهما- فيقول: ”ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-... ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم“²⁶، وهنا إشارة إلى الهدف من طرح السؤال عند الصحابة، فكانوا يسألون ليعلموا ويعملوا، ويفهموا ويُفهموا غيرهم.

فقد سأل الصحابة النبي -صلى الله عليه وسلم- عن أكل الثوم أحرام هو؟ قال: “لا، ولكني أكرهه من أجل رائحته”، كما سأله أبو أيوب الأنصاري عن البصل: هل يحل لنا البصل؟ فقال: “بلى، ولكني يغشاني ما لا يغشاكم”.²⁷

وعن المسور بن مخرمة: أن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، فجاءت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاستأذنت أن تنكح، «فأذن لها» فنكحت²⁸، وفيما يروية أبو هريرة عن رجل سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا أفئتوضأ من ماء البحر؟ فقال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»²⁹، وعن عائشة-رضي الله عنها- قالت: قالوا: يا رسول الله، إن ها هنا أقواماً حديث عهدهم بشرك، يأتوننا بلحمان لا ندرى يذكرون اسم الله عليها أم لا، قال: «اذكروا أتم اسم الله، وكلوا»³⁰.

٣- حمل ألفاظ الحديث على المعهود من اللسان العربي:

عن عائشة أم المؤمنين-رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أسرعن لحاقاً بي أطولكن يداً» قالت: فكن يتناولن أيتهن أطول يداً، قالت: فكانت أطولنا يداً زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق.

فطول اليد التي كان يعينها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هي الصدقة وليس الطول المادي الذي يتبادر أو ما يتبادر للذهن.³¹

عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري أنه لما حضره الموت دعا بثياب جدد فلبسها ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”إن الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها“.

ففهم أبو سعيد -رضي الله عنه- من الحديث أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أراد بالثياب الكفن وإن عائشة -رضي الله عنها- أنكرت عليه ذلك وقالت: يرحم الله أبا سعيد إنما أراد النبي -صلى الله عليه وسلم- عمله الذي مات عليه قد قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ”يحشر الناس حفاة عراة غرلاً“³².

26 الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي، دار المغني، السعودية، ط1، ١٤١٢هـ- ٢٠٠٠م، ١/٢٤٤/ح١٢٧

27 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٣٨/٤٩٣/ح٢٣٥٠٨

28 النسائي: أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ٦، ١٩٠، ح٣٥٠٦

29 النسائي: أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، ١، ١٧٦، ح٣٣٢

30 البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ٩، ١١٩، ح٧٣٩٨

31 مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ٤، ١٩٠٧، ح٢٤٥٢

32 الزركشي: بدر الدين بن مجاهد، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، المكتب الإسلامي بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م،

٤- فهم السنة في ضوء القرآن الكريم:

كثيراً ما كان النبي -عليه الصلاة والسلام- يستأنف حديثه بتلاوة آيات من القرآن الكريم، فعن عبد الله قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "ما من رجل له مال لا يؤدي حق ماله إلا جعل له طوقاً في عنقه شجاعاً أقرع فهو يقدمه وهو يتبعه»، ثم قرأ مصداقه من كتاب الله: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ نَالٌ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا يَخْلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} . 34 33

عن جابر قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله، ثم قرأ {فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ} 3635

وقد سار الصحابة على نهج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في سرد الآيات بعد سرد الحديث النبوي؛ لأجل فهم النص الحديثي، فمنهم السيدة عائشة -رضوان الله عليها- وأبو سعيد الخدري وأنس بن مالك وأبو هريرة. عن ابن عمر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"، فذكر ذلك لعائشة -رضي الله عنها- فقالت: وهل- يعني ابن عمر- إنما مرّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على قبر فقال: "إن صاحب هذا ليعذب، وأهله سيكون عليه"، ثم قرأت هذه الآية {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} . [الأنعام: ١٦٤] 37 وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة، هل تحسون فيها من جدعاء»، قال: ثم يقول أبو هريرة: «واقروا إن شئتم: {فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} [الروم: ٣٠]» 38

٥- فهم السنة في ضوء التخصيص والتقييد:

جاءت السنة النبوية مخصصة ومقيدة للأحكام العامة في آيات عديدة من القرآن الكريم كما فهمها الصحابة: فقد خصّ الصحابة بقوله - تعالى - : {وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ} بما قيدته السنة فيما رواه أبو هريرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها» 39. وخصّوا قوله - تعالى - : {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ} 40، بقوله -صلى الله عليه وسلم- «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» 41.

33 [آل عمران: ١٨٠]

34 النسائي: أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، ٥، ١١، ح ٢٤٤١

35 [الغاشية: ٢٢]

36 ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد العسي، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٠٩، ١٤٠٩، ٥٥٥٦، ح ٢٨٩٣٦

37 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٩/٢١١/٩ ح ٤٩٥٩

38 معمر بن راشد الأزدي، الجامع، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ١١/١١٩١/١١ ح ٢٠٠٨٧

39 البيهقي: أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، دار قتيبة، بيروت، ط ١، ١٣١٢هـ- ١٩٩١م، ٨/٢٤٩/٨ ح ١١٨٣٦

40 سورة النساء: آية ١١

41 الطنطاوي: محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار تحفة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٩م، ٣/٧٨

وخصّوا قوله - تعالى - : { فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ ائْتَمَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ }⁴² بما رواه أبو بكر من قوله - صلى الله عليه وسلم - : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة».⁴³

عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطاهما السدس، فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذ لها أبو بكر السدس، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال لها: ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قضى به لغيرك، وما أنا بزايد في الفرائض شيئاً، ولكن ذلك السدس، فإن اجتمعما فيه فهو بينكما، وأيتكما خلت به فهو لها⁴⁴.

٦- فهم السنة في ضوء سبب ورود الحديث:

كان الصحابة يراعون الظروف والأسباب التي وردت بها الأحاديث، فمن خلال معرفة أسباب ورود الحديث يتبين معنى الحديث الحقيقي والمقصود، فيفيد في أمور دلالات فقه الحديث، ويسهل الكشف عن الأحكام المستفادة من هذه الأحاديث.

ومن ذلك الحديث الوارد عن عروة بن الزبير قال: بلغ عائشة - رضي الله عنها - أن أبا هريرة يقول: "إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ولد الزنا شر الثلاثة...» قالت عائشة - رضي الله عنها - : رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصاباً، فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: «من يعذرني من فلان؟»، قيل يا رسول الله، مع ما به ولد الزنا، فقال: «هو شر الثلاثة»، والله تعالى يقول: { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ } [الأنعام: ١٦٤].⁴⁵

فعندما ذكرت عائشة - رضي الله عنها - تمام الرواية وسبب ورود الحديث، كشفت اللثام عن المقصود وأزالت اللبس والإشكال

وجاء عن السائب بن أبي السائب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم". فهو حديث خالف في ظاهره حديث عمران بن حصين قال: كان بي الناصور فسألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة؟ فقال: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب".

وعن أنس قال: لما قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة وهي مُجَمَّمةٌ (أي فيها حمى)، فدخل النبي - صلى الله عليه وسلم - المسجد والناس يصلون قعوداً، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "صلاة القاعد نصف صلاة القائم"، فتجشم الناس الصلاة قياماً.

وأخرج عبد الرزاق عن عبد الله بن عمرو قال: قدمنا المدينة فنالنا وباءً من وعك المدينة شديداً، وكان الناس يكثر أن يصلوا في سبتهم جلوساً، فخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - عند الهجرة وهم يصلون في سبتهم

42 سورة النساء: آية ١١

43 أبو الفضل: عياض بن موسى السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، دار الوفاء، مصر، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٢/٢١٢

44 مالك بن أنس، موطأ مالك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ٢/٥٣٠-٣٠٣٨

45 الطحاوي: أحمد بن محمد الأزدي، شرح معاني الآثار، ١٤/٣٤٣-٢٠٢٣٥

جلوساً فقال: “صلاة الجالس نصف صلاة القائم” ، قال: فطفق الناس حينئذ يتجشمون القيام.⁴⁶
 فمما سبق يتضح أن الصلاة التي كان الناس يقيمونها هي النافلة وليست الفرض؛ لأن الرسول- صلى الله عليه وسلم- لم يكن قد جاء بعد وهو إمامهم، فبيان السبب يتضح معنى الحديث.
 وأيضاً: في رواية عن ابن عباس، أن رجلاً سأله عن الغسل يوم الجمعة، أوجب هو؟ قال: لا، ومن شاء اغتسل، وسأحدثكم عن بدء الغسل: كان الناس محتاجين، وكانوا يلبسون الصوف، وكانوا يسقون النخل على ظهورهم، وكان مسجد النبي -صلى الله عليه وسلم- ضيقاً متقارب السقف، فراح الناس في الصوف فعرقوا، وكان منبر النبي -صلى الله عليه وسلم- قصيراً، إنما هو ثلاث درجات، فعرق الناس في الصوف، فنارت أرواحهم، أرواح الصوف، فتأذى بعضهم ببعض، حتى بلغت أرواحهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو على المنبر، فقال: “يا أيها الناس، إذا جئتم الجمعة، فاغتسلوا، وليمس أحدكم من أطيب طيب إن كان عنده”.⁴⁷
 فمن خلال بيان عبد الله بن عباس لسبب ورود الحديث يظهر أن الغسل يوم الجمعة ليس واجب، وإنما ورد للعلّة المذكورة في الحديث.

٧- تمييز الصحابة بين الأحاديث الناسخة والمنسوخة:

والنسخ يستند على أمرين:

إما أن يكون النسخ بنص من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فشاهده، أنه نقل ابني بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قال: «تُهِتِكُمْ عن زيارة القبور، فزورها، وتُهِتِكُمْ عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، وتُهِتِكُمْ عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً»⁴⁸
 أو أن يكون النسخ بإخبار الصحابي عن فعله -صلى الله عليه وسلم- بآخر أمره فشاهده، أنه قد ورد عن عبد الله بن عباس في موضوع الوضوء مما مست النار عن محمد بن مسلمة قال: “أكل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مما غيرت النار، ثم صلى ولم يتوضأ، وكان آخر أمره”⁴⁹، وهو ناسخ للحديث الوارد عن عروة، أنه سمع عائشة- رضي الله عنها- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- “توضؤوا مما مست النار”⁵⁰، وقد أرسل مروان إلى أم سلمة زوجة النبي -صلى الله عليه وسلم- فسألها فقالت: «نحش رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عندي كنتفاً، ثم خرج إلى الصلاة ولم يمسه ماء»⁵¹، فلما عرف الصحابة آخر ما قام به النبي -صلى الله عليه وسلم- اعتبروه ناسخاً لسابقه، ويروي مالك أنه بلغه أن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس “كانا لا يتوضآن مما مست النار”⁵².
 وفي موضوع الحجامة: فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «احتجم النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو

46 السيوطي: جلال الدين، اللمع في أسباب ورود الحديث، دار الفكر، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ٣٨

47 أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ٤/٢٤١/٤ح/٢٤١٩،

برهان الدين: إبراهيم بن محمد الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، دار الكتاب العربي، بيروت، ١/٦١

48 مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، ٢/٦٧٢ح/٩٧٧

49 الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، المهذب في اختصار السنن الكبير، دار الوطن، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٢/١٥٨ح/٦٥٧

50 مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، ١/٢٧٣ح/٣٥٣

51 ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، ١/٥١/١ح/٥٢٥

52 مالك بن أنس، موطأ مالك، ١/٢٦ح/٢٣

صائم»⁵³، وهذا الحديث ناسخ للحديث الذي يرويه ابن أبي شيبة من طريق شداد بن أوس أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «أفطر الحاجم والمحتمم» فالأول كان في حجة الوداع سنة (١١ هجرية) أما الثاني فكان سنة (٨ هجرية) فيكون الحديث الأول ناسخاً للحديث الثاني.⁵⁴

وفي موضوع القتل في شرب الخمر فقد روى أبو هريرة، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إذا شرب فاجلدوه، ثم إذا شرب فاقتلوه». فقال ابن المنكدر: «قد تُرِكَ ذلك بعد»، «قد أتى النبي -صلى الله عليه وسلم- بابن النعيمان فجلده، ثم أتى به فجلده، ثم أتى به فجلده، ثم أتى به الرابعة فجلده، ولم يزد على ذلك»⁵⁵، فكان ذلك ناسخاً للقتل.

٨- فرق الصحابة بين الواجب والمستحب:

فعن أبي المليح، عن أبيه، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «إن الله لا يقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول»⁵⁶، ففهموا أن الطهارة والوضوء شرط من شروط صحة الصلاة، وعلموا أنه إذا أتى النبي -عليه الصلاة والسلام- بفعل على وجه البيان فتأديته على الشكل الذي قام به هو الواجب، فمن حديث مالك بن الحويرث -رضي الله عنه- قال: قال لنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «صلوا كما رأيتموني أصلي فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحداكم وليؤمكم أكبركم»⁵⁷، وعن جابر، قال: رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول لنا: «خذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»⁵⁸، وهذا الحديث يدل على وجوب اتباع النبي -عليه الصلاة والسلام- في أفعال الحج إلا ما خصّه الدليل.

فعن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: وقف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- للناس بمعى، والناس يسألونه، فجاءه رجل فقال له: يا رسول الله، لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر. فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «انحر ولا حرج»، ثم جاءه آخر فقال: يا رسول الله، لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي. قال: «ارم ولا حرج»، قال: فما سئل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن شيء، قَدِمَ ولا أُخِّرَ، إلا قال: «افعل ولا حرج»⁵⁹

أما المستحب فله أسماء مختلفة منها المندوب، والسُنَّة، والتطوع، والطاعة، والتَّغْل، والتَّزْيِة، والمرغَّب فيه⁶⁰ وفهم الصحابة أن بعض الأمور تكون للاستحباب وليست على سبيل الوجوب، ولكن بوجود قرينة تدل عليها فمثلاً قول الله تعالى: «كَانِيُؤْمُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا»⁶¹، للاستحباب، والصارف له من الوجوب إلى الندب هو: أن

53 البخاري، صحيح البخاري، ٣/٣٣٣-ح/١٩٣٩

54 ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، ٦/٣٠٦٢-ح/٩٢٩٨

55 الصنعاني: عبد الرزاق بن همام، المصنف، دار التأسيس، ط٢، ١٤٤٣هـ - ٢٠١٣م، ٧/٣٢٢٢-ح/١٤٤٦٩

56 ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، ١/١٤١-ح/٢٩

57 البخاري، صحيح البخاري، ٨/٩-ح/٦٠٠٨

58 ابن خزيمة: محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، بيروت، ٤/٢٧٧-ح/٢٨٧٧

59 مالك بن أنس، موطأ مالك، ١/٤٢١-ح/٢٤٢

60 ابن النجار: تقي الدين الفتوح، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكات، ط١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ٢/١٨٤

61 سورة النور: آية ٣٣

النبي - صلى الله عليه وسلم - لم ينكر على الصحابة الذين لم يكتبوا العبيد الذين كانوا تحت أيديهم.⁶² وفي صلاة الوتر عن عاصم بن ضمرة قال: قال علي: إن الوتر ليس بحتم، ولا كصلاتكم المكتوبة، ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أوتر، ثم قال: «يا أهل القرآن أوتروا، فإن الله وتر يحب الوتر»⁶³، مما يوحي أن صلاة الوتر واجب.

لكن حديث عبادة بن الصامت يكشف أن الوتر سنة مؤكدة وليست واجباً فعن عبد الله بن الصنابحي، قال: زعم أبو محمد أن الوتر واجب، فقال: عبادة بن الصامت كذب (أخطأ) أبو محمد أشهد أبي سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «خمس صلوات افترضهن الله تعالى من أحسن وضوءهن وصلاهن لوقتتهن وأتم ركوعهن وخشوعهن كان له على الله عهد أن يغفر له، ومن لم يفعل فليس له على الله عهد، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»⁶⁴، فالواجب هنا خمس صلوات بدون زيادة.

وقد قام النبي - عليه الصلاة والسلام - بأفعال فهم الصحابة أنها من باب الاستحباب والندب وليس من باب الواجب والفرض، منها: نزوله بالتحصّب ليلة النفر (وهو مكان بين مكة ومني)، وجلسة الاستراحة في الصلاة، ودخوله المسجد الحرام من باب بني شيبعة.

أما أحواله عليه الصلاة والسلام التي كانت تجري وفق العادات في مأكله ومشربه وملبسه وطريقة مشيته وطريقة كلامه. فهذه الأفعال لا تدخل في نطاق العبادات وإنما تدخل في نطاق المباحات، لكن من شدة محبة الصحابة للنبي - عليه الصلاة والسلام - كان بعضهم يقلّده فيها فقد ورد عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه كان يلبس النعال السبئية ويصبغ بالصفرة، فسئل عن ذلك فقال: “وأما النعال السبئية فإني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يلبس النعال التي ليس فيها شعر ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها. وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها”⁶⁵.

٩- فهم السنة في ضوء عرض الأحاديث بعضها على بعض:

فقد استدركت عائشة - رضي الله عنها - على ما قيل بأن الصلاة يقطعها الكلب والحمار والمرأة، فقالت عائشة - رضي الله عنها -: شبهتمونا بالحمير والكلاب، والله لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي وأنا على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس، فأوذى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأنسل من عند رجله.⁶⁶

دخل رجلان من بني عامر على عائشة - رضي الله عنها - فأخبرها أن أبا هريرة يحدث عن النبي - عليه الصلاة والسلام - أنه قال: “إن الطيرة في المرأة، والدار، والفرس”، فغضبت، وطارت شقة منها في السماء وشقة في الأرض فقالت: والذي نزل القرآن على محمد - صلى الله عليه وسلم - ما قالها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قط، إنما

⁶² عبد الكريم بن علي النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ١٣٩/١

⁶³ ابن خزيمة: محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١/٥٣٠/١٠٦٨

⁶⁴ أبو داود: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت، ١/١١٥/٢٥٥

⁶⁵ البخاري، صحيح البخاري، ١/٤٤١/١٦٦

⁶⁶ البخاري، صحيح البخاري، ١/١٠٩/٥١٤

قال: “إن أهل الجاهلية كانوا يتطيرون من ذلك”⁶⁷، فأخبرت عائشة-رضي الله عنها - معتمدة على ما تعلمته من النبي -صلى الله عليه وسلم- بأن ذلك القول منه حكاية عن أهل الجاهلية لا أنه عنده كذلك.

١٠- فهم السنة في ضوء الجمع بين الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد:

فعمر بن الخطاب جمع بين الحديثين الصحيحين: (لا عدوى ولا طيرة) و حديث: (“إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه“)، وروى البخاري عن ابن عباس: أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام... فنأدى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه.”

أي أنه سيرجع ولن يدخل بسبب الوباء.

وفي موقف آخر عن معمر، عن أبي الزناد، أن عمر بن الخطاب قال لمعقيب الدوسي: “إدنه فلو كان غيرك ما قعد مني إلا كقيد الريح وكان أجمد”، فعلم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - أن وقوع العدوى وعدمها هو بقدر الله إن شاء وقع وإن شاء لم يقع ذلك.⁶⁸

١١- سلوك الصحابة طريق الاجتهاد في فهم الحديث:

لم يكن الصحابة على نهج واحد في فهم السنة و طريقة تعاملهم معها⁶⁹، فمنهم من ركز اهتمامه على تنفيذ أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم - سواء كانت هذه الأفعال واجبات، أم تدخل في موضوع الترغيب والترهيب، أم مستحبات فيقوم بما كلها على حد السواء من غير سؤال أو تهاون، فهذا القسم من الصحابة كانوا يأخذون بظاهر قول النبي -صلى الله عليه وسلم- وبعضهم بظاهر فعله عن طريق المراقبة الشديدة لحركات النبي -عليه الصلاة والسلام-

عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم - كان يصلي، فخلع نعليه، فخلع الناس نعالهم، فلما انصرف قال: «لم خلعت نعالكم؟»، فقالوا: يا رسول الله، رأيناك خلعت فخلعنا، فقال: «إن جبريل أتاني، فأخبرني أن بما خبئاً، فإذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعله، فلينظر فيهما خبث فليمسحهما بالأرض، ثم ليصل فيها»⁷⁰، وقام أبو ذر يجعل غلامه يلبس كما يلبس هو، تنفيذاً لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- “إن إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس”⁷¹.

أما القسم الآخر من الصحابة كانوا يملكون القدرة على الاجتهاد، و الاستنباط، ونقد الحديث، والبحث عن علل الأحكام كالسيدة عائشة - رضي الله عنها - وعبد الله بن عباس، وغيرهما.

عن ابن عمر قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، (بمعنى لم يرد بقوله ظاهره بعدم الصلاة في الطريق وإنما أراد الحث على الإسراع) فذكر للنبي -صلى الله عليه

67 الطحاوي: أحمد بن محمد الأزدي، شرح معاني الآثار، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ٤/٣١٤/ح٧١٠٥

68 البخاري، صحيح البخاري، ٧/١٣٠/ح٥٧٢٩

69 تبحر أ.د بنيامين كثيرًا في هذا الموضوع، في بحثه فهم السنة عند الصحابة، تركيا، ٢٠١٠

70 ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ٢/١٠٧/ح١٠١٧

71 البخاري، صحيح البخاري، ٢/١٥٠/ح٩٤٦

وسلم-، فلم يعنف واحداً منهم. بمعنى القبول بكلا الاجتهادين ولم يخطئ أياً منهما.⁷² وفي حديث آخر عن أبي سعيد: أن رجلين تيمّما وصلّيا، ثم وجدا ماءً في الوقت، فتوضأ أحدهما وعاد لصلاته ما كان في الوقت ولم يُعد الآخر، فسألا النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال للذي لم يُعد: «أصبت السنة وأجزأتك صلاتك»، وقال للذي أعاد صلاته: «أما أنت فلك مثل سهم جمع»⁷³، بمعنى يضاعف له الأجر.

الخاتمة

من خلال البحث يمكننا الوصول إلى النتائج التالية:
 اتخذ الصحابة مناهج متعددة لفهم السنة على النحو الصحيح.
 قدرة الصحابة على فهم القرآن من خلال السنة.
 قدرة الصحابة على معرفة الناسخ والمنسوخ من خلال استعراض تاريخ ورود الحديث.
 ضلوع الصحابة باللغة العربية ساعدهم على تأويل وفهم مقصود الحديث.
 الحياء عند الصحابة لم يمنعهم من سؤال النبي -عليه الصلاة والسلام- عن الأمور الفقهية.
 كان لعائشة -رضي الله عنها- دور كبير في كشف المقصود من أحاديث النبي عليه أفضل الصلاة وأجل التسليم.
 لم يكن الصحابة على مستوى واحد في طريقة فهم السنة والتعامل معها بل كان هناك اختلاف فيما بينهم.

المراجع

- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل. الرسالة، ط ١، بيروت، ٢٠٠١م
 البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت
 الحاكم: محمد بن عبد الله النيسابوري، معرفة علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧
 الذهبي: شمس الدين، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م
 ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م
 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصياء، السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٣م
 الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي، دار المغني، السعودية، ط ١، ١٤١٢هـ- ٢٠٠٠م
 النسائي: أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م
 مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،
 الزركشي: بدر الدين بن بهادر، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، المكتب الإسلامي بيروت، ط ١، ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م
 ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩م
 معمر بن راشد الأزدي، الجامع، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ
 الطنطاوي: محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نضرة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٩م
 أبو الفضل: عياض بن موسى السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، دار الوفاء، مصر، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م
 مالك بن أنس، موطأ مالك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م
 الطحاوي: أحمد بن محمد الأزدي، شرح معاني الآثار.
 السيوطي: جلال الدين، اللمع في أسباب ورود الحديث، دار الفكر، ط ١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م

72 البخاري، صحيح البخاري، ١٥/٢/ح ٩٤٦

73 النسائي: أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، ٢١٣/١/ح ٤٣٣

- برهان الدين: إبراهيم بن محمد الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، دار الكتاب العربي، بيروت
الدهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، المهذب في اختصار السنن الكبير، دار الوطن، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
الصنعاني: عبد الرزاق بن همام، المصنف، دار التأسيس، ط ٢، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٣م
ابن خزيمة: محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، بيروت
ابن النجار: تقي الدين الفتوح، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكات، ط ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
عبد الكريم بن علي النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م
أبو داود: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت
من البحوث التي دارت حول الموضوع:
أ.د. بنيامين أرو، فهم السنة عند الصحابة (ثلاث اتجاهات في فهم الحديث والسنة)، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، تركيا، ٢٠١٠
الجامعة الإسلامية الأوروبية، فهم الحديث الشريف في ضوء القرآن الكريم و السنة الثابتة، ٢٠١١
الدكتور مازن حسين حريري، أسس الفهم الصحيح وأثرها في فقه الأحاديث النبوية الإمام الشوكاني أمودجاً.
الدكتور محمد كامل محمد حسن، قواعد مهمة للمنهج الصحيح في فهم السنة، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللغات، كلية
الأداب، جامعة المنوفية، ٢٠١٢
الدكتور محمد محمود كالوا، جهود الصحابة في التثبت من الحديث الشريف، جامعة العلوم الإسلامية، ٢٠١٢

تصوّر الصحابة لنقد متن الحديث (مرجعِيته وحُجِيته) وأهميته البحثية

يحيى زكريا علي معاينه

أستاذ مساعد، جامعة باموك قلعة كلية الإلهيات قسم الحديث

Yahya Zakareya MAABDEH

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

0000-0002-4850-0990 ✉ dr.ymaabdeh@hotmail.com



ملخص

تناولت الكثير من الدراسات قديماً وحديثاً نظرية نقد المتن، وحظيت باهتمام واسع باعتبارها قضية علمية تثبت صحة المنهج الذي اعتمد عليه المتخصصون في علم النقد في تمحيص مرويات السنة، وإثباتاً علمياً على خضوع المتن لعمليات النقد الكافية التي تجعل نتائج هذا العلم مقبولة، وقد استند النقاد في التأصيل لقواعد هذا العلم على أدلة الوحي من القرآن والسنة والتطبيق النبوي، وكان من أهم مصادر هذا العلم تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن، وذلك من خلال النقاشات والإجراءات العلمية التي اتبعتها الصحابة في التثبت من صحة المتن وعرضها على مقاييس النقل والعقل؛ يدرس هذا البحث مدى توفر المعايير الأساسية لعلم نقد المتن في عصر الصحابة من خلال دراسة خصائص تصوّر الصحابة لهذا العلم وفي ضوء ما استقرت عليه نظرية علم نقد المتن، ويتناول البحث أهمية الأقوال النقدية للصحابة ويناقش حجّة أحكامهم النقدية، وخلص البحث إلى التناسق والتوافق بين الدراسات النقدية التي تلت عصر الصحابة وصولاً إلى عصرنا الحديث والمعاصر مع تصوّرات الصحابة لعلم نقد المتن، وهذا له دلالته العلمية مثل التأكيد على أنّ علم نقد المتن علم أصيل وليس طارئاً، كما بيّن البحث أهمية الاستناد إلى أقوال الصحابة الكرام وتطبيقاتهم العلمية في علم نقد المتن وأهميتها في إعطاء صبغة علمية وتأصيلية في هذا المجال، وأكد على تكامل تصور الصحابة وشموله لأصول لعلم نقد المتن، حيث استعمل الصحابة الأصول والمعايير الأساسية لعلم نقد المتن ومن بينها عرض المتن بالاستناد إلى العلم والتجربة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الصحابة، نقد، التصوّر.

The Sahaba' Perception of the Criticism of the Body of the Hadith (Its Referentiality, its Authority) and Its Research Importance

Abstract

Many studies, past and present, have dealt with the theory of Hadith's body (Matn) criticism, and it has received wide attention as a scientific issue that proves the validity of the method that specialists in critical science relied on scrutinizing the narrations of the Sunnah, and scientific proof that the Hadith's body (Matn) is subject to sufficient criticism processes that make the results of this science acceptable; Matn Critics have based the rooting of the foundations of this science on: Evidence of revelation from the Qur'an, the Sunnah, and the prophetic application. One of the most important sources of this science was the conception of the Sahaba, may God be pleased with them, about the nature of the science of criticism of the Hadith's body (Matn) ;

This is through the discussions and scientific procedures that the Sahaba, followed in verifying the authenticity of the Hadith's body (Matn) and presenting it to the standards of Revelation texts and reason; This research studies the availability of the basic criteria for the science of criticism of the text in the era of the Sahaba, by studying the characteristics of their perception of the nature of this science; Comparing this in the light of what the theory of criticism of the text has settled on, this research deals with the importance of these critical sayings, and their importance in denoting criticism theory and judging the Hadith's body (Matn).

The research concluded: the consistency and compatibility between the critical studies that followed the era of the Sahaba up to our present era, It was also possible to derive several scientific evidence for this compatibility between the ancient and the contemporary: the most important of which is: the assertion that the science of criticism of the t Hadith's body (Matn) is an original science and not an emergency, The research also showed the importance of relying on the sayings of the Sahaba and their scientific applications in the science of criticism of Hadith's body (Matn), and their importance in giving a scientific and authentic character in this field; The research emphasized: The comprehensiveness of the Sahaba' approach to all the basics of the science of criticism of the Hadith's body (Matn), where the Sahaba used the basic principles and criteria of the science of criticism of the text, the most important of which are: the presentation of the text on: the sciences available at the time and based on scientific experiments.

Keywords: Hadith, Sunnah, Criticism, Sahaba, Perception.

مدخل

تشكّل تصوّر الصحابة لماهية علم نقد الحديث ابتداءً من عصر النبوة، وقد عُرف الصحابة بالتّثبت من صحة نقل المرويات وضبط الرّواي وذلك من خلال أساليب متعدّدة مثل اليمين وطلب الشّاهد وغيرها من الأساليب¹، ولم يقف نقد الحديث في عصر الصحابة على النّظر في إسناد الحديث، وإنما تضمّن نقد المتن وذلك بالعرض على النّقل والعقل وما تفرع منها من معايير مثل النّقد التاريخي والعلمي، ووفق ما هو متاح في عصرهم.

ويرى الباحث أنّ متون الحديث قد خضعت لعملية نقد وافرة ابتداءً من عصر الصحابة حتى هذا العصر، وكانت اليقّاشات العلميّة حول التّثبت من متون السّنة ومحاولة الوصول إلى غاية الوحي منها متوافرة حتى في عصر النبوة كما سيأتي، وقد شكّلت الحاجات العلميّة المتعدّدة مثل التّثبت من صحة متون الحديث النبوي وفهمها دافعاً مبكراً لتشكّل علم نقد المتون وأصوله؛ وتوسّع استعمال النّقد في عصر الصحابة وخضعت المتون للنّظر في مطابقتها مع أدلة العقل والنّقل، ولعلّ أحد أسبابها بأنّه مرتبط بظهور الفتن كما ذكره بعض الباحثين²، كما استجدّت الحاجات العلميّة لنقد المتون في عصر الصحابة وتطوّرت تبعاً عبر العصور، وتنازل الآراء النّقدية في الكشف عن جوانب متعدّدة من نقد المتون والتّقييد لنظريته، وأدّت فيما بعد إلى تدوين أصول هذا العلم ومناهجه بالتّدرّج خاصّة في العصر الحديث.

وهنا لا بد من التّأكيد على أنّ الجهود النّقدية عبر العصور قد منعت من أن تنال أدوات الوضع أو الوهم من متون الوحي، وذلك لأنّ أدوات النّقد في كل عصر كانت كفيلة للقيام بتمييز المقبول من المردود، لقد كان تطبيق قواعد

1 ينظر منهج الصحابة في التّثبت: الحسينان، خلود، "تثبت الصحابة في الرواية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلاميّة ١/٦ (٢٠٠٨)،

2 انظر: وينغرا، شفيق، نقد متن الحديث تاريخه ومقاييسه ومناهج العلماء فيه، (رسالة ماجستير، جامعة دار الهدى الإسلامية كيرالا، ٢٠١٨)، ٣٠.

نقد المتون الدليل العملي الذي ردّ الشبهات عن السنّة، وهذا محلّ اتفاق بين النقاد المعترين، وهذا ما يستنبط من كلام ابن المبارك لما "سئل عن الأحاديث المصنوعة؟ قال: يعيش لها الجهابذة"³، وهو كذلك ما أشار إليه ما أشار إليه ابن أبي حاتم تعقيباً على قول ابن المبارك "فإن قيل فما الدليل على صحّة ذلك؟ قيل له اتفاق أهل العلم على الشّهادة لهم بذلك، ولم ينزلهم الله عزوجل هذه المنزلة إذ أنطق ألسنة أهل العلم لهم بذلك ألا وقد جعلهم أعلاماً لدينه"⁴. لقد كان عصر الصحابة المهم والأسبق في تشكيل نظريّة نقد المتن، وكانت أراء الصحابة التّقديّة من المصادر التّأصيلية المهمّة التي استند إليها النقاد في التّأصيل لهذا العلم، وحظيت أقوالهم وآرائهم باهتمام العلماء، وذلك باعتبار أن الصحابة هم الجيل العلمي الذي شهد الوحي وفهم مناهجه، ونشأت في عصرهم الحاجات العلميّة التي أدت إلى ظهور أصول العلوم الشّرعية ومنها علم نقد المتن، وهذا البحث يتناول مدى ارتباط تصوّر الأئمّة لعلم نقد المتون بتصوّر الصحابة لهذا العلم، واستنباط الأهمية والدلالات العلميّة لهذا الارتباط الوثيق عبر الأجيال العلميّة لدراسات نقد المتن.

أسئلة البحث

يسعى البحث لدراسة موضوع تصوّر الصحابة لنقد متن الحديث في ضوء الأسئلة المنهجية الآتية:

- 1- ما مدى حضور أصول نظريّة نقد المتن ومعاييرها الأساسية في عصر الصحابة وخصائصها؟
- 2- ما حجّية أقوال الصحابة التّقديّة الواردة في نقد المتن في الدّراسات الحديثية وعلاقتها بمرجعيتهم التّقديّة؟
- 3- ما أهمية حضور تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن في دراسات نقد المتن؟

الأهداف

يسعى هذا البحث لتحقيق الأهداف العلميّة الآتية:

- 1- يتناول البحث خصائص تصور الصحابة لنقد المتن وذلك من خلال اكتشاف الأصول العلميّة الأساسيّة التي استخدمها الصحابة في نقد متون السنّة ومقاييسها في ضوء ما دون في نظريّة التّقيد عبر العصور ودلائله العلميّة والبحثيّة.
- 2- مناقشة مسألة حجّية أقوال الصحابة التّقديّة في التّقيد لعلم نقد المتون والحكم على مروياته، ومدى اعتبار قطعيّة النتائج التّقديّة للصحابة في حكمهم على متون الحديث.
- 3- توضيح القيمة العلميّة لأقوال الصحابة وآرائهم التّقديّة في مجال نظريّة نقد المتن وأهمية الاستناد عليها.

الدّراسات السابقة

هذا البحث جديد في عنوانه وأسئلته المنهجية، ومن حيث المضامين لم يجد الباحث وفق إطلّاعه على الدّراسات العامّة في نقد المتن أو المتخصّصة في مجال دراسات نقد المتن عند الصحابة ما تناول المحاور الأساسيّة والتي تمثل أهداف البحث في العنوان السّابق، وهذه المسائل الثلاثة رغم تبادرها للذهن إلا أنّها تستحقّ أن تكون حاضرة في بحث مستقل، وهو ما يسعى الباحث لمناقشته والتّركيز عليه، فهذا البحث لا يقصد مناقشة معالم نظريّة نقد المتن عند الصحابة ومعاييرها، لأنّها قد بحثت بشكل واسع وتفصيلي في دراسات مستقلة ومتخصّصة، ويمكن القول أنّه لا يكاد يخلو بحث أو كتاب متخصّص في الدّراسات العامّة لنقد المتن من الاستدلال بعصر الصحابة في هذا المجال، وهذه الدّراسات

3 نقله بإسناده: عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952)، 2/ 18.

4 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3/1.

مهمة في توثيق بعض القضايا العلمية ذات الصلة بموضوع البحث مثل الإشارة إلى مجمل عام عن ماهية تصوّر الصحابة لعلم المتن ونظريته والمعايير المستعملة في عصرهم، وقد حاولت في بحث مستقل أن أجمع الأعمال البحثية التي تناولت نقد المتن عند الصحابة واكتشاف الاتجاهات البحثية في هذه الأعمال، وهي دراسة نقدية مستقلة ليس لها علاقة قريبة بأسئلة هذا البحث وأهدافه.⁵

أما موضوع مرجعية الصحابة النقدية فقد تناولها الباحث بما يسعف الحديث عن نشأة هذا التصوّر وبما له علاقة بحجية تصوّر الصحابة وآرائهم النقدية، وهذه المسألة لم تتناولها الدراسات النقدية إلا أن لها جذورا ذات صلة في مجال الفقه الإسلامي في باب حجية قول الصحابي في الأحكام الفقهية، وهي دراسات كثيرة ومتعددة، ويسعى البحث هنا إلى إضافة مضامين مهمة لها مع التأكيد على أهمية إيراد كل ما هو قريب ومفيد من النصوص والآراء العلمية في هذا المجال.

أولاً: سمات تصوّر الصحابة وتطبيقاتهم النقدية لأصول نقد المتن في ضوء ما دُون في علم نقد المتن عبر العصور.

لا شك أن نظرية نقد المتن لم تدوّن في زمن الصحابة كما أنّها لم تدون مرّة واحدة بعد عصر الصحابة، لكن يمكن استنتاج وجود هذه الأصول النقدية في عصر الصحابة وذلك من خلال ممارستهم لعملية النقد، وهو ما كشفت عنه دراسات متخصصة عديدة في نقد المتن عند الصحابة⁶، ويتبادر إلى الذهن في هذا المجال البحثي سؤال عن مدى حضور المعايير الأساسية في تصوّر الصحابة في تطبيقهم النقدية لمتون الحديث، وفي هذا العنوان سيتم الإجابة عن هذا السؤال من خلال ذكر مجمل عام عن تصوّر الصحابة حول أصول نظرية نقد المتن، ومن ثمّ إظهار مدى التوافق على ماهية هذا العلم بين تصوّر الصحابة وما بعده مما خطّه النقاد في هذا المجال عبر تاريخ دراسات نقد المتن، ثم التمهيد لاستنباط الدلائل العلمية على ذلك، ويسعى الباحث إلى توضيح صورة كافية عن هذه الجوانب المهمة وذلك من خلال الإشارة إلى خصائص تصوّر الصحابة في هذا المجال، وأهمها:

١. حضور مجمل أصول علم نقد المتن في عصر الصحابة وبشكل واضح.

ويمكن القول أنّ ماهية تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن تقوم على فكرة رئيسة وهي: أنّ عملية نقد المتن عملية مشروعة تستند إلى رؤية الوحي وحجّته على التنبؤ من صحّة نسبة شيء للدين، وذلك بعرض المتن على أدوات النقل والعقل الممكنة عندما يستدعي ذلك، ويشير: "مباركية" إلى أنّ الصحابة كانوا "إذا عارض الحديث العقل أو النقل أو عارض مبادئ الإسلام وقواعده... يصوبون هذه الأحاديث دون النّظر إلى راوي الحديث وناقله"⁷، ويرى "البغا" أنّ الصحابة كانوا حريصين على التعقب في مثل هذه المسائل⁸.

وهدف النقد في عصر الصحابة هو صيانة نصوص الوحي ومنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وقد أشار له

5 Maabdeh, Yahya, "Sahabelerin Hadiste Metin Tenkidıyla İlgili Çalışmalardaki Araştırma Bkz. 671-650", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/7 (2020): 671-650.

6 من أفضل الدراسات الشاملة في هذا المجال: أبو خضر، خليل خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة دراسة استقرائية تحليلية في الصحيحين (رسالة ماجستير، 10 جامعة النجاح، 2013).

7 مباركية، عبد المجيد، "نشأة وتطور نقد متن الحديث عند علماء المسلمين"، مجلة البحوث والدراسات في جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي 20 (2015)، 113 - 132.

8 Albogha, Asma, "Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlimi 2020 [Temmuz/JulyDecember 4 Örneği]", *HADITH* 2020-2021 (2020): 2020-2021.

الباحثين في هذا العلم⁹، وهذا موافق تماماً لأغراض نقد المتن التي دَوَّنتها الدِّراسات النَّقدية تبعاً من أن غاية علم النَّقد حفظ الحديث وتمييز صحيحه من ضعيفه¹⁰، وفي الحقيقة فإنَّ أغراض النَّقد في عصر الصحابة لا تختلف عن غيرها من العصور؛ ويرى الباحث أنَّ علم نقد المتن ترجع إلى ثلاثة أمور: التَّثبت والتَّوثيق والفهم في ضوء أدلة العقل والنقل¹¹، وأنَّ هذه الثلاثة كانت حاضرة في عصر الصحابة وفي عصر النُّبوة، ويرى الباحث أنَّ أصول هذا العلم وقواعده ومعايره واتجاهاته كانت موجودة بشكل واضح في عصر الصحابة، وكان لهم اتجاهات في فهم الحديث أيضاً، وقد درس العديد من الباحثين هذه الاتجاهات في عناوين مختلفة¹²، وأمَّا عن حضور بعض مقاييس علم النقد المتوفرة في هذا العصر الحديث في ضوء توفر العلوم الإنسانيَّة والطبيعيَّة والتَّجربية، فيمكن القول أنَّ قبول الصحابة لمبدأ العرض على النَّقل والعقل يعني قبولهم كل أنواع النَّقد المتصوِّرة عقلاً ومنها النَّقد بالعرض على العلوم الطبيعيَّة وغيرها من العلوم، وتوضيح ذلك أنَّ أدوات النَّقل والعقل هي العنوان الجامع لمعايير نقد المتن، وأنَّ كل المقاييس العلميَّة متولدة عن هذين الأصلين، وقد استعمل الصحابة بالفعل بعضاً منها كما سيأتي.

٢. توفُّر نقد المتن بالعرض على العلم والتَّجربة في عصر الصحابة.

في العصر الحديث تناولت العديد من المؤلِّفات مجالات نقدية للسُّنة النَّبوية تستند إلى قراءة الحديث في ضوء العلوم الطبيعيَّة والتَّجربة العلميَّة، بينما تناولت العديد من الدراسات موضوع ضوابط نقد المتن والتَّصحيح والتَّضعيف بالعرض على العلوم التَّجربية¹³، واشتهر هذا المجال النَّقدي المهم في الوقت المعاصر بسبب التَّطور العلمي والتَّجربي في مختلف المجالات، كما أعيد قراءة متون السُّنة في ضوء الوقائع المعاصرة واستنباط دلائلها في ضوء العناوين المعاصرة. وعن مدى توفُّر هذا النوع من النَّقد المستند على العلوم الطبيعيَّة والتَّجربة العلميَّة في عصر الصحابة نجد أنَّ الصحابة قد اعتمدوا التجربة مقياساً نقدياً للمتون، وقد أثبت "أورجهان" ما يفيد بوجود النَّقد العلمي المستند إلى التجربة في عصر الصحابة اعتماداً على البيانات العلميَّة المتاحة آنذاك، وقد ضرب لذلك عدة أمثلة تتعلق بهذا الجانب النَّقدي المهم الذي يعتمد على التجربة العلميَّة، ويضيف أنَّ النَّقد العلمي للمتون في الوقت الحاضر له خلفيَّة تاريخيَّة تعود إلى عصر الصحابة¹⁴؛ وهذه المسألة مهمَّة في إثبات سعة المنهج النَّقدي وحضور كل الأبعاد المهمَّة من نظريَّة النَّقد في تصور الصحابة لهذا العلم وحدوده.

وسأقتصر على مثال علمي مارس فيه الصحابة عمليَّة النَّقد بحضور الوحي، وهذا المثال تناوله الكثير من الباحثين في مجالات متعدِّدة من الدِّراسات الإسلاميَّة خاصَّة في مجال الفقه، وهذا المثال هو حديث تأبير النَّخل وذلك لما مرَّ "رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رؤوس النَّخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يُلقحونه، يجعلون الذَّكر في

9 عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ٥١.

10 أنظر: القضاة، أمين، "نقد الحديث بين سند النقل وحكم العقل"، مجلة بحوث السيرة والسنة في جامعة قطر ٤ (١٩٨٩)، ٢٩٢-٣٢٥، ٢٩٤.

11 معاينه، يحيى، علم نقد المتن، الأصول والتطبيقات، كتاب غير منشور.

12 "Fehmü's-Sünne İnde's-Sahâbe". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları 3/* ERUL, Bünyamin.

(٣٢٠١٠: ٨٤-٨٩).

13 بواعنه، سعيد، "التصحيح بالحقيقة العلميَّة المكتشفة للحديث الذي حكم عليه بالضعف أو الوضع-دراسة نظرية وتطبيقية"، *المجلة الأردنية في الدِّراسات الإسلاميَّة* ٣/١٤ (٢٠١٨): ١٧٣-٢٠٣.

14 Oruçhan, Osman, "Bazi Hadisleri Anlama Ve Yorumlamada Bilimsel Verilerin Kullanimi: Tarihî Arka", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (٤/٢Plan): ٢٠١٥ (٤٠-٤٢)، ٦٧.

الْأُنْتَى فَبَلُغْ، فَقَالَ: مَا أَطْرُقُ بَعْضِي ذَلِكَ شَيْئًا، قَالَ فَأُحْزِرُوا بِدَلِيكَ فَتَرْكُوهُ، فَأُحْزِرَ النَّبِيَّ بِدَلِيكَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ”¹⁵.

وهناك نقاش علمي عميق في دراسات النَّقد حول تصور النبي صلى الله عليه وسلم عن الكون ومصدره¹⁶، لكنَّ المهم على أية حال في هذا المجال أنَّ هذا المثال فيه اثبات وجود هذا النوع الدقيق من النَّقد المستند إلى العلم والتَّجربة بحضور الوحي؛ وهذا المثال مهم من زاوية النَّقد الحديثي، خاصَّة في مجال عرض المتن على العلم والتَّجربة، وهو مثال يصلح أيضًا للتَّمثيل على عدة قضايا مهمَّة وتأصيليَّة في هذا المجال منها أنَّ مرجعية الصحابة في النقد تسند إلى الوحي وراعيته، كما يثبت حضور أصول هذا النَّوع الدقيق من نقد المتن في تصوُّر الصَّحابة في عصر النبوة، ووجه الدلالة في ثلاثة نقاط وهي في مجملها تدل على مشروعية نقد المتن ومرجعيته ووجوده في عصر النبوة، وراعية الوحي له، وتوضيح ذلك في ثلاث نقاط:

الأول: أنَّ الصَّحابة عرضوا تجربتهم العلميَّة في مسألة تأثير النَّخل على النَّبيِّ باعتباره مبلغًا للشَّرع، وهنا لا يقصد به المعارضة البحتة أو اختبار ومناقشة صدق الوحي، فهم قد آمنوا بهذا الدين وعرفوا صدقه قبل ذلك، ولكنَّهم يطلبون جواباً لم يظهر لديهم في المسألة، وهذا فيه بعد تأصيلي مهم وهو: أنَّ الصَّحابة راسخ لديهم وفق أدلة الوحي أنَّ الدين لا يمكن أن يعارض العلم.

الثاني: أنَّ الصَّحابة لما وجدوا من تطبيق ما تلقوه ما كان فيه مدعاة للنَّظر فيه وضرورة فهم علاقة النَّقل بالواقع العلمي والتَّجريبي مما عاينوه، رجعوا إلى النَّبيِّ سعيًا لفهم ماهيَّة هذه المسألة وطبيعة ما صدر منه، وهذا هو جوهر عمليَّة النَّقد، حيث إنَّه يقوم على عرض المتن على العلم والتَّجربة باعتبارهما أحد نتائج العقل.

الثالث: فعل الصَّحابة من مراجعة النَّبيِّ في هذه المسألة يدل مشروعية النَّقد وحضوره في عصر النبوة، وهو دليل واضح على استعمالهم العقل والتَّجربة العلميَّة لفهم المنقول من الأدلة، والنَّبيُّ أقر ذلك منهم وأجاب بما يفيد دليلًا من أدلة الوحي على مشروعية النَّقد.

٣. وفرة استخدام الصَّحابة لنظريَّة نقد المتن.

من السِّمات التي يمكن استنباطها بوضوح في مجال دراسات النقد عند الصَّحابة هو وفرة التطبيقات النَّقدية التي ورثها الصحابة لمن بعدهم، ويمكن القول بالاستناد إلى ما هو منقول عن الصَّحابة في كتب الحديث والفقهاء وغيرها إلى أنَّ الصَّحابة قد استخدموا أدوات نقد المتن ومارسوا عمليَّة نقد المتن بصورة واسعة نسبيًّا، خاصَّة بالعرض على نصوص الوحي والتَّاريخ، ويمكن النَّظر هنا إلى أحد أهم وأقدم الكتب المتخصِّصة في نقل نقاشات الصَّحابة النَّقدية حول المتن الكتب وهو كتاب الزركشي¹⁷، وهو كتاب ملي بنقاشات الصَّحابة النَّقدية حول المتن، ولعل ابن الجوزي في كتاب: “المنار المنيف” كان أقدم من جمع مجالات تطبيقيَّة لمقاييس نقد المتن، فقد ذكر أكثر من خمسين وجهًا نقديًا تعود معظمها على عرض المتن على العقل والأدلة الشَّرعية والحس والتَّاريخ وأدوات اللغة وغيرها¹⁸، وفي كثير من هذه المواضع ما يذكر أمثلة واردة عن الصَّحابة.

15 مسلم، بن الحجاج القشوري النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، (٤/ ١٨٣٥): رقم ١٣٩.

16 Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Bkz. ٦٩: ٢٠٠٦ (١/٦) Yildirim, Enbiya, ٩٠.

17 ينظر: الزركشي، محمد بن عبد الله بن محمدر، الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١ هـ).

18 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠م)،

ثانياً: أثر الصحابة في تشكيل الوعي النقدي وتجزير نظرية نقد المتن عبر العصور.

رغم أهمية علم نقد المتن وضرورته العلمية لصيانة المتن عن الوضع والتحرير إلا أنَّ مسألة نقد المتن مسألة حساسة للغاية تحتاج للجرأة العلمية المستندة إلى الأهلية العلمية للنقد وضوابطه، ولذلك اكتفى بعض الصحابة على تطبيق ظاهر الحديث، بينما قام بعملية النقد القليل من الصحابة بعمل جهد نقدي كان له أثر في الأحكام، والجرأة العلمية في قول الحق كانت بالفعل أحد سمات المنهج النقدي عند المحدثين كما يرى ذلك "العمرى"¹⁹، لقد كان نقد الصحابة للمتون وعرضها على مقاييس المتن سابقة نقدية بمثابة تدريب علمي متخصص لمن بعدهم في مجال علم النقد، وخلقت هذه التجربة النقدية في جيل التابعين وعياً منهجياً في ضرورة التحوط في قبول الأخبار.

لقد قدمت الآراء النقدية للصحابة نماذج تطبيقية لعرض المتن على النقل والعقل، وكان للصحابة تأثير واضح فيما بعدهم، ولعل أهمها إيجاد حاضنة علمية صنعت من التابعين جيلاً علمياً قام بمسؤولية النقد، فهم قد تلقوا هذه المناهج النقدية وطبقوها وطوّروها، ويقول "الدائبي" في هذا السياق: "إنَّ الصحابة: "يعود إليهم فضل تأسيس مدارس النقد عند المسلمين، فهم الذين أشرفوا على صيانة وصياغة الفكرة، وهم الذين أسسوا بنياخها صرحاً ممدداً من قوارير، وتخرَّج فيه فيما بعد جهازة الحديث سعيد بن المسيب والزهري ومالك وغيرهم"²⁰.

ويرى الباحث أنَّ أصول هذا العلم وقواعده ومعاييره واتجاهاته كانت موجودة بشكل واضح في عصر الصحابة، ولذلك فقد كانت هذه النقول النقدية عن الصحابة مستند النقاد في التقعيد والتأصيل لأصول هذا العلم ومفرداته، ولا شك أنَّ أقوال الصحابة وتطبيقاتهم العلمية لها أهمية خاصة في إعطاء صبغة مرجعية في هذا المجال، ولذلك فقد حظيت أقوال الصحابة النقدية باهتمام المصنِّفين، وكانت الآليات النقدية التي استخدمها الصحابة مهمة في تشكيل وتطوير نظرية نقد المتن عبر تاريخ الدراسات النقدية، وقد قدَّ العلماء تبعاً قواعد هذا العلم في مئات من الدراسات العامة في علم نقد المتن²¹، وهي دراسات تعدُّ بالمئات وفي عدة لغات ومنها عناوين علمية تُفيد صراحة وجود المنهج النقدي لمتون الحديث عند الصحابة²²، وقد أشار "وينقرا" إلى أنَّ هناك عشرة معايير متفق عليها بين النقاد واستدل بكثير من الأمثلة على هذه المعايير من خلال تطبيقات الصحابة النقدية²³.

ثالثاً: مرجعية الصحابة في تصوُّرهم لعلم نقد المتن.

من المهم توضيح مرجعية الصحابة حول تصوُّرهم لماهية علم نقد المتن وذلك لما بينى عليه من مسائل علمية ضرورية، فهذه المرجعية هي التي تحدد حجية أقوال الصحابة النقدية وقيمة الاعتماد عليها، ولا يسعى البحث هنا لاستيعاب الأدلة التي اعتمدها الصحابة في التأصيل لمشروعية العملية النقدية التي مارسوها بالفعل، ولكن لتوضيح دورها في تشكيل الملكة النقدية لديهم، ويمكن القول إنَّ مرجعية تصوُّر الصحابة لنقد المتن تعود إلى:

19 العمرى، سمات المنهج النقدي عند المحدثين، ٤٣.

20 التائي، عزيز رشيد محمد، أبرز أئمة النقد من عصر الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ٤ (٢٠٠٦)، ٩٠-٩٤١٢٣.

21 أنظر اعتماد المؤلف على كثير من معايير النقد من خلال وجوه النقد عند الصحابة، الأدلي، صلاح الدين أحمد، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣).

22 Ürkmez, Ahmed, "Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası", *Ekev Akademi Bkz.* 22 (٥٥/١٧Dergisi): ٢٠١ (٢٠١٣-٢٢٤-٥٥).

23 وينقرا، نقد المتن، ١١٨-١٢٦.

١. تأصيل الوحي من القرآن والسنة لقواعد نقد المتن.

يتفق النقاد على أنّ علم نقد المتن وماهيته والتّفعيد لأصوله كانت تستند إلى تأصيل الوحي لهذا العلم، ويرى “أبو عميرة” أنّ هذه منهجية تعلمها الصحابة رضوان الله تعالى عليهم من كتاب الله تعالى وسنة رسوله²⁴ وهذا الاتفاق يمكن استنباطه من استدلالهم بأدلة الوحي من القرآن والسنة على إثبات قضايا في مناهج نقد المتن وهي كثيرة ومبثوثة في كتب دراسات النقد، ومن هذه الأدلة:

أ- قوله تعالى ومنها عموم الآيات الكريمة التي تدعو للتّثبت في قبول الأخبار²⁵، مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)، [الحجرات: ٦]، وهذا مما كثر الاستدلال به على مشروعية نقد سند الحديث في كثير من المؤلفات²⁶، والحقيقة أنّه يشمل التّثبت بكل وسيلة ممكنة سواء كان بالنظر إلى المتن أو إلى الإسناد، فالوحي أسس بمذه الآيات لأصول هذا العلم.

ب- من السنة يمكن الاستدلال بحديث تأييد النّخل الذي مرّ ذكره، وقد بيّنت وجه الدلالة فيه في ثلاث جوانب تعود على إقرار النبي صلى الله عليه وسلم مراجعة الصحابة له في مسألة تأييد النّخل ومدى اتّساقه مع التجربة العلميّة؛ ويشير العديد من الباحثين في مجال علم نقد المتن بوضوح إلى أنّ النبي ﷺ قد أصل لعلم نقد المتن وذلك اعتماداً على العديد من النصوص، ومنها حديث: “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ”²⁷، حيث يرى يازجي أنّ الحديث قد جذر لمبدأ التّثبت من الحديث رغم انتفاء الكذب في زمن النّبوة²⁸.

وهذا الحديث من الأدلة المهمّة على أنّ علم نقد المتن كان بتوجيه الوحي في عصر التّشريع، وهو بمثابة تحذير للأمة بضرورة التّثبت من نسبة شيء للدين، ومن هنا يمكن القول أنّ تصوّر الصحابة للمنهج النقدي قد تولّد في وقت مبكر بحضور الوحي، وذلك وفق الحاجات العلميّة للمتلقّي في النّظر في مقتضى الوحي وفهمه، فقد كان عصر النّبوة البداية الفعليّة لبناء الجيل العلمي لنقد المتن وهو في معظمه يستنبط من أسئلة الصحابة والأجوبة النّبوية عليها، فهناك أسئلة ملحّة حول فهم النّص وعرضه على العقل والنقل، وكان الصحابة لا يجدون جواباً إلا بالرجوع إلى الوحي، وقد كان في جواب النبي صلى الله عليه وسلم ما يمكن أن يستنبط منه أصولاً وقواعد مرجعيّة لهذا العلم، ولا شك أنّ الصحابة فهموا من هذه الإجابات أصول منهجيّة مهمّة في مجال نقد المتن، وكان ذلك هو التّمودج الأولي الذي تعاطى مع الحاجات العلميّة والذي شكّل فيما بعد تصوّراً مهمّاً حول أصول علم النّقد.

٢. الاتفاق العلمي بين الصحابة في مجال نقد المتن.

في الحقيقة فإنّ اتفاق الصحابة على معايير نقد المتن لا يفتقر إلى الدليل الشّرعي وإنما هو إضافي له قيمته العلميّة، فقد تبين أنّ مرجعية الصحابة في النّقد كانت تستند إلى الوحي الذي حث على التّثبت في نصوص عديدة من القرآن، وكذلك إقرار النبي ﷺ لاستعمال الصحابة للتّجربة العلميّة وجهاً للنّقد كما مر سابقاً، ومع ذلك فإنّ اتفاق الصحابة على استعمال معايير نقد المتن مثل عرض المتن على الأدلة التّقليدية والعقلية له قيمته العلميّة.

²⁴ أبو عميرة، فايز عبد الفتاح، "قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة"، إسلامية المعرفة، ٩ / ٣٩، (٢٠٠٥)، ١١٨.

²⁵ أنظر: الطحّان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، (الإسكندرية: مركز الهدى للدراسات، ١٤١٥هـ)، ١٢.

²⁶ اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، المرح والاعتدال الناشر: الرياض مكتبة الرشد، (٢٠٠٣)، ٣٠.

²⁷ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢)، (٣٣/١)، رقم ١٠٧.

²⁸ Yazıcı, Mahmut. "Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar". *Rumeli İslam*

(Nisan √Araştırmaları Dergisi ٢٠٢١: ١٤٨).

فالمهم في هذا السياق أنّ هذه التقاشات التّقدّيّة بين الصحابة قد تركت إرثاً نقدياً متفقاً عليه يدور حول جوهر علم النّقد وهو ما يتعلّق بمشروعية نقد المتن ومعايير التّقدّيّة والتي تدور حول العلوم العقلية والتّقدّيّة، وهذا الاتفاق يعد مرجعاً علمياً مهمّاً، فاتفق الصحابة على هذه الأصول كان بمثابة الإجماع العلمي الذي يعتد به، حيث لا نجد مخالفاً لذلك الاستعمال بين الصحابة؛ وهذا ولد مرجعية علميّة مهمّة لمن بعدهم من التابعين وإلى عصرنا الحاضر، فاجتماع الصحابة على قبول مبدأ منهجي في علم من العلوم يعطي بعداً مرجعياً مهمّاً في قبول هذه التّصورات، من جهة أخرى يمكن النظر إلى أنّ من استعمل معايير النقد من الصحابة كانوا من فقهاء الصحابة مثل السيّد عائشة وعمر رضي الله عنهما²⁹، وهذا له دلالة مهمّة أيضاً في الإشارة إلى دقة علم النّقد وأهلية المتصديّ للعمل به.

رابعاً: حجّية تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن وآرائهم التّقدّيّة.

الصحابة رضي الله عنهم يمثلون الجيل الأول لعلم نقد المتن، ويعود الفضل لمن بعدهم من النّقاد في صياغة نظريّة نقد المتن واختراع مسمياتها وتوضيح مفاهيمها وتطوير مصطلحاتها وتطبيقاتها العلميّة، ومن هنا فالعلوم تتراكم والجهود تتظافر عبر التّاريخ ولكل عصر ميزاته ومضامينه وتطبيقاته التّقدّيّة التي تلي حاجته، وفي مجال نقد المتن فإنّ تصوّر الصحابة عن ماهيّة منهج نقد المتن كان أحد أهم الموارد التي اعتمد عليها النّقاد في إثبات جوانب هذا العلم وتجليته، وكان عملهم مصدراً مهمّاً لإثبات قضاياها، ويتناول هذا العنوان مدى حجّية تصور الصحابة وأحكامهم التّقدّيّة على الأحاديث.

والسؤال هنا عن مدى حجّية أقوال الصحابة التّقدّيّة وتصورهم لعلم نقد المتن في مجال التّأصيل لقواعد هذا العلم، ومن الأسئلة النظرية في هذا المجال البحث في جواز مخالفة المتأخرين لهذه الآراء التّقدّيّة، ومدى قبول أو رد ما يخالف تصوّر الصحابة لنقد المتن من جاء بعدهم، وهناك مسألة نظريّة أخرى، وهي: مدى الأخذ بتصوّر الصحابة في تحكيم المصطلحات العلميّة مثل مصطلح نقد المتن وصياغة قواعده والرجوع لتصورهم عند الاختلاف في قضاياها. وهذه المسألة تشبه ما ناقشه العلماء في حجّية قول الصحابة في الدلالة على الأحكام الفقهيّة، فالآراء التّقدّيّة للصحابة تشبه هذه المسألة، والخلاصة في المسألة أنّ قول الصحابة حجة في حال توفر القرينة الدالة على ذلك، وهي مسألة واسعة بحث الفقهاء صورها وتفصيلاتها³⁰، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: ما كان مستنده الوحي مثل اتفاق الصحابة على اعتبار النّقل والعقل أصلين من أصول نقد متن الحديث، فقول الصحابة حجة باعتبار استنادها على تأصيل الوحي من القرآن والسنة النبوية؛ وبهذا الاعتبار فإنّه لا يمكن قبول الآراء التّقدّيّة التي تتعارض مع تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن، وكذلك فإنّ تصوّر الصحابة لعلم النّقد ومعايير مثل استعمالهم للعقل وأدواته معياراً من معايير نقد المتن، فاتفق الصحابة حجة مستقلةً باعتباره إجماعاً يعتد به ولا يجوز مخالفته؛ ولازم الفائدة في مسألة حجّية أقوال الصحابة التّقدّيّة التّأكيد على مسألة تواصل الجهود التّقدّيّة عبر العصور ابتداءً من عصر الوحي، والنّظر في أنّ النّمودج الأول لتاريخ علم نقد الحديث قد اشتمل على كل قواعد هذا العلم، وهذا له قيمته العلميّة المهمّة.

الثاني: أحكام الصحابة على الروايات الحديثيّة، قبولاً أو رداً أو جمعاً بين الأدلة، فهذا النوع من الأحكام يمكن الاستناد إليه في حال وجود قرائن محددة مثل وجود اتفاق بين الصحابة على هذا الحكم، وعدم وجود مخالف لذلك

29 أنظر الزركشي، الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة.

30 Alkhwaji, Anas, " Sahābe Görüşlerinin Farklılığı Ve Bu Farklılığa İlişkin Meseleler ". Pamukkale 3.28-248): 2018 (Aralık 10 / Önerisi İlahiyat Fakültesi Dergisi

الحكم، والخلاصة أن نتائج الصحابة التَّقديّة في غير الأصول التي لها دليل من الشرع تبقى ظنيّة حتى يقوم الدليل على قطعيتها، وهذه المسألة ليست نظريّة، بل يمكن التّديليل عليها بعدة أمثلة منها مسألة نفقة المطلقة طلاقاً بائناً استناداً الى اليقّاش التّقدي بين الصحابة في حديث أم قيس، ويصلح له أيضا مسألة طلاق الثلاثة وغيرها من المسائل، فأقوال الصحابة في هذه المسائل ظنية.

خامساً: الفوائد العلميّة لدراسة تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن وقضاياه.

ما زالت دراسات نقد متن الحديث تستند بشكل أساسي على تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن، وتشكل هذه المرجعية أهمية بالغة في هذه الدّراسات، رغم وجود أدلة على قواعد هذا العلم في نصوص القرآن والسّنة، ويمكن النّظر في أهمية الاستناد لتصوّر الصحابة لعلم نقد المتن من خلال النّظر في الفوائد العلميّة في عدة جوانب مهمّة، ومنها:

١. تحديد نشأة هذا العلم وفهم الظروف العلميّة التي رافقت استعمال الصحابة لهذا المنهج.

فعلم نقد المتن في عصر الصحابة له أهمية خاصّة لأنّه يكشف عن الحركة العلميّة الأولى التي ظهرت بوادها وفق الحاجات العلميّة التي استجدت في ذلك العصر خاصّة بعد انقطاع الوحي، خاصّة مع ظهور مستجدات ساهمت في تفعيل قواعد نقد المتن، والتي خلقت المضي في هذا المنهج وتطبيقه وتكريسه في عصر الصحابة، ليكون سمة من سمات عصرهم، وليكون المنهج التّقدي للمتون من أوائل العلوم التي ظهرت الحاجة لها في وقت مبكر.

، وأقدم عبارة تدل على دواعي قواعد التّثبت ما أشار إليه ابن عبّاسٍ ت: “إِنَّا كُنَّا مَرَّةً إِذَا سَمِعْنَا رَجُلًا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ابْتَدَرْتُهُ أَبْصَارُنَا، وَأَصْعَيْتَنَا إِلَيْهِ بِأَذَانِنَا، فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ، وَالذَّلُولَ، لَمْ نَأْخُذْ مِنَ النَّاسِ إِلَّا مَا نَعْرِفُ”³¹، والجملّة ”إلا ما نعرف“ تتجاوز مسألة الإسناد إلى قواعد تتعلق بالغرابة عمّا هو معروف ومعلوم للمتنقل والمعقول.

٢. من خلال تصوّر الصحابة لنقد المتن يمكن تحديد ماهيّة هذا العلم والمساهمة في صياغة نظريته ومصطلحاته.

لقد ساهم الإرث المروي عن الصحابة في صياغة نظريّة نقد متون الحديث، وأمكن إيجاد عناوين هذه النظريّة من خلال هذه النقول وبشكل متكامل، وتجربة الصحابة غنية في مجال نظريّة التّقّد وهي اشتملت بالفعل على كل ما هو متصوّر وجوده في نظريّة نقد المتون اليوم، ونجد بوضوح أنّ الصحابة في نقدهم للمتون قد استخدموا معايير التّقل والعقل وأدوات التاريخ، وقد قامت دراسات متعدّدة في هذا المجال وصاغت عناوين نظريّة نقد المتن مقتصرة على تجربة الصحابة التّقديّة³².

سادساً: الدلائل العلميّة لحضور تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن في الدّراسات المعاصرة.

من خلال الاطلاع على الدّراسات المعاصرة التي تناولت نقد متن الحديث عند الصحابة نجد أنّ هذه الدّراسات قد أشارت إلى عناوين واسعة من نظريّة نقد المتن، وبما يشكل في مجمله الإشارة إلى منهجية كاملة للنقد عند الصحابة، ومن هذه المضامين الرئيسيّة معايير نقد المتن عند الصحابة وأهمها العرض على القرآن والسّنة والعقل والتاريخ ولا يخلو كتاب متخصص في نقد المتن من ذكرها³³، وبعض هذه الدّراسات قام بشكل تفصيلي بدراسة مواضيع متخصّصة

31 صحيح مسلم، (١٣/١)، رقم ٧.

32 ومن هذه الدراسات: أبو خضر، خليل خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة دراسة استقرائية تحليلية في الصحيحين) رسالة ماجستير، ١٠ جامعة النجاح، (٢٠١٣).

33 انظر فهرس مواضيع: وينغرا، نقد متن الحديث.

من علم نقد المتن عند الصحابة³⁴، إن كثرة الدراسات المتخصصة في دراسات نقد المتن عند الصحابة، وكثرة استناد دراسات نقد المتن العامة على تصور الصحابة لعلم نقد المتن ونظريته ومقاييسه له دلائله العلمية المهمة، ويمكن إجمال بعض هذه الدلائل بما يأتي:

١. إثبات أصالة هذا العلم وأهلية الأمة في صيانتها للدين في كل العصور.

من المهم في إيراد الأجوبة العلمية عن الشبهات الواردة على نقد المتن التي مدارها الادعاء بان الأمة قد ركزت على نقد المتن دون نقد المتن، التأكيد على أنّ عرض المتن على المقاييس العقلية والتقليدية كان متوفراً منذ عصر الصحابة، فهذا العلم لم يكن طارئاً أو تشكل للرد على الطعون المعاصرة الواردة على الأحاديث، وإنما كانت أصوله ومناذجه التطبيقية موجودة في عصر الصحابة، وكان بعضها متوفراً في حضور الوحي. إن دراسة تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن له أهمية في إثبات أصالة العلوم النقدية في الدراسات الإسلامية، فجوهر علم نقد المتن كان موجوداً في زمن الوحي وبدأت تطبيقاتها تتفرع وتشكل لتعبر عن عناوين واسعة تعتمد على هذه الأصول وتشكل في مجملها معالم هذا العلم ومباحثه، فهذا العلم كان أصيلاً وليس طارئاً، بينما سعى المتأخرون إلى صياغة وتدوين النظرية النقدية بالاستناد إلى الإرث النقدي للأمة ابتداءً من عصر النبوة واستناداً إلى تعقيد الصحابة الكرام لأسسها وذلك من خلال استنباطها من التطبيقات النقدية التي مارسوها.

والمسألة الأهم هنا أن أصول هذا العلم والتي جعلت من معيار العقل والعلم حاكماً على قبول المتن أو رده، كانت موجودة كقاعدة عامة في صدر الإسلام، وكانت معياراً نقدياً متفق عليه وضعت له ضوابطه وقوانينه عبر التاريخ النقدي لمتون الحديث سواء في مجال العلوم الطبيعية التجريبية أو العلم العقلية³⁵، وهذا مهم جداً في الرد على الشبهات المثارة حول السُنّة، وإبطال دعوى إهمال المتقدمين لنقد المتن ودعوى اقتصرهم على نقد الأسانيد.

٢. التأكيد على تكامل النموذج الأول لنقد المتن

رغم تطور الدراسات النقدية خاصة في العصر الحديث، حيث تميزت هذه الدراسات بصياغة النظرية النقدية، إلا أنّها اعتمدت اعتماداً رئيسياً في صياغة نظرية النقد على تصوّر الصحابة لهذا العلم، بحيث يصعب القول أنّ هناك معياراً نقدياً لم يكن له أصول نقدية لم يستعملها الصحابة في تقديم لمتون المرويات، ومن هنا فإنّه لا بد من التأكيد على أنّ النموذج النقدي الأول المتمثل في تصوّر الصحابة لهذا العلم كان نموذجاً متكاملًا من العصر الأول، فهذا العلم علم أصيل استند لقواعد الدين وتوجيه الوحي والتطبيق النبوي، ولم يكن مختزلاً أو طارئاً، وإنما كان المتجدد فيه دوماً التطبيق لهذه الأصول في مستجد المسائل، بالإضافة إلى جانب التصنيف في قواعد هذا العلم وصياغته على شكل نظرية مكتوبة، وهذا العلم كبقية العلوم مثل علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة والسياسة الشرعية وغيرها من العلوم نشأت أصوله في العصر الأول وأسست لها الشريعة، لكن تأخر تدوين أصول هذه العلوم ونظريتها إلى عصور أخرى.

٣. التأكيد على الانسجام التام بين القديم والجديد في دراسات نقد المتن

من خلال والآراء النقدية المنقولة عن الصحابة في نقد متون الحديث يتضح أنّ جوهر عملية نقد المتن بالعرض على التّقل والعقل وما تفرع منهما من أدوات أساسية مثل التاريخ والعلم والتجربة كان موجوداً في عصر الصحابة، مع

34 ينظر: أبو خضر، خليل خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، ١٩٥-٢١٤.

35 Hatamleh, Thamer, "نقد الحديث النبوي بالعلم التجريبي" *Ekev Akademi Dergisi*, ١٨ / ٦٠ (٢٠١٤): ١٥٧-١٨٦.

ملاحظة أَنَّ الصَّحَابَةَ ١٧ قد استعملوا ما استعملوه من مقاييس نقدية وفق ما هو متاح في عصرهم وبناء على ما استلزم الحكم عليه من متون وما استجد من مسائل، فماهية علم نقد المتن في عصر الصَّحَابَةَ لا يختلف عن ماهية ما هو متفق عليه مما دُوِّن في هذا العلم، وهذا بالنتيجة يؤكد على أَنَّ هذا العلم أصيل ومُتَّصل عبر الأجيال العلميَّة، ويشكل في النهاية تكاملاً معرفياً بين المتقدمين والمتأخرين في الدَّلالة على نظريَّة نقد المتن. وما دون في هذا العلم هو امتداد طبيعي وتراكمي لعلم نقد المتن، ويشير إلى ذلك “مباركية بقوله: ” إن نقد المتن بدأ في عهد الصَّحَابَةَ والتابعين ومن بعدهم إلى يومنا هذا”³⁶.

وفي الحقيقة فإنَّ ماهية علوم الحديث وأصولها ومنها علم نقد المتون كانت في معظمها محل اتفاق بين المتقدمين والمتأخرين، لأنَّها تستند في تأصيلها لدليل العقل والنقل، ومستندة أيضاً في تأصيلها لنماذج تطبيقية مارسها الصَّحَابَةَ في عصر النُّبُوَّة، فلا يوجد اختلافات حقيقية بين النُّقاد في القواعد التأسيسية لعلوم النُّقد، مع ملاحظة أَنَّ استعمال النقد بالعرض على العقل والنقل والعلم كان خاضعاً لمعايير وضوابط منهجية. كما ان من سمات مدرسة الحديث عموماً وحدة المنهج³⁷، فالإشكال كان يقع في تطبيق هذه المعايير وليس في صحة الاستناد إليها، ومن هنا يمكن القول أَنَّ نتيجة عرض متون الحديث على معايير العقل والنقل هي عدم وجود حديث صحيح يخالف العقل أو النقل بشكل صريح كما أنَّه لا يوجد مثال صحيح متفق على أنَّه مخالف للعقل، ويستنبط هذا من كلام ابن تيمية: “فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي صلي الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ...”³⁸.

وأما صور التَّفَاوُت بين القديم والجديد تعود في حقيقتها الى التَّوَسُّع في تععيد هذه الأصول وذكر شروطها وغيرها من المسائل، بينما كان الاختلاف في المجال التطبيقي يعود غالباً إلى الاختلاف في آليات الجمع بين المتن والأدلة العقلية والنقلية، وتوفرت في العصر الحديث مساحة واسعة من التطبيقات النَّقدية اتاحت بسبب تطور العلوم الطبيعيَّة والتَّجريبية.

نتائج البحث

بعد الإجابة المنهجية على أسئلة البحث يمكن الإشارة إلى أهم النتائج العلميَّة في هذا المجال:

١- اتَّسَمَ النموذج الأول والمتمثل بتصور الصحابة لنقد المتن بشموله للأصول النَّقدية لنظريَّة النقد، والتي ترجع إلى عرض المتن على علم النقل والعقل، كما توفَّر في عصر الصَّحَابَةَ أيضاً النقد بالعرض على العلم والتَّجربة وفق ما هو متاح في عصرهم، والمسألة المهمَّة أَنَّ أصول هذا العلم والتي جعلت من معيار العقل والعلم لقبول المتن أو رده كانت معياراً نقدياً متفق عليه ضمن ضوابطه وقوانينه سواء في مجال العلوم الطبيعيَّة التجريبية أو العقلية، مع ملاحظة أَنَّ الصَّحَابَةَ ١٧ قد استعملوا ما استعملوه من مقاييس نقدية وفق ما هو متاح في عصرهم وبناء على ما استلزم الحكم عليه من متون وما استجد من مسائل.

36 مباركية، عبد المجيد، نشأة وتطور نقد متن الحديث عند علماء المسلمين، مجلة البحوث والدراسات، ٢٠، ٢٠١٥-٢٠١٣، ١٣٢-١٣٣، الناشر: جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي،

37 العمري، محمد قاسم، سمات المنهج النقدي عند المحدثين، مجلة جامعة بينكول، ٥ (١٠)، ٢٠١٧، ٣٣-٦٩؛ ٦٤-٦٤.

38 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، دره تعارض العقل والنقل (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ١/ ١٥٠.

- ٣- إنّ دراسة تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن له أهمية في إثبات أصالة هذا العلم، فجوهر علم نقد المتن كان موجوداً في زمن الوحي وبدأت تطبيقاتها تتفرع وتتشكل لتعبر عن عناوين واسعة لعلم نقد المتن ومعايره التقلّية والعقلية، وقد تشكّل تصور الصحابة بحضور الوحي، وهذا رد علمي على الطعون المعاصرة الواردة على الأحاديث وإثبات أصالة هذا العلم وأهلية الأمة في صيانتها للدين في كل العصور.
- ٤- التأكيد على الانسجام التّام بين القديم والجديد في دراسات نقد المتن فبينما كان تصور الصحابة لنقد المتن الأسبق في الإشارة لعناوين نظريّة نقد المتن، كان الفضل للمتأخرين في تدوين نظريّة نقد المتن، حيث شكّل الإرث النقدي الوافر للصحابة مادة علميّة مهمّة في معايير نقد المتن وتطبيقاتها ومصدراً للاستدلال به عبر تاريخ دراسات النّقد، فماهية علم نقد المتن في عصر الصحابة لا تختلف عمّا دُوّن في هذا العلم عبر تاريخ دراسات نقد المتن، وهذا يؤكد على أنّ هذا العلم متّصل عبر الأجيال العلميّة، ويشكل في النّهاية تكاملاً معرفياً بين المتقدمين والمتأخرين.
- ٥- تصوّر الصحابة لعلم نقد المتن حجة علميّة باعتبار استناده على قواعد نقلية وعقلية مستندة إلى الوحي وكانت محل اتفاق بين الصحابة، بينما تعد الآراء النّقديّة حول متون الحديث قضية اجتهادية ما لم تدل قرائن على قطعية قول الصحابي في الحكم على الرواية، لقد كان للصحابة تأثير واضح فيما بعدهم، ولعل أهمها إيجاد حاضنة علميّة صنعت من التّابعين جيلاً علمياً قام بمسؤولية النّقد ونقلها للأجيال التّالية.

Kaynakça

- Albogha, Asma, "Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlmi Örneği)", *HADITH* (Temmuz/JulyDecember 2020): 195-222,204.
- Alkhwaji, Anas. " Sahâbe Görüşlerinin Farklılığı Ve Bu Farklılığa İlişkin Meseleler ". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /10 (2018): 248-283.
- Boaneh, Saeed Mohammad Ali. "El-tashih bilhakikat alelmyat almuktashfat lilhdhis aladi hukim alyhi balddel". *elmajalat al'urduniyat fi alddrasat al'iislatmiat lijamiat al albayt* 14/3 (2018): 173-203.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, el-Câmi'u's-sahîh, thk. Muhammed en-Nâsir. Beyrut: Dâru tavki'n-Necât, 1422.
- Ebû Hîdr, Halîl. *Menhecû nakdi'r-rivâyât inde's-Sahâbe dirâsatün istikrâiyye tehliyye fi Sahihayn*. Yûksek Lisans Tezi. Câmiatü'n-Necâh. Nablus: 2013.
- El-dayini, Aziz Raşid Muhammed. "ebraz aimat alnnaqd min esir el-sahabt wa-ttaabiein wa'atbaa altaabiein. *majalat albuht walddirasat al'iislatmia* 4 (2006): 90-123.
- El-husbana, khulud. "tethabut elssahab fi alriwayat", *el-majalat al'urduniyat fi alddirasat al'islamiyat*, 6/1 (2008): 43-60.
- el-Husbana, khulud. tethebut el-sahaba fi el-riwayat. *elmajalat el-ürduniyat fi el-dirasat al'islamiyat* 6/1(2008): 43-60.
- el-İdlîbî, Şalahaddîn. *Menhecû'n-naqdi'l-mutûn 'inde 'ulemâi'l-hadîs en-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- El-Ömeri, Muhammed. "سمات المنهج النقدي عند المحدثين، مجلة جامعة". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Büüfd 5 /10 (2017): 33-70.
- ERUL, Bünyamin. "Fehmü's-Sünne İnde's-Sahâbe". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3/1 (2010): 281-304.
- et-Tahhân, Mahmûd. *Usûlu't-tahrîc ve dirâsetu'l-esânîd*. İskenderiye: Al-Huda Araştırma Merkezi, 1415.İbn Ebû Hâtim. *el-cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- Hatamleh, Thamer. "نقد الحديث النبوي بالعلم التجريبي". *Ekev Akademi Dergisi* 18 / 60 (Yaz 2014):157-186.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrir ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed'Dâru't-Tûnisiyye li'n-

- Neşr, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed B. Ebî Bekr B. Eyyûb Ez-Zürâf. *El-Menarü'l-Münif Fi's-Sahih Ve'd-Daif*. Halaba: Maktabatul Almatbat el-islamiyah, 1970.
- İbn Teymiyye. Der'u tearuzi'l-akl ve'n-nakli bağlamında. Riyad: İmam Muhammed Bin Suud İslam Üniversitesi,1999.
- Itr, Nureddin. Menhecü'n-nakd fi ulum'il-Hadîs. 3.Baskı. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1412.
- Maabdeh, Yahya. "Sahabelerin Hadiste Metin Tenkidıyla İlgili Çalışmalardaki Araştırma Eğilimleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Pauifd), 7/1 (2020): 650-671.
- Mubarkiah, Abd Elmajiid. "Naşat Watadawur Necd Metin Elhadith Eind Ulama Elmuslimina". *Majalat Albuhuth Waldirasat Fi Jamieat Alshahid Hamah Likhadr Alwadi* 20 (2015): 113 – 132.
- Muslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd b. Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâs. ts.
- Oruçan, Osman. "Hadisleri Anlama Ve Yorumlamada Bilimsel Verilerin Kullanımı: Tarihi Arka Plan". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ 4 (2015):40-72.
- Qudah, Amin, "naqd alhadis bayna senad elnekil wahukm aleaqla". *Majalat buhuth alsiyrat walsunat fi jamieat qatr* 4 (1989), 292- 325, 294.
- Şevkânî, Alf b. Muhammed es-San'ânî. Fethu'l-ğadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Ürkmez, Ahmed. "Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası". *Ekev Akademi Dergisi* 17 / 55 (2013): 201-224.
- Wingra, Şafiq, *nakt el-hadis tarihu, makayisuhu ve manahic el-ulama fih*. Yüksek Lisans Tezi. Dar Al Huda İslam Üniversitesi. Hindistan, 2018.
- Yazıcı, Mahmut. "Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4 / 7 (Nisan 2021): 146-178.
- Yildirim, Enbiya, "Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* IV/1, (2006):69-90.
- Zerkeşi, Bedreddin. el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-sahâbe. Thk. Rafet Fevzî. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

فهم العقلانيين المعاصرين للسنة النبوية

إبراهيم إبراهيم أوغلو

أستاذ مساعد، جامعة طوقات غازي عثمان باشا، كلية العلوم الإسلامية

İbrahim İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı

0000-0001-5245-1696

ibrahim.ibrahimoglu@gop.edu.tr



الملخص

انقسم الناس في فهمهم للسنة النبوية في وقتنا الحالي إلى فرق وأحزاب مختلفة، وظهرت طوائف وتيارات فكرية شذت عن جمهور العلماء، وفسرت السنة بتفسيرات غريبة وشاذة؛ فمن هذه الفرق ما لا يقبل إلا بما ورد به القرآن، ويأخذ من السنة ما وافقه، وينكر ما عدا ذلك، وتسمى هذه الفرقة اليوم بالقرآنيين، وفرقة أخرى جعلت من العقل حاكماً وسلطاناً على نصوص السنة، فما وافق منها المعقول قبلته، وما لم يكن كذلك ردته وأنكرته، وراحت تطعن في الأخبار - ولو كانت في الصحاح- بوجي من خيالها وفهمها الخاص؛ بحجة تنقية السنة من الخرافات والأهام ومواكبة العصر والحدثة. وهذا يضعنا أمام مشكلة تحكيم العقل في النصوص، وكما هو معروف فإن العقل البشري قاصر عن إدراك الحقائق بشكل تام وله حدود يقف عندها، كما أن عقول الناس وأفهامهم متفاوتة ولا يمكن اتفانها دائماً. وأنصار التيار العقلي من العلماء والباحثين لا يخلو منهم عصر وأتباعه كثر في كل زمن؛ وقد اخترت نماذج لبعضهم في عصرنا هذا لما انتقدوا به السنة؛ للوقوف على طريقتهم في فهم الأخبار وتفسيرها. الكلمات المفتاحية: الحديث، القرآنيون، الطعون، الحدثة، التنوير.

The Understanding of the Contemporary Rationalists to Prophet's Sunnah

Abstract

People are divided in their understanding of the Sunnah of the Prophet at the present time into different groups and parties, sects and intellectual currents emerged that deviate from the majority of scholars, Sunnah has given strange and odd interpretations, among these differences is what is not accepted except with what the Qur'an has mentioned, and takes from the Sunnah what agrees with him, and denies anything else, Today, this group is called the Quranists, And another group made the mind the ruler and authority over the texts of the Sunnah, What is reasonable was accepted, And if it was not was replied and denied, and stabbed the hadiths -even if it was in Sahih- Inspired by her own imagination and understanding, Under the pretext of purifying the Sunnah from myths and illusions and keeping pace with the times and modernity, This puts us in front of the problem of reasoning in texts, As is well known, the human mind is incapable of fully comprehending the facts and has its limits, Also, people's minds and understandings vary and cannot always be agreed upon. The supporters of the rationalist movement from among the scholars and researchers are not without them in an era, and its followers are numerous in every era; I have chosen examples of some of them in our time for what they criticized the Sunnah; To find out their way of understanding and interpreting the Hadis.

Keywords: Hadith, Quranists, Appeals, Modernity, Enlightenment.

١. التعريف بالعقلانيين

ورد في مفهوم العقل عند العلماء عدة تعريفات، منها: أنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات، أو أنه قوة ضرورية بوجودها يصح إدراك الأشياء ويتوجه به تكليف الشرع، أو أنه العلم لا فرق بينهما، أو أنه غريزة في الإنسان... إلخ. فهو قوة خفية تدرك بها الأشياء، يميز بها الإنسان بين النافع والضار والحسن والقبيح، سواء حملت هذه القوة اسم العقل أو القلب أو العلم¹.

أما العقلانيون فهم طائفة اعتمدت العقل دليلاً وهادياً لما تصدره من أحكام، وحكماً إذا تعارض مع المنقول، فهو اتجاه فكري يقوم على تحكيم العقل في الحسيات والغيبيات، وجعله وسيلة الوصول إلى الحكم الشرعي وإثباته وأساس الحكم عليه، وتقديمه على المنقول الوارد عن صاحب الشرع.

وسمي أصحاب هذا الاتجاه بأصحاب الاتجاه العقلي²، لمباغتتهم في تمجيد العقل حيث جاوزوا الحق والصواب فيما ذهبوا إليه مخالفين بذلك ما عليه جمهور علماء الأمة.

وأصحاب هذا الاتجاه تعود جذورهم إلى فرقة المعتزلة التي تمثل الاتجاه العقلي القديم تمثيلاً واضحاً التي أعطت العقل منزلة فوق الكتاب والسنة، ومن أوجه التشابه بين أهل الاعتزال والعقلانيين الجدد هو: تقديم العقل على النقل، وتأويل النصوص لمصلحة العقل، واعتبار خبر الآحاد في السنة دليلاً ظنياً لا يثبت حكماً في العقيدة والفقه، وبناءً عليه ردوا وأولوا الكثير منها مما فيه مخالفة للعقل والقرآن، ولو كان صحيحاً، فصحة السند لا تعني عندهم صحة المتن، ولا بد من عرضه على العقل والقرآن³، وبناءً على ذلك أنكروا الأحاديث المتصلة بالعقيدة مثل شروط الساعة وما يرافقها كنزول عيسى عليه السلام وخروج المهدي والدجال وأحاديث الشفاعة وعذاب القبر، وأحاديث معجزات النبي عليه السلام، كأحاديث الإسراء والمعراج وانشقاق القمر، وأحاديث الحدود، كحد الردة والرجم والسرقه والزنا، وأحاديث السيرة، كحادثة شق الصدر وحادثة سحر النبي عليه السلام وغيرها⁴.

أما منهجهم فيما يتعلق بالقرآن، فكان التركيز على وحدة القرآن الموضوعية، وإعمال العقل في تفسيره، وعدم التفصيل فيما ورد مبهماً، والتحذير من الإسرائيليات، وتقليل الأهمية من الاعتماد على تفسير القرآن بالمأثور، وتركيز

1 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦)، ١٨، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المصنوعة: دار الوفاء، ٢٠٠٥)، ١٨ / ٣٣٨؛ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٢ / ٥٧٥؛ عبد العال سالم مكرم، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ٧.

2 أحمد عبد الرحيم قوشني، مناهج الاستئلال على مسائل العقيدة الإسلامية (القاهرة: كلية دار العلوم، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٢م)، ١٥٧-١٦٢.

3 انظر: الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٨م)، ١/٣٧٩-٣٩٧؛ ٢/٢٠٢؛ فهد عبد الرحمن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٢م)، ٢/٥١٨-٥٢١؛ محمد عبد الرزاق أسود، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، (دار الكلم الطيب، دمشق، ٢٠٠٨م)، ٤٦٦-٤٧١.

4 انظر على سبيل المثال: شفيق عبد الله شقير، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨م)، ٣٦٠؛ صلاح الدين بن أحمد دلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي (بيروت: دار الأفق الجديدة، ١٩٨٣م)، ٢٥٥-٢٥٧؛ عبد المتعال الجبري، شطحات مصطفى محمود (دار الاعتصام، القاهرة)، ٦٧؛ جمال البنا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م)، ٢٣٨؛ فايز ترحيني، الشيخ عبد الله العلامي والتجديد في الفكر المعاصر، دار عويدات، بيروت، ٣٣٩؛ أسود، الاتجاهات المعاصرة، ٤٧٥.

الاهتمام على مسألة الإصلاح الاجتماعي في القرآن⁵.

ومن أبرز أعلام التيار العقلي في العصر الحديث، جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م)، وعبد الرحمن الكواكبي (ت: ١٩٠٢م)، ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م)، وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤م)، ومحمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)، وأحمد مصطفى المراغي (ت: ١٩٥٢م)، وأحمد أمين (ت: ١٩٥٤م)، ومحمد فريد وجدي (ت: ١٩٥٤م)، وعباس العقاد (ت: ١٩٦٤م)، وطه حسين (ت: ١٩٧٣م)، وغيرهم كثير⁶.

