

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CLT. 57 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2021

İSLÂM İLİM GELENEĞİNDE
KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 57 - SAYI: 4 - EKİM-KASIM-ARALIK 2021



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

Doç. Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

SAYI EDİTÖRÜ
Issue Editor

Doç. Dr. Salih Kesgin

EDİTÖR
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP
Secretary

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

Diyamet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TASARIM VE BASKI
Design and Printing

Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Amb. San. Tic. A.Ş.
Sarıç Yolu No:7
35410 Gazimir - İZMİR
Tel: (0232) 274 23 18

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 60,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,
Avustralya Doları; 35, İsviçre ve Danimarka
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

BASIM TARİHİ
Publication Date

15.12.2021

Bu dergi uluslararası , ulusal , ve veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve maktuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hittit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt
Dr. Elif Arslan
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

İnceleme Komisyonu / Review Committee

Dr. Elif Arslan
Mustafa Çuhadar
Dr. Fatma Bayraktar Karahan
Dr. Lamia Levent Abul
Dr. Mehmet Nur Akdoğan
Salih Şengezer

DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazarların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe geniş özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
11. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
12. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

13. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
16. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
17. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'na belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
18. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makedesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------|
| EDİTÖRDEN | 985 |
| مقالة بحثية / إعادة التفكير المقولة "أن القرآن يكفينا" في العصر الحديث MODERN ÇAĞDA "KUR'ÂN BİZE YETER" SÖYLEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK / ARAŞTIRMA MAKALESİ RE-THINKING THE DISCOURSE "THE QUR'AN IS ENOUGH FOR US" IN THE MODERN ERA / RESEARCH ARTICLE ENBİYA YILDIRIM | 987 |
| 'KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ' ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ / ARAŞTIRMA MAKALESİ A PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON INTEGRITY OF QUR'AN AND SUNNAH / RESEARCH ARTICLE BURHANETTİN TATAR | 1007 |
| KUR'ÂN VE SÜNNET BİRBİRİNİN NEVİ OLUR? / ARAŞTIRMA MAKALESİ WHAT IS THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QURAN AND SUNNAH? / RESEARCH ARTICLE GÜVEN AĞIRKAYA | 1021 |
| KUR'ÂN'DAKİ HİKMET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF AL-HIKMA (WISDOM) IN THE QUR'AN / RESEARCH ARTICLE RECEP DEMİR | 1061 |
| HADİSÇİLERİN KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİNE DAİR DÜŞÜNCELERİNİN HADİS MUSANNEFATINA YANSIMASI -SAHİHU'L-BUHÂRÎ ÖRNEĞİ- / ARAŞTIRMA MAKALESİ REFLECTION OF AHL AL-HADITH'S THOUGHTS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QUR'AN AND SUNNAH ON THE MUSANNAF HADITH COLLECTIONS -THE CASE OF SAHİH AL-BUKHARİ- / RESEARCH ARTICLE ZİŞAN TÜRCAN | 1091 |
| KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNCÜLLÜĞÜ ÜSTÜNE KURULU BİR METODOLOJİYE SAHİP BUHÂRÎ'DE (Ö. 256/870) KUR'ÂN'IN VE SÜNNET'İN KAYNAKLIK OTORİTESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE AUTHORITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH AS A SOURCE IN BUKHARİ (D. 256/870) WHO BASES HIS METHODOLOGY ON THE UNITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH / RESEARCH ARTICLE MEHMET CENGİZ | 1115 |
| KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNDE MEŞHÜR HABERİN İŞLEVİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ FUNCTION OF MASHHUR KHABAR IN THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH / RESEARCH ARTICLE ÖMER FARUK ATAN | 1147 |
| HOW UNDERSTANDING/MISUNDERSTANDING HADITHS AFFECTS THE MEANING OF THE QURANIC VERSES / RESEARCH ARTICLE HADİSLERİ ANLAMA ŞEKLİMİZ KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAŞILMASINI NASIL ETKİLER? / ARAŞTIRMA MAKALESİ SALİH KESGİN | 1169 |
| KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI AÇISINDAN TASAVVUF / ARAŞTIRMA MAKALESİ TASAWWUF IN TERMS OF DEVOTION TO THE QUR'AN AND SUNNAH / RESEARCH ARTICLE AYŞE MİNE AKAR | 1187 |

EDİTÖRDEN / From the Editor

Hız. Peygamber'in insanlığa iletmiş Din-i Mübini İslâm'ın aslı metni olarak Kur'ân-ı Kerîm ve bu aslı metnin hayata yansımış hali, bir başka deyişle usûlü olarak Sünnet-i Seniyye'nin bir bütün halinde muhataplarınca dikkate alınması ve hayata taşınması oldukça önemlidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de, bir taraftan vahyin otoritesi tesis edilirken; bir diğer taraftan da elçi olarak gönderilen Hız. Muhammed'in (s.a.s.) 'içlerinden biri', 'kendilerine âyetleri okuyan', 'kitap ve hikmeti öğreten' vb. vasıflarına dikkat çekilerek özel durumuna işaret edilmekte, muhatapları karşısında Hız. Peygamber'in şahsının değeri ortaya konulmakta; akabinde onun hayat üslubu, ifadeleri, uygulamaları, hükümleri, onayları, kabulleri özel kılınmaktadır. Resûlullah'ın (s.a.s.) konumunun özel oluşunu bizzat inşa eden Kur'ân-ı Kerîm'dir. Çünkü Hız. Peygamber'in şahsı varlığının ötesinde, ifade, tutum ve onaylarıyla somutlaşan sembolik varlığı, vahyin hayata taşınmasını sağlayan ortamın oluşmasında çok önemli bir rol üstlenmektedir. Tam da bu nedenle Hız. Peygamber'in ifade ve tutumları bir metin formunda (hadis/sünnet) nakledilerek Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve hayata taşınması için referans metin değeri ile İslâm İlim Tarihi'nde karşılık bulmuştur. Şer'î deliller hiyerarşisinde Kur'ân-ı Kerîm'in hemen akabinde Sünnet-i Seniyye'nin yer alışı tam da bu referans metin değeri ile doğrudan ilintilidir. Çünkü bu referans metin oluş durumu; Sünnet'in, Kur'ân'dan bağımsız olmadığı gerçeği ile doğrudan ilişkili olduğu kadar Sünnet'in sadece Kur'ân'dan ibaret olmadığı gerçeğini de beraberinde taşımaktadır. Hadis/Sünnet ile Kur'ân metni arasındaki bu bütünlük ve tamamlayıcılık ilişkisi, aslında Kur'ân-Kerîm ile birey/toplum arasında dinamik bir ilişkinin oluşması için ortak bir zemin tesis etmeyi hedeflemektedir. Bu ilişkinin ayrıştırılmasının, Kur'ân ve Sünnet arasındaki bağın en hafif ifadeyle görmezden gelinmesinin ise Müslüman dimağların susuz kalmasına, hayat pınarlarının kurumasına sebebiyet vereceği âşikardır. Bu minvalde "Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü"nü Diyanet İlmî Dergi'nin özel sayısına konu edinilmiş olması büyük önem arz etmektedir.

Bugüne kadar Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne işaret eden birçok özgün çalışma kaleme alınmış olsa da çeşitli açılardan yazılmış olan makalelerin Diyanet İlmî Dergi'nin konulu sayısında bir arada sunulması ile meseleye dair bütüncül bir bakış açısı sunmak hedeflenmektedir. Bu sayıda Kur'ân-Sünnet bütünlüğü bağlamında dokuz makale yer almaktadır. Enbiya Yıldırım'ın "إعادة التفكير المقولة"أن القرآن يكفينا" في العصر الحديث adlı makalesinde "Kur'ân bize yeter" söylemini savunanlara karşı bu söylemin tutarsızlıkları ve imkânsızlığı üzerine somut örnekler ile cevap verilmektedir. Burhanettin Tatar'ın "Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü" Üzerine Felsefî Bir Analiz" başlıklı makalesinde ise "bütünlük" (uyum-birliktelik) kavramının analizi üzerinden Kur'ân-Sünnet birlikteliğinin incelenmesi konu-

ya dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Güven Ağırkaya'nın "Kur'an ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?" makalesinde Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğu ilgili âyet ve örneklerden hareketle ortaya konulmaktadır. Sünnet ve hikmet kavramları arasındaki bağ üzerinden Kur'an-Sünnet bütünlüğü Recep Demir'in "Kur'an'daki Hikmet Kavramı Çerçevesinde Kur'an-Sünnet Bütünlüğü" adlı makalesinde hikmet kavramının mahiyeti nedir, sünnet vahiy midir soruları ile başka bir açıdan değerlendirilmektedir. Zişan Türcan "Hadisçilerin Kur'an-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansımaları -*Sahihu'l-Buhârî* Örneği-" adlı makalesinde ise erken dönemde Kur'an-Sünnet ilişkisine dair Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde bab başlıklarında diğer muhaddislere nazaran daha çok âyete yer vermesi ile Buhârî'nin zihnindeki Kur'an-Sünnet bütünlüğü üzerinde durmaktadır. Mehmet Cengiz ise "Kur'an ve Sünnet Bütünlüğü Üstüne Kurulu Bir Metodolojiye Sahip Buhârî'de (ö. 256/870) Kur'an'ın ve Sünnet'in Kaynaklık Otoritesi" adlı makalesinde *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserini Kur'an ve Sünnet bütünlüğünü göz önünde bulundurarak oluşturan ve "Buhârî'nin fikhî bab başlıklarındadır." düsturundan da hareketle Buhârî'nin konuya dair düşünce dünyasını mahiyetini tartışmaktadır. Bir diğer makale Ömer Faruk Atan'ın "Kur'an-Sünnet Bütünlüğünde Meşhur Haberin İşlevi" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada mütevatir ve ahad hadisin yanı sıra Hanefilerin ifade ettiği bir hadis türü olan meşhur haberden hareketle âyetlerin tahsis, takyid ve neshi üzerinde durularak Kur'an-Sünnet bütünlüğü incelenmektedir. Salih Kesgin'in "How Understanding/Misunderstanding Hadiths Affects The Meaning Of The Quranic Verses" adlı makalesinde ise Kur'an-Sünnet bütünlüğünün anlamaya etkisi bir örnek üzerinden tartışılmakta; Nisâ Sûresi 1. âyetten hareketle hadislerin doğru anlaşılmasının Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli bir unsur olduğu vurgulanmaktadır. Ayşe Mine Akar'ın "Kur'an ve Sünnete Bağlılığı Açısından Tasavvuf" başlığını taşıyan çalışması ile de *Hakikat-ı Muhammediyye* ve *insan-ı kâmil* kavramları üzerinden tasavvuf ilminin Kur'an ve Sünnet ile olan bağı incelenmektedir.

Kur'an-Sünnet bütünlüğüne dair tefsir, hadis, fıkıh, felsefe ve tasavvuf gibi farklı disiplinleri merkeze alarak yapılan çalışmaların kaleme alındığı bu sayıda söz konusu makalelerin konuya farklı bakış açıları sunarak alana sağlayacakları katkı şüphesiz önemli olmakla birlikte konunun sadece bu makalelerle sınırlı olarak düşünülmesi elbette mümkün değildir. Bu bağlamda Kur'an-Sünnet bütünlüğüne işaret eden literatüre mütevazı bir katkı sağlayacağını ümit ettiğimiz çalışmamızdan müstefid olunmasını yüce Mevla'dan niyaz ediyoruz.

Gayret bizden Tefvik Allah'tandır.

Doç. Dr. Salih KESGİN

* إعادة التفكير المقولة "أن القرآن يكفيننا" في العصر الحديث

MODERN ÇAĞDA "KUR'ÂN BİZE YETER" SÖYLEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

RE-THINKING THE DISCOURSE "THE QUR'AN IS ENOUGH FOR US" IN THE MODERN ERA

Geliş Tarihi: 07.11.2021 Kabul Tarihi: 13.12.2021

ENBİYA YILDIRIM

PROF. DR.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-7733-5528

enbiyayildirim@hotmail.com

الملخص

إن أقوال النبي ﷺ وأفعاله واحواله تشبه جذور شجرة تحمل الأمة معا. والذين يدركون تأثير السنة، المصدر الرئيسي الثاني لهذه الوحدة في الإسلام، قد أنتجوا المقولات المختلفة لعرقلة هذه الوحدة. واحدة من هذه المقولات هي مقولة "القرآن يكفيننا". ستركز هذه المقالة على تاريخ هذه المقولة، ومن يدافع عن هذه المقولة وما هي ادعاءاته في هذا اليوم. يكمن وراء هذه المقولة التي تبدو بريئة، فكرة أنه ليست هناك حاجة للسنة. وفي الواقع يعتقد بعض الذين يدافعون عن هذه المقولة أنه قد يكون هناك أيضا بعض الأحاديث الصحيحة. لذلك، ليس من الممكن إصدار حكم مطلق عليهم، لأننا لا نعرف نواياهم. ومع ذلك، يبدو أن مؤيدي هذه المقولة يستخدمون جميع أنواع الأدلة التي يرونها سلبية في منتهى الأمر، دون التفكير في ذلك، فالغرض من هذه المقالة هو تصوير تحيزاتهم، والكشف عن الأثار المدمرة لفصل الشجرة عن جذورها، والتأكيد على وحدة القرآن والسنة. وخلصنا، فإننا نرى أن الأمة بين الإفراط والتفريط وقد انقسمت إلى فئتين. وهذا الوضع يدل على أهمية الاعتدال والتعايش معا كالشجرة ذات الجذور القوية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، الحديث، فهم، تعليق.

ÖZ

Hız Peygamber'in akvâli, ahvâli ve ef'âli ümmeti birleştiren bir ağacın kökleri misali gibidir. İslâm'da bu birlikteliği sağlayan ikinci ana kaynak konumundaki sünnetin etkisinin farkında olanlar ise bu birliği bozmak için çeşitli söylemler üretmişlerdir. Bu söylemlerden biri "Kur'an bize yeter" söylemidir. Makalede bu söylemin tarihî geçmişi, bugün kimlerin bu söylemi savunduğu ve iddiaları üzerinde durulacaktır. Masum duran bu söylemin ardında sünnete ihtiyaç olmadığı düşünülmesi bulunmamaktadır. Bu söylemi savunanların bir kısmı aslında bazı sahih hadislerin de olabileceğine inanmaktadırlar. Tam da bu nedenle bizim onlar için mutlak bir yargıda bulunmamız niyetlerini bilemediğimizden mümkün değildir. Bununla birlikte bu söylemi savunanların olumsuz gördükleri her türlü delili, üzerinde fihretmeksiz kullandıkları görülmektedir. Netice itibari ile ümmetin ifrat ve tefrit arasında kaldığı ve bölündüğü müşahade edilmekte, itidalin ve kökleri sağlam bir ağaç gibi bir arada olmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Bu makalenin amacı onların ön yargılarını tasvir etmek, bir ağacı köklerinden ayırmanın yıkıcı etkilerini ortaya koymak ve Kur'an-Sünnet bütünlüğünü vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Hadis, Anlam, Yorum.

ABSTRACT

The words, actions and approvals of the Prophet Muhammed (pbuh) are like the roots of a tree that holds the ummah together. Those who are aware of the effect of the sunnah, which is the second main source that provides this unity in Islam, have produced various discourses to disrupt this unity. One of these discourses is "The Qur'an is enough for us". In this article, the historical background of this discourse, who defends this discourse today and its claims will be emphasized. Behind this seemingly innocent discourse is the thought that there is no need for hadith and sunnah. Some of those who defend this discourse actually believe that there may be some authentic hadiths. For this very reason, it is not possible for us to make an absolute judgment about them, since we do not know their intentions. However, it is seen that those who defend this discourse use all kinds of evidence that they deem negative, without judging it. The purpose of this article is to describe their prejudices, to reveal the destructive effects of uprooting a tree, and to emphasize the unity of the Qur'an and Sunnah.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Hadith, Meaning, Interpretation.

* ترجمت هذه المقالة عن اللغة التركية الى اللغة العربية من قبل اسراء نور سزكول، جامعة اون دوکوز مايس، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، قسم علوم الحديث، الطالبة الدكتوراه.

RE-THINKING THE DISCOURSE "THE QUR'AN IS ENOUGH FOR US" IN THE MODERN ERA

SUMMARY

Allah (SWT) sent prophets to convey (tabligh) and explain (tabyin) religion to the people. The last prophet He sent, an-Nabi (pbuh), also explained the revelation to the people while conveying Islam. Today, however, some groups of people think that the Prophet (pbuh) merely conveyed Islam and did not need to explain. Those who have this thought have developed a discourse that sounds good, and that is: "The Qur'an is enough for us".

In our study, first of all, the development of this discourse, which emerged in the nineteenth century, in the historical process will be emphasized. The fact that we are talking about the historical process does not mean that the discourse in question is a thing of the past. Since there are those who say "The Qur'an is enough for us" today, it will be focused on who they are.

Then, those who defend the discourse "Quran is enough for us" will be described, their claims will be discussed and it will be demonstrated with examples that their "Quran is enough for us" discourse is invalid. At the same time, we should emphasize that since the intentions of those who stand behind the discourse in question cannot be known, it will be avoided to describe them by dividing them into various groups. In fact, the discourse "The Qur'an is enough for us" carries many problems. It is seen that those who defend this discourse are sometimes unaware of the methodology of hadith (usool al-hadeeth).

For example, some people who have prejudices about hadiths say that the number of hadiths is too high and they want to build suspicion. This is a prejudice they frequently voiced. Here, the multiplicity of hadith texts and the speaking of the Prophet more than usual are out of question. However, the large number of hadiths is due to the change of a word or narrator in the science of hadith, the evaluation of that hadith as a separate hadith, and other different reasons as it will be emphasized. As a result of this prejudice, some say that some hadiths are reliable, but since they are not certain, all hadiths are doubtful. As a result, those with this skeptical approach try to use all kinds of evidence they see as negative. -In this article, we will reveal their problematic discourses and express the points where they are wrong one by one.

In the end, it is aimed to focus on what kind of negativities will be encountered as a result of the exclusion of hadiths by saying that "The

Qur'an is enough for us". First of all, it can be said that the existence of the Messenger of Allah (pbuh) became doubtful. With this doubt, it is thought that there will be no need for the verses about the Prophet in the Qur'an. With such a thought, it is certain that people will remain in a state of bewilderment, not knowing how to understand and apply some verses. And our values that bind us together will wear out, and it will be easier to incline towards haram(forbidden). Therefore, the expression "Muhammad is the Messenger of Allah" in the second part of the Kalimat al-Tawhid (Word of Unity) will lose its meaning with the world of thought that this discourse contains. Because, as a result of seeing the Prophet (pbuh) only as a transporter - as they say, as a postman - it will be seen as meaningless to believe in him. According to their understanding of "The Qur'an is enough for us", the Prophet conveyed the Qur'an to the people and did not have to explain it since there is no verse in the Qur'an that is not understood. So, they act as if the prophet Muhammad (pbuh) only convey the verses and did not speak about or explain any verses in the Qur'an. In short, deactivate the Messenger of Allah (pbuh) will result in people taking others who will undertake that mission as role models or putting themselves in the place of the Prophet (pbuh). And this will cause differences in understanding and interpretation by breaking away from the guidance of a single leader. As a result, especially if the hadiths that hold the ummah together socially (adhan, congregational prayer, sacrifice, washing and burying the dead, greeting, visiting the sick, giving gifts, tasbehat, etc.) are removed from life material and spiritual emptiness, confusion and chaos will occur in people.

MODERN ÇAĞDA “KUR’ÂN BİZE YETER” SÖYLEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

ÖZET

Allah Teâlâ, insanlara dini tebliğ ve tebyin etmesi için peygamberler göndermiştir. En son gönderdiği peygamber olan Nebi de (s.a.s.) insanlara İslâm’ı tebliğ ederken tebyin de etmiştir. Ancak bugün bazı grup insanlar Nebi’nin (s.a.s.) İslâm’ı sadece tebliğ ettiği ve tebyin etmesine gerek olmadığını düşünmektedir. Bu düşüncede olanlar kulağa hoş gelen bir söylem geliştirmişlerdir o da şudur: “Kur’ân bize yeter”

Çalışmamızda öncelikle on dokuzuncu yüz yılda ortaya çıkan bu söylemin tarihi süreçteki gelişimi üzerinde durulacaktır. Tarihi süreçten bahsediyor olmamız söz konusu söylemin geçmişte kalmış olduğunu ifade etmemektedir. Günümüzde de “Kur’ân bize yeter” diyenler bulunduğu onları da kim oldukları üzerinde durulacaktır.

Ardından bu çalışmanın amacı olan “Kur’ân bize yeter” söylemini savunanlar tavsif edilecek, iddiaları ele alınacak ve aslında onların bu söylemlerinin geçersiz olduğu örnekleri ile ortaya konulacaktır. Burada şunu da vurgulamalıyız ki söz konusu söylemin arkasında duranların niyetlerine vakıf olunamayacağından onları çeşitli gruplara bölerek tasvir etmekten kaçınılacaktır. Esasen “Kur’ân bize yeter” söylemi beraberinde birçok sorunu da taşımaktadır. Bu söylemi savunanların kimi zaman hadis usulünden habersiz oldukları da görülmektedir.

Örneğin hadislerle ön yargısı olan bazı kişiler hadislerin sayısının çok olduğunu söyleyerek bir şüphe inşa etmek isterler. Bu konu onların sıkça dile getirdikleri bir ön yargıdır. Burada hadis metinlerinin çokluğu ve olağandan fazla bir şekilde sürekli konuşan Peygamber söz konusu değildir. Hâlbuki hadislerin sayısının çokluğu, hadis ilminde bir kelime ya da ravinin değişimi ile o hadisin ayrı bir hadis gibi değerlendirilmesinden ve üzerinde de durulacağı üzere diğer farklı nedenlerden de kaynaklanmaktadır. Bu ön yargı sebebiyle bazıları da hadislerin kimisi güvenilirdir ama bunlar belirli olmadığından bütün hadisler şüphelidir, demektedir. Bunun neticesinde bu şüpheli yaklaşımında olanlar olumsuz olarak gördükleri her türlü delili kullanmaya gayret etmektedirler. Örneğin hadislerin yazılması gibi tartışılan bir konu üzerinden olumsuz düşünceler dile getirirler. Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.s.) hadislerin yazımına izin vermemiştir ve bununla hadislerin dinde kaynak teşkil etmediğini ima etmiştir. Burada toplum daha yeni yeni benimsemeye, öğrenmeye başladığı Kur’ân-ı Kerîm’in öncelikli olarak anlaşılması hedef alındığından hadislerin yazılması o zaman için öncelikli görülmemiştir. Buradan hareketle yazımın tamamen yasaklı hale getirildiği ve dinde yeri olmadığı şeklindeki yaklaşım sorunlu olduğu ifade edilmektedir. Bütün bu iddialar “Kur’ân bize yeter” söylemini savunanların sorunlu

görüşleridir ve hepsinin makul birer açıklaması vardır. Makalemizde onların bu sorunlu söylemlerini ortaya koyacak, yanıldıkları noktaları tek tek ifade edeceğiz.

Nihayetinde ise "Kur'an bize yeter" diyerek hadisleri bir kenara atmanın, dışlamanın ne tür olumsuzluklara sebep olacağı üzerinde durulacaktır. Bu olumsuzluklardan ilki Resûlullah'ın (s.a.s.) varlığının şüpheli hale getirilmesidir. Bu şüphe ile Kur'an'da Nebi (s.a.s.) ile ilgili âyetlere gerek olmayacağı düşüncesi oluşmaktadır. Böyle bir düşünce ile insanların bazı âyetleri nasıl tatbik edeceğini bilemez halde kalacağı muhakkaktır. Binaenaleyh kelime-i tevhidin ikinci kısmında yer alan "Muhammedü'r-Resûlullah/Muhammed (s.a.s.) Allah'ın Resûlüdür." ifadesi de bu söylemin barındırdığı düşünce dünyası ile anlamını kaybedecektir. Çünkü Hz. Peygamber'i sadece nakilci olarak -onların ifadesi ile postacı olarak- görmenin neticesinde artık ona iman etmek manasız görülebilecektir. Onların bu "Kur'an bize yeter" anlayışına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı insanlara tebliğ etmiş ve Kur'an'da da anlaşılmayan hiçbir âyet olmadığından açıklamak durumunda kalmamıştır. Yani konuştuğu zaman sadece âyetler ile konuşmuş hiçbir hadis buyurmayarak Kur'an'daki müteşabih âyetleri açıklamamış gibi davranmaktadırlar. Kısacası Resûlullah'ı (s.a.s.) devreden çıkarmak, insanların kendilerine -zorunlu olarak- o misyonu üstlenecek başkalarını rol model almalarını ya da kendilerini Hz. Peygamber (s.a.s.) yerine koymakla eş değer olabilecektir. Bu da tek bir önderin rehberliğinden kopulmasına edinilecek önder veya önderler sayısınca anlama ve yorumlama farklılıklarına sebebiyet verecektir. Sonuç olarak özellikle de ümmeti toplumsal açıdan bir arada tutan hadislerin (ezan, cemaatle namaz, kurban, ölülerin yıkayıp kefenlenip defnedilmesi, selamlaşmak, hasta ziyareti, hediyeleşmek, tesbihat vd.) hayattan izalesi insanlarda maddi ve manevi boşluklar, karmaşa ve kaos oluşacaktır. Çünkü hadisler, ümmeti bir arada tutan ağacın kökleri gibidir. Nasıl ki bir ağaç köklerinden koparıldığında ölürse, ümmet de bu köklerden koparıldığında birlik duygusu yok olacak ve türlü sıkıntılara duçar olacaktır. "Kur'an bize yeter" diyenler şu sorulara cevap vermelidir: Hadisleri hayatlarından çıkardıklarında onun yerine neyi koyacaklardır? Kime göre din anlayışı inşa edilecektir? Bütün bu soruların cevabında ümmeti bekleyen bir felaket olduğu açıktır. Özellikle de günümüzde gençler bu söylemin tehdidi ile karşı karşıya kalmaktadır. Yönlendirmeye açık ve sağlıklı bir din eğitimi alamayan gençlerin bu tür söylemlere maruz kalması onları uçuruma daha da sürüklemektedir. Bu durum ise gelecekteki potansiyel gücümüz olan bir kitlenin ellerimizden kayıp gitmesine sebebiyet vermektedir. Çizmeye çalıştığımız bu tablonun aslında ümmetin birliğine döşenmiş bir mayın misali rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Netice itibari ile dini birlikteliğimizin yıkımının önüne geçmek için bizlerin "Kur'an bize yeter" gibi bir diğer önemli kaynağımız olan hadisleri dışlayıcı söylemlere karşı teyakkuzda olmamız gerekmektedir ki kökleri mazide olan sağlam bir âti inşa edebilelim.

المدخل

يحاول المسلمون منذ حوالي قرنين التوصل إلى حلول لاستكشاف طرق لإعادة الأمة الإسلامية إلى أيامها المجيدة. وفي هذا السياق، ينتقد البعض الأحاديث النبوية باعتبارها أصل المشكلة وينوّهون إلى إمكانية الاكتفاء بالقرآن لجمع الأمة على كلمة واحدة. ومن خلال هذا، يزعمون أن الأحاديث غير موثوقة وتسبب الفارقة بين المسلمين. ولقد اكتسب هذا المنهج الكثير من المؤيدين في تركيا، وخاصة فيما بين الشباب.

1. الأصول التاريخية للمسألة

بعد الغزو البريطاني للهند ومصر في القرن التاسع عشر وفي هاتين المنطقتين الهشتين سياسياً، اللتين واجهتا الغرب، بدأ التعبير عن فكرة أن النهضة لن تتم إلا من خلال المحافظة على قيمنا السابقة وأن هناك حاجة إلى حركة تجديدية، شوقاً للعودة إلى الأيام المجيدة والمشرفة ورغبة في إنهاء المسلمين من حيث سقطوا. ولقد طرح بعض الذين كانوا يبحثون عن الحل - كما هو الحال في شبه القارة الهندية- الرأي القائل بأنه من أجل تحقيق الوحدة، يجب أن يجتمع المسلمون حول القرآن وإنهم بحاجة إلى وضع الأحاديث جانباً، ثم قاموا بدراسات تفسيرية وفقاً لأرائهم.¹ وكانت حجتهن في ذلك أن كتابة الأحاديث تمت بعد فترة طويلة من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك فقد كانت غير موثوقة، ونتيجة لذلك حدثت الفارقة بين أبناء الإسلام وما زالت مستمرة، وبرايمهم أن المؤثر الرئيسي الذي تسبب في الشقاق هي الأحاديث.² بدأت هذه الفكرة التي لم تتحول سابقاً إلى حركة مستمرة، في جمع عدد كبير من المؤيدين ولاققت صدى واسعاً في العديد من مناطق العالم الإسلامي. ولا يزال هذا القبول موجوداً على نطاق واسع إلى يومنا هذا.³

إن الذين يتبنون هذا المنهج يجرون دراسات بلغات مختلفة في العالم لإثبات صحة رأيهم ومنهجهم، وفي المقابل فإن الذين لا يشاركونهم في الرأي يجيبونهم بالرد عليهم. ومع ذلك، فإن النقطة التي تجذب انتباهنا هي عدم استخدام المعارضين لهم أسلوب اللين واللطافة في الكلام واتخاذهم منهج الاتهام مع توجيه الإهانات المختلفة. وحسب رأي المعارضين، واستناداً إلى القبول العام بأن البريطانيين كانوا مؤثرين أيضاً في ظهور الحركة، يتبين أن الذين يتبنون هذا المنهج - وخاصة أولئك الذين عاشوا في

¹ من الجدير بالذكر أنه في العراق، واحدة من أكثر المناطق الجغرافية تجزئة في العالم الإسلامي، يتم التعبير عن هذه الفكرة اليوم.

² في الواقع، من الخطأ للغاية جمع أولئك الذين يقولون "القرآن يكفي" في وعاء واحد ويعتقدون أنهم جميعاً لديهم نفس الرأي في كل شيء. ومع ذلك، فإننا لن ندخل في التفاصيل، لأن عملنا يهدف إلى تقديم نظرة عامة.

³ انظروا لفكرة عقلية في فترة حديثة صالح كسكين، مشكلة فهم الأحاديث، (إسطنبول: مكتبة اسام، 2016) 142-144.

شبه القارة الهندية ومصر- هم أشخاص تأثروا بالمستشرقين وساروا على نهجهم، معتزلين القيم الإسلامية. ويبدو هؤلاء - حسب رأيهم أيضا- أنهم مسلمون في الظاهر، إلا أن بعضهم في الحقيقة أعداء للإسلام، وهدفهم الأساسي تدميره من خلال تدمير المصدر الثاني لديننا. ويجب أن نساأل عن فائدة مثل هذه اللغة الإتهامية والتي تستخدم أيضا كثيرا في بلدنا. ومع ذلك، فإن معرفة نيتهم و غرضهم من ذلك خاص بالله وحده ولا يجوز التشكيك في نواياهم إلا إذا أفصحوا عما بداخلهم من أفكار، حينها يمكننا انتقادها بلغة مناسبة. وعدا ذلك فهي كلمات زائدة لا معنى لها. لذلك، علينا أن نقبل أولئك الذين يرفضون الأحاديث بالجملة، فهم مسلمون ولكننا لا نعرف الدافع الذي أوصلهم إلى مثل هذه النقطة التي لا يمكنهم الخروج منها⁴.

ولا يمكننا أن نعرف في الوقت الحالي هل هناك قوى خارجية مغذية لتلك الحركة أم لا، علاوة على ذلك، فإن الوضع البائس واضح في العالم الذي نسميه أهل السنة. ولذلك فإن المقولات التي لا تحتوي على المعرفة وتهيمن عليها الإتهامات، هي مجرد كلمات فارغة رنانة، وليست لها أية قيمة، وهي تدل على العجز. لذلك، يعتقد مؤلف السطور التي تقرأها الآن أن الذين يدعون أنهم مُكتفون بالقرآن هم مؤمنون-مخلصون- ولكنهم مضطربون ويجهدون عقولهم، وبالتأكيد لا يوافق على التشكيك في صدقهم. لأن واجبنا هو الإجابة العلمية، وليس تصنيف الناس على أنهم في الجنة أو الجحيم.

من الضروري أن نعرف أنه على الرغم من وجود هذه الحركة منذ مائة وخمسين عاما فقط، فإن هذه الأفكار التي يطرحونها ليست جديدة ولا تثار للمرة الأولى، بل إنها في الواقع قديمة. فنحن نجد الإمام الشافعي يعرض لنا في كتابه الأم مناظرته مع رجل يرفض السنة بأكملها. وبالنظر إلى أنه توفي عام 204هـ/819م، يمكننا أن نفهم بسهولة أن تاريخ هذه المقولة تعود إلى القرون الأولى، لكنها لم تستطع الصمود بسبب الضعف العلمي لأصول الجدل في ذلك الزمن ولم تتمكن من التحول إلى حركة مستمرة⁵.

وبما أنه لم يكن هناك مستشرقون في القرون الأولى عندما عُقدت هذه المناقشات، فمن السخريه أن يدعي البعض بأن تلك الأفكار أُخذت من المستشرقين، وأن المسلمين انجرفوا وراء الآخرين ولم يستطيعوا التعبير عن أي شيء، استخفافا بعقولهم. وعلى أية حال نحن بحاجة إلى التوقف عن الاتهامات ويجب أن نستمع للآخرين. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نُبقي باب التفكير والنقد والاختلاف مفتوحا حتى يتطور الفكر الإسلامي. بخلاف ذلك، فإننا بقمع المؤمنين واستبعادهم ونبذهم ووضعهم في مرمى الاتهام، سنخلق بيئة فوضوية وسنكون قد حاولنا تغطية كل ما لا نستطيع الرد عليه بالقوة أو بالجبروت. لذلك، يجب أن نظهر الرحمة والتفاهم لكل المسلمين. ويجب ألا ننسى أن الذين يقولون بالإكتفاء بالقرآن فقط يظنون أن الأحاديث -وبعبارة أخرى، الروايات- تسبب الفِرقة، لذلك اعتقدوا أنه سيكون من الأسهل بل حتى من الضروري توحيد الأمة حول كتاب واحد⁶.

2. سمات الذين يقولون "القرآن يكفي" في الوقت الحاضر

بالنظر إلى السير الذاتية لأولئك الذين يقولون "القرآن يكفي" في الفترة الزمنية التي نعيش فيها وفي بلدنا، وفي العالم الإسلامي بشكل عام، نرى أنهم يمثلون وضعا مختلفا عن أشخاص مثل عبد الله جكرالوي (1895) وأحمد الدين الأمرتسري (1936)، الذين تستند إليهما هذه الحركة. لأن معظمهم من الناس الذين لم يتلقوا تعليما دينيا حقيقيا، وقاموا بقراءات سطحية، ولم يصلوا إلى

⁴ ربما، إذا كانت هناك نوايا سيئة فيها، فإنها لا تغير موقفنا. وينطبق الشيء نفسه على أولئك في مجتمع أهل السنة.

⁵ انظروا معرفة تفصيلية انبيا بلديريم، مساءل الحديث (إسطنبول: مكتبة الرغبة، 2013)، 19-77.

⁶ مصطفى ارترك، "إسلام القرآن من حيث مكانة السنة النبوية في الواقع التاريخي القيمة العلمية لخطابه"، مجلة بحوث الحديث 1/1 (2003)، 12.

درجات علمية كافية في تلك المجالات مثل علاقة القرآن بالحديث والسنة، والفقه، والتفسير، ولم يتخصصوا في العلوم الإسلامية الأساسية. وبسبب هذا، فهم غير قادرين على فهم ما تعنيه الشريعة والتعبير عنها، وخاصة في مجال الحديث. ولهذا، فهم يرفضون جميع الأحاديث من خلال تعميم وضع بعض الروايات المذكورة في كتب الأحاديث الموثوقة التي تشكل مشكلة من حيث الصحة. وهؤلاء الناس غير قادرين على الأخذ بعين الاعتبار بسبب عدم كفايتهم في التحصيل العلمي حقيقة ما يعنيه النبي (ﷺ) بالنسبة للمسلمين، ولا حتى فهم ذلك.

إلى جانب ذلك، هناك أيضا من يبدو أن لديهم ما يكفي من المعرفة الدينية، ولكنهم انحرفوا عن الحق. فهؤلاء الناس يتسرعون في بعض الأحيان في رفض الأحاديث تماما أو يقولون إن عدد الأحاديث الصحيحة قليلة جدا. ومع ذلك لا يمكنهم القيام ببعض أعمالهم دون ذكر الحديث، وذلك لسببين: (أ) لا يزال تفسير بعض المسائل غير مكتمل بدون الحديث. (ب) التعليم الديني الذي تلقوه يمنعهم من اهمال الحديث لمكانته الدينية.

وهناك مجموعة أخرى بين الشعب في تركيا، تقول: "القرآن يكفي". إنهم لا يعرفون العربية ويتحدثون من خلال الترجمات التي قام بها أشخاص آخرون. وادعائهم هو كما يلي: "إن كتاب الله لا يخاطب العرب والمتعلمين فقط، لذلك ليس من الضروري معرفة اللغة العربية، بل يمكننا أيضا مناقشة المسائل من خلال ترجمته". إلا أنهم لا يعرفون أنه من الصعب جدا فهم القرآن - وخاصة بعض الآيات- من خلال ترجمته فقط، وأنه من الضروري مراجعة فروع المعرفة الأخرى لفهم القرآن. ويتعبير أدق، لا يدركون حتى ضرورة ذلك لعدم وجود المقومات الأساسية لديهم في هذا المجال. فإن الأدب العربي، والتفسير، والحديث، والفقه، والكلام، وعلوم السيرة توفر مساعدة كبيرة في هذه المرحلة. ومع ذلك، فإن هؤلاء الناس محرومون من العلوم المساندة لأنهم بالنظر إلى المعنى التركي للقرآن يدعون أنهم لا يحتاجون إلى أي شيء آخر. وهم يأخذون الفهم الذي أسسه هؤلاء الذين تسببوا في نهجهم هذا النهج الذي هم فيه، حول القرآن ديننا لهم، وهذه مسألة وخيمة حقا.

3. الادعاء بكثرة أعداد الأحاديث:

يعد هذا الادعاء واحدا من أكبر البراهين التي يستند إليها هؤلاء الذين يدعون أن الأحاديث لا يعول عليها⁷. لأنه في بعض الروايات، يقال إن المحدثين العظماء، بما في ذلك البخاري، صنّفوا كتبهم عن طريق الاختيار من بين مئات الآلاف من الأحاديث. انطلاقا من هذا، عندما نضع الروايات التي جمعها كل محدث جنباً إلى جنب ونحسبها، نحصل على كمية لا تقل عن مليوني رواية. بناء على هذا الرقم الكبير، يقوم هؤلاء بإجراء حسبة ويقولون:

"أن نبوة النبي ﷺ استمرت ثلاثة وعشرين عاما. فإذا قمنا بحساب هذا، فإن هذه الفترة تشمل 23 سنة × 365 يوما = 8395 يوما. عندما نقسم المليونين على عدد الأيام 8,395، فإن متوسط الأحاديث يكون 238 حديثاً في كل يوم من أيام النبوة. وليس من الممكن لرسول الله أن يعبر عن العديد من القضايا كل يوم. وأيضاً، حتى لو حاول شخص أن يكتب ما استمع إليه من أحد أفراد أسرته قبل عام في نفس اليوم أو في أوقات مختلفة، فإنه لن يستطيع أن يتذكر ويكتب معظمها. ويظهر هذا الأمر أن العديد من الأكاذيب قد اختلطت بالأحاديث المكتوبة بعد مائة عام على الأقل من النبي ﷺ، ونتيجة لذلك، فلا يمكن الاعتماد على تلك الروايات."

هذا الادعاء غير صحيح من نواح كثيرة. كما سنبين ذلك:

(أ) الادعاء بأن البخاري قام باختيار أحاديثه من بين ستمائة ألف حديث، وقام أئمة آخرون باختيار مماثل:

تم العثور على روايات حول عدد الأحاديث التي اختارها أئمة الحديث في قصص حياتهم. وهذه الأرقام المشار إليها ليست معدودة بالفعل. ولا نعتقد حتى أن الإمام نفسه أحصى الأحاديث

7 انظروا ياووز كوكتاش، دفاع الحديث في فترة حديثة (إسطنبول: مكتبة انصار، 2017)، 218-222.

التي جمعها -لأنها ستكون عملية غير ضرورية ومضیعة للوقت- . لأن الترقیم لم یکن تقلیداً یمارس كثيراً فی ذلك الوقت. بالإضافة إلى ذلك، وبالنظر إلى حجم الوثائق التي تكتب فیها الأحادیث، نفهم أن هذا یكاد یكون مستحیلاً. وفی الواقع، حتی وقت قریب، كان یعتقد أن هناك حوالي خمسين ألف حدیث فی مسند أحمد بن حنبل. ولكن اتضح أن الأمر لیس كذلك على الإطلاق، ففی نهاية الترقیم تبین أن العدد الفعلي كان 27647. وعلى هذا، فإن القول بأن البخاری عد ستمائة ألف حدیث واحدا تلو الآخر لیس واقعیاً. یعنی أنه لم یتم التعبير عن الأرقام المذكورة حقاً لإعطاء الرقم. بل على العكس، لقد ذكر للتأكيد على أن البخاری أو أئمة الحدیث الآخرين "یجمعون الكثير من الأحادیث". فی الواقع، فإن أسلوب المبالغة بهذه الطريقة شائع جداً فی تقلید المسلمین ویستخدم لمدح الشخص المذكور. مثل المبالغة فی القول بأن الإمام الأعظم أدى صلاة الصبح لمدة أربعین عاماً مع صلاة العشاء بنفس الموضوع.⁸ علاوة على ذلك، فإنه یعتقد أن عدد الروایات فی مجموعات الحدیث كلها الموجودة فی المكتبات كافة یبلغ حوالي خمسمائة ألف أو ستمائة ألف.