وهذه الطائفة من العلماء التي ذكرتها كان هدف أكثرها النهوض بالجمتمع والتحرر من ريقه الاستبداد والعبودية في وقتهم ومواكبة الحداثة والتقدم والتطور البشري، أما العقلانيون في زماننا والذين أقصدهم بهذا المقال هم طائفة غالت في تحكيم العقل وشككت بالنصوص الصحيحة وكذبتها، ومنهم على سبيل المثال، جواد عفانة، وإسماعيل الكردي، وزكريا أوزون، وسامر إسلامبولي وجمال البنا وغيرهم⁷، وسأذكر فيما يأتي نماذج لانتقاداتهم واعتراضاتهم والرد عليها:

٢. نماذج لطعون العقلانيين في السنة النبوية

تتفق شبهات الطاعنين في السنة في موضوعات كثيرة، خاصة وأن المشرب واحد ولهم سلف في ذلك؛ وهم المعتزلة والمستشرقون، فيمكن القول أنهما نفس الشبهات التي بدأها من سبقهم وما زالت مستمرة إلى يومنا هذا، حيث شككت في المنقول عن الرسول عليه السلام، وطعنت في الصحابة وخاصة المكثرين منهم وعلى رأسهم سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه، وفي خلفاء بني أمية وعلى رأسهم سيدنا معاوية رضي الله عنه، وفي التابعين وعلى رأسهم الإمام الزهري رحمه الله⁸، وفي الشيخين البخاري ومسلم ونفي صفة القداسة عنهما ووجوب تنقية كتابيهما من الكثير من الأحاديث؛ وذريعتهم في ذلك مخالفتها للعقل والحس وطغيان الخرافة عليها⁹، وهذه بعض الأمثلة على هذه الطعون:

٢.١. الطعن في الإمام البخاري وكتابه

يورد العقلانيون عدة شبه فيما يتعلق بالبخاري وبقية كتابه وأحاديثه، وأنه ليس معصوماً عن الخطأ وأن باب الاجتهاد مفتوح أمام الجميع، ويتعللون بأن سلف الأمة قد مارسوا النقد من قبل، ويضربون مثلاً لذلك الدارقطني الذي انتقد قرابة مئتي حديثٍ وغيره كذلك انتقد على الصحيح، ومن المعاصرين الكوثري الذي طعن في أربعة عشر حديثاً، والغماري الذي جزم بوجود أحاديث موضوعة في البخاري.

وينسب الطاعنون الوضع إلى الصحيحين، وأنهما نسبا إلى رسول الله مالم يقله وإلى صحابته الكرام مالم ينقلوه وإلى كتاب الله من التأويل مالا يحتمله، ويصححان أخبارا تناقض القرآن ويسموننه تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً، وأن في الصحيح الكثير من الخرافات التي لا تنتهي، وأن هذه الأمة غافلة ومقلدة ومتعصبة قد اتخذت أرباباً من دون الله.

5 انظر: فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ٢٢٢/١-٣٨٣؛ فهد عبد الرحمن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٢م)، ٢/٧١٨-٧٩٨؛ عبد الله محمود شحاتة، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم (مصر: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٤م)، ٤٠-١٩١.

6 انظر: فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ٧٣/١-٢١١؛ محمد أسود، الاتجاهات المعاصرة، ٤٧٥.

7 انظر: علي صالح مصطفى، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين الخاصة بأسباب النزول والتفسير (الأردن: الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م)، ١٥-٢٠.

8 وقد فصل الدكتور مصطفى السباعي في كتابه السنة ومكانتها في التشريع في عرض هذه الشبهات والرد عليها لمن أراد التوسع في ذلك. انظر: مصطفى حسني السباعي، السنة ومكانتها في التشريع (بيروت: دار المكتب الإسلامي)، ٤٩٥-٥٠٩.

9 انظر: البنا، تجريد البخاري، ٤٤٨؛ عدنان إبراهيم، "مشكلكي مع البخاري"،

وينفي المعارضون وقوع الإجماع على تلقي الأمة للصحیحین بالقبول، وأن هذا الإجماع منتقض، فالأمة ليست فقط أهل السنة والجماعة بل فيها الزيدية والإمامية والمعتزلة والإباضية وغيرهم، وهؤلاء لا يقولون بصحة البخاري¹⁰.

الرد على هذه الانتقادات

أما القول بعصمة للبخاري: فهذا لم يقل به أحدٌ من أهل السنة والجماعة، فالعصمة لا تكون إلا لنبي، فلا عصمة للبخاري وغيره، لأن القول بالعصمة إنما يبنى على نصوص نقلية، فلا عصمة إلا لمن نص له الشرع بالنص، ولكن القول بأن كل ما في البخاري صحيح جاء بعد البحث والنظر من أئمة مجتهدين على مدى عشرة قرون، وهذا من باب إثبات العلم بعد البحث، وليس فيه إثبات العصمة، لذلك لا محل لهذا الاعتراض هنا.

أما نسبة الكذب للبخاري وهو إمام معروف بورعه وتقواه ومتفق على إمامته ومكنته في الحديث، فلم يقل به أحد، ولو كان في كتابه أحاديث موضوعة لما سكت عنه معاصروه وأئمة الجرح والتعديل، وقد وافقه عليه علماء عصره، وتلقته الأمة بالقبول، سوى الفرق التي لا يعتد بخلافها كالمعتزلة والشيعة وأهل الشبه، فلا يعتد بخلاف من ليس من أهل الاجتهاد في هذا الفن قياساً على سائر الفنون، إذ لا يعتد أهلها بخلاف من ليس منهم.

وقد نقل الإمام النووي إجماع الأمة واتفاقها على صحة ما في الصحيحين، فقال: "اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان: البخاري ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول"¹¹

وقال أيضاً: "وإنما يفترق الصحيحان عن غيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحاً لا يحتاج إلى النظر فيه بل يجب العمل به مطلقاً، وما كان في غيرهم لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح"¹².

ونقل الإمام الشوكاني كذلك أن أحاديث الصحيحين يحتج بها ولا يبحث عنها، لأنها التزما شرط الصحة في كتابيهما والأمة تلت كتابيهما بالقبول¹³.

أما قولهم: "إن العلماء طعنوا في البخاري كالدارقطني وغيره": فيرد بأن النقد الذي وجهه الدارقطني لأحاديث في البخاري إنما كان على سوق الإسناد المحدد الذي احتج به صاحب الصحيح، لا على صحة المتن، والمتون لها أحاديث كثيرة.

فالبخاري ومسلم - كما هو معروف من طريقتيهما - يتفننان في سوق الأحاديث، فانتقاد السند لا ينفي صحة المتن، فلا تلازم بين صحة السند والمتن، وما انتقده الدارقطني هي استدراقات في الصناعة الحديثية وليست في أصل المتن¹⁴، ولو كانت في المتن لتعقبها النقاد في عصر البخاري عندما عرض صحيحه على ابن معين وابن المديني وابن حنبل، فأثنوا عليه وشهدوا له بالصحة والصدق¹⁵.

10 البنا، تجريد البخاري ومسلم، ١٤/١٥/١٦/٢٢/٢٥-٤٨-٥٢/٦٠/٨٣؛ عدنان إبراهيم، "مشكلكي مع البخاري"،

YouTube (٢٠١٢/٠٥/٢٥)، <https://www.youtube.com/watch?v=LrZARCOevs1>؛ عمار الحريري، منهج المحدثين في

التعامل مع الصحيحين، (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠١٨م)، ٥٦.

11 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: ١٩٧٢م)، ١٤/١٤.

12 النووي، المنهاج، ٢٠/١.

13 محمد بن علي، الشوكاني، نيل الأوطار (مصر: دار الحديث، ١٩٩٣)، ٢٥/١.

14 وقد أجاب عنها ابن حجر في مقدمة فتح الباري.

15 نجاح محمد العزام، دفاعاً عن الصحيحين (الأردن: عماد الدين للنشر، ٢٠٠٩م)، ١٥٧.

فالعلماء انطلقوا في تقديمهم للبخاري من قواعد المحدثين المعروفة، وتكلموا في علل الأحاديث، ولم يصدر عن أحد منهم الحكم بالوضع على ما أورده البخاري في الصحيح، أما نقد المعاصرين فأغلبه يتجه إلى المتن، ولا يهتم بالسند، وعلى فرض اهتمامهم به فيكون ذلك ظاهراً وشكلياً، فالمتعمد عندهم هو حكم العقل، لا ما أتى عن طريق سلسلة الإسناد الصحيحة، ومعروف أن الإسناد من الدين، ولولاه لقال من شاء ماشاء، فيبقى اعتراض المخالفين لا عبرة له، لأنه لا يقوم على دليل ويخالف قواعد المحدثين المشهورة. وفي رأي الباحث أن معظم هذه الإشكاليات التي يطرحها العقلانيون تعود إلى ضعف في المنهجية العلمية في التعامل مع النصوص، وربما "بناء على مشكلة في ذهنه"¹⁶. وما يجب التنبيه إليه هنا أيضاً: أن كثيراً من الباحثين - ومنهم أصحاب الشبه والاعتراضات من العقلانيين وغيرهم - يقع في هذه الإشكاليات وغيرها لاعتقاده أن أحاديث الصحيحين هي من قبيل الصحيح لذاته، ولكنها في الحقيقة من الصحيح لغيره، وقد صرح بذلك الحافظ ابن حجر في نكته عندما تكلم على الحديث الحسن فقال: "وقد اعتبرت كثيراً من أحاديث الصحيحين فوجدتها لا يتم الحكم عليها بالصحة إلا بذلك"¹⁷، ومن ذلك: حديث أبي بن العباس بن سهل بن سعد، عن أبيه، عن جده رضي الله تعالى عنه في ذكر خيل النبي صلى الله عليه وسلم. وأبي هذا قد ضعفه لسوء حفظه، ولكن تابعه عليه أخوه عبد المهيم بن العباس؛ أخرجه ابن ماجه من طريقه، وعبد المهيم أيضاً فيه ضعف، فاعتضد، واطراف إلى ذلك أنه ليس من أحاديث الأحكام، فلهذه الصورة المجموعية حكم البخاري بصحته، وفي أمثلة كثيرة قد ذكرت الكثير منها في مقدمة شرح البخاري، ويوجد في كتاب مسلم منها أضعاف ما في البخاري. والله أعلم"¹⁸.

فإذا فهم المعترضون بأن البخاري - كما هو المفهوم من كلام الحافظ ابن حجر ومن صنيعه - يصحح كثيراً من الأحاديث بمجموع الطرق وأنه لا يشترط في المتابعات والشواهد ما يشترط في الأصول وأنه بذلك لا يخالف شرطه، زال ما في عقولهم من اعتراضات.

٢.٢. الطعن في الأحاديث النبوية لدواع مختلفة

أحاديث إسرائيليات: يعترض العقلانيون على البخاري بوجود عدد كبير من الإسرائيليات فيه، وأن هذه الإسرائيليات هي مجموعة خرافات ومزاعم لا قيمة لها، وأن نسبتها للرسول زعم كاذب، ومن هذه الاسرائيليات أحاديث كثيرة أوردها¹⁹، ومنها حديث: "لَوْلَا بُنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْتَرْ اللَّهُ²⁰ وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخُنْ أُمَّتِي رَوَّجَهَا"²¹ 22. فهذا الحديث باطل في زعمهم، لأنه يخالف العقل وقوانين العلم التي تقضي بفساد اللحم بعد مدة قصيرة من

Maabdeh, Yahya, "Astronomi İlimlerine Arz Yoluyula Hadis Metin Tenkidi", Universal Journal of 16
Theology (2017), 4 (2017), 4 (2017).

17 أي بإدخالها في قسم الصحيح لغيره.

18 انظر بتصرف يسير: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، النكت على كتاب ابن الصلاح (المدنية المنورة: الجامعة الإسلامية، 1984)، 1/141.

19 انظر: البناء، تجريد البخاري ومسلم، 175-194.

20 ومعنى خنز، أي تغير وأتقن. انظر: النووي، للمهاج، 1/59.

21 انظر: أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1999)، 13/402، رقم 8032، 13/50، رقم 8170، محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (بيروت: اليمامة، 1987)، 3/1212، رقم 3152، 3/1245، رقم 3218، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 2/1092، رقم 1470، ابن حبان البستي، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 9/477، رقم 4169.

22 البناء، تجريد البخاري ومسلم، 175/181.

الزمن، وأن اللحم لم يفسد بشؤم بني إسرائيل وإنما كان يفسد قبلهم²³.

الرد على هذه الانتقادات

أما الاعتراض أن الحديث من الإسرائيليات، وأن الإسرائيليات كلها مكذوبة، فهذا ليس بصحيح، والمنقول عن النبي عليه الصلاة والسلام جواز الرواية عن بني إسرائيل، قال عليه السلام: “بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار”²⁴، والعلماء قسموا الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام، قسم وافق شريعتنا فهو صحيح يعمل به، وقسم خالفها فهذا يترك، وقسم آخر سكتت عنه فهذا يجوز روايته استشهاداً، يقول ابن كثير رحمه الله في هذا القسم: “وهذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد، لا للاعتضاد”²⁵. وبناءً عليه فهي كغيرها من الأخبار منها ما هو صحيح ومنها ما هو غير صحيح فالعمدة فيها على صحة النقل وثبوته وموافقته للشريعة.

ويرد على هذا الانتقادات أيضاً: بأن مثل هذه القصص الإسرائيليات وجدت في القرآن الكريم كقصة الخضر عليه السلام وقتله للغلام، فلو كانت مثل هذه القصة وردت في البخاري لاعتراض عليها العقلايون بأنها من الإسرائيليات، فالانتقادات إذا ليست موضوعية مادام الكيل بمكيالين، والغرض واضح وهو الطعن في شخص البخاري وتشكيك الناس بكتابه.

“والناظر في السنة يجد أخباراً كثيرة عن بني إسرائيل رويت عن الرسول عليه السلام بأسانيد صحيحة وردت في الصحيحين، منها ما ورد في تفسير آيات من القرآن، ومنها ما خرج مخرج القصص والأمثال والمواعظ بقصد الترغيب والترهيب، كقصة أصحاب الأعداء والساحر والراهب والغلام، وقصة الأقرع والأبرص والأعمى، وحديث جريج العابد، والثلاثة الذين دخلوا الغار وغير ذلك، فهذه القصص رويت على سبيل العظة والعبرة وكلها صحيحة”²⁶، أما ما ورد من أحاديث مكذوبة في غير الصحيحين فقد تفرغ لدحضها النقاد من أئمة الجرح والتعديل.

أما ما يتعلق بالشرط الأول من الحديث وهو قوله عليه السلام: “لَوْلَا بُنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْتَرْ اللَّحْمُ”، فجوابه: أنه كان عقوبة عافب الله بها بني إسرائيل لسوء صنيعهم وقلة ثقتهم برهم حيث ادخروا السلوى - وهو نوع من الطير - وقد نهاهم الله عن الادخار، ولم يكن يخزن من قبل فحدث التغيير لذلك²⁷، إن الأمم قبل بني إسرائيل لم تكن تخزن اللحم فلما جاءت بنو إسرائيل وقد صب الله عليهم الخيرات ومنها المن والسلوى قابلوها بالشح الذي هو من طبيعة البشر وخافوا انقطاعه فخزنوها ثم أصابها الفساد، فسار الناس على هديهم فادخروا فأخزنت كما هو الحال اليوم، فالكلام ليس على طبيعة اللحم وإنما على فعل بني إسرائيل في التخزين والادخار²⁸.

والخلاصة أن الحديث ليس على ظاهره كما فهم من طعن فيه، فاللحم كان يفسد قبل بني إسرائيل وبعدهم، وعادة ادخار اللحم لم تكن معروفة قبل بني إسرائيل، فبنو إسرائيل هم الذين ابتكروا هذه العادة السيئة بسبب مجلهم

23 عدنان إبراهيم، “مشككي مع البخاري”، YouTube، (٢٠١٢/٠٥/٢٥)، <https://www.youtube.com/watch?v=LrZARCOEvs>

24 البخاري، الجامع الصحيح، ٣/ ١٢٧٥ رقم ٣٢٧٤.

25 انظر: إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، (المدينة المنورة: طيبة، ١٩٩٩)، ٩/١.

26 نعناعة، رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب الحديث، (دمشق: دار القلم، ١٩٧٠)، ٢٠٠.

27 انظر: النووي، المنهاج، ١٠/ ٥٩؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج (السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م)، ٤/ ٨٠.

28 عبد الله علي النجدي، القيصمي، مشكلات الحديث النبوي (باكستان: المجلس العلمي السلفي، ١٩٨٦م)، ١٤.

وحرصهم، ثم قلدهم الناس بعد ذلك إلى يومنا هذا، كما أن الطرق الحديثة التي اخترعها البشر فيما بعد في تخزين الطعام لم يعرفها بنو إسرائيل وقتها.

وإذا كان بنو إسرائيل من ابتدئ ذلك، فمن الطبيعي أن يحملوا وزر من جاء بعدهم، وهذا يشبه قوله عليه السلام: "لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كَيْفٌ مِنْ دَمِهَا؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ"²⁹. أما الشطر الثاني من الحديث وهو قوله: (لم تكن أنتى زوجها)، فمعناه كما قال ابن حجر: أنه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزويجها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك، فمعنى خيانتها أنها قبلت ما زين لها إبليس حتى زينته لآدم، ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق... وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له³⁰ فالحديث معناه تزيين أمنا حواء لآدم عليه السلام الأكل من الشجرة، وهذا فيه نوع من الخيانة وترك النصيحة، وليس معنى الحديث الوقوع في المعصية.

٢.٢.١. أحاديث تخالف الحس والواقع

ومن جملة ما اعترض به العقلانيون رد أحاديث صحيحة، زعموا أنها تخالف الواقع التاريخ والحس والمشاهدة³¹، من ذلك قوله عليه السلام: "إِنْ أُخْرِجَ هَذَا فَلَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرْمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ"³²، وفي رواية أن النبي عليه السلام كان ينظر إلى أصغرهم - أي الصحابة - فيقول: "إِنْ يَعْشُ هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرْمُ قَامَتْ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ"³³. وقوله: "أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتِكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ"³⁴. وفي رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ: "تَسْأَلُونِي عَنِ السَّاعَةِ وَإِنَّمَا عَلِمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ تَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةٍ"³⁵.

الرد على هذا الانتقاد: إن الناظر إلى هذا الحديث المروي عن جلة من الصحابة عن النبي عليه السلام لا يفهم منه المعنى الظاهري الذي فهمه العقلانيون بأن الساعة ستقوم عند موت الصحابي الذي سأله وقتها. وطرق الحديث الأخرى تفسر المراد من قوله عليه الصلاة والسلام أنه لا يبقى أحدٌ من الصحابة ممن سمع قول النبي عليه السلام وقتها بعد مرور مئة سنة على قيد الحياة. وتذكر المصادر أن آخر الصحابة موتاً من رأى النبي عليه السلام هو الصحابي عامر بن واثلة، وقد مات فعلاً على رأس مئة سنة من قول النبي عليه السلام، فيكون الحديث معجزة نبوية لا كذباً ووهماً كما تصور المعتضون³⁶، يقول الإمام النووي معلقاً على الحديث: "هذه الاحاديث قد فسر

29 البخاري، الجامع الصحيح، ٣/ ١٢١٣ رقم ٣١٥٧؛ مسلم، المسند الصحيح ٣/ ١٣٠٣ رقم ١٦٧٧.

30 أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٩م)، ٦/ ٣٦٨، النووي، المنهاج، ١٠/ ٥٩.

31 انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م)، ٢١٨؛ عدنان إبراهيم، "مشككتي مع البخاري"،

YouTube (٢٠١٢/٠٥/٢٥)، <https://www.youtube.com/watch?v=LrZARCOevs>

32 البخاري، الجامع الصحيح، ٥/ ٢٢٨٢ رقم ٥٨١٥؛ مسلم، المسند الصحيح، ٤/ ٢٢٦٩ رقم ٢٩٥٣.

33 البخاري، الجامع الصحيح، ٥/ ٢٣٨٧ رقم ٦١٤٦؛ مسلم، المسند الصحيح، ٤/ ٢٢٦٩ رقم ٢٩٥٢.

34 البخاري، الجامع الصحيح، ١/ ٢١٦٦ رقم ٥٧٦؛ مسلم، المسند الصحيح، ٤/ ١٩٦٥ رقم ٢٥٢٧.

35 مسلم، المسند الصحيح، ٤/ ١٩٦٦ رقم ٢٥٣٨.

36 انظر: عثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٧م)، ٣٠٠؛ علي بن محمد ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في

معرفة الصحابة (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٣/ ١٤٣؛ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ٣١٠-٣١٢.

بعضها بعضاً، وفيها علم من أعلام النبوة، والمراد: أن كل نفس منقوسة³⁷ كانت تلك الليلة على الأرض، لا تعيش بعدها أكثر من مائة سنة، سواء قلَّ أمرها قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفي عيش أحد يوجد بعد تلك الليلة فوق مائة سنة³⁸.

وقال ابن بطَّال: ”أراد رسول الله عليه السلام أن هذه المدة تحترم الجليل الذي هم فيه، فوعظهم بقصر أعمارهم، وأعلمهم أنها ليست تطول أعمارهم كأعمار من تقدم من الأمم ليجتهدوا في العبادة“³⁹.

إن الأمثلة على طعن العقلانيين في السنة الثابتة الصحيحة، وتعللهم بأسباب واهية كثيرة لا تحصى، كردهم لأحاديث خروج الدجال وأنها خرافة، مع أن الحديث مروى من أصح ما روي عن النبي عليه السلام ومروى عن عشرين من الصحابة، وكردهم لأحاديث زعموا أنها تناقض حرية الاعتقاد، كحديث من بدل دينه فاقتلوه⁴⁰، ومثل ردهم لأحاديث زعموا أنها تفرض دونية على المرأة⁴¹، وأحاديث أسرفت في الترغيب والترهيب⁴²، وأحاديث أخلت بعصمة الرسول عليه السلام⁴³... إلخ إلى ما هنالك من التصورات الفكرية والعقلية التي اخترعوها في ردهم لما ثبت من الأخبار. ويمكن الرد إجمالاً على تحكيمهم العقل في النصوص بقولنا: إن عقول البشر متفاوتة من شخص إلى شخص، بل قد تتفاوت في الشخص الواحد، قال الإمام الشاطبي: ”فالإنسان - وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله علماً - لا يأتي عليه الزمان إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك كل أحد يشاهد ذلك من نفسه عياناً“⁴⁴. وبالتالي لا يمكن اتفاق العقول على شيءٍ مشترك. الأمر الآخر أن العقل لا يعد مصدراً مستقلاً في معرفة المصادر الدينية، بل يحتاج إلى إرشاد الشرع وتنبهيه، لأن الاعتماد عليه وحده يؤدي إلى النزاع والفرقة كما هو حال الفلاسفة والمتكلمين، فلا يكاد يتفقون على مسألة واحدة، وذلك لسوء طريقتهم وفساد منهجهم، فيجب التسليم بما ورد به النقل في الكتاب والسنة.

هذه كانت طائفة من لما أورده العقلانيون من طعون لا يتسع المقام لذكرها كلها، والناظر في طريقة تفكير العقلانيين ومنهجهم في تعاملهم مع نصوص السنة النبوية يقف على الأمور التالية التي أختتم بها كنتيجة لهذا البحث: إن العقلانيين لهم فهم خاص للسنة النبوية وتأويل نصوصها وأخبارها لا يستند إلى دليل ثابت صحيح، من ذلك: تأويلهم للأخبار بحسب ظاهرها، لا المقصود منها والذي يكون في كثير من الأحيان بخلافه، وذلك بهدف رد الخبر وتكذيبه.

وهو نمط من التفكير يقوم على الهوى والعصبية لا على التجرد الموضوعية، فليس الهدف من ورائه الوصول إلى الحقيقة ومعرفتها.

يردون النصوص الثابتة الصحيحة بحجة مخالفتها للواقع والحس والمعقول، ويذكرون تفسيرات شاذة وغريبة أقرب

37 ومعنى نفس منقوسة أي مولودة. انظر: النووي، المنهاج، ١٦ / ٩٠.

38 النووي، المنهاج، ١٦ / ٩٠.

39 علي بن خلف، ابن بطَّال، شرح صحيح البخاري (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م)، ١ / ١٩٢.

40 البناء، تجريد البخاري ومسلم، ٢٨٣.

41 البناء، تجريد البخاري ومسلم، ٣٩؛ أوزون، جنائية البخاري، ١١٣-١٣٤.

42 البناء، تجريد البخاري ومسلم، ٢٨٦.

43 البناء، تجريد البخاري ومسلم، ٢٧٠.

44 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام (مصر: المكتبة التجارية الكبرى)، ٢ / ٣٢٢.

ما تكون إلى الانتقائية والمزاجية ؛ مما يفتح المجال أمام كل مدعٍ للعلم ليقول برأيه ما شاء في نصوص الشرع، وفي ذلك مفسدة كبيرة.

الناقد منهم لديه تصور معين وفكرة مسبقة، ولا يعنيه صحة الحديث وفق قواعد المحدثين من حيث الإسناد والمتن، ولا يلتفت إلى تصحيح من صححه من العلماء.

أغلب انتقاداتهم لم يسبقهم إليها عالم معتر من أئمة الإسلام، وإنما هي انتقادات أهل البدع والضلالة أو مستشرق حاقد على الإسلام.

برروا لأنفسهم الطعن في الصحيحين بدعوى عدم عصمتهم وأهم انتقدوا من قبل، والفرق كبير بين نقد من سبقهم القائم على أصول نقد السند والمتن، وبين نقدهم الذي ليس له وجه معتر.

طعنهم في الصحابة والتابعين وخلفاء بني أمية والعباس هو محض افتراء، فالصحابه شهد لهم القرآن بالخيرية، والرسول عليه الصلاة والسلام شهد لهم بالفضل والمنزلة، ولم ينقل عن الصحابة فيما بينهم شيء من هذه الطعون سوى ما تخيله أهل الأهواء.

والتابعون هم من أئمة العلم والفضل في زمانهم كما تنقل كتب التراجم، وكانوا في قمة الاحتياط والدقة في تحمل حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام وأدائه⁴⁵.

وخلفاء بني أمية والعباس كان منهم التقى والفاسق كما هو شأن الناس في كل العصور، ولم ينقل عنهم أنهم أمروا بوضع الأحاديث المزورة لنصرة طائفتهم أو ليحملوا الناس على الاعتقاد بمذهبهم واعتناقه.

من أكبر أخطاء العقلانيين أنهم أرادوا الحكم على كل الأشياء بما فيها الإنسانية منها حسب تصوراتهم، مع أنها ليست منضبطة كالتطبيقات، فقلما يجتمع أفراد مجتمع معين على شيء واحد فيما عدا الدين واللغة والتقاليد، ثم إنهم يردون الأخبار مجرد أنها خالفت عاداتهم، مع أن هذه الأخبار وردت من عند الشارع الذي أحاط بكل شيء علماً⁴⁶.

كذب العقلانيون أخباراً استغروها أو استهجنوها عقولهم، وقد أثبتت وسائل العلم الحديثة إمكانية وقوعها وحدثها، كالتي تتعلق بالشمس والقمر وحركة الكواكب والنجوم؛ وغير ذلك مما أثبتته العلم المعاصر⁴⁷.

كما اكتشف العلم الحديث استحداث الكثير من العقاقير الطبية المستخرجة من الحيوانات الضارة وغيرها للشفاء وكنا نسمع في زمن قريب أن ذلك محال وأن الأخبار التي وردت في ذلك ليست صحيحة!

أكثر الطاعنين في السنة من العقلانيين ليسوا من أهل الاختصاص، ولا علم لهم بالأخبار وأصول ثبوتها، وتكلموا في غير اختصاصهم، لذلك جاؤوا بمغالطات كثيرة.

ما يقوم به العقلانيون من تكذيب السنة والطعن بها يثبت يوماً بعد يوماً جلالته منزلتها وأنها فوق عبث العابثين،

⁴⁵ وأبرز الأمثلة على ذلك ما قام به التابعون في مواجهة الوضع والتزوير بعد فتنه مقتل عثمان رضي الله عنه. انظر:

Asmaa Al Bogha, "Hadis Okullarında Siyasi Sebebin Etkisi - Irak'ta Hadis Okulları Örneği", 12. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metinleri, ed. Sami Baskın vd. (Türkiye: Saybilder yayınları, 2020), 1608.

⁴⁶ خالد عبد الرحمن الطحانية، روايات منتقاة في الصحيحين بدعوى مخالفة العقل عرض ونقد (الأردن، بحث مقدم لمؤتمر نصره

الصحيحين، ٢٠١٠)، ٤.

⁴⁷ الطحانية، روايات منتقاة في الصحيحين، ١٢.

وكما قال الله: (فَأَمَّا الرَّبُذُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكُّهُ فِي الْأَرْضِ)⁴⁸.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير الجزري، علي بن محمد. أسد الغابة في معرفة الصحابة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن الصلاح الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن. مقدمة ابن الصلاح. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٧م.
- ابن بطال، علي بن خلف. شرح صحيح البخاري. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٥م.
- ابن حبان البستي، محمد بن حبان. صحيح ابن حبان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري. بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٩م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. النكت على ابن الصلاح. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٤م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل. المسند. تح. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٩م.
- ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. المدينة المنورة: طيبة، ١٩٩٩م.
- إدلي، صلاح الدين بن أحمد. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي. بيروت: دار الأفق الجديدة، ١٩٨٣م.
- الأسود، محمد عبد الرزاق. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية. دمشق: دار الكلم الطيب، ٢٠٠٨م.
- الأمين، الصادق الأمين. موقف المدرسة العقلية من السنة. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٨م.
- أوزون، زكريا. جنابة البخاري. مدرسة الشيعة الالكترونية، ٢٠٠٤م.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. بيروت: اليمامة، ١٩٨٧م.
- بلهي، نبيل. طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين. الجزائر: جامعة الأمير عبد القادر، رسالة ماجستير، ٢٠١٢م.
- البناء، جمال. تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.
- ترحيني، فايز. الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر. بيروت: دار عويدات، ١٩٨٥م.
- نعاقة، رمزي. الإسرائيليات وأثرها في كتب الحديث. دمشق: دار القلم، ١٩٧٠م.
- الجزيري، عبد المتعال. شطحات مصطفى محمود في تفسيراته العصرية. القاهرة: دار الاعتصام.
- الحريري، عمار. منهج المحائرين في التعامل مع الصحيحين. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠١٨م.
- الرومي، فهد عبد الرحمن سليمان. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٢م.
- الرومي، فهد عبد الرحمن سليمان. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٢م.
- السباعي، مصطفى حسني. السنة ومكانتها في التشريع. بيروت: دار المكتب الإسلامي.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الاعتصام. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- شحاتة، عبد الله محمود. منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم. مصر: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٤م.
- شقيز، شفيق عبد الله. موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- الشهري، محمد بن ظافر. العقلانيون المعاصرون وأحاديث الصحيحين. الأردن: بحث مقدم للجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، مصر: دار الحديث، ١٩٩٣م.
- الطحانية، خالد عبد الرحمن. روايات منتقدة في الصحيحين بدعوى مخالفة العقل عرض ونقد. الأردن: بحث مقدم لمؤتمر نصره الصحيحين، ٢٠١٠م.

عدنان إبراهيم. "مشكلتي مع البخاري"، *YouTube* (٢٠١٢/٠٥/٢٥)،

<https://www.youtube.com/watch?v=LzRARCOEvs>

العزام، نجاح محمد. دفاعاً عن الصحيحين. الأردن: عماد الدين للنشر، ٢٠٠٩م.

القصيمي، عبد الله علي النجدي. مشكلات الحديث النبوي. عبد الله القصيمي. باكستان: المجلس العلمي السلفي، ١٩٨٦م.

قوشتي، أحمد عبد الرحيم. مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية. القاهرة: كلية دار العلوم، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٢م.

الماوردي، علي بن محمد. أدب الدنيا والدين. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مصطفى، علي صالح. طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين الخاصة بأسباب النزول والتفسير. الأردن: الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.

مكرم، عبد العال سالم. الفكر الإسلامي بين العقل والوحي. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م.

النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: ١٩٧٢م.

وردة، باسم حسن أحمد. طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى التعارض مع العلوم الطبيعية. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة

دكتوراه، ٢٠١٢م.

Al Bogha, Asmaa. "Hadis Okullarında Siyasi Sebebin Etkisi - Irak'ta Hadis Okulları Örneği", *12. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metinleri*, ed. Sami Baskın vd. 1600-1618. Türkiye: Saybilder yayınları, 2020, 1605.

Maabdeh, Yahya. "Astronomi İlimlerine Arz Yoluyla Hadis Metin Tenkidi", *Universal Journal of Theology* 2 (4), 26.




V. OTURUM



MERHUM MEHMET ALAGAŞ'IN HADİŞLERE 'AMELİ YÖNDEN YAKLAŞIMININ ANAHTLARIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa KAYHAN

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ m61kayhan@hotmail.com  0000-0003-1817-6322

Öz

Bu makalede Mehmed Alagaş'ın sitesinde hadislerle ilgili sorulan soruya verdiği cevaplar incelenmiştir. Yine burada Alagaş'ın hadislerle 'amelî yönden yaklaşımla ilgili açıklamasına gelen cevaplara ve diğer sorulara verilen yanıtlar araştırılmıştır. Zira müellif, yazdığı kitaplarda genellikle Kur'an'a ilişkin konuları ele almasıyla tanınmıştır. Bu sebeple bildiride 12 Mart 2021'de vefat eden yazarın hadislerle 'amelî yönden yaklaşımının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Böylece Türkiye'de ve İslâm dünyasında hadislerle karşı takınılan olumsuz tutum, tavır ve anlayışlar bağlamında yazarın nerede durduğunu belirlemek istenmiştir. Burada yazarın hadislerle ilgili teorik tutumu ele alınmıştır.

Bu bildiride çalışmalarının çoğunu Kur'an üzerine yapan Mehmed Alagaş'ın Kur'an'ın müslümanlara yeteceğini ve hadislerle gerek olmadığını söyleyenlere karşı yaptığı orijinal açıklaması irdelenmiştir. Burada yazarın hadislerle 'amelî yönden yaklaşım konusunda ortaya koyduğu düşünceler ana hatlarıyla açıklanmıştır. Yazar, hadislerle ilgili özellikle bir çalışma yapmamıştır. Kur'an'ın yeteceğini savunan ve hadislerle gerek olmadığını dile getiren anlayışların yanlışlığı noktalarını beyan etmiştir. Hadislerle ilgili bir soruya verdiği yanıtta hadislerle 'amelî yönden yaklaşımı meselesini ele almıştır. Üniversite yıllarımdan beri takip ettiğim yazarın, ani ölümü vesilesiyle bir şükran borcu olarak hadislerle ilgili düşüncesi, bu bildiri bağlamında bilim dünyasına sunulması amaçlanmıştır.

Yazarın hadislerle 'amelî yönden yaklaşımının işlendiği bu bildiride analiz ve sentez yöntemi kullanılmıştır. Bu araştırmada Mehmed Alagaş'ın hadislerle 'amelî yönden yaklaşımında önemsendiği ilkeler tek tek analize tabi tutulmuş ve sentez edilmiştir. Böylece Kur'an'ın yeteceğini ve hadislerle ihtiyaç kalmayacağını savunanların hataları gösterilmiştir. Yazarın hadislerle 'amelî yönden yaklaşımında seslendirdiği görüşlerde temel aldığı noktalar belirlenmiştir. Kur'an dışında bir şeye gerek olmadığını söyleyenlerin iddiaları, yazarın bu açıklamasıyla mukayese edilmiş ve bir neticeye varılmıştır.

Hadislerle 'amelî yönden yaklaşım görüşüyle Mehmed Alagaş'ın, sadece Kur'an'la ilgili konularda yazmasının, sanki Kur'an'ın yeteceğine ilişkin söylemlere taraf olduğu yanlışlığını ortadan kaldırmıştır. Yazarın Kur'an'a dair hakikatlerin ortaya çıkarılmasında yıllardır gösterdiği çaba, her türlü takdirin üstünde olmuştur. Bu tutumu sebebiyle yazarın, başkaları tarafından sadece Kur'an'ın yeteceğini düşündüğü yanlışlığı bertaraf edilmiştir. Hadislerle 'amelî yönden yaklaşım görüşüyle yazar, hakkında yanlış anlayışa kapılanların, hiçbir zaman doğru düşünmediklerini beyan etmiştir. Böylece bazı ortamlarda iddia edilen Kur'an'ın her şeye yeteceği ve onun dışında başka hiçbir şeye gerek kalmayacağı anlayışına karşı Mehmed Alagaş'ın tavrı, net olarak açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Yeter, Hadise İhtiyaç Yok, Hadisle Amel, Hadislerle 'Amelî Yönden Yaklaşım, Mehmed Alagaş.

The Evaluation of the Deceased Mehmed Alagash's Approach to Hadiths in Terms of the Practical Way with the Framework

Abstract

In this article, the answers given by M. Alagash to a question asked to him on his website about the hadiths were examined. Again in this study, the answers given by Alagash to the answers to the explanation of Alagash about the practical approach to hadiths and to other questions were investigated. Forasmuch, the author is known for generally dealing with the issues related to the Qur'an in the books he wrote. For this reason, it is aimed to reveal the practical approach of the author, who died on 12 March 2021. Here, it is desired to declare and determine where the author stands in the context of negative attitudes, manners and understandings towards hadiths in Turkey and in Islamic world. As a result theoretical and practical attitude of author about hadiths were discussed.

In this paper, the original statement of Meĥmed Alagash, who made all his studies on the Qur'an, against those who said that the Qur'an would suffice for Muslims and that there was no need for hadiths for this reason was examined. In this study, the thought of the author about the practical approach to hadiths was explained with the outlines. The author has not done any particular study on hadiths. However, the author had clearly stated the mistakes and misconceptions of the understandings that argue that the Qur'an will suffice and that there is no need for hadith. In this respect, he had deserved all kinds of appreciation. He had addressed the issue in the author's response to a question about the hadiths addressed to him on the website. As a debt of gratitude to the author, whom I have followed since my university years, on the occasion of his sudden death, it is aimed to present his thoughts on hadiths to the scientific world in the context of this paper.

Analysis and synthesis method was used in this paper, in which the subject of the author's practical approach to hadiths was discussed. In this research, the principles that Meĥmed Alagash cared about in his practical approach to hadiths were analyzed and synthesized one by one. Thus, the mistakes of those who argue that the Qur'an will suffice and that there will be no need for hadith were shown. Due to the practical approach of the author to the hadiths, it has been tried to reveal the points on which he bases his views. The claims of those who declared that there would be no need for anyone other than the Qur'an were compared with this statement of Alagash and a conclusion was reached.

With his view of the practical approach to hadiths, he had helped to erase the misconception that Meĥmed Alagash only wrote about the Qur'an, as if he was a party to the discourses that the Qur'an would suffice. The effort of the author for many years to reveal the truths about the Qur'an has been beyond all appreciation. Due to the author's attitude, misconception that he thought only the Qur'an would be sufficient by others was eliminated. With the view of approaching the hadiths from the practical side, the author has declared that those who have a wrong understanding about it never think correctly. Thus, Meĥmed Alagash's attitude towards the notion that the Qur'an, which is claimed in some environments, will suffice for everything and that there will be no need for anything else, had been clearly explained.

Keywords: The Qur'an is Enough, No Need for Hadiths, Action with Hadiths, Approach to Hadiths from Practical Side, Meĥmed Alagash.

Giriş

M. Alagaş, hayattayken takipçilerinin isteği üzerine bizzat kendi biyografisini yazmıştır.¹ İslâm, Qur'an ve müslümanların günlük meseleleriyle ilgili güncel eserler yazmıştır. Bunlar arasında Türkçe Qur'an Meâli adlı bir çalışma da hazırlamıştır.

¹ <https://www.insandergisi.com/mehmed-alagas-kimdir-biyografi.html>

Yazdığı eserlerdeki âyetlere verdiği tercümelemleri ya meâlinden almış ya da daha evvel eserinde yazdığı meâlî çalışmasına ilâve etmiştir. 23 Mesele, Müteşabih Müslümanlar, 2012 ve İki Deniz Arası, Sona Son Kala, Beklenen Müslümanlara Yaratılış ve İnsanlık Tarihi, Tapusuz Süleyman, Yaşama Fırsatı, Cumali, Rahmete Yolculuk, Vahdete 7 Adım, Temel Konularda Qur'an Öğretisi, Alnımdaki Işık, Taş, Yoldaki Musibetler, Kimlik Tercihi, Tartışılan Sorular, İki Fecir Arasında, Cumaya Beş Kala, Kadının Onuru, Qur'an'a Yönelirken, Kişiye Özel, Tevhid ve Şirk, Din Gerçeği ve İslam, İşaret Yazıları, Aynalar ve İnsanlar, Şeytanizme Rağmen İslami Uyanış, Mezar Notları, Şafak Mektupları, Dünden Bugüne Şeytan ve Dostları, Rabbanî Yol ve Sünnettullah adlı yapıtlardan oluşmuştur. Bazıları roman ve hikâye, diğerleri ise Qur'an ile ilgili bazı meselelere hasredilmiştir.² Yaklaşık olarak 33 esere imza atmıştır. Qur'an'da beyan edilen hakikatleri özümsemiş ve kulluk bilinciyle bu hakikatleri müslümanların da sindirmesi için uğraş vermiştir.

1. Alagaş'ın Hadislerle 'Amelî Yönden Yaklaşımı

Bir internet sitesi olan³ ve pek çok kitabın yazarı da olan M. Alagaş, ilk baştan beri çalışmalarını özellikle Qur'an üzerinde yoğunlaştırmıştır. Yazdığı kitaplarda ele aldığı konular bunun kanıtı sayılmıştır. Geçirdiği aort damarı yırtılması nedeniyle 07.03.2021 tarihinde yoğun bakıma alınmıştır. 12.03.2021 tarihinde internet sitesinden verilen habere göre yazar, rahmetli olmuştur. Merhuma Allah'ta rahmet, aile ve yakınlarına baş sağlığı dileğimizi sitede açılan cennet duasıyla başlığında paylaşılmıştır.⁴

Gençlik yıllarında Qur'an'la tanışan M. Alagaş, 1980'lerden sonra dergi çalışmalarına başlamış ve birkaç yıl dergiciliği yürütmüştür. İnsan Dergisini çıkarmış ve pek azı hariç derginin bütün makalelerine yazılarıyla katkı vermiştir. O yıllarda derginin çıkmasını dört gözle beklediğimi hatırlıyorum. Bu çalışmalardan sonra müellif, kitap çalışmalarına başlamış ve 33 eser yazmıştır. Bununla birlikte yazdığı eserlerde Qur'an'ın değişik konularını ele almıştır.

Bu tebliğde bir soruya siteden yazarın verdiği cevap ile kullanıcılar tarafından soruya ve cevaba ilişkin yapılan katkılar ve eleştiriler ele alınmıştır. İlgili soruda abdestle ilgili âyetlerde⁵ yellenme veya uykunun abdesti bozmasıyla ilgili bir bilgi yer almadığı beyan edilmiştir. Bu nedenle soru sahibi, yellenme veya uykunun abdesti bozmayacağını söylemiştir. Bu soruyu, Abdullah adlı bir kullanıcı sormuş, yellenme veya uykunun abdesti bozacağı hükmüne nasıl varılacağını sorgulamıştır. Ayrıca soruyu soran, yellenme veya uyumanın abdesti bozacağına ilişkin bir delil olmadığını iddia edenlerin olduğunu, onların bunu dile getirmelerini içine sindiremediğini beyan etmiştir. Ancak onların söylemlerine karşı bir delili olmaması sebebiyle çok rahatsız olduğunu da sözlerine ilâve etmiştir. M. Alagaş'tan bu konuda ne düşündüğünü paylaşmasını istemiştir.

² <https://www.insandergisi.com/kitap-temini.html>

³ <https://www.insandergisi.com/>

⁴ <https://www.insandergisi.com/cennet-duasi-ile-148h.html>

⁵ İlgili âyetler için bkz. el-Mâide 5/6; en-Nisâ 4/43.

Abdullah adlı kullanıcı, ilmihâl eserlerinde abdesti bozan şeyler arasında sayılan uykunun veya yellenmenin, gerçekten abdesti bozup bozmadığını öğrenmek istemiştir. M. Alagaş, internet sitesinde “*hadislerle ‘amelî yönden yaklaşım*”⁶ adıyla yeni bir başlıkta bu soruyu yanıtlamıştır. Yazar, Abdullah adlı kullanıcının sorusuna “...benzer tartışmaları son zamanlarda ben de duyuyorum.” sözleriyle karşılık vermiştir. Müellif, abdestle ilgili olması hasebiyle sorunun, bir yönden Qur’ân’la ilişkili olduğunu hatırlatmıştır. O, yellenme veya uykunun abdesti bozacağına dair malumatın hadislerde olduğunu, bu nedenle sorunun ikinci kısmının hadisle ilgili olduğunu söylemiştir. Yazar, ilkin meselenin Qur’ân’daki durumuna ilgili âyetin meâlini vererek giriş yapmıştır.

Yazar, abdestle ilgili Nisâ sûresindeki âyette “*Ey iman edenler, sarhoş iken ne dediğinizi bilinceye ve cünüp iken de -yolculukta olmanız hariç- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz ya da biriniz ayak yolundan (hacet yerinden) gelmişseniz yahut kadınlara yaklaşp da su bulamamışsanız, bu durumda temiz bir toprakla teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah, afüvvdür (çok affedendir), gafurdur (çok bağışlayandır).*”⁷ buyrulduğunu belirtmiştir.

M. Alagaş, Nisâ ve Mâide sûrelerindeki abdestle ilgili buyrukları dikkate alanların, hatalı bir biçimde sadece âyetler bağlamında meseleyi incelediklerini açıklamıştır. Neticede onların, âyetlerin anlamından uyuma veya yellenmenin abdesti bozmayacağı sonucuna ulaştıklarını dile getirmiştir. Yani bazı müslümanlar, Qur’ân’da abdesti bozan şeyler arasında yellenme veya uyumanın sayılmadığını açıklamışlardır. Yine onların, ilmihâl kitaplarında abdesti bozan diğer durumlardan söz edildiğini ve bu bağlamda abdestin bozulmasını sadece Qur’ân’da zikredilenle sınırlı tutmak gerektiğini belirtmişlerdir. Neticede onlar, Qur’ân’da yer almadığı için yellenmenin veya uyumanın abdesti bozmayacağı sonucuna vardıklarını söylemişlerdir.⁸

Hadislerle ‘amelî yönden yaklaşım’la ilgili olarak M. Alagaş, sözlerini şöyle sürdürmüştür. Sadece kitabın yeterli olacağını söyleyenlerin, Qur’ân’da olmayan bir şeyin reddedilebileceğini, onun onaylamadığı ama hadislerde açıklanan veya yer verilen bir ma’lûmâtın kabul edilmeyebileceğini dillerine pelesenk ettiklerini açıklamıştır. Yani abdest âyetinde yellenme ve uyumanın abdesti bozduğuna dair bir bilgi verilmediğini, bu sebeple uyuma veya yellenmenin abdesti bozduğunun hadislerle açıklanmasını Qur’ân’ın onaylamadığını ya da bunların Qur’ân’da olmadığını ileri sürenlerin olduğu vurgulamıştır.⁹

M. Alagaş, abdesti bozan veya bozmayan hususların hadislerde açıklandığını dile getirmiştir. Bazılarının Qur’ân’da olmadığı gerekçesiyle uyuma veya yellenmenin abdesti bozmadığı görüşünde hâlâ ısrar ettiğini açıklamıştır. Ancak hadislerle

⁶ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

⁷ en-Nisâ 4/43. Ayrıca bkz. el-Mâide 5/6.

⁸ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

⁹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

yüz yüze getirilen bu kimseler, bu meselenin Qur'an'da beyan edilmediğini ve hadislerde dile getirilen yellenme ve uymanın abdesti bozduğuna dair düşünceyi ise Qur'an'ın taahhüt etmediğini belirtmişlerdir. Yazar, meselenin hadislerle yaklaşım usulü üzerinden incelenmesini teklif etmiştir. Eğer bu usul dikkate alınmazsa aynı usulden kaynaklanan namaz, hac, oruç ve zekât gibi uygulamayı açıklayana bütün hadislerin sağladığı verilerin boşa düşeceğini dile getirmiştir. Meselenin, sadece yellenmek veya uyumak gibi abdesti bozan şeyler üzerinden tartışılmasına karşı çıkmıştır. Aksine sorunun hadislerle yaklaşım usulü üzerinden tetkik gerektiğini istemiştir.¹⁰

M. Alagaş, her şeyde Qur'an'ı öne alan bazı çevrelerin, Hz. Nebinin hadislerine çok olumsuz bir şekilde yaklaştıklarını dile getirmiştir. Müellif, bu manada hem kendisinin hem de sadece Qur'an'ın yeteceğini ve böylece hadislerle gerek kalması gerektiğini ileri sürenlerin noksan akıllı olduklarını ifade etmiştir. Yazar, onların kısa akıllarıyla eleştirdikleri ve reddettikleri rivayetlerin, Hz. Muhammed'e nisbet edildiğini ve bu rivayetleri görmezden geldiklerini beyan etmiştir. Bu açıdan müellif, Hz. Muhammed'in mü'minler için açık bir örneklik teşkil ettiğini, bu nedenle ona verilen önemin ve gösterilen özenin, aynen ondan gelen rivayetlere karşı da gösterilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Netice itibarıyla yazar, rivayetler konusunda ciddi araştırmalar yapılmasını ve bundan sonra dikkatli konuşulmasını tavsiye etmiştir.¹¹ Yani Hz. Muhammed'in inananlar için apaçık bir model olduğunu ve vâcibu'l-ittiba' olan bir örneklik teşkil ettiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda mü'minlerin ona verdiği önemin ve gösterdiği özenin bir nişanesi olarak ona dayandırılan rivayetlere de aynı önemin verilmesini ve özenin gösterilmesini salık vermiştir. İyi bir araştırmadan sonra rivayetler hakkında konuşulmasını ihtar etmiştir.

M. Alagaş, sünnet konusunda bir başka uyarı daha yapmıştır. Bu ikazda rivayetlere Qur'an ışığında yaklaşılmasını ve bu aktarımların Qur'an'ın taahhütünden veya tezkirinden geçirilmesini önermiştir. Bu şekilde bir tavrın, İslam'dan doğan bir sorumluluk olduğunu söylemiştir. Müellif, var olan Qur'an anlayışımızın, Hz. Nebinin Qur'an anlayışından çok gerilerde olduğunu müslümanın bilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda Qur'an'ın taahhüt etmediği hadislerin kabul edilemeyeceğini beyan edenlerin, bu cümleyi, Qur'an'ın taahhüt ettiğini bilmediğimiz hadislerin kabul edilemeyeceği şeklinde kurmalarını istemiştir. Bu cümle üzerinde defalarca düşünülmesini ve dikkatli konuşulmasını öğütlemiştir. Zira kendisinin bile bazı hadislerin Qur'an'la ilgisi, çok sonra fark ettiğini hatırlatmıştır.¹²

M. Alagaş, hadislerle 'amelî yönden yaklaşımında bazı şeylerin iyice düşünülmesini istemiştir. Halen mevcut hadis rivayetlerinin çoğunu, Qur'an'ın taahhüt ettiğini ve mevzû olanlarını da tezkir ettiğini vurgulamıştır. Müellif, ciddi araştırmalarıyla bu konuya eğilen müslümanlar arasında hiçbir fark olmadığını belirtmiştir. Asıl sorunun, Qur'an'ın taahhüt ettiği veya tezkir ettiği bilinmeyen veya görülemeyen

¹⁰ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹¹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹² <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

hadislerle karşı geliştirilen yaklaşımdan kaynaklandığını açıklamıştır. Yazar, meselelerin bu yönünü anlamayanların hadisler konusunda hataya düştüklerini ve Kur'an'ın taşdiğine sunulmayan hadislerin, müslümanlar tarafından taşdik edilemeyeceğini söylediklerini dile getirmiştir.¹³

M. Alagaş, müslümanların Kur'an'ın taşdik veya tezkib etmediği hadislerle i'tikadi ve 'amelî boyutlarıyla yaklaşılmasını önermiştir. Bu konuda Hz. Nebiye karşı imanî bir mükellefiyetimiz bulunduğunu hatırlatmıştır. Fakat ondan rivayette bulunan ravilere karşı imanî bir mükellefiyetlerinin bulunmadığını belirtmiştir. Kur'an'da taşdikinın veya tezkibinin bulunmaması sebebiyle râvilerin o rivayetleri için Allah bilir denilmesinde ve i'tikad planında tezkib veya taşdik edilmemesinde sakınca bulunmadığını ifade etmiştir. Yazar, kurduğu cümlede taşdik ve tezkib ifadesini özellikle kullanmıştır. Zira i'tikadda zanna yer olmadığını beyan edenlerin, taşdik etmedikleri bu hadis rivayetlerini, tezkib etmek gibi çok vahim bir yanlışa düştüklerini açıkça dile getirmiştir. Oysa hem taşdikler hem de tezkiblerin iman edenlerin inancını oluşturduğunu vurgulamıştır. Bu bakımdan zanna dayalı taşdiki yanlış görenlerin, zanna dayalı tezkibleri de yanlış görmelerini ve zanna dayalı tezkibden kaçınmalarını tavsiye etmiştir.¹⁴

M. Alagaş, Kur'an'da taşdiki veya tezkibi görülmeyen hadis rivayetlerine 'amelî bağlamda bir yaklaşımı önermiştir. Bu rivayetleri Kur'an'ın taşdik etmesinin beklenmemesini, aksine tezkib etmesinin beklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'an'ın bu rivayetleri tezkib etmediği araştırmalarla anlaşılırsa, Hz. Nebiye itaati emreden âyetlerin evrensel boyutunun bu rivayetlerde dikkate alınmasını ve bu şahih rivayetlerle amel edilmesini tavsiye etmiştir. Ayrıca bu buyrukların asr-ı saadetle sınırlı olmadığını da beyan etmiştir. Kur'an'ın açık tezkibinin olmadığı belli olan şahih rivayetlerle amel edilmesi gerektiği hatırlatmıştır. Bu sebeble yazar, Kur'an'ın açık taşdikinın olmadığı yerlerde, mutlaka açık tezkibine de bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu anlayışıyla yazar, Kur'an bize yeter diyenlerin, hadisi ya da sünneti gereksiz görenlerin, kesinlikle yanlış yaptıklarını ve hatalı olduklarını ileri sürmüştür.¹⁵

M. Alagaş, hadislerle 'amelî yönden yaklaşmakla ilgili yazıyı bir sonuçla bitirmiştir. Kur'an'ın taşdik etmediği hadislerin kabul edilemeyeceğini beyan edenlerin meseleyle ilgili dışlayıcı genel yaklaşımlarını gözden geçirmelerini istemiştir. 'Amelle ilgili hadislerde Kur'an'ın açık taşdikinın değil, açık tezkibinin aranması gerektiğini dile getirmiştir. Yine Kur'an'da açık tezkib olmadığı durumlarda söz konusu rivayetin 'amelî düzlemde özenle yaşanması gerektiğini hatırlatmıştır. Meseleye bu güvenilir çerçeveden yaklaşılmadığı zaman Kur'an'ın öncelenmesi adına 'amelî düzlemde çok ciddi yanlışlara düşüleceği ve Hz. Rasule 'itâatle ilgili âyetlerin evrensel manasından uzaklaşılacağından söz etmiştir. Hz. Nebinin örnek olmasıyla

¹³ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹⁴ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹⁵ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

ilgili âyetle¹⁶ sözlerine son vermiştir.¹⁷

M. Alagaş'ın hadislerle 'amelî yönden yaklaşım anlayışına bazı tepkiler gelmiştir. Mesela Qur'an'ın taşdik etmediği bir rivâyetle neden amel edilmesine veya böyle bir rivâyetin zannî bir yaklaşımla niçin yaşanması gerektiğine dair sorular sorulmuştur. Müellif, bu sorulara Hz. Nebiye nisbet edilen ve Qur'an tarafından da tekzib edilmeyen bir buyruğu, enfüsî veya zannî ya da sübjektif bir yaklaşımla tekzib etmemek gerektiği cevabını vermiştir. Bu açıdan Hz. Nebiye nisbet edilen ve Qur'an'ın tekzib etmediği bir buyruğu 'amelî düzlemde uygulamamak, aslında o buyruğun 'amelî düzlemde tekzib etmek olduğunu vurgulamıştır. Müellif, böyle bir tavırdan Allah'a sığındığını söylemiştir.¹⁸

M. Alagaş, sitesinde vahiy gerçeği ve vahy-i gayri metlûv¹⁹ üzerine de bir başlık açmıştır. Yine sitesinde Buḥārî bağlamında hadis imamlarıyla²⁰ ilgili bir diğer başlığa da yer vermiştir. Hz. Nebinin gerekirse varken vermemesi²¹ ve rüyada görülmesi meselelerini²² etüt etmiştir. 'Abese süresinde yüzünü ekşitenin kim olduğu²³ ve Hz. Nebi dışında seçilmiş insanın olup olmadığı²⁴ meselelerini birer başlıkta irdelemiştir. Bütün bunlar, çalışmalarını Qur'an merkezli olarak yapan yazarın hadislerle karşı tutumunu sergilemesi açısından önemli parametreler olarak görülmüştür.

2. Hadislerle 'Amelî Yönden Yaklaşımla İlgili Sorulara Verilen Cevaplar

M. Alagaş, hadislerle 'amelî yönden yaklaşımla ilgili açıklamasına gelen olumlu veya olumsuz, lehte veya aleyhte sorularla konuyu derinleştirmiştir. Başlığa gelen cevap, soru veya paylaşım ile ilgili 19 soruyu cevablamıştır. Yazar, bu başlığa dokuz yorum ile katkı vermiştir. Abdullah adlı katılımcı, iki yorumla hocanın cevabına katılmıştır. Hadislerle 'amelî yönden yaklaşımla ilgili soruyu soran 'Abdullah, 09.11.2016 tarihinde bir soru daha sormuştur. Aynı tarihteki açıklamasında 'Abdullah, M. Alagaş'a bir başka soru daha yöneltmiştir. Yazar, soru sorana bir hatırasından söz etmiş ve bir hadisin bile Qur'an'la bağlantısını onlarca yıl sonra anladığını dile getirmiştir. Buna göre soru soran, aynı hadis hakkında iki mü'minin birbirine zıt amel etmeleri halinde samimiyet ve niyetlerinin kendilerini kurtarıp kurtarmayacağı sorgulanmıştır. İkinci soruda ise Qur'an'ın taşdik etmediği bir rivâyetle neden mükellef olması gerektiği açıklamıştır. Zannî bir yaklaşımla böylesi bir rivâyetin neden yaşanması gerektiğine açıklık getirmesini istemiştir. Hatta halledemeyeceği bir konuda Allah'ın kendisini sorumlu tutup tutmayacağını anlamak istemiştir. Qur'an'ın tekzib ettiğini görmediğim ve taşdik etmediğini gördüğümden uzak durduğum bir buyruğu yaşamak, 'amel düzleminde bu emri tekzib etmek

¹⁶ Âyet için bkz. el-Ahzâb 33/21.

¹⁷ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹⁸ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

¹⁹ Vahiy Gerçeği Ve Vahyi Gayri Metlûv (insandergisi.com)

²⁰ Hadis İmamlarına Yaklaşımımız (insandergisi.com)

²¹ Resulullah (s.a.v.)'in Gerekirse Varken Vermemesi (insandergisi.com)

²² <https://www.insandergisi.com/peygamberi-ruyada-gormek-55h.html>

²³ <https://www.insandergisi.com/abese-1-2-kimi-muhatab-aliyor-88h.html>

²⁴ <https://www.insandergisi.com/peygamberler-disinda-secilmis-insan-var-midir-96h.html>

anlamına mı geldiğini sorgulamıştır. Yazar, ‘Abdullah’ın sorduğu soruya bir gün sonra 10.11.2016 tarihinde yanıt vermiş ve soru sorandan yazısının yeniden dikkatlice okumasını salık vermiştir.²⁵

Bu cevabın ardından 14 gün geçtikten sonra Mehmed Güneş, 25.11.2016 tarihinde ‘Akide ve Sünnet / Hadis başlığında bir paylaşımda bulunmuştur. ‘Amelî yonden hadişlere yaklaşımla ilgili sorusunu dile getirmiştir. Buna göre Qur’an’ın direkt olarak tezkîb ya da taşdîk etmediği durumlarda hadîş metodolojisi açısından makbul olan bir rivâyetle fikhî düzlemde ‘amel etmenin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Hadîş literatürü açısından kabul edilen bir rivâyetin, niçin inanç düzleminde taşdîk edilmesinin mümkün olmadığı sorgulanmıştır. Çünkü rivâyetlerin zan ifade ettiğine ve bu sebeble onların inançta yeri olmadığına dair bir delille karşı çıkanlara şöyle bir cevap verileceğini söylemiştir. Mesela güvenilir râviler aracılığıyla gelen bir rivâyetin zan ifade ettiği farz edilmiştir. Bu durumda zanna tâbî olmayı Qur’an’ın kesinlikle yasakladığı beyan edilmiştir. Paylaşım sahibi, zan ile fikhî düzlemde de ‘amel edilmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Çünkü “...Zannın ardından gitmeyin. Zira zan, hakikat bakımından hiçbir şeyi ifade etmez...”²⁶ âyetinde ‘umûmî ifadelerle yer verilmiştir. Bu bağlamda zannın fikhî düzlemde olması halinde ittiba’ edilebileceğinin söylenmediğini belirtmiştir. ‘Ashâbın ve tâbiinin böyle bir taksîmât yapmadığına işaret etmiştir. Tarihi verilere göre böyle bir taksîmâtın ilk defa mutezile tarafından yapıldığını söylemiştir. Hz. Nebi, Qur’an’da mü’minlere örnek gösterilmiş ve ona itâat edilmesi emredilmiştir. Bu bağlamda Hz. Rasulün talimatlarına ittiba’ edilmesi, olmayanlarına da itâat edilmemesi gibi bir ayırımı Qur’an’da yer verilmemiştir. Yine Hz. Muhammed’in fikhî konularda örnek alınmasını ve buna karşın inanç meselelerinde rehber edinilmemesi gibi bir şey de Qur’an’da rastlanmamıştır.²⁷

M. Alagaş, 2 gün sonra 27.11.2016 tarihinde M. Güneş’in sorusunu yanıtlamıştır. Müellif, Qur’an’ın taşdîkinin veya tezkîbinin bilinmediği rivâyetlere itikâdî düzlemde iman edilmemesini, bu rivâyetlerin zanna dayanarak tezkîb edilmediği ve Allah’ın bilmesine tevdi’ edildiği sürece sorun olmadığını söylemiştir. Zira bu rivâyetlere iman edenlerin ciddî bir yanlış içinde olduğunu beyan etmiştir. Bu durumda söz konusu rivâyetlere karşı olumsuz veya inkârcı bir yaklaşım içinde olunmadığını belirtmiştir.²⁸

M. Alagaş, paylaşımı yapana ‘amelle ilgili rivâyetlerde pratikte geri dönüş imkânı olmayacağını hatırlatmıştır. Bu sebeble Qur’ânî bağlantısı henüz fark edilemeyen şahîh rivâyetlerin zanna dayalı bir yaklaşımla ‘amelî düzlemde inkâr edilmemesinin ve Resûlullah’a itâatle ilgili âyetler ışığında ciddî bir ihtiyât gereği taṭbîk edilmesinin kaçınılmaz olduğunu beyan etmiştir. Öyle ki ilgili rivâyet yanlış olsa bile belirtilen gerekçelerle onunla ‘amel edenlerin, aksi ortaya çıkana kadar

²⁵ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

²⁶ el-Hucurât, 49/12.

²⁷ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

²⁸ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

H. Nebiye itaatlerinin karşılığını alacaklarını ifade etmiştir.²⁹

Hasan Şahin, 05.12.2016 tarihinde hadislerle 'amelî yönden yaklaşım sorgusuna bir soruyla katılmıştır. Kur'an'la karışabileceğinden H. Nebinin hadislerin yazılmasını yasakladığını veya bu konuda böyle bir rivâyetin bulunduğu işaret etmiştir. Bu rivâyet esas alındığında ve yasaklama öne çıkarıldığında Kur'an'a uyan veya ters gelen tüm hadislerin red edilip edilemeyeceğini sorgulanmıştır. Bu nedenle katılımcı, "Sözün en güzeli varken, başka söz mü arıyorlar?" âyetine dayanmış ve kesinliği bilinmeyen rivâyetlerin neden dinin içine dâhil edildiğini sorgulamıştır. Dolayısıyla insanın öncelikle rabbini bilmesi gerektiğini ve bu tutumuyla nefesine karşı galip geleceğini söylemiştir. Aksi halde rivâyetlerin veya aslı ispatlanmamış hadislerin hiçbir hükmü olmadığını dile getirmiştir. Soru soran, Kur'an ile 'amel edildiğini, bu sebeple neden hadis 'i'tikâdı diye bir şeyin ihdâs edildiğini anlamaya çalışmıştır.³⁰

M. Alagaş, 06.12.2016 tarihinde Hasan Şahin'in sorusunu da cevaplamıştır. Yazar, hadislerin yazım yasağını nereden ve nasıl bildiğini, bunun kaynağının Kur'an mı hadisler mi olduğunu söyleyerek soru sorana yanıt vermiştir. Bu rivâyetin, H. Nebinin nasihatlerinin Kur'an âyetleriyle karışmamasıyla ilgili hassasiyeti dile getirdiğini açıklamıştır. Müellif, katılımcının Kur'an ile ilgili beyanlarına katıldığını, ancak H. Rasule nisbet edilen rivâyetlere özenle ve ihtiyâtle yaklaşmasını tavsiye etmiştir.³¹

M. Alagaş'ın verdiği yanıtın sonra 08.12.2016 tarihinde H. Şahin, ikinci bir soru daha sormuştur. H. Nebiye nisbet edilen rivâyetlere karşı çok hassas ve dikkatli olunmasıyla ilgili yazarın tavsiyesine katıldığını ve bunun için hassas bir teraziye sahip olmak gerektiğini belirtmiştir. Katılımcı, H. Elçinin hadislerine karşı çok duyarlı olunması ve aynı zamanda hadislerin yazılmamasını emreden hadislerle de hassas yaklaşılması gerektiğini beyan etmiştir. Hadis yazımı yasağına dair bilgilerin, Tirmizî, İbn Sa'd ve Ahmed b. Hanbel'deki rivâyetlerde yer aldığı ifade etmiştir. Soru soran, İslâm dininin rivâyet tabanlı bir dine dönüşmemesi, Kur'an'ın anlaşılabilir olarak okunması ve doğrunun sadece ondan alınması dileğini belirtmiştir. M. Alagaş, katılımcının ikinci paylaşımına 09.12.2016 tarihinde cevap vermiştir. Yanıtına bu dinin korunmuş kaynağının Kur'an olduğunu, bu bağlamda muhkem olan Kur'an'ın ışığında H. Rasule nisbet edilen rivâyetlerin tahkik ve tetkik edilmesinde, ardından da onlardan faydalanmasında bir sakınca görmediğini ifade etmiştir. Katılımcıya "Müteşabih Müslümanlar" kitabını dikkatle okumasını tavsiye etmiştir.³²

M. Alagaş'ın hadislerle 'amelî yönden yaklaşım meselesine Abdurrahman Gümüş de katılmıştır. Katılımcı, 31.12.2016 tarihinde hadis üst başlığında bir takvim yapığında İbn Mes'ud'dan yapılan bir rivâyete denk geldiğini belirtmiştir. Buna

²⁹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³⁰ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³¹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³² <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

göre hadiste bir kadının Hz. Nebiye geldiğine, ettiği zinâdan da hamile kaldığına ve zinâdan dolayı cezasının verilmesini talep ettiğine yer verilmiştir. Bu hadiste çocuğu doğuncaya kadar kadına zarar verilmemesi ve sonra recim cezasının uygulanması emredilmiştir. Katılımcı, bu hadisle ilgili düşüncelerini yazardan açıklamasını istemiştir. Müellif, soruya 01.01.2017 tarihinde cevap yazmış ve işleyenlerin sosyal konumlarına göre zinânın cezasının Kur'an'da açıkça bildirildiğini beyan etmiştir. Böyle bir durumda İslâm hukukunun yürürlükte olduğu bir toplumda yaşadığımızda rivâyetteki bilgiye göre değil, Kur'an'ın esas alınmasını ve korunmuş olan bu kitaba göre 'amel edilmesini belirtmiştir.³³

Ahmed Mahmud, 07.01.2017 tarihinde hadislere 'amelî yönden yaklaşımla ilgili sorusunu siteye eklemiştir. Buna göre katılımcı, yazarın Kur'an eksenli bir hayatı önelediğini ve Hz. Nebinin tavsiyelerini de dikkate aldığını vurgulamıştır. Yani normalde Kur'an eksenli düşünenlerin hadislere çok fazla itibar etmediklerini, buna karşın Alagaş'ın böyle yapmak yerine, Hz. Elçinin tavsiyelerini de önemseydiğini açıklamıştır. Bu arada hangi hadis kitabından yararlandığını öğrenmek istemiştir. Alagaş, katılımcının sorusuna 08.01.2017 tarihinde yanıt vermiştir. Bu bağlamda rahmetli İbrahim Canan'ın mükerrer olanları çıkararak tercüme ettiği altı hadis kitabındaki hadisleri kendi bilgisayarına kaydettiğini ve daha sonraki çalışmalarında bundan istifade ettiğini beyan etmiştir. Katılımcıya, aynı kitaptan yararlanmasını tavsiye etmiştir. Böylelikle Kur'an bağlamında çalışmalarını yürüten yazarın, hadise veya sünnete muhalif bir kişi olarak tanınması engellenmiştir. Yalnız hadislere çok az ve oldukça dar bir planda yer vermiştir.³⁴

M. Alagaş, Abdurrahman Gümüş'ün üç yıl sonra 09.07.2020 tarihinde farz namazların iki rekât olup olmadığına dair sorusuyla karşılaşmıştır. Katılımcı, Allah'ın kendi kitabında hiçbir şeyi eksik bırakmadığını, meselâ namazın rekâtlarının Kur'an'da olmadığını söylemiştir. Yine sabah namazını iki, öğle, ikinci ve yatsıyı dört, akşamı üç rekât olarak kılmayı kimin belirlediğini açık açık sormuştur. İbadetleri ve özellikle namaz ibadetini Allah'ın belirlediğini belirten katılımcı, neden namazların rekâtlarının Kur'an'da olmadığını anlamak istemiştir. Bu açıdan Allah'ın namazların rekâtlarının belirlenmesini elçiye veya rivâyetlere bırakmayacağını ifade etmiştir. Meselâ öğle namazı dört rekât iken neden cuma namazı iki rekât olarak belirlenmiştir. Cuma namazı olarak kılındığında öğle namazı dörtten ikiye indirildiyse bu değişikliğin nedeninin ne olduğunu anlamak istemiştir. Hz. Ayşe (r.a)'den gelen bir rivâyette Hz. Nebinin namazlarını hep ikişer rekât olarak kıldığı beyan edilmiştir. Bu bağlamda katılımcı, namazların rekât sayılarının hep iki mi olduğunu, buna cuma namazının mı delil olabileceğini belirtmesini Alagaş'tan istemiştir.³⁵

M. Alagaş, 09.07.2020 tarihinde Abdurrahman Gümüş'ün sorusunu yanıtlamış, hadislere 'amelî yönden yaklaşımıyla ilgili ikinci paylaşımını yapmıştır. Bu

³³ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³⁴ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³⁵ <https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

açıklamasında müellif, hadislere 'amelî yönden yaklaşımının ilkelerini ortaya koymuş ve bazı katılımcıların hadislerle ilgili tehlikeli alanlarda dolaştığına dikkat çekmiştir. Ayrıca 80lerin sonlarında bir müslüman olarak râvîlere iman etmek gibi bir mükellefiyetlerinin olmadığını, her rivâyetin mutlaka Qur'an'a arz edilmesinin zorunlu olduğunu, bundan dolayı o zaman bazı çevreler tarafından küfürle itham edildiğini beyan etmiştir. Ancak o yıllarda bu ithamı yapanların, son dönemlerde şahîh ve mütevâtir hadisleri inkâr ettiklerini anımsatmıştır.³⁶

Bu yanıtında ümmetin en ciddi hastalığının 'ifrâṭ ve tefrîṭ olduğunu, hadislerle 'amelî yönden yaklaşım meselesinde de bu hastalığın kendini faş ettiğini söylemiştir. Yani bir grubun hadislerle vahiylermiş gibi yaklaştığını, buna mukabil diğer grubun ise Qur'an'ın yeteceği anlayışıyla hadisleri tamamen reddettiğini ifade etmiştir. Müellif, bu konuda i'tidâlde durduğunu, orta yolu benimsediğini ve bu vesileyle her iki tarafın da saldırılarına maruz kaldığını belirtmiştir. Yazar, i'tidâlde kaldığı için bu bedeli ödediğini vurgulamıştır. Aynı çevrenin benzeri tutumuna, inkılâb karşıtlığı veya İran taraftarlığı konusunda maruz bırakıldığını açıklamıştır. Korunmuş Qur'an'ın, müslümanlara yeteceğine işaret eden yazar, Qur'an'ın emirlerinin pratiğe dökülmesinde Hz. Nebinin örnek alınması gerektiğini belirtmiş ve hadis rivâyetlerine giren yanlışları belirlemede de Qur'an'ın yeteceğini dile getirmiştir. Alagaş, ancak korunmuş Qur'an ışığında nebevî rivâyetlerin değerlendirilebileceğini, Qur'an'ın tekzîb etmediği mütevâtir olarak aktarılan nebevî uygulamaların mutlaka taṭbîk edileceğini seslendirmiştir.³⁷

M. Alagaş, doğal olarak hadis külliyyâtının bazı taḥrifâta uğradığını ve bunları yapan zihniyetin müslümanları onlara da iman etmeye davet ettiğini ve aynı zihniyetin bu kez Qur'an'ı önceleyen bilinçli kesimleri yaptıkları taḥrifâttan örnekler vermek suretiyle hadis külliyyâtına karşı genel bir inkâra davet ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda ya hepçilik ya da hiççilik zihniyetinden kurtulmak gerektiğini, aksi halde hepçilikle tefrite, hiççilikle de 'ifrâṭa düşmekten yakamızı kurtaramayacağımızı dile getirmiştir. Müellif, soruyu yönelten katılımcıya Qur'an'ın taṣdîk ettiği cümlesini kullanmak yerine, Qur'an'ın tekzîb etmediği cümlesini özellikle kullandığına dikkat etmesini önermiştir. Zira ona göre taṣdîk veya tekzîb meselesinin insanla ilgili bir yanı olduğunu ifade etmiştir. Meselâ âyetin zâhirine ters olduğunu düşündüğümüz bir rivâyeti, anladığımız âyet bağlamında kendi adımıza tekzîb edebileceğimize işaret etmiştir. Hatta âyetin yanlış anlaşılması durumunda bile kendi adımıza tekzîb ettiğimiz rivâyet sebebiyle vebâle düşmeyeceğimizi dile getirmiştir. Çünkü âyetler ile rivâyetler arasında bir çelişki görüldüğünde elbette âyetlerin esas alınması gerektiğini söylemiştir. Meselâ yanlış anladığımız âyet sebebiyle tekzîb edilen rivâyetin, bu kez taṣdîk edileceğini vurgulamıştır.³⁸

M. Alagaş, hadislerle 'amelî yönden yaklaşım meselesinde rivâyetleri Qur'an'ın taṣdîk edip etmediğini belirlemek için insanın iki alanı olduğunu beyan etmiştir.

³⁶ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³⁷ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

³⁸ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

Bu bölgelerden ilkinin, rivâyetin dayandığı âyetlerin görülmesi veya bilinmesi olduğunu, buradan hareketle Kur'an adına rivâyetin taşdık edilmesi olduğunu açıklamıştır. İkinci bölgenin ise rivâyeti taşdık edip etmeme konusunda rivâyetin hangi âyet veya âyetlere dayandığının bilinmediği, bu sebeble gölgeli bir bölge olduğunu anımsatmıştır. Bu eksiklik ve kusur dikkate alındığında Kur'an'ın taşdık etmediği bir rivâyetin, Kur'an'ın tekzib ettiği bir rivâyet olmadığının belirtilemeyeceğine işaret etmiştir. Bu bağlamda bu tür rivâyetlere karşı sağlam ve güvenilir yaklaşımın, rivâyet gerçekten nebevî ise Hz. Nebiyi tekzib eder duruma düşmemek için ibreyi tekzibden yana değil, aksine taşdıkten yana kaydırmak ve nebevî nasihatın gereğini yaşamak olduğuna temas etmiştir.³⁹

M. Alagaş, hadişlere 'amelî yönden yaklaşım meselesinde namazların iki rekât olup olmamasıyla alakalı katılımcının sorusunu ele almıştır. Bu bağlamda namazların kaç rekât olarak kılınacağını nebevî pratiklerle insanlara öğretmeyi Allah'ın murat ettiğini beyan etmiştir. Yine Hz. Muhammed'in örnek alınmasını Allah'ın Kur'an'da emrettiğini ifade etmiş ve hangi haklı gerekçelerle buna itiraz edileceğini katılımcıya sormuştur. Meselâ bu zihniyet sahiplerinin hesap gününde rablerinin her şeyi bildirdiğini, ama namazların rekâtlarından haber vermediğini ve bu sebeble nebevî rivâyetleri kabul etmediklerini rablerine nasıl söyleyeceklerini, söyleyebileceklerini düşünmelerini istemiştir. Onların böyle bir savunmayla asla kurtulamayacaklarını beyan etmiştir. Zira Hz. Nebiyi örnek almaları gerektiğini onlara bizzat Kur'an'da Allah'ın emretmesine karşın hangi gerekçeyle nebevî sünneti inkâr ettiklerini sorduğunda cevaplarının olmayacağını açıklamıştır.⁴⁰

M. Alagaş, İslâm dininin sadece Kur'an ile kemale ermediğini dile getirmiştir. O, Kur'an'ın bu dinin sarsılmaz gövdesi gibi olduğunu, buna karşın İslâm'ın, hem Kur'an ile hem de vahy-i gayr-i metlüve mazhar olan Hz. Nebinin pak ve temiz sünnetiyle kemâle erdiğine dikkatleri çekmiştir. Bunun için Kur'an'da açıkça zikredilmeyen, bu nedenle Hz. Nebinin örneğine bırakılan meselelerde şahiî sünnetin kabul edilmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatmıştır. Şahiî sünneti kabul etmeyenlerin Kur'an'ın yeteceği iddiasıyla boşlukları küçücük akıllarıyla doldurmaya kalkıştıklarında haddi aştıklarını beyan etmiştir. Bu tiplerin çevrelerindeki müslümanlara kendilerini örnek almalarını veya kendilerini bu konuda takip etmelerini istediklerinde farkında olmasalar bile yalancı peygamber durumuna düşecekleri tehlikesine dikkat çekmiştir. Böylece namazlarda tek ve yegâne örnek olan nebevî pratiği reddeden ve âyetlere kendi akıllarınca anlam yükleyenlerin, öncelikle namazların rekâtlarını sorguladıklarını ve ardından da namaz kılmak diye bir şeyin olmadığını söylediklerini dile getirmiştir. Yazar, şahsın kendine gelmesi gerektiğini hatırlatmış ve Allah'ın, namazı korumalarını müslümanlara emrettiğini, müslümanların da 15 asırdır namazı koruduklarını beyan etmiştir. Kur'an'ın tekzib etmediği şahiî rivâyetlerin, asla küçücük akıllarımızla tekzib edilmemesi gerektiğini anımsatmıştır.⁴¹

³⁹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

⁴⁰ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

⁴¹ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

Abdurrahman Gümüş, M. Alagaş'ın bu cevabından sonra 10.07.2020 tarihinde rekât konusu başlığıyla alakalı bir paylaşım daha yapmıştır. Yazarın cevabının sert olduğunu, aslında namazını kılan biri olduğunu ve soruyu meseleyi öğrenmek için sorduğunu açıklamıştır. Katılımcı burada, geçmişe dönük olarak yazarın dünyanın düz olduğunu⁴² kabul ettiğine gönderme yapmıştır. Bu görüşe varmadan evvel kendisinin dünyanın düz olduğunu yazara söyleseydi, bu rekât konusunda verdiği cevabın aynısını vereceğini iddia etmiştir.⁴³

Abdurrahman Gümüş, 10.07.2020 tarihinde Alagaş'ın kendisine çok sert yanıt verdiğini söylemiş ve dünyanın düz olması meselesiyle ilgili paylaşımına siteden yanıt vermiştir. Yazısına "kendinize gelin" başlığını koyan yazar, "ve aleykümse-lam" diyerek katılımcının selamına karşılık vermiştir. Müellif, sert çıkışının katılımcıyla ilgili olmadığını, aksine namazların rekâtlarıyla ilgili meselede olduğu gibi mesnetsiz yaklaşımları müslümanların gündemine sokmak isteyen şaşkınlara yönelik olduğunu anımsatmıştır. Bu bağlamda Qur'an'ın tekzib etmediği mütevâtir sünneti, kendi akıllarınca tekzib etmeye çalışan bu şaşkınları, uzun yıllar müslüman olduklarına dair kanaatimizi koruyarak muhatap almanın, özel ya da genel cevablarla veya âyetlerle uyarmanın faydalı olmadığını beyan etmiştir.⁴⁴

Yaşanan yoğun soru ve cevap trafiğinden sonra Köksal Şahin, 11.07.2020 tarihinde sorusunu siteye yüklemiştir. Şahin, Alagaş'ın hakkı arayan, hakkı araştıran ve gördüğü an ona teslim olan bir müslüman olduğuna şahitlik ettiğini ifade etmiştir. Bu paylaşım, hadislerle 'amelî yönden yaklaşımla ilgili siteye yüklenen son soru olmuştur. Şahin, farz namazların iki rekât olduğunu iddia edenlerin âyetlere dayalı hak savunuları olursa bunu hem onun hem de kendisinin kabul edeceğini ifade etmiştir. Ancak görüldüğü ve çevrelerinden edinilen bilgiye göre namazların iki rekât olduğunu savunanlarda böyle bir keyfiyet olmadığını belirtmiştir. Şahin, bugün müslümanların en önemli meselelerinden birinin, hadis ve sünnet konusu olduğunu ifade etmiştir. Şahin, ümmetin bu netâmeli konusunu, Alagaş'ın hem bu yorumunda hem de önceki açıklamalarında çok iyi anlattığını beyan etmiştir. Yani ya hep ya hiç tayfasının söyleyecek bir şeyi olmadığını belirtmiştir.

Şahin, Alagaş'tan razı olması için Allah'a dua ettiğini belirtmiştir. Kendisi gibi sıradan mü'minler için küçük hata sayılabilecek konularda bile, diğer elçileri ikaz ettiği gibi, Hz. Muhammed'i de Allah'ın uyardığını açıklamıştır. Yine Allah'ın bu ikazları, Qur'an âyetlerinde bildirdiğini dile getiren kullanıcı, Hz. Muhammed'in nebi olduktan sonra ikaz edilmediği tüm 'amellerinin, sözlerinin veya sükutlarının onayladığının düşünülmesini sorgulamıştır. Allah'ın onları onayladığı düşünülürse, Allah tarafından onaylanmış elimizde nebinin büyük bir hayatı olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Alagaş, bir taraftan birilerinin Qur'an'ın yeteceğinden dem vurmalarının, diğer yandan böyle bir külliyatı tümüyle yok saymalarının ise münafıklık olacağını söylemiştir.

⁴² <https://www.insandergisi.com/birlikte-degerlendirelim-9-dunya-duz-mu-142h.html>

⁴³ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

⁴⁴ <https://www.insandergisi.com/hadislerle-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

M. Alagaş, 11.07.2020 tarihinde soruşturmayla ilgili son paylaşımını yapmıştır. Katılımcıya söyledikleri ve müslümana yakışan hüsn-i zannı sebebiyle teşekkür etmiştir. Bu açıdan Alagaş, Hz. Nebinin en küçük hatalarının bile vaہiyle uyarıldığını söylemiştir. Bunun onun elçiliğiyle ilgili yaşantısını rabbimizin önemseydiği anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda yazar, vahyin tekzib etmediği Hz. Rasulün uygulamalarını müslümanların örnek almaları ve yaşantılarında taہbik etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Örnek olması için ilâhî vahyin gözetiminde olan nebevî yaşantıda Allah'ın tekzib etmediği her nebevî uygulamayı, rabbimizin taہdik ettiğini bilmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Yazar, bu alanda kuşku duyulabilecek şeyin, ilgili rivâyetlerin arasına yalan veya yanlış birçok haberin karıştırılmış olması olduğunu söylemiştir. Bu sebeple ilgili rivâyetlerin râvîlere göre değerlendirilmemesi gerektiğini açıklamıştır. Aksine o rivâyetlerin Qur'an'a göre şahih olup olmadığının önemsenmesini tavsiye etmiş ve Qur'an'a göre şahih olup olmadığının belirlenmesini istemiştir.

M. Alagaş, şaşkınlık ile sapıtılmışların arasında akıl ve düşünce özürli kimse-lerin olabileceğini, yine aynı şekilde münafıkların da bulunabileceğini dile getirmiştir. Meselâ namazları iki rekâta indirmeyle ilgili olarak yapılmaya çalışılan, yalancı peygamberlik olduğunu beyan etmiştir. Buna karşın yazar, imanî bir korkuyla veya tepkiyle katılımcının yanıt vermediğini, aksine verdiğimiz cevabı çok sert bulduğunu belirtmekle iktifa etmiştir. Neticede yazar, bu kimselerin karakterlerinin başka bir şekilde tanınmayacağını belirtmiş ve onları Allah'ın ıslah etmesi için dua ettiğini ifade ederek soruşturmasını bitirmiştir.

Sonuç

Hadişlere 'amelî yönden yaklaşım meselesinde müellif, Allah'ın bizlerden râvîlere iman etmememizi emretmediğini söylemiştir. Aksine sadece Qur'an'a iman etme sorumluluğumuzun bulunduğunu dile getirmiştir. Çünkü râvîlerin aktardıkları bilgilere yalan, yanlış veya şüphe doğuran unsurlar karıştığını belirtmiştir. Buna mukabil yazar, rabbimizin indirdiğı Qur'an'da böyle şüphelere yer olmadığını hatırlatmıştır.

Hadişlere 'amelî yönden yaklaşım konusunda yazar, hadişleri râvîlerin duruma göre değerlendirmenin her zaman doğru olmadığını açıklamıştır. Bu sebeple hadişleri râvîlere göre değerlendirmek istemediğini açıkça dile getirmiştir. Buna karşın hadişlerin veya râvîlerin rivâyetlerinin Qur'an'a göre değerlendirilmesinin çok önemli olduğunu ve bu önerinin ele alınmasını tavsiye etmiştir.

Kaynakça

<https://www.insandergisi.com/hadislere-ameli-yonden-yaklasim-121h.html>

<https://www.insandergisi.com/mehmed-alagas-kimdir-biyografi.html>

<https://www.insandergisi.com/kitap-temini.html>

<https://www.insandergisi.com/>

<https://www.insandergisi.com/cennet-duasi-ile-148h.html>



HADİSLERİN DELİL OLMASI NOKTASINDA MÜFESSİRLERİN ERİKE HADİSİ VE KUR'AN'A ARZ RİVAYETİNE BAKIŞLARI

Abdussamet VARLI

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ avarli@bayburt.edu.tr

ORCID 0000-0001-9094-861X

Öz

İslam dini denilince dinin temel kaynaklarının Kur'an ve Hadis-i Şerif'ler olduğu ortadadır. Kur'an'ın din için temel kaynak olması noktasında tarih boyunca bir ittifakın ortada olduğu görülecektir. Ancak Hz. Peygamber'in hadislerinin dinde ahkâmın belirlenmesi noktasında ne kadar etkiye sahip olduğu, Kur'an'ın yanı sıra hüküm koyup koymayacağı özellikle son asırlarda tartışılan konulardan biri olmuştur. Kur'an yanında hadislerin de delil olabileceği şeklindeki klasik kabulün yanında hadisin hüküm koyma yetkisine sahip olamayacağı yaklaşımı da mevcuttur. İki anlayışın kendi görüşlerini ispat noktasında ortaya atmış oldukları birçok delil mevcuttur. Bu tebliğ hadislerin İslam'ın temel kaynağı olup hüküm koyma noktasında işlevsel olduklarını iddia edenlerin kullanmış oldukları ve "Erike Hadisi" diye maruf olmuş rivayetle, aksi görüşü savunmakta olanların kullanmış olduğu "Hadislerin Kur'an'a arzı" keyfiyetini ifade eden rivayeti esas alacaktır. Rivayetlerin sıhhatinin araştırılması hadis ilminin konusu olması hasebiyle bu çalışmada ilk dönemden başlamak üzere bu iki rivayete müfessirlerin bakışları konu edilecektir. Burada ortaya konulmaya çalışılacak olan nokta, bu iki rivayeti müfessirlerin nasıl okumuş olduğu olacaktır. Bu rivayetleri ayetlerin te'vilinde kullanıp kullanmadıkları, kullanılabilecek kabul edip etmedikleri noktasında muhatap bilgilendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Erike, Hadis, Kur'an'a Arz, Rivayet, Delil.

Interpreters' Perspectives on the Hadith of Erika and the Narration of Supply to the Quran in the Point of Evidence of Hadiths

Abstract

When it comes to the religion of Islam, it is obvious that the main sources of the religion are the Quran and Hadith-i Sharifs. It will be seen that there has been an alliance throughout history at the point that the Quran is the main source of religion. However, Hz. How much the hadiths of the Prophet have in determining the judgment in religion, whether he can make judgments in addition to the Quran, has been one of the issues discussed especially in the last centuries. In addition to the classical acceptance that hadiths can be evidence in addition to the Quran, there is also an approach that the hadith cannot have the authority to decree. There are many evidences that the two approaches put forward to prove their views. This communiqué will be based on the narration used by those who reject hadiths as evidence, and the narration known as "hadith of mankind" and the narration used by those who defend the opposite view, expressing the condition of "the supply of hadiths to the Quran". Since the investigation of the soundness of the narrations is the subject of the science of hadith, the views of the commentators will be the subject of these two narrations starting from the first period in this study. The point to be put forward here will be how the interpreters read these two narrations. The interlocutor will be informed

about whether they use these narrations in the interpretation of the verses and whether they accept them as being used or not.

Keywords: Erika, Hadith, Supply to the Quran, Narration, Evidence.

Giriş

İslam dininin temel kaynağı hiç şüphesiz Kur'an'ı Kerim'dir. Müslümanların hayatlarını idame ettiren karşılaşılmış oldukları meselelerin halli noktasında temel başvuru kaynakları da yine Kur'an ve onun hayata yansımış hali olan hadisi şeriflerdir. İslam tarihi boyunca farklı coğrafya ve farklı kültürlerde her daim bu uygulama devam edegelmiştir. Tarihi seyir içerisinde ortaya çıkan Râfızî, Zahirî ve Haricî gibi zihniyetler bu anlayışı benimsememiş olsa ve Kur'an'ın tek başvuru kaynağı olduğunu, hadislere gerek olmadığını iddia etmiş olsalar da bu yaklaşım genel kabul dışında kalarak marjinalliğini korumuştur. Ancak genel kabule uymayan ve aykırı denilebilecek bu bakış açısı son dönemlerde İslam dünyası içerisinde tekrar gündem olmuş ve bu bakış açısını kabul edenler az olsa da iletişimin güncel yöntemlerini kullanarak görüşlerini yayma alanı bulmuşlardır.

Tarihi seyir içerisinde hadislerin islamın ve Kur'an'ın anlaşılması noktasında mutlak manada belirleyici ve gerekli olduğunu savunan yaklaşımın mensupları birçok ayeti ve hadisi bu bakış açılarında delil olarak ortaya koymuşlardır. Bunun yanında tersi görüş sahipleri de iddialarını ispatlama noktasında bazı argümanlarla muhataplarını ikna etmeye gayret etmişlerdir. Tarihi süreç içerisinde şekillenmiş olan ve günümüzde de devam eden bu iki yaklaşımın kullanmış oldukları rivayetlerden ikisi "Erike Hadisi" ve "Arza Rivayeti" isimleriyle meşhur olmuş haberlerdir. "Erike Hadisi" adıyla şöret bulmuş olan ve Hz. Peygamber'in Hayber gazvesi esnasında ortaya çıkmış birtakım olaylar üzerine ashabına yönelik uyarıların olduğu rivayet edilen hadis, günümüze gelinceye kadar birçok ilmi alanda hadislerin hüküm koyma noktasında delil olduklarını gösterme adına kullanılmıştır.