(ب) هناك نقطة مهمة للغایة یغفلها هؤلاء الذین یهتمون بالأرقام المذكورة فی الروایات، وذلك لأنهم لیسوا خیراء فی هذا المجال، ألا وهی: اعتبارهم أن كل رواية من المیلونی حدیث یدكر أشياء مختلفة. بینما المحدثون یدعون كل حدیث مختلفاً عن الحدیث الآخر باختلاف راء فی سلسلة الرواة أو بتغیر كلمة فی النص.⁹ لذلك فإن هناك مئات الأحادیث التي تحتوی على اختلاف فی الطریق والنص هی فی الواقع حدیث واحد.¹⁰ علاوة على ذلك، فقد كان عدد طرق الرواية الواحدة بالمئات فی بعض الأحيان فی عهد البخاری، لما تم جمع الأحادیث والاختیار من بینها لتدوینها فی الكتب. ولتوضیح هذه المسألة، دعونا نتصور الوضع من خلال المثال التالي:

إذا سمع ثلاثة من الصحابة حدیثاً واحداً للنبي ﷺ. ونقل كل من هؤلاء الصحابة الحدیث لشخصین، فإن الحدیث یزداد عددياً إلى ستة. وعندما یتخذ التابعون نفس المنهج، یصبح عدد رواة الحدیث اثني عشر على الأقل. ولكن فی القرن الثاني الهجري، بدأ الناس فی تنظیم مجالس الحدیث ونقل الأحادیث التي تعلموها إلى المجتمعات. ولنفترض أن اثنين من المعلمین الذین لديهم نفس الحدیث یلجأون إلى هذه الطریقة وهناك مائة شخص یستمعون إليهم. فی هذه الحالة، سيتم نقل الحدیث الذي له اثنا عشر راءياً منفصلاً، إلى مائتي شخص على الأقل. وعندما یذهب أولئك الأشخاص إلى قراهم ویؤسسون مجالس الحدیث هناك ویسمع منهم تلاميذهم الحدیث، سیزداد العدد بشكل متضاعف إلى أن تأتي فترة البخاری. وهكذا، سیصل الحدیث الواحد إلى خمسمائة حدیث على الأقل. وفی الحقيقة، فإن الخمسمائة حدیث هو فی الأساس حدیث واحد؛ وازداد العدد لأن سلسلة الروایات أصبحت مختلفة.

وبالتأكيد، فإن زیادة عدد الرواة بشكل متضاعف غیر واردة لكل حدیث. ومع ذلك، فإن معظم الروایات الموجودة فی كتب الحدیث تتكون من الأحادیث المشتركة. وهذا یبین لنا أن الغالبية العظمى من الأحادیث قد وصلت إلى أصحاب كتب الحدیث كما ذكر، وهم بدورهم قاموا باختيار الروایات من بینها. أما الروایات التي لم تتح لها هذه الفرصة، أي أن عدد رواة أحادیثها لم یصل إلى مستوى الأرقام التي نتحدث عنها، فقد تم تدوینها فی بعض كتب الحدیث فقط، ولیس فی جميعها. وهذه الأحادیث قليلة ولا تمثل عدداً كبيراً فی مجمل الأحادیث. وهذا یعنی أن زیادة العددية المذكورة لا تمثل عدد الأحادیث الفردية، ولكنه عدد عام یحتوی على طرق مختلفة من نفس الحدیث. ففی الواقع، هناك ما مجموعه 35,647 حدیثاً فی كتب الأحادیث للبخاری، ومسلم، وأبو داود، والترمذی، ونسائی وابن ماجه، والتي نسمیها الكتب الستة مع وجود تكرار لكثير من الأحادیث. وعندما نزيل التكرار، سیبقى حوالي 9180 حدیثاً فقط. بالإضافة إلى ذلك، يجب ألا نغفل

⁸ انظروا لامثلة المبالغة فی ثقافتنا یلدیریم، مساعل الحدیث، 435.

⁹ انظروا مصطفى قرطاش، اثر منهج إحصاء الاحادیث لعدد الاحادیث، مجلة بحث ایلام 2/3 (1998).

¹⁰ یاوز اونال، نظرة مرة جديدة لمطلع و تطور الحدیث (إسطنبول: مكتبة انصار، طبع 3، 2013)، 146.

أن المحدثين أخذوا أيضا أقوال الصحابة (الموقوف) والتابعين (المقطوع) وعدوها من الحديث. وهذه الأقوال لها نسبة كبيرة جدا في كتب الحديث. ولذلك فإن بعض الروايات في كتب الحديث ليست أقوالا للنبي ﷺ مباشرة.

(ج) أما عن ادعاء أن جزءا كبيرا من الأحاديث مشكوك فيها، لأنه إذا حاول شخص ما كتابة ما استمع إليه قبل عام في نفس اليوم أو في أوقات مختلفة من أحد أفراد أسرته، فلا يمكنه كتابة معظمها:

من الممكن أن نقسم أحاديث النبي ﷺ بشكل عام إلى مجموعتين. الأولى: هي الأحاديث التي يطبقها المسلمون باستمرار في حياتهم اليومية (مثل الصلوات، الصيام، الزكاة، الحج، التسبيح بعد الصلاة). فهي تمارس في الحياة اليومية منذ عهد النبي ﷺ. والمسلمون يتناقلونها من جيل إلى آخر، سواء على أساس كتب الحديث أو الممارسات التي كانوا يمارسونها على مر العصور. ويمكننا أن نسمي هذا "ضبط السنة". فقد صلى المسلمون مثلما صلى الرسول، وصاموا أيضا كما صام النبي ﷺ. و ينطبق هذا على العبادات الأخرى أيضا.

ويرجع السبب في اختلاف الممارسات في مذاهب الفقه، وخاصة في الصلاة، إلى أن المذاهب الفقهية تفضل رواية واحدة فقط من الروايات المتعلقة بكل ممارسة، ولا تعمل بالروايات الأخرى. لذلك، فإن الاختلافات المذهبية التي يمكن اعتبارها ممارسات مختلفة للنبي ﷺ في أوقات مختلفة هي انعكاس للمرونة التي أظهرها رسول الله ﷺ. ولا تشير إلى أن أحد هذه التطبيقات صواب والأخرى خاطئة. لهذا السبب، عندما نفهم الاختلافات والتنوع نقول أن كل تطبيق له مكان في السنة ولا توجد مشكلة حقيقية في ذلك. ولهذا السبب من المستحيل التحدث عن التناقض.

أما بالنسبة للروايات في المجموعة الثانية، فهي الأحاديث التي يعمل بموجبها المسلمون بين الحين والآخر في حياتهم اليومية. وتشتمل هذه المجموعة على الغالبية العظمى من الروايات التي عبر عنها هؤلاء المشككون بشأن الأحاديث. ويتعلق جزء مهم من هذه الروايات بالإيمان وقصص الأمم القديمة. ومن الأمثلة على ذلك نزول عيسى (عليه السلام)، والمعجزات، والدجال، والمهدي، والدابة، وعذاب القبر، والقدر، وطواف سليمان (عليه السلام) على تسعين امرأة في ليلة واحدة، وضعف موسى (عليه السلام) لملك الموت، وأن بني إسرائيل هم السبب في رائحة اللحم، وأن الفأر إنسان تحول إلى حيوان، وأن قتل السحلية صواب. وقد كانت هذه الروايات موضوع نقاش في العصور السابقة. ولذلك، فإن الانتقادات والمخاوف التي وُجّهت بشأنها ليست جديدة. ولكن الفارق المهم أن معظم الذين انتقدوا هذه الأحاديث سابقا كانوا لا يرفضون كل الأحاديث. وبعبارة أخرى، فقد جعلوا الروايات في مجالات معينة موضوعا للنقد؛ ولم يكن لديهم مشكلات مع مجمل الأحاديث، على عكس زمننا الحاضر. وفي الواقع، نرى هذه المشكلة عند النظر في مؤلفات ومصنفات مذاهب أهل البدعة.

وبالنظر إلى الروايات المدرجة في المجموعة الثانية، نرى أنها (دون الأخذ بعين الاعتبار الطرق المختلفة من نفس الحديث) تتكون من حوالي مائتين وخمسين رواية مفردة فقط. وهذا يعني أن جميع الروايات التي تُناقش باستمرار أو تستخدم كمثال لتبرير إنكار الأحاديث بأكملها، تبلغ حوالي مائتين وخمسين حديثا فقط. يعني أنه بسبب بعض الروايات في المجموعة الثانية، يتم اتباع نهج الرفض بالجملة على المجموعة كاملة، وهذا الأمر ليس صحيحا.

يجب أن نتذكر أنه حتى لو كانت كل هذه الروايات المئتين والخمسين تعتبر موضوعة، فلن يسبب هذا نقصا في تطبيق الدين. وسيستمر المسلمون في مواصلة عباداتهم كما كانت في زمن النبي ﷺ. لذلك، لا يهم إذا كانت مائتان وخمسون حديثا فقط ومحتوياتها صحيحة أم لا، وهل بعضها تستند إلى روايات صحيحة أم لا. إن حالة الروايات في هذا المجال لا تضر بجمع الروايات في المجموعة الأولى التي تنظم الحياة الدينية للمسلمين، ولا تنتقص من إسلامهم شيئا. لأن عدد الصحيح والحسن من الروايات التي يتم تضمينها في المجموعة الأولى والتي تنظم الحياة اليومية

للمسلمين، يقدر أن تكون بين عشرين ألفاً وخمسة وعشرين ألفاً.¹¹ وهذا رقم لا يترك فجوة في الحياة الدينية. ولا بأس بمناقشة محتويات مائتين وخمسين رواية تم الجدل حولها. ويمكن اعتبار هذا المجال مجالاً نقوم فيه بإنشاء الأفكار من خلال المناقشة. طالما لم يتم نقلها من المنطقة الصغيرة إلى المنطقة الكبيرة حيث توجد معظم الأحاديث، بحيث لا يتم إنكار جميع الأحاديث. بالطبع عندما نقول هذا، لا نعني أن الروايات الواردة في المجموعة الأولى تماماً صحيحة. ومع ذلك، فإن الروايات غير الصحيحة في هذه المجموعة ليست ذات حجم يسبب القلق بشأن مجمل الروايات في هذا المجال. خاصة أن الفقهاء والمحدثين ركزوا على صحتها أكثر بكثير من الروايات في المجموعة الأخرى، وكشفوا عن حالتها بشكل عام. وفي الواقع، المشكلة التي نناقشها هنا غير ضرورية للغاية ولا أساس لها من الصحة. ومع ذلك، فإن مجموعتين تتسببان في ظهورها:

المجموعة الأولى: هم الذين يتجاهلون حقيقة المجال التي تكون فيها الروايات موضوع المناقشة (أو لا يكونون قادرين على ملاحظة هذا الموقف) فيسببون في إثارة الشكوك حول مجموعات الحديث بأكملها. وهم يستخدمون لغة ساخرة في كتاباتهم ويثيرون الشكوك حول جميع الأحاديث من خلال الروايات التي يناقشونها في خطاباتهم.

المجموعة الثانية: يعترضون كتب الحديث، وخاصة البخاري و مسلم، مثل الكتب المقدسة، ويدافعون عن الروايات فيها كما لو كانت آيات، باسم الدفاع عن أهل السنة. هؤلاء الناس يضعون جانباً حقيقة أن كتب الحديث خرجت من يد الإنسان ويدافعون عن الروايات فيها بكل قوتهم، خوفاً من أن تتضرر موثوقية الكتب المعنية بها، وبالتالي سمعة أهل السنة. ومن خلال قيامهم بذلك، يتسببون في إثارة الشك في مجموعات الحديث كاملة لأن بعض الروايات يؤدي الدفاع عنها لمزيد من المشاكل. وإن الأشخاص الذين يرون هذا الحال، تنشأ لديهم شكوك حول صحة البخاري و مسلم، وكذلك جميع كتب الحديث الأخرى. ولو أن هؤلاء الناس كانوا قد ركزوا على الآلاف من الروايات الأخرى في صحيح البخاري و مسلم، دون أن ينسوا حقيقة أن الغالبية العظمى من الروايات - التي هي موضوع المناقشة - تتكون من الروايات في المجموعة الثانية التي ذكرناها أعلاه، لما كانوا ليؤججوا نزعة إنكار الحديث¹²، وخاصة في تركيا. ويجب أن نتذكر أن كون بعض الروايات مفتوحة للنقد لا تعني التخلي عن بقية الأحاديث في البخاري و مسلم، ولن يقلل هذا الأمر من قيمتهما. لأنه لا يوجد شخص لا يخطئ. هذه هي الحقيقة التي لا يريد أن يراها الذين يدعون أنهم المدافعون عن أهل السنة، ويتوقعون قبول الجميع لكل الأحاديث - بلا معنى -، وخاصة التي وردت في الصحيحين، وربما لا يدركونها.

أحد أكبر أخطاء المجموعة الثانية هو أنهم ينظرون إلى ممارسات وأقوال النبي (ﷺ) التي لا يمكن تقييمها في الإطار الديني كدين ويعتقدون أنه لا يجوز النقاش فيها. لأنهم يؤمنون بهذه الطريقة. على سبيل المثال، في الأحاديث الصحيحة المتعلقة بالطب، فإنهم بالضرورة يذهبون إلى طريق البحث عن الحكمة الإلهية. إنهم يهتمون أن تكون هذه معلومات عرفية وخاصة بتلك الفترة وقائمة على الخبرة، وأنها قد تكون غير صحيحة أيضاً لأنها ليست معلومات دينية في نطاق الوحي.

¹¹ انظروا انبيا يلديريم، الاحاديث و الأسئلة في الاذهان (إسطنبول: مكتبة الرغبة، 2011)، 127.

¹² التعبير عن منكر الحديث هو تعريف إشكالي. عندما يتم استخدام هذا المصطلح، فإن أي شخص ينكر كلمة قالها النبي يتبادر إلى الذهن. ومع ذلك، ان أي أحد ينكر الحديث ينكر في الواقع انتماء هذه الرواية إلى النبي ولا يؤمن بصحته. لذلك، إذا كان هناك فرق كبير بين منكر الحديث ومنكر الرواية، والتعبير منكر الحديث، يجب أن تستخدم في سياق إنكار الرواية وفهمها بهذه الطريقة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك أولئك الذين يعتقدون أنه حتى لو كان الحديث ينتمي إلى النبي فإنه لا اتصال بنا إذا لم يكن في القرآن في نفس الطريق. ليس هناك إنكار الحديث/الرواية عند هؤلاء الناس، هناك مشكلة من وجهة نظرهم.

4. فكرة احتمالية صحة بعض الأحاديث

وقد ذكر بعض الذين يدعون أنهم مكتفون بالقرآن أنه: 'قد يكون هناك بالفعل أحاديث تخص النبي ﷺ في المدونات الحالية للروايات والتي في متناول أيدينا، ولكن لا يمكن استخدامها كمصادر لفهم الدين، لأننا لا نستطيع معرفة أي منها كذلك. لأن الأحاديث هي تعبيرات مشكوك في صحتها. وبما أن القرآن أكد صحته ويصف نفسه بأنه "المصدر التوضيحي الوحيد"، فلا حاجة إلى الأحاديث التي لا يمكن التأكد من صحتها. بالإضافة إلى ذلك، فإن النبي ﷺ بالتأكيد لم يفعل أي شيء مخالف للقرآن، فقد عاش حياته وفقاً لأوامره ونواهيه. ففي هذه الحالة ليس هناك حاجة للأحاديث على كل حال'. وهذا التقييم مفتوح للنقد من نواح كثيرة.

أولاً، لقد أعطى العلماء الأولية للعمل بالأحاديث الصحيحة ووضعوا معايير لقبول الصحيح من الأحاديث. لذلك، ليس من الممكن العمل بكل رواية، ويجب أن تتجاز الرواية اختبار الصحة، وخاصة في الروايات المتعلقة بمجال الفقه. بالإضافة إلى ذلك، وردت آيات في القرآن تعطي مهمة البيان للنبي¹³، وعند قراءة القرآن نفهم أن هذا ضروري. وبالتالي، فإن كون النبي ﷺ عاش وفقاً للقرآن في مجمله لا يعني أنه ليس لديه تفسيرات لشرح القرآن. ولذلك لا يمكن لأحد أن يدعي أن: "محمدًا (ﷺ) لم يقل أي شيء لشرح النقاط المذكورة في الآيات، وأنه استمر في قراءة الآيات التي نزلت عليه فقط لمدة ثلاثة وعشرين عاماً." بما أنه لا يمكن تقديم مثل هذا الادعاء، فعلى أن تستخدم المعايير التي حددها المحدثون، وخاصة الفقهاء لتمييز الروايات الصحيحة ونعمل بموجب تلك الروايات. فليس هناك جدوى من دفع الموروث النبوي جانباً. وإذا كانت هناك روايات يعترى البعض القلق بشأن صحتها، فسيتم التحقيق فيها بالتأكيد.

5. الاستدلال بكافة الأدلة السلبية في الإقناع بكفاية القرآن

إن الذين يقولون بضرورة الإكتفاء بالقرآن، يستخدمون جميع الروايات لإثبات أن الأحاديث لا يمكن الاعتماد عليها، دون خوف. فمن ناحية، يقولون إن الأحاديث التي وصلت إلينا من خلال النقل بالرواية لا يمكن الاعتماد عليها، ومن ناحية أخرى، فإنهم يلتزمون ويتبعون الروايات التي تؤيد رأيهم، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أم لا. وفي بعض الأحيان يخرجونها عن مواضعها وسياقها الصحيحة. كما يقولون أن الخلفاء اتخذوا موقفاً ضد رواية الحديث، وأن بعض الصحابة كانوا يضعون الحديث وينسبونه للنبي (!). وهناك إجابات على الشكوك التي عرضوها. ومع ذلك، فمن العار أنهم يسببون في طريق إثبات أن الأمور لم تسر على ما يرام في التاريخ من حيث الأحاديث باستخدام مواد الرواية نفسها. لذلك، يجب أن يتوقفوا عن محاولة إثبات سبب عدم الوثوق بالأحاديث باستخدام الروايات التي لا يتقنون بها دليلاً. لأنه لا يوجد مجال للإزدواجية من وجهة النظر العلمية.

من الواضح أنه من الخطأ بالنسبة لهم الوقوع في ازدواجية واستخدام الروايات التي تنفعهم كدليل. ومع ذلك، من أجل إظهار أن أسسهم ليست سليمة، دعونا نحل انتقادهم لإحدى الروايات التي يستخدمونها. ودعونا نظهر لهم أن لدينا الإمكانيات لإعطاء إجابات مماثلة لجميع أسئلتهم: والنقد كما يلي: "هناك روايات تقيد أن النبي ﷺ لم يسمح بكتابة الحديث، خوفاً من التداخل مع القرآن. ولو كانت الأحاديث هي مصدر الدين، فإن نبينا ﷺ كان سيأمر بكتابة أحاديثه. وبما أنه لن يرغب في أن يتعلم الناس الدين ناقصاً، فإن عدم سماحه بكتابة الأحاديث يدل على عدم وجود حاجة لها. بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت الأحاديث هي مصدر الدين، ومنع النبي ﷺ من تسجيل مصدر الدين، فهذا يعني أن الإسلام مُنع من أن يصل إلينا بطريقة كاملة. وبما أن هذا لا يمكن تصوره، نستنتج من ذلك أن الأحاديث لا تعني شيئاً بجانب القرآن."

وفي هذا الصدد، يمكن الرد عليه بما يلي:

(أ) يذكر في الروايات أن بعض الصحابة سُئِلَ لهم من قبل النبي كتابة الحديث، وبعضهم كتب الحديث على وجه التحديد. وهم من الصحابة الذين كانوا مقربين من النبي ﷺ وعاشوا معه، وكانوا يعرفون القراءة والكتابة، وسجلوا كمية معينة من الحديث في ملاحظات خاصة بهم.

(ب) صحيح أن النبي ﷺ نهى عموماً عن كتابة الأحاديث حتى لا يتداخل مع الآيات. ومع ذلك، فإن السبب في ذلك ليس أن الأحاديث لا معنى لها في الدين. ولكن النبي ﷺ لم يرغب في أن يكتب الناس الأحاديث لسبب مبرر للغاية، لأنه كان يمتلك بصيرة مميزة. وهذا التبرير هو واحد من المؤشرات على مدى عظمة شخصية رسول الله ﷺ، ألا وهو:

انتشر الدين الإسلامي في جميع أنحاء الجزيرة العربية قرب نهاية حياة الرسول المبارك. إلى جانب ذلك، كان الناس يأتون باستمرار إلى المدينة المنورة للدخول في الدين أو للحصول على معلومات عن الإسلام. ولقد عمل النبي ﷺ أولاً على تبليغ الآيات التي نزلت لأولئك الذين جاءوا للاستماع إليه، وبذل أقصى جهده كي يفهموه. والذين استمعوا إليه نقلوا الآيات التي تعلموها إلى أهلهم وذويهم عندما عادوا إلى منازلهم.

وأراد رسول الله ﷺ وقبل كل شيء أن يتعلم الناس القرآن أولاً. بالإضافة إلى ذلك، وفي تلك الفترة، كانت شبه الجزيرة العربية منطقة يهيمن عليها النقل الشفوي، حيث يوجد بالفعل عدد قليل من الكُتَّاب. وهناك قلق من أن الأشخاص الذين يأتون لزيارته قد يُدخِلون إذا كتبوا الأحاديث. وهو محق في هذا القلق. فلو أن الناس قد خلطوا الآيات بالأحاديث التي كتبوها منه في المدينة المنورة بعد عودتهم إلى منازلهم، لكان من غير الممكن أو من الصعب جدا التمييز بين الآيات والأحاديث. فقد كان عدد المسلمين في المناطق خارج المدينة المنورة أكبر من عددهم في المدينة المنورة. فكان من الممكن ظهور القرآن المحرّف بالنصوص التي سيكوِّنها الناس هناك عن طريق خلط الآيات بالأحاديث معاً. حينها ستكون هذه كارثة كبرى. ولهذا السبب الأساسي، وضع النبي ﷺ بفراسته قيوداً على كتابة أحاديثه بشكل عام.

من المستحيل الاستنتاج مما فعله النبي ﷺ معنى أن الأحاديث لا قيمة لها. يجب أن نتذكر أن الناس الذين تعلموا هذه الآيات من النبي ﷺ تعلموا منه كيفية أداء الصلاة أيضاً، وكذلك نصاب الزكاة، وتلقوا أيضاً النصيحة الأخلاقية منه. وانتقلت تلك الأحاديث مع آيات القرآن حيثما ذهبوا. ولا يستطيع أحد أن يدعي أن النبي ﷺ صمت بعد قراءة الآيات لهؤلاء الذين جاءوا إليه لتعلم الإسلام. وبالتالي فإن جهد رسول الله في محاولته للحفاظ على نص القرآن من خلال تقييد كتابة الحديث من قبل الناس، كان موقفاً واعياً. ومع ذلك، فإن استنتاج أن الأحاديث غير مهمة، من هذا الأمر، يعني عدم القدرة على رؤية فراسة هذا النبي العظيم، وحتى استخدام هذه الشبه كأداة لإثبات الرأي الخاص.

6. الادعاء بأن النبي ﷺ قُدِّمَ على القرآن

إن الذين يدافعون عن مقولة "القرآن فقط" يقيّمون الذين يقدرّون الأحاديث مثلنا، كما لو أننا نعتبر النبي وأحاديثه معادلاً للقرآن. ولكن مثل هذا الوضع مستحيل. هل من الممكن أن نرى الأحاديث التي لم تأت إلينا مع الحماية الإلهية كالقرآن وبصحتها، معادلاً لكتاب الله؟ في نهاية الأمر، فإن روايات الحديث هي معلومات تم نقلها بعناية من قبل المسلمين لأجيال وتم حمايتها بالجهد البشري. لهذا السبب، نعم، فهذه حقيقة أن هناك مشاكل مع بعض الروايات، بما في ذلك كتب الحديث الأكثر موثوقية، ولكن ليس معنى ذلك أن نطرح مجموعات الحديث كاملة جانباً.

ما نحاول قوله هو أنه يجب علينا القيام بالواجب الذي فعله النبي ﷺ. لذلك، نحن بحاجة إلى توجيهه. يجب أن نتذكر أن النبي ﷺ هو الشخص الذي صُحِّحت أخطاؤه من قبل الله. وفي هذه الحالة، فإن الحياة التي أورتها في مجال الدين قيمة للغاية بالنسبة لنا. لأن الله قد وافق على هذه الحياة و قدمه لنا كمثال. وما يجب علينا القيام به في هذه الحالة، هو تحليل الميراث الموروث من

رسول الله ﷺ بمعايير مختلفة واتباعه في الروايات الصحيحة. وهذا هو بالضبط ما نقوم به. لأنه قدوة لنا وكذلك لأصحابه. وما أرسله الله إلا هداية لعصره وستستمر هدايته حتى يوم القيامة. وطريقة القيام بذلك ممكنة مع الأحاديث.

7. العواقب الوخيمة لرفض جميع الأحاديث

أ) مسألة وجود النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)

إن الذين يأخذون القرآن كأساس وحيد ينبغي أن لا يؤمنوا بأي شيء يقال عن الرسول ﷺ، مثل أمه وأبيه، وقصة حياته، وأن شخصا ما كان يسمى "محمدا"، كما ينبغي أن لا يتحدثوا عنه أيضا. ووفقا لهذا المنطق، فإن ما تخبرنا بها فروع علم السيرة والحديث هي أيضا خرافات! ولكن عندما نفكر في الأمر بهذه الطريقة، سيصبح القرآن أيضا جزءا من كومة هذه الخرافات. لأن القرآن يتحدث باستمرار عن آخر نبي، وبما أن رسول الله ﷺ هو الذي نُزِّل عليه القرآن وبلغه إلينا، فإن تجاهل الرسول تجاهل للقرآن.

ب) ليست هناك حاجة للآيات التي تتحدث عن النبي

إذا كانت حياة رسول الله وما يقوله لا تعني شيئا للمسلمين في العصر الحديث، فإن الآيات التي وردت في القرآن والتي تُذكر النبي وتأمّر باتباعه تصبح بلا معنى أيضا. كما أن الآيات التي ليس فيها توجيهات للمسلمين اليوم -وخاصة تلك التي تتحدث عن وضعه الشخصي أو علاقاته الأسرية- لا حاجة إلى بقائها في القرآن! علاوة على ذلك، غالبا ما يكون من المستحيل فهم المقصود من المجموعة الثانية من الآيات هذه بشكل صحيح من خلال النظر إلى نصها، خصوصا في الآيات التي حُذِر فيها النبي ﷺ. وفي هذه الحالة، يكون هناك حاجة إلى إزالة هذه الآيات وإخراجها من القرآن!

عندما يتم ذلك، سنتظننا مشكلة كبيرة: سيشعر الشخص بالارتباك عندما يزيل الآيات التي تتطلب طاعة النبي من القرآن. لأن العديد من الأسئلة ستبقى دون إجابة، مثل: من أحضر هذا الكتاب، وما الأحداث الموصوفة فيه، وما هي الأماكن المذكورة، وكيف سيتم تطبيق بعض الأوامر فيه. عندما يتم تجاهل النبي ﷺ، سيتحول القرآن إلى كتاب مجهول كتبه شخص ما في وقت ما، وصاحبه غير معروف!

ناهيك عما سنقوم بذكره فيما بعد، فإن هذه الآية كافية لنسترد وعينا: وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا¹⁴ كما نرى، فإن الآية تصف النبي ﷺ بأنه نبي في كل العصور التالية لبعثته.

ج) تدهور وانحطاط القيم

لنفترض أن كل ما نعرفه عن الإسلام الذي تعلمناه قد محيت من عقولنا. ولنفترض أنه لا توجد معلومات في أذهاننا عن الإسلام، بما في ذلك الصلوات والصيام والعبادات الأخرى، وخاصة كلمة الشهادة. ثم دعونا نجمع مائتي شخص في القاعة، ونفتح صفحة ما من القرآن ونقول لهؤلاء الذين اجتمعوا في القاعة: "اكتبوا ما تفهمونه من هذه الصفحة في الورقة الفارغة التي أمامكم." عندما نجمع الأوراق، سيوضح أن كل شخص منهم يفهم أشياء مختلفة من تلك الصفحة. خاصة إذا كانت الصفحة التي نقدمها تحتوي على آيات تتعلق بالعبادات أو مواضيع الأحكام الشرعية أو قصص الأمم السابقة، فإن كل شخص سوف يستمد معاني مختلفة حسب فهمه.

في هذه الحالة علينا أن نسأل أنفسنا: "إذا لم يتمكن مائتا شخص من إنتاج فكرة بعقل مشترك لصفحة من النص، فما هي النتيجة إذا أردنا أن نجعل هذه الصفحة تُقرأ من قبل مليار وسبعمائة مليون شخص مسلم؟". ولا شك أننا سنواجه مليار وسبعمائة مليون نتيجة مختلفة في هذه الحالة. وسيكون من حقنا أن نسأل: "هذا الدين هو كتاب تم إرساله لجعل المؤمنين مجتمعين. إذا لم توحد

صفحة واحدة الناس، بل قسمتهم إلى مليار وسبعمئة مليون فئة، فكيف سنصبح أمة واحدة؟. وهذا يعني أنه عندما نقوم بإلغاء نشاط النبي ﷺ، فإن الجميع يضع نفسه في مكان محمد ﷺ وبيني ديانة وفقا لتصوره الشخصي. ومن الواضح أن الدين الذي يفهمه مليار وسبعمئة مليون شخص بشكل مختلف لن يكون متوافقا مع الإسلام الذي أرسله الله. ليس هناك شك في أن هذا الدين لن يكون الدين الذي تم تشكيله تحت قيادة محمد ﷺ. بل سيكون الدين الذي يفسره الجميع في عقولهم. لذلك، علينا أن نأخذ النبي (ﷺ) في المركز بيننا وبين القرآن، الذي هو في مركز الدين. لأنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام حسب رغبة كل شخص. وعندما لا نقوم بذلك، سيظهر المشهد المؤلم التالي، والذي رأيناه جميعا:

إن الاقتصار على نهج "القرآن فقط" يصدم مشاعر الناس ويستخف بقيمهم. وهذا يؤدي إلى انتشار الحرام. لأنه عندما يتم استبعاد القضايا التي يجب أن تعطى أهمية كبيرة في الإقتداء بالنبي ﷺ، فإن الحساسية ستخف عند المؤمنين وستتشكل فجوات كبيرة في الحياة، وسيملؤون هذه الفراغات حسب أهوائهم ورغباتهم.

دعونا نعطي مثالا على كيفية تآكل قيمنا عندما يتم ترك الأحاديث جانبا ويبدأ الجميع بالتصرف وكأنه نبي:

كما هو معروف ، فإن الآيات المتعلقة بالحجاب في القرآن هي:
 يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِجَكُ وَيَتَابِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا¹⁵
 وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُنَّ مِنْ أَنْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ¹⁶
 وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ¹⁷
 إذا تركنا الأحاديث جانبا ، فإن الشخص الذي ينظر إلى الآيات التي قدمناها يمكن أن يصل إلى الاستنتاجات التالية:

ج-أ) لا يوجد ذكر في الآية لتغطية الرأس بالحجاب أو كيفية ومقدار هذه التغطية، بل يفهم فقط أن الآية تطلب أن يتم وضع الحجاب على الجيوب. ولذلك، فإنه ليس من الضروري تغطية كل الرأس أو جزء منها. ويمكن أن يقال أيضا: " في الآية أمر بتغطية الصدر، وذلك من خلال وضع القماش المسمى بالحجاب على الياقات. وبعبارة أخرى، فيها أمر بتغطية الصدر وليس الرأس."

ج-ب) ما هو المقصود بكلمة الجلباب؟ وما وظيفته في الستر وأي من الأعضاء سيغطى به؟ بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن المعرفة وبالتالي عدم التعرض للأذى يتم ذكره كمبرر لارتداء الجلباب. وفي الوقت الحاضر، حتى لو تم التعرف على شخص ما، لم يعد من الممكن أن يصاب بأذى. في هذه الحالة، لا يوجد سبب لارتداء الجلباب.

ج-ج) من المفهوم أن السبب في الطلب من النساء عدم ضرب أقدامهن على الأرض هو أن لا يُعرف زينتتهن. وفي الوقت الحاضر، لا ترتدي النساء الخلل في حياة المدينة. لذلك، لا توجد مشكلة في ارتداء المرأة تنورة يختلف طولها وفقا لتفضيلاتها ومشيتها بها.

ج-د) وفقا للآية، يجب على النساء عدم إظهار مجوهراتهن. لكن الأجزاء التي تظهر تلقائيا خارج هذا الموضوع. فالمعنى الذي يجب فهمه من هنا يختلف من مكان إلى آخر، ومن

15 سورة الأحزاب 59/33.

16 سورة النور 24/31.

17 سورة النور 60/24.

ثقافة إلى أخرى.

ج-ه) في الآية، يمكن فهم طلب ارتداء الملابس الخارجية نصيحةً، وليست ضرورة. أيضا مفهوم الملابس الخارجية يمكن أن يختلف من مكان إلى آخر، ومن ذوق إلى آخر. اعتمادا على المكان، فيمكن أن يكون معطفا، أو تنورة أو ثوب سهرة. هذا المثال يكفي لإظهار كيف أن إهمال الحديث والسنة، وترك الأحاديث جانباً، يقودنا إلى كارثة.

د) الخطر الذي ينتظر الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية

النبى هو أساس الثقافة والحضارة الإسلامية التي بناها المسلمون منذ ألف وأربعمائة سنة. وقد شكلت كلماته وممارساته أساس هذين العنصرين (الثقافة الحضارة). وشكلت أيضا تقاليدنا ونظرتنا للحياة، والطريقة التي نتعامل بها مع الناس، كما شكلت قواعد الحياة الاجتماعية. وليس هناك شك في أن خاتم الرسل تلقى القرآن كمرجع وقوة محفزة لنفسه، ومع ذلك فإن انعكاس القرآن وتطبيقه تحقق على يديه. ولذلك، فإن كل ما أضافه الرسول إلى الحياة، وخاصة تفسيره للقرآن، كانت العناصر الرئيسية التي فتحت آفاق المسلمين وحددت نمط حياتهم. إنه نموذج ودليل للحياة ومثال حي. وقد نمت وتطورت الثقافة والحضارة الإسلامية من خلال وضعه في المركز.

بالنظر إلى ذلك جيدا، يمكن بسهولة فهم هذا: أن القيم التي تجعلنا معا تعتمد بشكل أساسي على ممارسات رسول الله ﷺ وخلفائه الأربعة، الذين تلقوا التوجيهات من القرآن. ولقد تبناها المسلمون في جميع أنحاء العالم لقرون وجعلوها قيما مشتركة. في الواقع، إن الجزء الكبير من العناصر الرئيسية التي تشكل هويتنا هي القيم التي نحصل عليها بهذه الطريقة. وعندما نزيل هذه القيم من الحياة، فمن الواضح أن كل ما يجعل المسلمين إخوة يلتقون حول نفس القضية، مثل الثقافة والحضارة، وكل ما بني مع القيم المشتركة سوف تزول. وبالتالي فإن انحسار كل ذلك يعني انسحاب الدين من الحياة.

فلنعت بعض الأمثلة، عندما ننظر إلى العالم الإسلامي، نرى أن لدينا قيما مشتركة: لدينا عبادات مشتركة مثل الأذان، والصلاة في جماعة¹⁸، وصلاة العيد، والأضحية¹⁹، وغسل وتكفين الموتى، ثم أداء صلاة الجنازة. ولدينا أيضا سلوكيات مشتركة مثل تقديم الهدايا، والتحية، وتناول الطعام باليد اليمنى، وبدء الطعام بالبسملة والإنهاء بالحمد، وفتح أيدينا إلى السماء أثناء الدعاء، وقراءة الأذان في أذان أطفالنا بعد الولادة. وإذا قمنا باستبعادها جميعا من حياتنا بالقول إنها ليست في القرآن، هل سيكون هناك أي شيء متبقي ليجمعنا أو يجعلنا نشعر كأننا إخوة؟ هل يمكن أن يكون هناك إسلام بغير أذان، أو تطوع حيث لا توجد صلاة بالجماعة؟ هل يمكننا أن نتحدث عن السعادة التي سيمناها دين مجرد من كل شيء ويكاد يكون رمزيا، للحياة والمسلمين الذين يؤمنون به؟ بالطبع لا. لأن المؤمنين يشعرون بوجودهم بهذه القيم ويسعدهم العمل بها. ومن الواضح أن الإسلام الذي فقد قيمه المشتركة لن يكون لديه ما يمنحه للمسلمين، ولن يؤدي ذلك إلا إلى التعقيد والمشاكل.

دعونا نعطي مثلا ملموسا على ما سوف ينتج عن فقدان هذه القيم: إن المسلمين الذين قيل لهم مرارا إنه لا توجد صلاة للتراويح تم إخراجهم من بيت الله، وتم كسر الرابطة التي تربطهم بالدين. في الواقع، لهذا السبب فقط، كان هناك الكثير من الناس الذين ابتعدوا تماما عن الصلاة أو بدأوا في الإستهانة بالقيم الدينية. وهذا يدل على أهمية حماية جميع المكتسبات في البلد الذي نعيش فيه (إذا كانت هناك أخطاء في الممارسة يمكن تصحيحها). لأن هذه القيم ليست قيما مكتسبة في بضع سنوات فقط، وهي التي جعلتنا على ما نحن عليه.

في هذه المرحلة، لدينا الحق في طرح الأسئلة التالية: إذا دمرنا المبنى الذي بناه المؤمنون من خلال السير في طريق النبي ﷺ، فما الذي سيتم بناؤه مكانه؟ وكيف؟ ووفقا لفهم من؟ وبناء على

¹⁸ انظر العنوان الذي سيأتي في الجزء الثاني: "5.5. طريقة أداء الصلاة".

¹⁹ لم يتم ذكر مسألة قطع التضحية في عيد الأضحية في القرآن باستثناء الحج. انظروا: البقرة 2/196؛ المائدة 5/97؛ حج 22/28، 33-34، 36؛ الفتح 48/25.

تفسير من للإسلام سنطور الثقافة والتقاليد ونؤسس حضارتنا؟ ومن سيحل محل النبي ﷺ؟ وهل من الممكن أن يحقق الدين الذي تُرك تحت رحمة وفهم الأفراد، الوحدة؟ لذلك، من الواضح أنه من غير المعقول الشروع في مثل هذه المغامرة، ومن الواضح أن هذا سيكون فرضي وكرثة كاملة للمسلمين.

هناك أيضا الجانب الروحي لهذه المسألة:

فالعديد من الجوانب التي تؤثر على الجانب الروحي للإسلام تتشكل من خلال حياة النبي ﷺ. وإن الصلاة والصوم، والنافلة، والتسبيح، ومعظم الأمور التي تسهم في البعد الروحي من يوم عاشوراء إلى العديد من أنواع الجمال الأخرى هي إرث خاتم الأنبياء. فعندما نضع رسول الله جانبا، فإن الجزء المزين من الحياة الروحية التي سيتم بناؤها من خلال النظر إلى النصوص المذكورة في القرآن، سيكون مفقودا. لأن القرآن قد أرسى مبادئ عامة، ولكن كيفية انعكاسها على الحياة، وكذلك كيفية توطيدها، تظهر عن طريق ممارسات النبي ﷺ. باختصار، يمكن تعلم كيفية أن تصبح مسلما جيدا من خلال النظر إلى رسول الله ﷺ.

لا شك أن الشباب هم الذين يتلقون أكبر ضربة من كل ما يحدث. هذا يعني:

أن هناك كثير من الشباب في بلدنا الذين يهتمون بالدين والتقوى والحياة المبنية على القرآن الكريم، ويعيشون تحت إشراف الهداية النبوية. هؤلاء الشباب -بسبب عدم قدرتهم على الحصول على تعليم ديني صحيح - في عطش روحي كبير وهم في وضع يسمح لهم بالانجراف. فإمكاننا أن نجهز مثل هذا الجمهور المخلص بالقيم التي هي مكتسباتنا منذ ألف وأربعمائة سنة ونحوه إلى جيل قوي يحمل البلاد إلى المستقبل. ويمكننا أيضا تحويله إلى جمهور مرتبك، لا يعرف ماذا يفعل، وينتدب بين التقليد الراسخ والمقولة المعاصرة: "القرآن فقط"، ونتيجة لذلك، لا يُعَلَق أهمية على أية قيمة. لكن النقطة التي سوف يصل إليها الشباب الذين يرون أنفسهم مجتهدين ويعتقدون أنهم يستطيعون فهم كل شيء من خلال النظر إلى ترجمة القرآن، هي الصراع فقط وعدم الإهتمام بأي شيء. لأنهم سيرون أن كل شيء لا معنى له إلا القرآن. لهذا السبب، فسيكون القيم الروحية للبلاد، والقبول المشترك للمسلمين الذي حملوه لقرون عديدة إلى يومنا هذا غير مهم بالنسبة لهم.

هذا يعني أن أولئك الذين يجزّون الشباب إلى مسار بدون نظم وقيم وبدون نهاية، يضررون عن غير قصد بوحدة الأمة. وبالتالي فإنهم يتسببون في فقداننا لقوتنا الكامنة ألا وهم الشباب، ويخدمون أعداء الإسلام عن جهل. لأن تفككتنا وتمزق علاقاتنا الأخوية لن ينفع الإسلام، بل أعداء الدين.