1. Erike Hadisi

Erike (الأريكة) kelimesi sözlüklerde ve tefsirlerde kişinin özel odasında yer alan süslenmiş koltuk, sedir, yatak gibi manalarda kullanılan bir kelimedir.¹ Erike kelimesinin içerisinde geçmiş olması sebebiyle bu isimle meşhur olmuş olan hadise "Erike Hadisi" denmektedir. Sünnetin delil olması açısından istidlal edilmekte olan "Erike Hadisi" genel olarak şu şekillerde rivayet olunmuştur:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ أَحْيَاءَ يَوْمَ حَيْبَرَ الْحِمَارَ وَغَيْرَهُ. ثُمَّ قَالَ: "لَيُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَكِيًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ، اسْتَحَلَلْنَا، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ، حَرَّمْنَا، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ، فَهُوَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى"

Allah Resulü Hayber gününde eşek eti ve başka bazı şeyleri haram kıldı ve sonra şöyle buyurdu: "Yakın bir gelecekte koltuğuna uzanmış bir adam benim

¹ Ebu M. Mansur el-Mâturîdî, *Tefsîrû'l-Mâturîdî (Te'vilâtü'l-Kur'ân)* (Bayrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 10/7/169; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Erike* (Beyrut: Daru ihyâ'it-türâsî'l-Arabi, 2001), "Tehzîbü'l-luğa", 10/10/193; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993), 2/2/346; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebü Hayyân el-Endelûsî, *Erike* (el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), "el-Bahrü'l-muhtâ".

hadislerim hakkında şöyle der: Bizimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı var, onda helâl adına ne bulursak onu helâl sayar, haram adına ne bulursak onu da haram kabul ederiz. Dikkat edin Allah Resulünün haram kılması Allah'ın haram kılması gibidir.”²

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “لَا أَلْفَيْتُ أَحَدَكُمْ مُتَّكِمًا عَلَى أَرِيكَيْهِ، يَأْتِيهِ الْأَمْرُ بِمَا أَمَرْتُ بِهِ، أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ”

“Sizden birini, emrettiğim bir emir veya nehyettiğim bir nehiy kendisine geldiğinde, koltuğuna uzanmış; “Ben onu bunu bilmem. Biz Allah'ın kitabında böyle bir şeye rastlamadık” dediği bir halde olduğu görmeyeyim.”³

أَلَا إِنِّي أَوْتَيْتُ الْكِتَابَ، وَمَثَلُهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أَرِيكَيْهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ خِلَافٍ فَأَجْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ لَحْمَ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ، وَلَا لُقْطَةٌ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا .

“Biliniz ki bana Kur'an ve beraberinde bir misli daha verilmiştir. Haberiniz olsun ki yakın bir gelecekte bir kimse çıkıp koltuğuna yaslanarak şöyle diyecek: ‘Size düşen Kur'an'a sarılmaktır. Onun helâl dediğini helâl, haram dediğini de haram sayınız.’ Bilin ki; ehli merkeplerin etleri, azı dişli vahşi hayvanların etleri, kendi rızâsıyla bıraktığı dışında zimminin kaybettiği mal da helâl değildir”⁴

أَجْسَبَ أَحَدُكُمْ مُتَّكِمًا عَلَى أَرِيكَيْهِ، قَدْ بَطُنُ أَنْ اللَّهُ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ، أَلَا وَإِنِّي وَاللَّهِ قَدْ أَمَرْتُ وَوَعَّظْتُ وَهَيْبْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّمَا لَمِنَلُ الْقُرْآنِ، أَوْ أَكْتَرُ، وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُجِلِّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ، وَلَا ضَرْبٍ نِسَائِهِمْ، وَلَا أَكْلٍ ثَمَارِهِمْ، إِذَا أَعْطَوْكُمُ الدِّيَّ عَلَيْهِمْ

“Sizden koltuğuna uzanmış biri, Allah'ın bu Kur'an dışında başka bir şeyi haram kıldığını zannetmiyorum hesabı mı yapıyor? Dikkat edin! Allah'a yemin olsun ki, ben tıpkı Kur'an'da olduğu gibi belki daha önemli hususlarda emretmiş, tavsiyede bulunmuş ve bazı şeyleri yasaklamışımıdır. Allah Teâlâ sizlere ehli kitabın evlerine izinsiz girmenizi, hanımlarına eziyet etmenizi, meyvelerinizi yemenizi size izin vermeleri dışında yasaklamıştır.”⁵

Farklı rivayet şekillerini vermiş olduğumuz Erîke Hadisi'nde vurgulanmak istenen, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında haram veya helâl koyma yetkisini ifade etmiş olduğu hususudur. Birçok sahih hadis kitabında geçmekte olan “Erîke Hadisi” rivayetinin sıhhat durumu, bu çalışmanın dışında yer almaktadır. Bu rivayetin sıhhatini inceleyen senet ve metin açısından değerlendiren çalışmaların mevcut

² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, Hüseyin Selim Esed, *es-Sünen* (Arabistan: Deru'l-Muğni, 2000), 1/473 (No: 606).

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Daru ihyai'l-kütübi'l-Arabî, ts.), 2/1/6 (No: 13); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Davud* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4/4/200 (No: 4605); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Beşşar Avad Maruf, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1998), 4/334 (No: 2663).

⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-risale, 2001), 11/28/410; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Davud*, 4/4/200 (No: 4604).

⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Davud* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/170 (No: 3050).

olması bizim bu konuya girmemizi de gereksiz hale getirmiştir.⁶ Çalışmamız ise Erîke Hadisi ve arz rivayetine tefsirlerin bakışıyla sınırlı olacaktır.

Erîke Hadisi diye meşhur olmuş yukarıdaki rivayeti ilk kez Sünnetin delil olmasına örnek olarak getirenlerden biri İmam Şafî (ö. 204/820)'dir. İmam Şafî Erîke Hadisiyle arz rivayetini tefsirinde birlikte değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ona göre arz rivayeti şeklinde tabir etmiş olduğumuz rivayetin Hz. Peygamber'den sadır olması söz konusu değildir. Zira İmam Şafî; وَمَا أْتَيْتُكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا⁷ "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının"⁷ ayetinin, Kur'an'ın has-âm, farz-mendub, nasih-mensuh gibi durumlarının ancak Hz. Peygamber'in Sünnetiyle açıklık kazanacağını açıkça göstermiş olduğunu, arz rivayetinin ise bu hakikatle çelişkili olacağını ifade eder. İmam Şafî, Erîke Hadisinin bizatihi sahih bir rivayet olarak eserlerde yer almasının, iki rivayetin birbirini nakzetmesi sebebiyle arza rivayetinin hadis olmadığına işaret etmiş olduğuna vurgu yapar.⁸

Erîke Hadisi dışında İmam Şafî, Kur'an ve Sünnetin hüküm verme noktasında temel iki kaynak olduğunu ve inananlara bu ikisine uymayı Allah'ın farz kılmış olduğunu ifade etmiştir.⁹ Ona göre Hz. Peygamber'in emri Allah'ın emretmiş olduğu, yasağı ise Allah'ın nehyetmiş olduğu hususlardan müteşekkildir. Bu anlayışına İman Şafî Hz. Peygamber'in şu sözünü delil olarak sunmuştur: "Allah'ın emretmiş olduğu hususlardan hiçbir şeyi terketmeksizin ben de sizlere emrettim. Ve yine Allah'ın nehyetmiş olduğu herşeyi bende sizlere yasakladım."¹⁰ Bu anlayışı benimsemiş olması sebebiyle İmam Şafî Sünnet'in Kur'an'ı neshetmesinin söz konusu olmayacağını "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur" ayetini delil getirmek suretiyle açıklar.¹¹ Sonuç olarak İmam Şafî'ye göre inanmış bir kimse ancak Kitap ve Sünnet'te hakkında bir hüküm bulamaması halinde ictihadi görüşlere başvurabilir. Aksi durumda Kur'an ve Sünnet'e uyma mecburiyeti söz konusudur. Çünkü içtihat söz konusu olduğunda ortaya nihayetinde şahsi/nefsi görüşler çıkmaktadır.¹²

İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ise, Erîke Hadisini; "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."¹³ Ayeti bağlamında ele almıştır. O, bu ayetin belirtmiş olduğu

⁶ Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48; Necip Sefa Demir, *Erîke Hadisi (Sened ve Metin Tenkidi)* (Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-175; Nejla Hacıoğlu, "Etlerrinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1191-1220; Mehmet Apaydın, "Erîke Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174.

⁷ Haşr 59/7.

⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî* (Arabistan: Daru't-tedmiriyye, 2006), 3/1328,1329.

⁹ İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 2/627.

¹⁰ İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 2/269.

¹¹ İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 2/967.

¹² İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 2/627-628.

¹³ en-Nahl 16/44.

üzere Kur'an'da tefsirini veya açıklamasını bulamayacağımız konularda Hz. Peygamber'in Sünnetine sığınmamız gerektiğini, Hz. Peygamber'in hadislerinin bazen Kur'an'ı beyan, bazen müşkili tavzih, bazen umumu tahsis, bazen mutlakı takyid, bazen ise Kur'an'daki belli hususları te'kid şeklinde görev icra edebileceğini örnekleriyle eserinde açıklamıştır.¹⁴

Allah Resulüne uymanın farz olduğunu ifade ettikten sonra, “Allah ve resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır”¹⁵ ayeti bağlamında Erîke Hadisine yer veren bir diğer müfessir Kurtubî (ö. 671/1273) olmuştur. Hadiste geçmekte olan “Bana Kitap ve onun yanında benzeri verildi” ifadesinden kastedilmiş olabilecek hususlara dikkat çekmiştir. Bu sözün iki yönünün olabileceğini, bunlardan ilkinin vahyi gayri metluv olabileceğini ifade etmiştir. İkinci ihtimalin ise Hz. Peygamber'e Kur'an yanında onu açıklama, takyid etme, tahsis etme gibi yetkilerin Allah tarafından verilmesi olabileceğini söylemiş ve her iki durumda da Hz. Peygamber'e uymanın farz olduğu sonucunu ortaya çıkaracağı ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶

Kurtubî, Erîke Hadisinde geçmekte olan “Yakında ortaya çıkacak karnı tok bir adam” ifadesini, Hz. Peygamber'in hadislerine ve Sünnetine karşı çıkmamanın yasak olduğu şekliyle yorumlamış, Kur'an'ın zahiriyle yetinerek hadislerle amel etmemenin Râfîzî ve Hâricilere ait bir bakış açısı olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

Kurtubî, Nisa 59. Ayet bağlamında Tirmizi'den (ö. 279/892) rivayet etmiş olduğu Erîke Hadisinin; “sizden biriniz rahat koltuğuna oturmuş bir şekilde Allah Teâlâ'nın Kur'an dışında herhangi bir konuda haram koymamış olduğunu zannetmesin. Allah'a yemin olsun ki, ben bazı hususlarda emirlerde bulundum, vaaz ettim ve bazı şeyleri nehyettim. Bunlar Kur'an gibidir”¹⁸ versiyonuna yer vermekte ve Sünnetin delil olması açısından kendi görüşünü net olarak ortaya koymaktadır.¹⁹

Hâzin (ö. 741/1341) ise söz konusu edilen Erîke Hadisini, yenilmesi haram olan gıdaları açıklamakta olan; “Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı”²⁰ ayeti bağlamında ele alarak, hadisin haram kılma yetkisine delil olarak vermiştir.²¹ Zira ayette geçmekte olan

¹⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 1/7, 8, 9.

¹⁵ el-Ahzâb 33/36.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Darü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/38.

¹⁷ el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'an*, 1/38.

¹⁸ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, Beşşar Avad Maruf, *el-Câmi'uş-şâhih* (Beyrut: Darü'l-garbi'l-İslami, 1998), 4/334; Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davud*, 3/170.

¹⁹ el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/262.

²⁰ Bakara 2/173.

²¹ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 2/167.

üç şey dışında Erîke Hadisinin yasaklanmış olan diğer hususları²² açıklıyor olması, Sünnetin delil olduğunun açık işareti kabul edilmiştir. Hâzin, bu açıklamalar dışında Kur'an'da yer almayan bazı hayvanların yenilmesinin Hz. Peygamber'in hadisleriyle haram kılınmasına örnek olarak birçok hadis rivayet etmiş ve yine Kur'an'da haklarında bir hüküm olmadığı halde bazı hayvanların öldürülmesini yasaklanmış olduğu rivayetleri Sünnetin delaletine örnek olacak şekilde eserine almıştır.²³ Ayrıca dövme yaptırma, yüzündeki kılları yolma, güzelleşmek için dişleri ayırma gibi hususların Hz. Peygamber'in Sünnetiyle yasaklanmış olduğunu bunları yaptıran ve Kur'an'da böyle bir yasak göremiyorum diyen bir kadına Abdullah b. Mes'ud'un, böyle kimselere Hz. Peygamber'in lanet etmiş olduğunu içeren hadisini okuyarak mukabele etmiş olmasını içeren rivayeti eserine alarak ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴

"Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının" ayetinin fey ve ganimet malları hakkında nazil olduğunu ifade eden Hâzin, her ne kadar fey malları hakkında nazil olmuş olsa da Hz. Peygamber'in emir, nehiy, mendub, vacip bağlamında söylemiş olduğu tüm hususlara şamil olan umum ifade eden bir ayet olduğunu vurgulamıştır.²⁵

"Bana uyun ki Allah da sizi sevsin"²⁶ ayeti bağlamında Allah'ın kullarını sevmesinin Sünnete ittibaya bağlı olduğunu ifade etmekte olan Süyûtî (ö. 911/1505), "kişi sevdiği ile beraberdir"²⁷ hadisinin de bunu desteklemiş olduğunu ifade eder.²⁸ Bunun yanı sıra Süyûtî, "De ki: "Allah'a ve resule itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez"²⁹ ayetini açıklarken Erîke Hadisine yer vermiş ve buradan kastedilmiş olanı hadisinin açıkladığı hükümler olduğuna işaret etmiştir.³⁰

Kur'an'da geçmekte olan "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının" ayetinin hemen ardından "Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir" uyarısının gelmesini değerlendiren el-Kinnevcî (ö. 1307/1890), bu azabın Hz. Peygamber'in getirdiğine uymayan ve nehyettiğini terk etmeyenleri kapsamış olduğunu ifade etmekte ve buna Erîke Hadisini istidlal etmektedir.³¹

²² Erîke Hadisinin birçok rivayetinde üç şeyi haram olduğu şu şekilde tanımlanmıştır: "Ehli merkeplerin etleri, azı dişli vahşi hayvanların etleri, kendi rızâsıyla bıraktığı dışında zimmînin kaybettiği mal da helâl değildir."

²³ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzil*, 2/168.

²⁴ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzil*, 4/270.

²⁵ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzil*, 4/270.

²⁶ Âl-i İmrân 3/31.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 8/39.

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 2/179.

²⁹ Âl-i İmrân 3/32.

³⁰ es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/179.

³¹ Ebu't-Tayyib Muhammed Siddihhan b. Hasan b. Ali el-Kinnevcî, *Fethu'l-beyân fî mekâsıd'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14/48.

Son dönem müfessirlerinden birçoğu da yine Hz. Peygamber'in Sünnetinin delil olması bağlamında Erîke Hadisine eserlerinde yer vermiş ve delil olarak kullanmışlardır. Bunun yanı sıra bu hadisi, klasik dönem müfessirlerinde Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi meşhur bazı müfessirlerin ise kullanmadığı görülmüştür. Belki bunun sebepleri üzerinde ayrı bir çalışma yapılabilir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Erîke Hadisine bu müfessirlerin tefsirlerinde yer vermemiş olmaları, hadisin delil olması noktasında her hangi bir şüphe taşımış olduklarından kaynaklanıyor değildir. Zira bu hadise tefsirlerinde yer vermemiş olsalar da, Sünnetin delil olması yönünde izhar etmiş oldukları görüşleri, bu hadisin anlamıyla örtüşen başka hadislere yer vermiş olmaları, Erîke Hadisini eserlerine almamış olmalarının başka sebeplere dayandığını göstermektedir. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Erîke Hadisini direk olarak zikretmiş olmasa da, Hz. Peygamberi sevmenin ona tabi olmayla mümkün olacağını emirlerine itaat edip söylediklerini yapmanın gerekli/vacip olduğunu ifade etmiştir.³² İmam Maverdî (ö. 450/1058) Hz. Peygamber'in ancak doğru olan şeyleri emredip, yanlış olan şeylerden nehyedeceği için ona itaatın gerekli/vacip olduğunu ifade etmiştir.³³ Yine İmam Kuşeyrî'de (ö. 465/1072) Hz. Peygamber'e kulların ilmi ve yaşantı açısından tabi olmalarının farz olduğu görüşündedir.³⁴

Zemahşerî sünnetin delil olması bağlamında Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) rivayetle Allah'ı sevdiğini iddia edip Hz. Peygamber'in Sünnetine uymayan kimse-leri yalancılıkla itham etmiştir.³⁵ İmam Râzî ise Erîke Hadisini tefsirine almamış müfessirlerdendir. Buna karşı Râzî, müşriklerin putlara ibadet etmelerini Allah'ı sevmelerine ve yine Hristiyanlar'ın Hz. İsa'yı yüceltmelerinin sebebini Allah'ı sevmek olarak açıklamalarını hatırlatarak, Kur'an'da nazil olan ayetlerin onların bu iddialarını yalanlamış olduğunu belirtmiştir. Buna mukabil onlardan istenen Allah'ın nebisi olan Hz. Peygamber'e itaat edip ona muhalefet etmekten sakınmak olduğunu, ona itaat etmeyenin Allah'ı sevmesinden bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁶ Râzî tefsirinde genişçe Allah Resulüne itaatın niçin gerekli olduğunu örneklerle ayrıca vurgulamış ve Hz. Peygamber'i sevmenin, Hristiyanların Hz. İsa'yı sevmeleri gibi olmadığını, ona itaatın inananmış olanlara vacip olduğunu genişçe açıklamıştır.³⁷ Kadı Beydâvî'de (ö. 685/1286) aynı şekilde Hz. Peygamber'e ittibanın gerekli olduğunu, ona muhalefetin Allah'ın azabını celbedeceğini söylemiştir.³⁸

³² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 2/354.

³³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdî)* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 1/5/504.

³⁴ Ebü'l-Kasım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât (Tefsiru'l-kuşeyrî)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, ts.), 1/3/560.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf* (Beyrut: Daru'l-kitabî'l-Arabi, 1407), 1/353.

³⁶ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1420), 8/197.

³⁷ er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 8/197, 198.

³⁸ Nâsırüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. (Beyrut: Daru ihyai'l-kütübî'l-Arabi, 1418), 5/200.

Bu baptan olmak üzere söylenilebilecek husus, tarihte Rafizi, Zahiri³⁹ ve Hâriciler⁴⁰ ve son dönemde bazı kimseler dışında müfessirlerin Sünnetin delil olması noktasında adeta icma etmiş olduğu gerçeğidir. Ancak bazı müfessirlerin Erîke Hadisini eserlerine almamış olmalarının sebebi, eserlerine almış oldukları halde bizim gözümüzden kaçmış olmasının imkân dâhilinde olması yanı sıra, farklı sebeplere dayanabileceği gerçeğidir. Zira bu müfessirlerin eserleri incelendiğinde ortaya çıkacak olan, bu hadisi almamış olsalar da benzer rivayetleri Sünnetin delil olması yönünde kullanmış oldukları gerçeğidir.

2. Arza Rivayeti

“Arza rivayeti” şeklinde meşhur olmuş rivayet, tarihte Rafizi, Zahiri ve Hâricilerin de kullanmış olduğu, günümüzde ise kendilerine “Kur’an’ıyyûn” (Kur’an’cılar) diyen ve Kur’an’ın hadislere gerek olmadan okunup anlaşılacağı iddiasında bulunan gruplar ve onların takipçileri tarafından başvuru kaynağı olarak kullanılmakta olan aşağıda farklı şekilleri verilmiş rivayettir.⁴¹ Arza rivayeti şeklinde şöhret bulmuş rivayetin farklı birçok lafzı mevcuttur. Manaları birbiriyle uyumlu olsa da bunlardan bir kısmını kaleme almakta fayda mülhaza etmekteyiz.

مَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا فُئْتُهُ وَإِنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ أَنَا، وَكَيْفَ

أُخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ، وَبِهِ هَدَانِي اللَّهُ

“Size benden bir şey geldiğinde onu Allah’ın Kitabı’na arz edin. Eğer Allah’ın Kitabı’na uyuyorsa onu ben söylemişimdir. Yok, eğer Allah’ın Kitabı’na muhalefet ediyorsa onu ben söylememişimdir. Ben onunla insanları hidayete ulaştırmış olduğum halde, nasıl olurda Allah’ın Kitabı’na muhalefet ederim”

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا عُمَرُ، لَعَلَّ أَحَدَكُمْ مُتَكَبِّرٌ عَلَى أَرِيكِيهِ، ثُمَّ يُكَلِّبُنِي مَا جَاءَكُمْ عَنِّي

فَأَعْرِضُوهُ عَلَى الْقُرْآنِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَنَا فُئْتُهُ، وَإِنْ لَمْ يُوَافِقْهُ فَلَمْ أَقُلْهُ

“Allah Resulü buyurdular ki: Ey Ömer! Zannediyorum ki sizden biriniz koltuğuna yaslanmış bir şekilde beni yalanlayacaktır. Size benden bir şey geldiğinde onu Kur’an’a arz edin. Eğer Kur’an’a uyuyorsa onu ben söylemişimdir. Eğer uymuyorsa onu ben söylememişimdir.”⁴²

مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى الْقُرْآنِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَنَا فُئْتُهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَلَمْ أَقُلْهُ

“Size benden bir şey geldiğinde onu Kur’an’a arz edin. Eğer Kur’an’a uyuyorsa

³⁹ er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 11/202.

⁴⁰ Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali b. Adl en-Numânî, *el-Lübâb fî ulumi'l-Kitab* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 6/302.

⁴¹ Muhammed b. Süleyman b. Abdullah el-Aşkar el-Uteybî, *Efalü'r-Resul ve delâlethea ale'l-ahkâmîş-şerîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2003), 1/21, 22.

⁴² Bu rivayeti, değerlendirmeye tabi tutan Darekutni ve İbn Batta, bu hadisin aslı olmadığını, zındıkların uydurması olduğunu rivayet etmişlerdir. Bkz; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, Halil b. Muhammed elArabi, *Te'likatü'd-Dârekutnî ale'l-mecruhîn li İbn Hibban* (Kahire: Daru'l-kitabî'l-İslami - el-Faruku'l-hadise, 1994), 181; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ* (Riyad: Daru'r-riyâ, ts.), 1/265.

onu ben söylemişimdir. Eğer uymuyorsa onu ben söylememişimdir.”⁴³

“Arza rivayeti” olarak ele alacak olduğumuz yukarıda bize farklı lafızlarla ulaşılmış olan bir kısım farklı rivayet şekilleri sunulmuş olan sözün isnat değerlendirilmesi, bu çalışmanın alanına girmediği ve konunun genişleyip dağılmasına sebep olacağı için için genişçe değerlendirmelere girilmeyecektir. Lakin isnad açısından sahih bir isnada sahip olmadığı ve uydurma bir rivayet olduğuna dair ilk dönem kaynaklarımızda birçok değerlendirmenin mevcut olduğunu söylemekle yetineceğiz.⁴⁴ Çalışmamız, “Arza Rivayeti” şeklinde meşhur olmuş bu rivayeti müfessirlerimizin ele alıp ve yorumlayışlarını değerlendirme şeklinde olacaktır.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla “Arza Rivayeti” olarak kabul edilen bu rivayeti müfessirler içerisinde ele alarak tefsirinde değerlendirmeye tabi tutan ilk âlim, çalışmamızın ilk kısmında belirtilmiş olduğu üzere İmam Şafî’dir. İmam Şafî bu rivayeti “Erike Hadisi” ile birlikte tefsirinde değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle, bu haberin hadis olamayacağını ve uydurma bir rivayet olduğunu açıklamıştır.⁴⁵

Fahreddin Râzî bu rivayeti eserinde iki yerde ele almış ve delil olarak kullanmıştır. Bunlardan birincisi, Nisâ Suresi 101. ayetin mefhumuyla alakalıdır. Kişinin seferi olması durumunda namazların kısaltılması meselesini ele alan ayeti açıklarken mezheplerin bu konuyla ilgili yaklaşımları çerçevesinde söz konusu rivayet ele alınmış ve Ahad haber ve ayet tenakuz ettiğinde ayetin alınması gerektiğine bu rivayet delil olarak sunulmuştur.⁴⁶ Râzî bu yaklaşımıyla bu haberin güvenilirliği hususunda herhangi bir değerlendirme yapmamış, konu bağlamında bu rivayeti delil olarak sunmuş olması güvenilir olarak kabul ettiği sonucunu ortaya koymuştur. Râzî’nin bu rivayete eserinde yer vermiş olduğu bir diğer yer ise Abdest Ayeti⁴⁷ ile ilgili yapmış olduğu yorumlar çerçevesindedir.⁴⁸ Abdest esnasında ayakların yıkanması hususunun mensuh olup olmadığını, haberle ayetin neshedilip edilemeyeceğini ifade çerçevesinde, bunun uygun olmadığını ortaya koymaya çalıştığı deliller içerisinde bu rivayete de yer vermiş ve diğer deliller yanında bu rivayet sebebiyle haberin değil ayetin esas alınması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla Râzî’nin, “Arza Rivayeti” denilen rivayeti eserine Sünnetin bağlayıcılığı noktasında almamış olduğu, bazı fer’i meseleler hakkında istidlal mahiyetinde bu rivayete yer vermiş olduğu söylenilebilir.

“Arza rivayet”ni eserine eserinde yer vermiş olan bir diğer müfessir Kurtubî’dir. “Erike Hadisi” bağlamında bu rivayeti de ele alan Kurtubî, bu rivayetin aslı

⁴³ İmam Şafî yukarıda da ifade edilmiş olduğu üzere bu rivayetin uydurma bir rivayet olduğunu açıklamıştı. İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 3/1328.

⁴⁴ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i (eş-Şâfi'l-ay fi şerhi Müsnedi's-Şâfi'i)* (Riyad: Mektebetür-rüşd, 2005), 5/553; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sünne* (Medîneü'l-Münevvere: el-Camiatü'l-İslamiyye, 1989), 21.

⁴⁵ İmam eş-Şafî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî*, 3/1328.

⁴⁶ er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 11/202.

⁴⁷ el-Maide 5/6.

⁴⁸ er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 11/307.

⁴⁹ er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 11/307.

olmadığını ve uydurma bir rivayet olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ O, namazın vakitleri, secde ve rükûlarının yanı sıra diğer ahkâmıyla beraber zekâtın vakti ve miktarının Sünnetle bilinebileceğine, ayrıca haccın menasikine vurgu yaparak Sünnetin delil olma yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bu hususta İmrân b. Husayn (ö. 52/672) adlı sahabenin ahmak bir kimseye söylemiş olduğu şu rivayeti delil olarak eserine almıştır: “*Sen Allah’ın Kitabı’nda öğle namazının dört rekât olduğunu ve kıraatin sessiz olması gerektiğini bulabiliyor musun? Sonra namaz ve zekât gibi başka benzer meselelerinde Kur’an’da açıklanıp açıklanmadığını sordu. Allah bunları kapalı geçmiştir, bunları açıklayan Sünnettir dedi.*”⁵¹ Kurtubî, bu rivayetle birlikte Sünnetin delil olması adına başka rivayetlere de eserinde yer vererek “Arza Rivayeti”nin aslı olmadığına vurgu yapmıştır.⁵²

Eserinde bu rivayete yer veren bir diğer âlim Hanbelî müfessirlerden Nu’mânî’ (ö. 775/1374) dir. O, söz konusu rivayeti geçerli kabul etmiş ve ayetlerin Sünnetin önünde olduğuna delil olarak bu rivayeti kullanmıştır.⁵³

Ulaşabildiğimiz kadarıyla tefsirinde “Arza Rivayeti”ne yer vermiş olan bir diğer müfessir, yine aynı dönemde yaşamış olan Kasımî’ (ö. 772/1332) dir. O, söz konusu rivayet hakkında zındıklar ve Hâriciler tarafından uydurulmuş olan bir rivayettir yorumunda bulunmuştur.⁵⁴

Onlarca müfessir içerisinde sadece yukarıda kayda geçmiş olan az sayıda müfessirin eserine konu olmuş olan “Arza Rivayeti”, belirtilmiş olduğu üzere Sünnetin delil olmasına istidlal olarak değil, ya reddetme sadedinde veya sadece bir iki eserde başka hususları açıklama çerçevesinde kullanılmış bir rivayettir. Bu kapsamda söz konusu rivayetin bu gün dillendirilmiş olduğu gibi, Kur’an’ın delil olarak yeterli olacağını savunan kimseler için elle tutulabilecek bir delil olmadığı açıktır. Fakat bu araştırmanın çerçevesine girmese de “Arza Rivayeti” için şunu söylemek de bir gerekliliktir. Kendi görüş ve eğilimlerini destekleme adına, sahih rivayet olarak tespit edilememiş olsa da, sayıları hiç de azımsanmayacak derecede fazla olan birçok kimse tarafından delil olarak kullanıla gelmiş bir rivayettir.

Sonuç

İslami alanda hüküm kaynağı olma ve hüküm koyma yetkisi açısından Kur’an’ın yanında hadislerin kullanılıp kullanılmayacağı hususu, marjinal de olsa İslam tarihi içerisinde zaman zaman ortaya çıkmış tartışmalardan bir tanesidir. Bu bağlamda hadislerin mutlak olarak delil olduğunu savunanların yanında aksi görüşte olanların ortaya atmış oldukları birçok delil mevcuttur. Bu deliller içerisinde hadislerin delil olduğunu savunanların en çok kullanmış oldukları rivayet, “Erîke Hadisi”dir. Aksi iddiayı sahiplenenlerin ise temel delillerinden bir tanesi “Arza Rivayeti” adıyla bilinen rivayettir. Bu iki rivayet İslami ilim dallarında konuya bağlı

⁵⁰ el-Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 1/38.

⁵¹ İbn Batta, *el-İbânetü’l-kübrâ*, 1/235.

⁵² el-Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 1/39.

⁵³ en-Numânî, *el-Lübâb fi ulumi’l-Kitab*, 6/302.

⁵⁴ Muhammed Cemalettin b. Muhammed Said el-Kâsımî, *Mehâsinu’t-Te’vîl* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1418), 1/112.

olarak farklı zamanlarda çokça kullanılmışlardır. Bu çalışmanın ele aldığı husus bu rivayetlere özellikle klasik müfessirlerin bakış açılarıdır.

“Erike Hadisi” ve “Arza Rivayeti” klasik dönem müfessirlerinin eserlerine almış olduğu rivayetler arasında yer almaktadır. Ancak “Erike Hadisi”ne bakıldığında bazı tefsirlerde Allah ve Resulüne itaati ifade eden ayetlerin yorumu bağlamında ele alınmış ve delil olarak kullanılmış olduğu müşahede edilmiştir. Ancak meşhur bazı müfessirlerin, hadisin delil olduğunu savunmuş olsalar da, bu hadise eserlerinde yer vermemiş oldukları görülmüştür. Elbette bu çalışmanın kapsamı bunun nedenlerini araştırma adına yeterli değildir. Bunun yanı sıra bu rivayetin sihhati de bu çalışmada ele alınmamış gerekli yerlere müracaat adına açıklamada bulunmakla yetinilmiştir. Söz konusu rivayeti eserlerine almış olan müfessirler Sünnetin delil olması açısından bu hadisi kullanmışlardır.

“Arza Rivayeti” hakkında müfessirlerin görüşlerine de çalışmada yer verilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede bu rivayeti Râzî ve Nu'manî dışında sahih kabul eden ve kullanan müfessire rastlanmamıştır. Râzî bu rivayeti hadislerin Kur'an'a arzı bağlamında kullanmamış, başka bir ayetin hükmünü açıklama bağlamında yer vermiştir. Dolayısıyla bu rivayeti Hadislerin Kur'an'a arzı noktasında ele alan tek müfessirin, ulaşabildiğimiz kadarıyla, Nu'manî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tefsirler dışında birçok kaynakta merdud bir rivayet olarak değerlendirilmiş olan bu rivayeti, bu sebeple olsa gerektir, eserinde değerlendirmeye tabi tutan müfessir sayısının oldukça sınırlı olduğu müşahede edilmiştir. Bu müfessirlerden sayılanlar dışındakilerin hepsi de, söz konusu rivayetin uydurulmuş bir söz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavudî. Müessesetü'r-risale, 2001.
- Apaydın, Mehmet. “Erike Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174. <https://doi.org/DOI:10.33227/auifd.627320>
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Daru ihyai'l-kütübü'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-. *Te'likatü'd-Dârekutnî ale'l-mecruhin li İbn Hibban*. thk. Halil b. Muhammed el-Arabi. Kahire: Daru'l-kitabi'l-İslami - el-Faruku'l-hadise, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Arabistan: Deru'l-Muğni, 2000.
- Demir, Necip Sefa. *Erike Hadisi (Sened ve Metin Tenkîdi)*. Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Davud*. 4 Cilt. Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelûsi, Muhammed b. Yûsuf b. Alf. *Erike*. thk. Semir el-Meczûb. el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Erike*. thk. Muhammed Avd Merab. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 2001.

- Hacıoğlu, Nejla. "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1191-1220.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Batta, Ebü Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rıza Mu'dî vd. 9 Cilt. Riyad: Daru'r-riyâ, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. Daru İhyai'l-kütübi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î (eş-Şâfi'l-'ay fî şerhi Müsnedi's-Şâfi'î)*. thk. Ahmed b. Süleyman, Ebi Temim Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005.
- İmam eş-Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman. *Tefsîru'l-İmam eş-Şafîî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferran. 3 Cilt. Arabistan: Daru't-tedmiriyye, 2006.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said el-. *Mehâsinu't-Te'vîl*. thk. Muhammed Basil Uyuni's-Sûd. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- Kınevci, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddihhan b. Hasan b. Ali el-. *Fethu'l-beyân fî mekâsıd'l-Kur'an*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Adfîş. 20 Cilt. Kahire: Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâ'ifu'l-işârât (Tefsîru'l-kuşeyrî)*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 3. Baskı., ts.
- Mâtürîdî, Ebu M. Mansur el-. *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü'l-Kur'ân)*. thk. Mecdî Baslum. 15 Cilt. Bayrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Maverdî)*. thk. Abdülmaksud b. Abdîrrahim. 6 Cilt. Lübnan: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Numânî, Ebü Hafs Siracuddin Ömer b. Ali b. Adl en-. *el-Lübâb fi ulumi'l-Kitab*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabî, 1420.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvid. Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *ed-Dürrü'l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Miftâhu'l-cenne fî'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sünne*. Medîneü'l-Münevvere: el-Camiatü'l-İslamiyye, 1989.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Beşşar Avad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1998.
- Uteybî, Muhammed b. Süleyman b. Abdullah el-Aşkar el-. *Ef'alü'r-Resul ve delâletuha ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 6. Basım, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşaf*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî, 1407.



TEFSİRÜ'L-MENÂR'DA HADİSLERİN ELE ALINIŞ YÖNTEMİ

Resul ERTUĞRUL

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ resulertugrul@bayburt.edu.tr

id 0000-0002-9458-2544

Öz

Bu çalışmamızın amacı Tefsîru'l-Menâr'ın yazarlarından olan Muhammed Abduh (1849-1905) ile onun öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) bu tefsirde hadislerden ne ölçüde, hangi yöntemle, nasıl yararlandıklarını ve her iki müfessirin hadislere bakış tarzını ve bakış açısı farklılıklarını örneklerle ortaya koymaktır. Bilindiği gibi Tefsîru'l-Menâr, müelliflerinin ömürlerinin yetmemesi sebebiyle tamamlanamamıştır. Müelliflerden ilki olan Muhammed Abduh, tefsiri Nisâ Suresi'nin 126. ayetine kadar, Reşîd Rızâ ise buradan başlayarak Yusuf Suresi'nin 52. ayetine kadar tefsir etmiştir. Geri kalan kısmını ise Suriyeli âlim Behcet el-Baytâr (1894-1976) tamamlamıştır. Öze dönmeyi esas alan her iki düşünür de düşüncelerini ortaya koyarken, Kur'an'ı ve sahih sünneti esas almışlardır. Ancak Abduh, geleneksel İslamî düşünceyi dolayısıyla hadisleri eleştirme noktasında Kur'an'ı ve akli merkeze alıp daha ziyade tevatür derecesine ulaşan hadisleri kabul ederek daha cüretkâr davranmış, özgün düşünce ve yorumlar ortaya koymaya çalışmıştır. Onun hadis ve sünnetle ilgili fikirlerini aktarıp geliştiren ve konuyla ilgili geleneksel kriterlere sadık kalan Reşîd Rızâ ise hadisler konusunda iyi bir alt yapıya sahip olup tabiatıyla hadislerden hocasından çok daha fazla istifade etmiştir. İşte bu çalışmamızda toplumsal problemlere Kur'ânî merkezli çözümler üretmek için yazılan bu tefsirde her iki düşünürün hadis ve sünnete bakış açılarındaki farklar ele alınarak, hadis ve sünnete yaklaşımları, hadisleri nasıl anlayıp yorumladıkları, hadislerden ne oranda yararlandıkları, hangi kaynaklara başvurdukları örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsîru'l-Menâr, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Hadis.

The method of treating the hadiths in Tafsîr al-Manâr

Abstract

The aim of this study is to explain to what extent, by which method, and how they benefited from hadiths in this tafsir by one of the authors of Tafsîru'l-Manar, Muhammad Abduh (1849-1905) and his student, Rashid Rida (1865-1935), and the way both commentators view hadiths and to demonstrate the differences in their perspectives with examples. As it is known, Tafsîru'l-Manar could not be completed due to the fact that the lives of its authors were not enough. Muhammad Abduh, the first of the authors, commented until the 126th verse of Nisa Surah, and Rashid Rida commented from there to the 52nd verse of Yusuf Surah. The remaining part was completed by the Syrian scholar Behcet al-Baytar (1894-1976). Both thinkers, who are based on returning to the self, have taken the Qur'an and the authentic Sunnah as a basis while putting forward their thoughts. However, Abduh acted more daringly by accepting the hadiths that reached the level of tawatur by putting the Qur'an and the mind in the center at the point of criticizing traditional Islamic thought and therefore hadiths, and tried to put forward original thoughts and interpretations. Rashid Rida, who conveyed and developed his ideas on hadith and sunnah and remained loyal to the

traditional criteria on the subject, had a good background in hadiths and naturally benefited from hadiths much more than his teacher. Here, in our study, the differences in the perspectives of both thinkers on hadith and sunnah in this tafsir which is written to produce Qur'an-centered solutions to social problems will be discussed, and their approaches to hadith and sunnah, how they understand and interpret the hadiths, how much they benefit from hadiths, and which sources they refer to will be tried to be revealed with relevant examples.

Keywords: Commentar, Tafsîr al-Manâr, Muhammed Abduh, Rashid Rida, Hâdith.

Giriş

Muhammed Abduh'un ve Reşîd Rızâ'nın hadis ve sünnete dair eserleri olduğu için hadis ve sünnete yaklaşımlarını Tefsîru'l-Menâr'dan, kısmen de diğer eserlerinden çıkarmaya çalışacağız. Bunun yanında konumuzla ilgili Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hadis bilim dalında 2010 yılında Sümeyra Tutcu (Tuztaşı) tarafından, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği* isimli Yüksek lisans tezi ve Çukurova Üniversitesi'nde 2018 yılında Mustafa Aydın tarafından, *Neo-Selefîlik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)* isimli doktora tezi hazırlanmıştır. Bu çalışmalardan da gereği kadar istifade edeceğiz. Reşîd Rızâ'nın, Menâr tefsirinde rivayet malzemesine ve hadislerle azımsanamayacak kadar yer vermiş olması bizi bu araştırmayı yapmaya yönelten etmenlerden biri olmuştur.

Tefsîru'l-Menâr'ın asıl ismi "Tefsîrü'l-Çur'âni'l-ĥakîm"dir. Eser on iki cilt olarak basılmış olup tefsirin ilk beş cildi Reşîd Rızâ'nın, Abduh'un el-Ezher Üniversitesindeki derslerinden tuttuğu notlardan oluşmuştur. Kitabın tamamı Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmış olup kendisi yalnız Abduh'un görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, diğer tefsirlerden çokça alıntılar yapmış, özellikle lügat ve rivayet tefsiri açısından ilâvelerde bulunarak eseri genişletmiştir.¹ Hocasının görüşünü aktardıktan sonra "benim görüşüm şudur"² diyerek kendi görüşlerini de belirtmiş, hocasına katılmayıp eleştirdiği durumlar da olmuştur.³ Rızâ, Abduh'un görüşlerini "üstaz imam şöyle dedi / görüşü şudur"⁴ diyerek aktarmıştır.

"Tefsiru'l-Kur'an'il-Hâkim" dışında "Tefsiru cüz'i 'Amme", "Tefsîru sûreti'l-Âşr" adlı tefsirlerin de sahibi olan Muhammed Abduh'un Reşîd Rızâ'dan farklı donanım ve eğilimlere sahip olması Tefsîrü'l-Menâr'ın metoduna da yansımıştır. Nazarî yönü daha gelişmiş olan ve akli esas alan Abduh, lugavî açıklamalara ağırlık vermiş, fazla derinleşmediği rivayetlerden çok az istifade etmiştir. O, önceki tefsirlerin ayetlere bakış açısını belli bir şekilde sınırlandırıp düşüncüyü dondurduğu gerekçesiyle tefsir otoritelerinden bağımsız hareket etmeye çalışmış,⁵ onların

¹ M. Suat Mertoğlu, "Tefsîru'l-Menâr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40/297-298; Faruk Vural, "Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/31, (Ocak-Haziran 2014), 256-258.

² Örneğin bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-ĥakîm (Tefsîrü'l- Menâr)*, 12 Cilt, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 2/438, 5/6-7, 58-59, 71, 75, 96, 161, 193, 223, 225, 393, 394, 397, 417.

³ Rızâ'nın hocasını eleştirileri için bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-ĥakîm*, 1/34-35, 2/438, 447, 5/98.

⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-ĥakîm*, 2/32, 401, 402, 405, 415, 416, 419, 430, 432, 434, 438, 447, 460, 463, 465, 469-471, 474, 3/4-5, 31, 32, 61, 63, 87, 100, 102, 110, 5/19, 27-28, 42, 45, 46, 47, 50, 57-58, 66, 68-69, 71-72, 92, 93, 95-96, 98, 100, 147, 161, 228, 262-264, 308, 328, 393-397, 402, 419, 433-434.

⁵ Mertoğlu, "Tefsîru'l-Menâr", 40/298.

tefsirlerine kısmen başvurmuş,⁶ teknik konularda istifade ettiği Tefsîrû'l-Celâleyn'i de zaman zaman eleştirmiştir.⁷ Rızâ hocasının vefatından sonra onun metodundan ayrılarak ayetlerle ilgili sahih sünnete, kelime tahlillerine, dilbilgisi kurallarına ve âlimler arasındaki ihtilâflı konulara daha fazla yer vermiştir.⁸

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın en çok kafa yorduğu ve çözüm aradığı konulardan biri Müslümanların geri kalmaları olmuş, dinlerinden uzaklaşmalarını ve Kur'an'ı doğru anlamamalarını bunun ilk sebeplerinden saymışlardır. Taklit düşüncesini ve hurafeleri terk edip, aklın ve bilimin ışığında araştırmalara önem verilmesini önermişlerdir.⁹ Bu meyanda Abduh, Müslümanların kaderci bir anlayışa sahip olmalarının da etkisiyle, düşmanlarına karşı tedbir almadıkları için topraklarının çoğunu kaybettiklerini¹⁰ ifade etmiştir.

Reşîd Rızâ akıl sahiplerini tanımlarken Kur'an'ın akıl sahiplerini "(Ey Muhammed!) Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır."¹¹ şeklinde nitelediğini yoksa sözü dinleyip de falancanın rivayetine, filancanın görüşüne uygun düşene uyan ve kendilerine Kur'an nassı ile sabit olsa da o görüş sahibini desteklemeyi mecbur sayanlar olmadığını belirtir. Akabinde mukallitlerin mezhep taassubu ve nakilcilerde bulunan bazı rivayetlerin zahirine bağlanma sebebiyle ayrılığa düşüklerini belirtir.¹²

Tefsîrû'l-Menâr'da, Allah'ın doğada ve toplumsal hayattaki değişmez kanunlarına işaret eden sünnetullah kavramına 100'den fazla vurgu yapıp Müslümanların bu kanunu göz ardı etmeleri ve bilmemeleri eleştirilerek geri kalmaları bu kanunları ihmal etmelerinden kaynaklandığı belirtilir,¹³ bu yasalara saygılı olup araştıranların geliyeceği vurgulanır.

Reşîd Rızâ tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın anlaşılması hususunda Hz. Peygamberden, onun ashabından gelen rivayetler ve tefsirle ilgili tâbiin âlimlerinin görüşlerinden zaruri olanlar olduğunu bu konuda sahih merfû rivayetlerin önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğini, bunu ayetlerin lugavi manaları ve o dönemin uygulaması ile ilgili âlim sahabeden gelen sahih rivayetlerin takip ettiğini, bunların sahih olanlarının ise az olduğunu¹⁴ belirtmektedir. Ardından rivayet tefsirinin zaaflarından, isrâiliyyat türü uydurma rivayetlerin çokça aktarılmasından bahseder. Yapılması gereken şeyin bazı hadis kitaplarında olduğu gibi müstakil kitaplarda faydalı rivayetleri toplamak, rivayet zincirlerinin güvenilirliğini ortaya koymak, sonra fıkıh kitaplarında hadislerin zikredilmesi gibi isnad zincirine yer vermeksizin bunların sahihlerini tefsirde zikretmek, Menâr tefsirinde yaptıkları gibi sadece hadisin

⁶ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/457, 5/228.

⁷ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/451; 5/106, 308.

⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/16.

⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/31, 5/238; Mertoğlu, "Tefsîru'l-Menâr, 40/298.

¹⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/252.

¹¹ ez-Zümer 39/18.

¹² Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/92.

¹³ Bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/ 467-470, 492-497; Mertoğlu, "Tefsîru'l-Menâr, 40/298.

¹⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/7-8.

kaynağına işaret etmek¹⁵ olduğunu belirtir. Ahmed b. Hanbel, “üç şeyin; tefsir, melâhim ve megâzî'nin aslı yoktur” derken bu sözüyle bu konularla ilgili rivayetlerin genellikle mürsel haberler olmasını vurguladığını¹⁶ söyler.

Tefsirin maksadı şu şekilde dile getirilir: “*Rivayet tefsirlerinde zikredilen şeylerin büyük çoğunluğu veya birçoğu Kur'an'a karşı bir perdedir ve okuyucunun nefsinin arındırıcı, aklını aydınlatan yüce maksatlara ulaşmasına bir engeldir. Rivayet tefsiri ile uğraşmayı tercih edenleri ne senet ne de içerik olarak bir kıymeti olmayan pek çok rivayet Kur'an'ın maksatlarından alıkoymaktadır. Diğer tefsir türlerini tercih edenleri de başka engelleyiciler asıl maksada ulaşmaktan alıkoymaktadır. Bunun için Kur'an'a bir hidayet kitabı olarak yaklaşan, ayetlerin ayetlerle açıklanmasını ve Kur'an'ın yol gösterici, ıslah edici özelliklerini ön plana çıkaran yeni bir tefsire şiddetle ihtiyacı vardır.*”¹⁷

1. Tefsirin Kaynakları

Abduh'un özlü ve akli tefsirine karşın Reşîd Rızâ'nın farklı kaynaklardan yaptığı alıntılarla Tefsîru'l-Menâr nakil ağırlıklı ansiklopedik bir tefsir hüviyetine bürünmüştür.¹⁸ Reşîd Rızâ, Buhari, Müslim başta olmak üzere hadisleri daha ziyade Kütüb-i Sitte'den¹⁹ ve genellikle onunla birlikte Ahmed Hanbel'in Müned'inden²⁰ aktarır. Bu şekilde Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki Kütüb-i Sitte ile ortak rivayetlere ağırlık verir. Bunlara ilaveten çeşitli kaynaklardan hadis aktardığı görülmektedir. Örneğin:

Abû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta*²¹

Abû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî (ö. 227/842), *es-Sünen*.²²

Abû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870): *el-Edebü'l-müfred*.²³

Abû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsılî (ö. 307/919): *el-Müsned*.²⁴

Abû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971): *el-Mu'cemü'l-kebir*; *el-Mu'cemü'l-evsaf*.²⁵

Abû Muhammed Abdullâh Ebü's-Şeyh (ö. 369/979), *et-Tevbîh ve't-tenbîh*.²⁶

Abû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066): *es-Sünenü'l-kübrâ*.²⁷

¹⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/8.

¹⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/9.

¹⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/10.

¹⁸ Mertoğlu, “Tefsîru'l-Menâr, 40/298.

¹⁹ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/85-88, 2/17, 41, 115, 147, 323-324, 389-390.

²⁰ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/148, 167, 172, 321-322, 391, 394-395, 437, 439, 3/89-90, 100, 5/173, 238, 375-378, 6/107, 112, 123, 138, 145, 152, 155.

²¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/423, 5/26; 6/142.

²² Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/177.

²³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/92.

²⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/464, 5/173.

²⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/89, 196

²⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/177.

²⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/128, 6/155.

Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210): *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*.²⁸

İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), *el-İlmâm bi-eĥâdîsi'l-aĥkâm*.²⁹

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505): *el-Câmi'ü's-şagîr min ĥadîsi'l-beşîri'n-nezîr*;³⁰ *ed-Dürerü'l-müntesîre fî'l-eĥâdîsi'l-müştehire*.³¹

Kütüb-i Sitte ve diġer hadis kitapları şerhleri:

İbn Abdülberr en-Nemerî (ö. 463/1071): *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuĥahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aĥtâr fimâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*.³²

en-Nevevî (ö. 676/1277): *el-Minhâc fî şerĥi Şaĥîĥi Müslim b. Ĥaccâc*.³³

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449): *Fethü'l-Bârî bi-şerĥi Sahiĥi'l-Buharî*³⁴; *et-Telĥîşü'l-ĥabîr fî taĥrîci eĥâdîsi's-şerĥi'l-Vecîzi'l-kebîr*.³⁵

Ebü Abdillâh eş-Şevkânî (ö. 1250/1834): *Neylü'l-evtâr şerĥu Münteĥa'l-aĥbâr*.³⁶

Ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili rivayetler genellikle Şu eserlerden aktarılır:

İbn Sa'd (ö. 230/845): *et-Tabaĥâtü'l-kübrâ*.³⁷

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923): *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ĥur'ân*.³⁸

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505): *Lübâbü'n-nuĥûl fî esbâbi'n-nüzûl*,³⁹

Kütüb-i sitte'den de nüzul sebebiyle ilgili çok sayıda rivayet aktarılır.⁴⁰

Tefsir kaynakları genellikle Şunlardır:

İbn Cerîr et-Taberî: *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ĥur'ân*.⁴¹

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144): *el-Keşşâf*.⁴²

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210): *Mefâtîĥu'l-ġayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*.⁴³

²⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/58-59.

²⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/125.

³⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/173, 173, 177.

³¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/478-479.

³² Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 1/89.

³³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/123, 377.

³⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/181, 5/15, 124,125.

³⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/369, 371, 378.

³⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 1/87, 89, 99, 2/384, 437, 5/369. Reşîd Rızâ tefsirinde, Şevkânî'nin hadis alanında özel bir risalesinden ve İbn Teymiye'nin özel bir kitabından bahseder. 2/385.

³⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 5/391.

³⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/252, 307-308, 3/103, 5/319, 320, 328, 391, 6/155.

³⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/321, 336, 341, 347, 381, 392; 5/151, 168, 222, 239, 262-263, 328, 375.

⁴⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/321-322, 381, 5/318-322, 6/155.

⁴¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/307-308, 347, 485, 488, 3/96, 5/137, 307, 6/140, 142, 146, 155.

⁴² Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 2/402, 5/73, 383.

⁴³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ĥur'âni'l-ĥakîm*, 1/90, 2/448-449, 3/56, 57, 5/51-54, 104-105, 135, 146, 175, 176, 183, 186, 201, 228, 252-253, 300-301, 303, 307-309, 328, 330, 392, 396, 6/138.

Kādî Beyzâvî (ö. 685/1286): *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*.⁴⁴

Celâlüddin el-Mahallî (ö. 864/1459) - Celâlüddin es-Süyûtî: *Tefsîrül-Celâleyn*.⁴⁵

Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâfî (ö.885/1480):*Nazmü'd-Dürer*.⁴⁶

Celâlüddîn es-Süyûtî: *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*.⁴⁷

Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854): *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ķur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*.⁴⁸

Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî (ö. 1307/1890): *Fethü'l-beyân fi maĳâsidi'l-Ķur'ân*.⁴⁹

Çoğunlukla yararlanılan lügatler:

Ebü İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö. 350/961 [?]): *Dîvânü'l-edeb*⁵⁰

Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce): *Tâcü'l-luĳa*.⁵¹

Râĳib el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreĳi): *el-Müfredât fi ĳarîbi'l-Ķur'ân*.⁵²

Ebü Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Fıĳhü'l-luĳa ve sırrü'l-'Arabîyye*.⁵³

İbn Manzûr (ö. 711/1311): *Lisânü'l-'Arab*.⁵⁴

Diĳer kaynakların bir kısmını Şu Şekilde sıralayabiliriz:

Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfî (ö. 204/820): *el-Üm*.⁵⁵

Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066): *Şu'abü'l-îmân*.⁵⁶

Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111): *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*.⁵⁷

Kādî İyâz (ö. 544/1149): *eş-Őifâ' bi-ta'rîfi ĳuĳûki (fi Őerefi)'l-MuŐtafâ*.⁵⁸

Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî (ö. 716/1316): *el-İŐârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâĳiŐi'l-uŐûliyye*.⁵⁹

Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328): *es-Siyâsetü'Ő-Şer'îyye fi iŐlâĳi'r-râ'î ve'r-ra'îyye*.⁶⁰ Rızâ, İbn Teymiyye'den görüş aktarıırken genellikle eserinin ismini

⁴⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 2/475, 3/31, 95, 5/65, 352.

⁴⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 2/451.

⁴⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/38, 43, 47, 56, 57, 104, 112.

⁴⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/57, 128.

⁴⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 1/91, 92, 2/347, 5/165.

⁴⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/464.

⁵⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 1/140.

⁵¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 1/140.

⁵² Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 3/35, 5/167, 253, 306, 317, 468, 471, 6/79, 146.

⁵³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/125.

⁵⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/174, 250.

⁵⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/377 380.

⁵⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/38, 6/154.

⁵⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/53.

⁵⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/232.

⁵⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/395.

⁶⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Ķur'ânî'l-ĳakîm*, 5/173, 217.

belirtmez.⁶¹ Hangi risalesi olduğunu belirtmeden onun risalelerinden⁶² alıntı yaptığı da vakidir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350): *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*;⁶³ *İ'lâmü'l-muvakkı'în*.⁶⁴

Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâşid*.⁶⁵

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra): *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*.⁶⁶

Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî (ö. 973/1565): *el-Mîzân*.⁶⁷

Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1176/1762): *Hüccetullâhi'l-bâliğa*.⁶⁸

2. Muhammed Abduh'un Hadislere Yaklaşımı

İçtimai tefsir ekolünün kurucusu Muhammed Abduh, 1849'da Mısır'da Türkmen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi, 1905 yılında İskendireye'de vefat etti. Abduh'un, Şâzelî tarikatı şeyhlerinden olup kendini Kur'an'ı anlamaya vakfeden Şeyh Derviş Hızır'la tanışması hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Manevi hazzı, ilim ve Kur'an aşkını ondan edindi. Abduh'un Kur'an üzerinde eğilmesini ve Kur'an'ı anlama yönteminin temelini şeyhinin yol göstermeleri neticesinde Kur'an ile kurduğu sıkı dostluğu oluşturmuştur.⁶⁹

Abduh'un hedeflerinin başında düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması, dinin ilk kaynaklarından hareketle ilk neslin anlayışıyla anlaşılması ve dinle akıl-ilim arasında yakın ilişki kurulması gelmektedir.⁷⁰ Akla verdiği önem ve farklı yorumları sebebiyle Yeni Mu'tezile akımının temsilcisi olduğu ileri sürülse de mutezileye getirdiği eleştiriler ve bir bütün olarak dini düşüncesi onun itikadi ve ameli noktada herhangi bir mezhebi taklit etmek yerine mezhepler üstü düşünmeyi⁷¹ tercih ettiği anlaşılmaktadır. Abduh bazı mezhep mensuplarının hakkı ortaya çıkarma arzusundan ayrılarak taklit ettikleri mezhepleri desteklemek ve diğer grupları yok etmek için tartışmaya ve kavgaya giriştiklerini belirterek onları şiddetle eleştirmektedir.⁷²

Abduh, dinin asıl kaynaklarının Kuran ve sahih sünnet olduğunu kabul etmektedir. Örneğin *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülemre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete*

61 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/8-10, 5/211, 366, 369.

62 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/188.

63 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/90, 5/366.

64 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/385.

65 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/186.

66 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/204.

67 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/133.

68 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* 5/134, 135.

69 Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Târîhü'l-Üstâzü'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh; es-Seyyid Cemâlüddîn el-Efgânî*, 2 cilt, (Mısır: Dârü'l-Menâr, 1350/1931), 1/21-24; M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2005), 30/482-483.

70 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 85-87; Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/483.

71 Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/484.

72 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/105. Reşid Rızâ bu konuda benzer görüşe sahiptir. Bk. 5/16-17.

*gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün...*⁷³ ayetinin tefsirinde ülü'l-emr'den maksadın idareciler, yöneticiler, âlimler, ordu komutanları ile halkın işlerinin görülmesi için müracaat ettikleri önderleri kapsayan ehlü'l-hal ve'l-akd topluluğu olduğunu belirten Abduh, anlaşmazlığa düşülen meselenin Allah'a ve resülüne götürmenin Allah'ın kitabına, elçisinin sünnetine ve bu iki kaynaktaki genel kaidelere ve sirete arz edilmesi ile olacağını⁷⁴ belirtmektedir. Bunun yanında Abduh, Kur'an'daki her şeye iman etmemiz gerektiği gibi Hz. Peygamberden geldiği sabit olan her şey hidayete götüren ve uyulması gereken bir sünnet olduğu için alımız ve uygulamamız gerektiğini⁷⁵ belirtmektedir. Abduh bu şekilde Hz. Peygambere aidiyeti sabit olan sünneti ve hadisleri alıp uygulama taraftarı olmakla birlikte mütevatir derecesine ulaşmayan haber-i vâhidlerin kabulü noktasında şüpheli ve esnek olduğu görülmektedir.⁷⁶ O, nübüvvet zamanı dışında yaşayan için mütevatir haberin delil olacağını,⁷⁷ ahad haber kendisine ulaşan kişinin rivayetin doğruluğunu anlayınca ona inanması gerektiğini, fakat bu haber kendisine ulaşmayan veya ulaşsa da sıhhati konusunda şüphe duyan birinin haber mütevatir olarak nakledilmediğinden onu tasdik etmediği takdirde kınanmayacağını⁷⁸ belirtir.

Hadis kaynakları konusunda Kütüb-i sitte'yi özellikle Buhari ve Müslim'in eserlerini değerli gören Abduh, hadislerin isnat sistemiyle tenkidini yeterli görmemiş, metin tenkidini de gerekli görmüştür.⁷⁹ Hadislerin metnini temele alarak isnadı sağlam olmasa dahi Kuran'a uygun hadisleri kullanmış, aykırı olanları ise kabul etmemiştir. Örneğin Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını ifade eden hadisleri⁸⁰ değerlendiren, masum olan peygamberden mütevatir olarak gelen Kur'an'a inanmanın, ona zıt olan şeylere ise inanmamanın gerektiğini belirterek Hz. Peygamber'e sihir yapılmasını Kuran'a aykırı bularak reddetmiştir.⁸¹

Hz. Peygamberin otoritesine yeterli değeri veren Abduh⁸² bize ulaşan hadislerin peygambere aidiyeti konusunda titiz davrandığı görülmektedir. O, Nisa suresi 113. ayetini peygamberi Allah'ın indirdiği haktan saptırma isteklerinin anlatıldığı Tu'me kıssası ile tefsir etmeyi doğru görmeyerek lütfunun ve rahmetinin üzerinde olduğu elçisini Allah'ın, kötü kişilerin her türlü hilelerinden ve haktan saptırma teebbüslerinden koruduğunu⁸³ belirtir.

Abduh hadisleri tamamen ihmal etmeyip, Menâr tefsirinde çok olmasa da

⁷³ en-Nisâ 4/59.

⁷⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/181-182.

⁷⁵ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, (Mısır: Matbaatu'l-hayriyye, 1343/1924), 82.

⁷⁶ Sümeýra Tutcu (Tuztaşı), *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010, 43.

⁷⁷ Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 62; Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/135.

⁷⁸ Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 109. Ayrıca bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/135-136.

⁷⁹ Tutcu, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*, 58, 89.

⁸⁰ Buhârî, "Tıb", 50, 3/30; İbn Mâce, "Tıb", 45, 2/1173; Ahmet b. Hanbel, 4/367, 6/57, 63; Tutcu, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*, 58.

⁸¹ Muhammed Abduh, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerim = Tefsîru Cüz'i 'Amme*, 3. Bsk. (Kahire: Cem'iyetü'l-Hayriyyetü'l-İslamiyye, 1341), 181-182.

⁸² Bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/397.

⁸³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/402.

hadislerle ayetleri açıklamakta, sebab-i nüzule de yer vermektedir.⁸⁴ Örneğin “*Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin!*”⁸⁵ ayetinin tefsirinde Sahihayn’da geçen, Ebu Hureyre’den rivayet edilen “Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim...”⁸⁶ kudsi hadisini önemli bulup Allah’tan büyük bir söz olarak değerlendirmesi ve bu hadisin içeriğini Allah’ın kulları için en faziletli terbiyesi olarak görmesinden⁸⁷ onun Kur’an’ın içeriği ile uyumlu gördüğü hadisleri kabul edip önemseydiği anlaşılmaktadır. Dikkat edilirse bu hadis çok yaygın olarak bilinen hadislerden biridir. Abduh hadisler konusunda behresinin yeterli olmamasından dolayı daha ziyade tefsirde bu türden yaygın olarak bilinen hadisleri delil getirmektedir.

Reşîd Rızâ, Şevkânî’nin Neylü’l-Evtâr adlı eserinden salât-ı vüstâ (orta namaz) konusunda 18 görüşün olduğunu, en doğru rivayetin merfu hadiste belirtilen ve cumhurun da kabul ettiği ikinci namazı olduğunu belirtir. İlgili rivayet ve yorumları aktardıktan sonra hocası Abduh’un geçmiş ulemanın orta namazın beş vakitten biri olduğu konusunda ittifakları olmasaydı ayetin siyakını da göz önüne alarak orta namazı namaz eylemi ve dolayısıyla huşu ile kılınan, ruhun Allah’a yöneldiği en faziletli namaz olduğu şeklinde yorumlamayı tercih edeceği görüşünü aktarır ve hocasının haklılık payına da delillerle yer verir.⁸⁸ Burada Abduh’un konuyla ilgili merfu hadisin değerini ve ulemanın ittifakını önemseydiği; ancak ayete bütüncül bakıldığında farklı yorumlamaya açık olduğunu dile getirdiği görülmektedir.

Reşîd Rızâ’nın hocası Abduh’un eksik olarak aktardığı hadisleri kaynağıyla ortaya koymaya çalıştığı görülür. Örneğin Abduh’un “Fakirler, ihtiyaçlarının karşılanmasını zenginlere yüklediği Allah’ın iyâlidir” şeklinde aktardığı hadisin Reşîd Rızâ, dilden dile dolaşan varyantını ve kaynağını ortaya koymaya ve Abduh’un yaklaşımını temellendirmeye çalıştığı⁸⁹ görülmektedir. Yine bir başka yerde hocasının işaret ettiği mülâane hadisinin hangisi olduğunu ve hangi kaynakta geçtiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹⁰

Reşîd Rızâ’nın, Muhammed Abduh’un anlatımlarını hadislerle uyumlu hale getirme gayreti içinde olduğu da görülmektedir. Örneğin Reşîd Rızâ, hocasının orucun günahattan koruyuculuğu ile ilgili farklı değerlendirmelerinin Rasulullahın şehvi istekleri kırmada orucu kalkana benzettiği hadisiyle çelişmeyeceğini izah etmektedir.⁹¹

Reşîd Rızâ, tefsirinde Abduh’un sebab-i nüzul⁹² ve diğer rivayet eleştirilerine de yer verir. Örneğin cumhurun bir mecliste üç talakla ilgili delil olarak kullandıkları hadislerin bir kısmını Abduh’un delilleri zayıf ve hadislerde ızdırab olduğu

⁸⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/87.

⁸⁵ el-Bakara 2/152.

⁸⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 15, 8/171; Müslim, “Zikir”, 21, 3/2067-2068.

⁸⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/32.

⁸⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/437-439.

⁸⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/464-465.

⁹⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/383.

⁹¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/147.

⁹² Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/264.

gereğesiyle zikretmediğini belirtir ve ilgili hadisleri kendisi zikredip değerlendirmesini yapar.⁹³

en-Nisâ 4/32 ayetinin sebab-i nüzülü konusunda üç tane farklı rivayet aktaran Reşîd Rızâ, Abduh'un, bu rivayetlerin farklılığının sebebinin ayetlerin anlaşılması konusundaki kafa karışıklığı ve tereddüt olduğunu⁹⁴ söylediğini belirterek onun ayeti açıklamasını aktarır.

Abduh, diğer semavi kitapların da ramazan ayında indiği, diğer ümmetlerin de ramazan orucuyla mükellef olduğu gibi rivayet ve görüşlerin hiçbirinin sahih olmadığını, bunların ramazanı yüceltmek için uydurulduğunu belirtir. Allah, Kur'an'ı ramazanda bir defada toplu olarak indirdiğini ve levh-i mahfûz'dan dünya semasına indirdiğini de Kur'an'da söylemedi, der. Levh-i mahfuzun alanının ne kadar olduğu ve Allah'ın ilminin hepsinin orada kayıtlı olduğu gibi şeylerin de Kur'an'da zikrinin geçmediğini ve gaybe iman konusunda sabit olan nasların belirlediği sınırdan durmanın gerekliliğini vurgular.⁹⁵ Görüldüğü gibi Abduh ve Reşîd Rızâ, hadisleri değerlendirmelerinde birtakım rivayet ve görüşlerin doğruluğunun ölçüsünün Kur'an olduğunu kabul etmektedirler.

Abdurrahman b. Avf ve arkadaşlarının Hz. Peygambere "Biz müşrikken aziz idik, iman edince zelil hale geldik..."⁹⁶ dediklerine dair bir rivayetle ilgili Abduh, her ne kadar senedi olsa da bu rivayetin batıl olduğuna kesin gözüyle bakıyorum. Çünkü imanda öne geçen Sa'd ve Aburrahman gibi sahabileri atılan bu iftiralardan beri görüyorum⁹⁷ demiştir.

Abduh'un hadislere az yer vermesi ve aklı öne alması tefsirinde gelenekten farklı yorumlar getirmesine yol açmıştır.⁹⁸

3. Reşîd Rızâ'nın Hadislere Yaklaşımı

Çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerinden Reşîd Rızâ, özel çalışmalarla kendini yetiştirmeye çalışmış, özellikle Gazzâlî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eserinden çok etkilenmiştir. Abduh'un talebesi olduktan sonra ıslahat düşüncesini benimsemiştir.⁹⁹ Reşîd Rızâ'nın düşünce dünyasında ıslah, merkezi konumda olup ona göre Allah, dinini ıslah için gönderdiği gibi Hz. Peygamber de muslihlerin efendisi ve en büyük ıslahatçısıdır.¹⁰⁰ O'na göre ictihad ruhunun, dolayısıyla dinamizmin kaybedilmesi ile mezhepler arası ihtilâflara yoğunluk verilmiş, ulemâ bütün enerjisini önemsiz ayrıntılara harcamıştır.¹⁰¹

Rızâ'nın temsil ettiği akım, dinin özüne dönmeyi esas alan fikirleriyle klasik

⁹³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/384.

⁹⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/57-58.

⁹⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 2/161-162.

⁹⁶ Nesâî, "Cihâd", 1, 6/3.

⁹⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/262-263.

⁹⁸ İlgili yorumlar için bk. Tutcu, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*, 65-86.

⁹⁹ M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/14.

¹⁰⁰ Fatih Bayram, "Modern Peygamber Tasavvuru: Reşîd Rızâ (1865-1935) Örneği I", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi KAÜSBED*, 24, (2019), 661.

¹⁰¹ Özervarlı, "Reşîd Rızâ", 35/16.

selefi anlayışa benzer. Ancak akli ön plana alması ile onlardan ayrıldığı için bu akıma “neo-selefilik” denilmiştir. Akla daha çok önem veren Abduh’a göre onun selefi yönü öne çıkar.¹⁰²

Reşîd Rızâ, Kur’an ile birlikte hadisin üslubunu da överek Kur’an’da ve hadislerde nice güzel üsluplar var ki daha önce insan ve cin dokunmamıştır,¹⁰³ demektedir. Kendisi bir hadis âlimi olmamasına rağmen Hadis üsulu alanındaki behresi ile sened ve metin tahlillerindeki başarısı sebebiyle takdir görmüş ve “sünnetin dirilticisi” diye nitelendirilmiştir. Sünnetin Kur’an’ı nesh edemeyeceği görüşü onu klasik selefi anlayıştan ayırmıştır.¹⁰⁴ Bu konuda şöyle demektedir: “Sünnette ve sünnete dayalı sahabe amelinde sabittir ki kitap sünnetle nesh olunmaz ve çelişki durumunda kitap daima tercih edilir.”¹⁰⁵

Ebû Hureyre’den çok sayıda rivayet aktaran Reşîd Rızâ’nın,¹⁰⁶ Ebû Hureyre’nin hadisçiliği konusundaki görüşleri, cerh-ta’dil bilgisi, metin tenkidinde sergilediği yöntemler ve hadis kullanımındaki başarısı onun hadis literatürüne vukufiyetini göstermektedir.¹⁰⁷

Rivâyetleri isnâd ve metin yönünden değerlendirmeye tabi tutan,¹⁰⁸ hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmeleri aktaran¹⁰⁹ ve hadisleri mana olarak yorumlayıp değerlendiren¹¹⁰ Reşîd Rızâ, isnâd tenkidinde klasik ricâl kaynaklarına müracaat ettiği görülmektedir. Metin tenkidi yaparken ilk kriteri Kur’an, daha sonra hadislerdir.¹¹¹

Rızâ, Kur’an’ın açık beyanlarına ve akla aykırı gördüğü hadisleri ve yorumları kabul etmeme¹¹² eğilimindedir. O, İsrail oğullarından bir grubun meshe uğradığını ifade eden Bakara suresinin 65-66. ayetlerinin tefsirinde onların şekil ve beden olarak meshe uğradıklarına dair merfu bir hadisin olmadığını, meshin manevi/ahlaki olduğuna dair Mücahid’in görüşünü ayette ifade edilen ibret almaya ve düşünmeye sevk etmeye daha uygun olduğunu belirterek kabul eder. Şeklen maymuna dönüşmeyi kabul eden müfessirlerin cumhurunun görüşünü sünnetullahaya aykırı bularak akli karineyi ve Mücahid’in akılcı yorumunu müfessirlerin görüşlerine ve merfu olmayan rivayetlere tercih eder.¹¹³

Reşîd Rızâ, müfessirleri, tefsirlerini muhaddislerin kizb dediği uydurma

¹⁰² Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018, 196-197.

¹⁰³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/66.

¹⁰⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/221; Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı*, 197-198.

¹⁰⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/221. Ayrıca bk. 2/138-141.

¹⁰⁶ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/99, 2/148, 321, 337, 3/89, 101, 5/70, 214.

¹⁰⁷ Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı*, 198.

¹⁰⁸ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/40, 122-123, 2/175, 179; 6/112, 122.

¹⁰⁹ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/35, 2/218-219, 421, 440, 5/114, 173,177, 369, 371-372, 391

¹¹⁰ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/87, 89, 94, 2/218-219.

¹¹¹ Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı*, 198.

¹¹² Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/252-253.

¹¹³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/343-345

şeylerle doldurdukları için eleştirir.¹¹⁴ İsrâiliyyat türü rivâyetleri şiddetle eleştirerek Müslümanların içinde buldukları durumdan bu tür rivâyetleri ve onları nakledenleri sorumlu tutar.¹¹⁵

Rızâ ahad hadislerin kabulü konusunda şu değerlendirmeyi yapar: *“Birilerinin yanlarında bulunan bazı ahad hadislerin sabit olduğu noktasında delilleri varsa ve kalpleri de bununla tatmin oluyorsa bu sadece o kimseler için hüccet ve delil kabul edilebilir. Bu, bir başkası için hüccet olmayabilir. Bundan dolayı o kimseyi bu hadisle amel etmeye zorlamak gerekmez. Bunun için sahabiler duydukları her hadisi yazmamışlardır. Ama aynı sahabiler Kur’anla ve açıklanmış olan, pratikte uygulanan sünnetle amel etmeye çağırmışlardır.”*¹¹⁶

Reşîd Rızâ’nın hadisleri ele alışında ilk göze çarpan durum hadislerin sıhhatine ve merfû oluşuna¹¹⁷ son derece özen göstermesidir. Yer verdiği hadislerin tamamına yakınında bu durumu sorguladığı veya hadislerin merfû olduğunu önemle vurguladığı ve merfû hadisleri delil olarak kabul ettiği görülmektedir.

Reşîd Rızâ hadisleri değerlendirirken metin tenkidi yapması yanında hadislerin senetlerine de önem verir, hadislerin¹¹⁸ ve senedlerinin¹¹⁹ sahih veya zayıf olduğunu belirtir. Örneğin haceresved’i istilâmla ilgili Ömer hadisinin merfu rivayeti desteklediği ve daha sağlam senede sahip olduğu için sahih kabul etmiştir.¹²⁰ Mut’a konusunda Şia’nın ehl-i beytten rivayetlerine ve hadislerin isnadlarına mutali olmadığı için Şia’nın iddiaları konusunda hüküm veremeyeceğini belirtmektedir.¹²¹ Rızâ, senedinin zayıf olduğunu belirttiği hadisi ayetin tefsirinde aktardığı da görülmektedir.¹²² “Dua ibadetin özüdür”¹²³ hadisinin senedi zayıf olsa da metni sahihtir diyerek buna hasır ifadesiyle rivayet edilen ve sahih olan “Dua ibadetin ta kendisidir”¹²⁴ hadisi ile aynı anlamda olmasını delil getirir.¹²⁵

Reşîd Rızâ ayeti açıklar mahiyette aynı konudaki hadisleri peş peşe sıralar ve birçoğunun sıhhat derecesini vurgular.¹²⁶ Ebû Hureyre hadisi,¹²⁷ İbn Ömer

¹¹⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’an’il-hakîm*, 1/174-175.

¹¹⁵ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 2/455; Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı*, 198.

¹¹⁶ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/138.

¹¹⁷ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/95-97, 204, 345, 467, 2/148, 421, 434, 437, 438, 5/92, 94-95, 214, 6/22.

¹¹⁸ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 2/172, 190-191, 218-219, 384, 5/252, 6/112.

¹¹⁹ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/462, 2/172, 181, 421, 5/92-93, 97, 129, 222, 6/22.

¹²⁰ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/467.

¹²¹ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 5/16, 17.

¹²² Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/462, 5/92.

¹²³ Tirmizî, *Deavât*, 1, no: 3371, 5/456.

¹²⁴ Tirmizî, *Deavât*, 1, no: 3372, 5/456; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 23, no: 1479, 2/161.

¹²⁵ Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 2/172.

¹²⁶ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/90, 2/8-9, 172, 190-192, 346, 373,378, 380, 467, 5/118, 252

¹²⁷ Bk. Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, 1/99, 2/148, 321, 337, 3/89, 101, 5/70, 214.

hadisi,¹²⁸ Enes hadisi,¹²⁹ Aişe hadisi¹³⁰ vb. şekilde birçok hadisi sahabenin isimle¹³¹ anar. Hadislerin genelde tam senedini vermeyip sahabe raviyi zikreder.¹³² Ravilerin değerlendirmesini de yapan Reşîd Rızâ, ravilerin adil olmasının temel esas olduğunu vurgulayarak bu konuda cerh ve tadil kurallarına ve hadis ricalinin hayatlarına bakılarak ravilerin cerh ve tadilleri konusunda söylenenler araştırılıp sonuca gidileceğini belirtmektedir.¹³³

*“Sünnet Kur’an’ın mücmelini beyan eder. Kur’an bize abdest ve teyemmüm gibi ibadetlerin pek azının keyfiyetini açıklar. Sünnet ise namazın, haccın ve benzerinin keyfiyetini genişçe açıklar”*¹³⁴ diyen Reşîd Rızâ, ahkâm ayetlerinin tefsirinde özellikle de ibadetlerin mahiyeti ve nasıl yapılacağı konusunda hadislerden istifade etmeye, ibadetleri hadislere ve sünnete dayandırmaya azami önem gösterir.¹³⁵ İbadetlerle ilgili çok sayıda hadisi ve farklı varyantlarını bir arada zikreder.

Rızâ, tasavvuf ehlinde bazılarının dünyayı terk etme vb. konulardaki aşırılıklarını hadislerden delil getirerek eleştirir.¹³⁶

Sonuç

Din ile bilim, akıl ile nakil arasında uyumun sağlanmasına önem veren, bunların çatışması durumunda akli öne alan Abduh, hadisler konusunda da aklın ve Kur’an’ın hakemliğini ön plana almıştır.

Hız. Peygamberin otoritesine gerekli değeri veren ve Hız. Peygambere aidiyeti sabit olan sünneti ve hadisleri alıp uygulama taraftarı olan Muhammed Abduh, mütevatir derecesine ulaşmayan haber-i vâhidlerin kabulü noktasında şüpheli, esnek bir yaklaşıma sahiptir. Abduh, Kur’an ile uyumlu hadislerden zaman zaman istifade etse de Kur’an’la çelişkili gibi duran hadislerle tefsirinde yer vermediği veya onları eleştirdiği görülmektedir. Sıhhat açısından hadislerin metnini ön plana alarak hadislerin senedinden ziyade metninin akli ölçülere, tarihi gerçekliğe, Kur’an ve sünnetin genel ilkelerine uygunluğuna önem vermektedir. İnançla ve gayb âlemiyle alakalı konularda sadece mütevatir haberleri delil kabul etmektedir. Diğer konularda tefsirinde az da olsa ahad haberler de dâhil olmak üzere hadislerden delil getirmektedir. Abduh, hadisler konusunda yeterli donanıma sahip olmadığı için yaygın olarak bilinen hadisleri ayetlerin tefsirinde örnek olarak getirmektedir. Reşîd Rızâ’nın, hocası Abduh’un hadislerle ilgili eksik aktarımlarını tamamlamaya ve hadislerin kaynaklarını göstermeye çalıştığı görülmektedir.

Abduh gibi Reşîd Rızâ da hadisleri Kur’an’a arz ederek Kur’an’ın açık

¹²⁸ Bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 2/222-223, 380, 421, 439.

¹²⁹ Bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 2/172, 238, 464, 5/95, 6/22.

¹³⁰ Bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 2/232-233, 392, 5/75, 367.

¹³¹ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/467, 2/17, 181, 199-200, 218-219, 222-223, 225, 232-233, 235, 241, 266, 380, 390, 421-422, 439, 464, 3/83, 100, 5/75, 92, 94-95, 238, 394-395.

¹³² Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/99.

¹³³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/16.

¹³⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 5/365.

¹³⁵ Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 1/83-90, 2/145-156, 184-191, 197, 230-235, 241-243, 321-324, 373-395, 3/89-92, 5/122-134.

¹³⁶ Örneğin bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-hakîm*, 2/238-240.

beyanlarına aykırı hadisleri kabul etmemektedir. Bunun yanında içtimai mesajları ön plana çıkarmayı, toplumsal sorunlara Kur'an perspektifinden çözüm üretmeyi gaye edinen ve dirayet tefsiri olan Tefsîru'l-Menâr'da Reşîd Rızâ'nın hadislere ve peygamber efendimizin uygulamalarına azımsanamayacak kadar yer verdiği görülmektedir. Hadis alanında gerekli alt yapıya sahip olan Reşîd Rızâ, hadisleri sıhhat açısından değerlendirdiği gibi zaman zaman hadislerin şerhi alanında yazılan temel kaynaklara başvurup hadisleri açıklayarak daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Rızâ özellikle ibadet konularında hadisleri delil olarak getirmekte ve Hz. Peygamberin ibadetle ilgili uygulamalarını rivayetlerden yararlanarak teferruatıyla ortaya koymaktadır. İbadetle alakalı ayetlerin tefsirinin çoğunlukla hadislerden ve onların değerlendirilmesinden oluştuğu görülmektedir. Bunun yanında o, mezheplerin görüşlerine de yer vermektedir. Sadece ibadet konusunda değil tefsirin yazılış gayesine uygun olarak toplumsal sorunlar ve bunların çözümü konusunda ve diğer başka meselelerde hadislerden istifade ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm.
 Abduh Muhammed. *Risâletü't-tevhîd*. Mısır: Matbaatu'l-hayriyye, 1343/1924.
 Abduh, Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Kerim = Tefsîru Cüz'i 'Amme*. 3. Bsk. Kahire: Cem'iyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, 1341.
 Aydın, Mustafa. *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
 Bayram, Fatih, "Modern Peygamber Tasavvuru: Reşîd Rızâ (1865-1935) Örneği I", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi KAÜSBED*, 24, (2019), 635-664.
 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. 8 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
 Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs. *Sünen*. 5 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
 Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
 Mertoğlu, M. Suat. "Tefsîru'l-Menâr. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/297-299.
 Müslim, Ebu'l-Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. 8 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
 Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/482-487.
 Özervarlı, M. Sait. "Reşîd Rızâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/14-18.
 Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrû'l- Menâr)*. 12 cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
 Rızâ, Muhammed Reşîd. *Târîḫü'l-Üstâzû'l-İmâm eş-Şeyḫ Muhammed 'Abduh; es-Seyyid Cemâlüddîn el-Efgânî*. 2 cilt, Mısır: Dâru'l-Menâr, 1350/1931.
 Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 Tutcu (Tuztaş), Sümeyra. *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
 Vural, Faruk. "Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/31, (Ocak-Haziran 2014), 236-278.



KUR'ANCILIK EKOLÜNÜN TÜRKİYEDEKİ ÖNDE GELENLERİNDEN YAŞAR NURİ ÖZTÜRK'ÜN HADİS VE SÜNNET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Numan ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ numancakir@bayburt.edu.tr

id 0000-0002-4729-6721

Öz

19. yüzyılın ikinci yarısında Hint alt-kıtasında ortaya çıkan Kur'âncılık ekolü, İslâm'ın temel kaynağının Kur'ân'dan ibaret olduğunu savunmuş; sünnetin İslâm'ın aslı kaynaklarından olmadığını öne sürmüştür. Zamanla İslâm âleminin diğer bölgelerine de yayılan bu ekol, 20. yüzyılın son yarısından itibaren Türkiye'de duyulmaya ve tanınmaya başlamıştır. Ülkemizde bu ekolün temel görüşlerine benzer fikirleri dile getirenlerin önde gelenlerinden biri, Yaşar Nuri Öztürk'tür (1945-2016). Türkiye'de "Kur'ân'a Dönüş" çağrısıyla bir dönem çok etkili olan ve oldukça popüler kitaplar yazan Öztürk, Kur'âncılık ekolüne benzer görüşlerini "Kur'ân İslâm'ı" adı altında ortaya koymuştur. İslâm'ın yegâne kaynağının Kur'ân olduğunu, hadis ve sünnetin İslâm'ın temel kaynağı olamayacağını savunmuştur. Bu tezini ispatlayabilmek için hadis ve sünnete karşı büyük bir şüpheyle yaklaşmış; hadis ve sünnetle ilgili meselelerde kendine göre problemli gördüğü pek çok hususu eleştirmiş; hadis ve sünnet hakkında birçok iddia ortaya atmıştır. Ancak onun görüşlerinde birçok tutarsızlık bulunduğu tespit edilmiştir. Bu tebliğde Öztürk'ün hadis ve sünnet hakkındaki görüşleri genel olarak ele alınmış ve tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'âncılık, Kur'ân İslâm'ı, Yaşar Nuri Öztürk, Hadis, Sünnet.

Views on Hadith and Sunnah of Yaşar Nuri Öztürk, One of the Leaders of Qur'anic School in Turkey

Abstract

The Qur'anic school, which emerged in the Indian sub-continent in the second half of the 19th century, argued that the main source of Islam was only the Qur'an; it suggested that Sunnah was not one of the main sources of Islam. That school has spread to other parts of the Islamic world and has been known in Turkey since the last half of the 20th century. One of the people who expressed similar thoughts to the basic views of this school in Turkey is Yaşar Nuri Öztürk (1945-2016). Öztürk, who was very influential in Turkey with the call to "Returning to the Qur'an" and wrote very popular books, explained his views similar to the Qur'anic school under the name of "Qur'anic Islam". In order to prove this thesis, he criticized many issues that he considered problematic in his own way in matters related to hadith and Sunnah; he made many claims about hadith and Sunnah. However, it has been found that he has not always been consistent in his views. In this study, Öztürk's views on Sunnah and hadith were generally discussed and analyzed.

Keywords: Qur'anism, Qur'anic Islam, Yaşar Nuri Öztürk, Hadith, Sunnah.

Giriş

Modern dönemde İslâm dünyasının Batı karşısında yaşadığı mağlubiyetler,

müslüman âlimleri bu yenilgilerin sebeplerini düşünmeye, kendi geçmişleri ve değerleriyle hesaplaşmaya sevk etmiştir. Yaşanan tüm olumsuzlukların asıl sebebinin, müslümanların Kur'ân'ı yanlış anlamaları, onun talimatlarını ihmal etmeleri ve ondan uzak düşmeleri olduğuna kanaat getirilmiştir. Bunun neticesinde İslâm'ın anlaşılmasında ulemanın benimsediği usullere ve temel kabullere tenkitler yöneltilmiş ve İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğunu iddia eden bir düşünce zuhur etmiştir.

1902 yılına gelindiğinde Hindistan'ın Lahor şehrinde Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından *Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân* adlı bir ekol kurulmuştur.¹ Bu ekolün köklerinin ve temel fikirlerinin, Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile talebesi Çerağ Ali'nin (ö. 1895) görüşlerine dayandığı belirlenmiştir. Zira bu ekol, Seyyid Ahmed Han ve onun fikirlerini benimseyenlerin sünnet karşıtı söylemlerinin yayılmasından sonra 19. yüzyılın sonlarına doğru neşet etmeye başlamıştır.² Bu akım, daha sonra yine o bölgede Ahmedüddin Amritsârî (ö. 1936), Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955) ve Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985) tarafından benimsenip daha geliştirilmiştir. Küçük ve münferit teşekküller hesaba katılmazsa, bu ekol daha çok fikir düzeyinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.³

Kur'âncılık ekolü, sadece Hint alt-kıtasıyla sınırlı kalmamış; zamanla İslâm âleminin diğer bölgelerine de yayılmıştır. Arap ülkelerinden Mısır'da Muhammed Tefvîk Sıdkî'nin (ö. 1920) Kur'ân'la yetinenler hakkında *Kur'âniyyûn* lafzını ilk defa kullandığı kabul edilmiştir.⁴ Bu ekol, 20. yüzyılın başlarında Mısır'da Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930), İsmail Ethem (ö. 1940), Ferîd Vecdî (ö. 1954), Ahmed Zeki Ebû Şâdî (ö. 1955), Ali Abdürrâzık (ö. 1966), Mahmûd Ebû Reyve (ö. 1970) ve Reşâd Halife (ö. 1990) tarafından savunulmuştur. Günümüzde ise, Ahmed Subhî Mansûr ve Cemâl el-Bennâ gibi kişiler tarafından müdafaa edilmektedir.⁵

Kur'âncılık ekolünün mensuplarının arasında bazı düşünce farklılıkları olmakla birlikte onların üç temel görüşte birleştikleri saptanmıştır. İlk olarak, İslâm'ın yegâne kaynağının Kur'ân olduğunu kabul etmişlerdir. İkinci olarak, hadis ve sünnetin İslâm'ın aslı kaynaklarından olmadığı tezini benimseyip ispatlamaya çalışmışlardır. Üçüncü olarak, geleneksel İslâm anlayışında gördükleri yanlışlardan kurtularak İslâm'ı saf haliyle kavramak istemişlerdir.⁶

¹ Abdülhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/48.

² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 85-86.

³ Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 376.

⁴ Cemâl b. Muhammed b. Ahmed Hâcir, *el-Ķur'âniyyûne'l-'Arab ve mevĶıfuhum mine't-tefsîr* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 101.

⁵ Hâcir, *el-Ķur'âniyyûne'l-'Arab*, 99-124; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 219-224.

⁶ Mehmet Görmez, "Kur'an İslâm'ı ve Kitabü's-Sünne", *Kitabü's-Sünne*, mlf. Musa Carullah (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), II; Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 102-103.

1. Türkiye'de Kur'ancılık Ekolü

Kur'ancılık ekolü, Türkiye'de 20. yüzyılın sonlarına doğru duyulmaya ve tanınmaya başlanmıştır. Bu ekolün Türkiye'de diğer müslüman ülkelerden daha sonra ortaya çıkmasının sebebi olarak, Türkiye'nin hiçbir zaman fiilen sömürge haline gelmemesi gösterilmiştir.⁷ Bu ekol hakkında ülkemizde *Mealcilik*, *Kur'ân'a Dönüş*, *Kur'ân İslâm'ı*, *Kur'ân Bize Yeter* ve *İndirilen Din-Uydurulan Din* gibi tabirler kullanılmıştır.⁸

Türkiye'de Kur'ân merkezli İslâm anlayışı, 1980'li yıllarda yayınlanmaya başlayan Kalem, Kelime, Aylık ve İktibas gibi dergiler etrafında toplanan ve *Mealciler* diye anılan grup tarafından savunulmuştur. Bu teşekkül, Kur'ancılık ekolünün Türkiye'deki ilk temsilcileri olarak kabul edilmiştir.⁹ Sözü edilen dergilerde dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu, hadis ve sünnetin kaynak değeri olmadığı ve Kur'ân İslâm'ına dönmek gerektiği çok sık tekrar edilmiştir. Yine o dergilerde Kur'ân'da her şeyin bulunduğu, onun açık ve anlaşılır olduğu, onu anlamak için dini ilimlerde ihtisas sahibi olmak gerekmediği, geleneğin onu anlamaya mani olduğu, onu anlamak için meal okumak gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰ Mealciler, on beş asırlık tarihî tecrübeyi bir bakıma Kur'ân'dan uzaklaşma tecrübesi olarak görmüşlerdir. Onların gelenek eleştirisinden tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve bütün müesses yapılar nasi-bini almakla birlikte en ağır fatura, hadis ve sünnete kesilmiştir. Bu nedenle hadislerin teşrîf kaynağı olarak görülmesi ve Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiy geldiğine inanılması şiddetle tenkit edilmiştir.¹¹

Türkiye'de Kur'ancılık hareketi, 1990'lı yıllarda Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı, Muhammed Nur Doğan, Edip Yüksel ve Ferrec Hüdür gibi kişiler tarafından savunulmuştur. Onlar bu konudaki düşüncelerini *Kur'ân İslâm'ı*, *Kur'ân'daki İslâm* ve *Kur'ân'daki Din* gibi retoriği oldukça cazibeli gözükken sloganik kavramlarla gündeme taşımışlardır.¹² Bu akım, ülkemizde 2000'li yıllarda ve sonrasında televizyon ve sosyal medya gibi iletişim kanalları vasıtasıyla geniş kitlelere ulaşma imkânı bulmuştur. Bu dönemde bu ekolü savunanlar arasında Abdülaziz Bayındır ve Mustafa İslamoğlu gibi İslâmî gelenekten gelenler olduğu gibi, Hakkı Yılmaz, İhsan Eliaçık, Caner Taslaman ve Emre Dorman gibi

⁷ Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz", *İslâmî İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 348.