الآن علينا أن نفهم أن الفكرة الكامنة وراء الجهود المبذولة لبناء دين قائم على القرآن فقط من خلال استبعاد الأحاديث، حتى لو كانت بحسن النية، تسبب ضررا كبيرا للأمة، أو بعبارة أخرى الدين، من حيث العواقب. ومن خلال طرح جميع القيم المشتركة للأمة الإسلامية جانبا، والتي تم تقطيعها بالفعل إلى أجزاء، فإنه يتم تغذية الانفصال بشكل أعمق وأكثر عنفا. لأنه إذا افترضنا أن هذا الفهم يهيمن على العالم الإسلامي، فلن يكون من الممكن الحديث عن الأمة الإسلامية، لأن الجميع سيكون لديهم قرآن ومفهوم للعبادة وفقا لعالمهم الذهني الخاص. وبما أنه لن يكون هناك وحدة دينية، فإن المسلمين سوف لن يكونوا أمة واحدة ولن يكون لهم أي معنى يفيدونها في العالم. وسيختفي التراكم التاريخي والمستوى العالي الذي اكتسبناه في مواجهة الثقافات والحضارات الأخرى، وسند أنفسنا ننجرف أمام رياح التيارات الأجنبية. وهذا سيسمح لنا أن نصبح أكثر عرضة لأن يلعب بنا الآخرون. يجب أن نتذكر أيضا أن "الهوية الإسلامية" لا يمكن حمايتها من قبل دين ليس له قيم ثابتة، ومنفصل عن الحضارة. وبسبب هذا، فإن الإنحرافات عن الدين والإنحرافات عن المعتقدات الأخرى ستصبح حقيقة سنراها كثيرا. (معاذ الله) سوف يتحول الإسلام إلى دين اسمه موجود ولكن يتم التشكيك في واقعه. لأننا نرى دائما أن الذين ليس لديهم قيم خاصة بهم، تدوب قيمهم في قيم الآخرين ويصبحون العوبة في يد الآخرين.

ه) فكرة أن الجملة الأولى من كلمة التوحيد كافية

إذا كانت حياة محمد ﷺ وأفعاله ليس لها معنى لمسلمي اليوم²⁰، فإن عبارة "محمد رسول الله"، الجملة الثانية من كلمة التوحيد (اللتين لا تذكران معا في الآيات)، لن يكون لها أي معنى أيضا. لأنه عندما نقول هذه الجملة، قد يواجهنا هذا السؤال: "لماذا تقولون هذا؟" في هذه الحالة، سوف تقتصر إجابتنا على "لأنه بلغ القرآن". لذلك، سيكون هذا إيمانا لا انعكاس له في الحياة العملية. وفي هذه الحالة، لن يكون هناك مكافأة للإيمان بالنبي اليوم، لأنه بلغ الكتاب وسلمه إلى المسلمين، وهو ليس على قيد الحياة. هذا هو السبب في أننا يجب أن نكون راضين عن عبارة "لا إله إلا الله"، حسب قولهم، ونعرف أن هناك من يقدم هذا الادعاء اليوم.

وهكذا، بعد فك رموز كلمة التوحيد في جملة واحدة، سيتم إزالة عبارة محمد (ص)، العقبة الوحيدة التي بيننا وبين أهل الكتاب. الآن يمكن البدء في العمل لجعل الديانات السماوية الثلاثة دينا وحيدا! في الواقع، فبزعيم أن الأوامر الواردة في الكتاب لمتابعة النبي ليست لنا، ولكن لأولئك الناس في زمن محمد ﷺ، سيكون من السهل جدا بالنسبة لنا الاندماج مع اليهود والمسيحيين! وبهذه الطريقة، نكون قد ساهمنا أيضا في أخذ المعلمين بالمسيحيين واليهود إلى الجنة ومهدنا الطريق لقبول الإسلام على الأقل بالتسامح من قبل الأديان الأخرى، ومنحنا الحرية للدين! ومن الواضح أنه لن يقبل أي مسلم بهذه القضايا التي عرضناها.

المصادر

القران الكريم.

ارترك، مصطفى. "إسلام القرآن من حيث مكانة السنة النبوية في الواقع التاريخي القيمة العلمية لخطابه". مجلة بحوث الحديث 1/1، 2003، 7-29.

اونال، ياوز. نظرة مرة جديدة لمطلع و تطور الحديث. إسطنبول: مكتبة انصار، طبع 3، 2013.

قرطاش، مصطفى. "اثر منهج إحصاء الاحاديث لعدد الاحاديث". مجلة بحث ايلام 2/3 (1998) 51-72.

كسكين، صالح. مشكلة فهم الاحاديث. إسطنبول: مكتبة اسام، 2016.

كوكتاش، ياوز. دفاع الحديث في فترة حديثه، إسطنبول: مكتبة انصار، 2017.

يلديريم، انبيا. مسأل الحديث. إسطنبول: مكتبة الرغبة، 2013.

يلديريم، انبيا. الاحاديث و الأسئلة في الازهان. إسطنبول: مكتبة الرغبة، 2011.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnet'in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.

Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş Ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. 3. Baskı, İstanbul: 2013.

Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi". *İlam Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 72-51.

Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.

Köktaş, Yavuz. *Modern Zamanlarda Hadîsi Savunmak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis Meseleleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

'KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ' ÜZERİNE FELSEFÎ BİR ANALİZ

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON INTEGRITY OF QUR'AN AND SUNNAH

Geliş Tarihi: 24.10.2021 Kabul Tarihi: 01.12.2021

@ BURHANETTİN TATAR

PROF. DR.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4259-5335

burhantatar@hotmail.com

ÖZ

Sahâbe döneminde başladığı söylenen ve günümüzde yeni boyutlar kazanan hadis ve sünnet karşıtlığı, tarihsel bir reaksiyon olarak 'Kur'an-Sünnet bütünlüğü' ekseninde savunmacı bir söylem ve yorum geleneğini doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet arasında tasavvur edilen bütünlüğün sınırları noktasında bir ayrışma yaşanagelmiş ve çoğu kez bütünlüğün kendisi başlı başına bir 'sınır sorunu' olarak kalmıştır. Bu yazı bağlamında erişebildiğimiz akademik çalışmalarda bütünlük kavramının veya Kur'an-Sünnet uyumu/birlikteliği tabirinin genel olarak *aynı soru ekseninde* tartışılması bize kısmen sorunlu görünmektedir. Bu sorun öncelikle söz konusu 'bütünlük' (uyum, birliktelik) kavramının farklı açılardan analiz edilmeden derhal sünnetin bir vahiy olup olmadığı sorusuna odaklanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yazımızda ilk önce yapılan tartışmalarda ön plana çıkan söylem ve yorumlara dair bazı kavramsallaştırmalar yapmaya, sonra 'bütünlük' kavramının farklı boyutlarına değinmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Bütünlük, Metafizik, Zamanındalık, Retorik.

ABSTRACT

The opposition of hadith and sunnah, which is said to have started in the period of the Companions and has gained new dimensions today, has given birth to a tradition of defensive discourse and interpretation on the axis of "the unity of the Qur'an-sunnah" as a historical reaction. There has been a divergence between the Qur'an and the sunnah at the point of the boundaries of the envisaged integrity, and the integrity itself has often remained a 'border issue'. In the academic studies that we can access in the context of this article, the concept of integrity or the term Qur'an-sunnah harmony/unity which is generally discussed on the axis of the same question seems to us partially problematic. This problem arises primarily from the focus on the question of whether the sunnah is a revelation or not, without analyzing the concept of 'integrity' (harmony, unity) from different perspectives. In this article, we will first try to make some conceptualizations about the discourse and interpretations that come to the fore in the discussions, and then we will try to touch on the different dimensions of the concept of 'integrity'.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Integrity, Metaphysics, Timeliness, Rhetoric.

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON INTEGRITY OF QUR'AN AND SUNNAH

SUMMARY

The opposition of hadith and sunnah, which is said to have started in the period of the Companions and has gained new dimensions today, has given birth to a tradition of defensive discourse and interpretation on the axis of “the unity of the Qur’an-sunnah” as a historical reaction. There has been a divergence between the Qur’an and the sunnah at the point of the boundaries of the envisaged integrity, and the integrity itself has often remained a “border issue”. In the academic studies that we can access in the context of this article, the concept of integrity or the term Qur’an-sunnah harmony/unity which is generally discussed on the axis of the same question seems to us partially problematic. This problem arises primarily from the focus on the question of whether the sunnah is a revelation or not, without analyzing the concept of ‘integrity’ (harmony, unity) from different perspectives. In this article, we will first try to make some conceptualizations about the discourse and interpretations that come to the fore in the discussions, and then we will try to touch on the different dimensions of the concept of ‘integrity’.

It seems possible to consider the different dimensions of integrity as follows: Archeology of Metaphysical/Ideal Integrity, Spatial and Rhetorical (Literary) Integrity, Representational Integrity and Representation of Representation, Temporal Integrity or Timeliness.

In our opinion, the main reason why the discussions on the integrity of the Qur’an and sunnah started in the period of the Companions and reached the present day is the delays in the formation of the temporal integrity we mentioned in this ‘timeliness’. The most important thing that people can hope for in a life where they sometimes have to live with painful experiences, illnesses, conflicts that seem insoluble, wars and tensions is that the necessary solution or treatment will reach them ‘just in time’ and integrate with their life. Otherwise, the ‘interpretations’ of classical and modern ulama or theology faculty members in the context of the unity of the Qur’an and sunnah in theoretical and historical terms, that is, ‘integrity designs’, must always be in the category of either too early or too late. Therefore, our responsibility, which appears as a reasonable demand, is how to transform the concept of integrity, which is the subject of theoretical discussion, into the category of timeliness that will enable it to touch and integrate people’s lives. Temporal integrity or timeliness requires the translatability, that is, interpretation, of the Qur’an-sunnah integrity

in question into the language of a ‘critical moment’ in which human being is standing. What we call translation, interpretation, or conversion here is not an interpretation or translation as a ‘technical scientific issue’. On the contrary, it is to be able to grasp what a ‘critical moment’ demands and to make this integrity speak through this understanding. In other words, the issue is not only to look at that moment with reference to the Qur’an and sunnah, but also to look at the unity of the Qur’an and sunnah from that moment. Because approaching the ‘critical moment’ from theoretical integrity is a view from the point of fiqh (legalistic approach). Making this unity or integrity speak from the ‘critical moment’ is a moral and generally humanistic point of view. Therefore, the moral and human point of view adds a vital dimension to what we call the integrity of the Qur’an and sunnah, as well as the legalistic (fiqh) point of view. All the remaining elements are theoretical, historical and technical considerations.

GİRİŞ

Sahâbe döneminde başladığı söylenen ve günümüzde yeni boyutlar kazanan hadis ve sünnet karşıtlığı,¹ tarihsel bir reaksiyon olarak ‘Kur’ân-Sünnet bütünlüğü’ ekseninde savunmacı bir söylem ve yorum geleneğini doğurmuştur. Bu söylem ve yorum geleneği kendi içinde sünnetin bütünüyle mi yoksa kısmen mi vahiy olduğu veya vahiy tarafından ne anlamda onaylandığı gibi sorular ekseninde farklı yaklaşımları üretmiştir.² Sünnet bir vahiy ise, onun Kur’ân vahyinden ne anlamda ayrıştığı sorunu yine farklı yaklaşımlar doğurmuştur.³ Dolayısıyla Kur’ân ve Sünnet arasında tasavvur edilen bütünlüğün sınırları noktasında bir ayrışma yaşanagelmiş ve çoğu kez bütünlüğün kendisi başlı başına bir ‘sınır sorunu’ olarak kalmıştır.

Bu duruma rağmen söz konusu söylem ve ayrışmalarda bir nokta hemen hiç değişmeden varlığını sürdürmüştür. O da bu bütünlük sorununa her zaman sünnetin (hadis) Kur’ân’ın yanı sıra dinin temel bir kaynağı olup olmadığı sorusu ekseninde yaklaşma çabasıdır. Dolayısıyla ilk kaynaklardan günümüz İlahiyat öğretimi üyelerinin akademik yazılarına varıncaya değin, bütünlük sorunu sünnetin bütünüyle mi yoksa kısmen mi teşri kaynağı (dolayısıyla bağlayıcı bir otorite) olduğu sorunu ekseninde süregelen görünmektedir.⁴ Bu noktada ayrışmalar veya

¹ Ahmet Keleş, “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Eskişeni* 37 (Kış 2018), 35-56; Mevlüt Güngör, “Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 57-80; Ali Çelik, “Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/2 (1997), 27-37.

² Raşit Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt, C. 1, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 375-408; Hüseyin Çelik - Osman Eyüpoğlu, “Vahiy Bağlamında Kur’ân-Sünnet İlişkisi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2016), 35-64.

³ İbrahim Kutluay, “The Relationship Between The Sunnah and The Wahy and Its Effects On The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars”, *DEUFİD* 49 (2019), 7-47.

⁴ Fatma Akdokur Aktaş, “et-Taberi’de Sünnet – Vahiy

uzlaşmalar; başvuru naklî, akli ve dinî otoritelere dayalı delillerin kullanımı üzerinde ortaya çıkmaktadır. Bu yazı bağlamında erişebildiğimiz akademik çalışmalarda bütünlük kavramının veya Kur'ân-Sünnet uyumu / birlikteliği tabirinin genel olarak *aynı soru ekseninde* tartışılması bize kısmen sorunlu görünmektedir. Bu sorun öncelikle söz konusu 'bütünlük' (uyum, birliktelik) kavramının farklı açılardan analiz edilmeden derhal sünnetin bir vahiy olup olmadığı sorusuna odaklanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yazımızda ilk önce yapılan tartışmalarda ön plana çıkan söylem ve yorumlara dair bazı kavramsallaştırmalar yapmaya, sonra 'bütünlük' kavramının farklı boyutlarına değinmeye çalışacağız.

1. Paradoksal Bir Yorum Mekanının Üretimi

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü bağlamındaki tartışmalar, belki kaçınılmaz görünen şu soru ve paradoksu kendi içlerinde üretmektedirler: Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne veya sünnetin bir tür vahiy (dolayısıyla Kur'ân ile tam bir uyum içinde) olup olmadığına dair yorumlar söz konusu 'bütün'e dahil midir? Bu soruya cevap vermeye kalkıştığımızda ortaya şöyle bir paradoks çıkmaktadır: İlk dönemlerden itibaren bütünlük (uyum) sorunu tartışılıyorsa ve bu konuda kanaatler getirilen deliller ve yapılan yorumlar ekseninde oluşuyorsa, bu durumda yorum veya kanaatler söz konusu 'bütün'e dahil olacaktır. Zira bahsi geçen 'bütünlük' zaten bu yorum veya kanaatler *içinde/aracılığıyla* ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Ne var ki 'yorumun kendisi bütüne dahil' ise, bu durumda Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünden değil, Kur'ân-Sünnet-yorum bütünlüğünden (yorumun arabuluculuğunda Kur'ân-Sünnet uyumundan) söz etmek gerekecektir. Buna karşın 'yorum bütüne dahil değildir' dendiğinde, yorumsuz bir kanaat ortaya çıkmadığı için ortada kavranabilir veya ileri sürülebilir bir 'bütünlük' kalmamaktadır.

Bu açıdan bakıldığında ister sünnetin tamamen, kısmen veya onaylanma (takrir) formunda (kendine özgü) bir vahiy olduğu ileri sürülsün, ister hadis (sünnet) karşıtlarının düşündüğü gibi sünnet teşri değerinden arındırılmak istensin, gerçekte söz konusu paradoks hala yerli yerindedir. Çünkü bu konudaki hiçbir tartışma, naklî, akli ve otoriteye dayalı deliller kullanmadan yapılmamakta yani yorumsuz bir kanaat oluşmamaktadır. Bu yüzden, söz konusu tartışmalar yapılırken, bizzat tartışmaların ve yorumların, tasarlanan bütünlük fikrine işin başında dahil olduğu hususu göz ardı edilmektedir. Tam da bu paradoksu karanlıkta bırakacak veya unutturacak şekilde Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne dair söylemler ve yorumlar en temelde metafiziksel ve ideal bir bütünlük fikrine yönelmiş görünmektedirler.

İlişkisi ve Sünnetin Bağlayıcılığı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 41-55; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 151-193.

2. Metafiziksel/İdeal Bütünlük Arkeolojisi

Vahiy dediğimiz hadise, bizler için başlı başına bir gizem ve gayb konusu olduğu halde, sünnetin bir vahiy olup olmadığı sorusuna cevap aramak ve onun bir vahiy türü olduğuna dair deliller üretmek öncelikle metafiziksel bir kanaat oluşturmaktır. Buradaki metafizik kelimesi, fizik ötesi (gayb) gibi bir çağrışım yapsa da, felsefi açıdan ‘bir’ ekseninde farklılığı açıklamak anlamına gelmektedir. Yani metafizik, birbirinden farklı olan hususları tek bir noktadan hareketle izah ederek onları aynılaştırma veya bir birine uyumlu hale getirme çabasıdır. Buna göre sünnetin --Kur’ân’la bütünlüğü kapsamında-- bir vahiy türü olarak ele alınması ‘bir’ yani aynı noktadan (Allah) hareketle izah edilmesi demektir. Ne var ki bu durumda söz konusu bütünlük *bir inanç ve düşünce içinde ortaya çıktığı için, ideal (tasavvur)* boyutundadır.

Buna ilaveten sünnetin Kur’ân ile ilişkisini sünnetin bir ‘vahiy türü’ olduğu şeklinde cevaplamak aynı zamanda kutsalın farklı bir tezahürü (hierofani) anlamına gelmektedir. Mircea Eliade’nin dinlerin kutsal zaman ve mekan anlayışlarını açıklama sadedinde kullandığı bu tabir⁵ -ki zaten klasik Yunan kültüründe ve sonra Hıristiyanlık bağlamında kullanılagelmiştir- bir bakıma sünnetin mahiyeti sorusu ekseninde *mealen* İslâm kültüründe de kullanılmaktadır. Zira Kur’ân ilahî kelâm olarak kutsal ise, bu durumda sünnet (hadis) de vahiy türü olarak kabul edildiğinde kutsalın farklı bir tezahürü olacaktır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu bütünlük tasavvuru, kutsalın tezahür biçimleri anlamında metafiziksel bir karaktere bürünmektedir.

Metafizik, yukarıda değindiğimiz gibi, ‘bir’ ekseninde farklılıkların bir araya getirilişi ve kendi içinde uyumlu bir bütünün oluşturulmasıdır. Bu bütünlük bir kez kabul edildiğinde artık ‘bir’ (bütünlük, uyum) evrensel (tümel) hareket noktası haline gelir ve tüm İslâmî bilgilerin dayanağı yani başlangıcı (arkhe) olur. Başka bir deyişle Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü, ‘İslâmî’ denen her şeyin kendisine referansla İslâmileştiği *başlangıç noktasını* göstermektedir. Bu durumda bütünlük metafiziksel bir bütünlük olmakta ve bu bütünlüğe dair tüm yorum ve söylemler -etimolojik anlamı açısından- ‘başlangıç bilimi’ yani başlangıca dair söylem anlamında ‘arkeoloji’ (arkhe-logos) olmaktadır. Bu yüzden klasik ve günümüz İslâm bilginlerinin İslâm’ın aslı kaynaklarına dair söylemleri metafiziksel/ideal bütünlük arkeolojisine dönüşmektedir. Ancak bu arkeoloji, hala yukarıda ele aldığımız paradoks ile yüzleşmektedir: *Yorum yapmaksızın* (delil getirmeksizin) bütünlük açıklanamamaktadır. Buna karşın bu bütünlük

⁵ Eliade’nin hierophany kavramına dair derli toplu bir analiz için bk. Stephen J. Reno, “Eliade’s Progressional View of Hierophanies”, *Religious Studies*, 8/2 (1972), 153-160.

yorum öncesi (metafiziksel) bütünlük olarak kabul edilip tüm İslâmî bilgilerin başlangıç noktası (şer'î kaynak, delillerin dayanağı) şeklinde görülmektedir. Böylece 'bütünlük' (başlangıç) ve 'yorum' arasında bir 'döngü' ortaya çıkmaktadır.

Bu paradoksal (döngüsel) duruma rağmen 'bütünlük' tartışmaları önem arz etmektedir. Zira yalnızca Kur'ân'ı kaynak (başlangıç) kabul edip üretilen bilgi türü ile Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü ekseninde üretilen bilgi türü asla aynı şeyi göstermeyecektir. Her ne kadar bütünlük tasavvuru ilk önce metafiziksel veya ideal bir boyutta ele alınsa da, bilahare oluşan kanaatlere göre üretilen bilgi türleri arasındaki farklılık fikrî bir ayrışma sorunu haline gelmektedir. Fikrî ayrışma ise İslâm toplumunda kimi zaman mezhepsel bölünme ve gerilim şeklinde tebarüz etmektedir. Bu yüzden Kur'ân-Sünnet bütünlüğü tartışmaları salt dinî/epistemolojik olmaktan çıkıp siyasî ve sosyolojik boyutlar kazanmaktadır.⁶ Bu noktada Kur'ân-Sünnet bütünlüğü tartışmaları -siyasî ve sosyolojik birliğin veya uyumun sağlanmasına matuf olarak- retorik (edebî) bütünlük şeklinde farklı bir mekan tasavvurunu karşımıza çıkarmaktadır.

3. Mekansal ve Retorik (Edebî) Bütünlük veya Kilit Taşı

Bu boyutu anlamının en kestirme yolu, doğrudan Kur'ân ve Sünnet'in varlık tarzlarına yönelmektir. Kur'ân, öncelikle insanlara konuşan bir ilâhî

⁶ Bu konunun siyasî ve sosyolojik boyutlarını anlamak için öncelikle 'hadis uydurmacılığı'denen tarihsel soruna bakmak yararlı olacaktır. Zira hadis uydurmacılığı, her şeyden önce Hz. Peygamber'e referansla sosyolojik ve siyasî bir retorik üretme sorunudur. Bu retorik üretim, aynı zamanda Kur'ân-Sünnet bütünlüğü bağlamındaki tartışmaları da etkileyen, karmaşıklaştıran ve sonuçta İslâm toplumunda İslâm dini hakkında zihin bulanıklığına yol açan bir sorunlar kümesidir. Buna ilaveten İslâm tarihinde ve özellikle günümüzde hadis veya sünnet karşıtlığının oluşumunda hadis uydurmacılığının etkisi açıktır. Hadis ve sünnetin teşri değeri olmadığına dair iddialar yani hadis /sünnet karşıtlığı şeklinde adlandırılan durum ise farklı bir sosyal ve siyasî sorundur. Zira o, Kur'ân ve Sünnet arasında öngörülen 'normatif bütünlük' yaklaşımına kategorik olarak bir karşı çıkıştır. Böylece hadis /sünnet karşıtlığı yalnızca Kur'ân'ın teşri bir değer ya da statü sahibi olduğunu kabullenmek anlamında farklı bir kategori inşasıdır. Ne var ki bu durumda İslâm toplumunda iki farklı kategorik yaklaşım bağlamında farklı siyasî ve sosyolojik sorunların çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Mesela günümüz Türkiye'sinde özellikle sosyal medya üzerinden kendilerini Ehl-i sünnet savunucuları olarak sunanlar ve Ehl-i sünnet düşmanları olarak gösterilenler arasında süregelen tartışmalar ve reddiyeler öncelikle toplumun sade, pratik ve ahlâkî düzeyde kalması gereken dindarlık tecrübesini gereksiz bir zihinsel /psikolojik gerilimle tahrip edebilmektedir. Bunun ötesinde İslâm dini, 'tarafgirlik' sorununu üreten bir retorik aracılığıyla oldukça sınırlı bir anlam ufku içinde sıkıştırılmaktadır. Bu durum İslâm'ın çok daha geniş kitlelere günümüzün sorunlarına çözüm bağlamında ulaşmasını engelleyerek, bizzat sorunun kendisi gibi algılanmasına katkı yapmaktadır. Sonuçta Kur'ân-Sünnet bütünlüğü bağlamındaki zıt yaklaşımlar, günümüzde Türkiye'de doğrudan İslâm'ı bir sorgulama konusuna dönüştürebilmektedir.

kelâm (söz hadisesi) ve edebî (literary) metindir. Burada ‘edebî’ kelimesi, kültürümüzde edebiyat kelimesi ile anlaşılan sanatsal karakterdeki söz ve yazı türüne kısmen işaret etmekle birlikte, daha çok sesli ve yazılı haline her an ulaşılabilen ve dünya kültürünün biçimlenmesinde rol oynayan bir kaynak eser olarak Kur’ân’ın dilsel boyutuna işaret etmektedir. Sünnet ise (yine konuşma hadisesi olarak hadisi içermekle birlikte) daha ziyade Müslümanların -sosyal ve bireysel düzlemlerde- eylem ve davranışlarıyla temsil ettikleri bir hayat modeli ve varoluş geleneğidir. Bu model orijinal haliyle Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğu ve Müslümanlara bir referans noktası olarak sunulduğu için diğer beşerî eylem ve hayat modellerinden ayrışır.

Bu açıdan bakıldığında Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü veya uyumu denen şey metin ve eylem bütünlüğünü (uyumunu) göstermektedir. Dolayısıyla varlık tarzları açısından farklı alanlara ait iki şey (metin ve eylem) birbirlerine işaret eden, destekleyen, insanları aynı hedefe yönlendiren bir tür ‘birlik’ olarak ele alınmaktadır. Kısacası bu bütünlük -varlık tarzları açısından- ‘farklılıkların bütünlüğü veya birliği’ anlamına gelmektedir. Bu noktada hadis bir yönüyle Hz. Peygamber’in konuşma hadisesini göstermekle birlikte, kimi zaman sünnet formundaki eyleminin veya davranış modelinin bir metin olarak açığa çıkışıdır. İşin doğrusu bizler -vahiy tarihinden oldukça uzak bir noktada- sünneti zaten büyük oranda hadis aracılığıyla öğrenmekte ve anlamaya çalışmaktayız. Böylece Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü çoğunlukla ‘metinler-arasılık’ (inter-textuality) denen bir ilişki türüne bürünmektedir. Bu ilişki türü en çok sünnetin bir vahiy olup olmadığı sorusu karşısında Kur’ân ve hadislerden (sünnet) deliller getirme esnasında açığa çıkmaktadır.

Sünnetin tamamen veya kısmen de olsa vahiy olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmış eserlerin tümünde açığa çıkan durum, bir açıdan Heidegger’in ‘Dil, varlığın evidir’ şeklindeki meşhur sözünü hatırlatmaktadır. Heidegger bu sözünüyle varlığın dil içinde anlam kazandığını, bize ulaşabildiğini yani bizim tarafımızdan dil sayesinde fark edilebildiğini anlatmaya çalışmaktadır. Benzer metaforik cümleyi kullanacak olursak, sünneti tamamen veya kısmen vahiy olarak görenlerin yaklaşımını ‘sünnet, Kur’ân’ın evidir’ şeklinde özetlemek mümkün görünmektedir. Özellikle Kur’ân’ın mücmel âyetlerinin anlamının sünnet içinde açığa çıkışı ve Kur’ân’ı anlamak için önce sünnete başvurma geleneği tam da bu ev, yurt veya barınak metaforunu hatırlatmaktadır. Bu metaforun gücü şu ifadeyle daha iyi açığa çıkabilir: Kur’ân’ın anlamına erişmek istiyorsan önce sünnet barınağına/yurduna/evine bakmalısın. Zira bu anlam orada iskan etmektedir! Bu durum, fark edileceği üzere, Kur’ân ve Sünnet arasında bir mekansal iskan (yerleşme) ilişkisinin kurulması ve bütünlüğün bir tür mekansal yapı şeklinde ele alınmasını beraberinde getirmektedir. Zira

sünnetin Kur'ân ile çelişmeyeceği veya ona aykırı olamayacağı prensibi, bu sefer tersinden şu şekilde dile getirilebilir: Sünnetin özünü/dayanağını aramak istersen Kur'ân evine/yurduna/barınağına bakmalısın. Zira öz bu barınakta iskan etmektedir! Sonuçta Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü iki farklı mekan ve iskan tasarımının (anlam dairesinin) karşılıklı olarak birbirlerine referansta bulunması yani keşşerek ortak alan/yapı üretmelerini ifade etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu yapı, İslâm dünyası açısından Ka'be'nin durumuna benzer bir görev üstlenegelmiştir. Nasıl ki Ka'be fiziksel bir yapı olarak İslâm dünyasının merkezini simgeleştiriyorsa, genel olarak Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü denen şey de bu merkezin metin ve eylem formunda dile gelişi olmalıdır. Bu yapının en köklü işlevi gelenek içinde İslâmî retoriği hem üreten hem de belirleyen kriter olmasıdır.

Tarihsel süreçte Müslümanlar tarafından üretilen her türlü dinî, ahlakî, siyasî, sanatsal retorik, en temelde sözünü ettiğimiz Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü denen 'retorik kriteri'ni dikkate almak durumunda kalmıştır. Öyle ki, siyasî ve sosyal anlamda yıkıcı işlev gören 'tefkir' retoriği öncelikle bu retorik kriteri üzerinden geliştirildiği için, söz konusu bütünlük tasarımı, mesela Haricî ve Zahirî mezheplerinde, dışlayıcı bir bütünlük tasavvuruna dönüşebilmektedir. En başta söylediğimiz üzere, genel olarak bu bütünlüğün, dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet arasında kurulan mekansal ilişkilerin sınırı mezheplere ve aynı mezhep içinde farklı ilim ehlinin yorumuna göre değişebilmektedir. Lakin 'sınır' neresi olarak belirlenmişse, o sınırın dışına çıktığı düşünülen kişiler kimi zaman tefkir edilebilmiştir. Bu durum -yukarıdaki başlıkta işaret ettiğimiz üzere- bütünlük fikrinin çok çabucak bir retorik bütünlüğe (sınır çizmeye) dönüşebildiğinin göstergeleri arasındadır.

Buna göre retorik (edebî bütünlük) birbirine zıt görünen iki farklı rol oynayabilmektedir. İlki İslâm dünyasının birliğini kurmaya matuf bir retorik bütünlük;⁷ ikincisi ise tam da bu birliği sağlamak için kurulan retoriklerin

⁷ Bu noktada İmam Şâfiî dikkat çekicidir. Onun sünneti bir tür vahiy olarak kabul etmesinin nedenlerinden birinin İslâm dünyasındaki kaynak (nihai) metnin otoritesi sorununu çözerek genel bir uyum veya birlik tasarımını geliştirmek olduğu kanaatindeyiz. Benzer durum, Kur'ân ve Sünnet arasında 'teşri kaynak' açısından ayırım gözetmeyen İbn Hazm için de geçerli görünmektedir. Zira İbn Hazm da kıyası İslâm dünyasında bir ayrışma nedeni ve dinin orijinal karakterini tahrif eden bir beşerî müdahale olarak görmektedir. Bu yüzden 'zahirî yaklaşım' onun açısından söz konusu siyasî birliğin sağlanmasında alternatif olmayan bir çözümdür. Fark edileceği üzere, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü konusu ön planda akidevî, fikhî, ilmî bir sorun gibi ortaya konsa da, arka planda siyasî bir retorik haline gelmektedir. Bu durumu 'modernist' olarak kendisini takdim eden Fazlur Rahman'ın 'nebevî sünnet' ve 'yaşayan sünnet' kavramlarında da görmekteyiz. Her ne kadar bu kavramlarla klasik yaklaşımdan belli oranda uzaklaşmış görünse de, bütüncül metod tasarımına yüklediği anlama dikkatle bakıldığında, onun nihai amacının önce Müslümanlar arasında birlikteliğin oluşumu ve ardından evrensel bir insanlık dünyasının teşekkülü olduğu görülebilir. Bk. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (İslama-

‘sınır sorunu’ nedeniyle Müslümanların bir kısmını içeride ve bir kısmını ise dışarıda bırakacak, dolayısıyla kimi zaman tekfirle suçlanmalarını sağlayacak şekilde ‘iç-dış’ mekanizmasını üretmesidir. Bu mekanizma, dürüst olacaksak, her ‘bütünlük’ fikrinin beraberinde getirdiği bir iç-dış ayrışmasının yol açtığı kaçınılmaz sonuçtur. Zira bütünlük tartışması, bir şekilde *yapısal (mekansal) bir bütünlük tasarımı*na neden olmakta ve bu dünyanın iç-dış şeklinde ikiye bölünmesine yol açmaktadır. Buna göre insanlar ‘içeride olanlar’ ve ‘dışarıda kalanlar’ şeklinde ayrıştırılmaktadır.

Buna rağmen İslâm toplumlarının birliğini sağlamaya matuf retorik bütünlük şeklinde karşımıza çıkan Kur’ân-Sünnet bütünlüğünün çoğu kez bir ‘kilit taşı’ gibi algılandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilindiği üzere ‘kilit taşı’ özellikle kubbe ve köprülerin yapımında kullanılan, taş örgüsünün kilitlenmesini sağlayan ve en yüksek noktada bulunan taştır. Bu taş çekildiğinde veya yerinden edildiğinde tüm yapı çöker. Dolayısıyla kilit taşı, çok sayıda ‘farklı taş’ aracılığıyla kurulan bir yapının veya bütünlüğün kalbi, hayati noktası yani ‘Aşıl topuğu’ (tendonu)dur. Buna göre, genel olarak İslâm düşünürleri Kur’ân ve Sünnet bütünlüğüne zarar geldiğinde tüm İslâm dünyasının öngörülen birliğinin bozulacağı veya yıkılacağı endişesini taşımıştır. Zira kilit taşı -köprü veya kubbe sisteminin en güçlü noktası olarak- zarar gördüğünde tüm yapı zarar görmektedir. Benzer şekilde İslâm geleneğinde Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü birlik ideallerinin hep korunması gereken merkezi noktasını (kilit taşı) temsil etmiştir.

Burada ‘kilit taşı’ metaforunu sadece kilit taşının işlev ve konumuna bakarak ele almak konuyu anlamamızı sınırlandırabilir. Zira kilit taşı bir ‘yapının kilit taşı’dır. Yani yapı ne kadar kilit taşına bağımlı olursa olsun, kilit taşı da anlamını ve işlevini yapının geri kalanından kazanır. Bu hususun anlaşılabilmesi için öncelikle genel kabul görmüş felsefi bir ilkeyi hatırlamak yararlı olacaktır. İki farklı şey yan yana gelip bir bütün oluşturduğunda bütünlük, kendisini oluşturan iki farklı şeyden daha fazla anlama gelecektir. Buna göre Kur’ân ve Sünnet ‘bütünlüğü’, basitçe ‘Kur’ân ve Sünnet’in bütünlüğü’ anlamına gelmemektedir. Aksine ‘bütünlük’ Kur’ân ve Sünnet’in kendi başlarına ifade edebileceklerinden daha fazla anlama gelmektedir. Söz konusu “daha fazla” ifadesinin anlaşılması için klasik ruh-beden ikiliğine bakabiliriz. Birbirinden ayrı kategorideki ruh ve beden bütünleştiğinde basitçe ruh ve beden bütünleşmiş olmaz. Aksine ortaya kendine özgü kimliği, karakteri, şahsiyeti olan ve bu yönüyle diğer tüm insanlardan ayrılan Ahmet, Ayşe, George gibi bireyler çıkar. Buna göre Ayşe veya Ahmet sadece ruh ve beden ikiliğine bakarak (indirgenerek)

bad: Islamic Research Institute, 1995), 190; O’nun bütüncül metod tasarımı için bk. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 1982).

anlaşılamaz. Bunun yerine bu ikilinin oluşturduğu bütünlüğün 'yeni ve kendisine özgü varlık tarzına' yani kimliğine bakılır.

4. Temsili Bütünlük ve Temsilin Temsili

Bu açıdan Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünden söz etmek, bu bütünlüğü öngören Müslüman bireylerin ve bu bireylerin oluşturduğu bir İslâm toplumunun varlığından söz etmek demektir. Tersinden söyleyecek olursak, söz konusu bütünlüğü öngören Müslüman bireyler ve toplumlar yoksa, ortada Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü de kalmaz. Geldiğimiz bu nokta kritik görünmektedir. Zira genel olarak Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü 'vahiy' kavramı ekseninde oluşturulmaya çalışıldığında, inanan insandan bağımsız 'orada duran' iki farklı şeyin bütünlüğünden söz ediliyor gibi bir görünüm açığa çıkmaktadır. Oysa bu iki unsur her şeyden önce bir iman ve tefekkür konusudur ve iman/tefekkür ise inanan/düşünen insanı gerektirir. Bu nedenle 'iman ve tefekkür' hadisesini yeterince dikkate almadan yalnızca 'vahiy' unsuru ekseninde konuyu ele almak eksik bir yaklaşımdır.

Burada söylemek istediğimiz hususu şu şekilde seslendirebiliriz. Vahiy, öncelikle bir temsil hadisesidir. Yani vahiy, ilâhî güç, hikmet ve merhametin kutsal metin aracılığıyla temsil edilmesidir. Sünnet bu temsilin yanında oluşan bir başka temsil hadisesidir. Ancak hem Kur'ân hem de sünnetin temsil olabilmesi için öncelikle onlara inanan ve onları hayat modeli olarak kabullenen insanların varlığı gereklidir. Buna göre iman ve tefekkür, Kur'ân ve Sünnet'in ilâhî güç, hikmet ve merhametin temsili olduğunu kabullenerek kişinin kendisini bu temsilin temsiline dönüştürmesidir. Başka bir deyişle, Kur'ân ve Sünnet'e göre yaşamak demek, bu iki unsuru (temsili) kişinin kendisinde temsil etmeye çalışması anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân ve hadis bütünlüğü, bu ikisi arasında bir ortak temsilin açığa çıkışı ve bu ortak temsilin Müslümanlar aracılığıyla çoğalması, yayılması ve dünyaya mekansal olarak dağılmasıdır. Söz konusu ortak temsilin coğrafi olarak dağılmasına işaretlerle 'İslâm coğrafyası' tabirini kullanmaktayız.

Yukarıda değindiğimiz 'temsilin temsili' ifademizi biraz daha açmamız yararlı olacaktır. Kur'ân ve Sünnet'in Allah'ın güç, kudret, ilim, merhameti gibi isimlerini kendilerinde temsil etmeleri ile, Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'in ortak temsili (bütünlüğünü) kendilerinde temsil etmeleri aynı şeyi göstermemektedir. Şöyle ki, ilk temsil (Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü) normatif, kriter, teşri kaynağı olarak 'başka türlü söylenemez' olanı temsil⁸

⁸ Bu konunun felsefi açıdan ele alınması bizi klasik Yunanca kavram olan mimesis'in orijinal kullanımına götürebilir. H. G. Gadamer'in tespitine göre Platon'un eserlerinde farklı bir görünüme bürünen ve daha sonra Latince imitatio kelimesiyle karşılanan 'mimesis' kavramının orijinal anlamı, 'başka türlü söylenemez olanın temsili' anlamına gelmektedir. Bk. H. G. Gadamer, *The Relevance of the Beautiful*

eder. Bu yüzden söz konusu ilk temsil, ‘normatif bütünlük’ şeklinde açığa çıkar. Buna karşın Müslümanların bu iki unsuru kendilerinde temsil etmeleri (temsilin temsili) bir ‘yorum’ konusudur. Yani her zaman başka türlü söylenebilir olan kategorisindedir. Bunun aksini düşünmek, tarihte zaman zaman tanık olduğumuz üzere, ‘yorumun (kıyas veya ictihad) bidat ve dine yönelik bir tahrif eylemi olduğu’ şeklinde radikal sonuçlar üretebilmektedir. Dahası bunun aksini düşünmek ‘tek tip Müslüman’ idealini besleyecektir.

Kanaatimizce bu tür radikal sonuçların İslâm dünyasında zaman zaman çıkmasının nedenlerinden biri bütünlük fikrinin daha çok mekansal olarak ele alınmasıdır. Oysa İslâm tarihi aktif bir süreç olarak varolagelmıştır ve İslâm düşüncesi içinde tasarlanan her ‘bütünlük’ tasarımı gibi, Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü’ anlayışı tarihî sürece bağımlı olarak dinamik bir karakter kazanmak durumunda kalmıştır.

5. Zamansal Bütünlük veya Zamanındalık

Hız. Peygamber’in hayatına ve vahyin inzal sürecine odaklandığımızda fark ettiğimiz en önemli unsurlardan biri ‘zaman’ faktörüdür. Esbâb-ı nüzûl adıyla anılan tarihsel olaylar en temelde vahyin ‘tam zamanında’ inzal olduğuna tanıklık ederler. Başka bir deyişle esbâb-ı nüzûl, âyetlerin iniş nedenlerinden daha çok, âyetlerin *tam zamanında ve gerektiği anda* inzal olduğunu gösterirler. Böylece özel bir ‘zaman bilinci’ âyetlerin insanlara konuşması (inzali) esnasında teşekkül etmiştir. Zira gerektiği anın öncesinde veya sonrasında inzal olsalardı, âyetlerin her şeyden önce büyük bir anlam kaybı veya yitimi ile ortaya çıkmaları kaçınılmaz olurdu. Buna göre zaman faktörü, âyetlerin anlamının belirmesinde en az mekan kadar rol oynamıştır. Sünneti de bu açıda *tam zamanındalık kategorisi* içinde ele almak, her şeyden önce onu ‘mekanik bir düzenek veya tekrar eylemi’ olmaktan çıkarır; yani onun yaşayan /hayata zamanında dokunan bir sünnet olarak varlık kazanmasını mümkün kılar.