⁸ Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 535.

⁹ Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", 537.

¹⁰ Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz", 322; Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", 537-538.

¹¹ Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 44-45.

¹² Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", 14-15; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 101-102; Ayrıca bk. M. Suat Mertoğlu, "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 117.

gelenek dışından gelen kimseler de bulunmaktadır.¹³

Türkiye’de Kur’ân merkezli İslâm anlayışının mimarı ise, Hüseyin Atay’dır. Şaban Ali Düzgün, Türkiye’de Kur’ân’a dönüş anlayışını sistemli ve tutarlı bir şekilde ele alıp inceleme ve onun öncüsü olma onurunun Hüseyin Atay’a ait olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Kur’ân’daki her hükmün bir şartı ve sebebi olduğunu savunan Hüseyin Atay, dinin sadece akıl ve Kur’ân’dan ibaret olduğunu, Kur’ân dışında kalan bütün söz, fiil ve içtihatların, din sahasının dışında yani dinin kültür sahasıyla ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Hatta Hz. Peygamber’in sözleri, içtihatları ve sünnetlerinin de, dinin değil din kültürünün bir parçası olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

2. Yaşar Nuri Öztürk’ün Kur’âncılık Söylemi

Kur’âncılık söyleminin Türkiye’deki en popüler ve en vülger yani halkın anlayabileceği duruma getirilmiş temsilciliğini yapan simanın Yaşar Nuri Öztürk olduğu söylenebilir.¹⁶ Öztürk, bir köşe yazısında kendisini *Kur’âncı* olarak nitelemiş¹⁷ ve Kur’âncılık ekolüne benzer görüşlerini *Kur’ân İslâm’ı*¹⁸ başlığı altında sunmuştur. *Kur’ân İslâm’ı* tabiriyle tanınmış, hatta kısa sürede *Kur’ân İslâm’ı* tabiri neredeyse onunla özdeşleşmiştir.¹⁹ *Kur’ân İslâm’ı* tabirini, İslâm’ın Kur’ân’daki çehresinin zamanla büyük ölçüde değiştiğine dikkat çekmek maksadıyla²⁰ hurafe ve tevil dini diye nitelediği geleneksel İslâm karşılığında kullandığını belirtmiştir.²¹

Kur’ân İslâm’ı tabiri, modern dönemde ortaya çıkmış bir söylem olup temel çıkış noktası, sünneti dikkate almadan sadece Kur’ân’a dayanan bir İslâm anlayışı geliştirme düşüncesidir.²² Bu tabir, Mısır’da Ahmed Subhî Mansûr ve Cemâl el-Bennâ tarafından *el-İslâm’ül-fukâhâ* yani *fakihlerin İslâm’ı* mukabilinde kullanılmıştır. Buna benzer tabirlere Süleyman Ateş, Muhammed Nur Doğan, İhsan Eliaçık gibi kişilerle İktibas ve Hak Söz gibi dergilerde de rastlanmaktadır.²³ Dolayısıyla *Kur’ân İslâm’ı* tabirinin Kur’âncılık ekolünün Mısır ve Türkiye’deki mensuplarının kullandığı ortak bir kavram olduğu söylenebilir.

Öztürk, bazı eserlerinde Cemâleddin Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Muhammed İkbâl (ö. 1938) gibi 19. asır İslâmcılarına göndermeler yaparak onların takipçisi olduğu intibainı vermek istemişse de, aslında onun

¹³ Yazıcı, “Kur’âncılık Ekolü ve Namaz”, 323; Yazıcı, “Kur’âncılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği”, 538.

¹⁴ Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 283.

¹⁵ Düzgün, “Hüseyin Atay”, 277-278.

¹⁶ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 134.

¹⁷ Yaşar Nuri Öztürk, “Kur’an’daki İslâm Üstüne”, *Hürriyet* (25 Ağustos 2008).

¹⁸ Öztürk’ün en popüler kitaplarından birinin adı da, *Kur’an’daki İslâm’ı*’dır. İlk defa Ekim 1992’de yayınlanan bu kitabın 2018 yılında 49. baskısı yayınlanmıştır.

¹⁹ Sait Şimşek, “İslâmcılık ve Kuran”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/711.

²⁰ Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Konferanslarım* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994), 9-10.

²¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak: Kur’an’a Dönüş* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996), 28.

²² Mustafa Ertürk, “Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 9-13.

²³ Mertoğlu, “İslâm’ın Anlaşılmasını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler”, 117; Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık*, 134.

görüşleri Kur'ancılık akımına daha yakındır.²⁴ Zira birçok konuda Kur'ancılık ekolünün fikirlerine benzer görüşler serdettiği görülmektedir. Mesela dinin yegâne kaynağının Kur'ân olduğu konusunda onlarla benzer görüşleri savunmuş, hatta bu konuda abartılı sayılabilecek bir söylem geliştirmiştir. Ona göre, din Allah tarafından vaz' edildiği için dinde teşri' yetkisi de sadece Allah'a aittir. Kur'ân'dan başka bir hüküm kaynağı kabul etmek şirktir. Peygamberlerin vazifeleri din vaz' etmek değil; Allah'ın dinini tebliğ etmektir.²⁵ Yine ona göre, Rasulullah Kur'ân'ın dışında bir şey söylememiştir. Bu nedenle ondan nakledilen söz veya fiil, Kur'ân'la çelişir ya da Kur'ân'da var olmayan bir hüküm getirirse bu söz veya fiilin ona ait olduğu kabul edilemez.²⁶

Asıl hedefinin İslâm'ı Kur'ân'da anlatıldığı şekliyle meydana çıkarmak olduğunu söyleyen Öztürk, on beş asırlık tarihî tecrübeyle oluşan geleneksel İslâm anlayışının Arap-Acem-Şaman karışımı bir hurafe yığını olduğunu iddia etmiş; İslâm'ın bu hale nasıl geldiğini kendince açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın temel ilkelerine zıt bir gidişat başlamış; İslâm, önce Arap-Emevi müdahalesiyle yozlaştırılmış; sonra yüzlerce mezhep ve hizip tarafından bu yozlaşma derinleştirilerek Kur'ân'a nispeti yüzde ellinin altına düşen karmaşık bir kurum oluşturulmuştur. Bu sırada Hz. Peygamber'e birçok yalan isnat edilmiştir. Bu mevzû' rivayetlere istinat eden kurum, bir anonim şirket görünümündedir. Bu şirketin ortakları; Allah, Peygamber, mezhep imamları, tarikat şeyhleri, devlet reisleri-halifeler, onların kitapları ve fetvalarıdır. Bu şirkette Kur'ân en son kaynak konumuna düşürülmüş; Kur'ân ve Hz. Peygamber, diğerlerinin kontrolüne girmiştir. Bu yüzden çoğu defa onları aşır Kur'ân'a ulaşamaz. İnsanlığı mutluluğa götürmesi gereken din, bu şirketin elinde bunalım ve parçalanma ocağına dönüşmüştür. Dinin en hayati faaliyeti, İslâm ve Kur'ân ile insan arasına giren ortakları aradan çıkarıp insanlığı Allah'ın rahmet kaynağıyla yüz yüze getirmektir.²⁷

3. Öztürk'ün Hadis ve Sünnet Hakkındaki Görüşleri

Dinde yegâne hüküm kaynağının Kur'ân olduğunu ve sünnetin dinde temel kaynak olmadığını savunan Yaşar Nuri Öztürk, bu iddiasını ispat edebilmek için hadis ve sünnetle ilgili kendine göre problemleri gördüğü birçok hususu eleştirmiş; hadis ve sünnet hakkında pek çok iddia ortaya atmıştır. Bir keyfiyet olarak sünnete saygı duyup bağlı olduğunu,²⁸ aslında Hz. Peygamber'in sünnetini kabul ettiğini, fakat onun adına uydurulan yalanları reddettiğini,²⁹ müslümanın temel prensip olarak Kur'ân'a ve mütevâtir sünnete inanıp onları uygulaması gerektiğini söylemişse³⁰ de, sünnetin İslâm'ın temel kaynağı olmadığı iddiasını her fırsatta vurgulamıştır. Mütevâtir de olsa sünnetin Kur'ân'da olmayan bir hüküm vaz'

²⁴ Şimşek, "İslâmcılık ve Kuran", 6/711.

²⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994), 7; Öztürk, *Konferanslarım*, 11.

²⁶ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 8.

²⁷ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 8-9.

²⁸ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 129.

²⁹ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 8.

³⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *400 Soruda İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997), 205.

edemeyeceğini, bu sebeple sünnetin dinî hüküm vaz' etme anlamına gelmeyecek alanlarda kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Zira ona göre, dinde teşrîf yetkisi sadece Allah'a aittir. Hz. Peygamber'in böyle bir salahiyeti yoktur. Bunun aksini iddia etmek, Hz. Peygamber'i dinin kurucusu haline getirmektir.³¹ Hatta ona göre, Hz. Peygamber'in teşrîf yetkisinin olduğunu kabul etmek şirktir.³² Hz. Peygamber'in vazifesinin ise Kur'ân'ı tebliğ etmek, Kur'ân'ın zaman üstü emirlerini açıklamak ve o emirleri canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktan ibaret olduğunu ifade etmiştir.³³

Öztürk'ün aksine âlimlerin çoğu, Hz. Peygamber'in teşrîf yetkisi olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Öztürk'ün İslâm'ın en büyük imamlarından saydığı³⁴ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Hz. Peygamber'in sünnetinden Kur'ân'a ziyade hüküm getiren kısmının ayrılığa düşen Haricîler hariç bütün müslümanlara göre uyulması vacip şeylerden olduğunu söylemiştir.³⁵ Yine Öztürk'ün İslâm fıkhnın otoritelerinden biri kabul ettiği³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de, Kur'ân'a ziyade hüküm getiren sünnetin Hz. Peygamber'le başlayan teşrîf'i ifade ettiğini, bu tür sünnette ona itaat etmenin vacip olduğunu belirtmiştir.³⁷

Öztürk, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaat edilmesinin emredildiği âyetlerde Kur'ân'a itaat edilmesinin kastedildiğini söylemiştir.³⁸ Nitekim "*Rasul size ne verdiyse onu alınız, sizi neden nehyettiyse ondan geri durunuz.*"³⁹ âyetinde Hz. Peygamber'in getirdiği şeyin Kur'ân olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu âyeti "*Hz. Peygamber'in size söylediklerini alın!*" şeklinde anlamak doğru değildir. Çünkü bu yorum, birçok mevzû sözün Kur'ân'dan sonra ikinci hüküm kaynağına dönüştürülmesine neden olmuştur.⁴⁰ Yine ona göre, "*O, hevasına göre söz söylemez. O(nun sözü), vahyolunan vahiyden başka değildir.*"⁴¹ âyetinde Hz. Peygamber'in kendisine nazil olan vahye göre söz söylediği anlatılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in söylediği her söz vahiy değildir. Böyle düşünmek onu ilahlaştırmak olur.⁴² Fakat şunu belirtelim ki, bu âyetlerde Hz. Peygamber'e itaat edilmesiyle Kur'ân'a itaat edilmesi kastedilmiş olsaydı, Kur'ân'da birçok yerde hem Allah'a hem de peygambere itaat edilmesi ayrı ayrı ve peş peşe zikredilmezdi.

Öztürk, sünnet kelimesinin bazen farklı manada kullanıldığına da değinmiştir.

³¹ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 218, 377-378.

³² Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 377, 477, 498, 656; Öztürk, *Yeniden Yapılanmak: Kur'an'a Dönüş*, 19-21.

³³ Öztürk, *Yeniden Yapılanmak: Kur'an'a Dönüş*, 87; Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 8.

³⁴ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 25.

³⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (Mansûra: Daru'l-Vefâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tezîf, 1426/2005), 19/48.

³⁶ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 118.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1374/1955), 2/288-289.

³⁸ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 566.

³⁹ el-Haşr 59/7.

⁴⁰ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 512; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2014), 2/278.

⁴¹ en-Necm 53/3-4.

⁴² Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 51.

Sünnetin Rasulullah'ın söz, fiil ve onayları anlamında kullanıldığı gibi sahabenin hatta sonraki âlimlerin söz ve fiilleri ile şehir ve bölgelerin örflerini ifade etmek için de kullanıldığını söylemiştir. Ona göre, ikinci tür sünnet, diğeriyle karıştırılmış ve kimi zaman sünnet neredeyse tüm Arap örflerini ifade etmiştir. Günümüzde sünnet denilince genelde bu ikinci çevre anlaşılmaktadır. O halde her sünnetin Rasulullah'la ilişkili değildir. Rasulullah'ın sünneti ise, onun tarafından Kur'ân'a getirilmiş bir yorumdur. Diğer yorumlar gibi, onun da zamana bağlı olanı ve bağlı olmayanı vardır.⁴³ Ancak şunu hemen söyleyelim ki, Öztürk'ün söylediği sünnetin şehir ve bölgelerin örflerini ifade etmek için kullanıldığı iddiası, dayanağı olmayan şahsi görüşüdür.

Öztürk, Mâlikî fakihî Karaff'nin (ö. 684/1285) Rasulullah'ın tasarruflarını bağlayıcılık yönünden tebliğ, fetva, kaza ve imamet şeklinde tasnif etmesini hatırlatarak sünnetin tamamının bağlayıcı olmadığını söylemiş; Hz. Peygamber'in bir elçi olarak Kur'ân'ı yaşaması ile içinde bulunduğu toplumun şartlarına uygun davranmasını birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, Kur'ân bizden Rasulullah'ın bir elçi olarak yaptığı şeylere uymamızı istemiştir. Onun insan tarafı ve içinde yaşadığı toplumun şartlarına uygun davranışları dini yönden bağlayıcı değildir. Onun hatırasına saygı göstererek onlara uyulabilir, fakat insanların onlarla mükellef tutulması doğru olmaz. Çünkü Rasulullah'ın insanları bağlayan tarafı, vahiyle sınırlıdır.⁴⁴ Ayrıca bugün müslümanların sünneti hiç ayırım yapmadan farz ve bağlayıcı gibi görmelerini İslâm'ın temel ilkelerinden bir sapma olarak değerlendirmiştir.⁴⁵

Öztürk, Rasulullah'ın söylediğinden emin olunan hadislerin mütevâtir hadisler olduğunu, onların sayısının ise bazılarına göre 300, İmâm-ı Âzam'a göre 17 olduğunu söylemiştir. Onların sayısının 50'yi geçmeyeceğini de belirtmiştir. Hem lafzen hem de manen mütevâtir olan tek hadis bulunduğunu, onun da, "*Kim benim adıma kasten yalan söylerse, cehennemdeki yerini hazırlasın!*" hadisinin olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, mütevâtir hadislerin sayısının şu kadar olduğunu söylemek, onlardan başka hadis olmadığı anlamına gelmez. Fakat mütevâtir olmayan hadislerde birçok yalan hatta hezeyan olduğu için onları Hz. Peygamber'in söylediği aklen ve dinen kabul edilemez. Bu hadislerin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını anlamak için Kur'ân'ın onayına başvurmak gerekir.⁴⁶

Öztürk'ün mütevâtir hadislerin sayısının 50'yi geçmeyeceğini söylemesi doğru değildir. Zira mütevâtir olduğu söylenen hadisleri bir araya getiren eserlerden Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Kaṭfû'l-ehzâri'l-mütenâşire*'sinde 113, Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Laḫṭû'l-le'âli*'sinde 71, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin (ö. 1927) *Nazmü'l-mütenâşir*'inde 310 mütevâtir hadis bulunmaktadır.⁴⁷ İmâm-ı Âzam'ın

⁴³ Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 2/277.

⁴⁴ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 476-477.

⁴⁵ Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 2/281.

⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Cevap Veriyorum* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2001), 157-158; Ayrıca bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 361.

⁴⁷ Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2019), 1/94.

mütevâtir hadislerin sayısının 17 olduğunu söylemesine gelince, bu iddia İbn Haldûn'un sözlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. İbn Haldûn, müçtehit imamların farklı sayıda hadis rivayet ettiklerini, Ebû Hanîfe'nin 17 veya o civarda hadis naklettiğinin söylendiğini, onun hadis nakletme ve alma konusunda ağır şartlar kabul ettiği için az hadis naklettiğini söylemiştir.⁴⁸ O halde İbn Haldûn, İmâm-ı Âzam'ın bizzat rivayet ettiği hadislerin sayısının 17 olduğunun söylendiğini zikretmiştir. Ancak bu söylenti de, doğru değildir. Çünkü talebeleri tarafından İmâm-ı Âzam'dan nakledilen hadisleri içine alan müsnedlerin sayısı bile yirmiden fazladır.⁴⁹

Hadislerin dinde kaynak olmadığı hususunda Öztürk'ün dayanaklarından biri de, Allah'ın Kur'ân'ı koruyacağını beyan etmesinin başka bir şeyin korunmasında Allah'ın iradesinin olmadığını gösterdiğini öne sürmesidir.⁵⁰ Bu konuda Öztürk'ün tuttuğu delillerden biri de, hadislerin yazılmasının yasaklanmasıyla ilgili rivayetlerdir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka bir şeyin kaynak olmasını engellemek için çok mücadele ettiğini, bu maksatla kendi sözlerinin yazılmasını yasakladığını, haber vermeden kendi sözlerini yazanlara yazdıklarını imha ettirdiğini belirtmiştir.⁵¹ Ayrıca ona göre, bu yasağın sonradan kaldırıldığına dair rivayetler mevzû'dur. Çünkü müslümanların az ve meselelerin zapt edilmesinin daha kolay olduğu ilk dönemlerde Kur'ân âyetleriyle karışma endişesiyle hadislerin yazılmasının yasaklandığı, sonraki karmaşık zamanlarda ise buna müsaade edildiğini düşünmek; tarihe, akla ve dinin ruhuna uymamaktadır.⁵²

Öztürk, hadislerin ilk zamanlarda yazılmasının yasaklanmadığını gösteren rivayetleri⁵³ hiç dikkate almamıştır. Hâlbuki bu rivayetler, öbürlerinden daha sağlam ve daha fazladır. Mustafa el-A'zamî, hadislerin yazılmasının yasaklandığını bildiren rivayetlerin zayıf olduğunu, bu konuda sadece üç sahabîden nakledilen rivayetlerin bulunduğunu belirtmiş ve onların senetlerinde bulunan zayıflıkları göstermiştir.⁵⁴ Ayrıca hadislerin yazılmasının yasaklanmasıyla ilgili rivayetler metin yönünden de tenkit edilmiştir.⁵⁵ Buna göre Öztürk'ün hadislerin yazılmasının yasaklandığını ifade eden rivayetleri delil olarak kullandığı halde onların yazılmasının yasaklanmadığını bildiren rivayetleri görmezlikten gelmesi ilmi bir tavır değildir.

Öztürk, hadislerin tedvin edilmesiyle ilgili çeşitli iddialar öne sürerek onların günümüze sağlam bir şekilde gelmediğini kanıtlamak istemiştir. Hicrî ikinci asrın

⁴⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1421/2001), 1/561-562.

⁴⁹ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 10/134.

⁵⁰ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 71.

⁵¹ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 126.

⁵² Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 72-73, 126-128.

⁵³ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 6/315 (No. 6802), 7/82 (No. 7241); Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm*, thk. Sa'd Abdulgaffar Ali (Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008), 73-106.

⁵⁴ M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 22-23.

⁵⁵ Bk. Kamil Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 87-90.

ortalarına kadar yazılı bir tek hadis görülmediğini,⁵⁶ hadisler iki asır kadar şifahen nakledildiği için onlara bilerek veya bilmeyerek insanların sözlerinin karışmış olabileceğini söylemiştir.⁵⁷ Hadislerin Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık iki asır sonra tedvin edildiğini, üstelik o dönemlerde mezhep çekişmelerinin bütün İslâm dünyasına yayıldığını, hadislere mezhep ve politika tutkunları tarafından birçok yalan sokulduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Ayrıca hadisleri tedvin edenleri Ehl-i kitabın Mişna'sı gibi dinde ikinci kaynak icat etmekle suçlamıştır.⁵⁹

Hadislerin şifahen nakledildiğini ileri sürerek onların güvenilir bir şekilde bize ulaşmadıkları iddiası doğru değildir. Zira tedvin öncesi dönemde hadislerin sadece şifahen değil, yazılı kaynaklara da dayandığı ortaya konulmuştur.⁶⁰ Buna ilaveten hadislerin oldukça erken dönemde yazılmaya başlandığı, sahabeden okuma-yazma bilenlerin hadisleri bizzat yazarak çeşitli sahife, nüsha ve cüzler oluşturdukları, okuma-yazma bilmeyenlerin ise etraflarındakilere veya talebelerine hadis yazdırdıkları tespit olunmuştur.⁶¹ Hatta tabiiinden olan talebelerine hadis yazdıran sahabe sayısının elliye bulduğu belirlenmiştir.⁶²

Hadislerin uydurulduğunu ispatlamak için Öztürk, hadislerin sayısının Hz. Peygamber'in vefatından sonra, özellikle Hicrî 2. asrın sonlarında çok fazla arttığını öne sürmüştür. Hadis uydurma faaliyetinin kütüb-i sittenin yazıya geçirildiği zamana kadar devam ettiğini söylemiştir. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ını 100 bin hadisten, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'ini 750 bin hadisten, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'ini 600 bin hadisten, Ebu Dâvûd'un (ö. 275/888) *Sünen*'ini 500 bin hadisten seçerek oluşturduğunu ifade etmiştir. Onların hadisleri seçerken yalnızca senet tenkidi yaptıklarını, bu onları ikna etmişse metinle ilgilenmediklerini, üstelik senet tenkidi yaparken ortak ölçüleri olmadığını da belirtmiştir.⁶³ Muhaddislerin sadece senet kritiği yaparak bir rivayetin sahih olduğuna hükmetmelerini, yerden taş toplayan birinin topladığı taşların elmas olduğunu farz etmesine benzetmiş; bu taşların değerli olup olmadıklarını anlamak için bir mihenge vurulması gerektiğini, onun da Kur'ân olduğunu söylemiştir. Ayrıca hadisler Kur'ân'a arz edildiği zaman Kur'ân'ın onların yüzde doksanını onaylamayacağını, hatta hadislerin neredeyse ortadan kalkacağını ileri sürmüştür.⁶⁴

Hadislerin sayısının Hz. Peygamber'den sonra artması, hadislerin güvenilirliğini zedelediği düşünülemez. Zira bir rivayetin birçok farklı isnatla nakledildiği ve her birinin ayrı hadis sayıldığı dikkate alınırsa hadis sayısının abartıldığı kadar çok olmadığı görülür. Ayrıca şifahi rivayete öncelik verildiği o dönemde rivayetlerin

⁵⁶ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 127, 215.

⁵⁷ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 54.

⁵⁸ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 361.

⁵⁹ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 80, 129-130, 521-522.

⁶⁰ Bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 3-15.

⁶¹ Bk. Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, 95-97.

⁶² Bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 34-58.

⁶³ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 135.

⁶⁴ Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 2/286.

daha çok hafızadan nakledilmesi ve daha sonra yazıya geçirilmesi, hadislerin sayısının artmasına neden olmuştur.

Öztürk, muhaddislerin kendi aralarında kullandıkları sahih ve müttefakun aleyh gibi terimlerin Allah'ın ölçüsü olmadığını, onların bizi bağlamayacağını, üstelik onların bu terimlerin anlamlarında anlaşılmadıklarını belirtmiştir. Hadislerin Kur'ân esas alınarak ayıklanması gerektiğini de söylemiştir. Bu konuda İmâm Mâlik'in güzel bir örnek olduğunu, onun *Muvaṭṭa'* kitabını her sene Kur'ân ve mütevâtir sünnet süzgecinden geçirip bazı hadisleri çıkardığını, böylece ondaki müsned hadislerin sayısının 500'e indiğini delil göstermiştir.⁶⁵ Gerçekten de *Muvaṭṭa'* da önceleri 10 bin veya 4 bin hadis bulunduğu, İmâm Mâlik'in onu her sene ihtisar ettiği ve bu işi ömrünün sonuna kadar devam ettirdiği söylenmiştir.⁶⁶ Ancak İmâm Mâlik'in yaptığı şey, hadisleri ayıklamak değil, ihtisar yani özetlemektir. Ayrıca Mâlikî hadis âlimi Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986), *Muvaṭṭa'* da toplam 1720 hadis bulunduğunu ve onların 600'ünün müsned olduğunu söylemiştir.⁶⁷

Öztürk, hadislerin uydurulduğu iddiasına Kur'ân'dan delil bulabilmek amacıyla bazı âyetlerde geçen *hadîs* kelimesinin lügat anlamıyla *söz* manasında değil de ıstılâhî anlamıyla *Hz. Peygamber'e izafe edilen söz* manasına geldiğini ileri sürmüştür. Bu âyetlerdeki *hadîs* kelimesinin *söz* anlamında tercüme edilirse Kur'ân'ın en önemli mucize haberlerinden birinin üstünün örtülmüş olacağını söylemiştir. Çünkü Kur'ân'ın bu âyetlerde bir mucize göstererek kendisinin uydurma bir hadis olmadığını ilan ettiğini, sonraki zamanlarda dine birçok problem çıkaracak mevzû hadislere mucize bir şekilde dikkat çektiğini dile getirmiştir.⁶⁸ Ne var ki, *hadîs* kelimesi Kur'ân'da 23 yerde geçtiği halde Öztürk onlardan sekizinin bu anlamda kullanıldığını söylemiş,⁶⁹ fakat diğer 15 yerde geçen *hadîs* kelimesinin sözünü ettiği manada niçin kullanılmadığına dair bir şey dememiştir. Onun kendi görüşüne Kur'ân'dan delil bulabilmek için böyle bir sınırlandırmaya gittiği açıktır.

Öztürk, hadis ve sünnetle ilgili dile getirdiği görüşlerine delil gösterirken çoğu zaman kaynak değeri olmayan muasır çalışmaları, hatta onların da tercümelerini referans göstermiştir. Onun hadisle ilgili konularda en önemli destekçisi Kur'âncılık ekolünün Mısırlı temsilcilerinden Mahmûd Ebû Reyeye'dir. Hadis ve sünnet hakkındaki şüpheli fikirleriyle genel olarak sahabe, özellikle Ebû Hüreyre hakkındaki ithamlarına karşı yazılan reddiyelerle meşhur olan Ebû Reyeye hakkında takdîrî ifadeler kullanmış,⁷⁰ birçok iddiasını onun argümanlarıyla desteklemek için onun eserlerinden pek çok nakil yapmıştır.⁷¹ Mesela hadislerin nasıl yazılmaya başladığını anlatırken Ebû Reyeye'nin *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* isimli kitabının

⁶⁵ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 139-141.

⁶⁶ Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir Sahravî (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983), 2/73.

⁶⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî 'alâ Muvaṭṭa'î'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1436/2010), 1/15.

⁶⁸ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 214-215, 264-265, 318.

⁶⁹ Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 1/360.

⁷⁰ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 72, 135-136, 346.

⁷¹ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 48, 131-133, 136, 138, 346-348, 522-524, 649-650, 653.

Türkçe tercümesinden yedi sayfadan fazla nakil yapmıştır.⁷²

4. Hadis ve Sünnet Konusundaki Tutarsızlıkları

Öztürk'ün hadis ve sünnetle ilgili görüşlerinde birçok tutarsızlık bulunduğu tespit olunmuştur. Hadis ve sünnetin dinde temel kaynak olmadığını savunduğu halde bazen hadisleri delil olarak kullanmıştır. Buna en tipik misal, hadislerin dinde kaynak olmadığı konusunda onların yazılmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivayetleri delil olarak kullanmasıdır.⁷³ Müslümanın gerek gördüğü hallerde namazlarını cem' edebileceğine Rasulullah'ın en rahat zamanlarda bile cem yaptığının kesin olarak bilinmesini delil göstermesi,⁷⁴ onun başka bir tutarsızlığıdır. Yine namazların rekâtları konusunda Hz. Peygamber'in tavrının esas alınacağını söylemesi⁷⁵ de, diğer bir çelişkisidir.

Kur'an'da açıkça bulunmayan bazı konularda *Muhammedi sünnet* diyerek sünneti referans göstermesi de, onun bir tutarsızlığıdır. Nitekim *Muhammedi cuma* diye nitelediği cuma namazının kılınışını anlatırken, önce ezan okunacağını, ardından namaza geç kalanların yetişmesi için dört rekât bir nafile kılınacağını, sonra iç ezan okunacağını, daha sonra hutbe irat edileceğini, hutbeden sonra iki rekât farz kılınp cemaatin dağılacağını söylemiştir.⁷⁶ Hâlbuki Kur'an'da ne cuma hutbesinden, ne iç ezandan, ne de cuma namazının iki rekât olduğundan söz edilmiştir. Bunların hepsi, sünnetle sabit olmuştur.

Öztürk, Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) *el-İ'tisâm* isimli eserinde birçok zayıf hadis kullanmakla tenkit ettiği⁷⁷ halde *Kendi Dilinden Hz. Muhammed* isimli kitabında zayıf hadisleri bırakın, mevzû' hadisleri bile delil olarak kullanmıştır.⁷⁸ Onun bu tutarsızlıkları, dini hükümleri açıklarken sadece Kur'an'ın metniyle yetinmeyi başaramayıp yeri geldiğinde hadis ve sünnetten delil getirmek zorunda kaldığını gösterir. Bu durum, onun dinin yegâne kaynağının Kur'an olduğu iddiasının kendi içinde tutarlı olmadığını tespit etme bakımından önemlidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'an merkezli İslâm anlayışının Türkiye'deki en popüler ve halkın anlayabileceği şekilde temsilciliğini yapan Yaşar Nuri Öztürk, dinin tek kaynağının Kur'an olduğunu savunmuş; dini Allah vaz' ettiği için Hz. Peygamber'in teşri' yetkisinin olmadığını öne sürmüş; hatta Hz. Peygamber'in teşri' yetkisi olduğunu kabul etmenin şirk olacağını iddia etmiştir. Hadis ve sünnetin İslâm'ın temel kaynağı olmadığı tezini ispat edebilmek için hadis ve sünnetle ilgili birçok konuda çeşitli şüphe ve iddialar ortaya atmıştır. Başlangıçta Hz. Peygamber tarafından yazılması yasaklanan hadislerin yaklaşık iki asır sonra tedvin edildiğini, o dönemlerde bazı itikadî ve siyâsî fırkaların kendi mezhebî anlayışları istikametinde hadis uydurduklarını

⁷² Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 72-80.

⁷³ Bk. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 126.

⁷⁴ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 578.

⁷⁵ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 579.

⁷⁶ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, 516-517.

⁷⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), 54.

⁷⁸ Bk. Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 99-100.

ve onların yeterince ayıklanmadığını ileri sürmüştür. Daha pek çok iddia ortaya atarak hadis ve sünnetin dinde kaynak olmadığını kendine göre kanıtlamaya çalışmıştır.

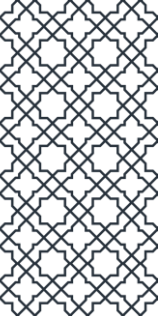
Onun hadis ve sünnet konusundaki görüşlerinde birçok tutarsızlık olduğu tespit edilmiştir. Hadislerin dinde kaynak olmadığını savunduğu halde yeri geldiğinde bazı konularda hadis ve sünneti delil olarak kullanması açık bir çelişkidir.

Onun hadis ve sünnetle ilgili görüşleri, Kur'âncılık ekolünün görüşleriyle büyük oranda birbirine benzemektedir. Özellikle de Kur'âncılık ekolünün velûd şahsiyeti Gulam Ahmed Perviz ile birçok konuda görüşleri birbirine çok yakındır. Dolayısıyla diğer birçok konuda olduğu gibi hadis ve sünnet konusunda da onun büyük ölçüde Kur'âncılık ekolünün tesirinde kaldığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- A'zamî, M. Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bırışık, Abdülhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Çakın, Kamil. *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. "Hüseyin Atay". *Çağdaş İslâm Düşünürleri*. ed. Çağfer Karadaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2019.
- Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Görmez, Mehmet. "Kur'an İslâm'ı ve Kitab'us-Sünne". *Kitab'us-Sünne*. mlf. Musa Carullah, I-X. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Hâcîr, Cemâl b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur'âniyyûne'l-'Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsîr*. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Takyidü'l-'ilm*. thk. Sa'd Abdulgaffar Ali. Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008.
- İbn Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1421/2001.
- İbn Kayyim. *İlâmü'l-muvaqqı'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1374/1955.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. 39 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Basım, 1426/2005.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*. thk. Abdülkadir Sahravî. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- Mertoğlu, M. Suat. "İslâm'ın Anlaşılması Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*. ed. Cengiz Kallek. 115-149. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*. ed. Cengiz Kallek. 13-67. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *400 Soruda İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 7. Basım, 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Cevap Veriyorum*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2001.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 8. Basım, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Konferanslarım*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslâm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 1994.
- Öztürk, Yaşar Nuri. "Kur'an'daki İslam Üstüne". *Hürriyet* (25 Ağustos 2008).
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 26. Basım, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Yeniden Yapılanmak: Kur'an'a Dönüş*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956.
- Sifil, Ebubekir. *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi*. 2 Cilt. İstanbul: Rihle Kitap, 7. Basım, 2019.
- Şimşek, Sait. "İslâmcılık ve Kur'an". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 698-714. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz". *İslâmî İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 317-354.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği". *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 533-555.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Şerhü'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'î'l-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1436/2010.



SÜNNETİN KUR'AN'A ARZI

Mehmet YAŞAR

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

✉ mehmetyasar@comu.edu.tr  0000-0003-3520-5973

Öz

Kur'an ve sünnet birçok açıdan birbirini tamamlamaktadır. Kur'an'ın bazı âyetleri sünnet dikkate alınmadan anlaşılacağı gibi bazı hadislerin doğru anlaşılmasında da Kur'an âyetleri görmezden gelinemez. Bu bağlamda birçok âlim, Kur'an ve sünnetin birbiriyle çelişmediğini ve bu iki kaynağın bir bütün olarak görülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber bazı âlimlerin kimi durumlarda özellikle zâhirî anlamda Kur'an'la çelişen bazı hadislerle amel etmediği de görülmektedir. Bu anlayışın kendi içerisinde mantıklı gerekçeler barındırıp barındırmadığı irdelenmesi gereken bir konudur. Bu çalışma hadislerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü ve Kur'an'la çelişmesinin mümkün olup olmadığı meselesine açıklık getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Hadis, Teâruz, Mezhep.

Submitting Sunnah to the Qur'an

Abstract

The Qur'an and the Sunnah complement each other in many ways. Just as some verses of the Qur'an cannot be understood without taking into account the Sunnah, the verses of the Qur'an cannot be ignored when understanding some hadiths correctly. In this context, some scholars have stated that the Qur'an and the Sunnah do not contradict each other and that these two sources should be seen as a whole. However, it is possible to come across that some scholars do not act on certain hadiths, especially when they are apparently contrary to the Qur'an. Whether this understanding contains logical justifications in itself is an issue that needs to be examined. This study aims to clarify the role of hadiths in understanding the Qur'an and whether it is possible to contradict the Qur'an.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Hadith, Contradict, Sect.

Giriş

İslam'ın hükümlerini beyan etmesi noktasında Kur'an'ın yeterli olup olmadığı ve sünnetin bu konudaki işlevinin ne olduğu meselesine dair âlimler tarafından birçok değerlendirme yapılmıştır. Bu yaklaşımlara bakıldığında hadislerden/sünnetten¹ istifade etmenin gerekli olduğuna dair âlimler içerisinde bir fikir birliği olduğu görülür.² Ulemâ hadislerin Kur'an'ın beyanı olduğunu, Kur'an'ın değinmediği

¹ Hadis ifadesinin kapsadığı anlamlarla ilgili bk. Halil Ortakçı, "Güney Arabistan Yazıtları Ve İslâm Kaynakları Işığında Hadis Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine Bir Deneme", *İslamî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, Ed. Recep Çetintaş-Murat Akın (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 367-383.

² Bu konuda bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: Dâretü't-tübâ'a el-münîriyye ts.), 30-42; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 1/91.

birçok hükme açıklık getirdiğini, Kur'an'da kimi mutlak, mücmel, âm gibi ifadelerin Hz. Peygamber'in beyanıyla anlaşılır hale geldiğini, bu nedenle de sünneti dikkate almadan Kur'an'ın, dolayısıyla İslam'ın hükümlerinin doğru anlaşılamayacağını ifade etmişlerdir.³

Öte yandan ilk dönemlerde haber-i vâhidle amel noktasında şüpheler ortaya çıkmış ve kabul edilmesi için kimi şartlar öne sürülmüştür.⁴Hicrî ikinci asırdan itibaren Kur'an ve sünnetin birbiriyle çelişip çelişmediği noktasında tartışmalar yaşanmıştır.⁵ Özellikle Şâfiî (ö. 204/820) devrinde sünnete yönelik olumsuz algı besleyen bazı kesimlerin varlığı daha görünür olmuştur. İmam Şâfiî eserlerinde bu kesimin görüşlerini ilmî çerçevede eleştirmiştir.⁶Nitekim sünnete dönük bu olumsuz algı o dönemlerde taraftar bulmamıştır. Ancak bu düşünce 18. yüzyılın sonlarına doğru sünneti tamamen yahut kısmî anlamda inkâr eden yaklaşımlarla tekrar gündeme gelmiştir. Kur'an'ı tek kaynak olarak görenler özellikle Kur'an'ın her şeyi beyan ettiğini ifade eden âyetlerin⁷ varlığından hareketle, sünnetin dinin kaynağı olmayacağını⁸ ve Kur'an'ın tek başına yeterli olduğunu iddia etmişlerdir.⁹

Bu çalışma, sünnetin Kur'an'a arz edilmesi meselesine ışık tutacaktır. Bu bağlamda hadislerin hücciyetini inkâr eden yaklaşımla, hadislerden doğru istifade edilmesini gerekli gören anlayış mukayeseli bir şekilde irdelenecektir.

1. Sünnetin Kur'an'la Çelişmesi Meselesi

Sünnetin Kur'an'a arzını gerekli görenler¹⁰, Kur'an âyetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in Kur'an'ın sünnete arzını gerekli gördüğüne dair bazı rivayetlere sığınmışlardır. Bunlardan biri de şu rivayettir: "*Benden size ulaşan hadisleri Allah'ın Kitabı'na arz edin. Eğer O'na uygun olursa onu ben söylemişimdir. Uygun olmazsa ben dememişimdir.*"¹¹ Bu rivayetin, hadislerin Kur'an'la teâruzu durumunda Kur'an'ın temel alınmasını gerekli görmesi bazı âlimleri bu rivayeti tahlil etmeye yönlendirmiştir. Nitekim bu rivayet konusunda birçok âlim çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Âlimler, sünnetin Kur'an'a arzını gerekli gören bu ve konuyla

³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheryî (Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1994), 2/1193.

⁴ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh* (b.y.: Darü'l-fikri'l-Arabî,1948), 311.

⁵ Bu konuda bk. Kâmil Çakın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34/1 (1993), 238.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (b.y.: Darü'l-âsâr, 2002), 7.

⁷ el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/35,82,89; el-En'âm 6/38; el-Mâide 5/92, 99; el-Hâkka 69/44-47 vd.

⁸ Ahmet Subhi Mansûr, *el-Hisbe: Dirase usûliyye târihiyye* (b.y.: Merkezü'l-Arabî'l-Mısrî, 1995), 55.

⁹ Bu konudaki iddialarla ilgili bk. Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru - Kur'anlık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidî", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 10/3 (2010), 10; Ebu'l-Ala Mevdudi, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 17.

¹⁰ Sünnet'in Kur'an'a arz edilmesini gerekli gören yaklaşımla ilgili bk. Ahmet Keleş, "Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'an'a Arz.Yöntemi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, Ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları,2020), 467-501.

¹¹ İmam İbn Abdilberr, bu rivayetin sahih olmadığını, zındıkların uydurduğunu ifade bağlamında zikretmiştir. Bu konuda bk. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 2/1189.

ilgili diğer rivayetlerin bir aslı olmadığını, zındıkların uydurduğunu belirtmiştir.¹² Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) bu rivayetin aslının olmadığını zındıkların bunu uydurduğunu ifade etmiştir.¹³ İmam Şâfiî de güvenilir âlimlerden birinin böyle bir hadis rivayet ettiğinin sabit olmadığını, bu hadisin meçhul bir raviden maktû' olduğunu ve böyle birinin de rivayetinin kabul edilmeyeceğini açıklamıştır.¹⁴

Öte yandan bahsi geçen rivayet, metin tenkidine de tabi tutulmuştur. Hadisin Hz. Peygamber'e mutlak itaat etmeyi emreden âyetlerle¹⁵ çeliştiği söylenmiştir.¹⁶ Nitekim bazı âlimler bu rivayetin Allah'ın Kitabı'na arz edildiğinde, naslara aykırı düştüğünü zira açık nasların bu rivayetle çeliştiğini belirtmiştir.¹⁷ Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) şöyle der: "Peygamber'in bana herhangi bir şekilde ulaşan hiçbir hadisi olmasın ki onun doğruluğunu Kur'an'da bulmuş olmayayım."¹⁸ Aslında İbn Cübeyr'in bu sözü, Hz. Peygamber'e mutlak itaati emreden Kur'an âyetlerine ve "Peygamber'in anladığı tüm hükümler Kur'an'dan alınmadır"¹⁹ mefhumuna işaret etmektedir. İmam Şâfiî de sünnetin emretmiş olduğu hükümlere itaat etmenin dayanağının Allah'ın Kitabı olduğunu, çünkü Kur'an'ın Hz. Peygamber'e tâbi olmayı emrettiğini söylemektedir.²⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetler bir yönüyle Hz. Peygamber'e beyan yetkisini vermektedir. Nitekim âlimler sünnete itaati emreden âyetlerden hareketle Kur'an-sünnet arasında bir çelişkinin aranmayacağını ifade etmiştir. Örneğin İbn Batta (ö. 387/997) herhangi sahih hadis ile Kur'an arasında teâruz aranmaması gerektiğini, hadisin tasdik edilip, iman edilmesi gerektiğini belirtir. Zira ona göre âyetlerde bu mefhum açıktır. Allah'ın Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerine itaat etmek zorunludur. Ona göre Hz. Peygamber'in sözleri kıyaslara, gereksiz mazeretlere kurban edilmemesi gerekir.²¹ Hattâbî de (ö. 388/998) sünnetin başlı başına hüccet olduğunu bundan dolayı da sünnete uymanın gerekli olduğunu belirtir.²²

Zâhirî anlamda Kur'an'la çelişen hadislerin olabileceği ve bunun bir sorun olarak algılanmaması gerektiği, çünkü Hz. Peygamber'in Allah'ın kelimasını beyan ettiği

¹² Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: el-matbaatu'l-İlmiyye,1932), 4/299.

¹³ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rızâ Mu'tî (Riyâd: Dâru'r-râye, 1994-2005), 1/265.

¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 1/222.

¹⁵ Bu konuda bk. el-Hasr, 7/59; en-Nisâ 4/65; en-Nisâ 4/80; en-Nûr 51/63; en-Nûr 24/63; Âl-i İmrân 3/31;

Âl-i İmrân 3/32; el-Ahzâb 33/36; el-Mâide 5/92.

¹⁶ Muhammed es-Seâlibî el-Caferî el-Fâsî *el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1995), 105.

¹⁷ Bu konuda bk. Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed 'İzzü 'İnâye (Şam: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî,1999), 1/97.

¹⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddînes-Süyûtî, *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ts.), 4/29.

¹⁹ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Darü'l-fikr, 2004), 2/194.

²⁰ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İklil fi'stinbâti't-tenzil*, thk. Seyfeddin Abdülkâdir el-Kâtib (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.),1/12.

²¹ İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 1/265.

²² Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/299.

ifade edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber, el-En'âm 6/145. âyette²³ zikredilen haramlara ilavelerde bulunarak başka şeylerin de haram olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, en-Nisâ 4/24. âyette²⁴ zikredilen haram evliliklerin yanında başka evliliklerin de haram olduğunu belirtmiştir.²⁵ Hz. Peygamber'in bu uygulamalarına da vahiy itiraz etmemiştir. İmam Ebû Hanife (ö. 150/767) bu gerçeğe şu sözleriyle temas eder: "Allah'ın Elçisi, Allah'ın Kitabı'na muhalif davranmaz. Allah'ın Kitabı'na muhalefet eden kişi de Allah'ın Peygamber'i olamaz."²⁶ Şevkânî ise (ö. 1250/1834) bu konu hususunda şöyle der: "Sünnetin hücciyetinin sabitliği ve teşri' konusunda bağımsızlığı dini bir zaruretlerdir."²⁷ Şa'râvî de (ö. 1911-1998) Allah'ın kendisine itaati, Hz. Resûlullah'a itaat şartına bağladığını dolayısıyla Allah'a itaatın ona itaat etmeyi gerektirdiğini ifade eder. Ayrıca Allah'ın Hz. Peygamber'e teşri' yetkisi verdiğini açıklar.²⁸ Kur'an'da mücmel ifadelerin ayrıntılı açıklamalarını Hz. Peygamber'in yaptığını bu durumda her iki kaynağa da iman etmek zorunda olduğumuzu belirtir.²⁹ Şa'râvî kendilerini "Kur'âniyyûn" olarak vasıflandıran kişilerin Hz. Peygamber'e itaati vurgulayan Kur'ân âyetlerini görmezden geldiklerini söyler.³⁰ Derveze de (ö.1888-1984) bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Kur'an'da olmayan ama Hz. Peygamber'den sabit olan her şeyi almak (amel etmek) farzdır. Çünkü Allah, Hz. Peygamber'i Kur'an'dan sonra kanun koymada ikinci kaynak kılmıştır. Allah Müslümanların tartıştığı her konuyu Allah'ı temsil eden Kur'an'a ve vefatından sonra da Hz. Peygamber'i temsil eden hadislerle arz etmeyi emretmiştir."³¹ Dolayısıyla bu âlimlerin sünnetin Kur'an'a arz edildikten sonra dikkate alınmasını doğru bir yaklaşım olarak görmediklerini söylemek mümkündür.

Bununla beraber Yahya b. Ebî Kesir'in (ö. 129/747) "Sünnet, Kitab'a hükmeder, Kitap Sünnet'e hükmetmez"³² sözünün de yanlış anlaşılmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Âlimlerin belirttiği üzere bu ifade, sünnetin Kur'an'ın muradının ne olduğunu beyan edici yönüne vurgu yapmaktadır.³³ Yoksa sünnetin Kur'an'ın önüne geçme gibi bir fonksiyonu yoktur. Şâtîbî de (ö. 790/1388) bahsi geçen ifadenin doğru anlaşılması gerektiğini belirtir. Sünnetin Allah'ın Kitabı'nın önüne geçme

²³De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim (yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki rabbın bağışlayan ve esirgeyendir.", Kur'ânYolu (Erişim 15 Mayıs 2021), el-En'âm 6/145.

²⁴ "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı. Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamınıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir." en-Nisâ 4/24.

²⁵ Fâsî el-Fikru's-sâmi fi târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, 105.

²⁶ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müte'allim, thk. M. Zâhid Kevserî (b.y.: y.y., 1968), 25.

²⁷ Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl, 1/97.

²⁸ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, Tefsiru eş-Şa'râvî (Metabiu ahbarî'l-yevm 1997), 2/908.

²⁹ Şa'râvî, Tefsiru eş-Şa'râvî, 3/1423.

³⁰ Şa'râvî, Tefsiru eş-Şa'râvî, 4/2039.

³¹ Muhammed İzzet Derveze, et-Tefsîrül-hadis (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383), 4/175.

³² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, Te'vilü muhtelifi'l-hadis, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 287.

³³ İbn Kuteybe, Te'vilü muhtelifi'l-hadis, 287; İbn Abdilberr, Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî, 2/1193.

gibi bir fonksiyonu olmadığını, sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğunu, âyetlerdeki kastın ne olduğunu belirttiğini ifade eder.³⁴ Şâtîbî Kur'an'ın kat'î olduğunu ama sünnetin genel olarak kat'î olduğunu fakat detaylarda olmadığını, kat'î olanın zannî olanın önünde olduğunu, bu sebeple de sünnete Kur'an'dan sonra itibar edilmesi gerektiğini ve sünnetin ikinci sırada geldiğini belirtir.³⁵ Bununla beraber Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Ebî Kesir'in bu sözünü duyduğunda böyle bir şeye cesaret edemeyeceğini belirtmiş, sünnetin Kur'an'ın tefsiri ve beyanı olduğunu açıklamıştır.³⁶ Bahsi geçen ifade yerine "Sünnet, Kur'an'ın manasının ne olduğuna delâlet eder"³⁷ sözü de dile getirilmiştir.

Mekhûl'ün (ö. 112/730) "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır"³⁸ sözü de aynı minvalde anlaşılmalıdır. Bu sözle, sünnetin âyetlerin muradını açıkladığı ifade edilmek istenmiştir. Ayrıca sünnetin Kur'an'ın şerhi olması hasebiyle bu ifadenin kullanıldığı da söylenmiştir.³⁹ Nitekim Câbir'in (ö. 78/697) şu sözü bahsi geçen ifadeleri açıklayıcı mahiyettedir: "Resûl aramızdayken Kur'ân ona iniyordu. O, onun te'vilini biliyordu. Onunla (Kur'an'la) amel ettiğinde biz de aynısını yapıyorduk."⁴⁰

2. Sünnetin Kur'an'da Olmayan Hükümlerine Âlimlerin Yaklaşımları

Hadislerin yer verdiği ama Kur'an'ın değinmediği hükümlerin bağlayıcılığı meselesinde âlimlerin çeşitli değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Şâfi'ye göre, Allah, Hz. Peygamber'e itaati emretmiş, ona muhalefeti uygun görmemiştir. Ayrıca insanları dini konuların anlaşılmasında Hz. Peygamber'e muhtaç bırakmıştır.⁴¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'an'da hükmü olan meseleleri açıklaması ile Allah'ın Kitabı'nda olmayan bir meselenin hükmünü ifade etmesi arasında bağlayıcılık ve itaat açısından bir farkın olmadığını belirtir.⁴² Bu durumda Kur'ân ve sünneti birbirine zıt iki kaynak görmek doğru değildir. "Çünkü beyan hakkında yeterli bilgiye sahip olmayanlar, sünnetin, beyan vasfını kavramaktan aciz kaldıkları için, sünnetleri Kur'an'a muâriz görüp terk etmektedirler."⁴³

Mustafa es-Sibâî (ö.1915-1964) âlimlerin Kur'an'da olmayan ve sünnetin bağlayıcı gördüğü hükümlerin varlığına inandıklarını ama sünnetin Kur'an'da olmayan uygulamalarının yeni bir hüküm olarak mı kabul edileceği yoksa Kur'an'ın bir aslına

³⁴ İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Gırnâti, eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, nşr, Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân 1417/1997), 4/312.

³⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/294.

³⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/294.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, ts.), 1/229.

³⁸ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 2/1193.

³⁹ Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 30; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fikh* (b.y.: Darü'l-kutbî, 1994), 6/11.

⁴⁰ Bu konuda bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ömer Meşhûr b. Hasan Al-i Selman (Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/207.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 190.

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, 190.

⁴³ Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yöneltilmiş Eleştiriler ve Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), 214.

veya kaidesini yansıtıcı hükümler şeklinde mi anlaşılacağı noktasında ihtilafın olduğunu belirtir.⁴⁴ Bu durum her hadisin aslının Kur'an'da olup olmadığı sorgulamasına yol açmamalıdır. Kaldı ki bu yapılırken neye binaen ve nasıl yapılacaktır? İbn Kayyim'in da (ö. 751/1350) belirttiği üzere sünnetin Kur'an'da olmayan birçok uygulaması mevcuttur. Ona göre sünnetin hükümlerinin Kur'an'la hiçbir şekilde bir teâruzu mümkün değildir. Kur'an'da olmadığı halde Hz. Peygamber'in uymasını emrettiği hükümlere itaatin farz, itirazın günah olduğunu, zira sünnete bağlılığın Allah'ın emri olduğunu ifade eder. Ayrıca İbn Kayyim'a göre, Kur'an tarafından Hz. Peygamber'in her hükmünün teyit edilmesi gereklilik olarak kabul edilecekse "Resûle itaat eden Allah'a itaat etmiştir"⁴⁵ âyetinin izahı zor olacaktır. Kaldı ki şüf'a, rehin, dedenin mirası, hayızlının oruç tutmaması ve namaz kılmaması gibi hükümler Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu konular Kur'an'da zikredilmemiştir. Dolayısıyla Allah'ın, Resûlü'nün lisaniyle haber verdiği şeyleri tasdik edip iman etmek gereklidir.⁴⁶

3. Mezheplerin Sünnetin Hücciyeti ve Hadislerin Kur'an'a Arzı Konusundaki Yaklaşımları

Naslara bütünsel yaklaşmak dinin anlaşılması noktasında gereklidir. Örneğin birçok âyetin anlamı hadislere başvurmakla belirginleşmektedir. Aynı şekilde bazı hadisler, Kur'an âyetleriyle beraber değerlendirildiğinde daha derin anlamlara ulaşılabilmektedir. Bu sebeple de âlimler hadislerin senet sıhhatinin tespitinde yahut hadis metinlerinin yorumlanmasında çeşitli yöntemler geliştirmişler ve çok nadir durumlar hariç hadislerin kabulü için Kur'an'a arz edilmesini şart koşmamışlardır. Hatta âlimler sünneti hüccet görmekle yetinmemiş, sünneti inkâr eden kesimle de ciddi bir biçimde mücadele etmişlerdir.⁴⁷ Ulemâ sünnetin gerekliliğini dinî bir mesele olarak görmüştür. Nitekim dört mezhebin tamamı fıkıh anlayışlarına sünneti dâhil etmişlerdir. Söz gelimi namaz ile ilgili ayrıntıları hadislerden hareketle ele almışlardır. Aynı şekilde zekât bahsinde nisâb miktarını sünnetle tespit etmişlerdir. Benzeri durum oruç ve hac ibadetlerindeki ayrıntıların tespitinde de geçerlidir.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin bazı durumlarda sünnetin Kur'an'a arz edilmesini gerekli gördüğüne dair veriler söz konusudur. Hatta mezhepler içerisinde bunu yüksek sesle ilk dile getiren kişinin İmâm-ı Âzam olduğu iddia edilmiştir.⁴⁸ Şunu belirtmek gerekir ki, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe sünneti Kur'an'ın beyanı olarak görmüştür.⁴⁹ Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin re'y yönü güçlü olsa da o, haber-i vâhidle amel etmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla sünnete ittibâ noktasında kendisine yönelik şüphe ve

⁴⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 1/385.

⁴⁵ en-Nisâ 4/80.

⁴⁶ Bu konuda bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 4/85.

⁴⁷ Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 4.

⁴⁸ Bu konuda bk. Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 2.

⁴⁹ Ali Cum'a Muhammed Abdülvehhab, *el-Madhal ila diraseti'l-Mezahibi'l-Fıkhiyye*, (Kahire: Darü's-Selam, 2007), 92.

⁵⁰ Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe*, 311.

ithamların bir gerçekliği yoktur.⁵¹ Sünnetin teşri' yönünü Ebû Hanîfe şu şekilde açıklar: “Allah'tan gelene baş göz üstüne. Resûlullah'tan geleni de işittik ve itaat ettik, Sahâbîlerin sözlerinden ise istediğimizi alma noktasında serbest bırakıldık. Onların sözlerinden çıkmayız. Tâbi'ine gelince onlar adam, biz de adamız!”⁵² Anlaşıldığı üzere o, sünnetle amel etmeyi gerekli görmektedir. Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin kimi durumlarda haber-i vâhidle umûmü'l-belvâ gibi bazı sebeplerle amel etmemesi⁵³ onun yorum anlayışı çerçevesinde irdelenmesi gereken bir konudur. Ebû Zehre, haber-i vâhidin İslam hukukunun kat'î genel usullerinden birine ters düştüğü durumlarda Ebû Hanîfe'nin, haber-i vâhidle değil, delaleti kat'î umum kaideyle amel ettiğini ifade eder. Aynı şekilde Kur'an'ın umum âyetlerini öncelediğini belirtir.⁵⁴ Özellikle bazı Hanefî âlimleri zâhirî anlamda kimi hadislerin Kur'an'la çeliştiği iddiasından hareketle haber-i vâhidin Kur'an'a arz edilmesi gerektiği kanaatindedir. Söz gelimi Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) Kur'an'ın kat'î olduğunu hadislerin ise zannî olduğunu bu sebeple de bir teâruzun olduğu durumlarda kat'î olanın zannî olana tercih edilmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁵ Buna göre şayet hadisler Kur'an'la çelişirse reddedilir, çelişmediği durumlarda ise amel edilir.⁵⁶ Örneğin cumhura göre, Fâtiha'nın namazda okunması farzdır. Hanefî mezhebi ise Fâtiha'nın haber-i vâhidle sabit olduğunu, Kur'an'la açıklanmadığını bu sebeple de namazda okunmasının farz değil vacip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Bazı mezhepler, لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب “Fâtiha okumayanın namazı yoktur”⁵⁸ hadisini, Fâtiha'nın namazda okunmasının farzıyetine delil göstermektedir. Onlara göre bu hadis “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun”⁵⁹ ayetinin muradını açıklamaktadır.⁶⁰ Hanefî mezhebine göre ise âyet kat'idir. Hadis, haber-i vâhidir.⁶¹ Haber-i vâhid, mütavâtir delilin üzerine ziyade hüküm inşa edemez. Böyle olması nesih olur. Zira onlara göre النَّصَّ يُوْجِبُ نَسْخَهُ “Nas üzerine ziyâde neshi gerektirir”⁶² Neshin olması için de nesheden nassın mütevâtir gibi kat'î olması gerekir. Zira Hanefî mezhebinde

⁵¹ İsmail Hakkı Ünal, “Ebû Hanife'nin Hadis-Sünnet Anlayışı”, *İmam-ı A'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Bildirileri*, (Bursa: 2003), 275.

⁵² Ebû Muhammed Alf b. Ahmed Saîd el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1979), 4/188; Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddîn Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-İslamî, ts.), 2/382; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 6/212.

⁵³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Müessesetür'-reyyân, 2002), 1/369; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/355; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el- Malîkî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: eş-Şeriketü'l-müttehide, 1973), 372.

⁵⁴ Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe*, 337.

⁵⁵ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs (Beyrut: Darü'kütübî'l- ilmiyye, 2001), 196.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 6/263.

⁵⁷ Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 77.

⁵⁸ Müslim, “Salât”, 11.

⁵⁹ el- Müzzemmil 73/20.

⁶⁰ Ebû'l-Velîd İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2004), 1/134-136.

⁶¹ Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 77.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 2/278.

haber-i vâhid zannî olduğundan Kur'an'ın umumunu nesh edemez.⁶³ Dolayısıyla da namazda Fâtiha okumak vaciptir, farz değildir.⁶⁴ İbn Rüşd (ö. 595/1198), konuyla ilgili mezhep alimlerinin görüşlerini değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre ihtilafın temel sebebi, Kur'an'ın zâhirinin hadislerle teâruzundan kaynaklıdır. Her görüşün kendine göre delili olduğunu belirtir.⁶⁵ Bu yöntem, sünnetin ihmali şeklinde açıklanamaz. Bu Ebû Hanîfe'nin nasları yorumlama yönteminden kaynaklıdır. Ayrıca Hanefî âlimleri, sünnetin tümüyle değil, sadece haber-i vâhidle bazı durumlarda amel etmemektedirler. Yoksa mütevâtir ve meşhur sünnetle her şartta amel etmişlerdir.⁶⁶ Diğer mezhep âlimlerinin de farklı yaklaşımları olmuştur. Haber-i vâhidle kıyasın teâruzu söz konusu olduğunda hangisinin takdim edileceği⁶⁷, Kur'an'ın sünnetle nesh edilip edilmeyeceği meseleleri bunlardandır. Dolayısıyla asıl mesele, onların sünnetin teşri' yönünü kabul edip etmedikleridir. Yoksa sünnetten istifadenin nasıl olacağı yöntem ile ilgilidir. Mezhep âlimlerinin haber-i vâhidle amel etmede kendilerine ait bazı anlama ve yorumlama yöntemlerinin olması, Hz. Peygamber'in sünnetini ihmal ettikleri ve bağlayıcı kabul etmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hz. Resûlullah'ın hadislerinin tamamını inkâr etmekle, bazı hadislerle ilmî gerekçelerle amel etmemek farklı şeylerdir. Nitekim sahâbîlerin kendileri bile bazı nedenlerden dolayı -çok nadir durumlarda- bazı hadislerle amel etmemiştir.⁶⁸ Bu yaklaşımlar, iyi niyetten kaynaklı olup hadislerin inkârına sebebiyet vermemektedir. Asıl sorun "Kur'ân bize yeter" söylemiyle hareket edip hadisleri Kur'an'ın anlaşılmasında ve İslâm fihhının uygulanmasında dikkate almayan yaklaşımdır.

Hanefî âlimlerinden bazılarının uygulamış olduğu bu yöntemin ulemâ tarafından eleştirildiği de görülmektedir. Zira sahih hadisin Kur'an'la çelişmediği, böyle bir şeyin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Sem'ânî (ö. 489/1096) hadis sahih olduğu sürece hüccet olduğunu ve Kur'an'a arz edilmemesi gerektiğini belirterek Hanefî mezhebinin bahsi geçen yönteminin doğru olmadığını, Allah'ın hem Kur'an'a hem de Hz. Peygamber'e uymayı emrettiğini dolayısıyla da sünneti Kur'an'a arz etmenin doğru olmadığını ifade eder. Kaffâl eş-Şâşî de (ö. 365/976) bu görüşün doğru olmadığını, zira Allah'ın Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaat etmeyi farz kıldığını, Resûl-i Ekrem'in Kur'an'la muvafık olan sözlerinin Kur'an'ı teyit ettiğini; hükmü Kur'an'da olmayan sözlerinin ise Allah Teâlâ katından yeni bir hüküm ifade ettiğini söyler.⁶⁹

Mâlik b. Enes (ö. 179/795) sünneti müstakil delil gören mezhep

⁶³ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 2/278.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 77.

⁶⁵ Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/134-136.

⁶⁶ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1986), 1/470.

⁶⁷ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrazzak Afîf (Şam, el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 2/118.

⁶⁸ Mennâ' Halîl el-Kattân, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 222.

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 6/263; Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Sem'ânî, *Kavâtr'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîi (Beirut: Darü'kütübî'l-ilmîyye, 1999), 1/365.

âlimlerindedir. Rivayetler Mâlik'in, bu konuda çok hassas davrandığına işaret etmektedir. Aslında Mâlik'in hayatı irdelendiği takdirde sünnet ilmine ciddi katkı sunduğu görülecektir. Sadece Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eseri bile hadis ilmine başlı başına büyük bir hizmettir. Ayrıca *el-Muvatta'*ın ağırlıklı olarak ahkâm hadislerini içermesi⁷⁰ Mâlik'in sünneti hangi konumda gördüğünün açık işaretidir. Mâlik'in, "Her insanın sözü alınır ve bırakılır. Ancak şu kabrin (Hz. Peygamber'in kabrine işaret ediyor) sahibi hariç"⁷¹ sözü bile Hz. Peygamber'in onun nazarındaki bağlayıcılığını apaçık gösterir niteliktedir.

İmam Şâfiî de sünneti müstakil delil olarak değerlendirmiştir. Hatta Şâfiî şöyle demiştir: "Benim kitabımda sünnete muhalif bir şey görürseniz; sözümü bırakın, sünnetin dediğine uyun."⁷² Şâfiî'nin konuyu bu denli önemsemesinde yaşadığı dönemin etkisi yadsınamaz. Zira Irak ve Hicaz bölgesindeki tartışmalar İslâm'ı anlama noktasında nas ve akıl ilişkisinin nasıl olması gerektiğini gündeme getirmiştir. Nitekim bu sebeple de öğrencisinin isteği üzerine *Risâle* kitabını telif etmiştir.⁷³ Şâfiî, sünnetin hücciyetini inkâr eden üç kesimin görüşlerini reddetmiştir. Birincisi, genel olarak sünnetin hücciyetini inkâr edenler, ikincisi, Kur'an'da olmayan ama sünnetin hükmettiğini inkâr edenler ve üçüncüsü haber-i vâhidin hücciyetini inkâr edenlerdir. Şâfiî mezkûr üç grubun görüşlerini eleştirmiştir.⁷⁴ *Cimâ'ü'l-İlm* adlı eserinde tüm haberleri inkâr edenlerin düşüncelerini şu âyetler çerçevesinde tenkit etmiştir: "Hayır, Rabbine ant olsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."⁷⁵; "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik."⁷⁶; "Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!"⁷⁷ Şâfiî Hz. Peygamber'in emrine uymanın bu âyetlerle farz olduğunu açıklar.⁷⁸ Buradan hareketle diyebiliriz ki; Şâfiî düşüncesinde Kur'an ve sünnet birbirinden ayrılmaz iki kaynaktır. O'nun, "Sünnetin konumunu, işlevini ve Kur'an'la olan ilişki boyutlarını bir bütünlük içinde ifade eden birçok ifadesi bulunmaktadır."⁷⁹ Bu açıdan bakıldığında Şâfiî hüküm koymayı Kur'an'la sınırlı tutmamış, sünnetin haram kabul ettiğini haram; helal kabul ettiğini helal kabul etmiştir.

İmam Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konudaki görüşü ise zayıf hadisi de içine alacak şekilde sünnetle amel edilmesidir. Aslında İbn Hanbel'in sünneti

⁷⁰ M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 31: 416-418.

⁷¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymaz ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle), 8/93.

⁷² Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 35.

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, thk. Abdül-mu'ti Emin Kal'acî (Kahire: Dârü'l-vefâ, 1991), 1/143.

⁷⁴ Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 373.

⁷⁵ en-Nisâ 4/65.

⁷⁶ en-Nisâ 4/80.

⁷⁷ en-Nûr 24/63.

⁷⁸ Şâfiî, *Cimâ'ü'l-İlm* 7.

⁷⁹ İbrahim Özdemir, "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'an'a Arzı", *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 20.

hüküm koyucu olarak görmesinin arka planında ilgili âyetlerin varlığı etkilidir. İbn Hanbel, Kur'an'da otuz üç yerde Allah'ın, Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emrettiğini tespit ettiğini belirtir.⁸⁰ Görüldüğü üzere İbn Hanbel Resûl-i Ekrem'in teşri' yönünü Kur'an'da aramış ve kendince otuz üç âyeti bu görüşüne delil olarak ortaya koymuştur.

Sonuç

Hız. Peygamber'i konu edinen âyetler bütünsel bir bakış açısıyla irdelendiğinde Hız. Peygamber'e itaati gerekli kılan birçok âyete rastlamak mümkündür. Buradan hareketle Hız. Peygamber'in emrettiği yahut yasakladığı şeylere uymanın Kur'an'ın emirlerine uymak olduğu neticesine ulaşmak mümkündür. Bu çalışmada birçok âlimin bu konuda hemfikir olduğu ve sünneti müstakil bir delil olarak kabul ettikleri görülmüştür.

Bu çalışmada sünnetin kabulü için Kur'an'a arz edilmesini gerekli gören kimi hadislerin ise uydurma olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla her hadisi, Kur'an'a arz ettikten sonra amel etmeyi gerekli gören anlayış, doğru olmadığı gibi bu durum sünneti işlevsizleştirerek Hız. Peygamber'in uygulamalarını devre dışı bırakmaya yol açmaktadır. Ayrıca bazı âlimlerin yorum anlayışlarından kaynaklı olarak Kur'an'ın zâhirî anlamıyla çelişen kimi hadislerle amel etmemesi yahut farz boyutunda ameli gerekli görmemesi sünneti reddetmekten dolayı olmadığı bilakis yöntem anlayışından kaynaklı olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kasım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifî, Şam: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. nşr. Ebû Abdurrahman Adil b. Yûsuf el-Azzâzî. Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, ts.
- Beroje, Sahip. "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yöneltiltiği Eleştiriler ve Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 207-232.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdül-mu'tî Emin Kal'acî. Kahire: Dârü'l-vefâ, 1991.
- Cum'a, Alî. Muhammed Abdülvehhab. *el-Madhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhîyye*. Kahire: Darü's-selam, 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994.
- Çakın, Kâmil. "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34/1 (1993), 237-262.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halîl Muhyiddin el-Mîs. Beyrut: Darü'kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrül-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye, 1383.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. M. Zâhid Kevserî. b.y.: y.y., 1968.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühü ve 'asruhü-ârâ'ühü ve fikhüh*. b.y.: Darü'l-fikri'l-Arabî, 1948.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-17.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: el-Matbaatu'l-ilmîyye, 1932.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'u*

⁸⁰ İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 1/260.

- beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fî rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Arabistan: Dâru İbnü'l- Cevzi, 1994.
- İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rızâ Mu'tî, Riyâd: Dâru'r-râye, 1994-2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Şakir. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ömer Meşhûr b. Hasan Al-i Selman. Arabistan: Darû İbnü'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâli Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ. b.y.: el-mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2004.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Muvatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/416- 418. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el- Malikî. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. b.y.: eş-Şeriketü'l-müttehede, 1973.
- Kattân, Mennâ. Halîl. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Keleş, Ahmet. "Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'an'a Arz.Yöntemi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. Ed. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020, 467-501.
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mansûr, Ahmet Subhî. el- Hisbe: Dirase usûliyye târihiyye. b.y.: Merkezü'l-Arabî'l- Mısırî, 1995.
- Mevdudî, Ebu'l-Ala. *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Ortakçı, Halil. "Güney Arabistan Yazıtları Ve İslâm Kaynakları Işığında Hadîs Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine Bir Deneme". *İslamî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*. Ed. Recep Çetintaş-Murat Akın. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'an'a Arzı". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 13-38.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslami Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 9-44.
- Seâlibî, Muhammed el-Caferî el-Fâsî. *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l- ilmiyye, 1995.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar. Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş- Şafîi. Beyrut: Darü'kütübî'l- ilmiyye, 1999.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne*. nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî. Kahire: Dâretü't-tubâ'a el-münîriyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Darü'l-fıkr, 2004.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İklîl fi'stinbâti't-tenzil*. thk. Seyfeddin Abdülkadir el-Kâtib. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metabiü ahbarî'l-yevm, 1997.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî. *Cimâ'u'l-ilm*. b.y.: Darü'l-âsâr, 2002.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. nşr. Meşhûr b. Hasan.b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk.

- Ahmed 'İzzü 'Înâye. Şam: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanife'nin Hadis-Sünnet Anlayışı". *İmam-ı A'zam Ebü Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Bildirileri*. 275-292. Bursa: 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. b.y: Darü'l-Kutbi, 1994.
- Zuhaylî, Vehbe: *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1986.



BUHARİ RİVAYETLERİNDE PEYGAMBER'E İTAAT VE GÜNÜMÜZ 'HADİS/SÜNNET ALGISI VE DEĞERİ' TARTIŞMALARI

Mustafa KARABACAK

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

✉ karabacakm67@hotmail.com

ORCID 0000-0002-8190-3513

Öz

Hadisler konusundaki tartışmalar kadimdir. Bu tartışmaları “Kur’an bize yeter” ön kabulü ile Hz. Peygamber’in görevinin sadece bir elçi olduğu, hadislerinin dinde kaynak teşkil etmediği; sünnetin bize aktarıldığı en temel materyalin hadisler olduğu dikkate alınır, hadislerden sadece Kur’an’a uyanların kabul edilmesi gerektiği; hadislerin sağlıklı bir şekilde gelmediği dolayısıyla kaynak olamayacağı; hadis kitaplarında bulunan bazı rivayetlerin sorunlu olduğu gibi iddiaları farklı başlıklar altında toplamak mümkündür. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, hadisler konusunda yazdığı *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserine “Kitabu’l-i’tisam bi’l-kitab ve’s-sünne” adıyla 96. bölüm olarak 28 bab ve baskılarında farklılık arz etmekle birlikte yaklaşık 100 hadisten oluşan müstakil bir başlık açmıştır. “Kitap ve Sünnet’e sarılmak” anlamına gelen “i’tisâm” konusunu bir bölüm bütünlüğü içinde sistematik olarak ilk kez işleyen de Buhârî’dir. Buhârî ve daha önce Kitap ve Sünnet’e uymanın gerekliliği ile ilgili rivayetleri işleyen muhaddislerin de başta olmak üzere konuyu daha çok bid’atçılara cevap mahiyetinde ele almışlardır. Bu anlamda değerlendirilecek hadislerin değeri konusundaki tartışmalar zaman zaman azalma ve artma eğilimleri gösterse de kadim ve günceldir. Bize göre Muhammed b. İsmail el-Buhârî, söz konusu eserinin ilgili bölümünde hadis ve sünnetin dinde kaynak olarak kabul edilip edilmemesinden daha çok hadis ve sünnete uymanın öneminden ve Hz. Peygamber’in hadislerinin doğru bir şekilde anlaşılmasından sahit bir İslâm anlayışının gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Buhârî, Hadis, Sünnet, Rivayet.

Obedience to the Prophet in Bukhari Narratives and Today’s “Perception and Value of Hadith/Sunnah” Discussions

Abstract

Discussions about hadiths are ancient. It is possible to collect the claims under different headings. With the pre-acceptance of “The Quran is enough for us”, The Prophet is only a messenger, his hadiths do not constitute a source of religion; considering that the most basic material from which the sunnah is transmitted to us is the hadiths, of the hadiths, only those who obey the Quran should be accepted; Hadiths do not come in a reliable way and therefore cannot be a source; Some of the narrations found in hadith books are problematic and it is possible to group them under different headings. Muhammed b. İsmail al-Bukhari wrote about his work *al-Câmiu’s-Sahîh* on hadiths, with the name “Kitabu’l-i’tisam bi’l-kitab ve’s-sunna” in 96 chapters and 28 Bab a separate title consisting of approximately 100 hadiths, although it differs in and editions, has opened. It was Bukhârî who first systematically covered the subject of “i’tisâm”, which means “embracing the Book and Sunnah”, in the entirety of a chapter. Bukhari and the hadith scholars who previously wrote about the necessity of obeying the Book and Sunnah discussed the issue mostly as an answer to the bid’ahis.

Although discussions about the value of hadiths to be evaluated in this sense tend to decrease and increase from time to time, they are ancient and up-to-date. In the relevant part of his work, for us Muhammad b Ismail al-Bukhari argues that it is more important to obey hadiths and sunnah than whether hadiths and sunnah are accepted as sources in religion and that a sound understanding of Islam cannot be achieved without a correct understanding of the hadiths of the Prophet. In this study, it is aimed to create a correct understanding of prophets and a guide about the value of hadith / sunnah, starting from the "i'tisam" section of *al-Jamiu's-Sahih* of Bukhari.

Keywords: The Prophet, Bukhari, Hadith, Sunnah, Narration.

Giriş

Gelişmiş ve sistematik haliyle hicri ikinci asırda ortaya çıkan hadislerin sıhhatini tespit sorunu ve bunların yorumlanmasıyla ilgili ekoller arası farklı yaklaşım ve tartışmalar Buhârî'nin yaşadığı üçüncü asırda da devam etmiştir. Muhaddislerin de elbette bu tartışmalardan uzak kalması mümkün değildir. Her ekol kendi bakış açısına göre bir hadis anlayışı geliştirirken muhaddislerin olaylara bakış açılarını üçüncü asırda telif ettikleri hadis kitaplarının bab başlıklarından tespit etmek hiç de zor değildir. Üçüncü asırdaki temel hadis kaynaklarında yer alan "Haber-i Vâhidlerin Bilgi Değeri"¹, "Peygamber'in Sünnetine Uymak"², "Hz. Peygamber'in Hadisine Saygı ve Ona Muhâlefet Edenlerle Mücadele Etmek"³, "Reyi Kabul Etmenin Mekruhluğu"⁴, "Bid'atçilere Selam Vermemek"⁵ gibi bab başlıklarının bu amaçla konulduğu anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin yaşadığı dönemde yazılan kitaplarda hadisleri toptan inkar eden bir gruptan, güncel bir dille ifade edersek "Kur'an bize yeter" söylemini bayraklaştıran etkin bir gruptan bahsedilmemektedir. Şayet böyle etkin bir ekol olmuş olsaydı bu bab başlıklarına yansır. Buhârî'nin hadis münkirlerinden bahsetmemesi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Her zaman hadisleri devre dışı bırakmak isteyen Kur'an ile yetinmek gerektiğini belirten azınlık olmuştur.

Bu meyanda Buhârî, Kur'an ve Sünnet ile ilgili sığ tartışmalara girmekten kaçınmakta, bunun yerine eserinde doğru bir peygamber anlayışı ve ona itaatın önemi üzerinde durmaktadır. Buhârî, öncelikle Allah'a itaatın aynı zamanda Peygamber'e itaat olduğunu belirtmekte bu gerekçe ile 96. bölümünün ismini "Kitabu'l-i'tisam bi'l-kitab ve's-sünne" Kitap ve Sünnet'e sarılmak şeklinde koymuştur. "Kitap ve Sünnet'e sarılmak" anlamına gelen "i'tisâm" konusunu bir bölüm bütünlüğü içinde sistematik olarak ilk kez işleyen de Buhârî'dir.⁶

Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabının i'tisâm bölümünde doğru bir İslâm

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Ahbâru'l-âhâd", 1-6.

² Buhârî, "İ'tisâm", 2.

³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Mukaddime", 2.

⁴ Dârimî Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 23.

⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Sünne", 4.

⁶ İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında Kitap ve Sünnete Bağlılık Üzerine Genel Bir Tetkik", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7-8-9-10 (İstanbul: 1995), 329.

anlayışının ancak Peygamber'e itaat ile gerçekleşmiş olacağını belirten rivayetleri vermektedir. Doğru bir İslâm anlayışının gerçekleşebilmesi için de ona göre peygamber ile ilgili bazı temel ilkeler vardır. Bu ilkeler maddeler halinde şöyle zikredilebilir:

1. Peygamber'in Konumu İle İlgili Bazı Temel İlkeler

Bu başlık altında Buhârî'nin i'tisâm bölümünde verdiği rivayetlerden hareketle onun Sünnet'e uymanın gerekliliğine dair çeşitli fer'î noktalara, müstakil bablar altında rivayetlerle cevap verdiğini görüyoruz. Sünnet'in bağlayıcılığı da diyebileceğimiz bu konunun en önemli mesnedi Peygamber'in Konumu meselesidir. Bu yüzden başlık altında Buhârî'ye göre doğru peygamber anlayışı ile ilgili rivayetler işlenecektir. Bunlardan ilki Peygamber'e itaatın lüzumudur.

1.1. Rasûlüllah'a İtaat

Kur'an'da birçok âyette Allah'a itaatten sonra Peygamber'e itaat zikredilmekte⁷ ve Allah'a itaatın ancak Peygamber'e itaatle gerçekleşeceği belirtilmektedir.⁸

Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh* isimli kitabının "i'tisâm" bölümünde bu konuda ayetleri vermeden doğrudan Allah'a itaatın ancak Peygamber'e itaat ile gerçekleşeceğini belirten rivayetlerle başlamaktadır: Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Peygamber uyurken, yanına gelen melekler onun durumu hakkında konuşmuşlar ve şöyle demişlerdir: "Her kim Muhammed'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiştir. Her kim de Muhammed'e âsi olursa, Allah'a âsi olmuştur."⁹ Yine Buhârî'nin aldığı bir rivayete göre Peygamber'e itaat etmeyen cennete de giremez: Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah "Ümmetimin hepsi cennete girecektir. Ancak imtina edenler (karşı çıkanlar) girmeyecektir" buyurdu. Sahabiler "Ya Rasûlallah! Kimler imtina edecekler?" diye sordular. Rasûlüllah "Her kim bana itaat ederse cennete girecektir. Her kim de bana âsi olursa o da (davetimi kabulden ve emirlerime itaatten) çekinip imtina etmiş olur (ve cennete giremez)" buyurdu.¹⁰ Hatta Buhârî'ye göre özellikle toplumu ilgilendiren konularda Peygamber'in emrine itaatsizlik laneti gerektirir.¹¹

1.2. Allah Rasûlü'nün Helal ve Haram Kılması

Kur'an, Hz. Peygamber'in helal ve haram kılmasından bahsetmektedir.¹² Buhârî de Hz. Peygamber'in böyle bir yetkisinin olduğunu kabul etmektedir.

Buhârî'nin verdiği rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in de haram ve helal kılma yetkisi vardır. Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü'ne Uhud Dağı görününce "Şu Uhud'dur. O bizi sever, biz de onu severiz. Allah'ım! Şübhesiz İbrahim Peygamber Mekke'yi harem kıldı. Ben de Medine'nin şu

⁷ Nisâ, 4/69; Nûr, 24/52.

⁸ Nisâ, 4/80.

⁹ Buhârî, "İ'tisâm", 2.

¹⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 2.

¹¹ Buhârî, "İ'tisâm", 5.

¹² A'râf, 7/157; Tevbe, 9/29.

iki kara taşlık arasındaki sahasını harem kılıyorum” buyurdu.¹³ Abdullah b. Ömer'in bildirdiğine göre harem bölgesi için mikat yerlerini belirleyen de Allah Rasûlü'dür.¹⁴

Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi olmakla birlikte bunlar Allah'ın kontrolündedir. Diğer bir tabirle Hz. Peygamber, Allah'a âit tasarruflarda kendi haline bırakılmamıştır. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (yaralanıp dişi kırılınca) sabah namazının son rekatında rükûdan doğrulunca “Rabbena ve leke'l-hamd” der, bunun ardından da “Allah'ım, fulâna ve fulâna lanet eyle!” derdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ “(Kulların) işinden hiçbirşey sana âit değildir. Allah ya onların tevbesini kabul eder veya onları, zâlimler oldukları için azaplandırır”¹⁵ âyetini indirdi.¹⁶

Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi olmakla birlikte -bir karine varsa- lafzen ve zâhiren bazı emir ve yasaklarının kesin emir ve yasak olarak algılanmasını istememiştir. Buhârî, bab başlığında ta'lik olarak Ümmü Atiyye'nin kadınların cenazeyi takip etmesiyle ilgili şu sözünü aktarmaktadır: “Biz kadınlar cenaze ardından gitmekten nehyolunduk, fakat bu bize kesin yasak kılınmadı.”¹⁷

Söz konusu rivayetlerden anlaşıldığına göre Buhârî döneminde Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma meselesinin en azından gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre de Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi var fakat Allah'ın kontrolünde bir yetkidir.

1.3. Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Vahiy Alması

Günümüzde de bazı tartışmaların temelini oluşturan Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy alıp almaması meselesinde Buhârî, O'nun dinde helal ve haram kılma yetkisinin yanında Kur'an dışında vahiy aldığına da şu rivayetlerde belirtmektedir. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurdu: “Bu gece bana Rabb'imden bir melek geldi de Akik Vâdisi'nde iken bana “Bu mübârek vâdide namaz kıl ve haccinla beraber umre de yap!” buyurdu.”¹⁸ Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü, (Veda Haccı'nda) Zu'1-Huleyfe'deki gece sonu istirahatında iken rüyada kendisine “Şübhesiz ki sen mübârek Bathâ Vâdisi'ndesin” denildi.¹⁹

Bu ve benzer rivayetleri Buhârî, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan Kur'an dışında vahiy aldığına isbat sadedinde verdiği anlaşılmaktadır.

2. Rasûlüllah'a İtaat Dikkat Edilecek Temel Hususlar

Hz. Peygamber, inananlar için sıradan bir kişi değildir. Allah Teâlâ'nın

¹³ Buhârî, “İ'tisâm”, 15.

¹⁴ Buhârî, “İ'tisâm”, 15.

¹⁵ Âl-i İmrân, 2/128.

¹⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 17.

¹⁷ Buhârî, “İ'tisâm”, 27. (Ta'lik olarak).

¹⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 15.

¹⁹ Buhârî, “İ'tisâm”, 15.

ifadesiyle Allah'ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusudur:²⁰ Buna göre inananların Rasûlüllah'ın yanında uymaları gereken bazı kurallar vardır. Çünkü bazı hal ve davranışlar, Allah Rasûlü'ne saygının, bağlılığın ve muhabbetin göstergesidir. Buhârî'nin "İ'tisâm" bölümündeki rivayetlerden hareket ederek bunları şöyle tespit etmek mümkündür:

2.1. Rasûlüllah'ın Yanında Sesi Yükseltmemek

Allah Teâlâ, Müminlerin Peygamberi'ni kendi canlarından daha önde tuttuğunu belirtmektedir.²¹ Bu önde tutma şekillerinden biri de ona gerekli sevgi ve saygıyı göstermektir. Abdullah b. Ebî Muleyke şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in huzurunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bir meseleden dolayı tartışınca şu âyet nazil oldu: *"Ey imân edenler, seslerinizi Peygamber'in huzurunda yükseltmeyin. Ona sözle, birbirinize bağırduğunuz gibi bağırmayın ki, siz farkına varmadan amelleriniz boşa gider..."*²² İbnu Muleyke'nin bildirdiğine göre Abdullah b. ez-Zübeyr şöyle dedi: "Artık Ömer (r.a) bu âyetin inmesinden sonra Rasûlüllah ile bir şey konuştuğu zaman, ona gizli şeyler söyleyen bir kişi gibi konuşur, Allah Rasûlü anlamak isteyip soruncaya kadar sesini yükseltmezdi."²³

2.2. Rasûlüllah'ın Sözü'nü Başkasına Havale Etmemek

Hz. Peygamber de diğer insanlarda olduğu gibi sözünün başkasına havale edilmesini değil, gereğinin yapılmasını ister. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü vefatıyla neticelenen hastalığı artınca "Ebû Bekir'e söyleyin de insanlara namazı kıldırın!" buyurdu. Âişe (r.anh) şöyle dedi: Ben "Ebû Bekir senin namaz kıldırдың yerde durursa, ağlamaktan kıraati insanlara işitteremez. Ömer'e emret de insanlara o namaz kıldırın!" dedim. Rasûlüllah yine "Ebû Bekir'e söyleyin de insanlara namaz kıldırın!" buyurdu. Âişe (r.anh) şöyle dedi: Ben de Hafsa'ya "Peygamber'e, Ebû Bekir senin namaz kıldırдың yerde durursa ağlamaktan kıraati insanlara işittiremez. Onun için Ömer'e emret de insanlara o namaz kıldırın, diye söyle!" dedim. Hafsa dediğimi yaptı. Onun üzerine Rasûlüllah "Şübhesiz ki, sizler elbette Yusuf'un sahibeleri olan kadınlar gibisiniz. Ebû Bekir'e emredin de insanlara namazı o kıldırın!" buyurdu. Bunun üzerine Hafsa, Âişe'ye hitaben "Zâten senden bana hayır gelecek değildi!" diyerek sitemini bildirdi.²⁴

2.3. Soru Sormada Dikkatli Olmak

Rasûlüllah'a itaatte dikkat edilecek bir başka husus ona gereksiz soru sormaktır. el-Muğîre b. Şu'be'nin bildirdiğine göre Allah Rasûlü'nün yasakladıkları arasında kendisine çok soru sormak da vardı.²⁵

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre bir kerresinde Rasûlüllah'a hoşlanmadığı bazı şeyler soruldu. Sahabiler bu gibi soruları çoğalttıklarında Rasûlüllah

²⁰ Ahzâb, 33/40.

²¹ Ahzâb, 33/6.

²² Hucurât, 49/2-3.

²³ Buhârî, "İ'tisâm", 5.

²⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 5.

²⁵ Buhârî, "İ'tisâm", 3.

öfkeleni ve “Bana istediğınızı sorun!” diye buyurdu. Bunun üzerine bir adam ayağa kalktı “Yâ Rasûlallah! Benim babam kimdir?” dedi. Rasûlullah ona “Senin baban Huzâfe'dir!” buyurdu. Bundan sonra başka biri ayağa kalktı ve “Yâ Rasûlallah! Benim babam kimdir?” dedi. Rasûlullah ona da “Senin baban Şeybe'nin azatlısı Sâlim'dir” buyurdu. Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın yüzündeki öfke alâmetini görünce “Yâ Rasûlallah! Biz Azîz ve Celîl olan Allah'a tevbe ediyoruz” dedi.²⁶ Enes b. Mâlik'in rivayetine göre sahabilerin çok soru sormaları üzerine “*Ey imân edenler! Mahiyeti açıklandığında sizi zor durumda bırakacak sorular sormayınız...*”²⁷ âyeti indi.²⁸

2.4. Ubûdiyette Aşırı Gitmemek

Her konuda aşırı gitmek yasaklanmış ve orta yol tavsiye edilmiştir. “*Ey kitâb ehli, dininiz hususunda haddi aşmayın. Allah'a karşı hak olandan başkasını söylemeyin...*”²⁹ Bu durum ibadetler için de geçerlidir ve Hz. Peygamber, ashabını aşırı gitmekten sakındırmıştır. Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber “İftar yapmayarak iki ve daha fazla orucu birbirine ulamayın!” buyurdu. Sahabiler “Ya Rasûlallah! Sen orucu bazen birbirine ekliyorsun!” dediler. Rasûlullah “Ben sizden herhangi biriniz gibi değilim. Çünkü ben, Rabb'im beni yedirir ve içirir halde gecelerim” buyurdu. Fakat sahabiler oruçları birbirine eklemekten vazgeçmeyince Allah Rasûlü orucunu arka arkaya iki gün veya iki gece birbirine uladı. Sonra (üçüncü gün) hilâlî gördüler. Bunun üzerine Rasûlullah, oruçlarını birbirine ulamaktan çekinmeyenleri cezalandırır gibi “Eğer (şevvâl) hilâl görünmeseydi oruç tutmaya devam edecektim” buyurarak³⁰ kendisinden daha ileri Müslüman olunamayacağı gibi her hareketinin aynen uygulamanın veya onun yaptığı bazı uygulamalardan dindarlık olsun diye kaçınmanın gerçek anlamda sünnetine sarılmak olmadığını da bizzat göstermiş olmaktadır.³¹

Hz. Âişe'nin rivayet ettiği bir hadiste belirtildiğine göre Rasûlullah, kendisinin yaptığı ve insanlara da tavsiye ettiği mutedil ibadet tarzında onların tereddüdünü görünce şöyle buyurdu: “Birtakım topluluklara ne oluyor ki, onlar benim yapmakta olduğum birşeyi yapmaktan çekiniyorlar! Allah'a yemin ederim ki, ben onların Allah'ı en çok bilenleri ve Allah'tan en çok korkanlarıyım!” buyurdu.³²

2.5. Bid'at Çıkarmamak

Dinden olmayan bir şeyin ihdas edilmesi yasaklanmıştır. Şüphesiz bid'at çıkarmak her yerde kötü olmakla birlikte Buhârî'nin özellikle i'tisam bölümünde Medine ile ilgili hadisleri alması dikkat çekicidir. Çünkü burası Dâru's-Sünne'dir. Burada çıkarılacak bir bid'at başka yerle bir olmayacaktır. Bu sebeple Allah Rasûlü, Medine'yi harem kılmış ve özellikle orada bid'at çıkaranları lanetlemiştir. Enes b.

²⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 3.

²⁷ Mâide, 5/101.

²⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 3.

²⁹ Nisâ, 4/171.

³⁰ Buhârî, “İ'tisâm”, 5.

³¹ Çakan, “Hadis Edebiyatında Kitap ve Sünnete Bağlılık Üzerine Genel Bir Tetkik”, 335.