Bahsettiğimiz zaman kategorisinin en hassas tarafı şudur: Kur’ân ve Sünnet öncelikle tam zamanında ve yerinde insan hayatına erişerek, insan hayatıyla anlamlı bir bütünlük kurmaya çalışır. Kur’ân vahyinin Hz. Peygamber dönemindeki tarihsel başarısının sırrını biraz da burada aramak gereklidir. *Tam zamanında insanların hayatına erişebildiği için* insanların hayatıyla bütünlük kurabilmiş yani ortaya bir ‘din’ çıkmıştır. Buna göre dinin bütünlüğü, tarihsel akış içinde Kur’ân ve Sünnet’in insanların hayatına yerinde ve zamanında erişebildiği ve bu hayatlarla bütünlük kurabildiği kadardır. Bu zamansal bütünlük oluşmadığında, daha önce ele aldığımız

tüm bütünlük tasarımları bir tür ideal, kurgu, kültür, tarihsel olgu gibi statülerde varlığını sürdürmek zorunda kalacaktır. Bunun en temel nedeni insanın zamansal bir varlık oluşudur. İnsan daima *bir yerde ve zamandaki varlık* olarak yaşar. Bu yüzden Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü, nihayetinde zamansal bir bütünlüktür ve zamansal bütünlüğün kalbi, 'zamanındalık' dediğimiz 'kritik an' içinde atar. İnsan hayatına veya kritik anına geciken her Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü metafiziksel ve retorik bir bütünlük olarak kalmak durumundadır. Dolayısıyla bu tür bütünlüğe hayat verecek olan şey, tarihsel akış içinde insanların tecrübe ettikleri zamanındalık hadisesidir.

SONUÇ

Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü tartışmalarının Sahâbe döneminde başlayıp günümüze değin gelmesinin en temel nedeni, kanaatimizce, bu 'zamanındalık' içinde bahsettiğimiz zamansal bütünlüğün oluşmasındaki gecikmelerdir. İnsanların kimi zaman acı tecrübeler, hastalıklar, çözümsüz görünen ihtilaflar, savaşlar, gerginliklerle yaşamak durumunda kaldığı bir hayat içinde umut edebileceği en önemli şey, gerekli çözüm veya tedavinin 'tam zamanında' kendisine ulaşması ve hayatıyla bütünlük kurabilmesidir. Aksi halde klasik ve modern ulemanın ya da İlahiyat öğretim üyelerinin kendi aralarında teorik ve tarihsel boyutta Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü bağlamındaki 'yorumları' yani 'bütünlük tasarımları' her zaman ya çok erken ya da çok geç kategorisinde kalmak durumundadır.

Bu yüzden makul ölçekte beliren sorumluluğumuz, teorik tartışma konusu olan bütünlük tasarımının insanların hayatına dokunabilmesini ve bu hayatlarla bütünlüşmesini sağlayacak zamanındalık kategorisine nasıl dönüştürülebileceğidir. Zamansal bütünlük veya zamanındalık, insanın içinde bulunduğu bir 'kritik an'ın diline söz konusu Kur'ân-Sünnet bütünlüğünün dönüştürülebilirliğini, tercümesini yani yorumunu gerektirir. Burada çeviri, yorum veya dönüştürmek dediğimiz husus 'teknik bir ilmî mesele' olarak yorum veya çeviri değildir. Aksine bir 'kritik an'ın talep ettiği şeyi kavrayabilmek ve bu kavrayış içinden söz konusu bütünlüğü konuşurabilmektir. Yani mesele sadece Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle 'o an'a bakış değil, aynı zamanda 'o an'dan hareketle Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne bakabilmektir. Zira teorik bütünlükten 'kritik an'a yaklaşmak fikhî bir bakıştır. 'Kritik an'dan hareketle söz konusu bütünlüğü konuşurmak ise ahlâkî ve genel anlamda insanî bir bakıştır. Dolayısıyla ahlâkî ve insanî bakış açısı, en az fikhî bakış açısı kadar, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü dediğimiz hususa hayatî bir boyut kazandırır. Geri kalan tüm unsurlar ise teorik, tarihsel ve teknik hususlardır.

KAYNAKÇA

Akdokur Aktaş, Fatma. “et-Taberî’de Sünnet – Vahiy İlişkisi ve Sünnetin Bağlayıcılığı”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 41-55.

Çelik, Ali. “Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü”. *Diyanet İlmî Dergi* 33/2 (1997), 27-37.

Çelik, Hüseyin - Eyüpoğlu, Osman. “Vahiy Bağlamında Kur’ân-Sünnet İlişkisi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2016), 35-64.

Gadamer, H. G. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. çev. Nicholas Walker, London: Cambridge Uni. Press, 1986.

Güngör, Mevlüt. “Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer”. *Sünnetin Dindeki Yeri*. 57-80. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

Keleş, Ahmet. “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”. *Eskiyeni* 37 (Kış 2018), 35-56.

Keleş, Ahmet. “Sünnet Vahiy İlişkisi” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 151-193.

Kutluay, İbrahim. “The Relationship Between The Sunnah and The Wahy and Its Effects On The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars”, *DEUFİD* 49 (2019), 7-47.

Küçük, Raşit. “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”. *Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Ali Osman Kurt. c. 1, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 1982.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute. 1995.

Stephen J. Reno, “Eliade’s Progressional View of Hierophanies”. *Religious Studies*. 8/2 (1972), 153-160.

KUR'ÂN VE SÜNNET BİRBİRİNİN NEYİ OLUR? WHAT IS THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QURAN AND SUNNAH?

Geliş Tarihi: 28.07.2021 Kabul Tarihi: 13.12.2021

@ GÜVEN AĞIRKAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-0688-7306

guvenagirkaya@gmail.com

ÖZ

Kur'ân ve Sünnet asırlardan beri Müslümanlar için birbirinden ayrılmaz temel iki başvuru kaynağı olmuştur. İlk dönemlerdeki müferrit bazı yaklaşımlar bir tarafa, yakın döneme kadar İslâm toplumu her iki kaynağı beraber değerlendirmiş, dinin varlığını bu iki kaynak üzerinden okumuştur. Bu değerlendirme Kur'ân ve Sünnet'e konum tayin etmekten daha çok dindeki fonksiyonlarıyla ilgili olarak anlama ve yaşamaya râcidir. Farklı açılardan ele alınmış olsa dahi hemen hiçbir İslâm âlimi bu iki temel kaynağı birbirinden ayırmamıştır. Zira İslâm, Kur'ân ve Sünnet birlikteliğinin anlama ve yaşama dönüşmüş halidir. Eğitim gibi çeşitli gerekçelerle dinin kaynaklarına dönük sınıflandırmalar anla(t)maya ve yaşanabilirliğe matuftur. Yakın dönemde ise Kur'ân'la yetinme ve sünnet'i dışarda bırakma teşebbüsleri yaşanmıştır. Kur'ân ve Sünnet'i birbirinden ayırmak mümkün müdür? Sünneti dışarda bırakan anlayışlarla Kur'ân doğru anlaşılabilir mi? Sünnet olmadan dinin yaşanması mümkün müdür? Sadece Kur'ân'a dayanan anlayışlar din olarak tesmiye edilebilir mi? Bu araştırmada mezkûr sorular, teolojik zeminden kopmadan gerekçeli cevaplarla irdelenmiştir. Araştırmanın kapsamı özellikle sünnetin gerekliliğine ve dindeki fonksiyonuna işaret eden, Kur'ân-Sünnet bütünlüğüyle ilişkili âyetlerle sınırlı tutulmuş, sünnetin vahiy boyutuna, bu konudaki delillere ve örneklerle sadece atıflar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kur'âncılık, Sünnet, Hadis İnkârcılığı, Kur'ân-Sünnet Birlikteliği.

ABSTRACT

The Qur'an and Sunnah have been two inseparable primary sources of reference for Muslims for centuries. Until recently, both sources were considered and evaluated together, and the existence of religion was built on these two sources. This assessment is more about understanding and living in relation to their function in religion than assigning them a position. No Islamic scholar has distinguished these two basic sources, even if they have considered them from different angles. Because Islam, which is the last form of the phenomenon of divine religion, is the unity of the Qur'an and Sunnah turned into life. Classifications based on the sources of religion on various grounds, such as education, are focused on understanding and livability. However, in various centuries and especially recently, there have been attempts to be content with the Qur'an and to leave the Sunnah out. Is it possible to separate the Qur'an and Sunnah from each other? Can the Qur'an be understood correctly with the understandings that leave the Sunnah out? Is it possible to live religion without circumcision? Can insights based solely on the Qur'an be leveled as religion? In this research, the mentioned questions were examined with reasoned answers without breaking away from theological ground.

Keywords: Qur'an, Qur'anism, Sunnah, Denying the Words of the Prophet, The Inseparable Unity of the Qur'an and the Sunnah.

WHAT IS THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QURAN AND SUNNAH?

SUMMARY

Although man had very high qualities, he needed the guidance of a crow about what to do with the body of his brother, whom he had killed. It will not be wrong to read this example described in the Qur'an through the incapacity of man. The experience gained from what a crow does is a small example indicating that he needs various guidance in different areas. It is inevitable that a person who is helpless even in a matter that can be considered small does not fall into weakness and despair when left alone in the face of the more difficult problems of life. Because of this, the absolute and sole power did not leave him alone, and he created exemplary personalities to guide him in many things that he could not face alone. The fact that the first person was also a prophet, and that the messengers who were assigned by the Divine Will throughout history are expressed in thousands indicates this.

No matter how strong a person is, he is not qualified to handle all the burden of life alone. For this reason, he needs both other beings created like himself and the transcendental being. His inability to talk about what being is, where it comes from, and where it goes without the support of metaphysical facts since ancient centuries shows his need for transcendental teachings. For this reason, whether a person accepts it or not, fitrah needs the guidance of transcendental teachings. The institutional expression of this guidance is the phenomenon of prophecy. The prophet is not only a passive being who brings messages, but also an active being who communicates the declarations of the divine will, interprets and implements them and sets an example in this regard. Being passive means that he contradicts his own duty. His being active is not by itself, independent of the Divine Will, but the desire of the Divine Will. In the same way, the messenger receives his value from the office in which he is appointed. Therefore, obeying and following the prophet is also obeying and following the message he brings and the authority that sends him.

Limiting the function of the prophetic institution only to the communication (tabligh) between the Divine Being and man would be a difficult claim to prove decisively. If the duty of the Prophet was only to convey the message, for example, how can it be explained that the duty of the last prophet continued for a period of 23 years? Is it possible to reject the Prophet's mission to explain, practice, be an example and make new

provisions when necessary, based on mental and logical evidence, even if the evidence in the Qur'an and Sunnah are left to one side? Therefore, the Qur'an and Sunnah, that is, the divine commandments and the Sunnah, which are their practiced exercises, are not alternatives to each other; are they not the basic elements of reality that are identified as religion? Isn't it the Divine Will that gives these elements the aforementioned function?

The Qur'an and Sunnah have been two inseparable primary sources of reference for Muslims for centuries. Until recently, both sources were considered and evaluated together, and the existence of religion was built on these two sources. This assessment is more about understanding and living in relation to their function in religion than assigning them a position. No Islamic scholar has distinguished these two basic sources, even if they have considered them from different angles. Because Islam, which is the last form of the phenomenon of divine religion, is the unity of the Qur'an and Sunnah turned into life. Classifications based on the sources of religion on various grounds, such as education, are focused on understanding and livability. However, in various centuries and especially in the recent period, there have been attempts to be content with the Qur'an and to leave the Sunnah out. Is it possible to separate the Qur'an and Sunnah from each other? Can the Qur'an be understood correctly with the understandings that leave the Sunnah out? Is it possible to live religion without the Sunnah? Can insights based solely on the Qur'an be named as religion? In this research, the mentioned questions were examined with reasoned answers without leaving the theological ground. The scope of the research is limited to the verses related to the integrity of the Qur'an and Sunnah, especially pointing to the necessity of Sunnah and its function in religion. Only references have been made to the revelation dimension of Sunnah, the evidence and examples on this subject.

GİRİŞ

İnsan, çok âlî meziyetlere sahip olsa da öldürdüğü kardeşinin cesedini ne yapacağı konusunda bir karganın rehberliğine muhtaç olmuştur.¹ Kur'ân'da anlatılan bu örneği insanın aciziyeti üzerinden okumak yanlış olmayacaktır. Bir karganın yaptığından hareketle kazanılan sevk-i irâdî onun farklı alanlarda muhtelif rehberliklere muhtaç olduğuna delalet eden küçük bir örnektir. En azından kendi nazarında küçük görülebilecek bir meselede dahi çaresiz kalan insanın, hayatın daha zor soru(n)ları karşısında tek başına kaldığında aceze hatta yeise düşmemesi kaçınılmazdır. Bundan mütevellid mutlak ve yegâne kudret onu yalnız bırakmamış, tek başına göğüs geremeyeceği aşikâr birçok hususa binâen ona sürekli rehberlik edecek örnek şahsiyetler var etmiştir. İlk insanın aynı zamanda bir peygamber olması² ve tarih boyunca ilâhî irâde tarafından vazifelendirilmiş elçilerin binli sayılarla ifade edilmesi³ buna işaret etmektedir.

İnsan ne kadar güçlü ve irâdeli olursa olsun hayat serencamındaki bütün yükü tek başına kaldırabilecek vasıfta değildir. Bu sebeple hem kendisi gibi yaratılmış diğer varlıklara hem de aşkın varlığa muhtaçtır. Kendini müstağni görmesi, yeterliliğinden değil cehaletinden belki cüretkârlığı tercih etmesindedir. Kadim asırlardan beri metafizik olguların desteği olmaksızın varlığın ne olduğu ve nereden gelip nereye gittiği gibi konulardaki yetersizliği dahi onun aşkın öğretilere olan ihtiyacını beyan edicidir. Bu sebeple insan kabul etsin veya etmesin sâlim fitratın ve aşkın öğretilerin rehberliğine

¹ el-Maide 5/31.

² el-Bakara 2/33, 35, 37;; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117; Âl-i İmrân 3/33; Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dârü'l-Meârifî's-Suudiyye, ts.), 40; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 5/77.

³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/619.

muhtaçtır. İşte bu rehberliğin kurumsal ifadesi peygamberlik olgusudur. Peygamber ise sadece mesaj getiren pasif bir varlık değil hem ilâhî irâdenin beyanlarını tebliğ eden hem de onları yorumlayıp uygulayan ve bu konuda örnekliği olan aktif bir gerçekliktir. Onun pasif olması bizzat vazifesiyle çelişmesi demektir. Onun aktif olması ise ilâhî irâdeden bağımsız olarak kendiliğinden değil, ilâhî irâdenin murâdına matuftur. Elçinin kıymet ve değeri, görevlendirildiği makamla ilişkilendirildiğinde peygambere itaat ve tebeyyet aynı zamanda getirdiği mesaja ve onu gönderen makama itaat ve tebeyyettir.

Yüce yaratıcının irâdî bir tercihe dönük olarak tarihe müdahalesi sayılabilecek peygamberlik müessesesinin fonksiyonunu sadece ilâhî varlık ile insan arasındaki bir iletişime (tebliğ) hasretmek hem aklen hem de naklen ispatı imkânsız bir iddia olacaktır. Peygamberlerin vazifesi sadece tebliğ etmek olsaydı örneğin son nebinin risalet vazifesinin 23 yıllık bir süre devam etmesi nasıl izah edilebilirdi? Kur'ân ve Sünnet'teki deliller bir tarafa bırakılsa dahi peygamberin açıklama, uygulama, örnek olma ve gerektiğinde yeni hükümler koyma misyonunun olmadığı, hangi aklî ve mantıkî delillerle izah edilebilir? Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet birbirinin alternatifini değil; din olarak tesmiye edilen gerçekliğin temel unsurları değil midir? Bu unsurlara mezkûr fonksiyonu veren bizzat ilâhî irâde değil midir? Bu araştırmada söz konusu sorular kapsamında Kur'ân ve Sünnet'in İslâm dini için tamamlayıcı ve ayrılmaz parçalar (lazım-ı gayr-ı müfarık) olduğu hususu aklî ve naklî gerekçelerle mütalaa edilmiştir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İlâhî veya insan kaynaklı bütün öğretilerin kurgusu dil ve onun zihindeki soyut halini ifade eden kavramlarla örülmüştür. Zira kavram, bir sözcüğe yüklenmiş ve onda toplanmış bilgiyi ifade eder.⁴ Sözcükler dinin anlam örgüsüne girdiklerinde dâhil oldukları önermeler bağlamında farklı işlevsellikler kazanırlar. Bu sebeple bu araştırmanın ele aldığı konuyla ilişkili olarak vahiy, Kur'ân, peygamber, sünnet ve din kavramlarının kısaca tarif edilmesi önem arz etmektedir. Burada özellikle malûmun ilamı gibi bir tekerrüre düşmemek için mezkûr kavramalar araştırmanın konusuyla ilişkili olarak mütalaa edilmiştir.

1.1. Vahiy

Vahiy, lügavî olarak “gizlice bildirmek, işaret etmek, ilham etmek, gizli söz, mesaj, başkasına iletilen her şey”⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Kavram”, 499-500.

⁵ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyy-*

Şer‘î bir ıstılah olarak “Yüce Allah’ın seçtiği kullarına, kendilerini muttali etmek istediği ilim ve hidayet çeşitlerinin hepsini gizli ve insanların alışık olmadığı bir yolla bildirmesidir.”⁶ Dinî anlamıyla vahiy Allah ile peygamber arasında cereyan etmekte olup gaybî özellikler taşıyan, olağanüstü, insan aklının kavrayamayacağı, muhteva olarak esrarengiz bir vakiadır.⁷

Mezkûr kavram Kur‘ân’da yetmişten fazla yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde ise “vahy” şeklinde geçmekte olup ve ilgili âyetlerin çoğunda Allah’a, bunun dışında şeytana ve yardımcılara nisbet edilerek kullanılmıştır.⁸ İslâm âlimleri genel itibariyle Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gönderilen vahyi iki kısma ayırarak Kur‘ân metnini “vahy-i metlûv”; Kur‘ân metni dışındakileri ise “vahy-i gayr-i metlûv” olarak tesmiye etmişlerdir.⁹ Kur‘ân, Hz. Peygamber’in sadece tebliğ vazifesinden değil aynı zamanda tebyin/ açıklama misyonundan da bahsetmektedir.¹⁰ Bu tebyin boyutu Kur‘ân’ın kendisinden farklı olacaktır; yani vahyin Kur‘ân metni ile onun yorum ve uygulaması olan açıklamasının birbirinden farklı formlarda olması gerekir. İşte vahyin metlûv ve gayr-ı metlûv taksimi tam olarak bu formların kavramlaşmasıdır.¹¹

Kur‘ân’ın, peygamberler dışında Hz. Mûsâ’nın annesine,¹² Hz. İsâ’nın havâirilerine,¹³ bal arısına,¹⁴ yer küresine¹⁵ ve göklere¹⁶ vahyedildiğinden bahsetmesi Hz. Peygamber gibi vahyin en yüksek mertebesi olan Kur‘ân vahyine mazhar olan zatın uygulamaları da Allah’ın gerekli gördüğü durumlarda, Kur‘ân metninde yer almasını istemediği birtakım bilgileri ona

ye, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, 1987), 6/2519-2520; Ebü’l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga* (Daru’l-Fikr, 1979), 6/93; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1342; Muhammed b. Abdîrezzak el-Hüseynî Ebü’l-Feyz Mur-taza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.), 4/171-172.

⁶ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur‘ân* (Mektebetü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/63.

⁷ Saffet Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 54.

⁸ Muhammed F. Abdülbaki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm* (Kâ-hire: Dâru’l-Hadîs, 2001), “v-h-y-” md.

⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru’l-Ma-rîfe, 1990), 5/136; Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahîri İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm.*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrût: Dâru’l-Âfâ-ki’l-Cedîde, ts.), 1/82; Muhammed Takî Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 26-27.

¹⁰ en-Nahl 16/44, 64.

¹¹ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 37-38.

¹² el-Kasas 28/7.

¹³ el-Mâide 5/111.

¹⁴ en-Nahl 16/68.

¹⁵ ez-Zilzâl 99/1-5.

¹⁶ Fussilet 41/11-12.