³² Buhârî, “İ'tisâm”, 5.

Mâlik'in bildirdiğine göre Medine'nin şuradan şuraya kadar olan sahası haredir. Bu hudûdlar arası sahanın ağacı kesilmez. (Bu sahada bid'at çıkarılmaz.) Kim burada bir bid'at (dine aykırı bir iş) meydana çıkarırsa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun!"³³

2.6. Ehl-i Kitab'a Soru Sormamak

Buhârî, "Kitabu'l-İ'tisâm" bölümünün 25. bab'ının ismini "ehl-i kitaba herhangi bir şey sormayınız" koymuştur.

Müslümanlara, kendilerine verilen Kitab'ın yeterli olduğu dolayısıyla ehl-i kitab'a soru sormaları uygun bulunmamıştır. Abdullah b. Abbâs şöyle demiştir: "Sizler kitap ehli olanlara şeriatten herhangi birşeyi nasıl soruyorsunuz? Hâlbuki Rasûlullah'a indirilmiş olan Kitabınız, kitapların en yenisidir. Sizler onu hâlis ve içine başka hiçbirşey karışmamış olduğu hâlde okumaktasınız. Bu Kur'an sizlere, ehl-i kitap olanların Allah'ın kitabını değiştirdiklerini ve Kitab'ı kendi elleriyle yazdıklarını ve bununla az bir ücrete satın almaları için "Bu Allah katındandır" dediklerini sizlere söylemiştir. Dikkat edin! Size gelmiş olan ilim, sizleri onlara soru sormaktan nehyetmektedir. Vallahi biz onlardan hiçbir kimseyi size indirilmiş olan kitaptan size soru sorarken görmüş değiliz!"³⁴

Bununla birlikte ehl-i kitaptan rivayette bulunan sahabiler vardır. Humeyd b. Abdirrahman'ın haber verdiği göre Muâviye, halifeliğinde hacc ettiği zaman Medine'de hadis rivayet ediyordu. Ve bu arada Ka'bu'l-Ahbâr'dan bahsederek şöyle dedi: "Muhakkak bu Ka'b, Kitap ehlinde İslâm'a girip de eski kitaplardan hadis rivayet etmekte olanların en doğru söyleyenidir. Yine muhakkak ki, bununla beraber biz onun eski kitaplardan nakletmekte olduğu haberlerinde, Ka'b'ın bazen hata edip yalan yanlış şeyler söylemekte olduğunu da bilmekteyiz."³⁵

2.7. İhtilaftan Sakınmak

Öncelikle buradaki ihtilaftan iki şeyi anlamak mümkündür. Bunlardan biri insanın dil ve kalbinin uyumsuzluğudur. Özellikle Kur'an okunurken dilin okuduğuna insanın kalbi ülfet ediyorsa okunmaya devam edilmesi yoksa bırakılması tavsiye edilmektedir.³⁶

İhtilaftan anlaşılması gereken diğer anlam ise Rasûlullah'ın yanında sahabesinin ihtilaf edip seslerini yükseltmeleridir. Buhârî buna örnek olarak Abdullah b. Abbâs'ın şu rivayetini aktarmaktadır: Rasûlullah'ın vefatı yaklaştığı zaman, evde içlerinde Ömer b. el-Hattâb'ın da bulunduğu bazı kişiler varken, Rasûlullah "Gelin size, benden sonra hiç sapmayacağınız bir yazı (bir vasiyetname) yazayım" buyurdu. Ömer (r.a) "Peygamber'in hastalığı ağırlaştı. Yanınızda Kur'an vardır. Bize Allah'ın Kitabı yeter" dedi. Bunun üzerine evdeki sahabiler kendi aralarında münâkaşa ettiler. Onlardan kimi "Yazacak birşey getirin de Rasûlullah, kendisinden sonra sapıtmayacağınız bir şeyi yazsın" diyor; kimi de Ömer'in (r.a) dediği sözü

³³ Buhârî, "İ'tisâm", 6.

³⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 25.

³⁵ Buhârî, "İ'tisâm", 25.

³⁶ Buhârî, "İ'tisâm", 26.

söylüyordu. Nihayet onlar Rasûlüllah'ın yanında gürültüyü ve ihtilâfi çoğalttıkları zaman, Allah Rasûlü onlara “Yanımdan kalkın” buyurdu. Hadisin ravisi Ubeydullah b. Abdillah, İbn Abbâs bu olayı aktardıktan sonra şöyle dediğini belirtmektedir: “Âh! Ne büyük musibet ki, gürültü etmeleri ve ihtilaf eylemeleri, Rasûlüllah ile sahabiler için yazmak istediği bu yazı arasına perde oldu!”³⁷

2.8. Meşakkat İstememek

İnsan, yaratılışının gereği olarak zor olandan uzaklaşır ve kolay olana meyleder. Allah Rasûlü de iki şey arasında muhayyer bırakılırsa kolay olanı tercih ederdi.³⁸ Hz. Peygamber, sözlerinin anlaşılması için muhatabın anlayacağı şekilde konuyu izah etmekle birlikte, belirli konularda ona tercih hakkı sunarak kolayına geleni tercih etmesini istemiştir. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre bir kadın Allah Rasûlü'ne hayızdan sonra nasıl yıkanacağını sordu. Rasûlüllah da (nasıl yıkacağını tarif etti de sonra) ona “Miske bulanmış pamuklu bir bez parçası alırsın ve onunla avret yerlerini temizlersin” buyurdu. Kadın “Onunla nasıl temizlenip abdest alayım Ey Allah'ın Rasûlü?” diye tekrar sorunca, Rasûlüllah “(Subhânallah!) Temizlen işte!” buyurdu. Bunun üzerine ben Rasûlüllah'ın kastetmekte olduğu şeyi anladım da kadını tutup kendime doğru çektim ve ona öğrettim, dedi.”³⁹ Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Bizler Ömer b. el-Hattâb'ın yanında idik. Ömer “Bizler üzerimize zor ve meşakkatli iş almaktan neholunduk” dedi.⁴⁰

3. Nebevî Metodda Bazı Temel İlkeler

Bu başlık altında Buhârî'nin i'tisam bölümünden hareketle Allah Rasûlü'nün eğitim öğretiminde temel ilkeler söz konusu edilecektir.

3.1. Bilgiyi Yetkin Kişilerden Almak

Teknolojinin gelişmesiyle günümüzde bilgiye ulaşmak çok kolaydır. Fakat burada seçici olunması gerektiği muhakkaktır. Allah Teâlâ da “*Bilmiyorsanız işin uzmanına sorun*”⁴¹ buyurarak işleri ehline bırakmak gerektiğini belirtmektedir.

Çağımızda da çok bariz olan bu durum, uzmanlık alanı hadis olmayanların sosyal medyada veya televizyon ekranlarında bilgisizce yetkin olmadıkları konuda konuştukları açık bir şekilde görülmektedir. Bu durumun sebeplerinden biri de ancak ya gerçek âlimlerin olmamasından veya onlara itibar edilmemesinden kaynaklanabilir. Bu hal farklı zamanlarda ve farklı şekilde tezâhür edebilir. Gerçek âlimler konuşmayınca işin uzmanı olmayan kişiler konuşur, insanları saptırır ve zihinlerini bulandırırılar. Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurdu. “Şübhesiz Allah Taâlâ ilmi siz insanlara ihsan buyurduktan sonra (hafızalarınızdan) zorla söküp almaz. Lâkin ilmi insanlardan, ilim adamlarını cemiyet içinden çekip alır. Artık geride çok câhil birtakım insanlar kalır. O sırada halk tarafından bunlara dini ihtiyaçlar sorulur, onlar da şahsi rey ve arzularıyla cevap verirler

³⁷ Buhârî, “İ'tisâm”, 26.

³⁸ Buhârî, “Edeb”, 80.

³⁹ Buhârî, “İ'tisâm”, 24.

⁴⁰ Buhârî, “İ'tisâm”, 3.

⁴¹ Enbiyâ, 21/7.

de hem halkı sapıttırlar hem de kendileri saparlar.”⁴²

Bir hac mevsiminde bu hadisi rivayet eden Abdullah b. Amr'ı bir yıl sonra diğer hac mevsiminde kontrol için yeğeni Urve'yi gönderen Hz. Âişe, hadisi aynı kelimelerle aktardığını görünce “Vallahi, Abdullah b. Amr bu hadisi sağlam ezberlemiştir”⁴³ diyerek bu konuda Abdullah'ın yetkin olduğunu belirtmektedir.

3.2. Doğru Bilgiyi Alma Gayreti

Buhârî, i'tisam bölümünün 9. bab'ında başlığı şu şekilde koymuştur: “Nebî'nin ümmetinin erkekleri ve kadınlarını Allah'ın kendisine öğrettiklerini re'ye ve kıyasa başvurmaksızın doğrudan doğruya öğretmesi babı.” Bu başlık altında başlığa da uygun olarak şu rivayeti vermektedir: Ebû Saîd'den rivayet edildiğine göre bir kadın Rasûlüllah'a geldi ve “Ya Rasûlallah! Erkekler senin hadislerini alıp gittiler. O halde biz kadınlar için de bir gün ayır da bizler o günde sana gelelim, sen de Allah'ın sana öğrettiği şeylerden bizlere öğretirsin!” dedi. Rasûlüllah onlara “Fulân ve fulân günlerde şu ve şu mekânlarda toplanın” buyurdu. Kadınlar o günlerde ve yerlerde toplandılar. Rasûlüllah onların yanlarına geldi de Allah'ın kendisine öğrettiği şeylerden kadınlara da öğretti. Sonra Rasûlüllah, kadınlara “içinizden hiçbir kadın yoktur ki çocuklarından üç tanesini âhirete kendinden önce yollasın da bunlar cehenneme karşı onun için bir perde olmasın!” buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan biri “Ya Rasûlallah! İki tanesi de öyle mi?” dedi. Ebû Saîd “Kadın ‘iki tane’ sözünü iki defa tekrar etti” dedi. Sonra Rasûlüllah üç kerre tekrar ederek “İki tane de, iki tane de, iki tane de öyledir” buyurdu.⁴⁴

3.3. İlim ve İlim Ehlinin Yanında Olmak

Buhârî, i'tisam kitabının 10. bab'ının başlığı şöyledir: “Nebî'nin: “Ümmetimden dâima hak üzere mücadele ederek gâlib ve zâhir (hakkı koruyucu, himaye edici) olacak bir taife hiç eksik olmayacaktır.” Buhârî bunların “ilim sahipleri” olduğunu belirttiikten sonra el-Muğîre b. Şu'be'den rivayet edilen şu hadisi vermektedir. Rasûlüllah şöyle buyurdu: “Ümmetimden bir grup kendilerine Allah'ın emri gelinceye (kıyamete) kadar hakk üzerinde birbirine yardımcı olarak devam edecek ve bunlar (muhalefet edenlerine) dâima gâlib geleceklerdir” buyurdu.⁴⁵

Muhammed Ümmetinden daima hak üzere olan mutlaka bulunacaktır. Muâviye b. Ebî Sufyân'ın rivayet ettiğine göre Rasûlüllah şöyle buyurdu: “Allah Teâlâ her kimin hayrını dilerse, ona din hususunda anlayış verir. Ben (verici değil) yalnız aranızda taksim ediciyim. Veren ise Allah'tır. Bu ümmetin işi, kıyamet kopuncaya veya Allah'ın emri gelinceye kadar hep hakk din üzerinde dosdoğru olmaktır.”⁴⁶

⁴² Buhârî, “İ'tisâm”, 7.

⁴³ Buhârî, “İ'tisâm”, 7.

⁴⁴ Buhârî, “İ'tisâm”, 9.

⁴⁵ Buhârî, “İ'tisâm”, 10.

⁴⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 10.

3.4. Önceki Ümmetlerin Yolunu Takipten Sakınmak

Hız. Peygamber, peygamberlerin sonuncusu⁴⁷ olduğu gibi tebliğine memur olduğu İslâm da Allah katında geçerliğı olan tek dindir.⁴⁸ Dolayısıyla İslam harici bir kaynağı ihtiyacı olmayan⁴⁹ müstakil bir dindir. Müminlerin de başka din sâliklerine uymaları bu gerekçe ile yasaklanmıştır.

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurdu: "Benim ümmetim kendisinden evvelki ümmetlerin yolunu karış karış, arşın arşın takip etmedikçe kıyamet kopmaz" buyurdu. Sahabiler tarafından "Ya Rasûlallah (yollarına gidilen) Fars ve Rûm gibi milletler midir?" diye soruldu. Rasûlüllah da "Onlardan başka insanlardan kim var?" diye cevâb verdi.⁵⁰ Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde ise takip edilecek ümmetler "Yahûdîler ile Hristiyanlar" olarak belirtilmiştir.⁵¹

Bu meyanda Hız. Peygamber, önceki dinlerin özellikle inanç konularında bazı sapkın inançlarına karşı ümmetini sakındırmaktadır.

3.5. Dini Teliğde Konusal Önceliğı Takip Etmek

Dini tebliğde davetçinin olduğu kadar muhâtabın durumu da önemlidir. Dâvetçinin bu anlamda muhâtablarının ihtiyaçlarını, bilgi seviyelerini, adetlerini ve sosyal statülerini bilmesi davette başarılı olması bakımından önemlidir. Mümin olamayanlara ilk yapılması gereken onları dine davet etmektir. Ebû Hureyre şöyle demiştir: Biz mescidde bulunduğumuz sırada Rasûlüllah bizim yanımıza geldi ve "Haydin Yahûdîler'in yurduna yürüyün!" buyurdu. Bizler, onun beraberinde yola çıktık, nihayet Yahûdîler'in, içinde âlimlerinin Tevrat okudukları Beytu'l-Midrâs'a vardık. Rasûlüllah ayakta dikilip onlara nida ederek "Ey Yahudi topluluğı! İslâm Dini'ne girin ki, selâmette olunuz!" buyurdu. Bunun üzerine Yahudiler "Sen elçiliğini tebliğ ettin ya Eba'l-Kasım!" dediler (ve itaate yanaşmadılar). Râvî dedi ki: Rasûlüllah onlara "Ben ancak bunu, yani 'İslâm'a girin, selâmette olun' tebliğimin gerçekleşmesini istiyorum" dedi. Yahudiler yine "Sen risâletini tebliğ ettin ya Eba'l-Kasım!" dediler. Rasûlüllah onlara tekrar "Ben ancak bunu; 'İslâm'a girin, selâmette olun' tebliğimin gerçekleşmesini istiyorum" buyurdu.⁵²

Söz konusu rivayetten, davette muhatabın ihtiyacını ve durumunu gözönüne almanın önemi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Müslüman olmayanlara yapılması gereken ilk çağrı onları dine davet etmek olmalıdır.

3.6. Her Meseleyi Her Yerde Konuşmamak

Her insan mutlaka konuştuğı her sözün doğru anlaşılmasını ister. Fakat bu her zaman mümkün olmamaktadır. Konuşulan cümlelerin doğru anlaşılması için anlatanın yeteneğı kadar dinleyicilerin durumu da önemlidir. Bu sebeple peygamberler insanların akli seviyelerini dikkate almışlardır. Bu durumu Hız. Peygamber

⁴⁷ Ahzâb, 33/40.

⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/19.

⁴⁹ Mâide, 5/3.

⁵⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 14.

⁵¹ Buhârî, "İ'tisâm", 14.

⁵² Buhârî, "İ'tisâm", 18.

şöyle ifade etmektedir. “Biz insanların anlayacakları şekilde konuşmakla emrolunduk.”⁵³ Bu rivayetin de ravisi olan Abdullah b. Abbâs şöyle bir olay anlatmaktadır: Ömer b. el-Hattâb, hicri 23 yılında son haccını yaptığı zaman ben Minâ’da Abdurrahman b. Avf’ın yanında birtakım kimselere Kur’an okutuyordum. Abdurrahman b. Avf bana şöyle dedi: “Bugün ben Ömer’in yanında idim. Eğer sen de Mü’minlerin Emirinin yanında olsaydın (elbette acâip birşeye şahid olurdu)! Onun yanına bir adam geldi “Ey Müminlerin Emiri, haberin olsun; Fulân kimse ‘Eğer Mü’minlerin Emiri Ömer ölürse, ben elbette Fulân kimseye beyat ederim!’ diyordu, dedi. Bunun üzerine Ömer (r.a) “Vallahi bu akşam halkın karşısına dikilip bir hutbe yapacağım da milletin mukadderatını gasbetmek isteyen bu adamları ifşa ederek, bunların hezeyanlarından halkı sakındıracağım!” dedi. Ben “Ey Müminlerin Emiri, böyle yapma! Çünkü bu hac mevsimi toplumun her tabakasını bir araya getirdiği bir zamandır bunlar senin sözünü bastırabilirler. Ben, onların senin konuşmanı yerli yerinde anlayamayacağından ve onu her nakledip taşıyıcının süratle ve düşüncesizce bir yerlere uçuracağından (ve bir infiale sebep olacağından) korkarım. Onun için sen sabret, nihayet Medine’ye, hicret yurdu ve sünnet yurdu olan Medine’ye varır, orada Muhacir ve Ensâr’dan olan Rasûlüllah’ın sahabileri ile buluşur toplanırsın. Onlar senin ne demek istediğini iyi anlarlar ve gerekli yerlere de ulaştırırlar” dedim. Bunun üzerine Ömer (r.a) “Vallahi Medine’de ilk duracağım yerde elbette bu konuşmayı yapacağım!” dedi. İbn Abbâs rivayetine devamla şöyle dedi: Medine’ye geldiğimizde (cuma günü güneş meyledince Ömer geldi, minbere oturdu, müezzin susunca ayağa kalktı, Allah’a hamd ve senadan sonra) konuşmasını irâd etti.”⁵⁴

Buhârî’nin verdiği rivayetlerden, günümüze bilgi iletişim kargaşasına en iyi ışık tutanlardan biri de bu rivayettir. Yani her doğru sözün her yerde söylememek. “li külli makâmin makâl” sözü de buna işaret etmektedir. Söylenilen konu hadis hatta âyet dahi olsa muhatapların ihtiyaç ve bilgi seviyeleri mutlaka göz önüne alınmalıdır. Bugün birçok ilim insanımızın özellikle televizyon ekranlarında halkı ilgilendirmeyen konuları tartışmaları bunun en bariz örneğidir. Çünkü televizyon ekranları çok farklı seviye ve inançtan insanların bulunduğu yerlerdir. Böyle yerlerde sadece ilim insanlarının tartışacağı spesifik konular gündeme getirilmemelidir. Toplumun her kesimini ilgilendiren genel konular, en alt seviyede insanların dahi anlayabileceği yalınlıkta aktarılmalıdır. Yoksa sadece ilim insanlarının tartışacağı konuları milyonların önünde tartışmak dine hizmet değil, aksine Abdullah b. Mes’ud’un ifadesiyle fitneye sebep olur: “Eğer bir kavme, akıllarının ermeyeceği bir hadis rivayet edersen, o hadis onların bazısı için ancak bir fitne olur.”⁵⁵ Söz konusu incelediğimiz rivayette de Abdurrahman b. Avf’ın uyarması üzerine Halife Ömer konuşmasını Medine’ye sakladığı anlaşılmaktadır.

⁵³ Ebû Şucâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 1/398 (No. 1611).

⁵⁴ Buhârî, “İ’tisâm”, 15.

⁵⁵ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureşî, *el-Câmiu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “Mukaddime”, 5.

3.7. İstişâreye Önem Vermek

Allah Teâlâ, Müslümanların işlerinden bahsederken “Onların işleri dâima aralarında müşâvere iledir”⁵⁶ buyurmuş ve Peygamber’ine de “İş hususunda onlarla müşâvere et...”⁵⁷ telkîninde bulunmuştur.

Hiz. Peygamber, Allah’ın bu emrine uygun olarak nerde ise istişâreyi hayatının merkezine almıştır. Buhârî’nin aktardığına göre o, başta Uhud Savaşı’na şehri savunmak veya düşmanla cephede karşılaşmak hususunda ashabıyla istişâre etmiştir. İstişâre sonunda düşmanla şehrin dışında mücadele çıkınca zırhını giymiş ve kararını bazı sahabilerin tekrar gözden geçirmesi talebine “Bir kerre de azmettin mi, Allah’a güvenip dayan...”⁵⁸ âyetine göre hareket ederek bunu şöyle belirtmiştir: “Zırhını, silâhını giyen bir peygambere, Allah kendisiyle düşmanları arasında hükümünü verinceye kadar silahlarını indirip koymasına yakışmaz.” Yine istişâre ile ilgili olarak Allah Rasûlü, Hz. Âişe’ye atılan iftira konusunda başta Hz. Ali, Üsâme b. Zeyd ve Hz. Berîre olmak üzere bazı kişilerle istişâre etmiştir. Hz. Ebû Bekir de namaz ile zekat arasını ayıranlara karşı harp ilanı konusunda Hz. Ömer ile istişâre etmiştir.⁵⁹

Sonuç

Yaklaşık olarak ikinci asırda ortaya çıkan hadislerin sıhhatini tespit sorunu ve bunların yorumlanmasıyla ilgili tartışmalar Buhârî’nin yaşadığı üçüncü asırda da devam etmiştir. Bunu üçüncü asırda yazılan temel hadis kitaplarının bab başlıklarından da tespit etmek mümkündür. Bu asırda yazılan eserlerde bab başlıklarından anlaşıldığına göre açıkça bir hadis/sünnet inkarçılarında bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Çalışmada günümüzde doğru bir peygamber ve doğru bir sünnet anlayışı oluşması için Buhârî’nin i’tisâm bölümündeki başlıkların güncellenerek hadisler yeni başlıklar altında değerlendirilmiştir. Diğer bir tabirle üçüncü asırda Buhârî’nin, sünnetin normatif değeri ile ilgili sorunlara ışık tutmak için oluşturduğu başlıkları aynı rivayetleri kullanarak güncellemiş ve doğru bir peygamber ve doğru bir sünnet anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Buhârî’ye göre öncelikle Allah’a itaat ancak Peygamber’e itaat ile gerçekleşir. Hz. Peygamber’in dinde helal ve haram kılma yetkisi vardır. Fakat bu Allah’ın çizdiği sınırlar dâhilindedir. Yine ona göre Hz. Peygamber’in bazı emir ve yasaklarında esneklik vardır. Buhârî’ye göre Hz. Peygamber, Kur’an dışında vahiy almaktadır.

Buhârî, Allah Rasûlü’ne itaatte dikkat edilecek temel hususları ise şöyle belirlemiştir: Peygamber’in yanında sesi yükseltmemek, O’nun emrini başkasına havale etmemek, gereksiz soru sormamak, aşırı gitmemek, bid’at çıkarmamak, ehl-i kitab’a sormamak, ihtilaftan kaçınmak ve meşakket istemektir.

⁵⁶ Şûrâ, 42/38.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/159.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/159.

⁵⁹ Buhârî, “İ’tisâm”, 28.

Buhârî'ye göre, dinin öğretilmesi ve tatbikinde görülen Peygamberî metoddan bazı temel ilkeler ise şunlardır: Bilgiyi yetkin kişilerden almak, doğru bilgiyi almak, ilim ve ilim ehlinin yanında olmak, önceki ümmetlerin yolunu takipten sakınmak, dini tebliğde konusal önceliği takip etmek, her meseleyi her yerde konuşmamak ve istişâreye önem vermektir.

Sonuç olarak Buhârî, hadis ve sünnetin değeri ve peygamber algısı konusunda zamanındaki tartışmaları da gözönüne alarak cevaplar vermiştir. Hakikatte Buhârî zamanında olan Sünnete ittiba, bağlanma, Peygamber'e uyma, hadisin değeri konularındaki telakkilerle günümüzdeki algı arasında bir fark olmadığıdır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında Kitap ve Sünnete Bağlılık Üzerine Genel Bir Tetkik". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 7-8-9-10 (İstanbul: 1995), 325-344.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*. Thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hatim et-Temimi ed-Dârimî el-Büstî. *el-Ihsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 18 Cilt, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1981/1401.



SÜNNETİ DOĞRU ANLAMADA HASÂİS MEFHUMU: SAHİH-İ BUHARİ ÖRNEĞİ

Rukiye OĞUZAY

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

✉ roguzay@comu.edu.tr

🆔 0000-0002-3937-5024

Öz

Kur'an ve Sünnet'te Hz. Peygamber'in nübüvveti ve kulluğu vurgulanmakla birlikte önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı olarak kendisine özgü bazı hususiyetlerin bulunduğunu ifade eden ayet ve hadisler de mevcuttur. İslam geleneğinde bu hususiyetleri ifade eden "hasâis", önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı olarak Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e has kıldığı hükümler, yükümlülükler, üstünlükler ve ayrıcalıklar şeklinde tanımlanabilir.

Hasâis kavram ve muhtevasının doğru anlaşılması diğer bir ifadeyle "sahih hasâis" in tespiti, sünnetin ve hatta dinin doğru anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Sadece Hz. Peygamber için farz, haram veya mubah olan uygulamaların bilinmesi zaruret arz etmektedir. Aksi takdirde bunların Müslümanlar tarafından aynıyle uygulanması problem teşkil edecektir.

Tarihi süreçte İslam dünyasında müstakil hasâis eserleri kaleme alınmış olmakla birlikte hasâis kavram ve muhtevasının sıhhatli bir şekilde tespitinde hadis kaynaklarındaki bilgiler belirleyici olmuştur. Bu nedenle, bu çalışmada araştırmamanın kapsamı da dikkate alınarak en sahih hadis kaynağı addedilen *Sahîh-i Buhârî*'de konunun tetkiki amaçlanmıştır. Eser taranarak hasâis ile ilgili rivayetler derlenmiş, şârihlerin ve alimlerin bu rivayetlerle ilgili tespit ve yorumları değerlendirilmiştir. Hasâisin muhtevasıyla ilgili rivayetler konularına göre tasnif edilerek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hasâis, Sahih-i Buhârî, Sünnete Bağlılık.

The Concept of Khasais and Its Role in Understanding the Sunnah (in the Context of Sahih al-Bukhari)

Abstract

In the Quran and Sunnah, prophethood and servitude of the Prophet Muhammad are emphasized. However, it is seen that some special features were expressed to him, unlike the previous prophets and ummah. In other words, the provisions, obligations, superiorities and privileges that Allah gave special to the Prophet. In the Islamic tradition, these features are expressed with the concept of "Khasais".

It is important to understand the concept of khasais and its content correctly in terms of understanding the sunnah and even religion correctly. For example, these features of the commands and prohibitions only for the prophet need to be known. Otherwise, it will be problematic to try to apply them in the same way by Muslims.

In the following periods, individual khasais works were written in the Islamic world. However, hadith sources are important in determining the concept and content correctly. For this reason, it is aimed to study the issue in Sahih al-Bukhari, which is regarded as the most reliable source of hadith. Hadiths about khasais were compiled by searching this source. The determinations and comments of the commentators and scholars about these narrations were evaluated.

Keywords: Hadith, Khasais, Sahih al-Bukhari, Holding Fast to Sunnah.

Giriş

Müslümanlar için, dinin tebliğcisi, öğreticisi ve vahyin aslına mutabık uygulayıcısı olması yönüyle Hz. Peygamber üsve-i hasenedir. Bu nedenle Müslümanlar dinlerini doğru yaşayabilmek için Hz. Peygamber'e ittiba ile emrolunmuşlardır. Ayrıca günlük ve sosyal hayatta da Allah Resûlü en güzel örneği teşkil etmektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber'e has kılınan ve ümmeti için aynıyla örnek olmayan veya hüküm teşkil etmeyen bazı durumlar mevcuttur. Sünnetin doğru anlaşılması açısından bu istisnaların bilinmesi gereklidir. Bu nedenle önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı olarak Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e has kıldığı hükümler, yükümlülükler, üstünlükler ve ayrıcalıkları ifade eden hasâis, sünnet kavramının anlaşılması açısından da önemli bir yere sahiptir.¹ Bu amaçla hasâis, doğrudan Hz. Peygamber'i konu edinen şemâil, delâil, mucizât ve fezâil gibi üzerinde durulması gereken önemli kavramlardan birisi olmuştur.²

İmâm Buhârî, ileride görüleceği üzere hasâis rivayetlerini müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Hatta bu rivayetlerin ele alındığı bâblarda da hasâis kavramını kullanmamıştır. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-Sahîh*'in farklı bölümlerinde hasâis muhtevasına dahil edilen rivayetler mevcuttur. Örneğin Kitâbü'l-Menâkıb'da şemâil ile ilgili rivayetlerin yanı sıra, fezâil, delâil ve hasâis muhtevası içerisinde değerlendirilebilecek rivayetlerin yer aldığı görülmektedir.³ Bu çalışmada, eserde yer alan ilgili rivayetler tespit edilerek konularına göre sistematik bir tasnif ile ele alınacaktır.

1. Hz. Peygamber'in İbadet Hayatıyla İlgili Olanlar

Visal Orucu: *Sahih-i Buhârî*'de ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in iftar yapmadan, bir şey yiyip içmeden günleri birleştirerek visal orucu tuttuğu ifade edilmektedir. Müslümanların da oruçlarında visal yapmaya başladıkları ancak zorlandıkları, Peygamber (s.a.s.) tarafından bu şekilde oruç tutmaktan nehyedildikleri gibi bilgiler yer almaktadır. Hz. Peygamber kendisinin farklı olduğunu ve yedirilip içirildiğini ifade ederek bir bakıma bu konuda örnek alınmamasını istemiştir. Allah Resûlü'nün ümmetine olan merhameti nedeniyle bu yasak getirilmiş, Müslümanlara güç yetirebilecekleri amelleri yüklenmeleri tavsiye edilmiştir.⁴ Hz.

¹ Hasâis kavramı, muhtevası ve bu alandaki ilk müstakil eserler için bk. Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/277-281; Rukiye Oğuzay, *Hasâis ve Hadis Literatüründe Hasâis Rivayetlerinin Muhteva ve Sened Yönünden Değerlendirilmesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

² Şemâil, Delâil ve Hasâis kavramlarının teşekkül ve tekâmülü ile aralarındaki ilişki için bk. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, (İstanbul: Damla Yay, 2009), 29-40; Ali Yardım, "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü's-Şemâil'i", *DEİFD*, 1, (1983), 349-409; Yaşar Kandemir, "Şemâil", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/497-500.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Menâkıb", 17- 25.

⁴ Buhârî, "Savm", 20, 48, 49, 50; "Hudûd", 42; "Temenni", 9; "İ'tisam bi'l-kitab ve's-sünne", 5; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs'l-Arabî, ts.), "Siyâm", 55-61; Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, thk. Halil Memun Şiha (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1422/2001), "Siyâm", 25.

Peygamber'in bu şekilde oruç tuttuğu halde ashabını bundan menettiği ve kendisinin onlar gibi olmadığını dile getirdiği görülmektedir. Kendisi için mübah olan bir ibadeti ashabına yasaklamıştır. Bu uygulama, bize göre çerçevesini çizdiğimiz anlamda hasâis örneklerinden biridir.

Buhârî şârihi Aynî, bütün bu hadislerin visal orucunun Hasâisü'n-Nebi olduğuna ve Müslümanlara yasak kılındığına delalet ettiğini beyan etmektedir. Ancak, sahura kadar oruca devam edilmesinde bir ruhsat bulunmaktadır.⁵

Yeryüzünün Mescid Kılınması: Hz. Peygamber'in daha önce kimseye verilmeyen bazı hüküm ve üstünlüklerin kendisine verildiğini ifade ettiği rivayetler bulunmaktadır.⁶ “*Yeryüzü benim için mescid ve (toprağı) temizleyici kılındı, namaz vakti ümmetimden bir kimseye (nerede) yetişirse, namazını (orada) kılsın.*” ibaresinde ibadet hayatı ile ilgili olarak ibadet için belirli bir mekan gerekmediği görülmektedir.⁷ *Sahîh-i Buhârî*'nin teyemmüm kitabının ilk bâbında yer alan rivayet çerçevesinde hasâis ile ilgili bazı değerlendirmelere yer veren Ahmed Naim, Hasâis-i Celîle-i Muhammediyye'nin bu hadiste yer alan beş şeyle sınırlı olmadığını, buradaki sayıların sınırlandırma ifade etmediğini söylemektedir.⁸

Burada yeryüzünün mescid kılınması ve toprağın temizleyici kabul edilerek teyemmüm için kullanılması ibadetlerle ilgili Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine has kolaylıklar olarak zikredilmektedir.

Namaz Esnasında İmamete Geçmesi: Buhârî'de yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, Benî Amr b. Avf'ın aralarındaki problemi çözmek için Kuba'ya gitmişti. Namaz vakti girdiğinde dönemediği için Hz. Ebû Bekir cemaate imamlık yapmaktaydı. Hz. Ebû Bekir, namaz esnasında Hz. Peygamber'in döndüğünü fark edince imameti ona bıraktı.⁹ Biri diğerinden sonra olmak üzere iki imam ile aynı namazın kılınmasının caiz olması bu hadisten çıkarılan hükümler arasındadır. Bâb başlığından Buhârî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yaklaşıma göre vazifeli imamın kendisi yok iken yerine birini bırakması kabul edilmekle birlikte görevli imamın döndüğünde imamlığa geçmek veya hazır bulunan imama tabi olmak konusunda muhayyer olmadığı da iddia edilmektedir. Çünkü bu durum Hz. Peygamber'in hasâisindedir. İbn Abdülber bunu zikretmiş ve Hz. Peygamber'in dışındakiler için caiz olmadığına dair icma olduğunu iddia etmiştir. Bunun sebebi

⁵ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 11/105, 107.

⁶ Buhârî, “Teyemmüm”, 1; “Salât”, 56; “Cihad”, 122; “Fardu'l-hums”, 7; “İ'tisam bi'l-Kitab ve's-Sünne”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 3-8; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Halid Abdulganî Mahfûz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), “Siyer”, 5; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, (Riyad: Darusselâm li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1420/1999) “Gusl”, 26; “Mesâcid”, 42; “Cihad”, 1; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, haz. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî- Ebû Ubeyde (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.) “Teyemmüm”, 1.

⁷ Buhârî, “Salat”, 56.

⁸ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh* tercümesinde kendi görüşünü bu şekilde dile getirmektedir. Bk. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 2/246-247.

⁹ Buhârî, “Ezan”, 48.

Hız. Peygamber'in önüne geçmenin caiz olmamasıdır.¹⁰ Bu tartışmalardan anlaşıldığı üzere zaruret halinde namaz içinde imamın değişmesi icma ile caiz görülmektedir. Ancak sırf faziletinden dolayı imamın namaz içinde imameti başka bir Müslümana devretmesi doğru değildir. Hız. Ebû Bekir'in imameti Hız. Peygamber'e bırakması hasâisü'n-Nebî'dendir.

İkindiden Sonra Nafile Namaz Kılması: Hız. Aişe'den gelen rivayete göre Hız. Peygamber, ikindiden sonra iki rekat namaz kılar, ümmetine sorumluluk olmasını diye bunu mescidde kılmazdı.¹¹ Ancak Tirmizî'de İbn Abbas'tan gelen rivayete göre, Hız. Peygamber meşguliyeti dolayısıyla öğleden sonra kılamadığı namazı ikindiden sonra kılmış, bir daha tekrar etmemiştir.¹² Buna karşılık, Ebû Dâvûd'un naklettiği bir rivayette, ikindiden sonra kıldığı bu namazın visal orucu gibi Hız. Peygamber'e has uygulamalardan olduğu belirtilmektedir.¹³ Sihatıyla ilgili çeşitli tartışmalar olmakla birlikte bu hadis, ikindiden sonra namazın hasâis sayıldığına delil getirilmiştir.¹⁴

Yatsı Namazı: Yatsı namazının ümmetin hasâisinden sayılması yönündeki ifadesinde Aynî, önceki dinlerde yatsı namazının bulunmadığına dikkat çekmektedir.¹⁵ Hız. Peygamber'in yatsı namazını kılmayı geciktirdiği bir gece "Yeryüzünde sizden başka bu namazı bekleyen yoktur."¹⁶ ifadesi kapsamında hasâis tartışmalarına yer verilmektedir. Bu ifade başka dinlerde yatsı namazı olmadığı anlamına geldiği gibi o dönemde Medine dışında namaz kılan kimselerin bulunmadığı anlamına da gelebilir.¹⁷ Ebû Davud'da yer alan bir rivayette ise diğer ümmetlerin yatsı namazı kılmadıkları, Müslümanların bu namazla üstün kılındıkları açıkça yer almaktadır.¹⁸ Görüldüğü üzere burada Hız. Peygamber'in ümmetine has bir durumdan bahsedilmektedir.

Her Namaz İçin Abdest Alması: Enes b. Malik'ten gelen rivayet Hız. Peygamber'in her namaz için abdest aldığı, kendilerinin ise abdestleri bozulmadığı sürece abdestlerini yenilemedikleri bilgisini vermektedir.¹⁹ Bu rivayet bağlamında Müslümanlara her namaz için abdest gerekip gerekmediği konusunun tartışıldığı görülmektedir. Bu tartışmalar bağlamında, her vakit namaz için abdest almanın Hız. Peygamber'in hasâisinden olabileceğine dikkat çekilmektedir.²⁰

Hareme İhramsız Girmesi: Hadis kaynaklarında Hız. Peygamber'in Mekke fethi günü başında miğferi olduğu halde, ihramsız olarak Mekke'ye girdiği rivayet

¹⁰ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/307; ayrıca bkz. Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bari bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî- Muhibbüddin el-Hatîb (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/169.

¹¹ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 33.

¹² Tirmizî, "Salât", 135.

¹³ Ebû Davud, "Tatavvu'", 10.

¹⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/122-126; 7/459-461.

¹⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/93.

¹⁶ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 22.

¹⁷ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/93.

¹⁸ Ebû Davud, "Salât", 7. Muhakkik, ilgili rivayette Ebû Davud'un infirad ettiğini belirtmektedir.

¹⁹ Buhârî, "Vudû", 54.

²⁰ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/167-168.

edilmektedir.²¹ Bu rivayetlerde miğferin zikredilmesi Hz. Peygamber'in Harem bölgesine savaş kıyafetleriyle girdiği ve ihrama girmediği şeklinde yorumlanmaktadır.

Mekke'nin fethiyle ilgili rivayetlerde²² Hz. Peygamber bu andan itibaren bu şehre savaş maksadıyla girmenin hiç kimseye helal olmadığını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke'ye savaş kıyafetleriyle, ihramsız girmiş olması bazı âlimler tarafından bu olaydaki ikinci hasâis olarak değerlendirilmektedir. Tahâvi'ye göre Hz. Peygamber'den sonra kimsenin oraya ihramsız girmesi caiz değildir. İbn Abbas, Kâsım, Hasan-ı Basrî, Ebû Hanife ve iki öğrencisi de bu görüştedir.²³

İhramlı İken Koku Kullanması: Hz. Aişe'den gelen rivayette, Hz. Peygamber ihramlı iken saçlarına sürdüğü kokunun parlaklığının görüldüğü haber verilmektedir.²⁴ Bu rivayetle ilgili değerlendirmesinde Aynî, İbnü'l-Kassar ve el-Mühelleb'in hasâis (من خواصه) yorumuna yer vermektedir. Hz. Peygamber, vahiy dışında da meleklerle irtibat halinde olduğu için ihramlı iken güzel koku sürmesi, O'na (s.a.s.) has mubahtır. Bu konudaki tartışmalar bağlamında, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Züfer, ihrama girecek kimsenin ihrama girmeden misk veya başka bir koku ile kokulanmasında bir beis olmadığı görüşündedirler. İhramlı kimseye, Kâbe'yi tavaf edinceye kadar kokunun haram olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Ömer ile Tahâvi'nin de bu görüşte olduğu kaydedilmektedir.²⁵ Bu durumda Hz. Peygamber'in bu uygulamasının hasâis olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Zekât Almasının Haram Olması: Hz. Peygamber ve ehl-i beytinin zekât mallarından yemesinin veya almasının yasak kılındığını bildiren rivayetler mevcuttur.²⁶ Hz. Peygamber'in torunu Hasan b. Ali, sadaka hurmalarından bir hurma alıp ağzına atınca Allah Resûlü hemen onu çıkarmasını söylemiş ve "*Bizim sadaka yemediğimizi bilmiyor musun?*" buyurmuştu.²⁷ Yani onlar ihtiyaç içerisinde bulunsalar dahi sadece ihtiyaçlarını giderecek kadar bile olsa zekât mallarından istifade edemezlerdi. Bu Hz. Peygamber ve ailesi için haramdı.

Bu yasağın sebepleriyle ilgili çeşitli fikirlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Örneğin, zekat mallarını kullanması düşmanlarının, "İnsanları vermeye çağırıyor, verilenleri de kendi ailesi için kullanıyor." demelerine fırsat verebilirdi.²⁸

Hz. Peygamber'in ibadet hayatıyla ilgili hasâis konuları dikkate alındığında Allah Resûlü'ne sunulan bazı imtiyazların yanı sıra zekât almasının haram olması gibi bir takım yasakların da olduğu görülmektedir. Bunlara ek olarak Müslümanlar içerisinde en çok ibadet eden kimse olduğu halde ümmetine duyduğu merhamet

²¹ Ebû Abdillah Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Malik, *el-Muvatta'*, haz. Hânî el-Hâc (b.y.: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), "Hacc", 247; Ebû Davud, "Cihad", 117; İbn Mace, "Cihad", 18.

²² Buhârî, "İlim", 39.

²³ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/249-250.

²⁴ Buhârî, "Hacc", 18.

²⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/224-227; ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/399.

²⁶ Buhârî, "Zekât", 57, 60; "Cihad", 188; Müslim, "Zekât", 161-166; Ebû Dâvûd, "Salât", 126, 127; Tirmizî, "Cihad", 23; Nesâî, "Taharet", 106; "Hayl", 10.

²⁷ Buhârî, "Zekât", 60. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/354; el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/124.

²⁸ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/124.

sebebiyle ibadette aşırıya gitmelerini yasakladığı anlaşılmaktadır. Hatta daha açık bir şekilde visal orucu gibi yoğun nafile ibadetlerde ashabinın kendisini örnek almasını yasaklamıştı. Aksi halde farz gibi algılanan bu nafile ibadetlerin zamanla Müslümanlara ağır gelme ihtimali vardı. Sonuç olarak bu başlık altında ele alınan örnekler Hz. Peygamber'in kulluğunu göstermesi bakımından olduğu kadar ümmetine olan şefkat ve merhametini de ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

2. Hz. Peygamber'in Üstün Özellikleriyle İlgili Olanlar

Önceki Peygamberlerden Farklı Olarak Verilen Bazı Üstünlükler: Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in ifadesiyle önceki peygamberlere verilmediği halde kendisine verilen bazı üstünlüklerden bahsedilmektedir. Farklı hadislerde bunların sayısı beş veya altı olarak zikredilmekle birlikte metinler incelendiğinde dokuz farklı üstünlüğün bu rivayetlerden tespit edilmesi mümkündür.

İmam Buhârî de bu hususiyetlerin ifade edildiği rivayeti eserine almıştır. Bu metin mealen şu şekildedir. *“Bana, benden önceki peygamberlerden kimseye verilmeyen beş şey verildi. Bir aylık mesafeden (düşmana) korku salmak ile yardım olundum. Yeryüzü benim için mescid ve (toprağı) temizleyici kılındı, namaz vakti ümmetinden bir kimseye (nerede) yetişirse, namazını (orada) kılsın. Ganimetler bana helal kılındı. Peygamberler özel olarak kendi kavimlerine gönderilir, ben ise bütün insanlara gönderildim. Bana şefaahat (etme imiyazı) verildi.”*²⁹

“Vesile” Makamının Verilmesi: Abdullah b. Amr b. el-As'tan gelen rivayetlerde “vesile”, Allah'ın kullarından sadece bir kimseye ait olacak makam olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayetlerde ise, “vesile”nin tanımı bulunmamakla birlikte “vesile”nin Hz. Peygamber'e verilmesi için dua edilmesi emri yer almaktadır.³¹ Vesile kavramının mahiyeti hakkında açık ifadeler bulunmakla birlikte yukarıdaki Müslim rivayetinde vesilenin cennetteki bir makam olduğu belirtilmektedir.

Uykuda Kalbinin Uyumaması: İbn Abbas'tan gelen rivayette Hz. Peygamber'in gece namazı ile ilgili bilgiler verilirken ayrıca bu namazdan sonra uyuduğu ve uyandığında sabah namazına çıktığı bilgisi yer almaktadır.³² Hz. Peygamber'in abdestinin uykudan dolayı bozulmaması hasâistendir. Konuyla ilgili bazı rivayetlerde “abdest almadı” lafzı açıkça yer almaktadır. Bu da, “abdest aldı lafzının hazfedilmiş olduğu” iddiasını çürütmektedir.³³ Aynî de uykunun abdest bozmamasının Hz. Peygamber'in hasâisinden olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Nitekim bütün peygamberlerin gözlerinin uyuması kalplerinin uyumaması hasâisü'l-enbiyadandır.³⁵

Namazda Arkasındakileri Görmesi: Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

²⁹ Buhârî, “Salat”, 56.

³⁰ Müslim, “Salat”, 11, Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Nesâî, “Ezan”, 37; Ebû Davud, “Salat”, 36.

³¹ Buhârî, “Ezan”, 8; “Tefsir, Süretü Benî İsrâîl”, 11; Tirmizî, “Salat”, 157; Nesâî, “Ezan”, 38; Ebû Davud, “Salat”, 37; İbn Mâce, “Ezan”, 4.

³² Buhârî, “İlim”, 41; Vudû, “36”.

³³ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/271. Ayrıca bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/97-98.

³⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/163.

³⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/297.

*Siz benim kiblemin şurası olduğunu mu sanıyorsunuz? Allah'a yemin olsun, huşû'nuz, rükû'nuz bana gizli kalmaz. Ben sizi sırtımın arkasından görüyorum.*³⁶

Bu durum da Hz. Peygamber'in hasâisindedir. Bazıları, bu hadiste kastedilen anlamın biraz yönelme ile sağ ve sol taraftaki kişileri görme olduğu görüşündedir. Doğru olan hasâisten sayılmasıdır, cumhurun görüşü de bu yöndedir. Burada görme, harikulâde gerçekleşen idrak etme anlamındadır. Bu nedenle Buhârî bu rivayeti alâmâtü'n-nübüvve konusunda da tahric etmiştir.³⁷ Ahmed Naim de bu harikulade vasfın hasâisten olduğunu ifade etmektedir.³⁸

Deccal Hakkında Özel Bilgi Vermesi: İbn Ömer'den gelen rivayetlerde, önceki bütün peygamberlerin Deccal hakkında ümmetlerini uyardığı ifade edilmektedir. Hz. Nuh'un da bu konuda kavmini uyaran peygamberlerden birisi olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber ise "deccalın bir gözünün kör olduğu" şeklindeki önceki peygamberlerin vermediği bir bilgiyle ümmetini uyarmıştır.³⁹ Bu rivayette Hz. Peygamber, bütün peygamberlerin deccal konusunda bilgi sahibi olduğunu ve ümmetini uyardığını ifade ederek ortak yöne dikkat çekmektedir. Bununla birlikte deccal konusunda kendisine verilen özel bir bilginin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

Kıyamet Gününde Hz. Peygamber'in Özel Konumu: Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerde "أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (Ben kıyamet günü insanların efendisiyim) lafızları bulunmaktadır. Rivayetlerde, kıyamet gününde, insanların bu en zor zamanda O'ndan (s.a.s.) kendileri için şefaathçi olmalarını talep edecekleri belirtilir. Hz. Adem dahil önceki peygamberlerin bu görevi üstlenemeyecekleri ifade edilir.⁴⁰ Hz. Peygamber'in kıyamet günündeki üstünlükleri, hasâis eserlerinde üzerinde genişçe durulan konulardandır.⁴¹

Hz. Peygamber'in üstünlükleri bağlamında, Allah Resûlü'ne önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı olarak verilen bazı hususiyetlerin verildiği görülmektedir. Burada sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan örnekler üzerinde durulmuş olmakla birlikte hasâis eserlerinde bunların sayısının daha fazla olduğu görülmektedir. Bu örneklerden anlaşıldığı üzere söz konusu hususiyetleri, Hz. Muhammed'e ve ümmetine sunulan ayrıcalıklar olarak değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte bu üstünlükler asla Hz. Peygamber'i beşer üstü bir konuma yükseltmemektedir. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi kulluk noktasında da herhangi bir ibadet veya yükümlülükten muaf tutulmamıştır.

³⁶ Buhârî, "Salât", 40; Bk. Buhârî, "Ezan", 71, 88; Müslim, "Salât", 108-111; Nesâî, "İmame", 27, 28, 47; "Tatbîk", 60; "Sehv", 102.

³⁷ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/232.

³⁸ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 2/357.

³⁹ Buhârî, "Cihad", 178, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 3, "Fiten", 26; Müslim, "Fiten ve eşrâtü's-sâat", 95; Ebû Davud, "Sünnet", 25, 26; Tirmizî, "Fiten", 52.

⁴⁰ Buhârî, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 3, "Tefsir, Sûretü Benî İsrail", 5; Müslim, "İman", 327, 328, "Fedâil", 3.

⁴¹ Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Mülakkın, *Gâyetü's-sûl fî hasâisi'r-Rasûl*, (nşr. Abdullah Bahruddin Abdullah) 2. Bs. Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001, 266-272; Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed el-Haydırî, *el-Lafzu'l-mükerrrem bi hasâisi'n-Nebî*, thk. Mustafa Sumeyde, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1471/1997, 324-343.

3. Hz. Peygamber'e Has Diğer Hükümler

Fethin Gününde Mekke'de Savaşın Helal Kılınması: Hz. Peygamber Mekke fethinden sonra irad ettiği hutbede, Mekke'nin Harem olduğunu hatırlatmış, Mekke'de savaş izninin kendisine özel, o günün bir kısmında verildiğini, harem uygulamasının bundan sonra aynen geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁴² Buhârî'nin bu hadisi tahrir ettiği "Mekke'de savaş helal değildir." bâb başlığı⁴³ onun bu yöndeki görüşünü ortaya koymaktadır. Taberi de Hz. Peygamber'e Mekke ehli ile savaş ve onlarla harb etmenin helal olması, O'ndan (s.a.s.) sonra başkası için helal olması⁴⁴ yorumuyla hasâise dikkat çekmektedir.

Miras Bırakmaması: Mirasla ilgili rivayetlere bakıldığında bunların Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Ebû Hüreyre'den nakledildikleri görülür. Hadislerin genelinde Hz. Fatıma'nın Hz. Ebû Bekir'den miras istemesi⁴⁵ veya Hz. Ali ile Hz. Abbas'ın Hz. Ömer'den miras hakkında hüküm istemesi⁴⁶ ile ilgili uzun rivayetler yer almaktadır. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'den "*Biz (Peygamberler) miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır.*" rivayeti⁴⁷ ve benzeri rivayetler nakledilmiştir.⁴⁸ Bu durum da Hz. Peygamber'in, ümmetini mükellef kılıcı bir durum olmaksızın bütün peygamberlerle ortak olan bir hasâisi olarak değerlendirilebilir.

Çok Eşliliği: Buhârî Nikâh bölümünde on dokuzuncu bâba "Dört eşten fazlası ile evlilik olmaz." başlığını vermiştir. Aynî, Hz. Peygamber'in mehirsiz evlenmesi gibi aynı anda dörtten fazla eşinin bulunmasının da hasâisinden olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber, Müslüman olduğu esnada dörtten fazla eşi bulunan sahabîlere, dördünü seçmesini, diğerlerini bırakmasını emretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşlerinin başkalarıyla evlenemeyeceği ve bunun dışındaki birçok husus da nikâhla ilgili hasâisindedir.⁴⁹

İhramlı İken Evlenmesi: İbn Abbas'tan gelen rivayette Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile ihramlı iken evlendiği anlatılmaktadır.⁵⁰ İlgili tartışmalardan⁵¹ anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlı iken evlenmesini hasâisten kabul edenler mevcuttur. Nitekim Aynî'nin aktardığına göre Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi referans alan İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi bazı alimlere göre ihramlının nikahlanması veya başkasını nikahlaması caiz değildir. Böyle bir nikah batıldır. Bununla birlikte İbn Abbas ve İbn Mesud'a dayanan Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İkrime ve Süfyan

⁴² Buhârî, "İlim", 37, 39; "Cezâü's-sayd", 8, 9, 10; "Buyû", 28; Müslim, "Hacc", 445-448; Tirmizî, "Hacc", 1; "Diyât", 13; Ebû Davud, "Menâsik", 89; Nesâî, "Menâsikü'l-hacc", 111, 120.

⁴³ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 10.

⁴⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/249-250.

⁴⁵ Buhârî, "Farzu'l-hums", 1; "Fedâilü Ashâbı'n-Nebi", 12; "Megâzî", 14; "Ferâiz", 3; Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 52, 54; Tirmizî, "Siyer", 44; Nesâî, "Kısmu'l-fey".

⁴⁶ Buhârî, "Megâzî", 14; "Nafakât", 3; "İ'tisam bi'l-Kitab ve's-Sünne", 5; Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 49; Tirmizî, "Siyer", 44; Nesâî, "Kısmu'l-fey".

⁴⁷ Buhârî, "Fedâilü Ashâbı'n-Nebi", 12; "Ferâiz", 3; Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 52, 54.

⁴⁸ Buhârî, "Ferâiz", 3; Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 51.

⁴⁹ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/129.

⁵⁰ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 12, "Nikâh", 30.

⁵¹ Tartışmalar için bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/277-281, 20/155-159.

es-Sevrî gibi alimlere göre ise ihramlının nikahlanmasında bir beis yoktur.⁵² Dolayısıyla bu açıklamalar kapsamında Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile evliliğinin hasâisten olup olmadığı tartışıldığı anlaşılmaktadır.

Kendisini Hibe Eden Kadın ile Evlenmesi: Ahzab sûresi 33/50. âyete dayanarak, kendisini Hz. Peygamber'e hibe eden kadın ile mehirsiz olarak evlenmesinin hasâisten sayıldığı konusunda ihtilaf yoktur. Aynî de konuyla ilgili tartışmaları naklederek Hz. Peygamber'den başka bir kimse için hibe ile nikâhın helal olmadığı şeklindeki görüşü nakleder.⁵³

Azad Etmenin Mehir Sayılması: Hayber gazvesi ile ilgili Enes b. Malik'ten gelen rivayette Hz. Peygamber'in Safiye ile evlenmesi yer almaktadır. Hadiste belirtilen, Safiye'nin mehri olarak azad edilmesi konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi bunun hasâisten olması, ikincisi ise Müslümanlar için cevaz verilmesidir.⁵⁴ Ebû Hanife ve bazı alimlere göre cariyesini azad ederek başka bir mehir vermeksizin evlenmek Rasûlullah'tan başkası için caiz olmaz, bu ancak Hz. Peygamber'e has bir uygulamadır.⁵⁵

Borcu Var İken Ölen ve Ödeyecek Mal Bırakmayan Müslümanın Borcunu Resûlullah'ın Ödemesi: İlgili rivayette, Hz. Peygamber'in Müslümanlara kendi nefislerinden daha yakın olduğu vurgulanmaktadır. Borcu varken ölen kimsenin borcunu ödeme sorumluluğu, malı varsa ailesine, eğer malı yoksa Hz. Peygamber'e aittir.⁵⁶ Kirmânî, borcunu ödeyemeyecek durumda vefat eden kimsenin borcunu ödemenin hasâisten olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu ödemeyi şahsi malından yaptığını ifade eder.⁵⁷ Şâfiî ulemasına göre, borcunu ödeyecek mal bırakmadan vefat eden kimsenin borcunu ödemek Hz. Peygamber'e has vaciplerdendir.⁵⁸

Vaadinin Vefatından Sonra Yerine Getirilmesi: Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in Bahreyn'den gelen mallardan Câbir'e bağışta bulunacağı ile ilgili vaaadini, O'nun (s.a.s.) vefatından sonra yerine getirmiştir.⁵⁹ Bir yoruma göre ise Hz. Peygamber'in vaaadinin vefatından sonra yerine getirilmesi hasâistendir.⁶⁰

Müşriklerin Kuraklık Zamanında Dua İstemesine Olumlu Cevap Vermesi: Henüz Müslüman olmayan Ebû Süfyan'ın Mekke'ye isabet eden kuraklık sebebiyle Hz. Peygamber'den dua istemesi rivayetine⁶¹ dayalı olarak Hz. Peygamber'in müşriklerin kontrolündeki Mekke'ye yağmur yağması için dua etmesinin hasâisten olduğu ifade edilmektedir.⁶²

⁵² el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/278.

⁵³ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/63; el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/199.

⁵⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/319.

⁵⁵ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 2/309.

⁵⁶ Buhârî, "Ferâiz", 4.

⁵⁷ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/365.

⁵⁸ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibü'l-esma ve'l-lugat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/38.

⁵⁹ Buhârî, "Şehâdât", 28.

⁶⁰ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/368.

⁶¹ Buhârî, "İstiskâ", 13.

⁶² el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/65.

Bunların dışında hasâis muhtevası kapsamında değerlendirilebilecek daha bir hayli rivayet bulunmaktadır. Ebû Hüreyre'den gelen Hz. Süleyman ile ilgili rivayet⁶³ örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in önceki peygamberler ve ümmetler hakkındaki haberlere muttali olması hasâisten kabul edilmektedir.⁶⁴ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in ümmetini kıyamet gününde abdest uzuvlarından taniyaçağı hadisi⁶⁵ ümmetinin üstünlüğünü göstermesi yanında, Allah'ın önceki peygamberleri muttali kılmadığı ahiret hayatı ile ilgili bazı halleri Hz. Peygamber'e bildirdiğine işaret etmektedir.⁶⁶

Sonuç

Hasâis, Allah Teâlâ'nın önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı olarak Rasûlü'ne yüklediği bazı hükümler ile tanıdığı birtakım ayrıcalıkları ifade etmekte olup, bu imtiyazlar Hz. Peygamber için bazen kolaylıklar sağladığı gibi bazen de O'na ağır sorumluluklar yüklemektedir. Kur'ân ve Sünnet'te Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapan birçok delil bulunmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in "*Ben sizin gibi değilim.*" şeklindeki ifadeleriyle farklı yönlerine dikkat çektiği sahih hadislerin bulunduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.

İmam Buhârî, en muteber hadis kaynağı olarak kabul edilen *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde hasâis kavramını kullanmadığı gibi bu muhtevaya dair rivayetleri de müstakil bir başlık altında toplamamıştır. Bununla birlikte ilgili bazı metinlerde fevkalâde vakaların ve sözlerin Hz. Peygamber'e mahsus olduğunun açıkça ifade edildiği görülmektedir. Ayrıca kullandığı bazı bâb başlıklarında söz konusu uygulama veya hükmün Hz. Peygamber'e özgü olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında ilgili bazı rivayetler ise sonraki dönemlerde şârihler ve alimler tarafından hasâis kavramıyla değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hasâis muhtevasının ve ilgili rivayetlerin delâletinin doğru tespitinde *el-Câmi'u's-sahîh*'in belirleyici bir rol oynayan kaynaklardan biri olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere hasâis kavramı, Müslümanlar tarafından aynıyle örnek alınamayacak Hz. Peygamber'e özgü durumları ifade etmektedir. Bununla birlikte Müslümanlar için farklı cihetlerden bağlayıcı bir etkiye de sahiptir. Burada son olarak ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'den sadır olan herhangi bir fiilin hasâis olmadığına değil, hasâis olduğuna delil getirilmesi gerekir. Zira esas olan Hz. Peygamber'in "Üsve" olmasıdır. Hasâis ise delil ile bilinmesi ve temellendirilmesi gereken istisnai durumlardır.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/277-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ahmed Naim, Kamil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi*

⁶³ Buhârî, "Cihad", 23.

⁶⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/164.

⁶⁵ Buhârî, "Vüdü", 3.

⁶⁶ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/379.

- Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Halil Memun Şiha. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Mülakkın, *Gâyetü's-sül fi hasâisi'r-Rasûl*, (nşr. Abdullah Bahruddin Abdullah) 2. Bs. Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001, 266-272.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî- Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî- Ebû Ubeyde. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Kandemir, Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed el-Haydırî, *el-Lafzu'l-mükerrerem bi hasâisi'n-Nebî*, thk. Mustafa Sumeyde, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1471/1997, 324-343.
- Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. haz. Hânî el-Hâc. 2 Cilt. b.y: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünen*. Riyad: Darusselâm li'n-neşr ve't-tevzi', 1420/1999.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref. *Tehzibü'l-esma ve'l-lugat*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Oğuzay, Rukiye. *Hasâis ve Hadis Literatüründe Hasâis Rivayetlerinin Muhteva ve Sened Yönünden Değerlendirilmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Halid Abdulganî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2008.
- Yardımlı, Ali. "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü's-Şemâil'i". DEİFD, 1, (1983), 349-409.
- Yardımlı, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili*. İstanbul: Damla Yay, 2009.



SON DEVİR OSMANLI TOPLUMUNDA SÜNNET ALGISININ İHYASI VE GÜNÜMÜZE YÖNELİK BİR EĞİTSEL ÖNERİ (İRŞAD MEDRESELERİ ÖRNEĞİ)

Abdullah AKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı

✉ omerfaruk7974@hotmail.com

id 0000-0002-9337-302X

Öz

Sünnet algısı İslâmî ilimlerden ziyade İslâm toplumunu oluşturan bireylerin gönüllerinde yer etmiş bir gerçektir öngörüsü bu bildirinin ana düşüncelerindedir. Bu hipoteze göre toplumun sünnet algısının kitabî olmaktan ziyade, vaaz ve irşad faaliyetleri ile oluşan geleneksel sözlü kültüre göre oluştuğu söylenebilir. Osmanlılarda Sünnet algısının oluşmasında, şekillenmesinde ve işleyişinde ana rolü ilmiye teşkilatının eğitim kurumu olarak medreseler üstlenmiştir. Ancak Taknin Döneminin başlangıcı sayılan Tanzimat'tan sonra yöneticiler, Avrupa medeniyetinin ürünü kurum ve kuruluşlarla devlete yeni bir yön vermişlerdir. Böylece medrese değişen ve yenileşen devletin ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiş, toplum üzerindeki etkisi giderek kaybolmaya yüz tutmuştur. Günümüz din eğitimi kurumlarının, toplumun Sünnet algısının oluşumunda hala etkili olamayı araştırmanın bu temel problemini destekler mahiyettedir. Bildirinin amacı, Tanzimat döneminde toplumun Sünnet algısını ihya amacıyla kurulan hususi irşad medreselerini incelemektir. Bu inceleme neticesinde günümüzde, yeni bir eğitim modeliyle; ortaokul veya lise diploması ve yanı sıra hafızlık eğitimi de veren yüksek öğrenime hak tanıyabilen pilot okulların açılıp açılmayacağını tartışmaktır. Araştırmada doküman incelemesi yoluyla toplanan veriler, "tarihi araştırma yöntemi" ile eleştirel bir gözle incelenmiş, analiz ve sentezi yapılarak bilgi üretme ve konuyu anlamlı hale getirme yoluna gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Medrese, Modernizm, Değişim, İrşad.

The Revival of Sunnah Perception in Modern Period Society (Example of Irshād Madrasahs)

Abstract

Their prediction that the perception of Sunnah is a fact in the hearts of individuals who constitute the Islamic society rather than Islamic sciences is one of the main thoughts of this declaration. According to this hypothesis, it can be said that the perception of Sunnah in the society is formed according to the traditional oral culture formed by the activities of preaching and irshad rather than being an book information. As the educational institution of the ilmiye organization, the madrasah played the main role in the formation, formation and functioning of the sunnah perception in the Ottomans. However, after the Tanzimat, which is considered the beginning of the Taknin Period, the managers gave a new direction to the state with the institutions and organizations that are the products of European civilization. Thus, the madrasa became unable to respond to the needs of the changing and renewed state, and its influence on the society was gradually disappearing. The fact that today's religious education institutions are still ineffective in the formation of the sunnah perception

of the society supports this fundamental problem of the research. The aim of the article is to examine the special irşad madrasahs established in order to revive the Sunnah perception of the society during the Tanzimat period. As a result of this review, today, with a new education model; It is to discuss whether pilot collages can be opened, which can give rights to higher education, providing secondary or high school diploma as well as hafiz education. The data collected through document analysis in the research were examined with a critical eye using the "historical research method", and it was sought to generate knowledge and make the subject meaningful by analyzing and synthesizing it.

Keywords: Sunnah, Madrasah, Modernism, Change, Irshād,

Giriş

Kur'an'ın ifadesiyle cami, Allah adının içinde çokça anıldığı, kalplerin huzur bulunduğu kutsal bir mekândır (Hac, 22/40; Ra'd, 13/28). İlk peygamber ve ilk insan Hz. Âdem yeryüzünde insanlar için inşa ettiği ilk Bina Kâbe'dir (Al-i İmran, 3/96). Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye varır varmaz ilk iş olarak bir cami inşa etmiş; vefat edene kadar da kendisi o caminin imamlığını yapmıştır (Onay, 2008). Müslümanlar, dinin bir emri olarak yerleştikleri her yerde bir cami yapmışlardır (Buhâri, Salât, 65; Müslim, Mesacid, 24, 25; Tirmizî, Salât, 12; Ebu Dâvud, Tatavvu'; Nesâî, Mesâcid, 1). Bu anlamda İslam toplumunun hayatında, kolektif bir şuurla sünnet algısının oluşumunu sağlayan cami müessesesi (Hak, 1991), Müslüman toplumlarda Sünnet algısının ihyası açısından camilerin rolü büyük önem arz etmektedir. Bir başka deyişle, İslam'da cami ve toplum biri olmadan diğersinin yaşayamadığı bir birlik oluşturmuştur.

Temel görevi toplumu din konusunda aydınlatmak olan Diyanet İşleri Başkanlığı da bu görevini en geniş alanda ve en etkili olarak vâiz, imam-hatip ve müezzin-kayımlar vasıtasıyla yerine getirmektedir (Karagöz, 2005). Bu görevler cami sembolü etrafında dinî bir sorumluluğun ifası olarak değerlendirilen her türlü sosyal ve kültürel faaliyetleri içerir (Onay, 2008).

Cami görevlileri, aslında manevi sorumluluğu ağır bir görevi ifa etmektedirler. Gerçekten de onlar, İslâm dininin doğru bir şekilde anlatılmasında, cemaatin huzurlu bir şekilde ibadetini yapmasında büyük bir özveriyle cami içi din hizmeti görevlerini yerine getirmektedirler. Ancak imam-hatip ve müezzin-kayımlar cami içi din hizmetleri yanında cami dışı din hizmetleri için de zaman ayırmak mecburiyetindedirler. Dolayısıyla onlar, "...dini, mesleki bilgi açısından yeterli, dini referans sistemlerimizi iyi kavramış, tarihi medeniyet tecrübemizi yeterince özümsemiş, sosyal girişimciliği kuvvetli, muhataplarıyla kolay iletişim kurabilecek icabında dünyanın küresel sorunlarını bilebilen..." şeklinde yetiştirilmelidir (Altıntaş, 2008: 236).

Cami hizmetleri toplumu zinde tutan, halk arasında kaynaşmayı Sünnet'in doğru algılanmasını sağlayan temel dinamiklerdir. Bütün bu görevler göz önünde bulundurulduğunda, imam-hatip ve müezzin-kayımların camide namaz kıldırma dışında fazla bir iş yapmadıkları şeklindeki bir kanaatin hatalı ve eksik olduğu aşikardır. Diğer memurların haftalık 40 saatlik çalışma süreleriyle karşılaştırıldığında, imam-hatip ve müezzin kayımların ortalama olarak bu süreden fazla

çalıştıkları, ancak görev saatlerinin günün geniş bir yelpazesine yayılmış olmasının da etkisiyle bunun ne kendileri ne de halk tarafından pek de farkında olunmadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki onlar fert ve toplumun huzur ve mutluluğunun sağlanmasında, toplumda vahiy kültürünün korunmasında büyük bir paya sahiptirler.

Cami görevlilerinin bu tür hizmetleri iyi bir şekilde yerine getirebilmeleri için gerekli yeterlilik ve tecrübeyi kazanmaları, bunun için de özel bir çalışma ve gayret göstermeleri gerekmektedir. Bu amaçla, Tanzimat döneminde toplumun Sünnet algısını ihya amacıyla kurulan hususi irşad medreseleri incelenecek ve günümüzde, yeni bir eğitim modeliyle; ortaokul veya lise diploması ve yanı sıra hafızlık eğitimi de veren yüksek öğrenime hak tanıyabilen pilot kolejlerin açılıp açılmayacağı tartışılacak ve katkı sağlayacağı düşünülen bazı öneri ve tespitlerde bulunulacaktır.

Araştırmanın böyle karşılaştırmalı bir çalışmayı, bilim dünyasının dikkatine sunması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Ancak henüz yeni bir taslak çalışma olması hasebiyle, önerileri konuşmak için din eğitimi almış ve bu süreçlerin farkında olan din eğitimcileri, psikolog, eğitim fakültesi akademisyenleri, imam hatip ve kuran kursu yönetici ve hocalarının yer alacağı ve aldıkları kararların bağlayıcı nitelik taşıyacağı birden fazla çalıştayların düzenlenmesinin zaruretine inanılmaktadır.

1. Osmanlı Toplumunda Sünnet Algısının İhyası İçin Açılan İrşad Medreseleri

Osmanlı Devleti'nde medreseler, Camilerin yukarıda bahsedilen fonksiyonlarını yerine getirecek elemanları yetiştirmenin yanı sıra Sünnet kültürünün ve medeniyetinin gelişmesinde önemli bir denkleme olmuştur. Ancak Tanzimat sonrası modernleşme neticesinde Avrupa'da başlayan ve zamanla neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan yaşam tarzları bütün geleneksel düzen yapılarını etkilerken (Giddens, 1994) medreseler de bundan yeterince payını almıştır.

Genel olarak bakıldığında, ulemanın prestijinin sarsılmasına ve ilim müessesesinin bozulmasına neden olan bazı durumların başında mevalizadelere (ulema çocukları) tanınan ayrıcalıklar gelmektedir. Bir başka neden, bir kısım ulemanın ilimden uzaklaşarak, teşrifat ve protokol kaideleri içinde boğulmasıdır. Ayrıca ulemanın çeşitli sebeplerle görevlerinden alınmaları, medrese programlarında çeşitli fikir ve mülahazalarla değişiklik yapılarak akli ilimlerin giderek kalkmasına ve derslerin zayıflamasına yol açmış medreselerin ve talebenin seviyesini düşürmüştür. Bu gelişmeler ulemayı atalete ve rahatlığa sevk etmiş, sistemli olarak çalıştırılması gereken Osmanlı ilmiye teşkilatının temelini oluşturan mülazemet sisteminde bozulmalara sebebiyet vermiştir. Bu sebeplerin yanında modernleşme ve siyasi manipülasyonlar da ulemanın itibarının zedelenmesinde önemli rol oynamıştır (Sarıkaya, 1997). Böylece medreseliler, kıyafetleri, zihniyet ve ideolojileri ile ahengi bozan bir görüntü arz etmeye başlamıştır (Şimşirgil ve Ekinci, 2009). Bu psikoloji medreselerin temel özelliğini oluşturan araştırmacı, tartışmalı serbest ilim ve fikir ortamının giderek yok olmasına sebep olmuştur (Ahmed Cevdet Paşa, 1986). Dönemin bir müderrisinin "Fatih, Bâyezîd, Süleymaniye Camii

şeriflerindeki tedrisatın otuz kırk sene evvelki halini bilenler bugün cevâmii mezkûreyi gezerken ağlıyorlar. Nasıl ki biz de sekiz on sene evvelini idrak etmekle dilhun (içi kan ağlamak) oluyoruz” (Hatipzâde Ahmed Vasfi, r. 1329/1913: 98) sözleri medreselerin eğitim açısından geldiği noktayı göstermesi açısından manidardır. Bu durum İslam toplumunda, Sünnet’in yaşanmasında ve kolektif bir şuur oluşturmada dinamik bir yapıya sahip olan camileri ve görevlilerini etkilemiştir.

II. Meşrutiyet Dönemi’nde (23 Temmuz 1908) ortaya çıkan hürriyet atmosferi medreseyi temsil eden ulemayı derinden etkilemiş, müderris ve talebelere, süreli yayınlarda yazarak ve konferanslar tertipleyerek problemleri hakkında kamuoyuna düşünce ve ıslah tekliflerini sunma imkânı sağlamıştır (M. Saffet, r. 1326; Balıkesirli Sireti, r. 1326; Fatin, M. r. 1324; Bursa Mebuslarından Ömer Fevzi, r. 1324; İlmiyye Müntesibinden Biri, r. 1324/1908; İleri, r. 1331; Berkes, 1998; Tunaya, 1962). Bir talebenin basına yansıyan “Bidâyeti Meşrutiyetten beri ıslahı medaris için söylenmedik söz, dermeyan edilmedik (ileri sürülmedik) fikir hemen hemen kalmamış gibidir” (Medreselilerden İbnü’l-Hasan M. Necati, r. 1329/1913: 82) sözü ıslahata olan ihtiyacı ve verilen önemi göstermektedir.

Neticede Meşrutiyet devrinde her alanda değişiklikler yapıldığı gibi medreselerde de bazı başarılı ıslahat girişimleri olmuştur (Ertan, 1978). Bir taraftan geleneksel eğitim kurumlarında ıslahat nizamnameleri ile düzenlemeye gidilirken, diğer taraftan Tanzimat Dönemi’nde yaşanan kırılmalar neticesinde oluşan yeni hukuk sistemine uyum sağlamak üzere hususi kadı medreseleri açılmıştır. Bu medreselerden ilki hususi olarak kadı yetiştirmek üzere açılan “Muallimhane-i Nüvvâb (1854)”tır. İslam hukuku açısından Tanzimat döneminde, medreselerle ilgili en önemli ıslahatlardan olan ve hususi olarak kadı yetiştirilmek üzere açılan bu medrese, II. Meşrutiyet Dönemi’nde “Medresetü’l-Kuzat (1914)” adıyla yeniden daha kapsamlı bir şekilde düzenlenmiştir. Kadı yetiştiren bu hususi medreseler ve geleneksel eğitim kurumlarında yapılan ıslahat nizamnameleri araştırmanın sınırları dışında kaldığı için burada ele alınmamıştır. Bildirinin temel konusunu oluşturan medreseler ise halkın irşad edilmesi ile görevli din adamlarının kalitesini artırmak için açılan hususi irşad medreseleridir.

Bu medreselerden ilki 1912 yılında nitelikli vâiz ihtiyacını karşılamak üzere açılan “Medresetü’l-Vâizîn”dir. Diğeri ise İmam-hatip ve müezzin yetiştirmek amacıyla kurulan “Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutebâ”dır. Bu son iki medrese Tanzimat Dönemi’nden itibaren çıkarılan Tevcih-i Cihat Nizamnamelerine dayanılarak açılmıştır. Evkâf-ı Hümâyûn Nezaretine bağlı olarak Osmanlı Devleti’nde açılışları bir ilk olan bu iki hususi medrese 1919 yılında, “Vâizinin” ile “Hutebâ ve Eimme” şubeleri olmak üzere iki şube halinde “Medresetü’l-İrşad” adıyla birleştirilmiştir (Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1339/1923). Yönetimleri ise 5 Mart 1334 (1918) yılında, o dönemde, gittikçe artan ve yoğunlaşan İslâm karşıtı faaliyet, görüş ve yazılara karşı, din âlimleri tarafından, İslam’ın yüksek hakikatlerini, yapacağı ilmî araştırmalarla ortaya koyacak bir akademi olarak kurulan “Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiye”ye verilmiştir (Ceride-i İlmiyye, h. 1338/1919).

1.1. Medresetü'l-Vâizîn (1912)

Osmanlılarda vaizlik müessesesi kesintisiz bir görev olarak devam etmiş ve vâizler görevlerini çok başarılı bir şekilde yerine getirmişlerdir. Ancak Tanzimat Dönemi'nden sonra vâizlerde yetersizlik vaazlarda da seviyesizlik olması dinleyenlerin şikayetlerine konu olmuştur (Beyanülhak, r. 1325/1909; Babanzade Ahmed Naim, r. 1324/1908; Mehmed Şükrü, r. 1328/1912; Sireti, r. 1328/1912; Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1327/1912; Ali Himmet Aksekili, r. 1329/1913).

İlk olarak 1909'da Meşihât-ı İslamiye'de tesis edilmiş olan "İslâh-ı Medâris Encümeni" tarafından medreselerde "Vâiz ve Mürşidîn" yetiştirilmek üzere bir şube açılması düşünülmüş fakat bir neticeye varılamamıştır (Öcal, 2011). 1910 yılında ise İstanbul'da ortaöğretim seviyesindeki okullardan mezun olanların girebilecekleri ve vâiz yetiştirebilecek bir medrese kurma düşüncesi gelişmiştir. (Ergün, 1996). Fakat bu düşünce de faaliyete geçirilemeyince, vâiz yetiştirebilecek müstakil bir medresenin kurulması meselesi gündeme gelmiştir. Neticede, Evkâf Nezaretine kendine bağlı bir "Medresetü'l-Vâizîn" kurmaya karar vermiş (Ergin, 1977) ve İslâh-ı Medâris Encümeni'nin hazırladığı programı bir daha gözden geçirerek 28 Aralık 1912'de İstanbul Soğukçeşme Vanî Efendi Medresesinde, Vâiz yetiştirilmek üzere öğretim süresi 4 yıl olan bu medreseyi açmıştır. Medrese daha sonra Bâyezid medresesine nakledilmiştir (H. r. 1329/1913). Bu yeni hususi medrese "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi" adıyla yayımlanan nizamnameden bir yıl önce olsa da daha sonraki düzenlemeler bu Nizamnameye dayanılarak yapılmıştır (Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1339a/1923). Ancak basında yazılanlara bakıldığında, bu medreseden ilk yıllarda çok verim alınmadığı göze çarpmaktadır (Tahirül Mevlevi, r. 1335/1919). Bu sebeple olsa gerek Mustafa Hayri Efendi daha Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye'yi kurmadan önce (23 Rebîu-l evvel 1332/6 Şubat 1329) 19 Şubat 1914 tarihinde çıkardığı 12 maddelik Nizamnâme ile Medresetü'l-Vâizîn'i yeniden düzenlemiştir. Nizamnamenin beşinci maddesinde: "Medresetü'l vâizinde tedris olunacak ulûm ve funûn işbu nizâmname zeylinde cetvele tâbi'dir" denilmektedir. Buna göre ekte verilen "Medresetü'l-vâ'izinde tedris olunacak ulûm ve funûnî hâvî cetvel"de şu derslere yer verilmiştir:

1. Tefsîr-i şerîf
2. Hadîs-i şerîf (Usûl-i hadis dahi gösterilecektir.)
3. İlm-i kelâm (Târîh ilm-i kelâm dahi gösterilecektir.)
4. İlm-i fıkıh
5. İlm-i usûl-i fıkıh
6. Ferâiz (İntikâlât kanûnî dahî gösterecektir.)
7. Siyer-i nebî
8. Târîh (Târîh-i İslâm Osmanlı ve Türk târîhi târîh-î medeniyte târîh-î ed-yân)
9. Coğrafya (Bilhassa Osmanlı ve İslam coğrafyası)
10. Edebiyât-ı Osmâniyye
11. Edebiyât-ı Arabiyye
12. Edebiyât-ı Fârisiyye

13. Riyâziyyât (Hesap, hendese, cebir)
14. İlmi heyet (Amelî sûrette)
15. Tabîat (Hikmet, kimyâ, mevâlid-i selase)
16. Felsefe (İlm-i mantık, ilm-i ahvâli ruh, ilm-i ahlâk, İlm-i mâbad'et-tabîyye, tarîh-i felsefe ve bilhâssa felsefe-i İslâmiyye)
17. İctimâ ve terbiye
18. Ma'lûmat-ı hukûkiye (muhtasar nazariyyât, kavânîn ve nizâmât-ı hukûkiye ve cezâiyye ve vakfiye ve cemâat-ı İslâmiyye teşkilâtı vesâire)
19. İlm-i iktisât ve mâliye (Kavânîn ve nizâmât-ı mâliye dahi mücmelen gösterilecektir.)
20. Hıfz-üs-sıhha (İlmî sûrette medâvât-ı ibtidaiyye dahî gösterilecektir.)
21. Hitâbet ve mev'iza (Nazar-î ve amelî)
22. Terbiye-i bedeniyye (Düstur Tertib-i sâni, 1329/1914: 212-215).

Bu dersleri Öcal, sınıf ve saatlerini belirleyerek çizelge halinde aşağıdaki şekilde oluşturmuştur (Öcal, 2011):

Tablo 1: Medresetü'l-Vâizîn Derslerinin Haftalık Çizelgesi

Dersler	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	Toplam
Hadis-i Şerif	2	2	2	2	8
İlm-i Fıkıh	2	2	2	2	8
İlm-i Kelâm	2	2	2	2	8
Siyer-i Nebi ve Tarih-i İslâm	1	1	-	-	2
Hitabet ve Mev'iza	1	1	1	1	4
Edebiyat-ı Osmaniye	1	1	1	-	3
Edebiyat-ı Arabiye	1	1	1	-	3
Edebiyat-ı Farişiye	1	1	-	-	2
Tarih-i Umumî	2	2	-	-	4
Tarih-i Osmani	1	1	-	-	2
Türk Tarihi	1	-	-	-	1
Coğrafya-yı Umumî	2	-	-	-	2
Coğrafya-yı Osmanî ve İslâmî	1	-	-	-	1
Hesap	2	-	-	-	2
Hendese (Geometri)	1	-	-	-	1
Terbiye-i Bedeniye	2	2	2	2	8
Tefsir-i Şerif	-	2	2	2	6
Malumat-ı Hukukiye	-	1	-	-	1
Usûl-i Fıkıh	-	2	2	2	6
Hikmet-i Tabiiye	-	1	1	1	3
Cebir	-	1	-	-	1
Tarih-i Edyan	-	-	1	-	1
Hıfzı's-Sıhha	-	-	1	-	1
Hey'et (Astronomi)	-	-	1	-	1
Kimya	-	-	1	1	2
Felsefe	-	-	1	1	2
Mevâlid-i Selâse	-	-	2	-	2
Tarih-i Medeniyet	-	-	-	2	2

Dersler	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	Toplam
İlm-i İctima ve Terbiye	-	-	-	1	1
İlm-i Ferâiz ve İntikal Kavanunu	-	-	-	1	1
İlm-i İktisat ve Mali	-	-	-	2	2
TOPLAM	23	23	23	22	91

Ceride-i İlmiye, “Medresetü’l-Vâizinin dürüş ve mualliminini gösteren cetvel”. 1/9 h. 1333/1915, 573-576.

Nizamnâmenin yayımlanmasından yaklaşık sekiz ay sonra r. 7 Mart 1330/26 Ekim 1914 tarihinde “Cevâmi ve Mesâcid-i Şerîfede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizâm-nâme” adı altında vâizlerin atanması ve görevleri hakkında beş maddelik Padişah onaylı bir kanun yayımlanmıştır (Düstur Tertib-i sâni, r. 1330/1914).

1.2. Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutebâ (1913)

Osmanlıların son dönemlerinde, vâizlerde dinî hizmetler açısından yaşanan nitelik kaybı, kendilerine idarî, beledî ve dinî birçok vazife verilen, Osmanlı mahalle imamlarında (Kazıcı, 1979; Ergin, 1977) ve hatiplerde de söz konusu olmuştur (Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1339b/1923). İmam ve hatiplerde görülen ve tespit edilen bu eksiklik ve mesleki yetersizlikler sebebiyle, imamların eğitimi için ilk girişim 1883’te açılan “Menşe-i Eimme ve Hutabâ” adlı mektepler ile başlamış ancak verimli olmadığı için 1888’de kapatılmıştır (Özcan, 2007). Daha sonra Evkâf-ı Hümâyûn Nezaretine bağlı, 1913 yılında İstanbul’da “Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutebâ” (İmamlar ve Hatipler Medresesi) kurulmuştur (Atay, 1983). Bu medresenin dayanağı olan ve 1329/1913 yılında ve toplam 62 maddeden oluşan Tevcih-i Cihat Nizamnamesinin 4. maddesinde şu ifadeler yer verilmiştir:

“Hitabet ve İmamet ve Müderrislik ve Meşihat Kürsü Şeyhliği ve Enbiyâyı I’zâm Hazerâtının türbedarlığı ve Haremeyn-i Şerifeyn ve Beytü’l-Makdis hademeliği ile tevlit ve zâbiyedârlık cihetleri “berat-ı âli” ile ve maada (bunların dışında) cihat-ı ilmiye Evkaf Nezaretince verilecek bir “vesika-ı resmîye” ile ve berata muhtaç olmayan cihat-ı bedeniye dahi kezâlik Evkaf Nezaretince veya Nezaret namına mahalli Evkaf idarelerince verilecek vesâik(vesikalar) ile tasarruf olunur” (Düstur Tertib-i sâni, r. 1329/1913: 608-617).

Diğer maddelerde ise; cihatın verilmiş biçimi, bu görevlerin verileceği kişilerin sınavlarının nasıl yapılacağı yani nasıl seçilecekleri ve diğer genel bazı açıklamalara yer verilmiştir.

Kendi içinde “Eimme ve Hutebâ” ile “Ezan ve İlahî”, olmak üzere iki bölüme ayrılan Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutebâ’nın ders programı aşağıdaki şekilde belirlenmiştir:

1.2.1. Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutebâ’nın Ders Programı:

Eimme ve Huteba (İmamlar ve Hatipler) Kısmı Ders Programı

1. Kur’an-ı Kerim Nazariyatı,

2. Kur'an-ı Kerim Tatbikatı,
3. Malûmat-ı Kânûniye,
4. İlm-i Kelâm,
5. Ahkâm-ı Nikâh ve Talâk,
6. Hitâbet-i Arabiye Nazariyatı,
7. Hitâbet-i Arabiye Tatbikatı,
8. Türkçe Hitâbet,
9. Ahkâm-ı İbadet.

Ezan ve İlâhi (Müezzinlik) Kısmı Ders Programı

1. Kur'an-ı Kerim Nazariyatı,
2. Kur'an-ı Kerim Tatbikatı,
3. Ezan ve ilâhi Nazariyatı,
4. Ezan ve ilâhi Tatbikatı,
5. Ahkâm-ı İbadet (Ergin, 1977; Atay, 1983; Öcal, 2011).

Programlara bakıldığı zaman görülmektedir ki, -önceki medrese programlarının aksine- Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'nın dersleri arasında sosyal ve kültür derslerine yer verilmemiştir. Yalnızca dinî nitelikli derslerden oluşan bir program uygulamaya konulmuştur.

1.3. Medresetü'l-İrşad (1919)

Evkâf-ı Hümâyûn Nezaretine bağlı olarak açılmış olan Medresetü'l-Vâizîn ile Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'dan, Devletin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durum, savaşlar ve öğrencilerin askere alınmaları gibi sebeplerle beklenen verim alınamamıştır. Bunun üzerine bu iki hususi medrese 1919 yılında, "Vâizinin" ile "Hutebâ ve Eimme" şubeleri olmak üzere iki şube halinde "Medresetü'l-İrşad" adıyla birleştirilmiştir (Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1339a/1923). Yönetimleri ise 5 Mart 1334 (1918) yılında, o dönemde, gittikçe artan ve yoğunlaşan İslâm karşıtı faaliyet, görüş ve yazılara karşı, din âlimleri tarafından, İslâm'ın yüksek hakikatlerini, yapacağı ilmî araştırmalarla ortaya koyacak bir akademi olarak kurulan "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye"ye verilmiştir (Ceride-i İlmiyye, h. 1338/1919). Meşihât'a (Şeyhülislâmlığa) bağlı olarak kurulan bu akademiden de hedeflenen amaca ulaşılamamıştır (Albayrak, 1972).

Öğretim süresi 3 yıl olarak belirlenen Medresetü'l-İrşad'ın Vâizinin (Vâizler yetiştirecek olan) şubesinin ders programı şu şekildedir:

1.3.1. Medresetü'l-İrşad'ın Vâizinin Şubesinin Ders Programı:

1. Tefsir-i Şerif,
2. Hadis-i Şerif,
3. İlm-i Kelâm,
4. İlm-i Fıkıh,
5. İlm-i Usûl-i Fıkıh,
6. Ferâiz,
7. Ahkâm-ı Evkâf,

8. Mezâhib-i İslâmiye ve Turûk-ı Aliyye,
9. Edyân,
10. İlm-i Ahlâk,
11. Siyer-i Nebi ve Tarih-i İslâm,
12. Edebiyat-ı Türkiye ve İnşâ'
13. Edebiyat-ı Farisiye,
14. Tarih-i Felsefe,
15. İlm-i İctimâ,
16. Hıfzı's-Sıhha,
17. Hitâbet ve Mev'iza (vaaz).

Medresetü'l-İrşad'ın öğretim süresi 2 yıl olan, Hutebâ ve Eimme şubesinin ders programında ise şöyledir:

1.3.2. Hutebâ ve Eimme Şubesi Ders Programı:

1. Tertil-i Kur'an-ı Kerim,
2. Fıkıh,
3. Tevhid,
4. Hadis-i Şerif,
5. Bazı Suver-i Şerife Tefsiri,
6. İlm-i Vücut-ı Kıraat,
7. Ahlâk,
8. Hitabet,
9. Malûmat-ı Kânuniye,
10. Usul-i İnşâ' (Güzel yazı yazma usulü).
11. Mûsiki (Ceride-i İlmîyye, h. 1338/1919).

Görüldüğü üzere medresede okutulacak dersler yine sadece dinî nitelikli derslerden oluşmuş, sosyal ve kültür derslere programda yer verilmemiştir. Bu medrese, 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile birlikte "İmam Hatip Mektebi"ne dönüştürülmüştür (Özcan, 2007).

2. İrşad Medreseleri Örneğinde Günümüze Yönelik Bir Eğitsel Öneri

Günümüzde Hıristiyan Avrupa ülkelerinin en ücra köylerindeki kiliselerinde bile görev yapan papazların çoğunun ileri seviyede bir eğitime sahip oldukları müşahede edilmektedir. Üstelik bu din adamlarının ekseriyeti, bir psikolog gibi, bir filozof gibi entelektüel donanıma sahip, her birinin kariyer sahibi olduğu bilim dünyasında ses getirecek şekilde indekslere giren yayınlanmış çok sayıda eser ve makaleleri vardır (Altıntaş, 2008). Ülkemizde de bu seviyede yetişmiş din görevlilerine ihtiyaç olduğu aşıkardır.

Türkiye'de bilindiği gibi vâiz, imam-hatip ve müezzin kayyım yetiştiren kurumların başında İmam-Hatip liseleri ve İlahiyat fakülteleri gelmektedir. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı'na kadro sağlayan İmam-Hatip liseleri ve İlahiyat Fakülteleri arasında eğitimin kalitesini artırıcı öneriler üzerinde iş birliği yapılabilir. Diğer taraftan son yıllarda Başkanlığın yurt içi ve yurt dışında görev yapan ve

yapacak olan personelin eğitim kalitesini artırmak için büyük bir eğitim seferberliği başlattığı görülmektedir. Tüm bunlara rağmen bilginin en önemli güç haline geldiği çağımızda ülkemizdeki din görevlileri açısından durumun iç açıcı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle din görevlilerinin en üst seviyede meslekle ilgili bilgilerin yanında entelektüel düzeyde bir donanıma sahip hale gelmeleri zaruri bir hal almaktadır.

Ülkemizde din eğitimi çoğunlukla imam hatip boyutuna odaklanılmış durumdadır. Buna rağmen İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin mezun olduktan sonra, hizmet içi kursları da görmelerine rağmen yeterli bir formasyon elde edemedikleri açıktır. Son yıllarda branşlaşma neticesinde, bu liselerde hafızlık eğitimi gibi çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Ancak açık İmam-Hatip Lisesinden dahi mezun olarak imam olma hakkı mevcuttur.

Cami eksenli din hizmetlerinde en iyi formasyona İlahiyat Fakültesi mezunlarının sahip olduğu düşünülebilir. Fakat yapılan araştırmalarda İlahiyat Fakültesi mezunlarının din hizmetlerinde bazı sorunlar ile karşılaştıkları görülmektedir. Bu sorunların başlıcaları; dini-ahlaki soruları cevaplandıramama, mutlu günlerde yapılan kutlamalara veya törenlere din görevlisi olarak katılamama, kederli veya problemlili kişilere dini açıdan yardımcı olamama gibi konulardır (Onay, 2004). Bu sorunların din görevliliği açısından sıradan problemler arasında sayılması da güç görünmektedir. Özellikle İlahiyat Fakültesi mezunu olup hiç imamlık yapmayanlar ve hiç vaaz tecrübesi bulunmayanlar ile mesleki yönden kendini iyi yetiştirmemiş olanlar formasyon açısından sıkıntı oluşturmakta ve yaşamaktadırlar. Hatta örnek olarak incelenen Ankara Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Süleyman Demirel Üniversitesi ilahiyat Fakültelerinin lisans eğitimi ders programlarına bakıldığında, cami hizmetleri ile ilgili ilgili çok az sayıda dersin bulunduğu görülmektedir (Onay, 2004).

Klasik din eğitimi ve hafızlık eğitimi veren kurumlar ise daha çok belli dini eğilime sahip dernek, vakıf veya cemiyetler tarafından yönetilmektedir. Bu da çözülmesi gereken bazı problemleri gündeme getirmektedir. Bunların başında motivasyon sorunu gelmektedir. Bu sorun öğrenci, ebeveyn, eğitimci ve çalışanlar açısından yaşanmaktadır. Hafızlık eğitimi yaptıran kurumlarda metot ve fiziki koşullar da çok iyi değildir. Eğitimcilerin çoğu lise mezunu ve kurstan yeni çıkmış hocalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu hocaların pedagojik anlamda ciddi zaafı bulunmaktadır. Bu kurumlarda sosyaliteyi sağlama sorunu da yaşanmaktadır. Milli eğitim müfredatı ile hafızlık eğitiminin bir arada yapılması ise olağanüstü bir çalışma gerektirir ve buna her talebe dayanamamaktadır. Ayrıca öğrencilerin kayıt dondurarak hafızlıklarını yapmaya çalışmaları vb. önlemler vatandaşlar için çocuklarını kuran kurslarına göndermeleri için yeterli düzeyde motive edici olmamaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde, -cami cemaati olsun veya olmasın- İmam-Hatip Liselerinin, Kur'an Kurslarının ve İlahiyat Fakültelerinin cami eksenli hizmetleri yerine getirmede yeterli olmadıkları görülmektedir. Bu durum halkın Sünnet algısını

oluşturmasında ve dini ve kültürel ihtiyaçlarını gidermesinde aksaklıklara sebebiyet vermektedir. Hâlbuki cami dışında yürütülen sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik yardım hizmetleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın asli ve en önemli görev alanı sayılmaktadır (Onay, 2004). Halkımız evden camiye veya evden daireye gidip gelen bunun dışında herhangi bir şeye karışmak istemeyen din görevlilerini benimseyememektedir. Bu nedenle başta imam-hatip ve müezzin-kayyımlar olmak üzere, vaziden müftüye, tüm din hizmetlileri en üst seviyede meslekle ilgili bilgilerin, yanında entelektüel düzeyde bir donanıma sahip olmalı ve her şeyden önce, bilgi ve sorumluluk taşıma bakımından halkın daima önünde yürümeli, varlığı ve konumu itibarıyla bir cazibe merkezi oluşturan rehber insan kimliği taşımalıdır.

Araştırmada, Meşrûtiyet Dönemi'nde kurulan ve Osmanlı Devleti'nde bir ilk olma özelliğine sahip irşad medreseleri örneğinden günümüze yönelik bir pilot kolej önerisi yapılmak istenmektedir. Bu taslak öneriye bitmiş bir proje gözüyle bakılmaması gerektiği düşünülmektedir. Bilakis yukarıda da bahsedildiği üzere din eğitimi almış ve bu süreçlerin farkında olan din eğitimcileri, psikolog, eğitim fakültesi akademisyenleri, imam hatip ve kuran kursu yönetici ve hocalarının yer alacağı ve aldıkları kararların bağlayıcı nitelik taşıyacağı birden fazla çalıştayların düzenlenmesinin zaruretine inanılmaktadır.

Pilot kolej taslağı, ilkökul sonrası, hafızlık eğitimi yapıldıktan sonra üç veya dört yıllık bir eğitim sürecini kapsamaktadır. Hafızlık eğitiminin kırılğan doğasından dolayı ergenlik dönemi başlamadan yani 12-13 yaşından önce tamamlanmalıdır. Çünkü son derece zor ve özel bir süreç olan hafızlık eğitimine son derece zor ve özel bir gelişim dönemi olan ergenlik döneminin problemleri bulaşmamalıdır. Daha sonra yukarıda genişçe programlarından bahsedilen hususi irşad medreselerinin programları incelenerek bir müfredat hazırlanmalıdır. Bu pilot kolejin Milli Eğitim Bakanlığı'na mı yoksa Diyanet İşleri Başkanlığı'na mı bağlı olacağına yapılan çalıştaylarda karar verilebilir. Mezunları başta imam-hatip ve müezzin-kayyım olmak üzere belki Kur'an Kurslarında da istihdam edilebilir. Yine mezunlarına dilerlerse YKS imtihanlarına girerek üniversitelere girme hakkı da tanınabilir.

Taslak halinde düşünülen bu pilot kolej, ileri seviyede fiziki koşullarının yanı sıra öğrencilere bilinç de kazandırmalıdır. Eğitimin yanında pedagojik olarak öğrencilerle ilgilenilmeli, kolejde pedagoğ, psikolog ve sosyal hizmet uzmanı bulundurulmalıdır. Kolej sadece eğitim veren kurum olmanın ötesinde öğrencilerin sanat, estetik ve artistik ihtiyaçlarının giderilmesine katkı sunacak şekilde düzenlenmelidir.

Osmanlı zamanında olduğu gibi öğrencilerin fiziksel, ruhsal, duygusal, sosyal, ahlaki, psiko-motor, bilişsel, zihinsel, kültürel ve moral yönden tam anlamıyla sağlıklı bir eğitim almaları sağlanmalıdır. Yanı sıra sanat, estetik, müzik ve spor gibi alanlarda da son derece donanımlı olmaları, gerekli durumlarda hüsn-ü hat, minyatür, hitabet, ebru, şan ve ses eğitimi, musiki eğitimi, futbol, basketbol vb. spor eğitimi almaları ve ayrıca estetik ve genel kültür açısından gelişmeleri gerekmektedir. Örneğin öğrencilerin en az bir sanat dalında (hüsn-ü hat, tezhip, minyatür,

enstrüman çalma vb.), bir yabancı dil ve bir spor dalıyla ilgilenecek şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir.

Rekabet gücünü artırmak amacıyla ülkemizde diğer kolejler (örneğin Saint Michell Fransız Koleji; Robert Koleji) gibi Kur'an ve Arapça ağırlıklı olmak üzere, Millî Eğitim müfredatında yer alan derslerden yeteri kadar bilgileri de öğrencilerine kazandırarak ortaokul ve lise diploması veren bir eğitim kurumu haline gelmelidir.

Sonuç

İslam Dini'nin amacı, bireyi dünya ve ahirette mutlu olabilecek "iyi insan" olarak yetiştirmektir. Bu manada din insan için bir araçtır ve ona sorunlarının çözümünde yardım etmektedir. Bir dinin evrenselliği ise o dinin ilkelerinin koşullara göre yorumlanması ile mümkündür. Yorumlarla güncelleşmeyen bir din, sorun çözmek bir yana, kendisi bizzat sorun olabilir. Bu nedenle din hizmeti verecek din görevlilerimizin bu yorum becerisini kazanmalarını sağlayabilecek nitelikte eğitimleri gerekmektedir.

Günümüzde Osmanlı döneminde olduğu gibi din görevlisi vakıf insanı olmalı ve misyonu gereği her zaman halkının yanında olmalıdır. Halk kendisi için imam, önder ve rehber olarak gördüğü din görevlisini; doğumda ve ölümden, bayramda ve düğünde, tarlada ve harmanda, sevinçte ve tasada, savaşta ve barışta, hep yanı başında bulmak istemektedir. Araştırmada da vurgulandığı üzere bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'na eleman yetiştiren İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri bu nitelikte elemanı sağlayamamaktadır. Bu durum toplumun sünnet algısını bozmakta ve dinini, kültürünü ve medeniyetini yaşama noktasında aksaklıklar doğurmaktadır. Bu problemlerin çözümü için bir taslak eğitsel öneri olarak sunulan pilot kolejlerin açılması gereğine inanılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir 40*. neşr. M. C. Baysun. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Medresetü'l-İrşad". *Sırat-ı Müstakim*, 21/538-539 (r. 1339a/1923), 142-144.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Alet Eden Vaizler". *Sebilü'r-Reşad*, 7/182 (r. 1327/1912), 408-409.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Yeni İslam Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor". *Sebilü'r-Reşad*, 218/522 (r. 1339b/1923), 11-16.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslâm Akademisi: Darü'l-Hikmeti'l-İslamiyye*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1972.
- Ali Himmet Aksekili. "Muzır Vaizler". *Medrese İtikadları*, 15 (r. 1329/1913), 118-120.
- Altıntaş, Ramazan. "Cami Odaklı İrşad Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 1 (2008), 233-244.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Babanzade Ahmed Naim. "Vaizler: Vaiz nedir?". *Sırat-ı Müstakim*, 1/2 (r. 1324/1908), 22-23.
- Balıkesirli Sireti. "Ulema-yı Muhterememize Bir İhtar-ı Naçizane". *Sırat-ı Müstakim*, 4/94 (r. 1326/1911), 281.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1998.
- Beyanülhak*, "Vaizlere İhtar". 2/39 (r. 1325/1909), 877-879.
- Bursa Mebuslarında Ömer Fevzi. "İslah-ı Medaris". *Beyânü'l-Hak*, 1/15 (r. 1324/1909), 324-

325.
Ceride-i İlmiye, “Medresetü'l-Vâizinin dürüş ve mualliminini gösteren cetvel”. 1/9 (h. 1333/1915), 573-576.
Ceride-i İlmiyye, “Medresetü'l-İrşad Teşkilatı”. 5/51 (h. 1338/1919), 1639-1641.
Düstur Tertib-i sâni, “Cevâmi ve Mesâcid-i Şerîfede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizâm-nâme”. 6/1788 (r. 1330/1914), 375.
Düstur Tertib-i sâni, “Medresetü'l-Vâizin Nizam-nâmesi”. 6/116 (r. 1329/1914), 212-215.
Düstur, Tertib-i sâni, “Tevcihat-ı Cihât Nizam-nâmedir”. 5/244 (r. 1329/1913), 608-617.
 Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
 Ergün, Mustafa. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri: 1908-1914*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
 Ertan, Veli. “Tarihte Darü'l-Hilafe Medreseleri ve Medresetü'l-Mütehassisin”. *Tohum, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 9/106 (1978), 9-11.
 Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. E. Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
 H. “Medresetülvaizin”. *Sebilü'r-Reşad*, 21/273 (r. 1329/1913), 194-195.
 Hak, Müşhirul. “İslâm Toplum ve Toplum Hayatında Câmî'nin Yeri”. çev. Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991), 287-292.
 Hatipzâde Ahmed Vasfi, “Medâris-i İlmiye”. *Sebilü'r-Reşad*, 10/230 (r. 1329/1913), 95-98.
 İleri, Celal Nuri. *İttihâd-ı İslâm: İslamın Mazisi, Hali, İstikbali*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, r. 1331/1915.
 Karagöz, İsmail. “Cami Eksenli Din Hizmetleri Bağlamında İmamlık, Hatiplik ve Vaizlik”. *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri, 20-24 Eylül 2004/Ankara*, 3 2005, 122-128.
 Kazıcı, Ziya. *Osmanlılarda İmamlık*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 1979.
 M. Saffet. “Medreselerimiz”. *Beyânü'l-Hak*, 4/87 (r. 1326/1911), 1642-1645.
 Medreselilerden İbnü'l-Hasan M. Necati. “Medreselerin Islahı İçin Ne Yapılmalıdır?”. *Medrese İtikadları*, 1/10 (r. 1329/1913), 82.
 Mehmed Şükrü. “Vaizlerimiz Hakkında Bir Kaç Söz”. *Beyânülhak*, 2/39 (r. 1328/1912), 3052-3054.
 Onay, Ahmet. “Cami Eksenli Din Hizmetleri”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 1 (2008), 258-276.
 Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
 Özcan, Tahsin. (2007). “Osmanlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/539. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
 Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: iz Yayıncılık, 1997.
 Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2009.
 Tahirül Mevlevi. “Halkı Cahil Vaizlerin Elinden Kurtarmak Lazım”. *İtisam*, 1/33 (r. 1335/1919), 308-312.
 Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı, İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*. İstanbul: Baha Matbaası, 1962.



BUHARİ'NİN 'SAHİH'İNDE SÜNNET ALGISI

Ayhan ÇAKIROĞLU

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

✉ atalhazeynep@gmail.com  0000-0002-4549-6172

Öz

İslam Tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında sünnetin, dinde delil oluşu konusunda görüş ayrılığı olmamakla birlikte, mahiyeti, kapsamı, bağlayıcılığı, sübût ve delaleti gibi konularda günümüzde de canlılığını koruyan farklı anlayışlar olagelmıştır. Sahabe döneminde gözlenen sünnete farklı yaklaşımlar, Tâbiîn neslinin sünnet anlayışını da şekillendirmiş ve Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey adı altında iki farklı ekolü doğurmuştur. Bu dönemde ilmi faaliyetler açısından öne çıkan bölgelerden Hicaz'da Ehl-i Hadis, Küfe'de ise Ehl-i Rey yoğunlaşmıştır. Hicaz ve Küfe ekolleri hadis/ sünnete farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Her iki ekolün hadis/sünnet anlayışına eleştiriler getiren İmam Şâfiî, sünnetin tesbiti için yegâne kaynağın merfû haberler olduğunu belirtmiştir. Şâfiî'nin bu yaklaşımının sonucu olarak Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri anlamında sünnet, hadisle eş anlamlı bir kavram olarak değerlendirilmiştir. İmam Şâfiî, telif ettiği hadis ve fıkıh metodolojisine yönelik eserlerle asıl katkısı Ehl-i Hadis'e sağlamış ve Ehl-i Hadis'i bir usûle kavuşturmuştur. Şâfiî'nin bu katkıları sonucu Ehl-i Hadis alimleri hicri üçüncü asırda hadis ilmine altın çağını yaşatan *musannef, câmi, müsned* ve *sünen* türünde hadis eserleri telif etmişlerdir. Buhârî'nin "*el-Câmiu's-sahih*" adlı eseri, hicri III. asırda telif edilmiş en önemli hadis eseri olarak değerlendirilmiş ve Kur'an'dan sonraki en sahih kaynak olarak otorite kazanmıştır. Eserinin gerek başlığı gerekse başta "*Kitâbü'l-i'tisâm*" olmak üzere diğer bölüm ve bâb başlıkları Buhârî'nin *Sünnet* algısına yönelik bilgiler ihtiva etmektedir. Bu çalışmada, hicri üçüncü asırda muhaddis, fakih ve kelamcı kimliği ile öne çıkan Buhârî'nin, *Sahih*'i çerçevesinde sünnet algısı; bu kapsamda sünnetin mahiyeti, tesbiti, kaynağı, bağlayıcılığı ve Kur'an-Sünnet ilişkisi gibi belli başlı konulardaki görüşleri ana hatları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Sahih-i Buhârî, Sünnet, Sünnet Algısı.

"Sunnah" Perception in al-Bukhari's Sahih

Abstract

Since the first days of Islam, there has been no dissidence among Muslims about sunnah's being evidence in religion. However, there have been different understandings of its nature, scope, bindingness, certainty, and implication, which continue to be relevant. Different approaches to sunnah observed in the period of companions shaped the sunnah understanding of Tabi'un (followers) and brought about two different schools: Ahl-i Hadith and Ahl-i Rey. In this period, Ehl-i Hadith was prominent in Hicaz and Ehl-i Rey in Kufa -two important cities about scholarly activities-. Schools of Hejaz and Kufa have taken a different approach to hadith/sunnah. Imam Shafii, who criticized the hadith/sunnah understanding of both schools, stated that the only source for determining the sunnah is the marfu hadith. As a result of this approach of Shafii, Sunnah -in the meaning of Prophet's words, deeds, and statements- has been regarded as a concept synonymous with hadith. Imam Shafii made the main contribution to the Ahl-i Hadith with his works on hadith and fiqh methodology, and brought Ahl al-Hadiths with a method. As a result of these contributions of Shafii, Ahl al-Hadith

scholars compiled works of hadith in the third century of the Islamic calendar such as musannef, mosque, musnad and sünen, which made the science of hadith live its golden age. Bukhari's work named "el-Jâmiu's-sahih" has been evaluated as the most critical hadith work written in the third hijri century and gained authority as the most authentic source after the Quran. Both the title of his work and the other chapters, especially "Kitâbü'l-i'tisâm", and the title of chapters, contain information about Bukhari's Sunnah perception. In this study, Bukhari's sunnah perception within the framework of Sahih is analysed, who came to the fore with the identity of muhaddis, jurist and theologian in the third hijri century. In this context, his opinions on the nature, scope, bindingness, certainty and implication of Sunnah as well relationship between the Qur'an and Sunnah are discussed.

Keywords: Hadith, Al-Bukhârî, Sahih-i al-Bukhârî, Sunnah, Perception of Sunnah.

Giriş

İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sünnetin, dindeki yeri, önemi ve delil oluşu ile ilgili Müslümanlar arasında görüş ayrılığı olmamakla birlikte, mahiyeti, kapsamı, bağlayıcılığı, sübût ve delaleti gibi konularda farklı anlayışlar olagelmıştır. Sünnet konusundaki bu farklı anlayışlar ve konu ile ilgili tartışmalar günümüzde de güncelliğini ve canlılığını korumaktadır.

Sünneti anlama ve yorumlamada sahabenin farklı yaklaşım sergilemesi¹, Tâbiîn neslinin sünnet anlayışının² şekillenmesinde ve Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey adı altında iki farklı ekolün doğuşunda etkili olmuştur. Bu dönemde ilmi faaliyetler bakımından Hicaz ve Kûfe bölgeleri ön plana çıkmış, Ehl-i Hadis Hicaz'da, Ehl-i Rey ise Kûfe'de yoğunlaşmıştır.³ Hicaz ve Kûfe ekolleri hadis/ sünnete farklı yaklaşım sergilemişler ve bu bağlamda birbirlerine ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir.⁴ Her iki ekolün hadis/sünnet anlayışına eleştiriler getiren İmam Şâfiî, sünnetin tesbiti için yegâne kaynağın merfû haberler olduğunu belirtmiştir.⁵ Şâfiî'nin bu yaklaşımının sonucu olarak Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri anlamında sünnet, hadisle müterâdif görülmeye başlanmıştır.⁶ Şâfiî, haberlerin sıhhat tespitinde ise isnad odaklı bir yöntem belirlemiştir.⁷

İmam Şâfiî, telif ettiği hadis ve fıkıh metodolojisine yönelik eserlerle Ehl-i Hadis'i bir usûle kavuşturmuştur. Şâfiî'nin bu katkıları sonucu Ehl-i Hadis alimleri hicri üçüncü asırda hadis ilmine altın çağını yaşatan⁸ *musannef, câmî, müsned* ve

¹ Sahabenin Sünnet anlayışına yönelik kapsamlı bir eser için bk, Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005).

² Tâbiûn dönemi alimlerinin sünnet anlayışını inceleyen bir eser için bk; Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015).

³ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybânî Örneği-* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 110- 115.

⁴ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 230.

⁵ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 223- 224.

⁶ Ömer Özşenel, "Hadis Taraftarlar ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadîs Kavramlarına Yaklaşım Farkları", IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, ed. Cengiz Çuhadarvd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2 /250.

⁷ Özşenel, "Hadis Taraftarlar ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadîs Kavramlarına Yaklaşım Farkları", 2/250.

⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 231.

sünen türünde hadis eserleri telif etmişlerdir.⁹

Buhârî'nin, hicri üçüncü asır tasnif dönemi Hadis Edebiyatı ürünlerinden olan “*el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*” adındaki eseri, Kur'an'dan sonra en fazla rağbet gören bir hadis kaynağı olarak otorite kazanmış¹⁰ ve Kur'an'dan sonraki en sahih kaynak olarak kabul görmüştür.¹¹ Buhârî, hocası İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853), Hz. Peygamber'in sahih sünnetini muhtasar olarak toplayan bir eser telifi tavsiyesi üzerine eserini kaleme almıştır.¹²

Buhârî, başlığında da anlaşıldığına göre eserini, belirlediği sıhhat şartlarına göre *sahih- merfû* hadislerle oluşturmuş fakat şartlarından söz etmemiştir.¹³ Buhârî'nin sıhhat şartları eserinin tetkiki sonucu tümevarım yöntemi ile belirlenmeye çalışılmıştır.¹⁴ Ehl-i Hadis ekolüne mensup muhaddislerin *sahih hadis* için gözettiği¹⁵ şartları Buhârî'nin en üst seviyede aradığı belirtilmiştir.¹⁶ Tasnifte, belirlediği sıhhat kriterlerine uygun sahih hadisleri eserine almak ve kendi fikhî- itikâdî görüşlerini bâb başlıklarında ortaya koymak gibi iki temel amaç gözetilen Buhârî hakkında “*Buhârî'nin fıkhi, bab başlıklarında yer alır*” sözü¹⁷ meşhur olmuştur.

Sahîh-i Buhârî, hicri üçüncü asırda *fikhu'r-rey'e* karşı hadisçilerin, hadisi savunmak ve kendi fikhî görüşlerini ortaya koymak amacıyla telif ettikleri, *fikhu'l-hadis*¹⁸ türüne ait en önemli eserlerden biri olarak değerlendirilmiştir.¹⁹

Bu çalışmada Buhârî'nin, sünnetin mahiyeti, tesbiti, kaynağı, bağlayıcılığı, Kur'an-Sünnet ilişkisine yönelik görüşleri *Sahih'i* çerçevesinde ana hatları ile ele alınmış ve Sünnet algısı netleştirilmeye çalışılmıştır.

1. Sünnetin Mahiyeti

Hadisçiler sünneti, Hz. Peygamber'e (s.a.v) izafe edilen söz, fiil, takrir, sıfat ve sîret şeklinde tanımlamışlardır.²⁰ Hadisçilerin çoğunluğuna göre bu muhtevası ile sünnetin *hadis* kavramı ile eş anlamlı olduğu belirtilmiştir.²¹ Buhârî'ye göre de

⁹ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 12- 13.

¹⁰ Kâmil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, “el- Câmiu's-sahih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 114.

¹² Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî* (Beirut: y.y., ts.), 7.

¹³ Mehmet Dilek, *Hadis Tahric Şartları Açısından Kütüb-i Sitte* (İstanbul: İpek Yayınları, 2009), 93.

¹⁴ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları* (Konya: Nükte Kitap, 2003), 40.

¹⁵ Ehl-i Hadis ekolüne mensup muhaddisler, “*adalet ve zabt sahibi bir ravinin kendisi gibi bir raviden, Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl bir senetle rivayet ettiği şaz ve muallel olmayan hadisi sahih hadis*” olarak kabul etmişlerdir. bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, nşr. Nûreddin İtr (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1406/1986), 11-12.

¹⁶ Dilek, *Hadis Tahric Şartları Açısından Kütüb-i Sitte*, 92- 115.

¹⁷ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 14.

¹⁸ Geniş bilgi için bk; Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁹ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 319-320.

²⁰ Mustafa Sıbâî, *es-Sünnetu ve mekânethâ fi teşri'i'l-islâmî*, (Beirut: Dâru'l-Verrâk, 2000), 65.

²¹ Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev.Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1993), 27.

sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Nitekim, “*Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetlerine uymak*”²² başlığı altında Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî hadislerinden oluşan on iki rivayete yer vermiştir. Hz. Peygamber'in fiillerine, “*Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiillerine uymak*”²³ ifadesi ile müstakil bir başlık açmıştır. Buhârî “*Başkasının değil, yalnızca Hz. Peygamber'in (s.a.v), herhangi bir şeyi reddinin hüccet (delil) olduğu görüşünde olanlar*”²⁴ ifadesi ile takrîrî sünnetin delil olduğunu²⁵ ifade etmiştir.

Hz. Peygamber'in her türlü söz, fiil ve takrirlerini sünnet olarak değerlendiren Buhârî'nin bu yaklaşımından hareketle sünneti, ‘*dinde devamlı izlenen yol, yöntem ve çizginin*’²⁶ ifadesi gördüğünü söyleyebiliriz. Buhârî'ye göre sünnet muhteva olarak “inanç, ibadet, muâmelât, ahlak ve âdâb gibi”²⁷ konuları kapsadığı gibi farz/vâcip, mendûb, müstehab, mübah, mekruh, haram, yapılması teşvik edilmiş her meşrû söz ve fiil de bu kategoriye dâhildir.

2. Sünnetin Tesbiti

Fıkıh ekolleri, kriterleri doğrultusunda *ma'mûlün bih* gördükleri merfû haberlerle sünneti tesbit etmişlerdir. Bu manada sünnetin tesbitinde merfû haberlerin otoritesi, ekollerin üzerinde ittifak ettiği bir konu olmakla birlikte sahabe görüş ve fetvalarının (*mevkuf hadis*), sünneti tespitteki yeri ise ihtilafli bir meseledir.

Ebu Hanife ve Hanefiler, nebevi sünnetle bağlantılı gördükleri sahabe görüşlerini sünneti tesbitte dikkate almışlardır.²⁸ Amel-i Ehl-i Medine'ye dayanarak sünneti tesbit eden İmam Malik, amele aykırı olmamak kaydıyla sahabe uygulama ve fetvalarını da tesbitte dikkate almıştır.²⁹ Sünnetin ancak Hz. Peygamber'den gelen merfû haberlerle tesbitini mümkün gören İmam Şafî'i³⁰ ise sahabe görüşleri ile sünnetin tesbitini mümkün görmemiştir.³¹

Buhârî, sünnetin merfû haberlerle tesbit edilebileceği görüşündedir. Nitekim, sünneti, “*Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetlerine uymak*”³², “*Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiillerine uymak*”³³, “*Başkasının değil, yalnızca Hz. Peygamber'in (s.a.v), herhangi bir şeyi*

²² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001), “İ'tisâm”, 2. باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقول الله تعالى: {واجعلنا للمتقين إماما} /الفرقان:74/: قال: أئمة نقتدي بمن قبلنا، ويقتدي بنا من بعدنا.

²³ Buhârî, “İ'tisâm”, 4. باب: الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم.

²⁴ Buhârî, “İ'tisâm”, 23. باب: من رأى ترك التكبير من النبي صلى الله عليه وسلم حجة، لا من غير الرسول.

²⁵ Ebü'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 10: 385-386.

²⁶ Mustafa Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009), 22.

²⁷ Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi*, 23.

²⁸ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 291-295.

²⁹ Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 169-173.

³⁰ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 253.

³¹ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 291-295.

³² Buhârî, “İ'tisâm”, 2. باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقول الله تعالى: {واجعلنا للمتقين إماما} /الفرقان:74/: قال: أئمة نقتدي بمن قبلنا، ويقتدي بنا من بعدنا.

³³ Buhârî, “İ'tisâm”, 4. باب: الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم.

reddinin hüccet (delil) olduğu görüşünde olanlar"³⁴ başlıkları altında Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlayan Buhârî'nin, sahabe görüş ve fetvalarını (*mevkuf hadis*) kapsam dışı bıraktığı görülmektedir. Eserinin başlığında yer alan "*müsned*" (merfû-muttasıl)³⁵ ve "*sahih*" kavramlarının, eserin muhtevası hakkında bilgiler içerdiği, söz konusu kavramlarla Buhârî'nin, sünnetin tespitinde *merfû-sahih* rivayetleri dikkate aldığı belirtilmiştir.³⁶

Merfû rivayeti ve bâb başlığında tercih ettiği fikhî görüşü desteklemek, şartlarına uygun rivayetin mevcut olmadığı durumlarda bâb başlığında ortaya koyduğu görüşü teyit etmek, rivayetin muhtemel anlamlarından birini belirlemek gibi farklı amaçlarla bâb başlıklarında sahabe³⁷ görüş ve fetvalarını zikretmeye özen gösteren Buhârî, merfû habere ve tercih ettiği fikhî görüşe muhâlif sahabe görüş ve fetvalarına ise yer vermez.³⁸ Sahâbe amelinin rivayetine muhalif olması durumunda ise ameli değil merfû rivayeti tercih eder.³⁹ Bu bilgilerden hareketle Buhârî'nin sahabe görüş ve fetvalarını sünnetin tesbitinde müstakil bir kaynak olarak görmediğini⁴⁰ söyleyebiliriz.

3. Sünnetin Kaynağı

Kaynağı itibariyle sünnetin vahiyle ilişkisi konusundaki görüşler, "*Sünnetin vahiyle hiçbir ilişkisi yoktur, Sünnet vahiy mahsulüdür, Sünnetin bir kısmı vahye, bir kısmı da Rasûlullah'ın (s.a.v), beşerî tercih, ictihad ve kararlarına dayanmaktadır.*"⁴¹ şeklinde üç başlık altında değerlendirilebilir. Hicrî ikinci asırda yaygınlaştığı gözlenen sünnetin kaynağına yönelik tartışmaların ikinci asırdaki kadar olmasa da hicrî üçüncü asırda da sürdüğü anlaşılmaktadır.⁴² Hicrî üçüncü asır Ehl-i Hadis âlimlerinden Buhârî'nin (ö. 256/ 870), *Sahih*'inde, "*Kıyas*" ile ilgili görüşlerini ortaya koyduğu bâb başlıkları Sünnetin kaynağı açısından da değerlendirilebilir.

³⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 23. باب: من رأى ترك التكبير من النبي صلى الله عليه وسلم حجة، لا من غير الرسول.

³⁵ Zişan Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1/ (2009), 96.

³⁶ Ömer Özpınar, "Hadis Taraftarlar ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadîs Kavramlarına Yaklaşım Farkları", 2/251.

³⁷ Konuya rivayet ehliyeti açısından yaklaştığı anlaşılan Buhârî, "*Müslümanlardan Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in sohbetinde bulunan ya da onu gören kimse*" ifadesi ile geniş kapsamlı bir sahâbî tanımlı yapmıştır. Buhari, *Fezâil-ü Ashabi'n-Nebi*, 1. وَمَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ رَأَاهُ مِنَ الْمُتَّبِعِينَ فَهُوَ مِنْ أَصْحَابِهِ

³⁸ Saîd Havva Muâz, *el-Menhecû'l-ictihâdî inde'l-İmam el-Buhârî fî sahîhihi* (Riyâd: Dâru'n-Nûr lî'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1431/2010), 421.

³⁹ Buhârî, "Savm", 41. Buhârî "*Oruç borcu olduğu halde ölen kişi*" başlığı altında, muhalif amelleri olmasına rağmen Hz. Âişe ve İbn-i Abbâs'tan nakledilen merfû haberlere dayanarak, oruç borcu ile ölen kişiler için oruç tutulabileceğini belirtmiştir. Hz. Âişe ve İbn-i Abbâs'ın konu ile ilgili muhalif amellerine yer vermemiştir.

⁴⁰ Hamit Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 117- 118.

⁴¹ Mustafa Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi*, 78. Tarihsel süreçte sünnetin kaynağı ile ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için ayrıca bk; Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in, Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 86-146.

⁴² Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in, Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 100

Nitekim, “Reyin ve zorlama kıyasın kötülenmesi.”⁴³, “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin”⁴⁴ ayetinden dolayı, hakkında henüz vahiy gelmemiş bir konu sorulduğunda, Hz. Peygamber’in (s.a.v) ‘bilmiyorum’ demesi veya vahiy indirilinceye kadar cevap vermemesi, rey ve kıyasa dayalı bir şey söylememesi⁴⁵, “Hz. Peygamber’in (s.a.v) kadın ve erkeği ile bütün ümmetini, rey ve kıyasa dayalı olarak değil, Allah’ın kendisine öğrettikleri ile eğitip öğretmesi”⁴⁶, ifadeleri ile oluşturduğu bâb başlıkları Buhârî’nin, rey ve kıyasa bütünüyle karşı olduğu, sünneti de tamamen vahiy kaynaklı gördüğü algısına sebep olmuştur. Söz konusu başlıkların, sünnetin kaynağı vahiy olan kısmına güçlü bir vurgu içerdiği söylenebilir de Buhârî’nin kıyasa karşı olduğu ve sünneti de tümüyle vahiy kaynaklı gördüğü söylenemez. Zira, “Sorran kişiye anlatmak için hükmü bilinen bir meseleyi (asıl), hükmünü Allah Teâlâ’nın belirlediği bir başka meselenin yerine koyup, ona benzetmek suretiyle hüküm verenler.”⁴⁷ ifadesiyle oluşturduğu başlık altında Hz. Peygamber’in kıyas uygulamalarından örnekler sunması⁴⁸, Buhârî’nin sünnetin bütünüyle vahiy kaynaklı olduğu görüşüne katılmadığını ortaya koymaktadır. Bu bilgilerden hareketle Buhârî’ye göre sünnetin kısmen vahiy kaynaklı, kısmen de Rasûlüllah’ın (s.a.v) “beşerî tercih, ictihad ve kararlarına dayalı olduğu”⁴⁹ söylenebilir.⁵⁰

4. Sünnetin Bağlayıcılığı

Buhârî, “Rasûlüllah’ın (s.a.v) sünnetlerine uymak”⁵¹, başlığı ile Hz. Peygamber’in söz ve filleri kapsamında sünnetlerine⁵², “Hz. Peygamber’in (s.a.v) fiillerine uymak”⁵³ başlığı ile *nedb* ya da *hasâsü’n-Nebi* kapsamında olduğuna bir delil olmadıkça Hz. Peygamber’in fiillerine⁵⁴, “Başkasının değil, yalnızca Hz. Peygamber’in (s.a.v), herhangi bir şeyi reddinin hüccet (delil) olduğu görüşünde olanlar”⁵⁵ ifadesi

43 Buhârî, “İ’tisâm”, 7, 17/36 {الإسراء: / ما تفل { لا تقل { ما ليس لك به علم / الإسراء: 7, 17/36

44 Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), en-Nisâ 4/ 105.

45 Buhari, “İ’tisâm”, 8, باب: ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس. {ولا تقف { لا تقل { ما ليس لك به علم / الإسراء: 7, 17/36

46 Buhârî, “İ’tisâm”, 9, باب: تقبل ولا برأي ليس الله، علمه مما والنساء الرجال من أمته وسلم عليه الله صلى النبي تعليم. باب: 9, 9/105

47 Buhârî, “İ’tisâm”, 12, باب: السائل ليقيم حكمهما، وسلم عليه الله صلى النبي بئ وقد مبيّن، بأصل معلوماً أصلاً شيء من: باب: 12, 12/105

48 Nitekim Buhârî şârihleri bâb başlığındaki ifadesi ve Hz. Peygamber’in kıyas örneklerine yer vermesinden hareketle Buhârî’nin bir delile dayalı rey ve kıyası dar bir çerçevede ve zaruret halinde kabul ettiği görüşündedirler. Bk. İbn Battâl, *Şerhu sahihi’l-Buhârî*, 10: 361; Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-bârî şerhu sahihi Buhârî*, thk. Abdülkadir Şeybe El- Hamd (Riyad: y.y., 1421/ 2001), 13: 309-310; Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsi’l-Arabî, ts), 25: 50.

49 Mustafa Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi*, 78.

50 Akcaoğlu, *Hz. Peygamber’in, Kur’an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 101.

51 Buhârî, “İ’tisâm”, 2, باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقول الله تعالى: {واجعلنا للمتقين إماما} /الفرقان:74/: قال: أئمة: باب: 2, 2/105

52 Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 25: 25.

53 Buhârî, “İ’tisâm”, 4, باب: الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم. باب: 4, 4/105

54 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 25: 37.

55 Buhârî, “İ’tisâm”, 23, باب: من رأى ترك التكبير من النبي صلى الله عليه وسلم حجة، لا من غير الرسول: باب: 23, 23/105

ile de takrirlerine uymanın⁵⁶ vâcip olduğunu belirtmiştir.

Buhârî'nin, genel anlamda sünnete uymayı vâcip görmesinden hareketle Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini aynı derecede bağlayıcı gördüğü söylenemez. Nitekim diğer fıkıh ekolleri gibi Buhârî de sünneti bağlayıcılık/ teşriî değer açısından, farz/ vâcip, mendûb/müstehab, mekruh, haram ve mübah olarak tasnif etmiştir.⁵⁷

Hız. Peygamber'in tasarruflarını "nübüvvet vasfına dayandırma"⁵⁸ eğiliminde olan Buhârî, bu konuda Ehl-i Hadis ile hemfikir iken Hanefiler ile farklı görüştedir. Örneğin, ölü araziye ihya edenin o araziye sahip olacağı⁵⁹ ve düşmanını öldürüp bunu ispatlayabilen kişinin düşmanı üzerindeki hak sahibi olacağı⁶⁰ görüşünü benimsemiş ve Hız. Peygamber'in bu tür tasarruflarını devlet başkanlığı yetkisinde gören Hanefilerle⁶¹ ihtilaf etmiştir.

5. Kur'an-Sünnet İlişkisi

Deliller hiyerarşisinde Sünnetin Kitab'a göre yeri, Kur'an-Sünnet ilişkisi bağlamında ele alınan konulardan biridir. Konu ile ilgili tarihsel süreçte, "Kitap ile Sünnet eşit seviyededir", "Kitap, Sünne'te mukaddemdir" ve "Sünnet, Kitab'a mukaddemdir", şeklinde formüle edilebilecek üç farklı yaklaşım göze çarpmaktadır.⁶² Buhârî ise, Sünneti Kitaptan sonra dinin ikinci kaynağı olarak değerlendirmektedir. Nitekim, "Kitâbü'l-i'tisâm bi'l-kitab ve's-sünne", başlığı ile oluşturduğu bölüm başlığının hemen akabinde herhangi bir bâb başlığına yer vermeksizin beş rivayet zikretmiştir. Bu rivayetlerin muhtevasında Kitab'ın önemi ve önceliği açıkça vurgulanmaktadır. Son iki rivayette ise, "Hız. Peygamber ve sünnetine, İslam ve Sünnetullah'tan sonra yapılan vurgu"⁶³ Buhârî'nin kitap ve sünnet bütünlüğüne verdiği önemi de ortaya koymaktadır.

Buhârî'nin "Kitâbü'l-i'tisâm"ın ilk başlığını, "Ben, 'cevâmiu'l-kelim' ile gönderildim"⁶⁴, ifadesi ile oluşturması deliller hiyerarşisinde Kur'an'ı sünnete öncelediğine bir başka delil olarak değerlendirilebilir. Zira, Hız. Peygamber'in "cevâmiu'l-kelim" nitelikli sözleri olsa da burada "cevâmiu'l-kelim" ile kastedilen öncelikli olarak Kur'an-ı Kerim'dir.⁶⁵ Buhârî'nin, "Kur'ân'ın diğer tüm kelâmlara üstünlüğü (faziletini)"⁶⁶ ifadesi, "fıkıh istinbâtında hiyerarşi dâhil Kur'ân'ın her yönüyle öncelenmesi

⁵⁶ İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10: 385-386.

⁵⁷ Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 141-152.

⁵⁸ İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 118-120.

⁵⁹ Buhârî, "Hars ve'l-Müzâraâ", 15. *باب مَنْ أَحْتَا أَرْضًا مَوَاتًا وَقَالَ عُمَرُ مَنْ أَحْتَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ وَيُرْوَى عَنْ عُمَرُو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ*

⁶⁰ Buhârî, "Humus", 18. *باب مَنْ سَلَبَهُ قَتْلًا فَتَبَيَّنَ قَتْلًا وَمَنْ الْأَسْلَابُ، يُحْتَسِبُ لَهُ مَنْ بَاتَ.*

⁶¹ Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 118-120.

⁶² Abdülmecid Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticâhatü'l-fikhiyye, el-İtticâhatü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1989), 190- 194.

⁶³ İsmail Lütfi Çakan, *Müslüman Kimliği* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2007), 64.

⁶⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 1. *باب قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْتَبَرُ بِجَمَاعِ الْكَلِمِ.*

⁶⁵ Bedrüddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 25:37.

⁶⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 17. *باب فضل القرآن على سائر الكلام.*

*gerektiğini*⁶⁷ ortaya koyan başka bir delildir.

Kıyâme sûresindeki “*Sonra onu açıklamak da bize aittir*”⁶⁸ âyetini, İbn-i Abbâs’ın (r.a) “*Kur’an’ı senin dilinle açıklamak bize aittir*” yorumu⁶⁹ ile aktaran Buhârî’nin, sünnetin Kur’an’a karşı fonksiyonunu *beyan* olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Sünnetin Kur’an’a karşı fonksiyonunu bu kapsamda değerlendiren Buhârî, *Sahîh*’inde, sünnet ile Kur’an’ın hükümlerini teyit, mücmelini tefsir, umûmunu tahsis, mutlakını takyîd ettiği gibi, Kur’an nassı üzerine ziyade hükümlere de yer vermiştir. Sünnetin Kur’an’da yer almayan hükümler koyabileceğini de kabul etmiştir.⁷⁰ Burada sünnet ile kastedilen şeyin haber-i vahidlerle⁷¹ sabit sünnet olduğu ayrıca belirtilmelidir. Zira Buhârî, bu konuda haberin mütevâtir ya da ma’rûf/ meşhûr olma şartını ileri süren Hanefiler⁷² ve Medine amelinin desteğini arayan Malikilerle⁷³ farklı düşünmekte; sıhhatini tevsik ettiği, şartlarına uygun haber-i vahidlerin söz konusu fonksiyonu yerine getirebileceğini kabul etmektedir.

Buhârî, Kur’an ve Sünnetin kendi iç bünyelerindeki nesh olgusunu kabul etmektedir. Kur’an’ın Sünneti neshini kabul ettiği halde, Sünnetin Kur’an’ı neshini ise caiz görmemektedir. *Sahîh*’inde neshin her türüne yönelik uygulama örnekleri yer almaktadır.⁷⁴

Sahîh’inde Kur’an-Sünnet bütünlüğünü gözeten⁷⁵ Buhârî, ihtiyaç duyulan her bilginin Kur’an ve sünnette olduğu⁷⁶, icmâ ve kıyas gibi diğer delillerin meşrûiyyetini Kur’an ve sünnetten aldığı görüşündedir.⁷⁷ Buhârî’nin, “Tek şahit ve yemin hadisi”⁷⁸ ile amel etmemesi ve konu ile ilgili ileri sürdüğü argümanlar hadis/ sünnetin Kur’an’a arzını prensip olarak kabul edip pratik olarak da uyguladığı şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁹

Sonuç

Buhârî sünneti, Hz. Peygamber’in her türlü söz, fiil ve takrirleri olarak tanımamıştır. Sünnetin, merfû haberlerle tesbit edilebileceği görüşünde olan Buhârî, Sahabe görüş ve fetvalarını sünnetin kapsamına dâhil etmemiştir. Kriterleri

⁶⁷ Sevgili, *İmam Buhârî’nin Fıkah Anlayışı*, 60.

⁶⁸ el-Kıyâme 75/19.

⁶⁹ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 28.

⁷⁰ Suad Bîtat Sâmîî, *el-Usûlü’l-fikhiyye li’l-imam el-Buhârî min ebvâbi’l-câmiî’s-sahîh* (Umman: Merkezü’l-Kitâbi’l-Akadîmî, 2015), 169- 187.

⁷¹ Buhârî’nin Haber-i vahid görüşü hakkında bk; Buhârî, *Ahbârül Âhâd*, 1-6; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 404-414.

⁷² Abdülmecid, *el-İtticahâtü’l-fikhiyye*, 240- 254.

⁷³ Eziz Cumayev, *Ameli Konuların Dayandığı Hadisler Açısından Mâlik-Buhârî Mukayesesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 63.

⁷⁴ Geniş bilgi için bk; Sâmîî, *el-Usûlü’l-fikhiyye li’l-imam el-Buhârî min ebvâbi’l-câmiî’s-sahîh*, 169- 187.

⁷⁵ Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 19-39. Buhârî’nin Kur’an ve Sünnet bütünlüğüne yaklaşımı için ayrıca bk; İbrahim Kutluay, “İmam Buhârî’nin Sünnet Müdafası: el-Câmiu’s-Sahîh’in Kitâbü’l-İtisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne Bölümü Çerçevesinde”, *Marife* 11/1 (2011), 51-73.

⁷⁶ İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 488.

⁷⁷ Muâz, *el-Menhecü’l-ictihâdî inde’l-İmam el-Buhârî fi sahîhihi*, 229-234.

⁷⁸ Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 211-218.

⁷⁹ Abdülmecid, *el-İtticahâtü’l-fikhiyye*, 227.

doğrultusunda sıhhatini tevsik ettiği haber-i vahidler ile amel etmiştir. İdrâc, tashîf/tahrif, kalb, ziyadetü's-sika gibi metne yönelik birtakım kriterleri dikkate alsa da Buhârî'nin haber-i vahidleri tesbiti büyük oranda isnad odaklıdır. Haber-i vahidle amel için, Hanefî ekolünün meşhur/ ma'rûf sünnetine ya da Medine ehlinin ameli ve/veya icmâsına uygunluk şartı aramaz. Haber-i vahidlerin umum-i belvâda vârid olmama şartını da kabul etmez. Sünneti kısmen vahiy kaynaklı kısmen de Hz. Peygamber'in ictihadları olarak değerlendirmiştir. Deliller hiyerarşisinde sünneti Kur'an'dan sonraki ikinci kaynak olarak kabul etmiş ve sünnetin Kur'an'a göre fonksiyonunu beyan olarak ortaya koymuştur. Sahih'inde Kur'an- Sünnet bütünlüğünü gözetmiştir. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri kapsamındaki sünnetine uymayı genel anlamda vacip görmekle birlikte, her söz ve fiilini aynı derecede bağlayıcı görmemiş; sünneti bağlayıcılık derecesi bakımından tasnif etmiştir. Hadis/ sünnetin Kur'an'a arzını prensip olarak kabul etmiş ve *Sahih*'inde uygulama örneklerine yer vermiştir.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 25. Basım, 2013.
- Abdülmeccit, Abdülmeccid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisî'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1989.
- Akcaoğlu, Faik. *Hz. Peygamber'in, Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2010.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001.
- Cumayev, Eziz. *Ameli Konuların Dayandığı Hadisler Açısından Mâlik-Buhârî Mukayesesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Müslüman Kimliği*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2007.
- Çakin, Kâmil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 100-109.
- Dilek, Mehmet. *Hadis Tahric Şartları Açısından Kütüb-i Sitte*. İstanbul: İpek Yayınları, 2009.
- el-Kardâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayıncılık, 2. Baskı, 1993.
- Eren, Mehmet. *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*. Konya: Nükte Kitap, 2003.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Genç, Mustafa. *Sünnet- Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.
- Havvâ, Muâz Saîd, *el-Menhecû'l-ictihâdî inde'l-imam el-Buhârî fî sahihihi*. Riyâd: Dâru'n-Nûr li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1431/2010.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan. *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu sahihi Buhârî*. Thk. Abdülkadir Şeybe El- Hamd. 13 Cilt. Riyad: y.y., 1421/ 2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Hedyu's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî*. Beyrut: y.y., 1301
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. nşr. Nüreddin Itr. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "*el- Câmiu's-sahih*". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/ 114-

123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kutluay, İbrahim. "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdafaası: el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde". *Marife* 11/1 (2011), 51-73.
- Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özpinar, Ömer. "Hadis Taraftarlar ile Haneîlerin Sünnet ve Hadîs Kavramlarına Yaklaşım Farkları". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu. ed. Cengiz Çuhadarvd. 2/245-262. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Sâmiî, Suad Bîtat. *el-Usûlü'l-fıkhiyye li'l-imam el-Buhârî min ebvâbi'l-câmi's-sahîh*. Umman: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akadîmî, 2015.
- Sancaklı, Saffet. "Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 19-39.
- Sevgili, Hamit. *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetuhâ fi teşrî'i'l-islâmî*. Beyrût: Dâru'l-Verrâk, 2000.
- Türcan, Zîşan. "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 5/1/ (2009), 87-100.
- Ulu, Arif. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Yıldız, Fahreddin. *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2016.



KÜFE FIKİH EKOLÜNÜN SÜNNET TASAVVURUNA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yusuf ŞEN

Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ ysen@bayburt.edu.tr  0000-0002-6795-0161

Öz

Küfe, ilim ve kültür merkezlerinden biridir ve sahabenin yoğun şekilde yaşadığı şehirdir. Aynı zamanda Hanefi fıkıh ekolünün ortaya çıktığı çevredir. II/VII. asra kadar ilmi ve kültürel faaliyetlerini sürdüren Küfe fıkıh ekolü, bu asırdan sonra *ehl-i re'y* olarak varlığına devam etmiştir. Küfe'de çeşitli görüşlerin, fikri tartışmaların, farklı kültürlerin bulunması çeşitli fikhî problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Küfe fıkıh ekolü karşılaştığı fikhî sorunların çözümünde Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmış, nas bulunmayan alanlarda re'ye yönelmiştir. Bu durum başta *ehl-i hadis* olmak üzere çeşitli çevrelerce eleştiri konusu yapılmıştır. Bu süreçte bölgede hadisler üzerinde çeşitli olumsuz faaliyetler yürütülmüş, uydurma hadisler ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortamda Küfe fıkıh ekolü hadislerle amel konusunda daha seçici davranmıştır. Küfe fıkıh ekolünün hadisler ve sünnet konusundaki hassasiyeti onların sünneti delil almadığı anlamı taşımamaktadır. Küfe fıkıh ekolü re'ye bağlı sebeplerle hadis inkarcılığı, hadis düşmanlığı ve hadislerin reddedilmesi gibi ithamlara maruz kalmıştır. Bu bildiride Küfe fıkıh ekolünün re'yi uygulamadaki gerekçeleri ve bu düşünceye yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Küfe, Fıkıh Ekolü, Sünnet, Ehl-i Re'y, Eleştiri.

An Evaluation of The Critics Towards the Portrayal of Sunnah by The School of Kufah Fiqh

Absract

Kufa, as one of the centers of science and culture, is a city where the Companions live intensely. It is also the environment where the Hanafi fiqh school emerged. II/VII. Küfe fiqh school, which continued its scientific and cultural activities until the last century, continued its existence as the *ehl-i re'y* after this century. The presence of various opinions, intellectual discussions, and different cultures in Kufa has led to the emergence of various legal problems. The school of kufah fiqh adhered to the Quran and Sunnah in solving the legal problems it faced, and turned to the *re* in the areas where there is no *nas*. This situation has been criticized by various circles, especially by *ehl-i hadis*. During this period, various negative activities were carried out on hadiths in the region, and fabricated hadiths emerged. In such an environment, the school of kufah fiqh was more careful and selective in terms of deeds with hadiths. The sensitivity of Kufa fiqh school about hadiths and sunnah does not mean that their sunnah is not evidence. Kufa fiqh school was exposed to accusations such as denial of hadith, hostility to hadith and rejection of hadiths for reasons related to *re'y*. In this paper, it has been emphasized that the reasons of Kufah fiqh school in implementing *re'y* and the evaluation of the criticisms against this idea.

Keywords: Kufa, School of Fiqh, Sunnah, Ahl-i Re'y, Criticism.

Giriş

İslam fıkıh tarihinde sahabe ve tâbiûn dönemlerindeki fıkhi tartışmaların temelini re'y oluşturur. Ehl-i re'y olarak bilinen Kûfe fıkıh ekolüne yöneltilen eleştirilerden biri de sünnet anlayışlarıdır. Bunun da sebebi re'yle ilgili olumlu ve olumsuz rivayetlerdir. Kûfe fıkıh ekolü mensubu olan ehl-i re'y, İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması ve farklı kültürlerle karşılaşması sebebiyle hakkında nas bulunmayan konularda veya sınırlı naslarla sınırsız konularda re'yle hüküm vermişlerdir. Bu sebeple Hadis/sünnet konusunda özellikle sünnetin terkedilme endişesini taşıyan ehl-i hadis tarafından eleştirilmişlerdir. Esasında eleştiri bir şeyin doğruluğunu ve yanlışlığını değerlendirmek, farklı düşünmek objektif bakabilmek demektir. İslam fıkıh tarihinde eleştiri kültürüne bağlı ihtilaflarından mezhep ekollerinin etkilenmesi tabii bir sonuçtur. Dinin temel amaçları çerçevesinde gerçekleşen ihtilaflar ümmet için birer rahmet vesilesidir. Bu anlamda Müslümanların birlikteliğine yani vahdetine vesile olan farklılıklar bir değere sahiptir. İslam hukukunun asli kaynakları Kur'an, sünnet, icma ve diğer delillerdir. Allah mesajlarını Kur'an'la bildirmiş, sünnet bu mesajların hayata aktarımını somut olarak göstermiştir. Hz. Peygamberin yaşantısı Kur'an'ın insan hayatına tatbikidir. Fukaha, sünnetin İslam fikhının kaynaklığını teşkil ettiği konusunda müttefiktir. Bu konuda önemli olan sünnetin doğru anlaşılmasıdır. Sünnet Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri olmakla birlikte farklı şekillerde algılanmış ve tanımlanmıştır. Sünnet/hadisle amel hususunda fukaha farklı görüşlere sahip olmuş bazı hadislerle amel ederken diğer bazılarını belirlenen kriterlere uygun olmadığı için delil olarak almamıştır. Uygulama alanında sahabe zamanından itibaren başlayan sünnet/hadis tartışmaları kimi zaman hassasiyete bağlı, kimi zaman sünnet/hadis düşmanlığı olmak üzere günümüze kadar süregelmiştir. Ancak üzerinde duracağımız Ebû Hanife'nin şahsında re'y ekolünün hadis/sünnet tasavvuru hadis düşmanlığı değildir. Kûfe fıkıh ekolüne yönelik eleştiriler daha çok onların hadislerle gösterdiği hassasiyetin tam olarak anlaşılmasından kaynaklıdır.

İslam fıkıh tarihinde ortaya çıkan olaylara bağlı olarak sünnetin Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olmasında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması, çözülmesi gereken çeşitli sorunları beraberinde getirmiş, bu noktada sünnetin anlaşılmasının önemi daha da artmıştır. Naslar sınırlı, karşılaşılan olaylar ise sınırsızdır.¹ Hakkında nas bulunmayan konular kıyas, istihsan, re'y vb yöntemlerle çözüme kavuşturulmuştur. Bu süreçte ehl-i hadis ve ehl-i re'y ortaya çıkmıştır. Bu ekoller kendi özellikleri ile temayüz etmiştir. Ehl-i re'y'in hadis/sünnete bakışı, sünneti delil alması bu ekolün ayırıcı özelliklerinden biri olmuş ancak belirledikleri kriterlere uymayan hadislerle amel etmemeleri sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Ehl-i re'y'in hadislerle amel konusunda hassasiyet göstermesi ve bu konuda belirli kriterler belirlemesi, aslında sünnete tâbi olmamasından değil, seçici davranmasından kaynaklıdır. Ehl-i re'y'in sünnet tasavvuru farklı

¹ Şemsüddin Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 1/94.

coğrafya ve kültürlerle karşılaşmaları neticesinde sünnetin delil alınarak amel edilmesinde somut hale gelmiştir. Ehl-i hadisin ehl-i re'ye yönelttiği eleştiriler daha ziyade yapısaldır. Yani ehl-i hadisin, yaşadığı çevre ve bu çevrenin örf ve adetleri, sünnete tam bağlılığı kolaylaştırırken, ehl-i re'y ise tamamen İslam fıkının nihai, finalist karakterinden kaynaklı yaklaşım içerisinde olmuşlar ve hiçbir zaman sünneti delil almayan bir yaklaşım içerisinde olmamışlardır. Ehl-i re'y olan Kûfe fıkıh ekolü mensuplarının sünnete yaklaşımının tespit edilmesi ve bunlara yöneltilen eleştirilerin ortaya konularak anlaşılmasının sağlanması, günümüz ilim dünyasına bir nebze de olsa ışık tutacaktır.

1. İlim Çevresi Olarak Kûfe

Kûfe fıkıh ekolünün hadis tasavvurunun anlaşılması için önce Kûfe şehrinin nasıl kurulduğu ve ilmi yapısı hakkında kısa bilgi verilmesi faydalı olacaktır. İslam Hz. Peygamber'in vefatından sonra farklı coğrafyalara yayılarak büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Özellikle Hz. Ömer zamanında yeni yerler fethedilmiş ve yeni şehirler kurulmuştur. Kûfe Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebî Vakkas'a kurdurulan ordugâh şehirlerdendir. Kûfe İslam dünyasının ilim, fikir ve İslâmî geleneğini temsil eden, fikhî ekollerin inşa edildiği bir coğrafyadır. Basra'nın biraz kuzeyinde Fırat nehri'nin batı yakasındadır. Kûfe İslam'ın ilk yıllarında Hz. Ali zamanında ve Abbasi Halifeliğinin başlarında İslam devletine başkentlik yapmış, siyasi ve kültürel kimliğiyle öne çıkmış bir şehirdir.² Kûfe kurulduğunda Hz. Ömer tarafından Sa'd b. Ebî Vakkas şehre vali olarak atanmıştır. Şehir halkı farklı din mensuplarından oluştuğundan bunların şikâyeti üzerine vali görevden alınmıştır. Emeviler döneminde Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasri tarafından Kûfe'de annesi adına kilise yaptırılmış, Abbasiler zamanında şehre yerleşen Hıristiyanların varlığı devam etmiştir. Bütün bu süreçler şehirde gayr-i müslimlerin arttığını göstermektedir.³ Hz. Ali döneminde başta Kûfe olmak üzere Irak'ta birçok karışıklıklar meydana gelmiş, Emeviler Kerbela olayından sonra Şîî hareketlerini bastırmak için tedbirler almıştır. Sonuçta Kûfe'de Şîa ve Haricilik gibi itikâdi mezheplerle birlikte uydurma hadisler ortaya çıkmıştır.⁴

Ayrıca Kûfe'nin sosyal yapısı buraya göçenler sebebiyle İslamiyet öncesi kültür yapısına dayanmaktadır. Hz. Ömer'in Kûfe'ye İslam'ı tebliğ amaçlı olarak gönderdiği kabileler Müslüman Arapların öncüleri olmuştur. Irak halkı değişik ırklara mensup, Yahudi, Hıristiyan, Sabîî, Budist ve Maniheiztler'den oluşuyordu. İslam öncesi dönemde bunlara Aramiler, İslam sonrası Müslüman olanlara ise Nebatiler deniliyordu. Kûfe ise Farslar, Necranlılar ve Bizanslı gibi unsurlardan oluşuyordu.⁵ Şehrin farklı etnik kökenlere sahip insanlardan oluşması, kültürel farklılığı meydana getirmiştir.

² Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem* 6 (2005), 223.

³ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hıristiyanlar* (Ensar Neşriyat, 2012), 295.

⁴ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 335-336.

⁵ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu* (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 319.

Aslında Kûfe Hz. Ömer'in kurduğu şehir olarak İmam A'zam Ebû Hanife'nin doğduğu ehl-i re'yin geliştiği, mektep haline geldiği ve ekol olduğu şehirdir. Kûfe ilim yönünden sahabilerden beslenen, doğrudan veya dolaylı olarak re'y ekolünün temsilcisi Ebû Hanife'nin hocalarının görüşlerinin yaygın olduğu merkezdir. Al-kame b. Kays en-Nehâî (ö. 62), Mesruk b. Ecda' el-Hemdânî (ö. 63), Esved b. en-Nehâî (ö. 75), Şureyh el-Kâdî (ö. 80), Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 83), İbrahim en-Nehâî (ö. 96) Ebû Hanife'nin hocalarının şeyhleriydiler. Tabiûndan İbrahim en-Nehâî'nin öğrencisi Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120) yaklaşık onsekiz yıl re'y ekolünün kurucusu Ebû Hanife'nin hocalığını yapmıştır.⁶

Sahabenin yetiştirdiği tâbiîn nesli yetiştikleri muhit, metot ve elde ettikleri malûmata göre hicaz bölgesinde ehl-i hadis ve Irak bölgesinde ehl-i re'y olarak iki kısma ayrılmıştır. Hicazlıların imamı Saîd b. Müseyyeb iken Iraklıların imamı İbrahim en-Nehâî'dir. (ö. 96). Irak fıkıh ekolünün temsil ettiği ehl-i re'y, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Sa'd b. Ebî Vakkas gibi sahâbîlerin metodunu takip etmişlerdir. Iraklı fakihler Kur'an, Sünnet, icmâ ve sahabe kavline dayanmakla birlikte muhitleri gereği re'ye sıkça başvuruyorlardı.⁷ Bu durum sünnetle ilgili endişeleri beraberinde getiriyordu. Halbuki re'ye başvurulmasının temel sebebi karşılaşılan yeni fikhî problemlerdir. Bu süreç zamanla fıkıh ekolü haline gelmiştir.

2. Kûfe Fıkıh Ekolü (Ehl-i Re'y)

Kûfe hukuk okulu hadis ve sünnet tasavvurunun tespitinden önce mensupları tarafından nasıl inşa edilmiştir? Bu soru üzerinde detaylı durmadan özet olarak şunlar söylenebilir: Hukuki öğretilerin ekol haline gelmesi için mensuplarının saygı duyduğu bir büyük hukukçu etrafında halka oluşturmaları, bu olgunun zamanla medrese ismi verilen bir okul halini alması ve hukuk eğitiminin formelleşmesi gerekmektedir.⁸ II./VIII. yüzyıldan itibaren bir ekol haline gelmeye başlayan Kûfe fıkıh ekolü, ehl-i re'y ismini almıştır. Re'y görüş, kanaat anlamında bir kavramdır. Ehl-i re'y, görüş ve re'y taraftarı olan kimseler anlamındadır. Fıkıh literatüründeki anlamı ise, hakkında açık nas bulunmayan konularda kendi metotlarıyla ulaştığı şahsi görüş⁹ veya çatışan iki delilden galib-i zanla birinin doğru olmasına götüren kanaattır.¹⁰ Müçtehit karşılaştığı fikhî sorunları nas bulunmayan konularda İslam'ın amaçları doğrultusunda akl-ı selime göre çözümler üretmek zorundadır. İslam fıkıh tarihinde ortaya konulan farklı çözüm yöntemleri yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrımı tâbiûn döneminden itibaren başlamış sonraki dönemlerde belirginleşmiştir. Bu iki ekol arasındaki tartışmalar ehl-i re'y olarak isimlendirilen Kûfe fıkıh ekolünün hadislerle amel konusundaki metotları üzerinde yoğunlaşmıştır. Kûfe fıkıh ekolünün temsilcisi Ebû Hanife "Şeriatın delâleten telakkîsi" yöntemiyle hadislere yaklaşmıştır.

⁶ İsmail Hakkı Ünal, "Ebû Hanîfe ve Hadis", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 75.

⁷ Fahreddin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/489.

⁸ Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 46.

⁹ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/520.

¹⁰ İsfahânî Râğıb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 304.

Şeriatın delâleten telakkîsi sahabenin de uyguladığı bir metottur. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud gibi sahabîlerin rivayet ettiği Hz. Peygamberin söz ve fiillerini müşâhede ederek anladıklarını beyan etmeleri yöntemidir.¹¹ Bu yöntemle hükümlere ulaşılması ehl-i hadis tarafından sünnetin terkedilmesi olarak algılanmıştır. Çünkü hicaz ehli olan ehl-i hadisin ehl-i re'yin karşılaştıkları sorunlardan uzak bir muhitte yaşamaları, re'y dışındaki delillere uymayı gerektirmektedir. Belki aynı sorunlarla ve farklı kültürlerle kendileri karşılaşmış olsaydı böyle düşünmeyeceklerdi. Esasında re'y ekolünün kurucularından olan mezhep imamı Ebû Hanife hadis/sünnet konusunda diğer imamlardan çok da farklı değildir.

Mezhep imamları arasında re'y konusunda ilk akla gelen Ebû Hanife'dir. Re'y ve reyciliğin taşıdığı anlamdan uzak olarak akılcılığın bir hüküm kaynağı olarak alınması ithamları Ebû Hanife'nin yeterli tanınmamasından kaynaklıdır. Temsilcisi Ebû Hanife'nin olduğu ehl-i re'y fıkıh ekolü İslam kültürünün iki geleneğinden biri olarak kabul edilmiş, akli ve şahsi kanaati yani içtihadı çok kullanmasından dolayı bazı hadis çevrelerince hadise itibar etmeyen ekol olarak nitelendirilmiştir. Bir nevi menkul ile ma'kul çatışması olarak değerlendirilmiştir.

Pezdevi ehl-i re'yle ilgili şu açıklamaları yapar: “Ebû Hanife ve arkadaşları hadis ve mana ehlidirler. Ulema onlara ehl-i re'y demekle mana ehli olduklarını kabul ederler. Re'y ise fıkıhın ismidir.”¹² Ehl-i re'y nazarî fıkıha önem vermiştir. Burada asıl sebep hukukun finalist karakterini iyi anlamalarıdır. Fıkıhın sosyal hayattaki işlevine işaret etmişler maslahata önem vermişlerdir. Ebû Hanife taraftarları çoğu zaman lafızlardaki manadan çok nasla gerçekleştirilmek istenen gayeye yönelmişlerdir.¹³

Ehl-i re'y veya ashabü'r-re'y başta Ebû Hanife olmak üzere Muhammed b. Hasen, Ebû Yusuf, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad el-Lu'luî, İbn Semâa, Âfiye el-Kadi, Ebû Mutî el-Belhî, Bişr el-Merîsi gibi Ebû Hanifenin etrafında toplanan Irak fıkıh mektebine mensup kişilerdir. Ehl-i re'y ekolüne mensup olmalarının ve bu ekolde kabul edilmelerinin sebepleri kıyasa önem vermeleri, hükmü illete bina etmeleridir.¹⁴ Bu ekol fıkıhın ameli icraatıyla ve karşılaşılan problemlerin fikhî çözümleriyle meşgul olmuşlardır.

3. Ehl-i Hadis

Ehl-i hadis de ehl-i re'y gibi hicri II. yüzyılda ortaya çıkan, hadise ağırlık veren ve ashâbü'l-hadis de denilen Medine merkezli ekoldür. Ehl-i hadis, Hicaz ehli olan Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, İmam Şafî, Süfyan es-Sevri, Davud b. İsfahânî ve taraftarlarıdır. Ehl-i hadis olarak isimlendirilmelerinin temelinde hadis tahsili, hadis nakli, hadis veya bir eser bulduklarında hükümleri kıyasa göre değil doğrudan nassa bina etmeleridir.¹⁵ Bu ekol rivayete dayalı kaynakların tetkikiyle ve nas

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Ünal, “Ebû Hanîfe ve Hadis”, 76 vd.

¹² Fahrüddîn Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzu'l-fusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (İstanbul, ts.), 1/16.

¹³ Ünal, “Ebû Hanîfe ve Hadis”, 112.

¹⁴ H. Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 143.

¹⁵ Apaydın, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe”, 143.

eksenli konularla meşgul olmuşlardır. Hadisleri yoruma tabi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulayan, akli ve edebi ilimlerden ziyade nakli ilimlerle ilgilenen bir ekoldür.¹⁶

Başta İmam Malik olmak üzere Hicaz bölgesinde bulunanlar kendi ellerindeki hadislerin diğer bölgedekilere göre daha sağlam olduğunu düşünürler hatta Iraklıların ellerinde bulunan hadisleri kendileri teyit edip sağlam saymadıkça delil olarak kabul etmemekteydiler. İmam Mâlik'in "Iraklılar'ın hadislerini Ehl-i kitabın sözü gibi kabul edin; onları ne tasdik ne de tekzip edin" şeklindeki yaklaşımı bu anlayışın bir sonucudur.¹⁷

Ehl-i hadis Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hz. Âişe'nin metodunu takip etmiştir. Hicazlı fakihler bir mesele hakkında hüküm verirken Kur'an ve Sünnet'e, ondan sonra da sahabe fetva ve hükümlerine başvuruyorlardı. Bunlar ehl-i Medîne teamülüne de (amel-i ehl-i Medîne) büyük önem veriyor, zarruret bulunmadıkça re'ye itibar etmiyor, özellikle hadisleri re'ye bağlı yöntemlerle yorumlamıyorlardı.¹⁸

Ehl-i hadisin ehl-i re'ye yönelttiği eleştirilerin birisi de re'yle içtihadın mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesidir. Onlara göre her meselenin hükmü sünnette mevcut olduğundan şahsî re'ye ihtiyaç bulunmamaktadır.¹⁹

Ehl-i hadis hem kıyasa hem de re'yin bir çeşidi olan istihsana karşı çıkmıştır. Ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki tartışmalarda İmam Şafii hadisle amel konusunda ehl-i hadis gibi düşündüğü ve istihsana karşı çıktığından²⁰ hadis ehlinin sevgisini kazanmışsa da, kıyasın gerekli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Ehl-i hadis rivayet merkezli bir din algısına sahip olarak yeni akli çıkarımlara kapalı olmuştur. Yeni re'y ve çıkarımları sünnete aykırı olarak değerlendirmiştir. Yerine göre bu yaklaşımlara sahip olanları tenkit etmiş ve bunlara karşı reddiyeler yazmışlar ve daha ileri giderek tekfirle suçlamışlardır. Bu eleştirilerden biri de Ebû Hanife ve Kûfe fıkıh ekolü için yapılmıştır.²¹

4. Kûfe Fıkıh Ekolünün Hadis/Sünnet Tasavvuru

İslam fıkıh tarihinde önemli ekollerden biri Kûfe fıkıh ekolüdür. Diğer ekollerden ayrılan özelliklerini açıklamamızdan sonra hadis/sünnet tasavvurunun izlerini kurucusu olduğu İmam-ı A'zam Ebû Hanife'nin düşünce dünyasında aramak gerekir. Bunun için Ebû Hanife'nin hadis/sünnetle ilgili uygulamalarının tespiti önemlidir. Ebû Hanife'nin deliller hiyerarşisinde kitap, sünnet, icma *sahabe ittifakı*,

¹⁶ Abdullah Aydınli, "Ehl-i hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/507.

¹⁷ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlih* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2/157; Salim Öğüt, "Ehl-i hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/510.

¹⁸ Aydınli, "Ehl-i hadis", 10/507.

¹⁹ Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 150.

²⁰ Şafii, *er-Risâle* (Kahire, 1940), 25.

²¹ Ünal, "Ebû Hanife ve Hadis", 230-264.

kıyas, istihsan ve örf bulunmaktadır.²² Dolayısıyla deliller konusunda eleştirilecek bir durum söz konusu değildir. Ebû Hanife Hz. Peygamber'den hadis/sünnet olarak aktarılan ve yorumu yapılan anlama önem vermiş ve bu uygulamalarla titizlikle amel etmiştir. Hatta bu anlamda gelenekçi olduğu da söylenebilir.²³

Ebû Hanife hadis/sünnetle ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır: "...Kur'an-ı Kerim'in hilafına, Hz. Peygamberden hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber adına bâtilı rivâyet eden kimseyi reddetmektir. İtham Hz. Peygamber'e değil nakleden kimseye râcidir. Hz. Peygamber'in söylediğini duyduğumuz yahut duymadığımız can, baş üstünerdir."²⁴ Ebû Hanife'nin düşünceleriyle şekillenen Kûfe fıkıh ekolünün hadis/sünnet tasavvuru sünnetin ruhu, maksatları ve Kur'an mesajlarının hayata tatbikidir. Çünkü deliller hiyerarşisine bakıldığı zaman bu durum açıkça görülmektedir. Kûfe fıkıh ekolünün deliller hiyerarşisini Hasan eş-Şeybânî "fikhın vecihleri, Kur'an'da olanlar, sünnette olanlar, sahabenin icma ettikleri, Müslümanların güzel gördükleridir."²⁵ şeklinde açıklanmıştır. Hz. Peygamberin uygulamaları Kur'an'ın hayata aktarılması olarak dinin ikinci kaynağını oluşturmaktadır. Kûfe fıkıh ekolü Ebû Hanife'nin mezhebinin kurucu metinleri olarak kaleme aldığı fikhî görüşleri etrafında şekillenmiş tartışılan konularda Hz. Peygamber'den gelenler üzerinde önemle durulmuştur. Bunun göstergesi âhad haberlerle amel konusundaki kriterleridir.²⁶ Bu hassasiyetin temelinde farklı kültürlerle sahne olan Kûfe ortamının bulunmasıdır. Çünkü Kûfe hadis uydurmacılığının merkezi, âdetâ İmam Malik'in ifadesiyle "hadis darphanesi" haline gelmiştir.²⁷ Böyle bir ortamda hadislerle amel konusunda dikkatli davranmaktan başka ne olabilir? Re'y ekolünün temsilcisi esasında Ebû Hanife'nin hadislerle amel konusundaki hassasiyeti uydurma hadislerin ayıklanması meselesidir. Kendi kriterlerine uygun olan hadisleri/sünnetleri alıp amel etmesi ve bu bakış açısını halifeler ve sahabeye teşmil etmesi sünnete bağlılığındandır. Kûfe fıkıh ekolünün kurucusu Ebû Hanife "Sahabenin bir konuda icma etmesi halinde tâbi olmaktan başka seçenek yoktur. Tabiûn bir konuda toplanmışsa aralarına girer tartışırız."²⁸ demiştir. Ebû Hanife ve öğrencileri İmam Ebû Yusuf ve Muhammed başta olmak üzere sünnet tasavvurunda sahabenin uygulamaları da sünnet olarak bilinmektedir.²⁹ Bu durum daha çok Ebû Hanife'nin öğrencileri kanalıyla anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife Basra kadısı Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta "bil-ki, bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi sünnettir. Sana gereken onu

²² Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (İstanbul: Elif Ofset, 1981), 273.

²³ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", 145.

²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 25.

²⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt, 1985), 3/271.

²⁶ Zakiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları-Usûlü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 87-90.

²⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire, 1937), 2/152.

²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/273-274.

²⁹ Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 1/338-345.

öğrenmeye layık olan ehil kimseleri bilmendir.”³⁰ sözünüle hadis ve sünnet konusunda diğer imamlardan farkı olmadığını ortaya koymuştur. Ebû Hanife'nin bu anlayışı kendi etrafında halka oluşturan öğrencileri tarafından ve sonraki süreçte ekol anlayışı haline getirilmiş âdeta bir okul olarak sonraki asırlara ilham kaynağı olmuştur. Ebû Hanife ve Kûfe fıkıh ekolünün hadis/sünnet tasavvuru Kur'an'a uygunluk, akla uygunluk, insani değerlere verilen öncelik, kolay ve amaca uygun olanı tercih, örfü ve yeni gelişmeleri dikkate alma şeklindedir.³¹

Kûfe fıkıh ekolü mensubu olan ehl-i re'y meselelerini çözüme kavuştururken hükümlerine esas olan hadisleri tenkitten geçirir, şer'i kuvvete haiz olmayan hadislerin sahasında şer'i istidlal yoluyla hüküm çıkarırlardı. Ehl-i re'ye bağımsız hukuk yapma zihniyeti hakimdi.³² Ebû Hanife'nin Veki b. Cerrah'a “*hadis yazmayı bıraksan da fıkıh ile iştiğal etsen daha iyi olmaz mı*” der Veki b. Cerrah “*hadis fıkıhın tamamını ihtiva etmiyor mu*” der. Veki' ashabü'l-hadise şu tavsiyede bulunur: “*Eğer siz hadiste fıkıh sahibi olsanız ve onu iyice öğrenseniz ashabü'r-re'y size üstün gelemez.*”³³

Ehl-i re'yin hadis tasavvurunda, hadislerin senedin de olduğu gibi metinlerini de tenkide tâbi tutma anlayışı bulunmaktadır.³⁴ Bu durum sadece ehl-i re'ye değil sahabe uygulamalarında da mevcuttur. Örneğin Ebû Hureyre'den gelen rivayette “*yakınlarının kendisine ağlamasından dolayı ölü kabirde azap görür*”³⁵ sözüne Hz. Aişe tepki göstermiş “*hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*”³⁶ ayetini delil getirerek hadis metninin Kur'an'a uygunluğunu aramıştır. Hadislerde in'kıta sadece şekli olarak değil manevi in'kıta da olabilmektedir. Yani metinlerde bu durum mümkündür. Umumül-belva ve ilk dönem uygulamalarına ters düşen hadisler de manevi in'kıtaya uğramış demektir. Bu çerçevede tenkit metodu ehl-i re'y tarafından daha sistematik hale getirilmiştir.

Ayrıca İbrahim en-Nehâî'nin “bir hadisi dinler alınacak kısmı alır kalan kısmını bırakırım”³⁷ demiş olması re'y ehlinin hadis tasavvuru hakkında bilgi vermektedir. Ebû Hanife ile sistemli hale gelen re'y ekolünde klasik hadis anlayışı yerine manevi inkıta olarak değerlendirilen metin tenkidi hadisin senedi kadar önemlidir. Senedi sağlam bir hadisin metninin Kur'an'a veya daha kuvvetli bir delile aykırı olması halinde kendisiyle amel edilmemiş ve bu anlayış eleştiri konusu yapılmıştır.

Esasında ehl-i re'yin hadis tasavvuru sadece metin tenkidi değildir. Bir kısım hadislerle amel edilip edilmeme meselesi de değildir. Onların asıl hedefi fikhî

³⁰ Ebû Hanife, *İmâm-ı Âzamın Beş Eseri*, 68.

³¹ Ünal, “Ebû Hanife ve Hadis”, 78-80.

³² Beroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı”, 153.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefekkih* (Beyrut: Dârul-kütübü'l-ilmîyye, 1980), 2/82.

³⁴ Hadislerin anlaşılmasında ve delil alınmasında farklı bağlamlarda değerlendirmek için bk. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Cenaiz 32-34.

³⁶ Necm 53/38.

³⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 262.

kaidelere ulaşır, onun nihaî amacını uygulayabilmektir.

Ebû Hanife sonrası Kûfe fıkıh ekolü içerisinde olan Hanefiler sünneti vahy-i bâtın ve vahiy benzeri bilgi olarak değerlendirirler.³⁸ Hanefilerin dolayısıyla Kûfe fıkıh ekolünün sünneti vahiy bilgisi olarak algılaması bu ekolün bir özelliği olarak hadis metinlerine Kur'an açısından baktıklarını göstermektedir. Ehl-i hadis ise sünnetin temelde vahiy olduğunu ve teabudîlik yönünün daha ağırlıklı olduğunu Kûfe fıkıh ekolünden daha fazla savunmuşlardır. Hz. Peygamber'in "dikkat edin bana Kur'an-ın bir benzeri verildi"³⁹ sözünü delil almışlardır.

5. Kûfe Fıkıh Ekolünün Hadis Tasavvuruna Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi

Ebû Hanife ve re'yciler ehl-i hadis tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirenler arasında Süfyan b. Uyeyne ile Buhârî de bulunmaktadır. Ebû Hanife ve re'y ehline yöneltilen eleştiriler re'ye fazla yer vererek, sünnete az itibar ettikleri ve hatta muhalefet ettikleri ön yargısına dayanmaktadır. Gerçekten bu ön yargı neden oluştu? Bu durum doğru mudur? İbn Ebi Ya'la'nın değerlendirmelerine göre; Ebû Hanife ve re'yciler yoldan sapmış bid'atçilerdir. Hadisi iptal ederek Hz. Peygamber'e karşı gelmişlerdir. Bu düşüncede olanlar Ebû Hanife'yi ve re'yci arkadaşlarını kendilerine önder edinmişlerdir.⁴⁰ Kûfe fıkıh ekolünün eleştirilme sebeplerinden biri re'y içerisinde değerlendirilen kıyasa çok başvurmalarıdır. Ebû Hanife'nin kıyas anlayışının ne olduğu üzerinde ayrıca durulmalıdır.

Sünnetle haber-i vahid aynı şeyler değildir. Vaber-i vahid sünnet kapsamı içerisinde yer alsın da Hz. Peygamber'e ulaşma bakımından kuşkulu olması Ebû Hanife'yi daha titiz davranmaya sevk etmiştir. Usulcülerin çoğu da haber-i vahidle amel konusunda sünnete uymayı emreden ayetlerden ayrı olarak sahabenin icmasını gerekçe olarak değerlendirmişlerdir. Yine usulcüler tarafından haber-i vahid nass yani *kitap ve sünnet* kapsamında dışında değerlendirilmiştir.⁴¹

Ehl-i re'y'in, hadisleri metin tenkidine tâbi tutması da klasik hadis anlayışına sahip olanlar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Sistematiğe hale gelen ve ekolleşen ehl-i re'y özellikle âhad haberlerde senedi sağlam olsa da metin tenkidi yaparak daha güçlü delillere aykırı olan hadislerle amel etmemişlerdir. Örneğin; Hz. Peygamber gebe bir hayvanın boğazlanması durumunda etinin yenip yenmeyeceği konusunda bir soruya "annenin kesimi yavrunun kesimi sayılır"⁴² cevabını vermiş, Hanefiler dışındaki fakihler bu hadisle amel ederek yavrunun etinin yenileceğine hükmetmişlerdir. Kûfe ekolünün mensupları olan Hanefiler bu hadisle dinin asıllarından olan Kur'an'ın "boğulmuş olan hayvanın etinin haram olduğu"⁴³ hükmüne aykırı bulmalarından dolayı amel etmemişlerdir.⁴⁴

³⁸ Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 2/90.

³⁹ Ebû Davud, *Sünnet* 6, İmare 33; Tirmizi, İlim 10.

⁴⁰ İbn Ebû Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile* (Kahire, 1952), 1/35.

⁴¹ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisi: Ebû Hanife", 146.

⁴² Ebû İshak b. İsa Tirmîzî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), Sayd 10.

⁴³ Mâide 5/3.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmül'l-Kur'ân* (Beyrut, ts.), 1/112-113.

Ehl-i re'yi eleştirilmelerinin sebebi re'yi etkin bir şekilde hayatın muamelat alanında kullanmalarıdır. Hanefilerin serbest içtihat anlayışı re'ycilik olarak algılanmıştır.⁴⁵ İslam hukuku insanın ibadet hayatından muamelat hayatına kadar kapsayıcı niteliktedir. Muamelatla ilgili hadislerde ehl-i re'y ekolü aynı hassasiyeti göstermiş yerine göre bu konuda bazı hadislerle amel etmemiştir. *Umumu'l-belvâ* konusunda yani herkesin bilmesi gereken konularla ilgili gelen ahad haberlerle amel edilmeyeceğini savunmuşlardır.⁴⁶ Mesela, namazlarda fatihadan önce bismelenin cehren okunmasıyla ilgili rivayetle⁴⁷ Hanefiler amel etmemiştir. Bismelenin cehren okunması herkes tarafından biliniyor olması gerekiyordu. Çünkü Hz. Peygamber “benden gördüğünüz gibi namaz kılınız” buyurmuştur.⁴⁸

Kûfe fıkıh ekolünün kurucularından olan Ebû Hanîfe eserlerinde hadisleri az kullanması iddiasıyla hadiste yetim olarak nitelendirilmiştir.⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad'dan Ebû Hanîfe'ye ve bu minvalde ekolleşen Kûfe fıkıh okulu mensuplarının hadislerin kaynak alınmasında yetim olarak nitelendirilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Yetim yalnız olmak tek başına kalmak demektir. Ebû Hanîfe hadislerle amel noktasında diğer fakihlerden farklı olarak algılandığından bu şekilde vasıflandırılmış olmalıdır. Halbuki Kûfe fıkıh ekolü mensupları önce naslara bakmış mansus olmayan konularda kıyas gibi akli delilleri kullanmışlardır. Bu sebeple Ebû Hanîfe nasların yanında re'ye de önem vermesinden dolayı re'y taraftarı olarak kabul edilmiştir.⁵⁰ Haklı gerekçelerle re'yi kullanılması, içtihat alanının geniş tutulması hadislere yeteri kadar önem verilmediği algısını oluşturmuştur. Elbette içtihat hata ve isabetin olması muhtemeldir. İchtihat Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiş, hata edene bir sevap isabet edene iki sevap verileceği belirtilmiştir.⁵¹

Ehl-i hadis tarafından Ebû Hanîfe ve oluşturduğu Kûfe fıkıh ekolü hadis ve sünnete aykırı davranmakla itham edilmiş, hatta ehl-i hadisin zirve şahsiyetlerinden Buhârî (ö. 256/870) et-*Tarihu'l-kebir* isimli eserinde isnadını tenkid etmediği bir haberle Hammad b. Ebi Süleyman'ın (ö. 120/737) öğrencisi Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'an⁵² konusundaki görüşü sebebiyle “müşrik” diye nitelediğini rivayet etmiştir.⁵³ Ebû Hanîfe'nin şahsında Kûfe fıkıh ekolünün hadis/sünnet tasavvurunda diğer fakihlerden farklı bir durum söz konusu değildir. Ebû Hanîfe'nin “Hz.

⁴⁵ Beroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı”, 162.

⁴⁶ Örnekler için bk. Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 1/368.

⁴⁷ Tirmîzi, Salat 67.

⁴⁸ Buhârî, Ezan 18.

⁴⁹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâid, 1976, 3/62-73.

⁵⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, 3/61.

⁵¹ Buhârî, İ'tisam 13, 21.

⁵² Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması konusunda alimler arasında yapılan kelâmî bir tartışmadır. Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği bu eleştiri sünnet konusunda değildir. Bu gibi tartışmalar tarihin her döneminde farklı konularda da yapılagelmiştir. Alimlerin yerine göre tartışıp ihtilaf etmeleri bir rahmet olarak değerlendirilmelidir.

⁵³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, et-*Tarihu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmuid Han (Haydarabat: Dairetu'l-Maarifi'l-Usmaniyye, ts.), 4/127.

Peygamber'in söylediğini duyduğumuz yahut duymadığımız can, baş üstünedir."⁵⁴ sözü O'nun bu konudaki yaklaşımını göstermektedir.

Ebû Hanife usule aykırı olan haber-i vahidlerle amel etmemiştir. Bu konu "usule aykırılık" başlıklarında ele alınmıştır. Burada kastedilen usulü'-ş-şer' yani dinin asıllarına aykırı olmaması şart koşulmuştur.⁵⁵ Bu durumda Ebû Hanife'nin hadislerin anlamını ön planda tuttuğu, Kur'an'a ve sünnete aykırı olabilecek rivayetlerle amel etmediği ortaya çıkmaktadır. Kûfe fıkıh ekolü Ebû Hanife'nin şahsında dinin temel kaynaklarına aykırı olan rivayetlerde daha hassas davranmıştır. Sadece hadislerin senetlerinin sağlamlığına değil metinlerinin asıllara uygunluğuna da önem vermiştir. Öncede ifade ettiğimiz gibi manevi inkita olan hadislerin Kur'an'a aykırı olmaması temel yaklaşımı olmuştur. Kûfe fıkıh ekolünün üzerinde hassasiyetle durduğu konu Kur'an'a aykırı olabilecek hadislerle amel edilmemesidir. Şunu hemen ifade edelim ki Kûfe fıkıh ekolünün hadis/sünnet tasavvurunda sünnetin kaynak alınmaması söz konusu değildir. Ancak hadisin/sünnetin senet ve metniyle sağlamlığı, karşılaşılan kültürlere bağlı olarak çözülmesi gereken konularda kıyasın, istihsanın, örf ve adetin ve re'yin kullanılması önemlidir. Re'ye bağlı delillerin kullanımı hadise karşı olmak değildir. Kûfe fıkıh geleneğinde bu durumu görmek zor olmayacaktır. Zaten re'y ibtidaen hüküm kaynağı olmadığı konusunda bütün fakihler arasında ittifak vardır. Re'y kesin bilgi oluşturmaz. Hükmü mansus olmayan konularda geçerlidir.⁵⁶

Kûfe fıkıh ekolünün re'yciliği hadis karşıtlığı değildir. Re'yden kastedilen herhangi bir sünnete dayanmayan re'y de değildir. Ehl-i re'yden amaç, benzer meseleyi benzerine hamletmek, meseleyi çözmek için hadis ve eser yerine asıllardan birine müracaat etmektir.⁵⁷ Hiç şüphesiz bu asıllardan biri de sünnettir. "(*Rasûlüm de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.*)"⁵⁸ "Peygamber size ne verdiyse onu alın ve size neyi yasakladıysa ondan sakının."⁵⁹ Emirlerinin gereği olarak sünnete tâbi olmaktadır. Kûfe fıkıh ekolü re'y ehlinde farklı olarak sünnet tasavvuru dört halife ve sahabenin uygulamaları sünnet içerisinde değerlendirilmesidir.⁶⁰

Ehl-i re'yin re'ycilik anlayışında sistematik ve mantikî tutarlılık endişesi bulunmamaktadır. Özellikle farazi fikhin Kûfe fıkıh geleneğinde mevcut olması ortaya çıkabilecek fikhî problemleri çözüme kavuşturmada zihni tutarlılığı sağlamaya dönüktür. Bu anlamdaki re'y anlayışının naslardan bağımsız olmadığı anlaşılacaktır.⁶¹ Çünkü İslam'ın hükümleri evrensel ve kıyamete kadar geçerlidir. İnsan hayatıyla ilgili her türlü sorunu çözebilme potansiyeline sahiptir. Nihayetinde Kûfe fıkıh

⁵⁴ Ebû Hanife, *İmâm-ı Âzamın Beş Eseri*, 25.

⁵⁵ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyonu:Ebû Hanife", 146-147.

⁵⁶ Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 1/92.

⁵⁷ Şahveliyyullah Ahmed b. Abdirrahman ed-Dihlevî, *Huccetu'llâhi'l-bâliğa*, thk. Muhammed Şerif (Beyrut: Dâru İhyâi'l-ulûm, 1992), 1/461-462.

⁵⁸ Al-i İmran 3/31.

⁵⁹ Haşr 59/7. Diğer ayetler için bk. Nisa 4/65, 80; Ahzâb 33/36; Nûr 24/63; Mâide 5/92.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 1/338-345.

⁶¹ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyonu:Ebû Hanife", 147.

ekolünün gerçekleştirmeye çalıştığı da İslam'ın temelleri olan Kur'an ve sünnete bağlı olarak re'yi, Pezdevî'nin ifadesiyle fikhî oluşturmaktır.⁶²

Sonuç

Kûfe fikhî ekolü etnik grupların, farklı kültürlerin hâkim olduğu bir ortamda hicri II. yüzyıldan sonra doğmuş olup mensupları ehl-i re'y olarak isimlendirilmiştir. Kûfe ilim muhiti genellikle sahabenin yaşadığı ilmi faaliyetlerin geliştiği yerler olmakla birlikte, hadis ile ilgili rivayetlerin çokça yapıldığı ve zamanla hadis uydurmalarının yaygın olduğu mekanlardır. Böyle bir ortam ilim ehlinin daha çok hassasiyet göstermesi gereken alandır.

İslam fikhinin nas bulunmayan alanlarda karşılaşılan sorunlara çözüm bulması bir gerekliliktir. Müçtehitlerin nas bulunan konularda hüküm istinbat etmesi, nas bulunmayan konulara göre daha kolaydır. Nas bulunmayan konularda, farklı kültürlerle bağlı olarak karşılaşılan fikhî problemlerin çözümü kıyası, istihsanı kısaca re'yi gerekli kılmaktadır. Kûfe fikhî ekolü diğer bir ifade ile ehl-i re'y Kur'an ve sünnet temelinde kendi görüşleriyle hükümler vermiş, İslam'ın evrenselliğine uygun olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Kûfe fikhî ekolü re'yi kullanmasından dolayı ehl-i hadis tarafından eleştirilmiş ve hatta hadis inkarcılığıyla suçlanmıştır. Ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki tartışmalar İslam fikhî tarihinde sahabe döneminden itibaren başlamış ve bu süreç sünnet tartışmalarıyla devam etmiştir. Kûfe fikhî ekolü ve görüşlerinde re'yi esas alan fukaha her zaman sünnete bağlı kalmışlar hadis/sünnet düşmanlığı yapmamışlardır. Ehl-i re'y'in dolayısıyla Kûfe fikhî ekolünün teorisye Ebû Hanife'nin sünnete düşman olması düşünülemez. Ebû Hanife sünnete bağlılığını birçok yerde ifade etmiş, tatbikatını fikhî hükümlerde göstermiştir. Ebû Hanife'nin hadislerle amel ederken bazılarını bırakması, belirli kriterlere uymayanları hüküm kaynağı olarak almaması hadislerle gösterdiği hassasiyete binâendir. Kûfe fikhî ekolünün hadis/sünnet tasavvuru Hz. Peygamber'e ve O'nun sünnetine sıkı bağlılıktır. Bu bağlılık ehl-i hadisin algıladığı şekilde değil, Kur'an'ın ruhuna, sünnetin amaçlarına uygun olarak İslam'ın gâi yorumuna ve İslam toplumlarının ihtiyaçlarına göre tatbik alanı bulmuştur.

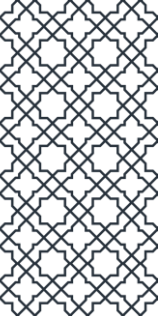
Ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasındaki tartışmalar, yaşanan çevreye göre her iki kesimin hadis ve sünnete bağlı olarak bu konudaki hassasiyetinden kaynaklı olduğunu düşündürmektedir. Kûfe fikhî ekolüne yöneltilen eleştiriler bazı kesimler tarafından ayrışma olarak değerlendirilse de hadise/sünnete bağlılığı ve onunla binliçli amel etmeyi ve bu konuda eleştiri kültürünün bir gereği olarak gelişmeyi sağlamıştır denilebilir.

Kaynakça

- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Kahire, 1937.
 Apaydın, H. Yunus. "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisye: Ebu Hanîfe". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 143.
 Atar, Fahreddin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye

⁶² Pezdevî, *Kenzu'l-fusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, 1/16.

- Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefekkih*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1980.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Beroje, Sahip. "İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 150.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail es-Sahîhu'l-Buhârî. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *et-Tarihu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmuid Han. 8 Cilt. Haydarabat: Dairetü'l-Maarifi'l-Usmaniyye, ts.
- Can, Yılmaz. "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem* 6 (2005).
- Cessâs. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmül'l-Kur'an*. Beyrut, ts.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Dihlevî, Şahveliyyullah Ahmed b. Abdirrahman ed. *Huccetu'llâhi'l-bâliğa*. thk. Muhammed Şerif. Beyrut: Dâru İhyâi'l-ulûm, 2. Basım, 1992.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. İstanbul: Elif Ofset, 1981.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi". *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- İbn Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlih*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Ebû Ya'la. *Tabakatü'l-Hanabile*. Kahire, 1952.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâid, 1976.
- Kahraman, Hüseyin. *Küfe'de Hadis (İlk Üç Asır)*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hıristiyanlar*. Ensar Neşriyat, 2012.
- Pezdevî, Fahrüddîn Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-fusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. İstanbul, ts.
- Râğıb, İsfahânî. *el-Müfredât fi'ğarîbi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Şa'bân, Zakiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esaslar.Usûlü'l-fıkıh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 19. baskı., 2014.
- Serahsî, Şemsüddin. *Usûlü's-serahsî*. thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1993.
- Şafîî. *er-Risâle*. Kahire, 1940.
- Tirmîzi, Ebû İshak b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe ve Hadis". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002).



ÇAĞDAŞ USÛL ESERLERİNE GÖRE SÛNNETİN DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

Fetullah YILMAZ

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ fyilmaz@gumushane.edu.tr  0000-0002-2348-9537

Öz

Fıkıh usûlünün önemli bir bölümünü deliller ve bunların tertibi oluşturur. Hâdiseler hakkında hüküm tespitinin söz konusu olduğu zamandan bu yana delillerin sıralaması önem kazanmıştır. İlk asırlarda, meşhur Muâz (ra) hadisi gibi rivayetlere de dayanılarak Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas sıralaması benimsenmişken, zamanla icmâin rolünün ön plana çıkmasıyla söz konusu delilin kat'îlik noktasından ilk sıraya alındığı görülür. Buna göre müctehidin ilk bakması gereken şey icmâdir. Eğer bir meselede icmâ olduğunu görürse Kitap ve Sünnete bakmayı terk eder. Çünkü bu ikisi neshi kabul ederler. Bu anlayış Osmanlı son dönemine kadar böyle devam etmişken, muasır usûl yazarları bu hiyerarşiyi tekrar Muâz hadisi ve ilgili nakiller muvacehesinde yeniden Kitap, Sünnet... sıralamasına irca etmişlerdir. Çağdaş usullerde görülen yaklaşıma göre, "Müctehid, bir meselenin şer'î hükmünü öğrenmek istediğinde, önce Kur'ân'a, onda hükmü bulamazsa Sünnet'e başvurur. Bu iki kaynaktan, hükmü bulamazsa icmâa müracaat eder. Şayet onda da bulamazsa, o meselenin hükmünü kıyas ve diğer fer'î deliller ile ictihad ederek bulur." Kur'ân'da açık hüküm bulunursa artık başka kaynağa başvurulmayacağını söyleyen çağdaş usûlcüler, Sünnet bahsine gelince, onun Kitap'ın mücmelini beyan vasfı yanında, mutlakını takyîd, âmmını tahsis edici özelliğini de belirtirler. Fakat bunun, deliller hiyerarşisine dair yaklaşımla tenakuz teşkil ettiği zâhirdir. Zira Kur'ân'da âmm olarak gelen bir ifade açık olduğu gerekçesiyle buna göre hüküm verilir de Sünnete başvurulmazsa, büyük ihtimalle yanlış neticeye varılmış olacaktır. Çünkü Sünnetin bu umumi ifadeyi tahsis etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu tebliğde, çağdaş usûlcülerin deliller hiyerarşisine yaklaşımları ve Sünnet'in konumuna dair görüşleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh Usulü, Şer'î Deliller, Delillerin Tertibi, Sünnet'in Hücciyeti, Nesh.

The Place of Sunnah in the Hierarchy of Evidence According to Contemporary Works of Usûl

Abstract

An important part of the usul al-fiqh is the sources of judgment and their hierarchy. The sequencing of sources has gained importance since the time when the determination of the verdict on behaviors was necessary. In the first centuries, the order of the Book, Sunnah, ijma and comparison was adopted based on the narrations such as the famous hadith of Muaz (ra). However, due to the fact that the role of ijma gained importance over time, it is seen that this source was put in the first place because it is certain. Accordingly, the first thing that a mujtahid should look at is ijma. If he sees that there is consensus on an issue, he does not look at the Book and Sunnah. Because these two accept abrogation. This thought continued until the last period of the Ottoman Empire. However, contemporary writers of methodology have accepted this

hierarchy again as Kitab, Sunnah, consensus, according to the Muâz hadith and related transmissions. According to the approach seen in contemporary methodology books, when a mujtahid wants to learn the shar'i ruling of an issue, he first consults the Qur'an, and if he cannot find the ruling in it, he turns to the Sunnah. If he cannot find a verdict in these two sources, he applies to ijma. If he can't find it in that, too, he makes ijtehad and finds the verdict of that issue by looking at qiyas and other sources. Contemporary methodists, who say that if there is a clear provision in the Qur'an, no other source will be used anymore, show a similar attitude in the subject of the Sunnah. According to them, the Sunnah declares the conciseness of the Book, records its absolute, and assigns its general expressions. But it is clear that this is inconsistent with the approach to the hierarchy of resources. Because, if a general statement in the Qur'an is clear, judgment is made accordingly and the Sunnah is not taken into account, it is most likely that the wrong conclusion will be reached. Because there is a possibility that the Sunnah has left out some aspects of this general statement. In this paper, the approaches of contemporary method book writers to the hierarchy of evidence and their views on the position of the Sunnah are discussed.

Keywords: Fiqh Method, Sources of Religion, Hierarchy of Sources, Authority of Sunnah, Abrogation.

Giriş

Çağdaş dönem birçok yönden geçmişten kopuşu, asıllarla irtibatın kesilişini ifade etmektedir. Bu kopuş o derecede yaygın ve derin olmuştur ki, temel kaynakları geçmişe dayanan ilim erbabı bile bundan beri olamamıştır. Bu durumu şer'î ilimler özelinde değerlendirdiğimizde, bu ilimlere ait tarif ve tasnifler ile bunların dayandığı zemin büyük oranda tahribata maruz kaldığından, aynı kaynaklar kullanılsa, aynı istilahlara yer verilse dahi pek çok meselede aynı mâna anlaşılmamakta, hatta bazen tam aksi neticelere varılabilmektedir.

İlimler; kaynakları itibariyle aklî-naklî diye ayrılrsa da her ilmin bir nakil, bir de akıl yönü vardır. Naklî ilimler aklın rolünden azade olmadığı gibi, aklî ilimler de tam olarak nakilden bağımsız değildirler.¹ Günümüzde yaşanan sorunlardan birisi de naklî ilimlerin bile artık modern-postmodern zihniyetin şekillendirdiği akılla yeniden inşâ edilme teşebbüsü olsa gerektir.

Bu tebliğde şer'î delillerden olan Sünnet'in deliller sıralamasındaki yerinin günümüz fıkıh usulü eserlerinde nasıl ele alındığı ve buna dair bazı meseleler işlenmeye çalışılacaktır. Araştırma safhasında pek çok çağdaş usûl kitabına başvurulmuş fakat bunlardan her birinin ele alınacak meseleye temas etmedikleri görülmüştür. Buna binaen sadece konuya değinen usul eserlerine atıfta bulunulacak, bunların en yaygın olanlarından ve konu üzerinde en tafsilatlı değerlendirmelerde bulunan Zekiyüddîn Şa'bân'ın kitabına daha fazla atıf yapılacaktır. Deliller hakkında yazılan çağdaş kitap ve makaleler ise araştırma çerçevesine dâhil edilmediği için değerlendirmeye alınmayacaktır.

Asıl konuya geçmeden önce delillerin genel sıralamasına dair geçmişten günümüze yaşanan değişime işaret etmek faydalı olacaktır.

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Haz. A.Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 16.

1. Delillerin Tertîbi

Çağdaş fıkıh usulü eserlerine bakıldığında delillerin tertibinde sıkça görülen bir yaklaşıma göre, “Müctehid, bir meselenin şer’î hükmünü öğrenmek istediğinde, önce Kur’ân’a, onda hükmü bulamazsa Sünnet’e başvurur. Bu iki kaynaktan, hükmü bulamazsa icmâ’a müracaat eder. Şayet onda da bulamazsa, o meselenin hükmünü kıyas ve diğer fer’î deliller ile ictihad ederek bulur.”²

Aynı yaklaşımı pek çok çağdaş usûlcüde görmek mümkündür. Meselâ Zekiyüddîn Şa’bân şöyle demektedir:

“Dört delilden birinin delâlet ettiği her hüküm, vâcibu’l-ittibâ’dır; bu hükme uymak gerekir. Şu var ki, bu delillerin hepsi, hükümlere delâlette aynı derecede değildir. Bunlar şöyle bir sıraya tabidir: Kitap, Sünnet, icma, kıyas. Bir hükmü öğrenmek isteyen kimse için, bu deliller içinde Kitâb ilk delil, başvurulacak ilk kaynaktır. Eğer karşılaşılan meselenin hükmünü burada bulursa, başka delile yönelmez. Burada çözümü bulamadığı takdirde, Sünnet’ten araştırır. Mesele ile ilgili bir Sünnet hükmü de bulamazsa icmâyı inceler. İcmâda yoksa kıyâsa başvurur.”³

Bu yaklaşımın doğruluğunu ispat için serdedilen delillerin başında meşhur Muâz (ra) hadisi gelmektedir.⁴ Konuya dair ahabın uygulamalarına da yer veren başka usûl yazarları da sıranın bu şekilde olması gerektiğini beyan ederler. Bu iddia sahiplerinden Abdülkerim Zeydan söz konusu sırlama hakkında fukahanın cumhurunun ittifak ettiğini ileri sürmüştür.⁵ Oysa klasik usûl kaynaklarına baktığımızda çoğunlukla icmâ delilinin başa alındığını görürüz. Meselâ Gazâlî (öl. 505/1111) şöyle demiştir:

“Müctehidin ilk bakması gereken şey icmâdır. Eğer bir meselede icmâ olduğunu görürse Kitap ve Sünnete bakmayı terk eder. Çünkü bu ikisi neshi kabul ederler.”⁶

Hanbelî usûlcü İbn Kudâme (öl. 620/1223) bu hususu şu ifadelerle açıklamıştır:

“Önce icmâa bakılır. Eğer [hüküm] bulunursa, diğerlerine ihtiyaç görülmez. Eğer Kitap veya Sünnetten bir nass ona muhalifse, bilinir ki o [nass] ya mensûhtur yahut te’vil edilmiştir. Çünkü icmâ kat’î olup nesh ve te’vili kabul etmez. Sonra da

² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 48.

³ Zekiyüddîn Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kafî Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 45. Muhammed Ebû Zehra’nın da aynı yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 72.

⁴ Hz. Peygamber (sas) Muaz (ra)’ı Yemen’e kadı olarak gönderirken ona “Ne ile hüküm vereceksin?” diye sormuş, o da “Allah’ın Kitab’ında olanla hüküm vereceğim.” diye cevap vermiştir. Peygamber (sas), “Orada bulamazsan ne ile hüküm verirsin?” diye sorunca Muaz, “Allah Resulü’nün Sünnet’iyle.” demiş; Hz. Peygamber (sas) “Orada da bulamazsan ne ile hüküm verirsin?” deyince Muaz “Re’yimle içtihat ederim, meseleyi çözümsüz bırakmam.” diye cevap vermiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber “Resûlünün elçisini, râzı olacağı şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun!” demiştir. Bkz. Ebû Davûd, *Akdîye*, 11; Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 150.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1413/1993), 374-375.

Kitab'a ve mütevâtir Sünnete bakılır.”⁷

Bu yaklaşım ilim silsilesinin kesintisiz olarak eskiye bağlandığı Osmanlı son dönemine kadar devam etmiştir. Nitekim bir meselenin hükmünü tespit için önce Kitab, sonra Sünnet... sıralamasının ilk dönem için söz konusu olduğunu belirten Seyyid Bey (öl.1925) hülâsa olarak şöyle der:

“Ashab-ı kirama nazaran henüz ittifak etmedikleri meselede icmâin vücudu tasavvur olunamayacağından onlar, bir hâdisenin hükmünü istihrac hususunda evveleminde Kitab'a, sonra Sünnet'e, üçüncü derecede rey ve kıyasa müracaat ederler idi. Fakat kurûn-ı müteahhire ricaline nazaran mütekaddimînin bir meselede ittifak etmiş olmaları melhuz bulunduğundan ezmine-i müteahhirede zuhur eden ve icmâin delil-i kat'î olduğunu kabul eyleyen bir müctehid için en evvel icmâa, ondan sonra sırasıyla Kitab'a, Sünnet'e, kıyasa müracaat etmek icap eder. Şu hâlde bir hâdis hakkında icmâ mün'akid olduğu hâlde Kitab'a, Kitapla amel mümkün iken Sünnet'e, Sünnet ile amel kâbil iken rey ve kıyasa müracaat caiz olmaz. İcmâin Kitab ve Sünnet'e tekaddüm etmesi, mâhiyeten ve rütbeten onların fevkinde olmasından dolayı değildir. Belki ânifen beyan olduğu vechile Kitab ve Sünnet'te nesh cari olmasından ve bazı nusûs-ı şer'iyenin tevîl ve tahsîse ihtimali bulunmasından nâşidir. Yoksa mâhiyet-i asliyesine nazaran icmâ üçüncü derecede bir delil-i şer'îdir ve Kitab ve Sünnet'ten muahhardır. Mâhiyeten Kitab ve Sünnet'in fevkinde olmak şöyle dursun, hiçbir vechile onlara muâdil bile olamaz ve bunu hiç kimse iddia edemez.”⁸

Meselenin mahiyetini temel yönleriyle izah eden bu satırlar yerinde ve tutarlı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Seyyid Bey'le çağdaş olan ilim ehlerinden İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) da aynı yaklaşımı dillendirmiştir.⁹

Kimi muasır usulcünün durumun farkında olduğu görülmekle birlikte yine de nedense bu tertibe delillerden bahsederken yer vermedikleri müşahede edilmektedir. Meselâ Fahrettin Atar teâruz konusunu işlerken, “Hanefîler'in çoğunluğuna göre icmâ nâsîh ve mensûh olmayacağı için- diğer delillerle teâruz etmez. Bu bakımdan icmâ, nass ve kıyasa tercih edilir.”¹⁰ dediği halde deliller bahsinde şöyle demiştir:

“Müctehid, bir mes'elenin şer'î hükmünü öğrenmek istediğinde, önce Kur'ân'a onda hükmü bulamazsa Sünnet'e başvurur. Bu iki kaynakta hükmü bulamazsa icmâ'a müracaat eder. Şayet onda da bulamazsa, o meselenin hükmünü kıyas ve diğer fer'î deliller ile ictihad ederek bulur.”¹¹

Günümüzde bu yaklaşımdan istisna edilebilecek usul yazarları da

⁷ İbn Kudâme el-Makdîsî, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir*, Müessesü'r-Reyyân, 1423/2002, I, 389. Benzer ifadeler için bkz. Alauddin Ebü'l-Hasen Merdavi, *et-Tahbir şerhu't-Tahrir fi usuli'l-fikh*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 8/4121; Safiyyüddin Bağdâdî, *Kavâidü'l-usûl ve meâkdu'l-fusûl* (Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 1439/2018), 177.

⁸ Seyyid Bey, *Usûl-i Fikh-Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 233.

⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (Dersaadet: 1330), 193.

¹⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 315.

¹¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 48.

bulunmaktadır. Safvân Dâvûdî *Miftâhu'l-usûl* adlı eserinde hüküm çıkarma yönteminden bahsederken *el-Müstasfâ ve Lübâbü'l-Mahsûl*'a atıfla şöyle der:

“Bakılacak ilk şey icmâdır: Eğer bir meselede icmâ bulursa, Kitab ve Sünnet'e bakmayı bırakır. Çünkü onları neshi kabul ederler. İcmâ ise neshi kabul etmez.”¹²

Kimi çağdaş usûl yazarlarının geçmiş usul birikiminden değil de vâkıdan yola çıkarak bir görüş oluşturdukları görülmektedir. Meselâ Abdullah Kahraman, bir meselenin dinî hükmü için önce Kitab'a müracaat edileceğini, onda bulunursa başka delile bakmaya gerek kalmayacağını ve onunla amel edileceğini, hüküm Kur'an'da bulunamazsa Sünnet'e müracaat edileceğini, onda bulunamazsa icmâya, onda da bulunamazsa kıyasa başvurulacağını¹³ belirtip ilgili delilleri zikrettikten sonra şöyle demiştir:

“Genel prensip böyle olmakla birlikte, bazen bir hüküm için kitaba ve sünnete beraber, bazen kitap ve icmaya, bazen sünnet ve icmaya birlikte müracaat etmek de gerekebilir. Nitekim bazen bir hüküm Kur'an'da bulunur fakat yeteri kadar açık olmayabilir. Sünnet bu hükmü açıklığa kavuşturur. Mücmel hükümler olan namaz, hac ve orucun sünnetle ifa şekillerinin gösterilmesi böyledir. Bazen ayetteki hükmün kapsamının sünnetle tespit edildiği olur. Bir kadının teyzesi ve halasıyla birlikte aynı nikah altında birleşmeyeceği hükmü böyledir.”¹⁴

Burada değinilecek, ayrıntılı olarak üzerinde durulacak pek çok mesele bulunmaktadır. Ancak biz bunların tamamına değinmek yerine, sözü yersiz uzatmak için bazı hususlara işaretle yetinmek durumundayız.

Kitap-Sünnet-icmâ... sıralaması verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere elbette asıldır; zira asıl (kaynak anlamında) olan Kitab'dır. Bu bağlamda; meselâ tek bir hüküm hakkında birçok delil bulunabilir. Bu durum, birbirini destekleyen naslar ve birbirine muvafık olan kıyaslardaki gibi, aynı türden delillerin aynı hükmü ortaya koyması şeklinde olabilir. Farklı delillerin aynı hükmü isbatı da söz konusu olabilir. Yine, aynı meselenin hükmünde Kitab, Sünnet ve icmâ bir arada bulunabilir. Onun için pek çok şer'î ahkâmın isbâtı hususunda “Bu hüküm hem Kitab ile hem Sünnet ve hem de icmâ ile sâbittir.” denilir. Aynı şekilde kıyasa uygun olan deliller de kıyasla birlikte bulunabilmektedir. Ancak aynı hükmü ortaya koyan delillerin birden fazla olması hâlinde, bunların her biri müstakil hüccet olmayıp diğerini tekid ederler. Meselâ alışverişin meşrûiyeti Kitab, Sünnet ve icmâ ile sâbit ve de kıyasa muvafıktır. Şu kadar ki “Bey'in meşrûiyeti Kitab ile sâbit olup diğer deliller ise onu destekleyicidir (müeyyid).” denir.¹⁵

Diğer yandan icmâ da tekit edici ve müstakil icmâ olmak üzere kısımlara ayrılmaktadır ki bu hususlarda tafsilata girilmeyecektir. Kısaca belirtmek gerekirse bütün ahkâm ve delillerin meşruiyet kaynağı olması hasebiyle deliller sırlamasında Kitab başta gelirken, kat'ilik noktasında icmâ önce gelmektedir.

¹² Safvân Dâvûdî, *Miftâhu'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2015), 161.

¹³ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 59.

¹⁴ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 60.

¹⁵ Hacı Reşid Paşa, *Râhu'l-Mecelle* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326), 1/45-46.

2. Deliller Sıralamasında Sünnetin Yeri

Kur'ân'ı anlama ve ondan hüküm çıkarmada Sünnet'in lüzumu klasik usûl eserlerinde olduğu gibi, çağdaş fıkıh usulü kitaplarında da kabul ve beyan edilmektedir. Bunun yanında Sünnet'in Kitap'a göre konumuna dair başlık açılarak söz konusu başlık altında gerekli ve faydalı bilgiler verilmektedir. Ancak burada delillerin tertibine ilişkin verilen bilgilerle çelişki arz eden bir durum konusudur.

Sünnet'in lüzumu Kur'ân'ın hükümleri açıklama tarzıyla doğrudan irtibatlıdır. Çağdaş usûlcülerden Z. Şa'bân şöyle demektedir:

"Kitab'ın hükümleri açıklayışı -genellikle- icmâlidir (:toplu tarzdadır), tafsîlî (:detaylandırılmış) değildir; küllîdir, cüz'î değildir. Kur'ân'ı inceleyenler, tümevarım yoluyla bu sonuca kolayca ulaşırlar. Meselâ, namaz, zekât ve hac farizalarının hepsi Kitap'ta zikredilmiştir; fakat onda namaz rekâtlarının sayısı, namazda kıraatin nasıl olacağı, zekâtı verilmesi gereken mallar ve farz olan zekât miktarı, haccın nasıl ifa edileceği hakkında açıklamalar bulamayız. Bütün bu konularda başvurulacak kaynak Sünnet'tir. Aynı şekilde, alım -satım gibi muâmelât, kısâs, haddler vb. konulara da Kur'ân'da temas edilmiş, fakat bunların detaylarına ait hükümlere yer verilmemiş, bu detayları Sünnet açıklamıştır."¹⁶

Kitap'da hüküm teşrî'inin bu şekilde olması dolayısıyla, şunları kabul etmek zorunludur:

"Buna göre Kitap'tan hüküm çıkarırken sırf Kitap ile yetinmek doğru olmaz, onun açıklayıcısı olan Sünnet'e de mutlaka bakmak gerekir. Şayet bir âyetin açıklaması sadedinde Sünnet'te bir şey bulunamazsa, ilim ve ahlâkı ile tanınan İslâm'ın ilk nesillerindeki bilgilerin tefsirine başvurmak gerekir. Çünkü onlar Kitap'ın tefsirini en iyi bilen kişilerdir. Eğer onlardan gelen haberlerde de bir şey bulunmazsa, bu sahada ihtisas sahibi olanlar için Arapça metinleri iyi anlama melekesine sahip olmak yeterlidir."¹⁷

Bu açıklamalarla, "Bir hükmü öğrenmek isteyen kimse için, bu deliller içinde Kitâb ilk delil, başvurulacak ilk kaynaktır. Eğer karşılaşılan meselenin hükmünü burada bulursa, başka delile yönelmez. Burada çözümü bulamadığı takdirde, Sünnet'ten araştırır."¹⁸ şeklindeki yaklaşım arasında bir tearuz olduğunu iddia etmek zor görünmektedir. Zira burada Kitap'ta açık olan hükümlerde değil, mücmel olanlarda Sünnet'e başvurulacağı söylenmektedir.

Ancak Sünnet bahsinde "*Kaynaklık Vasfı Açısından Sünnet'in Kitap'a Göre Yeri*" başlığı altında aynı iddiayı şöyle dile getirmiştir:

"Sünnet, her ne kadar İslâm hukukunun kaynaklarından biri ise de, kaynaklar sıralamasında Kur'an'dan sonra gelir. Bir hükmü öğrenme ve delil getirme hususunda ikinci sırada yer alır. Hükmünü öğrenmek istediğimiz olayı cevaplayan bir

¹⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 64. Ayrıca bkz. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 54-56.

¹⁷ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 65.

¹⁸ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 45.

nass Kitap'ta varsa, artık Sünnet'e başvurulmaz."¹⁹

İddianın sahibi Şa'bân bu sözlerin ardından Muâz (ra) hadisi ve Hz. Ömer (ra)'in Kadı Şurayh'a yazdığı mektuba temas ettikten sonra der:

"Bu kurala bağlanacak en belirgin sonuç şudur: Şayet bir meselede Kitap'ta yer alan hüküm ile haber-i vâhid olarak rivayet edilmiş Sünnet'in delâlet ettiği hüküm arasında zâhirî bir çatışma görülürse, Kitap'takinin alınması ve bunun Sünnet'e tercih edilmesi gerekecektir."²⁰

Yazarın; önce Kitap'ta açık bir hükmün varlığı halinde mutlak olarak Sünnet'e bakılmayacağını söylerken, sözü Kitap-haber-i vâhid çatışmasına hangi münasebetle intikal ettirdiği açık değildir. Artık mesele, Kitap'ta açık hüküm varken başta Sünnet olmak üzere diğer delillere bakmanın yanlış olmasından çıkarak iki delilden hangisinin diğerine hangi durumda tercih edileceğine dönüşmüştür.

Sünnet'in usuldeki yeriyile doğrudan ilgili olan bahis, onun içerdiği hükümler bakımından Kitab'a göre konumudur. Bu husus çağdaş usul çalışmalarında "Sünnet'in teşrideki yeri", "Kitap'a göre Sünnet'in yeri", "gerek Kur'ân gerekse Sünnet'te yer alan hükümler açısından Sünnet'in Kitab'a göre yeri" gibi başlıklar altında işlenmektedir.

Burada bir hususa işaret edip ayrıntıya geçebiliriz. Usulcülerin beyan ettiği üzere Sünnet'in açıkladığı her hüküm için Kur'an'da uzak veya yakın bir asıl mevcuttur. Bu itibarla âlimler Sünnet'in açıkladığı her hükmün Kitab'da bir aslının mevcut olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Sünnet, manâsı itibariyle Kitab'a râci-dir.²¹

Sünnet'in, getirdiği hükümler itibariyle Kitab'a göre konumuna dair tafsîl veya ihtisar yönünden farklı tasnifler bulunmakla beraber şu dört şekilden bahsetmek mümkündür:

1. Sünnet, Kur'ân'daki hükümlere uygun hükümler ihtiva eder.

2. Sünnet, açıklanmaya muhtaç âyetleri açıklayıcı hükümler getirir. Bu da üç türlü olur:

a) Sünnet, Kitab'ın mücmel nasslarını tefsir eder veya müşkil lâfızlarını açıklığa kavuşturur.

b) Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in âmm hükmünü tahsîs eder. Hz. Peygamber'in şu hadisi buna örnek verilebilir: "*Kadın; halası, teyzesi, erkek veya kız kardeşinin kızı üzerine nikâhlanamaz. Bunu yaparsanız, akrabalık bağlarını koparmış olursunuz.*"²² Bu hadis şu âyetin umumunu tahsîs etmiş olmaktadır: "*Bunların (yukarıda sayılanların) dışındakiler size helâl kılındı.*"²³ Çünkü söz konusu âyette, bu hadiste geçenlerle ilgili bir yasak yoktur.

¹⁹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 95.

²⁰ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 95.

²¹ Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 102.

²² Buhârî, *Nikâh*, 27; Müslim, *Nikâh*, 37-38.

²³ en-Nisâ 4/24.

Yine Hz. Peygamber'in "*Kâtil vâris olamaz.*"²⁴ hadisi, Kur'ân-ı Kerîm'in "*Allah, çocuklarınız (in miras payı) hakkında şöyle davranmanızı istiyor.*"²⁵ âyetindeki umumu tahsîs etmektedir. Zira âyet, kâtil olup olmadığına bakılmaksızın her çocuğun mirasçı olacağı hükmünü getirmekte iken, Sünnet bu hükmün kapsamını daraltmakta, sadece kâtil olmayan çocuk için miras hakkı tanımış olmaktadır.

c) Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in mutlak ifadelerini takyîd eder. Meselâ "*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin.*"²⁶ meâlindeki âyette sağ mı yoksa sol elin mi kesileceği, yine elin nereden kesileceği belirtilmemiştir. İşte Sünnet mutlak tarzda yer alan bu hükmü, sağ elin kesilmesi ve bilekten kesme şeklinde kayıtlamıştır.

3. Sünnet, Kur'ân'a yer alan bazı hükümleri nesheder, yürürlükten kaldırır. Meselâ, "*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarla münasip şekilde vasiyette bulunmak Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*"²⁷ meâlindeki âyetin hükmü, "*Vârise vasiyet yoktur.*"²⁸ hadisi ile neshedilmiştir.

4. Sünnet, Kur'ân'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hükümler getirir.²⁹

Burada verilen bilgiler açısından çağdaş usul yazarlarının mutlak olarak önce Kitab'a bakılacağı, onda açık hüküm bulunması halinde artık başka delillere bakılmayacağına ilişkin yargılarına bakılınca şunu söylemek mümkündür: Bu yargı, Sünnetin Kur'ân'a göre konumunu belirleyen bazı maddeler bakımından çelişki arz etmezken, bazıları itibariyle ciddi sıkıntılar barındırmaktadır. Sünnet'in, Kur'ân'daki hükümleri te'yid edici beyanda bulunması, açıklanmaya muhtaç âyetleri açıklayıcı hükümler getirmesi, Kitab'ın mücmel nasslarını tefsir etmesi veya müşkil lâfızlarını açıklığa kavuşturması ile Kur'ân'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hükümler getirmesi söz konusu yargıya aykırı sayılamaz.

Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm'in âmm hükmünü tahsis, mutlakını takyîd etmesi ile Kur'ân'da yer alan bazı hükümleri neshetmesi, Kur'ân'da açık ve kesin hüküm bulunması halinde artık Sünnet ve diğer delillere bakılmayacağına ilişkin yaklaşımla tenakuz arz etmektedir. Zira aynı usul yazarlarınca ifade edildiği gibi âmm lafızlar açık ve kimi usulcülere göre kat'îdir. Yine mutlak lafızlar hâs lafızlardan olup kat'îlik ifade eder. Eğer Kitab'da açık hüküm bulunması halinde Sünnet'e başvurulmayacak olursa, kadının; halası veya teyzesi ile aynı nikâhta cem edilmesinin cevazına hükmetmek câiz olacak; kâtil vâris olabilecek, hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesinde bir sınır bulunmayacaktır... Elbette bu hususta verilebilecek çok daha fazla misal bulmak mümkündür.

Sonuç

Modern zamanlarda geçmişten kopuş ve asıllarla irtibatın kesilişi hayatın

²⁴ Ebû Davud, *Diyât*, 18; Dârimî, *Ferâiz*, 41.

²⁵ en-Nisâ 4/11.

²⁶ el-Mâide 5/38.

²⁷ el-Bakara 2/180.

²⁸ Buhârî, *Vesâyâ*, 6; Ebû Davud, *Vesâyâ*, 6.

²⁹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 96-100; Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 101-102.

hemen her alanına sirayet etmiştir. Genelde şer'î ilimler ve özelde fıkıh usulü de bundan payını almıştır.

Bu bildiride birinci olarak; delillerin tertibinin modern öncesi ve Osmanlı son dönemine kadar hükmü kat'î olarak ortaya koyma bakımından yapıldığı, dolayısıyla icmâ'nın başa alındığı görülürken, çağdaş dönemde geçmişle irtibatın kopmasıyla ilk dönemdeki gibi Kitap, Sünnet... sıralamasının benimsendiğine dikkat çekilmiştir.

İkinci ve asıl mesele olan Sünnet'in konumuna gelince, modern usul yazarlarının önce Kitab'a bakılacağı, onda açık hüküm bulunması halinde başka delillere bakılmayacağına ilişkin ifadeleri, kendilerince Sünnet bahsinde iptal edilmekte ve bu tutarsız tavır, zihinlerin karışık ve bulanık hale gelmesine sebebiyet vermektedir. Sünnet'in Kur'ân'daki hükümleri te'yid etmesi, izaha muhtaç âyetleri açıklaması, mücmelini mübeyyen kılması, müşkilinin işkâlini izale etmesi ve Kur'ân'da hükmü bulunmayan hâdiselere dair hükümler getirmesi söz konusu yargıya zıt değilse de Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm'in âmm hükmünü tahsis, mutlakını takyîd etmesi ile Kur'ân'da yer alan bazı hükümleri neshetmesi, Kur'ân'da açık ve kesin hüküm bulunması halinde artık Sünnet ve diğer delillere bakılmayacağına ilişkin yaklaşımla tenakuz arz etmektedir. Dolayısıyla her türlü ilmî faaliyette gözetilmesi gereken mantikî tutarlılık usûl yazımında da dikkate alınmalı, aklın temel ilkelerinden sayılan çelişmezlik (adem-i tenakuz) esasına bu hususta da mutlaka riayet edilmelidir.

Netice itibariyle dikkat çekmek istediğimiz husus, gerek klasik ve gerekse muasır usul eserlerinde genel olarak delillerin konum ve tertibi doğru yapılmış olmakla beraber, özellikle kimi çağdaş usûlcülerin bazı ibarelerinde tenakuzların yer aldığı ve bunların giderilmesinin yahut yazılacak eserlerde bu tür inceliklere riayetin ilmî tutarlılık adına zorunluluk arz ettiği.

Kaynaklar

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. Çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
- Hacı Reşid Paşa. *Rûhu'l-Mecelle*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326.
- İbn Kudâme el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-munâzır*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.
- İzmirli İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*. Dersaadet: 1330.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Merdavi, Alâuddin Ebû'l-Hasen. *et-Tahbir şerhu't-Tahrir fi usulî'l-fikh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Safiyüddîn Bağdâdî. *Kavâidü'l-usûl ve meâkîdu'l-fusûl*. Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 1439/2018.
- Safvân Dâvûdî. *Miftâhu'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2015.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fikh-Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz.A.Cüneyd Köksal, Murat Kaya İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Zeydan, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.



MODERN DÖNEMDE İMAM ŞÂFİİ'NİN SÜNNET ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE BU ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet TEMİZKAN

Dr., Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Fıkıh Alanı Dersleri Eğitim Görevlisi

✉ ahmettemizkan12@hotmail.com

ORCID 0000-0002-4440-5793

Öz

Şâfiî'nin düşüncesinde Sünnet, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının güvencesi ve merkezi bir konuma sahiptir. O, sabit Sünneti bir bütün olarak vahiy olarak görmekte ve istidlal noktasında Kitap'la aynı mertebede kabul etmektedir. Modern dönemde Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yöneltilen eleştirilerin önemli bir bölümü yenidir. Oryantalistlerin eleştirilerinin esasını şu iddia oluşturmaktadır; Şâfiî öncesinde, Peygamber'le irtibatına bakılmaksızın belli bir yerde genel kabul görmüş ve örnek alınmaya değer her türlü uygulama, örf ve âdetler oranın yaşayan Sünneti sayılmış. Şâfiî, Sünnet'i, Hz. Peygamber'e tahsis etmiş ve "yaşayan geleneğin" yerine hadisleri koymuş. Bu girişimin neticesi olarak Peygamber'in otoritesine dayanarak Şâfiî'nin zamanında ve sonrasında birçok hukuki hadis uydurulmuştur. Müslüman yazar, düşünür ve akademisyenlerin Şâfiî'ye yönelttikleri eleştirilerin esasını ise onun Sünneti vahiy kabul etmesi, Kur'an mertebesinde görmesi ve merfu hadisle eşitlemesidir. İslam düşüncesi açısından tarihi ve kurucu bir şahsiyet olan Şâfiî'nin fikri/ilmi mücadelesinin esasını, vahiy-akıl münasebetini sağlam bir zemine oturtmaktır. Yaşadığı ilmi muhit ve sosyokültürel çevre dikkate alındığında, kendi içinde tutarlı ve dengeli bir anlayış ortaya koyduğu söylenebilir. Oryantalistlerin Şâfiî'nin sünnet anlayışına yönelttikleri eleştiriler ilmi esaslara dayanmayan ve tarihi gerçekleri çarpıtıran mesnetsiz iddialardan ibrettir. Müslüman ilim erbabının eleştirilerinde ise oryantalistelerin etkisinin görülmesinin yanı sıra yapılan eleştirilerin bir kısmı mesnetsiz iddia ve ithamlardan ibaret iken diğer bir kısmı tartışmaya açık ilmi tenkitler olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, Sünnet, Hadis, Yaşayan Gelenek, Eleştiri.

Criticism Regarding Imam Shafi's Concept of Sunnah in the Modern Period and The Evaluation of These Critics

Abstract

In Shafi's thought, Sunnah has a central and assurance of the correct understanding of the Quran. He regards the fixed Sunnah as revelation as a whole and accepts it at the same level as the Book at the point of deduction. An important part of the criticisms directed to Shafi's understanding of Sunnah in the modern period is new. The essence of the criticism of the orientalist is the following claim; Before Shafi, regardless of his connection with the Prophet, all kinds of practices, customs and traditions that were generally accepted and worth taking as an example were considered the living sunnah of that place. Shafi, Sunnah, Hz. Prophet and replaced the "living tradition" with hadiths. As a result of this attempt, based on the authority of the Prophet, many legal hadiths were fabricated during and after Shafi's time. The essence of the criticism of Muslim writers, thinkers and academics towards Shafi is that he accepts the Sunnah as revelation, regards it as Quran and equates it with the hadith. The basis of the intellectual / scientific struggle of Shafi, who is a historical and founding person

in terms of Islamic thought, is to place the relationship between revelation and reason on a solid ground. Considering the scientific environment and sociocultural environment he lives in, it can be said that he has presented a consistent and balanced understanding. Criticisms of orientalists on Şâfiî's understanding of sunnah are examples of baseless claims that are not based on scientific principles and distort historical facts. In addition to the influence of orientalists in the criticisms of Muslim scholars, some of the criticisms consist of baseless claims and accusations, while others can be considered as scientific criticisms open to discussion.

Keywords: Şafii, Sunnah, Hadith, Living Tradition, Criticism.

Giriş

İmam Şâfiî İslam düşüncesi üzerinde önemli etkileri bulunan kurucu bir şahsiyettir. İslam düşüncesi açısından Şâfiî'nin en dikkat çeken yönü, fıkıh usûlü ilminin kaidelerini tedvin etmesi ve Sünnetin bağlayıcılığını zihinlere yerleştirmesidir. Şâfiî, akli ve nakli dayanakların yanı sıra şeri hükümleri beyanda ve nasların tefsirinde esas alınacak külli kaidelere dayanan tam bir ilmi metodu telif ilk kişidir. Şâfiî'nin "*er-Risâle*"de yer verdiği metot, sadece fıkhi hükümleri ihtiva eden nasları anlamada ve onlara kıyas yapmada izlenecek metottan ibaret olmayıp, islami ilimlerin tamamı için geçerli bir metod niteliğine sahiptir. Bu nedenle Şâfiî, ilmî araştırma usûlünün doğuşu konusunda sembol ve tarihî bir şahsiyettir. Onun bu metodu, zamanla sadece İslami ilimler için bir metot olmaktan çıkıp mutlak bilginin ve evrensel düşüncenin metodu hâline gelmiştir.¹

İmam Şâfiî (öl. 204/819) Sünnet/hadis uğruna verdiği mücadele nedeniyle Bağdat'ta ehli hadis tarafından kendisine "*Nasiru'l-hadis*"² denilmiştir. O, başta "*er-Risale*" olmak üzere "*el-Ümm*", "*İhtilafü'l-hadis*" ve "*Cimau'l-ilm*" gibi usûl ve fûrua dair eserlerinin önemli bir bölümünü Hz. Peygamberin ve Sünnetinin dindeki yerine, Sünnetin teşri değerine ve özellikle şeri hükümlerin önemli bir bölümünün kendisiyle isbat edildiği haber-i hasenin/haber-i vahidin bağlayıcılığına ayırmıştır. Ömrünü, Sünnetin doğru anlaşılmasına, yorumlanmasına ve müdafasına adanmış bir şahsiyet olması hasebiyle Şâfiî, geçmişte ve günümüzde Sünnetle ilgili tartışmalarda ilk akla gelen kişi olmuştur. İmam Şâfiî günümüzdeki Sünnet ve hadis ile ilgili tartışmalarda gerek oryantalistlerin gerekse çağdaş müslüman yazar, düşünür ve akademisyenlerin gündemini meşgul etmiştir. Yerli-yabancı, müslimgayr-i müslim pek çok araştırmacı İslam düşüncesinde Şâfiî'nin önemini ve etkisini fark etmiş ve hakkında pek çok araştırma ve çalışma yapmıştır. Günümüzde Sünnet ve hadis konusunda gündeme getirilen eleştiri ve iddiaların önemli bir bölümü doğrudan ya da dolaylı olarak Şâfiî'ye yöneltilmiş eleştiri olarak değerlendirilebilir. Zira günümüzde onu eleştirenlerin önemli bir bölümü, Sünnet ve hadis konusunda geleneksel/muhafazakâr düşüncenin oluşumunda Şâfiî'ye son derece önemli bir rol biçmekte ve ona yönelttikleri eleştiriler üzerinden iddialarını

¹ Bk. <https://www.naseemalsham.com/subjects/view/32086>, Said Ramazan el-Bûtî, "*el-İmam eş-Şâfiî ve eserühü fi Menheci'l-fikri'l-islami*", (Erişim tarihi:24.04.2021).

² Bk. Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü âlami'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 10/5.

gündeme getirmektedirler. Tebliğimizde önce Şâfiî'nin Sünnet anlayışına ardından da modern dönemde onun bu anlayışına yöneltilen eleştirilere yer vermeye çalışacağız.

1. İmam Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı

Şâfiî'nin düşünce yapısında genel olarak vahiy özel olarak Resûlullah'ın Sünneti merkezi bir konuma sahiptir. Düşüncesinin ana eksenini vahyin oluşturması ve Sünneti de Kur'an gibi vahiy olarak görmesi onun ilmi ve fikri mücadelesinin önemli bir bölümünü Sünnet'e tahsis etme neticesini doğurmuştur. Şâfiî, Sünneti Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ve yorumlanmasının güvencesi olarak görmektedir. Şâfiî'nin düşüncesinde Sünnet'in yerini ve önemini ifade eden bazı önemli göstergeler vardır. Bu göstergelerden biri, şer'i hükmün beyan keyfiyeti ya da yollarıdır. Şâfiî'ye göre şeri hükmün beyan yolları beştir: Kur'an nassı ile beyan; Kur'an'ın tamamen mücmel bıraktığı hükümlerin Sünnet'in beyan etmesi; Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığını Sünnet'in beyan etmesi; Sünnet'le müstakil olarak yapılan beyan (teşrii/inşai Sünnet); İctihad/kıyas yoluyla beyan.³ Bu yolları kısaca *nass ve kıyas/ictihad* olarak ifade edebiliriz. Şâfiî'nin zikrettiği bu yolların beşte üçünü, Sünnet oluşturmaktadır. Hatta Sünnetle sabit olan bir hüküm etrafında icma'n gerçekleşmesi ya da o hükmü kıyas yapma ihtimalini de dikkate aldığımızda şer'i hükümlerin çok önemli bir bölümünün Sünnet yoluyla beyan edildiğini söyleyebiliriz. Şâfiî'nin düşüncesinde Sünnetin yerini ve önemini ifade eden bir başka husus da onun, ilmi beş tabakaya ayırmasında karşımıza çıkmaktadır. Bu tabakalara şeri hükmün kaynakları⁴ da diyebiliriz. Şâfiî'ye göre bu yollar şunlardır:

1. Kitap ve Sahih/Sabit Sünnet.
2. Kitap ve Sünnetin olmadığı konuda İcma.
3. Muhalifi bilinmeyen sahabi kavli.
4. Sahabenin ihtilafı durumunda Kitaba veya Sünnete ya da icmaa muvafık olan ya da kıyasın desteklediği görüş.
5. Sıralamaya uyarak yukarıdaki delillerden biriyle sabit olan hükmü kıyas yapmak.⁵

Görüldüğü üzere Şâfiî, sabit/sahih Sünneti istidlal noktasında Kitap'la aynı mertebede görmektedir. Şâfiî er-Risâle'de bu kaynakları icmalen de şöyle ifade etmektedir; *"Güvenilir bir bilgi kaynağına (cihetü'l-ilm'e) dayanmadan hiç kimsenin hiçbir zaman hiçbir şeyle ilgili, bu helaldir veya haramdır deme yetkisi yoktur. Bu kaynaklar ise Kur'an ya da Sünnette yer alan haber veya icma ya da kıyastır."*⁶

³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1939), 26-34; a.mlf., *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 9/15. İmam Şâfiî, doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'da yer alan bütün açıklamaları "beyan" üst başlığı altında toplamaktadır. Beyanı kısaca Kur'an ve Sünnette açıkça yer alan hükümler; Kur'an ve Sünnette açıkça yer almayan ancak bu iki esasta yer alan hükümlere kıyasla ulaşılan hükümler. İkincisi temelde birincisine dayanmaktadır.

⁴ Bk. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî, Hayâtuhû ve Asrühû, Ârâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 180.

⁵ Şâfiî *el-Ümm*, 7/280; a.mlf., *er-Risale*, 597,598.

⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 39, 507,508;

Şâfiî'ye göre bu delillerden birine dayanmadan, hoşumuza giden(istihsan) ya da aklımıza gelen bir çözümü hüküm olarak veremeyiz. Aksi takdirde her herkes aklına her gelenin hüküm olduğunu iddia edebilir. Bu ise hükümde istikrarsızlık, karışa sebebi olup ciddi problemlere yol açmaktadır.⁷ Şâfiî, sabit/sahih Sünneti istidlal noktasında –tek tek rivayetleri değil bir bütün olarak ifade ettiği bilgi bakımından- Kitap'la aynı mertebede görmesi Hz. Peygamber'den(s.a.v) gelen her rivayeti ayet mertebesinde gördüğü anlamına gelmez. Zira Sünnet'i bir bütün olarak Kitap ile aynı mertebede görmek Nebevi Sünnetin/hadisın her bir rivayetini Kitap ile eş değer görmeyi gerektirmez. Öte yandan Şâfiî, sahih de olsa haber-i vâhidi/hasseyi subüt açısından Kur'an'la aynı derecede görmez. Şâfiî'nin Sünneti bir bütün olarak Kur'an'la aynı mertebede görmesi, Sünnet'in vahiy olduğu inancından ve Kur'an'ı beyan etmesinden kaynaklanmaktadır.⁸ Zira beyan mübeyyin olanın mübeyyin mertebesinde olmasını gerektirir. Bu nedenle Sünnet, Kitap gibi vahiy olup kitapla birlikte şeriatı/dini tamamlamaktadır.⁹ İmam Şâfiî bir başka açıdan ilmi/ dinde bağlayıcı bilgi kaynaklarını ve bilgiye ulaşma yollarını ikiye ayırmakta ve bu yolları “*ilim iki cihetten elde edilir: ittiba ya da istinbat*”¹⁰ şeklinde ifade eder. Şâfiî'nin Sünnet anlayışını yansıtan temel noktaları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber'in verdiği hükümler Allah'ın hükümleridir.¹¹ Hz. Peygamber (s.a.v) dinin mübelliği ve Allah'ın muradının mübeyyiniştir.¹² Hz. Peygamber'e(s.a.v) itaat etmek farzdır ve onun hükmünü kabul eden Allah'ın emrine imtisal etmiş olur.¹³ Hz. Peygamber'e (s.a.v) itaat Allah'a itaattir. ¹⁴ Bunların her ikisi de aynı derecede bağlayıcıdır ve hiç kimse bundan kuşku duymamalıdır. ¹⁵

2. Sünnet menşei/kaynağı itibariyle (gayr-i metluv) vahiydir¹⁶ ve Kur'an'ın bazı ayetlerinde ¹⁷ geçen hikmet (حكمة) Rasûlullah'ın Sünnetidir.¹⁸ Zira Allah (c.c), bu ayetlerde “*Kitap*” ile “*Hikmet*”’i birlikte zikretmiş ve onların “*ta’liminden*”, “*tilavetinden*”, “*tenzilinden*”, “*inzalından*” bahsetmiştir. Bu bize Kitap ‘ın Kur’an; hikmetin ise Hz. Peygamberin (s.a.v) Sünneti olduğunu göstermektedir.¹⁹ Zira Kitap ile

⁷ Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 9/14.

⁸ Şâfiî Hz. Peygamber'in(s.a.v) Sünnetinin Allah'ın Kitab'ını beyan etmesiyle ilgili üç ihtimalin olduğunu söyler; *risalet, ilham* ya da Allah'ın O'na *dinde verdiği yetki ve statü*. Her üç ihtimale göre de Sünnet Kur'an'ı beyan yetkisine sahip olup beyanı bağlayıcıdır. Şâfiî, *el-Ümm*,5/137.

⁹ Bk. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*,191.

¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 2. baskı (Beyrut: Daru'l-marife,1973),1/179.

¹¹ Şâfiî, *er-Risale*, 84, 89, 109, 111.

¹² Şâfiî, *er-Risale*, 73, 78, 92, 104, 106, 111, 59, 207.

¹³ Şâfiî, *er-Risale*,22, 33, 212; a.mlf., *el-Umm*, 7/301.

¹⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 85, 471.

¹⁵ Şâfiî, *er-Risale*,173

¹⁶ Şâfiî'in *el-Umm'daki* izahı; “*Peygamberin farz kıldığı her şey vahiy ile olmuştur. Bir okunan vahiy vardır, bir de doğrudan Peygamber'e vahyedilen ve peygamberin Sünnet kıldıkları vardır.*” (Şâfiî, *el-Umm*, 7/272). Şâfiî'den önce de Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak vahiy metluv ve gayr-i metluv diye ilk defa tasnife tabi tutan ve Sünnete gayr-i metluv vahiy adını veren imam-ı Şâfiî'dir. İmam Beyhaki ise bu tasnifi ilk defa İmam ez-Zuhri'nin yaptığını söylemektedir. (Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve hadisin Anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 97).

¹⁷ Bakara 2/129, 151, 231; Ali İmran 2/164; Cuma, 2; Nisa 4/113; Ahzab 33/34.

¹⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 32, 78, 93, 103; a.mlf., *el-Umm*, 7/288.

¹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*,76-79; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, 221.

birlikte bir şeyin “*ta’lim, inzal, tenzil ve tilavetinden*” söz edilmesi o şeyin vahiy ve Kur’an’dan başka bir şey olduğunu; ancak O’nunla birtakım ortak özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hikmetin Sünnet olması ayetin zahiri delaletine de uygundur. Çünkü tesis te’kidden evladır ve atıf da muğayereti/farklılığı gerektirir. Ayrıca Kur’an dışında bu özelliklere sahip bir şey Hz. Peygamberin (s.a.v) Sünneti olabilir.²⁰

3. Hz. Peygamber’in (s.a.v) hükmüne müracaat Allah’ın hükmüne müracaat anlamına gelir. O’nun hükmüne rıza göstermek Allah’ın emrinin gereği olduğu için, O’nun hükmü Allah’ın hükmü gibi kabul edilmesi gerekir.²¹ Bu nedenle O, Hz. Peygamber’e (s.a.v) itaat, ittiba ve hükmüne razı ve teslim olmakla ilgili ayetleri eserlerinde sıkça tekrar eder.²²

4. Sünnet, Kur’an’ı ya teyit ya da tebyin eder. Sünnet’te olup da Kur’an’da olmayan hükümler ise âlimlerce şu ihtimallerden biri kapsamına dâhil edilmiştir: 1. Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.v) Sünnet koyma hakkı vermiştir ve bize de ona itaati emretmiştir. 2. Hz. Peygamber’in (s.a.v) bütün Sünnetlerinin aslı Kur’an’da vardır. 3. Allah’ın risaleti kendisine gelmekte ve o da öylece Sünnet koymaktadır. 4. Koyduğu Sünnetlerin hepsi kendisine vahyedilmiştir.²³

5. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünnet’inin olduğu bir konuda insanların tercih hakkı olmadığı gibi O’na uymamanın mazereti de yoktur. Allah hiç kimseye Hz. Peygamber’in (s.a.v) emrine muhalefet hakkı tanımamıştır.²⁴ Resülüllah’tan sahih olarak gelen bir hüküm karşısında teslim olmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Hz. Peygamber’in (s.a.v) verdiği hükümler “*neden ve nasıl*” gibi sorularla sorgulanmaz.²⁵

6. Sünnetin tespiti ancak merfu haber yoluyla olur. Hz. Peygamber’i (s.a.v) onun emir ve yasaklarını ancak ondan nakledilecek haberler yoluyla bilebiliriz.²⁶

7. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünnetiyle sabit olan hükümler, Kur’an ile sabit olmuş hükümler gibi kıyamete kadar geçerlidir.²⁷ Eğer bir Sünneti terk etmek caiz olsaydı âlimlerin Sünnete dayanarak tespit ettikleri bütün hükümleri terk etmek de caiz olur.²⁸

8. Hz. Peygamber’den (s.a.v) gelen sözler zahiri ve umumi manalarına göre değerlendirilir. Ancak ondan gelen bir hadise istinaden bir hadisin zahiri ve umumi manası terk edilebilir.²⁹

9. Hz. Peygamberden (s.a.v) gelen haberler; *haber-i amme* (mütevâtir) ve

²⁰ Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 78,79.

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*,82-85.

²² Şâfiî, *er-Risâle*,79.

²³ Şâfiî, *er-Risâle*,90-93

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*,104, 218, 330, 452. Delili Ahzab 33/36.

²⁵ Şâfiî, *İhtilafü’l-hadis*, (*el-Umm* ile birlikte). thk. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib, 4. Baskı (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 10/16.

²⁶ Şâfiî, *İhtilafü’l-hadis*,10/5.

²⁷ Bk. Şâfiî, *el-Umm*,2. Baskı, (Beyrut: Daru’l-marife,1973), 5/127.

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*,233-234.

²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*,341.

haber-i hassa (haber-i vahid) olmak üzere ikiye ayrılır. Haber-i amme, zarurirat-ı diniyeyi kapsar ve nesilden nesile büyük topluluklarca aktarılır; İhata/yakini bilgi ifade eder. ³⁰Hız. Peygamber'e (s.a.v) ya da sonraki birine kadar ulaşan ve bireysel olarak aktarılan haberler ise *haber-i hassadır*. Bütün fakihler haber-i hassa ile amel etmeleri nedeniyle bu konuda icma vardır.³¹ Her ne kadar Kur'an nassı ve haber-i amme kadar kuvvetli olmasa da hiç kimsenin sıhhati tespit edilmiş bir *haber-i hassayı* reddetme hakkı yoktur.³² Çok kişiyle hüccet nasıl sabit oluyorsa tek kişiyle de olur. Haberleri kimi zaman kabul edip kimi zaman reddetmek de caiz değildir. Hz. Peygamber'den ve sonraki nesillerden aktarılan haberler de haber-i hassanın kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir.³³

İmam Şâfiî'ye göre haber-i hasse; Hz. Peygamber (s.a.v) ya da sonraki bir kaynağa kadara kesintisiz bir isnadla bir ravinin diğerinden aktaracağı haberdır. Haber-i hassenin delil olabilmesi için taşınması gereken şartlar şunlardır: Ravinin dininde güvenilir, naklettiği hadislerde doğruluğuyla bilinir, naklettiğini anlayan, hadisin manasını değiştirecek lafızları bilen, hadisi duyduğu lafızlarla aktarmaya çalışan yani manen nakletmeyen, hafızasından naklediyorsa hadisleri ezberleyen, kitabından naklediyorsa kitabını koruyan, hadis hafızlarıyla aynı hadisi naklettiğinde onlara ters düşmeyen, tedlis yapmayan yani görüştüğü kişilerden almadığı hadisleri onlardan almış gibi nakletmeyen birisi olması gerekir. isnaddaki ravilerin hepsi bu özellikleri haiz olmalıdır.³⁴

10. Bir hadisle amel etmemenin gerekçesi ya daha sağlam bir hadisin varlığı, ya ravisine güven duyulmaması ya da delaletin açık olmamasıdır.³⁵

11. Bir hadisin sübutu için onunla amel edilmiş olup olmaması ya da muhalif bir amelin bulunması önemsizdir.³⁶

12. Hiçbir sahih/sabit Sünnet Kur'an'la çelişmez. Zira asıl işlevi Kur'an'ı beyan olan Sünnet, Kur'an gibi vahiy olup O'na tabidir.³⁷

13. Allah Resulünden (s.a.v) gelen iki hadisi, kullanma/uzlaştırma imkânı olduğu sürece hiçbir zaman iki hadisin ihtilafından/çatışmasından söz edemeyiz ve ikisinden birini ta'til/ıskat yoluna gidemeyiz. ³⁸ Muhtelif hadis, aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir. Şâfiî ihtilafı iki hadisi uzlaştırma imkânını bulamadığı zaman önce neshe, neshi tespit edemediği zaman ise tercih yoluna başvurmak suretiyle problemi

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 357, 478; a.mlf., *İhtilafü'l-hadis*, 10/7.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 370, 457-458.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 461.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 437, 435, 400. Şâfiî'nin, *er-Risâle*'de haber-i hassenin/vahidin bağlayıcılığına dair getirdiği deliller için bk.; 400-402, 405, 407, 409, 410, 412, 435, 438, 453, 457, 458.

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 369, 370-372, 399.

³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 458-459.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 446.

³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 146, 198, 228-229; a.mlf., *el-Ümm*, 9/51. {ولا تكون سنة أبداً تخالف القرآن}

³⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 341.

çözmektedir.³⁹

2. Modern Dönemde Şâfiî'nin Sünnet Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Modern dönemle 19. yüzyıldan günümüze kadar geçen zamanı kastetmekteyiz. Bu zaman diliminde hakkında en çok konuşulan müctehidlerin başında hiç şüphesiz İmam Şâfiî' gelmektedir. O'nun genelde usul ve özelde ise Sünnet anlayışına eleştiri yönelten kesimin başında müsteşrikler/oryantalistler ve büyük oranda onların gündeme getirdikleri iddiaların etkisinde kalan çağdaş/modernist müslüman düşünür, yazar ve akademisyenler gelmektedir. Bu kesimlerce Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin önemli bir bölümü onun Sünnet anlayışı etrafında gerçekleşmiştir. Bu nedenle her iki tarafın Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yönelttikleri eleştirilere yer vermeye çalışacağız.

2.1. Oryantalistlerin Sünnet ve hadise Bakışları ve Şâfiî'nin Sünnet Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Schacht ve Juynboll gibi oryantalistler Sünnet kavramının Şâfiî ile birlikte bir kırılmaya uğradığını belirtirler. Zira Şâfiî öncesinde Sünnet, Hz. Peygamber'le irtibatlı olup olmamasına bakılmaksızın örnek alınmaya değer her uygulamayı ifade ederken Şâfiî'nin düşüncesinde bu kavram sadece Hz. Muhammed'in örnek davranışına karşılık gelmeye başlamıştır. Hâlbuki Şâfiî 'ye kadar Sünnet Peygamber'le irtibatlı olmak durumunda değildi. Belli bir yerde genel kabul görmüş yerel uygulama, örf ve âdetler oranın yaşayan Sünneti sayılabılmıştır. Şâfiî ise Sünnetin bu şekildeki kullanımına müdahale ederek onu sadece Hz. Peygamber'e tahsis etmiştir.

İmam Şâfiî'nin Sünnet anlayışına oryantalistlerin yönelttikleri eleştiriler konusunda, Şâfiî hakkındaki çalışmalarıyla öne plana çıkan *Schacht ve Juynboll*'un eleştirilerine yer vereceğiz. Ancak bu iki oryantalistin görüşüne geçmeden önce, hadis ve sünnete yaklaşımları noktasında onlara öncülük eden Goldziher'in sünnet ve hadise bakışına yer vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Başta Goldziher olmak üzere bu üç oryantalist, Sünnet ve hadis konusunda oryantalist anlayışın belirleyicileridir. Özellikle Goldziher, Batı'da hadis araştırmalarının ilk kurucusu ve kendisinden sonraki oryantalistleri en çok etkileyen kişidir.⁴⁰ Schacht ondan sık sık iktibasta bulunduğunu, kendi eserinin onun mütevazi bir devamı kabul edilmesini umduğunu ifade eder. O, hadislerle ilgili Goldziher'in ulaştığı sonuçlara hayranlığını belirtmekte ve onun vardığı sonuçları teyit edeceğini ifade etmektedir.⁴¹ Fuad Sezgin, "Modern etüdlerde, genel olarak Goldziher'in ulaştığı neticeler ölçü olarak telakki edilmekte ve temel problemlerde olduğu gibi, teferruatta da ona atıfta bulunulmakla yetinilmektedir"⁴² açıklamasıyla onun ulaştığı neticelerin modern

³⁹ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, 10/ 272. Geniş bilgi için bk. Ahmet Temizkan, *İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Şer'î Delillerin Teâruzu Ve Çözüm Yolları* (basılmamış doktora tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2019, 168-173.

⁴⁰ Bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 2. Baskı, (İstanbul: MÜFV Yayın., 2017), 32.

⁴¹ Bk. Joseph Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2, (2007), 135; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 32.

⁴² Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara: OTTO Yay., 2012), 23.

çalışmalarda ölçü kabul edildiğine dikkat çekmiştir.⁴³

Yukarıda isimlerine yer verdiğimiz üç oryantalistin Sünnet ve hadis konusundaki oryantalist anlayışın oluşumundaki etkisini ve önemini kısaca ifade ettikten sonra, onların Sünnet ve hadis hakkındaki görüşlerine ve ayrıca Şâfiî hakkındaki çalışmalarıyla ve görüşleriyle öne plana çıkan *Schacht ve Juynboll'un Şâfiî'ye yönelttikleri eleştiriler* yer vermeye çalışacağız.

2.1.1. İgnaz Goldziher (1850-1921)

Goldziher, Şâfiî'nin Sünnet anlayışı yerine İslam hukukuna yaptığı katkılar üzerinde durmuş ve rey ve hadis ehli arasında uzlaştırıcı bir konumda gördüğü Şâfiî hakkında İslam hukukuna katkısı noktasında müsbet bir kanaate⁴⁴ sahip olmakla birlikte onun Sünnet ve hadis anlayışına yönelik bir değerlendirme ya da eleştirisini tespit edemedik. Ancak onun Sünnet ve hadisle ilgili görüşlerinin kendisinden sonra gelen oryantalistleri ciddi derecede etkilemesi, onları yönlendirmesi, onların görüşlerini şekillendirmesi ve o görüşlerden hareketle başta *Schacht* olmak üzere oryantalistlerin genelde Sünnet ve hadise özeldede Şâfiî'nin Sünnet/hadis anlayışına eleştiriler yöneltmelerinde Goldziher'in büyük bir rolünün olması nedeniyle görüşlerine burada yer vermenin yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Goldziher, "hadis" ve "Sünnet" kavramlarının ilk dönemlerde birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığını ve bu iki kavramın aynı olduğu görüşü ise daha sonraki dönemlere ait olduğu görüşündedir. Ona göre hadis, Peygamber'e nisbet edilen şifahi sözdür. Sünnet ise, dini veya hukuki alanlarda ilk müslüman cemaatin uygulamalarıdır. Goldziher'in Sünnet ve hadis ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur; bu rivayetler, İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, içtimaî, iktisadî vb. birçok faktörün belgeleridir. Ne hadis ne de Sünnet, ilk dönemde Peygamber'e has olarak kullanılan kavramlardır. Goldziher'e göre her türlü mezhep, siyasî eğilim ve fırkaya mensup Müslümanlar kendi hoşlarına giden şeylerin yanında, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden aldıkları fikir ve sözleri bazen tanınamayacak kadar değiştirerek Peygamber'e söyletmişler ve bunu hadis olarak rivayet etmişlerdir.⁴⁵

⁴³ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 32-33; Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2, (2009), 48.

⁴⁴ Goldziher 1884'te kitabını neşrettiği vakit Şâfiî'nin Risâle'si henüz basılmamıştı. Zira Risale ilk olarak 1321/1903'te Kahire (Bulak)'de basılmıştır. Bk. George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15(1997), 267. İgnaz Goldziher, *Zahiriler (Sistem ve Tarihleri)*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 19. Goldziher muhtemeldir ki Risale'nin muhtevası hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı için de Şâfiî'nin Sünnet anlayışıyla ilgili bir değerlendirmede ya da eleştiride bulunmadığı kanaatindeyim.

⁴⁵ Bk. Tahsin Görgün, "Goldziher İgnaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/105-111. Ayrıca Goldziher'in hadis anlayışı ve eleştirisi için bk. Talat Koyuğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 44; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 32-33.

2.1.2. Joseph Schacht (1902-1969)

Schacht'ın Şâfiî hakkında ileri sürdüğü görüşler, modern dönem Şâfiî algısının oluşmasında ve Şâfiî hakkında eleştirel veya savunmacı nitelikte yayınlar yapılmasında en etkili unsur olmuştur. Öyle ki Schacht "*Şâfiî uzmanı*"⁴⁶ olarak nitelendirilmiş.⁴⁷ Goldziher'in çizgisini devam ettiren Joseph Schacht Batıdaki hadis araştırmalarında Goldziher'den sonra en etkili oryantalist olarak bilinmektedir. Schacht'ın hadis ve İslâm hukukunun kökleri konusundaki çalışmalarıyla çok daha etkili olduğu bilinmektedir. Ona göre, Sünnet kavramı I. (VII.) yüzyılda İslâm toplumunun örfü ve âlimlerin reyleri anlamına gelirken daha sonra hadisler aracılığı ile Hz. Peygamber'in diline aktarılmıştır. Hadisle Sünnetin aynı anlama geldiği düşüncesini ilk defa kapsamlı ve tutarlı bir teoriyle ortaya koyan ve Sünnet'i Peygamber'in model davranışı olarak belirleyen kişi Şâfiî olmuştur. Böylece o, geleneklerin Peygamber'in diline çevrilmesi sürecinin teorik bir zemine kavuşmasına hizmet etmiş ve peygamberin Sünnetini ondan nakledilen hadislerle özdeşleştirmiştir. Schacht, Şâfiî öncesi fakihlerin ve fıkıh okullarının Hz. Peygamber'in öğretilerinin metinsel formları olan hadislere bu anlamda bir otorite vermediğini, aksine Sünnet kavramını "*yerel gelenekler, örfler*" mânasında kullandığını, hadisçiliğin ve hadis derleme faaliyetinin bu kadim hukuk mekteplerine karşı bir tepki hareketi olduğunu, Şâfiî'nin bu tepki hareketini daha kavramsal ve kuramsal bir zemine oturtarak güçlendirdiğini, dolayısıyla Şâfiî'nin ilk dönem İslâm toplumuna "*yeni*" ve "*yabancı*" bir İslâm hukuk teorisi icat ettiğini ileri sürmüştür.⁴⁸ Hatta ona göre Peygamber'in otoritesine dayanan hukuki hadislerin çoğu, Şâfiî'nin zamanında ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Zira Şâfiî "*yaşayan geleneğe*" karşı hadisleri, yani Hz. Muhammed'in örnek davranışının taşıyıcısı kabul ettiği rivayetleri egemen kılma mücadelesi vermiştir.⁴⁹ Schacht' göre yaşayan Sünnetin içeriği, Küfe'nin rey ve Medine'nin amel kaynaklı uygulamalarından ibarettir. Fıkıhın ana gövdesini oluşturan bu muhtevanın asıl kaynağı ise Emevi vali ve kadılarının idari ve kazai tatbikatlarıdır. Bu müktesebatın içinde Kur'an ve hadislerden unsurlar yok denecek kadar azdır veya en azından belirleyici değildir.⁵⁰ Kısaca Schacht' göre ilk dönemde Sünnet, hukuki değil siyasi anlamda kullanılıyordu. "*Sünnet*" ve "*peygamber Sünneti*" tabirleri dini ve hukuki anlamda Şâfiî' den önce bulunmamaktaydı. Bu tabirlerin eş anlamlı olarak İslam hukuk teorisine girişi Şâfiî ile olmuştur.⁵¹

⁴⁶ İshak Emin Aktepe, "Schacht ve Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/2:57.

⁴⁷ Soner Duman, "*Modern Dönemde Şâfiî Algısı*" (Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî) içinde, Edtr. Mahfuz M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Araştırma yayınları, 2014), 29.

⁴⁸ Murteza Bedir, "SCHACHT, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay.,2009), 36/225.

⁴⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: OTTO yay, 2015),414; Joseph Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", trc. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007),137.

⁵⁰ Bilal Aybakan, İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi, 1.Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 21-26; a.m.f., "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayın, 2012), 37/223.

⁵¹ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara

2.1.3. G.H. A. Juynboll (1935-2010)

Juynboll'un Sünnet konusundaki düşünceleri de Goldziher ve Schacht'ın Sünnet hakkındaki görüşlerinden farklıdır. Onun Sünnet ile ilgili açıklaması şöyledir: Peygamber'in Sünneti kavramının Şâfiî'yle birlikte yerleşmiştir. Peygamber'in vefatından sonra Ebu Bekir'in Sünneti, Ömer'in Sünneti veya en etkili başka Sahâbilerin Sünneti kavramları nadir de olsa ilk tarihî kaynaklarda kullanılmaktaydı. Ancak Osman'ın öldürülmesiyle isnad sistemi ortaya çıkmış ve hadis standart bir vaziyet almıştır. Hadis edebiyatının gelişmesiyle hızlı bir şekilde başkalarının ortaya koyduğu Sünnetlerin önemi azalarak Peygamber'in Sünneti anlayışının önemi artmıştır.⁵² Juynboll' göre de üçüncü asırdan önceki eserlerde Sünnet kelimesi "Peygamber'in Sünneti" anlamında dini ve hukuki değil siyasi bir terim olarak kullanılıyordu. Dini ve hukuki anlamda bir terim olarak kullanımı ise ilk defa Şâfiî ile birlikte ortaya çıkmıştır.⁵³ Hicri ikinci asırdaki fıkhi görüşler sonradan Hz. Peygamber'e dayanan (merfu) hadislere dönüştürülmüştür. Kısaca oryantalistlere göre hadisler dini birer metin olmayıp İslam toplumunun siyasi, sosyal ve kültürel durumlarını yansıtan ve bunlar sebebiyle ortaya çıkan tarihi metinlerdir.⁵⁴

2.2. Çağdaş Müslüman Yazar, Düşünür ve Akademisyenlerin Şâfiî'nin Sünnet Anlayışına Yöneltilikleri Eleştiriler

Çağdaş/modern dönemde Müslüman yazar, düşünür ve akademisyenlerin Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yönelttikleri eleştirilerde oryantalistlerin etkisi altında kaldıkları görülmektedir. Ancak oryantalistler tarafından dile getirilmeyen birtakım eleştiriler de söz konusudur. Bu eleştirileri ve savunucularını, yabancı ve yerli olmak üzere iki başlıkta ele alacağız.

2.2.1. Yabancı Müslüman Yazar, Düşünür ve Akademisyenler

2.2.1.1. Fazlurrahman

Modern dönemde fikirleriyle hem İslam dünyasını hem de Türkiye'deki akademik çevreleri en çok etkileyen ilim adamlarının başında gelen Fazlurrahman, İmam Şâfiî'nin Sünnet anlayışı ile ilgili şu eleştirilere yer vermektedir:

"Şâfiî, sözlü geleneği Hz. Peygamber'in Sünnetinin tek vasıtası olarak görmüş. Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerini top yekûn bir fıkıh ilkesi olarak kabul etmiş.⁵⁵ "Şâfiî öncesinde Hz. Peygamber'in Sünneti, ilk dönem Müslümanlarının, ellerindeki yeni malzemeler ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda Allah elçisinin göstermiş olduğu örneği yorumlamak suretiyle yaklaştırmaya çalıştıkları bir idealdi ve farklı bölgelere göre değişiklik arz ediyordu (yaşayan Sünnet). Şâfiî bu sürekli ve hür yorumlama

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1986), 28-29; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 53.

⁵² Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine" *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 7/12, (2002), 112-114.

⁵³ G.H. A. Juynboll, "İslam'ın İlk Döneminde Teknik bir terim olarak Sünnetin Gelişmesiyle İlgili Bazı Yeni Düşünceler", çev. Yavuz Köktaş, *Dinbilimleri Akademik Dergisi*,1/4 (2001), 3,6.

⁵⁴ Bk. G.H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002) 37, 66, 102-106; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 51.

⁵⁵ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 115,84.

hareketine karşı çıkmış ve Sünnet'in yerine hadisi koymuştur.⁵⁶ “Şâfiî, “yaşayan Sünnet-ictihad-icma” üçlüsünün yerini Nebevi Sünnete vermiştir. Hür içtihat sonucunda meydana gelen icma, bir süreç ve ileriye yönelik bir şey olacak yerde, statik ve geçmişe yönelik bir şey oluvermiştir. Şâfiî'nin dehası, ortaçağa ait sosyal ve dini yapımıza istikrar veren bir mekanizma sağlamıştır. Ama bu, zaman içinde yaratıcılığı ve özgünlüğün yok olması pahasına gerçekleşmiştir.”⁵⁷

Fazlurrahman'a göre Şafii bu anlayışıyla orta çağdaki dini yapıya bir istikrar kazandırmış olsa da şu olumsuz sonuçları da beraberinde getirmiştir: Reyin serbest kullanımının önünün tıkanması, icma ile içtihat arasındaki organik bağın kopması, hadis hareketlerinin zirve yapması, hadis uydurmacılığının artarak devam etmesi. Bütün bunlar ise yaratıcılık ve özgünlüğün yok olması sonucuna yol açmıştır.⁵⁸

2.2.1.2. Nasr Hamid Ebu Zeyd

Mısırlı Arap Dili ve Edebiyatı Profesörü Nasr Hamid Ebu Zeyd, Şâfiî'ye dair yazmış olduğu “*el-İmamü's-Şâfiî ve te'sisu idolojijeti'l-vasatiyye*” eserinde Şâfiî'nin Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas konusundaki görüşlerini incelemiştir. Ancak biz burada Ebu Zeyd'in Şâfiî'nin sadece Sünnet anlayışına yönelttiği eleştirilerine yer vermeye çalışacağız. Ebu Zeyd 'in Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yönelttiği eleştirileri şöyle ifade özetleyebiliriz: “Şâfiî'nin Kur'an vahyini Sünnet vahyiyle birleştirmiş ve Sünneti bağlayıcılık açısından Kur'an'la aynı derecede görmüştür. Bu ise vahyin tebliğcisi ve onun açıklayıcısı olarak Resülullah'ın hususiliğini ve beşeriliğini yok edecek şekilde ilahi ve beşeri olanı birleştirmeye doğru gitmektir.”⁵⁹ “Şâfiî'nin, Sünneti vahiy olarak temellendirmesi, Hz. Muhammed'i beşeri niteliklerini soyarak ona, kendisini bir yasa koyucu yapan ilahi, kutsal nitelikler vermeye çalışan Kureyşçi, Arap ırkcısı tavidan bağımsız değildir.”⁶⁰

2.2.2. Türkiye'deki Akademisyenlerin Eleştirileri

İmam Şâfiî'nin son dönemde yurtdışındaki Müslim gayri Müslim Çevrelerde artan popülaritesine paralel bir biçimde ülkemizde özellikle ilahiyat fakülteleri merkezli bir hareketliliğin olduğu görülmektedir. Bu hareketliliğin oluşmasında Ankara İlahiyat Fakültesi hocalarının başı çektiği Ankara Okulu Yayınlarının katkısı inkâr edilemez. Başta yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz pek çok şahsın eserlerinin Türkçeye kazandırılması olmak üzere, Şâfiî'ye ilişkin müstakil bir eserde ilgili makalelerin toplanması ve yazdıkları çeşitli eserlerde Şâfiî'nin İslami ilimler üzerindeki rolünden sıklıkla bahsetmeleri Türkiye'deki diğer akademik çevrelerde konuya ilişkin bir ilginin uyanmasına vesile olmuştur. Bu vetire Şâfiî hakkında

⁵⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009),45-55.

⁵⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 38-39.

⁵⁸ Soner Duman, *Modern Dönemde Şâfiî Algısı*, 36.

⁵⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, “İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev. Salih Özer, (Sünni Paradigmanın oluşmasında Şâfiî'nin Rolü), 3. Baskı, edtr. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2016),126.

⁶⁰ Ebu Zeyd, *İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*,134.

makale, tebliğ, tez ve müstakil eser bağlamda pek çok çalışmanın yapılmasını intaç etmiştir.⁶¹

Genel bir tespit olarak “Ankara Okulu Yayınları” grubunun Şâfiî algısının yukarıda ifade edilen Schacht - Fazlurrahman’ in algılarıyla büyük ölçüde uyduğu görülmektedir. Bununla birlikte Wael b. Hallaq ve Nasr Hamid Ebu Zeyd’in kimi görüşleri de zaman zaman belirleyici olmaktadır. Türkiye’deki akademik çevreler içinde İmam Şâfiî’ye yönelik en sert eleştirileri yapanların başında M. Hayri Kırbasoğlu gelmektedir.⁶² Kırbasoğlu’nun dile getirdiği iddiaların bir kısmı veya benzerleri, *İlhami Güler, Osman Taştan, Mustafa Öztürk, Mehmet Paçacı, Said Hatiboğlu* vb. şahıslar tarafından da dile getirilmiş, söz konusu fikirler bütünü, Şâfiî hakkında eleştirel bir söylemin Türkiye’deki ilahiyat çevrelerinde yaygınlaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir.⁶³ Biz tebliğimizde bu kesimin tamamının Şâfiî’ye yönelttiği eleştirilere yer vermek yerine Şâfiî eleştirisiyle şöhret bulan ve görüşleriyle akademik çevrelerde büyük yankı uyandıran Kırbasoğlu’nun eleştirileriyle yetineceğiz. Kırbasoğlu’nun Şâfiî hakkındaki eleştirilerinin özeti şudur: “Şâfiî, *er-Risâle*’yi ilmi bir endişeyle değil dini düşünce alnında ideolojik bir savunma niteliğinde kaleme almıştır.⁶⁴ Şâfiî, her şeyi nasların kapsamına sokma çabası içerisinde.⁶⁵ Şâfiî, Sünnetin vahiy olduğu görüşünü tercih etmiş ve bu görüşü desteklemeye çalışmıştır.⁶⁶ Şâfiî, hadislerle Sünnet’i özdeşleştirmek suretiyle ciddi bir hataya düşmüştür.⁶⁷ Şâfiî’nin projesinin asıl amacı, dinde aklın alnını olabildiğince sınırlayıp, nasların hâkimiyet alnını olabildiğince genişletmek⁶⁸ ve ilmi sadece nakli bilgiyle sınırlandırarak onun dışında kalan akıl ve tecrübe alanlarını bilinçli olarak dışlamaktadır.⁶⁹ Kırbasoğlu ayrıca Şâfiî’nin çeşitli ayetlerde geçen hikmeti, Sünnet olarak kabul etmesini de eleştirir.⁷⁰

⁶¹ Bk. Soner Duman, *Modern Dönmede Şâfiî Algısı*, 41.

⁶² Kırbasoğlu, “İslami İlimlerde Şâfiî’nin Rolü Üzerine” adlı makalesinde eleştirilerinin hedefine niçin Şâfiî’yi oturttuğunu şöyle açıklar; “*Sünni İslam düşüncesinin göz önüne alınacak olursa, günümüz düşünce sorunlarının çözümsüzlüğünün en temel sebeplerinden birinin, pek çok İslam toplumu baskı altında bunalan “katı muhafazakârlık” düşüncesi olduğu söylenebilir. Şâfiî’nin bugün tekrar tartışma gündemine girmesi ise, bu muhafazakârlığın oluşumunda onun, bugün bile hala etkili olan önemli bir rol oynadığı varsayımına dayanmaktadır.*” (Hayri Kırbasoğlu, “İslami İlimlerde Şâfiî’nin Rolü Üzerine”, *İslamiyat Dergisi*. c. 11. say. 1/16.)

⁶³ Bk. Soner Duman, *Modern Dönmede Şâfiî Algısı*, 48.

⁶⁴ M. Hayri Kırbasoğlu, “*er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, 3.baskı, ed. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 263.

⁶⁵ Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 267.

⁶⁶ Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 272.

⁶⁷ Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 287.

⁶⁸ Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 286.

⁶⁹ Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 294.

⁷⁰ Bk. Kırbasoğlu, *er-Risâle*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi, 270. Şâfiî’nin Hikmet anlayışına eleştirel bir yaklaşım için bk. Abdülaziz Bayındır, “İmam Şâfiî’nin Hikmet Anlayışı”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 221-252. Son olarak İshak Emin Aktepe’nin “İmam Şâfiî’de Sünnet” adlı doktora çalışmasında ve bu çalışmadan hareketle sunduğu “İmam Şâfiî’nin Sünnet Anlayışı” tebliğinde dile getirdiği Şâfiî’ye yönelik eleştirilerine özetle yer verelim: “Şâfiî, Hz. Peygamber’in peygamberlik vasfını sürekli ön planda tutarak neredeyse tüm tasarruflarını bağlayıcı saymaktadır. Sünnet ile Kur’an’ı neredeyse aynı seviyede kabul etmektedir. Sünnet ile merfu hadisi özdeşleştirmiştir. (İshak

3. Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi

İmam Şâfiî'nin İslam düşünce tarihi ve İslami ilimler tarihindeki önemi ve etkisi inkâr edilemez. Vahiyle desteklenmeyen her beşer gibi Şâfiî'de görüşleri kabul veya reddedilebilir ya da eleştirilebilir. Nitekim kendisi de gerek kendinden önceki gerekse kendi zamanındaki bazı âlimlerin -hatta hocalarının- görüşlerini eleştirmiş ve eleştirdiği kişilere reddiyeler yazmıştır. İmam Şâfiî'nin görüşleri de gerek yaşadığı dönemde gerekse kendinden sonraki dönemlerde eleştiri konusu olmuştur. Klasik dönemde Şâfiî'ye, gerek kendi mezhebinin müntesibi olan âlimler tarafından gerekse başka bir mezhebin müntesibi olan âlimler tarafından muhalefet edilerek onun, sünnet anlayışı çerçevesinde gündeme getirdiği bazı görüşleri eleştirilmiştir.⁷¹ Modern döneme gelince, onun Sünnet anlayışına yöneltilen eleştirilerin bir kısmı geçmişte de gündeme gelmiştir. Ancak bu eleştirilerin önemli bir bölümü günümüzde gündeme getirilen eleştiriler olduklarını söyleyebiliriz.

Oryantalistlerin Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yönelttikleri eleştirilerde şu hususlar dikkat çekmektedir: Sünnet kavramı Şâfiî ile birlikte bir kırılmaya uğramıştır; zira Şâfiî'ye kadar Sünnet Peygamber'le irtibatlı olup olmadığına bakılmaksızın belli bir yerde genel kabul görmüş ve örnek alınmaya değer her türlü uygulama, örf ve âdetler oranın yaşayan Sünneti sayılırken, Şâfiî ile birlikte Sünnet, sadece Hz. Muhammed'in örnek davranışına karşılık gelmeye başlamıştır. Şâfiî Sünneti sadece Hz. Peygamber'e tahsis etmiş ve "yaşayan geleneğe" karşı hadisleri egemen kılmaya çalışmış. Peygamber'in otoritesine dayanan hukuki hadislerin çoğu, Şâfiî'nin zamanında ve sonrasında ortaya çıkmıştır. İlk dönemde Sünnet, hukuki değil siyasi bir anlamda kullanılıyordu. "Sünnet" ve "Peygamber Sünneti" tabirlerinin dini ve hukuki anlamda İslam hukuk teorisine girişi Şâfiî ile olmuştur. Ayrıca onlara göre, hadisler, İslam toplumunun siyasi, sosyal ve kültürel durumlarını yansıtan ve bunlar sebebiyle ortaya çıkan tarihi metinler olarak görülmesi gerekirken Şâfiî onları dini ve hukuki birer metin olarak görmüş ve onlara farklı bir anlam yüklemiştir. Kısaca onlara göre; sünnet ve hadis Hz. Peygamber'le bir ilişkisi olmamasına rağmen böyle bir ilişkiyi ilk defa Şâfiî kurmuştur.

Oryantalistlerin Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yönelttikleri bu eleştiriler, gerçeği yansıtmadığı gibi tarihi verilerle de çelişmektedir. Zira Sünnet, ilk dönemden itibaren Hz. Peygamberle (s.a.v) ilişkili olup bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından dini-hukuki anlamda kullanılmıştır. "Sünnet" ve "Peygamber Sünneti" tabirlerinin dini ve hukuki anlamda kullanımı, iddia edilen aksine İslam hukuk teorisine Şâfiî

Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, içinde, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma yayınları, 2014), 179-183. Şâfiî'nin Sünnet anlayışına yukarıda yer verdiğimiz eleştirilere benzer eleştiriler için ayrıca bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5. baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 96.

⁷¹ Bu konuda şu eserler bakılabilir; İhsan Akay, *Şâfiî usûl geleneğinde İmâm Şâfiî'ye muhalif usûlî görüşler*, Ensar Yay., İstanbul 2018; Erol Erdem, *Şâfiî usulcülerin İmâm Şâfiî'nin usulünü temsil sorunu*, (basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008; Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilname Dergisi*, 37/1 (2019), 1085-1116.

ile girmemiştir. Sünnetin/hadisın Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmesi ve dini-hukuki kaynak olarak görülmesi, Şâfiî'ye özgü bir kabul/ bakış açısı olmayıp gerek Şâfiî öncesi gerek Şâfiî sonrası tüm müctehidlerin ortak kabulüdür. Nitekim sahabeden itibaren tüm müctehidlere göre sünnet/hadis, şeri deliller sıralamasında ikinci sırada yer almaktadır. Oryantalistler, bu iddialarıyla aslında sünnetin dini-hukuki bir kaynak olmadığını ve bu yolla sabit olan hükümlerin asılsız rivayetlere bina edildiğini ifade etmektedir. Oysa dini/şeri hükümlerin çok önemli bir bölümü Kur'an'ın beyanı/tefsiri işlevine sahip sünnet tarafından isbat edilmiştir. Sünnetin Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispetini ve dini-hukuki değerini red etmek şeri hükümlerin önemli bir bölümünü red etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca İttifakla şeri hüküm kaynağı olan Sünnet etrafında birtakım şüpheler gündeme getirerek onu değersizleştirmek ve devre dışı bırakmak dini tahrif etme çabasının bir göstergesidir. Kısaca Sünnetin Hz. Peygamber (s.a.v) ile ilişkisini keserek onu dini-hukuki kaynak olmaktan çıkarmak ve yaşayan gelenek ile özdeşleştirmek, tarihi ve ilmi gerçeklerle bağdaşmadığı gibi iyi niyetli bir çaba olarak da görülemez.⁷²

Yerli ve yabancı Müslüman düşünür, yazar ve akademisyenlerin eleştirilerine gelince bu eleştirilerde şu hususlar ön plana çıkmaktadır: Şâfiî, her şeyi nass kapsamına sokma gayreti içerisinde olup şekilci/lafızcı bir tutuma sahiptir. Şâfiî, Sünnet ile Kur'an'ı neredeyse aynı seviyede kabul ederek, Sünneti merfu hadislerle özdeşleştirerek ve vahiy kabul ederek nassların hâkimiyet alanını genişletmiş ve dinde aklın alanını da olabildiğince sınırlamıştır. O, böylece ilmi, nakli bilgiyle sınırlandırarak onun dışında kalan akıl ve tecrübe alanlarını bilinçli olarak dışlamıştır. O, iddia edildiği gibi ehl-i rey ile ehl-i hadisi uzlaştıran, arabulucu bir sentez ortaya koymamıştır. O bu iki tarafın mücadelesinde ehli hadisin safında yer almıştır. Onun düşünce yapısı ideolojik tavırdan; Hz. Muhammed'i beşeri niteliklerini soyarak ona, kendisini bir yasa koyucu yapan ilahi, kutsal nitelikler vermeye çalışan Kureyşçi, Arap ırkçısı tavırdan bağımsız değildir. Şâfiî sürekli ve hür yorumlama hareketine karşı çıkmış ve "yaşayan Sünnet-ictihad-icma" üçlüsünün yerine Nebevi Sünneti/hadisi koymuştur.

Özetleyerek vermeye çalıştığımız bu eleştirilerin önemli bir bölümü dikkatle incelendiğinde mesnetsiz ithamlar ve asılsız iddialardan ibaret olduğu anlaşılacaktır. Zira dinin kaynağı olan vahiy, Kur'an ve Sünnet naslarında vucud bulmuştur. Nasların dili Arapçadır. Şafii'nin, şeri hükümlerin tesbitinde nasların önemini vurgulaması ve bu nasların anlaşılmasında da Arap dilinin önemini dile getirmesi şekilcilik/lafızcılık görmek ve hatta buradan hareketle Şafii'yi Arap milliyetçisi olarak itham etmek, ilmi ve ahlaki açıdan kabul edilemez bir yaklaşımdır. Bir başka ifade ile kaynağı vahiy olan naslara ve onların dili olan Arapçaya önem atfetmesinden hareketle Şafii'yi şekilci/nasçı, lafızcı ve Arap milliyetçisi olmakla itham etmek, ilmi ciddiyetten uzak, insafla bağdaşmayan bir tutumdur. Zira Kur'an ve sünnetin hitabı Arapça'nın üslûp ve özelliklerini taşımaktadır. Şafii'nin Arapça'ya olan

⁷² Hz. Peygamber (s.a.v), sahabe ve tabiin döneminde sünnetin dini-hukuki anlamda kullanımına dair örnekler için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 56-57.

vurgusu ideolojik tarafgirlikten değil, dile olan derin vukûfiyetinden ve nasların anlaşılmasında sağlam bir dil bilgisinin kaçınılmaz oluşunu vurgulamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Onun esas kaygısı ilahi hitabı doğru anlamak ve uygulamaktır. Bunun için Arapça 'nın bütün incelikleriyle bilinmesi gerekli ve önemlidir. Arapça zorunlu olarak doğru anlamının bir parçasıdır. Arap dilinin mantığı, ifade şekilleri ve beyan üslûplarını bilmeyenlerin, sağlıklı bir şer'î hüküm istinbâtında bulunmaları mümkün değildir. Bu nedenle din dili olan Arapça iyi bilinmelidir. Şafii, gerek nasların dilinin Arapça olması ve gerekse lafızların manayı/hükmü taşıyan kalıplar olması nedeniyle nasları anlamada hem Arapça dil kurallarının, hem lafızların delaletinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece, lafızları ve dil kurallarını devre dışı bırakarak nasları keyfi/serbest/hür yorumlamanın önüne geçmeyi hedeflemiştir. Ayrıca Şâfiî, sahih anlama ve yorumlama faaliyetinin nesnel ölçülerini yazılı olarak belirleyerek din konusunda nesnel ölçülerden uzak, keyfi sayılabilecek biçimde serbest anlama ve yorumlamanın önüne geçmeyi hedeflemiştir. Zira böyle davranmak kişiyi yarı yolda bırakabileceği gibi dinin tahrif edilmesi sonucunu da doğurması kuvvetle muhtemeldir. Bu noktada Şâfiî'nin çabası, nas ve rey/akıl karşısında bir rekabet ve bunlardan birini diğerine üstün tutma değil, sahih anlama ve yorum faaliyetinin olabildiğince nesnel ilkelere bağlanması çabası olarak görülmelidir.

Şâfiî'nin Sünnet ile Kur'an'ı aynı mertebede görmesi ve Sünneti merfu hadislerle özdeşleştirilmesi noktasında yapılan eleştiriye gelince, şunu söyleyebiliriz; Şâfiî, sahih/sabit sünneti Kitapla istidlal hususunda aynı mertebede görmesi, Sünnet'in Kur'an'ı beyan etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira sünnetin en önemli işlevi Kitabı beyandır. Öte taraftan gerek Kitap gerek Sünnet her ikisi de vahiydir. Kitap gibi Sünnet de Allah'tandır; yolları ve sebepleri ayrı olsa da ikisinin de kaynağı vahiydir. Ayrıca Şâfiî, Sünneti, bir bütün olarak ifade ettiği ilim bakımından Kur'an mertebesinde görür. Yoksa Hz. Peygamber'den her rivayet olunan *-rivayet yolu ne olursa olsun-* subutu kat'î olan mütevatir ayetler mertebesinde demek değildir. Öte yandan Şâfiî'nin Kur'an mertebesinde saydığı Sünnet, mutlak sünnet değil sübutu sabit olan sünnettir (*es-Sünnetü's-Sâbite*). Şâfiî, -iddia edildiği gibi- Sünneti sadece merfu hadisten ibaret görmez. Ancak merfu hadisin kaynağı Hz. Peygamber olması, sünnet denildiğinde akla ilk olarak Hz. Peygamber sünnetinin gelmesi ve sünnetin esasını O'nun hadislerinin oluşturması adeta "*Sünnet, merfu hadislerden ibarettir*" şeklinde bir bakış açısının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şafii, Hz. Peygamber'i (s.a.v) beşeri niteliklerden soyarak ona, kendisini bir yasa koyucu yapan ilahi, kutsal niteliklerle nitelemesi şeklindeki eleştiriye gelince şunu söyleyebiliriz; dini sahada biz mükellefleri birinci dereceden ilgilendiren Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamber olması, ilahi hitaba ve vahye mazhar olmasıdır. O, bu yönüyle ümmetinden her hangi bir ferdi ile asla *mukayese* edilemez konum ve makama sahiptir. Dini açıdan asıl O'nun bu yönünün öncelenmesi gerektiğinden beşeriyet yönü ikinci planda kalmıştır. Ancak bu bakış açısında iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'e (s.a.v) kutsal/ilahi nitelikler atfetmek ve O'nu beşeriyetten çıkarmak asla söz konusu değildir. Son olarak, "Şafii, "yaşayan Sünnet-ictihad-icma"

üçlünün yerine Nebevi Sünneti/hadisi koymuştur” iddiasına gelince, bu iddia Şafii'nin ictihadı/kıyası ve icmaı delil görmediği anlamına gelmektedir. Oysa gerek Şafii'nin eserleri gerekse Şafii usulcüler ittifakla O'nun ictihad/kıyas ile icmaı delil delil olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.

Sonuç

İslam düşünce tarihine/geleneğine baktığımızda bir şahsı ve görüşlerini eleştirmek son derece tabii bir durumdur. Ancak tarihi bir şahsiyeti ve görüşlerini değerlendirenken şu önemli nokta gözden kaçırılmamalı; hiçbir âlim ve onun savunduğu görüşler içinde bulunulan şartların etkisinden bağımsız değildir. Bu durum insan olmanın tabii bir sonucudur. Bu nedenle İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşayan ve dönemindeki ehl-i rey ve ehl-i hadisin temsilcileriyle ciddi bir ilmi münasebet içerisinde olan İmam Şafii'nin, gerek bir bütün olarak usulünü gerekse Sünnet konusundaki görüşlerini değerlendirirken içinde yaşadığı ilmi muhit, sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi çevre ve şartlar dikkate alınmalı. Bu noktadan hareketle Şafii'nin Sünnet hakkındaki açıklamalarına baktığımızda onun bütün gayreti dinin esasını teşkil eden vahiy ile akıl arasındaki ilişkiyi doğru tesbit etmek ve bu çerçevede akıl-nakil/rey-rivayet ya da nass-ictihad dengesini sağlam bir zemine oturtmaktır. Bize göre Şafii'nin bu dengelyi kurmak için gösterdiği gayret son derece değerli olduğu gibi ortaya koyduğu netice de başarılıdır. Oryantalistlerin Şafii'nin Sünnet anlayışına yönelttikleri eleştiriler ilmi esaslara dayanmayan ve tarihi gerçekleri çarpıtan mesnetsiz iddialardan ibrettir. Müslüman ilim erbabının eleştirilerinde ise oryantalistlerin etkisinin görülmesinin yanı sıra yapılan eleştirilerin bir kısmı mesnetsiz iddia ve ithamlardan ibaret iken diğer bir kısmı tartışmaya açık ilmi tenkitler olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aktepe, İshak Emin. “İmam Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. Ed. M. Mahfuz Söylemez.161-183. Ankara: Araştırma yayınları, 2014.
- Aktepe, İshak Emin. “Schacht ve ‘Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 57-83. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/htd/issue/41603/502582>.
- Aybakan, Bilal. *İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 1.Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bedir, Murteza. “SCHACHT, Joseph”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yay.,2009.
- Bûtî, Said Ramazan. <https://www.naseemalsham.com/subjects/view/32086>, “*el-İmam eş-Şâfiî ve eserühü fi Menheci'l-fikri'l-islami*”, (erişim tarihi:24.04.2021).
- Duman, Soner. “Modern Dönmede Şâfiî Algısı”. edtr. Mahfuz M. Mahfuz Söylemez. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî* içinde, Ankara: Araştırma yayınları, 2014), 29.
- Ebû Zehra, Muhammed. *eş-Şâfiî, Hayâtuhû ve Asruhû, Ârâuhû ve Fıkühû*. Kahire: Dâru'l-Fikir, 1978.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. “İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbaşoğlu.101-171. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Fazlurrahman. *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Görgün, Tahsin. “Goldziher Ignaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.14/105-111.

- İstanbul: TDV Yayınları,1996.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher İgnaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-111. İstanbul: TDV Yayınları,1996.
- Juynboll, G.H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: OTTO yay, 2015.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi". *Sünni Paradigmanın oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*. edt. M. Hayri Kırbaçoğlu. 263- 322. Ankara: Otto Yayınları, 3.baskı, 2016.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1986.
- Schacht, Joseph. "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi". çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2, 2007,135-144.
- Sezgin, Fuad. *Buhari'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. A. Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1939.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. thk. Rif'at F. Abdülmuttalib. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İhtilafü'l-hadis*. thk. Rif'at F. Abdülmuttalib, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Daru'l-marife, 1973.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Siyerü âlami'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.



HANEFÎ MEZHEBİNİN HADİS ANLAYIŞI

İbrahim GÖKÇE

Diyanet İşleri Başkanlığı

✉ igke33@gmail.com

id 0000-0002-0434-763X

Öz

Hanefî mezhebi naslardan hüküm çıkarmak için özgün bir metot geliştirmiştir. Bu metodu hadis ilmine de tatbik eden Hanefiler haberleri hem sened hem de metin yönünden incelemişlerdir. Bu bağlamda haber, haberin nakil şartları, nakledenlerin ve nakledilen haberlerin vasıfları ile ilgili birçok görüş de ileri sürmüşlerdir.

Hadis usulünün birçok konusunda mezheplerine ait görüşleri aktaran Hanefilerin özellikle şâz, tedlîs ve cehalet konularındaki düşünceleri önemlidir. Bu konularda muhaddislerden ayrılan Hanefiler, hadis ilmine katkı sayılabacak birçok görüşü de dile getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hanefî, Haber, Râvî.

The Hadith Understanding of Hanafi Sect

Abstract

Hanafi sect has developed a unique method to make judgments from the Islamic scriptures. Hanafis, who applied this method to the ilm of hadith, examined the narrations in terms of both sanad and the text. In this context, they have also put forward many opinions about the narrations, the conditions of narration transmission, the characteristics of the narrators and the narrations conveyed.

Hanafis who narrate the views belong to the many topics of Hadith method have particularly important thoughts on shad, tedlis and ignorance. Hanafis, who differed from the muhaddiths on these issues, also expressed many views that can be considered as a contribution to the ilm of hadith.

Keywords: Hadith, Hanafi, Narration, Râwî.

Giriş

Hanefî Mezhebi, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve onun ekolünü takip eden müçtehit âlimlerin görüşleri ve bu âlimlerin belirledikleri usul kurallarına göre sonraki dönem âlimlerinin fûru meselelerde ortaya koymuş oldukları fetvalardan oluşan bir mezheptir.¹

Fıkıh mezhebi olarak bilinen Hanefî mezhebinin kendine özgü bir hadis anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerden hükümler elde etmek için müstakil bir metot geliştiren Hanefiler bu sayede hadisleri sistematik bir şekilde fıkıh alanında kullanmışlardır. Onların hadis yöntemleri ile ilgili bilgilerin büyük çoğunluğu fıkıh usulü eserlerinin sünnet bölümünde yer almaktadır. Bu bölüm incelendiğinde Hanefî mezhebine özgü hadis ilmiyle ilgili kavramların varlığı görülmektedir. Bunun yanında bazı kavramlara farklı anlamlar yüklediklerini söylemek de

¹ Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2001), 1/38, 39.

mümkündür. Bu farklılıklar Hanefîlerin özgün bir hadis metodolojisine sahip olduklarını göstermektedir.

Hadis ilmi denildiğinde genellikle muhaddislerin inşa ettiği bir ilim dalı akla gelmektedir. Bu sahada başka hadis metotlarına sahip ekollerin de olduğunun vurgulanması önemlidir. Özel bir konu çerçevesinde kaleme alınan bu çalışma hadis ilminde Hanefîlerin mezheplerine özgü bir metoda sahip olduklarına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu çalışmada Hanefî mezhebinin hadis anlayışı haber ve kısımları, tahammül ve eda yolları, râvîlerde aranan şartlar, râvîlerin tenkit konuları, inkîtâ, tedlîs ve şâz gibi başlıklar altında incelenmeye çalışılacaktır.

1. Haber ve Kısımları

Hanefîlerin eserlerine bakıldığında haberleri bilgi değerine göre taksim ettikleri ve hükümleri de haberin bilgi değerine göre tespit ettikleri görülmektedir. Haberlerin taksimi konusunda Hanefî Mezhebi içinde bir ittifaktan söz etmek mümkün olmasa da bazı ortak paydalarda buluştukları söylenebilir.

Hanefî âlimlerden Îsâ b. Ebân (öl. 221/836), Cessâs (öl. 370/981) ve Debûsî (öl. 430/1039) haberi farklı taksimlere tabi tutsalar da hüküm açısından mütevâtîr, meşhur ve âhâd haberleri aynı kategoride değerlendirmişler ve mütevâtîr haberi inkâr etmenin küfrü gerektiren bir durum olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat bazı âlimler, Cessâs'tan, meşhur haberi inkâr edenin kâfir olacağına dair görüş nakletmişlerdir.² Bununla birlikte Cessâs'ın böyle düşünmediği kanaatinde olanlar da vardır.³ Mütevâtîri ikiye ayıran Cessâs'ın ikinci kısma "sıhhati istidlal ile bilinen mütevâtîr" ismini vermesi tartışmalara sebep olmuştur. Îsâ b. Ebân ise bu kısmı mütevâtîr olarak kabul etmemektedir.⁴ Debûsî'nin (ö. 430/1039) haberi meşhur ve garîb olarak ikiye ayırıp, mütevâtîr haberi meşhur haberin bir kısmı yapması da ayrı bir tartışmaya sebep olmuştur.⁵

Hanefîler haberlerin taksiminde ilk üç dönemi (tabakayı) ölçüt kabul etmişlerdir. Bu tabakalar tevâtür şartlarını taşıdığından böyle rivayetleri mütevâtîr diye isimlendirmişlerdir. Hanefîlerin meşhur haber kavramını kullandıkları da görülmektedir. Onlara göre meşhur haber senedin ilk tabakasında âhâd iken, ikinci ve üçüncü tabakalarda mütevâtîr seviyesine ulaşan rivayettir. Bu çeşit rivayetlerin ilk tabakaları âhâd olarak rivayet edildiğinden Hz. Peygamber'e ittisalinde şüphe olduğu kabul edilmektedir. Bu şüphenin kaynağı meşhur haberlerin birinci

² Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Kesfu'l-esrâr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/535; Ahmed b. Ebî Saîd b. Ubeydillâh el-Leknevî, *Nûru'l-envâr 'ale'l-menâr (Kesfu'l-esrâr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/13.

³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/303; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 271; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî, *Nesemâtü'l-eshâr* (Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmîyye, 1427/2006), 178.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmîyye ve'l-İdâratî'l-Âmmeti lil İftâi ve'l-Buhûsi's-Şer'iyye, 1428/2007), 3/48.

⁵ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu usûli'l-fikhi ve tahdîdü edilleti's-şer'i* (Riyad: Mektebertü'r-Rüşd, 1430/2009), 2/307.

tabakasındaki râvîlerin “yalan üzere ittifak etme ihtimallerinin bulunmaması” şartını taşıyamamalarıdır. Hanefîler âhâd haberi de tevâtür üzerinden “mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşmayan rivayetler” diye tanımlamaktadırlar.⁶

Cessâs'ın mütevâtirin istidlâlî olabileceğini söylemesi, Debûsî'nin mütevâtiri meşhurun bir kısmı sayması, haber konusunda Hanefîler arasında kavramsal anlayış farklılığı olduğuna örnek gösterilebilir. Bilgi değeri ve fıkhîta hüküm çıkarmaya kaynaklık olması açısından ise haberin kısımları arasında bir ayırımı gitmedikleri görülmektedir.

2. Tahammül Yolları ve Eda Sıgaları

Hanefîler haberlerin rivayetini semâ, hıfz ve eda⁷ diye üç aşamalı bir süreç olarak kabul etmektedirler.⁸ Semâ aşaması olarak nitelenen tahammülde hadis öğrencisi hadisi hocasından alır. Hanefîler bu aşamaya “tarafu's-semâ/tahammül” demişlerdir.⁹ Semâ aşamasından sonra öğrenci güç ve imkânı ölçüsünde hocasından aldığı hadisleri ezberlemeye gayret eder. Sonrasında hadislerde kastedilen manayı çalışarak anlamaya uğraşır. Bu aşamaya “tarafu'l-hıfz” denilir.¹⁰ Bu iki süreçten sonra hadisin başkalarına aktarılma süreci vardır ki bu sürece de “tarafu'l-edâ” demişlerdir. Bu üç aşamanın her birinin ayrı ayrı “azîmet ve ruhsat” denilen kısımları bulunmaktadır.¹¹

Hadislerin nakli konusunda Ebû Hanîfe'nin yazılı metnin hafızaya yardımcı olmak için kullanılması gerektiği, sadece yazılı metne bağlı nakil yapılmasının caiz olmadığı görüşü dikkat çekmektedir.¹² Onun bu görüşü rivayetleri hafızada tutmak için alınmış bir önlemdir. O, bu önlem ile yazılı metinler aracılığıyla hadis olarak nakledilen uydurma rivayetlerin önüne geçmek istemiştir. Ebû Yûsuf'tan (öl. 182/798) yapılan nakil de bu yorumu desteklemektedir.¹³

Hanefî mezhebinde kitâbet ve risâlet yoluyla yapılan naklin şahit ile ispatlanmasının bir şart olarak ileri sürülmesi tartışmalara yol açmıştır. Bazı Hanefîler kitâbet ve risâletin şahit ile ispatlanmadan caiz olmadığını söylerken¹⁴, bazıları ise yazıdan kime ait olduğunun tespit edilmesi gibi yöntemler sayesinde şahit olmadan da rivayetin caiz kabul edileceğini savunmuşlardır.¹⁵

⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/538.

⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/384; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l-islâm el-bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/56.

⁸ Abdüllatif b. Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî* (İstanbul: Şirketü Dâri'l-İrşâd, 1435/2014), 2/1186-1188.

⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/384.

¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/384.

¹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/387.

¹² Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/77.

¹³ Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî, *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh (Tevdîh ve Telvîh ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999), 2/31.

¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, 2/251; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/61; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 2/1191; Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1422/2001), 3/740.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3/191; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Tahrîr ve't-tahbîr fî 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 2/373.

3. Hanefilere Göre Râvîde Aranılan Şartlar

Hanefîler râvîde aranılan şartları akıl, zabt, adalet ve Müslüman olmak başlıkları altında incelemişlerdir. Akıl şartını ayrıntılı bir şekilde ele Hanefîler râvînin akıl sahibi olması gerektiğini ifade ettikten sonra bir insanın neye göre akıl sahibi sayılacağını tartışmışlardır. Onlara göre akıl duyu organlarının elde ettiği verileri işleyen bir nurdur.¹⁶ İnsan aklının kemale ermesi zaman içerisinde gerçekleşen bir durumdur. İslam dini aklın kemale erip ermediğinin belirlenmesini bir kolaylık olsun diye buluğ çağına bağlamıştır. Gerçek sebep ise insanın hiçbir zaman tam olarak tespit edemeyeceği akli yetkinliktir.¹⁷

Akıl buluğ öncesinde ve sonrasında farklı yetiye sahiptir. Bu farkı dikkate alan Hanefî âlimleri akli kâmil ve kâsır olarak iki kısma ayırmışlardır.¹⁸ Kâsır akli "kendi zararına ve faydasına olan şeyleri ayırabilecek düşünsel yetkinliğe sahip olmakla birlikte kemal mertebeye ulaşamayan akıl" olarak tarif etmişlerdir. Buluğa ulaşmamış temyiz çağındaki çocuğu ve akli yetkinliği eksik olan matuhu bu kısma örnek olarak zikretmişler ve buluğ sonrası herhangi bir zarara uğramamış akli kâmil akıl olarak nitelemişlerdir.¹⁹

Hanefî âlimlerine göre râvî zabt sıfatına da sahip olmalıdır. Zabıt sıfatı, rivayeti eksiksiz, hakkını vererek dinlemek, kastedilen manayı anlamak, lafzını ezberlemek ve nakledene kadar koruyarak muhafaza etmek demektir.²⁰

Hanefîlere göre râvîde bulunması gereken şartlardan bir diğeri adalettir. Adaletin istikamet anlamına geldiği ifade edilmiştir.²¹ Hanefîlere göre râvînin adaleti iki kısımdır. Bu kısımların isimlendirmesinde Hanefîler içinde ihtilaf mevcuttur.²² Râvînin adaletinde zahir/kâsır adalete itibar eden Hanefîler bu çeşit adaletin akıl ve din birlikteliği ile var olduğunu söylemişlerdir.²³ Kişinin hevâ ve hevesi yerine aklını ve dinini tercih etmesi zahir adalete sahip olması için yeterli bir kıtas kabul edilmiştir. Kişinin hevâsı yerine dinini tercih etmesi, inandığı değerlerin tersine bir amelde bulunmaması ile tespit edilmektedir.

Hanefîler râvînin rivayetinin kabul edilmesi için râvîde bulunması gereken şartları belirlerken Müslüman olma şartını adalet şartından ayrı bir madde olarak zikretmişlerdir. Buna göre Müslüman olmayan birisi Hanefîlere göre adil sayılabilmektedir. Onlar İslam şartını zahir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.²⁴ Zahir İslam, kişinin Müslümanlar arasında doğup, onların takip ettikleri yolu takip etmesidir. Bu yol kelime-i şahadet ve ibadettir.²⁵ Bâtın İslam ise ancak kişiden

¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, 2/231; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/575; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/358.

¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, 2/229; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/577; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/357.

¹⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/576, 577.

¹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/359.

²⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/359; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/578, 579; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, 3/691.

²¹ Debûsî, *Takvîm*, 2/231; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/361; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/583.

²² İsimler için bk. Debûsî, *Takvîm*, 2/232; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/583.

²³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/584; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/361, 362.

²⁴ Debûsî, *Takvîm*, 2/242.

²⁵ Debûsî, *Takvîm*, 2/242; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/585, 586; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/363.

Allah'ın sıfatlarını sayması istenerek tespit edilebilir.²⁶ Fakat Allah'ın esma ve sıfatlarının icmalî mi yoksa tafsilî mi olacağı konusunda Hanefî uleması arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Zikredilen bu vasıflar râvînin eda sırasında sahip olması gereken özelliklerdir. Onlara göre tahammül için buluş çağına ulaşmak şart değildir. Buluş çağına ulaşmayan kişinin hadis rivayetinin geçerli olmayacağını söyleyen Hanefîler, tahammül ve semasının ise caiz olduğunu belirtmişlerdir.²⁷

4. Ta'n Edilen Râvîler

Hanefîler mestûr²⁸, fâsık, sabî, matûh, muğaffel, müsâhil ve hevâ sahibi râvîleri ta'n edilen râvîler arasında saymışlardır. Bazı Hanefî âlimleri ise mestûr kavramı ile meçhûl kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını ifade etmişlerdir.²⁹

Hanefîlere göre ilk üç dönemdeki meçhûl ve mestûr râvîlerin aleyhlerine bir delil bulunmadıkça rivayetleri makbuldür. Bu kabul ilk üç dönem râvîleri ile sınırlıdır.³⁰

Hanefîlerden fâsık râvînin doğru söylediğine dair kanaatin güçlenmesi durumunda fâsık râvînin haberinin kabul edilebileceğini öne sürenler bulunmaktadır.³¹ Çoğunluk ise fâsık râvînin rivayetinin kabul edilmeyeceği görüşündedir.³²

Sabî ve matûh râvîlerin rivayetlerinin hükmünün kâfir râvînin rivayetleri gibi reddedilmesi gerektiği görüşünün sahih olduğunu ileri süren Pezdevî (öl. 482/1089), bunun gerekçelerini de ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir.³³

Muğaffel kavramı, rivayetlerinde aşırı derece gâfil olan râvî için Hanefîlerin kullanmış olduğu bir terimdir. Bu kavram râvînin zabt yetersizliği ile ilgili bir kavramdır. Muğaffel râvînin eğer gafleti dikkatinden fazla ise rivayet ettiği haberi kabul edilmez.³⁴ Fakat rivayetlerinin çoğunda dikkatli davrandığı tespit edilmişse rivayetleri makbul sayılır.³⁵

Müsâhil kavramı hata etmeyi, yanlış yapmayı önemsemeyen, hata yaptıktan sonra onu düzeltme çabası göstermeyen, ihtiyatlı olunması gereken yerde ihtiyatlı

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, 2/242.

²⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/359; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/577; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, 3/690.

²⁸ Hanefîlerin mestûr râvî tanımlarından bâtin adaleti bilinmeyen râvî için bu sıfatı kullandıkları anlaşılmaktadır. Mestûr râvî tanımları için bk. Ebû Abdillâh Radıyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvu'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 86; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/29.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/585; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 285. İbn Himmât Zâde'nin (öl. 1175/1761) ifadelerinden ise bu iki kavramın birbirinden farklı anlamda olduğu anlaşılmaktadır. Addâb Mahmûd Hameş, *Ruvâtu'l-hadis ellezîne sekete aleyhim eimmetü'l-cerh ve't-ta'dil* (Riyad: Dâru'l-Emânî, 1407/1987), 230, 231.

³⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999), 2/25.

³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/380.

³² Debûsî, *Takvîm*, 2/194; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/30.

³³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/32, 33.

³⁴ Debûsî, *Takvîm*, 2/185; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/36; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/382.

³⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/382; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/36.

davranmayan kişi için kullanılan bir terimdir.³⁶ Bu kavram da muğaffel kavramı gibi râvînin zabt durumunu gösteren bir kavramdır. Bu sıfatı alışkanlık haline getirmesi durumunda rivayetleri muğaffelin rivayetlerinde olduğu gibi reddedilir.³⁷

Hevâ sahibi kavramı ise şeri bir gerekçe olmaksızın şehevî ve lezzet duyulan şeylere meyleden kimse için kullanılmaktadır.³⁸ Hanefîler bid'at kavramını bu başlık altında incelemişlerdir.³⁹ Hadislerin rivayetinde Hanefîlerin cumhuru hevâ sahibi râvîyi muğaffel râvî ile bir tutmuş ve rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁰

5. Meçhul Râvî

Pezdevî râvîlerin maruf ve meçhul⁴¹ olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir.⁴² Hanefîler meçhul râvî tabiri ile sahabe râvîlerinden meçhul olanları kastetmişlerdir.⁴³ Söz konusu kavram sonraları tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemlerindeki meçhul râvîler için de kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁴

Hanefîler bir râvîyi meçhul olarak niteleyeceklerinde o râvînin rivayet konusunda meşhur olmamasına, adil veya fâsik olduğunun bilinmemesine dikkat etmişler ve bu vasıfları meçhul râvî için belirleyici ölçüt saymışlardır. Onlar bir râvîye meçhul demek için râvîden rivayet edenlerin sayısına bakmamış, râvînin rivayette meşhur olup olmadığını dikkate almışlardır.⁴⁵

Hanefîler senedin ilk üç tabakasında bulunan râvîlerin rivayetlerini kabul etmek için zahir adaletlerinin yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bu tabakalardaki râvîlerin cerh edilmesini gerektiren bir durum olmaması ve rivayetlerinin kıyas gibi şeri delillere muhalefet etmemesi durumunda rivayetlerinin reddedilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlar bunu genel bir prensip olarak kabul etmiş, meçhûl, mestûr râvîlerin rivayetlerinde ve mürsel haberlerde bu prensibe göre hüküm vermişlerdir. Bu durumu ilk üç tabaka ile sınırlı tutan Hanefîler, sonraki dönem meçhul, mestûr râvîleri ve mürsel haberleri farklı değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte meçhûl ve mestûr râvîlerin rivayetlerinde selefin amelini de ölçüt kabul etmişlerdir.⁴⁶

³⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/36; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/382; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/36.

³⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/36; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/382; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/36.

³⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/36.

³⁹ Teftâzânî, *Telvîh*, 2/26; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/37.

⁴⁰ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/39; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/383.

⁴¹ Pezdevî ve Serahsî'nin maruf ve meçhul râvî tanımlarından Hanefîlerin fıkıhçı yönüyle bilinen, içtihat yapmada ön plana çıkmış olan veya fıkıh ve fetva konularında maruf olamamakla birlikte râvî olma vasfı ile bilinen kişilere "maruf" dedikleri, Hz. Peygamber ile uzun sohbetlerinin bulunmaması ve ondan bir iki hadis gibi az sayıda hadis rivayet etmekle bilinen râvîlere ise meçhul râvî dedikleri anlaşılmaktadır. bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/550, 559; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/350, 354.

⁴² Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/550.

⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/354.

⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, 2/219.

⁴⁵ İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, 86.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, 2/215-219.

6. İnkıtâ ve Çeşitleri

Hanefîlere göre inkıtâ, sened ve metindeki kopukluğu içeren bir kavramdır. Onlar inkıtâyı zahir/suret, bâtın/mana diye iki kısımda incelemişlerdir.⁴⁷

6.1. Zâhir İnkıtâ

Zâhir inkıtâ kavramı, haberi rivayet eden ile haberin kaynağı arasındaki râvîlerde bir kopukluk, düşme olduğunu ifade etmektedir. Hanefîler zâhir inkıtâ kavramını ifade etmek üzere mürsel terimini de kullanmışlardır.⁴⁸

Müttekaddim Hanefî eserlerinde mürsel haberin tanımına rastlanmasa da müteahhir Hanefî eserlerinde “râvînin haberi aldığı kişiyi hafzederek rivayeti Hz. Peygamber’e isnad etmesi” diye tanım yapıldığını görmek mümkündür.⁴⁹ Bazı Hanefîler ise tarifteki “Rasullullah’a isnâd” kaydı yerine “haberinden kendisinden alındığı kişi” ifadesini kullanarak kavramın kapsamını genişletmişlerdir.⁵⁰ Onların bu değişikliği ile muhaddislerin muallak, mudâl, münkatı’ hâs ve mürsel diye isimlendirildiği inkıtâ çeşitlerinin hepsi Hanefîlerin mürsel tarifi içinde yer almıştır.⁵¹

Hanefîler ilk üç dönem mürsel rivayetleri, irsâl yapan râvînin adil olduğunu kabul ettikleri için delil kabul etmişlerdir. Hatta mezhep içinde mürsel rivayetlerin müsned rivayetlerden güçlü olduğuna dair tartışma da ortaya çıkmıştır.⁵² Bu dönemlerden sonraki mürsellerin hükmü ise meçhul ve mestûr râvîlerin rivayetleri gibi ihtilafıdır.

6.2. Bâtın İnkıtâ

Hanefî Mezhebinde haber-i vâhidler ile amel edilmesi için belirleyici kriterlerden biri de bâtın inkıtâdır. Bâtın inkıtâ gerçek anlamda bir kopukluk değil, manevi bir kopukluktur. Bâtın inkıtâ, “muaraza sebebiyle inkıtâ” ve “râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ” olmak üzere iki kısma ayrılır.⁵³ Muaraza sebebiyle inkıtâ, “haber ile daha güçlü bir delilin çelişmesi ve haberin hükmünün amelden düşmesi” anlamında kullanılmıştır. Râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ ise “râvînin sahip olması gereken adalet, Müslüman olmak, akıl ve zabt sahibi olmak gibi şartlardan bazılarını kaybetmesi” anlamına gelmektedir.⁵⁴ Hanefîler bâtın inkıtâ başlığı altında mestûr, fâsık, akıllı sabî, muğaffel, müsâhil ve hevâ sahibi râvîlerin haberlerini incelemişlerdir.⁵⁵

⁴⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/3; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/370.

⁴⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/3; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/370.

⁴⁹ Tarifler için bk. Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1412/1992), 449; İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 290; Muhammed Alâüddîn b. Alî el-Haskefî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr* (Şam: Mektebetü'l-İmâm el-Evzâ'î, 1413/1992), 197.

⁵⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/3.

⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/4; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, 70; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, 3/702; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 185.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/146; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/4; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/371.

⁵³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/12; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/374.

⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/12.

⁵⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/28.

Muaraza sebebiyle oluşan inkitâya sahip rivayetler dört çeşittir.⁵⁶ Bu kısımda haber-i vâhidin Kur'ân'a, maruf sünnete, umûmü'l-belvâya muhalif olması ile sahabenin muhalefet ettiği ve amel etmediği haberler yer alır. Hanefîlere göre haber-i vâhidin Kur'ân'a, umûmü'l-belvâya ve maruf sünnete muhalif olması onun reddedilmesi, amel edilmemesi için yeterli bir sebeptir. Böyle durumda haber mümkünse tevil edilir. Bu muhalefet haberlerin zayıf olduğunu veya nesh edilmiş olabileceğini gösterir.⁵⁷ Hanefîlerin haber-i vâhidler ile ilgili bu tutumları muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir.⁵⁸ Onların "ehli rey" olarak nitelenmelerinde bâtin inkitâya itibar etmelerinin payının büyük olduğu söylenebilir.

7. Tedlîs

Hanefî alimlerinin tedlîs tanımlarında bazı farklılıklar görmek mümkündür. Cessâs'ın tarifinin muhaddislerin tedlîsü'l-isnâd tarifi ile benzerliği dikkat çekerken, Pezdevî'nin tedlîse anane denildiğini ifade etmesi tedlîs yapan râvîlerin "an" tabirini kullandıklarına bir vurgu olarak anlaşılmalıdır.⁵⁹ Tedlîsin hükmüne, "Eğer müdellis makbul kişilerden tedlîs yaparak hadis nakletmekle meşhursa rivayeti kabul edilir. Eğer sika olup olmadığına dikkat etmeden tedlîs yapıyorsa rivayeti kabul edilmez. Fakat hadisi sema sîgası ile aldığını belirtirse bu durumda rivayeti kabul edilir."⁶⁰ sözleriyle değinen Cessâs, bunun Hanefî Mezhebinin görüşü olduğunu da belirtmiştir. Pezdevî ve Serahsî ise râvînin bir nevi irsâl yapmış olabileceği şüphesini dikkate alarak tedlîsin makbul sayılması gerektiğini savunmuşlar ve herhangi bir tafsilata da gitmemişlerdir.⁶¹

Hanefîler tedlîs konusunu ele alırken sahabenin tedlîsine de değinmişlerdir. İmam Serahsî sahabîlerin de tedlîse benzer şeyler yaptığını fakat sahabeye müdellis denilemeyeceğini dile getirmiştir. O, gerçek tedlîsin âli isnâd elde edip revaç bulmak için yapıldığını, bunun dışında râvîleri düşürerek dinleyenlere kolaylık olsun diye senedi kısaltmanın bir sorun teşkil etmediğini de sözlerine eklemiştir.⁶²

Hanefîler "tedlîs bi'l-kinâye" ismiyle de anılan⁶³ telbîs kavramını "râvînin hadis aldığı kimsenin ismini ve nisbesini onu tenkitten korumak için zikretmeyip mübhem lafızlar kullanması" anlamında kullanmışlardır.⁶⁴ Onlara göre telbîs bir cerh sebebi değildir.⁶⁵ Fakat sika bir râvî hadisi aldığı râvînin kusurunu gizlemek

⁵⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/12; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/374; Teftâzânî, *Telvîh*, 2/17; Haskefî, *İfâdatu'l-envâr*, 198, 199.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/115; Debûsî, *Takvîm*, 2/279; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/24; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/378.

⁵⁸ Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahihi Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/43.

⁵⁹ Tarifler için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/189; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/108, 109; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/11.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/189.

⁶¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/109; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/11.

⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/388.

⁶³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/110.

⁶⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/110; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/11

⁶⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 3/109; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/11.

için telbîs yapmışsa bu rivayeti makbul saymazlar.⁶⁶ İbn Melek (öl. 821/1418) telbîs kavramının muhaddislerin ıstılahında “tedlîsü’ş-şuyûh” olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.⁶⁷

8. Şâz Haber

Şâz haber kavramının Hanefî mezhebinde önemli bir yeri vardır. Ebû Yûsuf şâz haberi “Kur’ân’a, Rasulullah’ın sabit sünnetine muhalif olan, fakihlerin bilmediği ve amel etmedikleri şey” olarak tarif etmiştir.⁶⁸ İsa b. Ebân da Ebû Yûsuf’un söylediklerine yakın bir tanım yapmıştır.⁶⁹ Onların tanımlarında haber-i vâhidin Kur’ân’a, maruf sünnete muhalefet etmesi veya bu haberin fakihlerin bilgisi dâhilinde olmaması ve amel etmemelerine vurgu yapılmıştır. Pezdevî şâz şartı sayılan bu üç maddeye haber-i vâhidin umûmü’l-belvâya muhalefet etmesini de eklemiştir.⁷⁰

Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefîler şâz haber anlayışlarından dolayı ağır tenkitlere maruz kalmışlardır.⁷¹ Hanefîlerin şâz anlayışları ile dini tahriften korumaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Onlar yaygın olanla nadir olanı değerlendirmişler, nadir olan rivayetin yaygın ve malum olana muhalefet etmesini bir cerh sebebi saymışlardır. Bunu yaparken içtihat metodunu kullanmaları dini alanda “rey” kullanmak olarak anlaşılmıştır. Fakat rey ve içtihadın zannî bir metot olması yanında haber-i vâhidin de zannî bilgi kaynağı olduğunun ve kati delillerle tearuz edebildiğinin ifade edilmesi de önemlidir.

Sonuç

Hanefî mezhebi içinde haberin taksim ve kısımlarının isimlendirilmesinde farklı yönelimler bulunmaktadır. Buna rağmen Hanefîlerin, haberin bilgi değerinin olması, fıkha kaynaklık etmesi noktasında ve haberi tevâtürün bulunmasına göre taksim etmede ittifak ettikleri görülmektedir. Onlar haberlerin değerlendirmesinde ilk üç dönemin/tabakanın ölçüt sayılmasında da ittifak etmişlerdir. Bu ittifakta Hanefî imamların yaşadıkları zaman diliminin etkili olması muhtemeldir.

Ebû Hanîfe’nin yazılı rivayetler aracılığıyla hadislere sokuşturulacak sahte rivayetleri önlemek için hadis naklinin ezberden yapılmasını vurgulaması, bu vurgunun zabt tarifine girmesi fitne olaylarıyla çoğalan hadis uydurmacılığına karşı alınmış bir tedbir olarak algılanmıştır. Bunun dışında Hanefîlerin beraât-ı zimmet kaidesine göre ilk üç dönem râvîleri adil saymaları;⁷² mestûr, meçhul râvîlerin rivayetlerini makbul addetmeleri; mürsel haber, tedlîs ve şâz rivayetlerin tanım ve hükümlerindeki farklı anlayışları onların müstakil bir hadis anlama metoduna

⁶⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/110.

⁶⁷ İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, 2/1209.

⁶⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Ensârî, *er-Red ‘alâ siyeri’l-Evza’î* (Haydarabad: Lecnetü l-hyâi’l-Me’ârif en-Nu’mâniyye), ts., 31.

⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/156.

⁷⁰ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 3/12, 13.

⁷¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâh fî fadâilî’s-selâseti’l-eimmeti’l-fukahâ* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1350/1931), 149.

⁷² Muhaddisler ise adaletin tespit ve tescilini zaruri görmüşlerdir.

sahip olduklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l-islâm el-Bezdevî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-İdâratî'l-Âmmeti lil İftâi ve'l-Buhûsi's-Şerriyye, 3. Basım, 1428/2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmu usûli'l-fikhi ve tahdîdü edilleti's-şer'i*. nşr. Abdurrahîm Ya'kûb. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1430/2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensârî. *er-Red 'alâ siyeri'l-Evza'î*. Haydarabad: Lecnetü'l-İhyâi'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, ts.
- Hameş, Addâb Mahmûd. *Ruvâtu'l-hadîs ellezîne sekete aleyhim eimmetü'l-cerh ve't-ta'dîl*. Riyad: Dâru'l-Emânî, 2. Basım, 1407/1987.
- Haskefî, Muhammed Alâüddîn b. Alî. *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*. nşr. Muhammed Berekât. Şam: Mektebetü'l-İmâm el-Evzâ'î, 2. Basım, 1413/1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntikâ fî fadâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1931.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Nesemâtü'l-eshâr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1427/2006.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ilmi'l-usûl*. nşr. Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâse. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417/1996
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî. *Kafvu'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 3. Basım, 1430/2009.
- İbn Melek, Abdülatîf b. Firişte. *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*. nşr. İlyas Kaplan. 3 Cilt. İstanbul: Şirketü Dâr'ı'l-İrşâd, 1. Basım, 1435/2014.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-menâr*. nşr. Muhammed Alî Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*. nşr. Fadlu'r-rahmân el-Afgânî. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2. Basım, 1422/2001.
- Keşmîrî, Muhammed Enver. *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*. nşr. Muhammed Bedr Âlim el-Maratî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Ubeydillâh el-Leknevî. *Nûru'l-envâr 'ale'l-menâr (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423/2001.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî. *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh (Tevdîh ve Telvîh ile birlikte)*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Refik el-'Acem. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1418/1997.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn es-Semerkindî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. nşr. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Dâru't-Türâs, 1. Basım, 1412/1992.



BİLDİRİ ÖZETLERİ



SÜNNETİN SÜNNET-İ HÜDA-SÜNNET-İ ZEVAİD VE MÜEKKEDE-GAYR-İ MÜEKKEDE KISIMLARINA AYRILMASININ USÛLİ DAYANAKLARI

Muammer VURAL

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

✉ muammer.vural@atauni.edu.tr

id 0000-0002-8435-1486

Öz

Fıkıh usulünde sünnet, biri şer'i delillerden ikincisi; diğeri teklifi hükümlerden biri (üçüncüsü) olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Şer'i delillerden biri olan sünnet, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri demek olup İslâm dininin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci kaynağını oluşturur. Dinen yapılması üstün olan fiillere Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi açısından bazen "sünnet", farzlara ve vaciplere ilave olması yönünden bazen "nafîle", dinen teşvik edilmesi yahut sevap ve fazileti açıkça belirtilmiş olması bakımından bazen "mendup" adı verilmiştir. Hanefi usulcülerini, dinen mükelleften yapılması istenen fiilleri talebin kuvveti yanında delilin kat'î veya zannî oluşuna göre farz, vâcip, sünnet ve nâfile şeklinde dört kısma ayırmışlar ve sünneti "farz veya vacip olmaksızın Hz. Peygamber ve ashabının yolu" şeklinde tarif etmişlerdir. Müttekellimîn usulcülerini ise dinen mükelleften yapılması istenen fiilleri iki kısma ayırarak, kesin ve bağlayıcı tarzda istenenleri vacip (farz), kesin ve bağlayıcı tarzda olmaksızın istenenleri mendup olarak isimlendirmiş ve mendubu "şer'an yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi dini açıdan kınanmayan işler" diye tarif etmişlerdir. Sünnet değişik açılardan kısımlara ayrılmıştır; bunlardan bazıları şu şekildedir: Hanefi usul kitaplarında, önce sünnet, işlenmesi doğru yola tabi olma (hüda), terkedilmesi sapkınlık (dalalet) olan "sünnet-i hüda" ve işlenmesi iyi (hasen) olmakla birlikte terkedilmesinde sakınca bulunmayan "sünnet-i zevaid" şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ezan, kamet ve cemaatle namaz gibi sünnetler "sünnet-i hüda"ya; Hz. Peygamber'in oturup-kalkma, giyinme gibi beşerî davranışlarındaki sünnetleri de "sünnet-i zevaid"e örnek olarak verilmektedir. İkinci olarak, sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı yapıp-yapmaması açısından sünnet-i müekke ve gayri müekke şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Abdest alırken ağzı ve buruna su vermek, sabah namazının farzından önce iki rek'at namaz kılmak gibi Hz. Peygamber'in devamlı yapıp sadece bağlayıcı olmadığını göstermek için nadiyen terkettiği fiiller "sünnet-i müekke"ye örnek olarak sayılırken; ikindi ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rek'at namaz, pazartesi ve perşembe günleri tutulan oruç ise "sünnet-i gayri müekke"ye örnek olarak sayılmaktadır. Biz tebliğimizde önce, Hanefi usul kitaplarında teklifi hükümlerin üçüncüsü olarak yer alan sünneti inceleyeceğiz. Sonra Müttekellimîn metoduna göre yazılan usul eserlerinde teklifi hükümlerin ikincisi olarak yer alan mendup kavramını ile önemli Hanefi usul kitaplarında teklifi hükümlerin dördüncüsü olarak sayılan, bazen sünneti de kapsayacak şekilde geniş bir anlam yüklenen, bazen sünnetin alt bir kısmı/çeşidi olarak verilen nafîle kavramlarını ve sünnetin bu kavramlarla ilişkisini inceleyeceğiz. Daha sonra ise "sünnet-i hüda- sünnet-i zevaid" ayrımı ile "sünnet-i müekke-sünnet-i gayri müekke" ayrımının usulî dayanakları (temellendirilmesi) üzerinde duracağız.


Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Sünnet-i Hüda, Sünnet-i Zevaid, Sünnet-i Müekke, Sünnet-i Gayri Müekke



FIKİH KİTAPLARINDA SÜNNET KARGAŞASI (HANEFİ MEZHEBİ ÖZELİNDE)

Sinan ERDİM

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

✉ serdim@kastamonu.edu.tr  0000-0003-2564-5027

Öz

Fıkıh kitaplarında mezheplerin kullandıkları sünnet kavramında bir kargaşadan söz etmek mümkündür. Bunun sebepleri arasında sünnet anlayışlarının birbirinden farklı olması, fikhî kavramların henüz oturmamış olması ve hadislerle yaklaşım tarzlarının farklı olması gibi etkenler sayılabilir.

Bu bağlamda Hanefilerce sahabe uygulamaları da sünnet kabul edildiği için mezhebin kitaplarında herhangi bir eylem için sünnet denildiği zaman bunun kaynağı Hz. Peygamber veya sahabe olabilmektedir. Kimi zaman da bazı eylemler için kullandıkları sünnet ifadesinin kaynağı belirsiz olabilmektedir. Örneğin Hanefilerde abdeste başlarken niyet etmek sünnettir. Ancak rivâyetlerde bu eylemin Hz. Peygamber'e veya sahabeye nispetine rastlamak mümkün değildir. Aynı şekilde abdeste euzu-besmele ile başlamak da sünnet olarak ifade edilmiştir. Ancak bu konunun dayanağı da bazı zayıf hadislerdir. Benzer durumlar diğer mezhepler için de söz konusu olmakla beraber çalışmanın boyutlarının aşmaması için Hanefi Mezhebi ile yetinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Hz. Peygamber, Sahâbe, Mezheb.



MUTASAVVIF ŞÂİR BAYBURTLU CELALÎ'NİN PEYGAMBER VE SÜNNET TASAVVURU

Ahmet ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı

✉ aozkan@bayburt.edu.tr

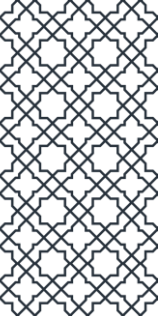
🆔 0000-0001-8450-9207

Öz

Hız. Peygamber' in (s.a) hadisleri, İslam'ın anlaşılmasında ana kaynaklardan biri olarak telakki edilir. Hadisler aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin de temel dayanaklarından dır. İslam'ı anlama, anlatma ve yaşama çabasında olan mutasavvıflar çeşitli eserler kaleme alarak düşüncelerini ortaya koymuşlar, halk tabakalarının dinî yaşantısını şeriata uygun yaşamalarına katkı sağlamışlardır. Bu bağlamda telif edilen eserlerin en önemlilerinden biri de şiirlerdir. Mutasavvıf şairler her ne kadar eserlerinde sanatsal şiirler yazmış olsalar da asıl amaçları hakikati anlatmaktır. Bu sebeple mutasavvıfların şiirlerinde ayetler ve hadisler oldukça yoğundur.

Eserlerinde şeriat ve hakikat arayışının belirgin olduğu mutasavvıf şairlerden biri de Bayburtlu Celalî'dir. Bâdeli âşık geleneğinden gelen Celalî, irticali şiir söyleme yeteneğine sahiptir, saz çalmamış yalnızca şiir söylemiştir. Şiirlerinde dinî-tasavvufi muhtevanın yoğun olduğu Celalî, Hız. Peygamber'e de sıkça yer verir. Mustafa, Fahr-i Âlem, Sultân-ı Kevneyn, Ahmed-i Muhtâr, Taht-ı Risâlet Pâdişahı, Bedr, Şâh, Habîb-i Kibriyâ, Sultân-ı Enbiyâ gibi isimlerle Hız. Peygamber'i anan Celalî, tasavvufî hakikatlere yer verdiği şiirlerinde de sıkça hadislerle başvurmuştur. Bu çalışmada, şiirlerinden hareketle şâir Celâlî'nin şiirlerinde Hız. Peygamber ve sünnet tasavvuruna yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Celalî, Mutasavvıf, Şair, Peygamber, Sünnet.



ZEKAT HUKUKUNUN OLUŞMASINDA SÜNNETİN ROLÜ

Yusuf BALTA

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

✉ ybalta@artvin.edu.tr

ORCID 0000-0002-5753-8341

Öz

Fıkıh usulü eserlerinde Sünnet, teşri'in Kur'an'dan sonra, ikinci kaynağı/delili olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımın delili de Muaz b. Cebel hadisidir. Literatürde Kur'an ayetleri ve hadislere verilen ortak isim nass'tır. Zekât, İslam hukukunun mali boyutlu bir ibadetidir. Farziyeti nassla sabittir. Yani Ku'ran ayetleri ve Sünnet'le farz olduğu belirtilmektedir. Ayetlerde zekâtın farziyetiyle beraber zekâta tabi bazı mal çeşitlerinden de bahsedilmektedir. Ancak zekât verilen başka mal çeşitleri, nisabları, süresi ve zekât oranları gibi konular sünnetle tespit edilmiştir. Bu çalışmada, Sünnet'in zekât müessesesinin teşekkülünde kaynaklık rolünü hayvanların zekâtı örneğinde araştırmaya ve sunmaya çalışılacaktır. Delil olma bakımından Sünnet'in İslam hukukunun teşri tarihinde, ilk baştan günümüze değin bu özelliğinden ayrı düşünülmediği de görülmüş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zekât Hukuku, Nisab, Teşri, Sünnet, Zekâta Tabi Mallar.



OLUŞUM DÖNEMİ FAKİHLERİNİN USÛL ANLAYIŞLARINDA SAHÂBENİN SÛNNET DEĞERİ

Mesut BAYAR

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
✉ mesalem6@hotmail.com  0000-0003-0119-7792

Öz

Dinin temel kaynaklarının bize ulaşmasında Hz. Peygamber'den (s.a.v) den sonra en fazla etkisi olan sahâbe neslidir. Hz. Peygamber'e (s.a.v) en zor zamanlarda iman etmiş ve onunla beraber olmuş olan bu neslin hükümlerdeki fonksiyonu tabîi olarak önemli bir yer tutmaktadır. Sahâbe icmâına kesin bilgi kaynağı olarak bakılmaktadır. Bireysel olarak da söz ve davranışları önemli görülmekte, Kur'ân ve sünnetten sonra dikkate alınmaktadır. Ancak bir sahâbinin söz ve davranışlarının delil oluşu farklı değerlendirilmektedir. Bu farklı değerlendirmelerden biri de amellerinin sünnet sayılıp sayılmadığı şeklindedir. Başta oluşum dönemi olmak üzere klasik dönem fakihlerinin meseleye bakışlarının tespiti tarafımızdan önemli görülmüştür. Bu çalışmada oluşum dönemi fakihlerinin bu konudaki görüşleri kısaca analiz edilmiş delilleri araştırılmış ve bunun doktrine yansımaları incelenmiştir

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Usûl, Sünnet, Sahâbe, Fakih.



DEĞERLENDİRME OTURUMU

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Teşekkür ediyorum hocam. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin halef selef dekanları, Çanakkale Üniversitemizin İlahiyat Fakültesinin değerli dekanı ve Karabük Üniversitemizin ilahiyat fakültesinin değerli dekanı katılımcılarımız ve izleyicilerimiz hepimizi saygıyla selamlıyorum.

“Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu”nun değerlendirme oturumuna gelmiş bulunmaktayız. Tabii bu sempozyumlar düzenlenirken üç tane tahsis edici ifade kullanmıştık. Başlangıçta bunlardan birincisi “İslâmî ilimler” ikincisi “günümüz” üçüncüsü “algı” kelimeleridir.

Sempozyumdaki tebliğlerden önemli bir kısmının günümüzde olup biten konularla doğrudan ya da dolaylı ilgili olması bekleniyordu. Açılış konuşmamda da dediğim gibi “algı” her zaman gerçekleri ifade etmez, bazen de gerçek dışı durumları da kapsar. Düzenlediğimiz bu sempozyumda matbu olmayan eserlerde, bilhassa sosyal medyada sünnetle ilgili toplum üzerinde ne gibi algıların oluşturulduğu üzerinde durmayı hedefledik. Bu sempozyumda altmış küsur tebliğ sunulmuş ve bu tebliğler içerisinde benim vâkıf olabildiğim kadarıyla on bir bildiri doğrudan diğerleri de dolaylı yoldan sempozyumun başlığıyla ilgili olduğu görülmüştür. Bu tebliğler içerisinde dikkatimi çeken önemli bir nokta ise; özellikle genç akademisyenlerin yoğun bir katkıda bulunmuş olmalarıdır. Sempozyum başlığıyla doğrudan ilgili olduğunu düşündüğüm birkaç tebliğden bahsetmek istiyorum.

Bunlardan bir tanesi; Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali ÇALGAN “Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı” başlıklı tebliğidir. Çok faydalı bilgilerin verildiği bu tebliğin, Mehmet Ali Hoca tarafından ileride biraz daha geliştirilmesi arzumuzdur. Diğer; Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin GÜL’ün “Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dini Yaşantıya Etkisi: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği” isimli tebliği. Sosyal medyada paylaşılan hadislerin dini yaşantıya etkisi önemli ve güncel bir konu. Şüphesi çalışma, Balıkesir örneğinde lise öğrencileri üzerinde bir araştırmadır. Ancak bunun Türkiye’nin genelini kapsayacak şekilde genişletilmesi son derece faydalı olacaktır. Fırat üniversitesinden Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin ÇELİK beyin “Günümüzde Yanlış Sünnet Algısı ve Yansımalarına Sebebiyet Veren Unsurlar” başlıklı tebliği de dikkatimizi çeken bir diğer sunum olmuştur. Tebliğin sempozyum konusuyla doğrudan ilgili önemli bir bildiri olduğunu düşünüyorum. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ’ın “Sünnet İnkârcılığına Delil Gösterilen Hicr Sûresi 9. Âyetinin Delâleti Hakkındaki Yaklaşımlar” başlıklı bildirisindeki sünnet inkarcılığına delil gösterilen Hicr sûresi 9. âyeti ile ilgili değerlendirmelerini önemli görüyorum. Prof. Dr. Sahib BEROJE’nin “Sünnet Olmadan Kur’ân Ahkâmını Doğru Anlamanın Mümkün Olmadığına Dair Bazı Örnekler” adlı tebliği de son

derece önemli bilgiler içermektedir.

Başlangıçta Prof. Dr. Saffet KÖSE hocanın açılış konuşmasında bahsettiği konular da son derece önemli ve günceldi. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR'ın "Modernleşme Sürecinde Sünete/Hadise İtirazlar: Tefvik Sıdkî Örneği" başlıklı tebliği ve özellikle Tefvik Sıdkî ile ilgili tespitleri son derece önemliydi. Buna göre Tefvik Sıdkî genelde hadis karşıtı olarak gösteriliyordu ama Muammer Hoca aslında Tefvik Sıdkî'nin ilerleyen zamanda bu görüşlerinden vazgeçtiğini ve bu yönde bir de eser kaleme aldığını vurgulamıştır. Ayrıca bu eserden bazı kesitlere de yer vermiştir. Ama her ne hikmetse o, vazgeçtiğine dair görüşleri ile değil de eleştirdiğine dair görüşleri ile, halen gündemde tutulmaya çalışılmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKÖĞLU'nun "*Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* İsimli Kitap Özelinde Hadis ve Sünete Yöneltilen Tenkitler" ve Dr. Öğr. Üyesi Merve ŞİŞMAN hocanın "Buhârî ve *Sahîh*'ine Yöneltilen Tenkitler Üzerinden Hadis/Sünnetin İtibarsızlaştırılması- *Sahîhu'l-Buhârî Nihâye Üstûra* İsimli Kitap Özelinde-" son üç dört yıl önce Fas'ta yayınlanmış bir eserle ilgili güncel değerlendirmeleri son derece önemliydi güncel hadis ve sünnetle ilgili önemli bilgilere yer verildi. Ayrıca Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKIN'ın "Son Devir Osmanlı Toplumunda Sünet Algısının İh-yası ve Günümüze Yönelik Bir Eğitsel Öneri (İrşad Medreseleri Örneği)" başlıklı tebliği bence günceldi ve ileriki yıllara ışık tutabilecek daha detaylı incelemelere sebep olabilecek bir tebliğdi.

Tabii ki bundan sonraki sempozyumlar silsilesi içerisinde diğer ilimlere de değinilecek, ama sıra tekrar hadise ve sünnete döndüğünde dekanlarımıza benim önerim şu olsun: biraz daha spesifik konulara eğilmeye başlayalım artık. "Günümüzdeki sünnet algısını tetikleyen olayların geçmişteki arka planı" bir sempozyum konusu olabilir. İkinci sempozyumun konusu da "Günümüzdeki sünnet algısının bu şekilde oluşturulmasının gelecekteki hedefleri neler olduğu, gelecekte nasıl bir toplumun inşa edilmek istenildiği" şeklinde olabileceğini düşünmekteyim. Bunların özellikle incelenilmesi gereken konular olduğu kanaatindeyim. Sempozyuma katılan altmış küsur arkadaşımıza teşekkür ediyorum. Uzaktan sempozyuma iştirak ederek bize güç katan Çanakkale ve Karabük Üniversitelerindeki değerli arkadaşlarımıza da çok çok teşekkür ediyorum. Sosyal medyada Kur'ân, hadis, sünnet ve İslâm'la ilgili olabildiğince tartışmalar söz konusu olduğu aşıkardır. Açılış konuşmamda da değindiğim gibi, sosyal medya ortamlarında bu konulardaki haber, rivâyet, tartışma, yorumlarda kontrolsüz bir durum söz konusudur. Bizim ilahiyat fakülteleri ve bu işle uğraşan insanlar olarak, bu konuların doğru kanalize edilmesi konusunda da önyak olmamız gerekir. Meseleyi sağlam zemine oturtmamız ve bu zeminde mutlaka tartışılmasını da sağlamamız gerekir. Yoksa gelecek nesillerin zihinlerini şekillendiren birçok yanlış algıyı silmekte zorluk çekeriz diye düşünüyorum. Tekrar bütün hocalarımıza teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum.

Allah'a emanet ettik sizi, unutmayın dualarınızda bizi...

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Selamünaleyküm

Tüm hocalarımı saygılarımla selamlıyorum. Değerli Rektörüme, hocaların hocası Sayın Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU hocama, Sayın dekanlarıma ve YouTube üzerinden bizleri dinleyen tüm dinleyenlerimize, izleyenlerimize hürmetlerimi sunuyorum.

Selçuk COŞKUN hocam zaten efradını cami ağyarına mâni bir sempozyum değerlendirmesi yaptı. Ben önceden bir hazırlık yapmıştım ama Selçuk hocanın değerlendirmesinden sonra şu fıkrâ ile durumumu izah edeyim.

Profesörün biri bir yere konferansa gidecekmiş. Güzelce hazırlanmış. Kağıtlarını yazmış cebine koymuş, tam çıkarken hanımı “hep siyah takımla gidiyorsun. Bugün de lacivert takımla git” demiş. Bunun üzerine üstünü değiştirmiş lacivert takımla gitmiş. Salona geldiğinde bir de bakmış ki yaklaşık 1500 kişi var. Sevinçle çıkmış kürsüye elini cebine atmış konuşma notlarının bulunduğu kâğıt yok. Diğer cebine atmış kâğıt yok, bütün ceplerine bakmış kâğıt yok. Sonra dönmüş seyircilere bakmış ve “Değerli dinleyenlerim buraya gelene kadar ne söyleyeceğimi ben de biliyordum, Allah da biliyordu. Bu saatten sonra bir tek Allah biliyor” demiş. Şimdi ben bu hazırlıkları yaptığımda değerli hocamın konuşmasından sonra, şimdi bu saatten sonra ne söyleyeceğimi bir tek Allah biliyor. İnşallah hayırlı faydalı güzel bir şey çıkmış olur ortaya. Günümüzde İslam coğrafyasının ve o coğrafyada yaşayan Müslümanların medeniyet adına ortaya koydukları hasılanın ene temel kaynağıdır sünnet. İslam medeniyetinin dünya gündeminde doğru temsil edilmesi doğru bir sünnet algısıyla doğrudan alakalıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere sempozyumdaki konu yelpazesinin çok geniş olması elde edilecek faydayı bir nebze olsa da sınırlandırmıştır. Ancak yine de bir bütünlük içinde bakıldığında özellikle Sünnetin kaynak oluşu noktasında çok güzel tebliğler dinledik. Sahip Beroje hocamızın ifade ettiği ‘Sünnet olmazsa sadece Kur’an-ı Kerim’le hayata bakıldığında yaşanabilir bir İslam modelinin ortaya konamayacağı!’ tezi gerçekten de önemli. Son zamanlarda özellikle son 15 yılda Türkiye’de Sünnetsiz İslam anlayışı, Kur’an İslam’ı algısı bir şekilde yeniden ısıtılarak gündeme getirildi. Böyle söylemlerde olan dostlardan bir tanesi ile bir süre önce bir aradaydık. Konuştuk ama bu konuda birbirimizi ikna etme imkânı olmadı. O arada ikinci namazı için ezan okundu dedim ki “buyur namaz kılalım” camiye geçtik. Arkadaş hemen sünnete başladı, sünneti kıldı. Ondan sonra farzı kıldık. Farzdan sonra dedim ki “sünneti niye kıldınız hocam” dedim. Dedi ki “Müslümanız yani biz”. “Peki” dedim “ikindinin sünneti Kur’an-ı Kerim’de var mı?” “Böyle bir şey yok ama nfile olarak kıldım” dedi. “Neden her ikinci öncesi kılıyor musunuz?” “E genelde kılıyorum” dedi. “Öğlen öncesi kılıyor musunuz?” dedim. “Kılıyorum” dedi. “Sabah namazı sünneti?” “Onu terk etmiyorum zaten”. “Peki bunları nereden biliyorsunuz siz?” dedim. “Hocam” dedi “ya biz işin teknik boyutu ile bakıyoruz ama bu pratikler yaşayarak gelmiş bunlar yani Kur’an’ın kendi özü”

şeklinde bir şeyler söyledi. Bu tarz söylemlerle dostlarımız bir bakıma zihin dünyası ile eylemlerin çeliştiği bir fikir girdabına doğru da gidiyorlar. İnşallah bu gibi sempozyumlar sayesinde Necip Fazıl'ın da dediği gibi "Sende insan ve toplum, sende temel ve bina; Ne getirdin, götürdün, bildirdinse amenna!..." yine "Gözüm, aklım, fikrim var deme hepsini öldür. Sana çöl gibi gelen, o göl diyorsa göldür." zihniyetine sahip bir toplum mayasına doğru yol alınır. Bu bildirilerin birçoğunu hocalarım değerlendirdi. Benim en çok dikkatimi çeken bildirilerden bir tanesi de sosyal medyada bu yapılan anketle ilgili olanı oldu. Burada imam hatip liseleri üzerinde yapılan ankette enteresan sonuçlar var. Mesela "internette yayılan bahsedilen zikri geçen hadislerin kaynağını araştırıyor musunuz?" şeklindeki soruya İmam Hatip Okulları dışındaki kitle diğer kitle %60 oranında "araştırmıyorum", İmam Hatipliler ise %40 "araştırmıyorum" cevabını veriyor. Ben bu oranların daha yüksek olacağını düşünüyordum. Böyle ise ben çok sevinirim. Yine "genel sosyal medyadaki hadislere güveniyor musunuz?" sorusuna İmam hatipliler %80 oranında "güvenmiyoruz" diyor diğer kitle ise %82. Bir başka soruda "sosyal medyada tavsiye edilen bir ameli, bir ibadeti hayatınıza uyguluyor musunuz?" dendiğinde %60'a yakın bir kitle bunu uyguluyor her iki taraftan da. E bunun anlamı şu; sosyal medyada %80 - %90 oranında güvenmediğimiz bir hadis amelimizin konusu olabiliyor, böyle bir çelişki söz konusu olabiliyor. Dolayısıyla Tevhit AYENGİN Hocam da işaret ettiler; gençliğin bu algısını düzenlemek için yeni birtakım metodolojiler, yani anlatım, sunum metodolojileri geliştirmek gerekiyor. Yine sosyal medyadaki bu güvenilirlik meselesini sürekli dikkatte tutma ve kaynakları sürekli kritize etmek mecburiyeti doğuyor. Sosyal medyada benim takip ettiğim kitle içerisinde birisi bir hadis paylaşmışsa, ben bunun direkt kaynağını soruyorum. Kaynağını biliyor olsam bile orada kaynak verilmemişse yine soruyorum. Çünkü bu orada düzeltilmesi gereken bir şey. Bu tarz müdahalelerin bizim tarafımızdan yapılmasının gerekliliğini düşünüyorum. Doğru dini bilginin yaygınlaşması açısından hem sosyal medya üzerinden hem de normal kitleler üzerinde bu tarz düzeltici ve ıslah edici çabaların son derece değerli olduğunu düşünüyorum.

Sözü çok uzatmak istemiyorum. Bu sempozyumun hazırlanmasında, icra edilmesinde özellikle hibrit sistemde olmasından kaynaklı sorunları da güzel bir şekilde aşarak toplumumuzun ve dostlarımızın, kitlemizin hizmetine sunan, bunun fikir babası başta bir önceki dönem rektörümüz Selçuk COŞKUN hocama ben teşekkür ediyorum. Sayın dekanım, yol arkadaşım, Çanakkale'de de birçok çalışmada beraber olduğumuz Tevhit Hocamı ve çalışma arkadaşlarını da tebrik ediyorum. Allah hepsinden razı olsun. İnşallah ikincisini Çanakkale'de belki üçüncüsünü Karabük'te inşallah uygulayarak bu tarz çalışmaların hem toplum nezdinde hem de akademi nezdinde berekete ve hayırlara vesile olmasını diliyorum.

Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Bismillahirrahmanirrahim

Öncelikle bu programı tertip eden başta Tevhit AYENGİN olmak üzere, Bayburt Üniversitesinin önceki rektörü Selçuk COŞKUN'a ve Bayburt Üniversitesine vermiş olduğu desteklerden dolayı teşekkür ediyorum. Ayrıca Nimetullah AKIN hocamızla birlikte, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinin anıldığı böyle bir projede bulunmaktan son derece memnun olduğumu belirtmek isterim. Burada oturumlarla ilgili birkaç şeye değinip daha sonra fikirlerimi beyan edip konuşmamı tamamlayacağım.

Oturumlara genel olarak baktığımızda birkaç hususu arz etmek istiyorum. Değerli bilim insanları klasik sünnet anlayışları üzerine ana hatlarıyla bildiriler sundular. Bir grup ise modern problemler üzerinde sunum yaptılar. Klasik dönemde sünnet algısı, klasik dönemde sünnetin konumu ile ilgili tartışmalara baktığımızda temelde mezheplerin sünnet algısı üzerine bildiriler olduğunu gördük. Özellikle Gazali, Ebu Ubeyd gibi bazı klasik dönem alimlerinin görüşleri ve sünnet algıları üzerine sunumlar yapıldı. Bunlar içerisinde sünnetin fıkıh usulü çerçevesinde veya fıkıh çerçevesindeki konumu üzerine birtakım çalışmaları da dinlemiş olduk. Modern problemler kısmına geldiğimizde burada da oryantalizm problemi üzerine işaret eden ve onlarla ilgili tartışmalara cevap veren bildiriler oldu. Sosyal medya üzerine de birtakım sunumları dinlemiş olduk. Günümüzde sünnet algısıyla ilgili anket çalışmaları, saha çalışmalarıyla ilgili bazı bildiriler ve güncel hadis problemleri, sünnet problemleri konularıyla ilgili bildiriler de sunuldu. Özellikle Mısır, Hint alt kıtası, Pakistan gibi yerlerdeki sünnet ile ilgili tartışmalardan da bahsedilmiş oldu. Ana hatlarıyla baktığımızda aslında aşağı yukarı geçmiş geleneğimizde ve günümüzde cereyan eden tartışmalara işaret edildiğini görüyoruz. Genel bir başlıkta sünnet algısı üzerine bir sempozyum olduğu için bu tarz problemlere ana hatlarıyla temas edilmiş oldu ve kısmen hadis ve sünnet savunusunda bildiriler de sunulmuş oldu. Bu sempozyumun hedefine ulaştığını ve başarılı olduğunu söyleyebilirim. Bunlar yayınlandığı zaman bilim dünyasına kalıcı olarak dahil olacaktır. Hatta şu anda Youtube sistemi ile canlı yayın verilebildiği için bu imkanlar sebebiyle belki de dinlenmek üzere bilim dünyasına arz edilmiş oldu.

Bu sempozyumla ilgili şahsi değerlendirmeme gelince kısaca bahsetmek isterim. Bu sempozyumda önemli iki durum var; biri İslami ilimler meselesi, diğeri sünnet meselesidir. Tabii bunlar birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Bunlar arasındaki ilişkinin olmazsa olmaz olduğunu söyleyebilirim. İslami ilimler diye bir kavram varsa sünnete bağlıdır yani sünnetten hareketle ortaya çıkmıştır. Bir diğer ifadeyle bütün İslami ilimlerin kaynağı sünnettir. Tabii sünnettir demek aslında ilim haline gelmesi manasındadır. Kuran ve sünnet birliktedir. Nitekim Ebu Hanife'nin sünnetle ilgili önemli bir tespitinden bahseder kitaplar. Bir kişi geliyor ve ona soru soruyor. O da sünnet ve hadisler üzerinden cevap verince bu soran kişi

ben onlara pek itibar etmiyorum bize Kur'an'dan haber ver deyince, Ebu Hanife, "Eğer sünnet olmasaydı bizden hiçbir kimse Kur'an'ı anlayamazdı." diyor. Aslında önemli olan vahyin yani Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasıydı. Dolayısıyla sünnet olmasaydı Kur'an'ı anlayamazdık demek Kur'an'ın anlamının sünnet üzerine oturduğunu söylemektir. Biz buna Türkçede bağlam diyoruz. Yani Kur'an'ı anlamının bağlamı ve sınırları sünnete dayanır. Sünnette anlaşılıp uygulandığı şekliyle Kur'an'ın anlamı gerçekleşir demektir. Aslında bu ilk dönem sahabe ulemasının ve kurucu düşünürlerin en temel gündemiydi. Kur'an'ın bir lafızdan ibaret ve onun bir kalıbı var, bu çok öncelikli. Özellikle Arap Dili Edebiyatı bakımından Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması ve dil unsuru, dil bahisleri denen fıkıh usulünde daha sonra gelişen bir anlam içermekteydi. Fakat bu anlam sadece dil ile değil de dilden haric unsurlarla da ilgiliydi. İşte bu unsurların en önemlisi sünnet dediğimiz uygulama unsuru yani Hz. Peygamber'in (sav) anlamış olduğu bağlam dediğimiz unsurdu. Bunu şu şekilde tarif edebiliriz. Kur'an'ın bağlamını tespit edebileceğimiz temel unsur dildir. Yani Arap dilinde indirilmiş olmasıdır ve lafzın gerçek anlamıdır. Bununla beraber ilk dönem ulema haricî üç unsuru daha ilave etmiştir. Bunlardan biri Sünnet-i seniyye yani Hz. Peygamber'in anladığı bağlam, bir diğeri icma yani ümmetin sahabeden başlayarak üzerine icma ettiği anlamlar, üçüncüsü ise külliyat dediğimiz İslam'ın temel prensiplerini bir sistematik içerisinde anlamadır. Bunların üçü aslında Kur'anı saran unsurlardır. Aslında daha açık ifade edersek Kur'an'ın bağlamıdır diyebiliriz. Dolayısıyla dil, sünnet ve külliyat olarak baktığımızda Sünnet-i seniyye bize Kur'an'ın bağlamını da ifade ediyor. Nitekim sahabe arasındaki tartışmalarda Hz. Ali (ra) Abdullah b. Abbas'a "Onlara Kur'an ayetleri okuman yeterli değildir." dediği için orada bağlamından koparma tehlikesine işaret etmiştir. Yani "Kur'anın anlamını bağlamından koparırlar dolayısıyla sen onlara cevap veremezsin, onlara sünnet ile cevap ver." demiştir. Yani Kur'an'ın ayetlerini kendi bağlamında, Hz. Peygamber'e indiği şekliyle gündeme getir demektir. Şuna işaret ederek yorumumuzu kuvvetlendirebiliriz. Biz esbâb-ı nüzul ve esbab-ı vürud üzerinde duruyoruz ki bu fevkalade önemli bir şeydir. Mesela bir ayeti kerimenin esbâb-ı nüzulü vardır. Fakat İslami ilimlere baktığımızda ulemanın esbâb-ı nüzule çok itibar etmediğini görüyoruz. Bunu haklı olarak müfessirler naklederler. Kur'an'da bir ayet-i kerimeyi anlamak o bağlamı yakalamak açısından çok faydalıdır. Fakat oradaki bağlam tektir, tikeldir. O yüzden tefsir usulcülerini demişler ki buradaki sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına engel değildir. Sebeb-i nüzul fevkalade önemli olmakla birlikte aslında gerçek sebeb-i nüzul sünnettir. Esbâb-ı nüzulün tamamı sünnettir. Peygamberimize nazil olması ve Peygamberimizin yaşamış olduğu bağlamdır. Külliyat meselesi de var tabii. Külliyat sünneti bir bütün içerisinde anlamak manasına geliyor ki tebliğlerde bunlar da geçmişti.

Son olarak sünnetin İslami ilimlerle münasebetinden de bahsederek tamamlamak istiyorum. Yani sünnetten İslami ilimlere doğru bir geçiş olduğunu düşünüyorum. İslami ilimlere geçiş sünnet üzerinden oldu. Hz. Peygamber Kur'an'ı anladı, uyguladı bize tebliğ etti ve anlattı. O anlatımı biz sonraki nesillere sünnet vasıtasıyla aktarmaya çalıştık. Burada birtakım metodolojiler kurduk. İşte fıkıh, kelam,

tasavvuf bu metodolojileri ifade eder. Hadis ve tefsir gibi kaynağı inceleyen ve nakleden branşlar ortaya çıktı. Bunlarla birlikte Arap dili de gelişti, diğer birtakım yan ilimler ortaya çıktı. Bütün bunlar üç temel metodolojiyi ortaya çıkarttı. Birincisi kelam metodolojisi, ikincisi fıkıh ve usulü metodolojisi, üçüncüsü tasavvuf metodolojisi. İslam alimleri bu üç metodoloji üzerinde uzlaştı. Netice itibariyle bunların üçü de sünnetin yorumlanması üzerinden ortaya çıktı. Daha doğrusu üç branş da sünneti kaynak olarak elde edildi. Özellikle kelam-fıkıh-tasavvuf metodolojisi için bunu söyleyebilirim. Bu üç metodolojinin ilk dönemde aslında fıkıh diye yani sünnetin anlaşılması diye isimlendirildiği görülür. *Fıkıh-ı ekber*, *fıkıh-ı ahkam* ve *fıkıh-ı bâtin* diye üçlü bir anlam metodolojisi ortaya çıkmıştır. İslami ilimler ile sünnetin ilişkisi bu şekilde kurulabilir.

Sonuç olarak toparlayacak olursak sünnet-i seniyye aslında Kur'an-ı Kerim'in anlamının bağlamını belirleyen unsurlardan en önemlisidir. Sünnetin isabetli bir şekilde anlaşılması İslami ilimlerin gelişimine de fevkalade katkı sağlayacaktır ve günümüzdeki birtakım metodolojik sorunlara da çözüm getirebilecektir. Siz değerli hocalarım başta olmak üzere beni dinleyen herkese saygılar sunarım.

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Çok teşekkür ediyorum Tevhit Bey. Bu sempozyum vesilesi ile tüm meslektaşlarıma ve dinleyicilerimize selam, sevgili ve saygılarımı takdim ediyorum. İki günden beri maksada mutabık ve çok muhtevalı tebliğler dinledik. Ancak gönül isterdi ki 60'ı aşkın tebliğin tamamını dinlemiş olabilseydim. Dinleyemedim çünkü tebliğler, ayrı ayrı oturumlarda sunulmuştur. Bundan dolayıdır ki mesleki hayatım boyunca sempozyumların müzakereli ve 10 tebliğ ile sınırlandırılması gerektiğini savundum ki herkes tüm tebliğleri dinlemiş olabilsin. Bu düşünceme göre kırk tebliğ, ayrı ayrı dört sempozyumda icra edilmelidir. Böylesi tartışmalı ve müzakereli sempozyumlar daha nafi olur kanaatindeyim.

Dinleyebildiğim sunumlarda müşahede ettiğim ortak vurgu, 'Sünnet olmadan İslam olmaz' vurgusudur. Bu sempozyum, günümüz medyasında Sünnet/Hadis etrafında yapılan olumsuz tartışmalara, sözü edilen vurgu ile son noktayı koymuştur. Bu öncülüğü, Bayburt İlahiyat Fakültemizin üstlenmesi her türlü takdire şayandır, kendisine yakışan önemli bir ilmi faaliyeti başarmıştır. Yönetimi ve öğretim elemanlarını ayrıca tebrik ediyorum. İnşallah ila yevmi'l-kıyâme devam edecektir.

Sizler de çok iyi biliyorsunuz ki Sünnet/Hadis etrafındaki şüpheler oluşturulurken, kademe kademe gelindi. Hatırlarsınız ki Sıbyan Mektebine gittiğimizde; bizlere 'Edilley-i Erbaa' ezberletilirdi. Dört temel kaynak. Sondan merkeze doğru gelelim: 'Kıyas', bir arkası; 'İcma', bunun bir arkası 'Sünnet', bunun da arkası merkez yani 'Kitap/Kurân-ı Kerim'. Çok planlı bir şekilde önce 'Kıyas' gündemden düşürüldü, hiçbir medyatik tartışmada konu bile edilmiyor, değil mi? Ardından bağlayıcılığı bulunan 'İcma' da gitti. Hatta zaman zaman şahit olduğumuz öyle mesnetsiz iddialar sergileniyor ki, 'İcma'nın bağlayıcılığını, münasebet hasıl oldukça dile getiren Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî'yi bile basit iddialarına alet etmeye çalıştıkları müşahede ediliyor. 'İcma' gibi güçlü bir müessese gündemden kalkınca -ki kalktı- esefle belirteyim ki sıra 'Hadis-i Şerif'e geldi. Maalesef Hadis de müsteşriklerin/misyoner babaların bakış zaviyesinden ona yaklaşmak suretiyle, hırpalana hırpalana şüphelerle bakılan, hatta itibar edilmemesi gereken bir kaynakmış gibi algılanmaya başlandı.

Müsteşriklerin biz Müslümanlara karşı gerek dini gerek siyasi ve gerekse jeopolitik planları ve hedeflerinin olduğundan şüphe edilebilir mi? Onlar görevlerini icra ediyorlar. Dikkatimi çeken şu hususu hatırlatmak istiyorum: Makedonyalı İskender'den söz edilir. Bu bizim literatürümüzde önemli bir isimdir. Dünya hakimiyetini kuran bir adam olarak bilinir. Dünya hakimiyetini kurarken seferini bizim coğrafyamıza yaptı. Yani 'Ortadoğu'ya hâkim olan cihana hâkim olur' felsefesiyle hareket etti. Bu emperyalistlerin siyaset felsefesidir ve bu felsefe etrafında seyredenlerin cümlesinin nihai hedefi, dünyanın neresinde olursa olsun, bu baba vatani yani Hz. Adem'in vatanını işgal edip, oranın yer altı ve yer üstü zenginliklerini devşirmek, toplamak, yani sömürgecilik gayelerine tahakkuk ettirmektir. Tarih

boyunca emperyalistlerin dinleri Truva atı olarak kullandıklarını da müşahede etmekteyiz. Haçlı seferlerinin nihai hedefleri cümle alemce malumdur. Peygamberimiz 'in (a.s.) bizzat kendine ve günümüzde de Sünnet-i Seniyesine karşı açık ve gizli yapılan tüm saldırıların nihai hedefi de yine aynı gayeye matuftur.

Günümüzde sıranın merkez kaynak yani Kur'an-ı Kerim'e geldiği müşahede edilmektedir. Çok yakın bir zamanda Kur'an-ı Kerim'den 400 kadar ayetten rahatsız olduklarını ifade edip, bu ayetlerin Kur'an'dan çıkarılması halinde, Müslümanlarla problemlerinin kalmayacağını deklere eden birtakım haddini bilmez sömürücülerin ve içimizden onlara zımnen destek veren proje yamağı gafillerin sırayı Kur'an'a getirdikleri aşıkardır. Emperyalistler Kur'an-ı Kerim'den ve özellikle söz konusu ettikleri 400 kadar ayetten niçin bu kadar rahatsızlar? Çünkü çıkarları sarılıyor.

Müşahede edildiği üzere koruyucu kabukları sıyıra sıyıra önce Kıyası, ardından İcma'ı, ondan sonra da Hadis-i Şerifi gündemden düşürmek suretiyle sırayı öze yani Kur'an-ı Kerim'e getirdiler. Açıkça demek istiyorlar ki: 'bizi rahatsız eden, çıkarlarımızı engelleyen ayetleri çıkarın ve kokmadan istediğimiz zaman gelip coğrafyanızı işgal edelim'. Dininizi ve ülkenizi savunmanız halinde de 'İslamofobi' feriyatları kopuyor. İslam anarşizminden, katliamından söz ederler ama hiçbir zaman kendi yaptıklarından söz etmezler.

Aslında bu proje, yeni bir proje değildir. 150 yıldan beri misyonerlerin, siyasi ve politik destekçileriyle birlikte fiilen uyguladıkları büyük projelerdir. Günümüzdeki yıkıcı tüm faaliyetlerin arkasından bakın kimler var? hangi sermaye var?

Elhamdülillah ümmetin uleması -gençlerimizi ümmetin alimleri olarak görüyorum- meseleye sahiptir. Sünnet olmadan, Peygamber aleyhisselatu vesselam olmadan bu coğrafyada, bu ülkede bize hayat hakkı tanınmaz, bunu böyle bilelim. Haçlı seferlerinin nihai hedefleri dün ne idi ise bugün aynen devam ediyor.

Müsteşrikler, umumi manada Sünnet-i Seniyye, hususi manada ise Hadis-i Şerif etrafında şüpheler ilga etmek suretiyle tahrip edici önemli çalışmalar ortaya koydular. Esefle müşahede ediyoruz ki bazı araştırmacılar da bu şüphelerle günlerini heba etmiş bulunmaktadırlar. Güzel söz vardır; 'Eğer bir insan dinini tilkiden öğrenirse tavuk çalmanın farz olduğunu öğrenir'. Buna binaen denilebilir ki; eğer Hz. Peygamber ve Sünnet-i Seniyye'yi müsteşriklerden yani onun en amansız düşmanlarından öğrenmeye çalışırsanız o zaman, 'Kur'an'ı yemenin farz olduğunu' öğrenmiş olursunuz.

Tahripçilerin hiçbir zaman muvaffak olamayacağına inanıyorum. Zira, Enfâl 8/7,8; Tevbe 9/32,33; Yunus 10/82; Mü'min 40/14; Saff 61/8,9 ayetlerinin teminatı ile muhterem meslektaşlarımı ve saygıdeğer dinleyicilerimi baş başa bırakıyor; selam, saygı ve sevgilerimi takdim ediyorum.

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Uluslararası İslami İlimler algısı: Sünnet Algısı başlıklı sempozyumumuzda iki günlük bilgi şöleni yaşadık. Çok şükür problemsiz neticeye erdirdik. Bayburt protokolünün katılımıyla açılış oturumunu yaptık ve Çanakkale ile Karabük İlahiyat Fakültelerimizin kıymetli dekanlarına bağlandık. Arkasından açılış oturumunda Kıymetli Prof. Dr. Saffet KÖSE, Muhammed ARŞAD, Hamid LAHMER ve Mustafa al-BOGA hocalarımızı dinledik.

Sempozyumumuz iki günde beş oturum şeklinde gerçekleşti. Bu beş oturumdan her biri eş zamanlı üç farklı salondan gerçekleşti ve sempozyumumuz gerçekte on altı farklı oturumda icra edildi. Böylece yaklaşık yetmiş bilim insanı tarafından altmışaltı tebliğ sunulmuş oldu. Fakültemiz on bir bildiri ile sempozyuma katkı sağladı. Yabancı dilde de on bir bildiri sunuldu. Bilim ve hakem heyetimize yurt dışından on iki hocamız iştirak etti.

Değerlendirme oturumu ile inşallah sempozyumumuzu tamamlamış olacağız. Sempozyumda Sünnetin değişik boyutları, zengin içeriklerle tartışılmaya çalışıldı. Hz. Peygamber Kuran'ı anlayan kişidir. Kuran'ı anlamasında bir sorun bulunmamaktadır. Aynı zamanda Kuran'ı tebliğ edendir. Tebliğde herhangi bir kusur, eksiklik de yok. Kuran'ı yaşayan, hayatına tatbik edendir. Yaşantısında bir sorun var mı? Yine yok. Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte nassın iniş süreci de tamamlandığına göre, nasıl ki Kuran indiği andan kıyamete kadar geçerlidir, öyleyse onun ideal formda yaşanmış, bizzat tebliğcisi tarafından yorumlanmış şekli de kıyamete kadar geçerli olacaktır. Biz Kuran'ı ondan daha iyi anlayacak ve yorumlayacak konumda değiliz.

Tebliğlerde İslami ilimler tarafından sünnetin geleneksel anlayış tarzları ve günümüze yansıyan boyutları üzerinde duruldu. Tüm bunlardan hareketle şu ana fikre ulaştık: Bütün ilimler Kuran ve Sünneti merkeze almışlardır. Bugün de durum aynıdır. Güncel çalışmalarda da nass, merkezde olmak durumunda ve zorundadır. Bir ilme "İslamî ilim" denmesinin ön şartı, nassı merkeze almış olmasıdır. Şu hususları da göz ardı etmemek gerekir. Dinin sahibi Allah'tır. Ana ilkelerini O belirlemiştir. "Ve lillâhi'l-emrû ve'l-halk", "Festakim kemâ ümirte." Nass nazil oldukça Hz. Peygamber bunu öncelikle anlamış ve yaşamıştır. Düşünce yapısını ona göre yönlendirmiştir. En ideal yorum ve yaşantısı gerçekleşmiştir. Bize düşen, bu ilk ideal yorumları dikkate alarak sünneti güncelle taşımadır. Böylece yeni neslin sünnet anlayışı şekillenmiş olacaktır. Açılıştaki da kısaca değindiğim gibi tarım toplumundan modern topluma, iletişim toplumuna ve bugün sosyal medyanın belirleyici olduğu Z kuşağına eriştik. Bu dönemde hayat çok hızlı akıyor. Bu kuşağa cevap geliştirmek zorundayız.

İlahiyatların ve ilahiyatçıların farklı bir formata geçmeleri, inisiyatif almaları, gençlerin beklenti, sorun ve sorularına cevap oluşturmaları gerekmektedir. Bu durumu yokuş aşağı hızla ilerleyen ve hızı gittikçe artan bir araca benzetebiliriz.

Durdurmak mümkün gözüküyor. Zarar görmemesi için kontrol ve yönlendirmeye ihtiyaç var. Gençlerin tartışma noktaları ve ilgi alanları çok farklı. Bu hususlarda kafa yormak mecburiyetindeyiz.

Bu vesileyle öncelikle düzenleme kurulumuza teşekkür etmek istiyorum. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nimetullah AKIN'a, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK'e, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ'e, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Tevhit BAKAN, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZKAN ve Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA hocalarıma, yine Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN'a ve Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Uğur GÖZEL ve Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT hocalarıma çok teşekkür ederim.

Yine sempozyum koordinatörlerimizin de burada adlarını anmak ve kendilerine teşekkür etmek isterim. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKOĞLU ve yardımcıları, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN ile Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Uğur GÖZEL'e teşekkür ederim.

Sekreteryadaki arkadaşlara da özverili çalışmaları için ayrıca teşekkür etmem gerekir. Bu vesileyle Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Arş. Gör. Muhammed Emin KIZILAY'a, Arş. Gör. Ayşe AKTAŞ'a, Arş. Gör. Zeynep DEMİRYORGAN'a, Arş. Gör. Necip Sefa DEMİR'e, Dr. Öğr. Üyesi Merve ŞİŞMAN'a, Arş. Gör. Taha Alperen HAÇKALI'ya, Arş. Gör. Merve BOYNUEĞRİ'ye, Arş. Gör. Hatice AYAZ'a, Akсарay Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Arş. Gör. Ayşenur KUMAŞ'a ve son olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Arş. Gör. Serap USLU'ya teşekkür ederim.

Son olarak Sempozyumun gerçekleştirilebilmesinde büyük emeği olan teknik ekibe, fakülte sekreteri ve idari personele, fakültemiz adına koşturarak sempozyumda emeği olan herkese, fakültemizin kıymetli çalışanları Sefa KARADENİZ, Şaban DELİGÖZ ve Muhittin AKBAŞ'a teşekkür ederim.



SEMPOZYUM'DAN KARELER



Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı



Prof. Dr. Mutlu TÜRKMEN, Bayburt Üniversitesi Rektörü



Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi



Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı; Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı



Hükmü PEKMEZCİ, Bayburt Belediye Başkanı



Burak ÇİMŞİR, Bayburt İl Vali Yardımcısı



Sempozyum'dan Kareler



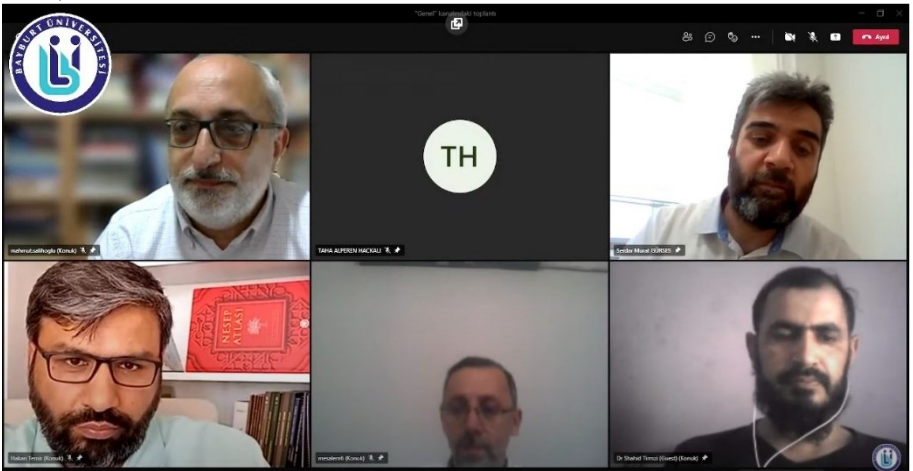
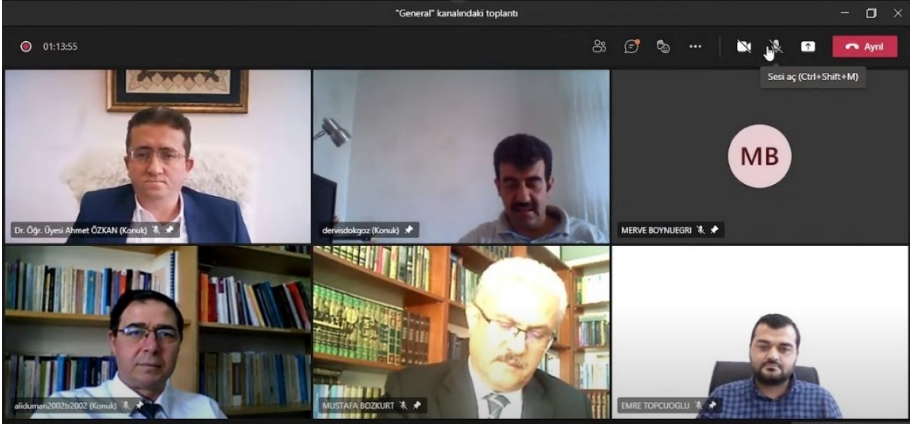
GİİAS • Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı



Sempozyum'dan Kareler



GİİAS • Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı



Sempozyum'dan Kareler



GiIAS
1st INTERNATIONAL
SYMPOSIUM ON
PERCEPTION OF ISLAMIC SCIENCES TODAY
“Perception of the Sunnah”

June 10-11, 2021
Bayburt University Faculty of Theology, Turkey



GiIAS
الندوة الدولية الأولى حول
التصور المعاصر للعلوم الإسلامية
“تصوّر السنّة”

١٠-١١ حزيران ٢٠٢١
كلية الإلهيات جامعة بايبورت، تركيا