Kur'ân dışı bir vahiyle bildirmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.¹⁷

1.2. Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm indiği günden beri dünya ve âhîret saadeti hedefiyle İslâm toplumunun bireysel ve toplumsal hayatına inanç, ibadet, amel, ahlâk, hukuk, siyaset, iktisat gibi çok farklı yönlerden rehberlik eden ilâhî bir kitaptır. İslâm toplumunun dinî hayatı düzenleme açısından kaynak kabul ettiği ihtilafsız birinci merci de yine Allah'ın kelâmı Kur'ân'dır.¹⁸

Kur'ân'la ilgili çeşitli tanımlamalar yapılmış olup bunların bir araya getirilmesiyle şöyle bir tarife ulaşılmıştır: “Kur'ân, Yüce Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen,¹⁹ Fâtiha Sûresiyle başlayıp Nâs Sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır.”²⁰ Bu tanıma göre Hz. Peygamber'e indirilmeyen kitap ve sayfalara, nebevî ve kutsî hadislerle, Kur'ân'ın tercümelerine veya Kur'ân'ın Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman zamanında yapılan faaliyetle sahâbenin ittifakıyla oluşturulan mushafların hattına uymayan kıraatlere Kur'ân denilemez.²¹

Kur'ân kendisini insanlık için bir hidayet kaynağı, şifa ve rahmet, uyarıcı ve yol gösterici, müjdeleyici ve sözlerin en güzeli olarak tanıtır.²² Kur'ân'ın kendisi hakkında yaptığı tavsifler bunlarla sınırlı değildir ancak onun sadece “Allah kelâmı” olması dahi Müslümanlar nezdindeki kıymeti için yeterli bir delildir. Kelâm, anlamlı sözleri ifade etmesi sebebiyle bir muhataba yönelik olmayı gerektirir. Bu yönelik olma durumu bizzat Allah tarafından “hüden” ve “beyyinât” lafızlarıyla²³ ifade edilmiştir.²⁴ Hz. Muhammed Kur'ân'ın bu hidayetini bulma konusunda insanlığa

¹⁷ Ahmet Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 165.

¹⁸ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 62-63.

¹⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Güven Ağırkaya, “Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 677-719.

²⁰ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Min revâii 'l-Kur'ân: teemmülât ilâhiyye ve edebîyye fî kitâbillâhi azze ve celle* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 25; Abdulhamit Birişik, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1999), 1/85.

²² el-Bakara 2/185; Yûnus 10/57, en-Nahl 16/89; el-İsrâ 17/82; ez-Zümer 39/23.

²³ el-Bakara 2/185.

²⁴ Tahsin Görgün, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/388.

rehberlik için görevlendirilen son elçidir. Bizzat Kur’ân, Resûl-i Ekrem’in bu misyonuna vurgu yapmaktadır.²⁵ İlahî irâde doğru yolu bulmanın merkezine Resûlullah’ı koymuştur.²⁶ İnsanlık kelâm-ı ilâhîden Hz. Peygamber aracılığıyla haberdar olduğu gibi aynı şekilde kitabın açıklama ve uygulama şekli ile kelâmdaki murâd-ı ilâhîye ancak onun vasıtasıyla nail olacaktır.

1.3. Peygamber

Peygamber (peygam-ber/peyâm-ber) kelimesi Farsça asıllı olup lügavî olarak “haber getiren” demektir. İstilah olarak “Allah’tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimse” anlamında kullanılmaktadır.²⁷ Kur’ân, peygamber lafzı yerine genellikle nebi, resul ve mürsel kavramlarını kullanmıştır.²⁸ Bütün peygamberler, ilâhî irâde doğrultusunda insanların sorumlu tutulduğu konularda bir bahane ileri sürmelerine mahal kalmayacak şekilde Allah’ın emirlerini tebliğ etmişlerdir.²⁹

Peygamberlerin çeşitli görevleri olup bunlardan biri de ilâhî buyrukları tebliğ edip açıkladıktan sonra bizzat uygulayarak insanlara örnek olmaktır.³⁰ Metafizik bir olgu olan vahyin hakikat ve mahiyetini ancak Allah ve ona muhatap olan peygamberler bilir. Diğer insanlar ise vahyin hakikat ve mahiyetini Allah ve peygamberlerinin açıkladıkları oranda anlamaya çalışırlar.³¹ Bu sebeple vahyi sadece Kur’ân metnine hasretmek Resûl-i Ekrem’in peygamberlik misyonunu zedeleyici, Kur’ân-Sünnet ve İslâm toplumunun kabullerini yok sayan kısır bir yaklaşımdır. Kur’ân vahyinde insanın Allah, insan ve diğer varlıklarla ilişkisi mücmel, muhtasar ve kavramsal bir örgüyle ele alınmıştır. İnsan sadece Kur’ân vahyine bakarak bu ilişkilerin ayrıntılarına hâkim olamaz. Bu sebeple vahyin, insanî planda ve insan eliyle yorumlanıp tatbik edilmesi gerekir ki bunun ilk merhalesi ve birincil kaynağı Hz. Muhammed’dir (s.a.s.).³²

Kur’ân’ın kendisine indirildiği ve vahye muhatap olan yani Allah’la irtibatı olan bir peygamber, onu en iyi anlayan, bilen, yorumlayan ve

²⁵ eş-Şûrâ 42/52.

²⁶ en-Nûr 24/54.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257.

²⁸ Abdülbaki, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, “n-b-y” ve “r-s-l” md.

²⁹ en-Nisâ 4/41, 165; el-Ahzâb 33/46.

³⁰ Yavuz, “Peygamber”, 34/261.

³¹ Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 54.

³² Hüseyin Aydın, “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı (2003), 226-227.

uygulayan kimsedir. “Allah’ın elçiliği” görevi ve tebliğ mesuliyeti bunların hepsini ihtiva edip gerekli kılar.³³ Başta sahâbe nesli olmak üzere tüm Müslümanlar Kur’ân hitabına Hz. Peygamber sayesinde muhatap oldukaları gibi Müslümanlığın pratikte neye tekabül ettiğini de yine onun sayesinde öğrenme imkânı bulmuşlardır.³⁴ Zira Hz. Muhammed vahiy, üstün beşeri akıl ve nebevî akıl veya peygamberlik birikimi (meleke-i nübüvvet) denilen üçlü bir yolla ilim elde etme imkânına sahip bulunmaktadır.³⁵ Bunun yanında Hz. Muhammed’e sırf Allah’ın Resûlü, görevlendirdiği peygamberi, dinin tebliğcisi, hidayetinin ve emirlerinin bildiricisi olduğundan dolayı yine mahza Allah için uymak ve izinden gitmek gerekir.³⁶

1.4. Sünnet

Lügavî olarak “takip edilen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” gibi anlamlara gelen sünnet lafzıyla ilgili yapılan ıstılahî tanımlamalar fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların tamamı Resûl-i Ekrem’le ilişkili olma veya onun yolundan gitme noktasında birleşir.³⁷ Sünneti kısaca “Hz. Peygamber’in ihtiyar ettiği ve Allah’ın ahkâmıyla âmil olarak gittiği yol”³⁸ olarak tarif etmek mümkündür. Sünnetin tespitinde ilk dönemlerden itibaren farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Kimileri Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin zahirini ve lafzını esas alırken, kimileri de söz ve fiillerin arka planını, illetini ve maslahatını esas almıştır.³⁹ Bu durum sünnetle ilgili tanımları da etkilemiştir.

Sünnetin farklı disiplinler tarafından yapılan tanımlarında kimi farklılıkların mevcudiyeti zaman zaman yanlış anlaşılmalara da sebebiyet verebilmiştir. Genel itibarıyla Hz. Peygamber’in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirleri sünnet kavramıyla ifade edilmekle beraber özellikle fıkıh usulünde dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmayan bir kısım mendup fiillerin “Sünnet” kavramıyla ifade edilmesi kimi zaman kavramsal bir kargaşaya sebep olabilmektedir. Özellikle ilmihal kitaplarında müstehapların sünnet

³³ Raşit Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 126.

³⁴ Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru -Kur’âncılık ve Kur’ân İslâm’ı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 30.

³⁵ İsmail Lütfi Çakan, “Sünnete Yönelik Tartışmalar”, *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 117.

³⁶ Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, 128.

³⁷ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150.

³⁸ İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 26.

³⁹ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 37 vd.

kavramıyla ifade edilmesi sebebiyle “Sünnet” denildiğinde halk Resûl-i Ekrem’in müstehab kabilinden yaptığı davranışlarını anlamaktadır.⁴⁰ Hz. Peygamber’in hadislerinde, sahâbe ve tabiûnun sözlerinde geçen sünnet lafzı ise umumi-şer’i bir manayı ifade etmekte olup itikad, muâmelat, ahlâk, adab gibi farklı birçok hususa şamildir. Bu mananın içinde farz ve vacip olduğu gibi mendup ve müstehab da vardır.⁴¹

Kur’ân’la birlikte Resûl-i Ekrem’in sünneti İslâm dininin iki temel kaynağını teşkil edip, hemen bütün İslâm mezhepleri bu konuda ittifak halindedirler. Bu ikisi dışındaki şer’i delillerin geçerliliği, kabul veya reddi, bu iki kaynağa uygunluğa göre değerlendirilir.⁴² Kur’ân’ın birinci, sünnetin ikince derecede kaynak sayılmasının önemli amillerinden biri, Allah’ın mutlak otoritesine olan saygıdır. Bu sebeple dinin bütünlüğü açısından esas olan herhangi bir meselenin Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü içinde ele alınmasıdır. Nitekim tefsirin de birinci kaynağı Kur’ân değil, sünnettir.⁴³ Usûl bazında Kur’ân’ın önce Kur’ân’la tefsir edilmesi ilkesi gerek klasik gerekse modern tefsir usûlü eserlerine hicri 8. yüzyıldan sonra dâhil edilmiştir. Bu ilkenin dâhil olduğu döneme kadar yazılan rivayet tefsiri eserlerinde Kur’ân’ın öncelikle sünnetle tefsiri esas alınmıştır.⁴⁴ Ancak burada da yine kesin bir ayırım yapmak zordur. Binâenaleyh Kur’ân ve Sünnet konusunda bir sıralamadan çok ikisinin birlik-bütünlüğü ve vazgeçilmezliği vakıda daha öncelikli bir durum arz etmektedir. Çünkü her mümin ve bu alanla meşgul olan her araştırmacı bilir ki Kur’ân, muhatabını sünnete; sünnet de muhatabını Kur’ân’a yönlendirir. Bu meyanda ikisini birbirinden ayırmak zor olmanın ötesinde neredeyse imkânsızdır. Zira ikisi birbirinden tefrik edildiğinde geriye kalan artık “ed-Dîn” olmanın ötesinde bir anlam ifade edecektir.

1.5. Din

Lügat kaynaklarında “taat, ceza/karşılık, adet, mükâfat, durum” gibi anlamları ifade edilen din lafzıyla ilgili yirminin üzerinde anlam zikredilmektedir.⁴⁵ Bu anlamlar daha çok lafzın kullanıldığı bağlamla ifade ettiği anlamlardır. İlgili eserler din lafzının Arapçadaki deyn/borç

⁴⁰ Selahaddin Polat, “Hz. Peygamber’in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyma”, *İslâm’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği [Kutlu Doğum Haftası: 1993]* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 30.

⁴¹ Abdülfettah Ebu Gudde, “Hadislerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı”, çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 136.

⁴² Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, 126.

⁴³ Mesut Okumuş, “Hadis-Sünnet-Tefsir İlişkisi”, *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 310.

⁴⁴ Okumuş, “Hadis-Sünnet-Tefsir İlişkisi”, 313.

⁴⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 35/52-61.

kökünden geldiğini kabul ederler.⁴⁶ Din, ıstılah olarak genellikle “akıl sahiplerini kendi irâdeleriyle bizzat hayır olana sevkeden ilâhî bir kanun” olarak tarif edilmiştir.⁴⁷

İnsanın sahip olduğu fitratla ilişkili olarak din, tarihin her döneminde varlığını sürdürmüş bir olgudur. Hak dinlerin tahrif edilip bozulduğu zamanlarda dahi insan yine de içindeki inanma ve aşkın bir varlığa tapınma ihtiyacını çeşitli şekillerde sürdürmüştür. Tarihin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan çoktanrılı inançlarla yaratılmış varlıklara izafe edilen aşkınlık veya tanrılık bu inanma fitratının bir tezahürüdür. Aslında her insanın fitratında, vicdanının derinliklerinde bir hak duygusu ve marifetullah gizlidir.⁴⁸ Dolayısıyla insan, yanlış bir itikad telkin edilmeksizin kendi haline bırakıldığında sahip olduğu fitrat kendisini Allah’a götürcektir.⁴⁹

Araştırmanın konusuyla ilgili olarak ifade edilmesi gereken hususlardan biri dinin kaynağının ne olduğu hususudur. Bu kaynakla ilişkili olarak din olgusunun muhtevasını oluşturan ana unsurlar nelerdir? İslâm inancına göre dinin sahibi Yüce Allah’tır. Ancak dinin en önemli yönlerinden biri uygulanabilirliği ve yeni problemler karşısındaki çözüm arayışları için makul bir alan bırakmasıdır. Din, vahiy aracılığıyla peygamberlere iletilmiş ve peygamberler de dini tebliğ etme, gerekli yerleri açıklama ve ilâhî buyrukları bizzat uygulayarak örnek olmakla vazifelendirilmişlerdir. Bu sebeple ilâhî din tesmiyesinin muhtevası sadece vahiy meleğinin peygambere getirdiği buyruklar değil hem peygamberlerin uygulamaları hem de bu uygulamalardan mülhem usullerle âlimlerin icihadlarıdır. Bu döngüde ilâhî buyruklar bir beşer olan peygamberler tarafından yorumlanıp tatbik edilerek bir taraftan muhtemel yorum kargaşasının önü kesilmiş diğer taraftan icihad müessesesiyle değişen hayat şartlarına göre dine bağlı bireylerin problemlerine çözüm üretilerek dinî dinamizmi devam ettirecek insanî bir manevra alanı oluşturulmuştur. Dolayısıyla İslâm özelinde düşünüldüğünde Kur’ân tek başına dinin kaynağı değildir. Kur’ân’la birlikte Resûl-i Ekrem’in uygulamaları ve örnekliği olan sünnet ile sonraki dönemlerde İslâm toplumunun Kur’ân ve Sünnet’i esas alarak

⁴⁶ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/72-73; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2117-2118; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1198; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/49-52.

⁴⁷ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîlârifin b. Ali Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti'l-taarîf*. (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 169; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rîfât* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 105; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 443.

⁴⁸ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 6/3822-3823.

⁴⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve'l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 21/90.

yaptığı yorum ve ictehadlar da dinin muhteviyatındandır. Zira İslâmî yaşantının kendisine dayandığı hukuk (eş-Şerî'a) sadece Kur'ân'a değil aynı zamanda hadise de dayanır.⁵⁰

2. KUR'ÂN VE SÜNNET'E YAKLAŞIMLARDA TARİHÎ ARKA PLAN

İnsan yeryüzündeki yaşam serüveninden beri sürekli bir arayış, gelişme ve ilerlemenin içinde olmuştur. Bunun iki temel nedeninden bahsetmek mümkündür: Birincisi insanın sahip olduğu akıl, irâde, yeti ve yetenekler; ikincisi hayatla beraber tezahür eden ihtiyaçlar, problemler ve sıkıntılar. Bu iki temel gerekçe bir araya geldiğinde insan, çözüm arayışına girmiş ve genel itibariyle kendisini kuşatan sayısız problemi çözerek yol almıştır.

İnsanı var eden Yüce Kudret onun sadece fizikî aktivitelerle değil aynı zamanda metafizik olgularla ilgilenmesini de murad etmiştir. Zira insan mahza fizikî ihtiyaçları olan bir gerçeklik değil aynı zamanda ruhî gereksinimleri olan bir varlıktır. Ayrıca o, akıl irâde ve yetenekleriyle sadece iyi olanı değil, aynı zamanda kötü olanı da yapabilir bir potansiyele sahiptir. Bizzat Kur'ân, insanın bu çift kutuplu haline dikkat çekmiş,⁵¹ peygamberler aracılığıyla onun iyi olana davet edildiğini haber vermiştir.⁵² İnsan her ne kadar iyiye meyyal bir fitrat sahibi olsa da sahip olduğu zaaflarının, nefsinin ve imtihan aracı olan şeytanın onu fitratından uzaklaştırma tehlikesi her daim olmuş ve insanın bu konuda çok başarılı olduğunu söylemek zordur. Zira birçok zaman peygamberlere karşı geldiği, putlar edindiği, kan döktüğü ve kötülüğü tercih ettiği tarihi bir vakıdır. Ama ilâhî kudret bir lütuf olarak ona doğruyu gösterecek rehberler göndermekten hiçbir zaman vaz geçmemiştir. Bu durum biraz da imtihan-hesap döngüsünde öne sürülecek bir bahaneye mahal vermemeye râcidir.

İnsanın yukarıda kısaca özetlenen hayat serüveni Batı kültürü içinde doğan sanayi devrimine ve teknik gelişmelere kadar normal bir formda devam etmiştir. Sanayi devrimiyle beraber insanlık farklı bir boyutla tanışmış, bir başka ifadeyle artık insan kendisini geride bırakacak mega makinalara yol vermiştir. Makina sistemleri hiçbir zaman oldukları halde kalmamış ve insanın ne olup bittiğini düşünüp tartacak bir vakte dahi fırsat vermeden sürekli değişip gelişmiştir. Artık insanın yeni mottosu ve hedefi makinalar eşliğinde “ilerleme” olmuştur. Neticede sınırsız ve sorumsuz ilerleme kendisine iştirak etmeyen kültürleri ve toplumları büyük komplekslere düşürecek; insanın, doğanın veya aşkın öğretilerin zarar görmesi çok da dikkate alınmayacaktır.

⁵⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sünnet ve Hadis”, çev. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 113.

⁵¹ et-Tin 95/4-5.

⁵² el-Bakara 2/213; Yûnus 10/47; el-Mü'minûn 23/44; Fâtır 35/24.

Sanayi devrimi denilen dönemden sonra Batı medeniyeti çelik çarklara sahip olmuş ve bu güçle dünya üzerinde ezici bir hâkimiyet göstermiştir.⁵³ Bu dönemin teknolojik buluşları sadece ekonomik değil aynı zamanda insanların gerçeği algılayış biçimini de etkilemiştir.⁵⁴ Yeni tekniklerle elde edilen güç, bu imkânlarla sahip olmayanlar üzerinde ezici bir egemenlik kuracaktır. 19. yy. Batı'nın sermaye ve teknolojik üstünlük bakımından dünyanın dört bucağına yayılma zamanıdır.⁵⁵ Müslümanlar Batı merkezli yükselen ezici güç ile o dönemdeki İslâm toplumunun en güçlü devleti Osmanlı'nın kendi toprak bütünlüğünü korumaktan aciz kaldığı gerçeği arasında kalacaklardır. Bir taraftan batılın temsilcisi olarak görülen Batı'nın bilim ve teknolojisi diğer tarafta Hakk'a secde eden İslâm toplumunun inhitat ve inkırazı müslümanların psiko-sosyal durumları üzerinde büyük izler bırakacak ve bir müddet sonra bir yılgınlığa sebep olacaktır. Müslüman zihin bu duruma kabaca iki şekilde cevap vermiştir: **1) Zihinsel ve kültürel gettolar oluşturarak kendilerini dışarıya kapatıp "gelenekselcilik" tutumuyla onları görmezden gelip eski disiplinlerin üretim ve çalışma tekniklerini sürdürmeye çalışmak; 2) "Çağdaşçılık" tutumuyla Batı'nın ortaya çıkarıp dayattığı durumun kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu kabul etmek.** Bunun neticesinde Müslümanlığa ait her şey bu yeni durumla uyumlu hale getirilmeliydi. Aslında bu nokta kesin bir yenilginin gerçekleşmesi demektir.⁵⁶

19. yüzyılla birlikte İslâm uygarlığı dönüşü olmayan kırılmalar yaşayacaktır. Müslümanların asırlardır içinde buldukları kavram dünyalarındaki kendi halindelik ortamı bitecek ve Müslüman toplumun öncelikleri, büyük oranda etkisinde kaldığı Batı medeniyetinin saldırılarına cevap vermek ve ona karşı ispat-ı vücud etmek şeklinde gelişecektir.⁵⁷ Bu dönemdeki bazı Müslüman entelektüeller çağın aklını takip ederek geleneği ve eski akli bir kenara bırakıp sadece kutsal metinden yani Kur'ân'dan "ilham alma" tutumunu benimsediler.⁵⁸ Özellikle Hint alt kıtasında ortaya çıkan ve bütün görüşlerinin hâsılası "Kur'ân her bakımdan kâfi ve şâfidir" önermesi olan Kur'âniyyûn ekolü Kur'ân'ın tek kaynak olduğu iddiasını savunarak hadis ve sünnetin otoritesini reddedip Kur'ân'ı dinî ve dünyevî konularda ilgili her şeyin bilgisine muhtevî bir ansiklopedi

⁵³ İsmet Özel, *Üç Zor Mesele* (İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2014), 191.

⁵⁴ Neil Postman, *Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni*, çev. Mustafa Emre Yılmaz (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 33.

⁵⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 320-321.

⁵⁶ Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyat* 6/4 (2003), 95-96.

⁵⁷ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 95.

⁵⁸ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 96.

gibi algıladı.⁵⁹ Kur'ân'la yetinme yaklaşımı iki önemli sonuç doğurdu: **1)** İslâm'da Kur'ân'dan başka kaynak kabul etmemek. **2)** İlkinin muktezası olarak İslâm toplumunun 15 asırlık ilmî ve kültürel birikimini (geleneği) reddetmek.⁶⁰ Zira çağdaşçılıkla birlikte Kur'ân, gelenekten bağımsız olarak tek başına bir döküman, katıksız bir İslâm'ın temel kaynağı olarak ele alınmıştır. Hâlbuki geleneğe Kur'ân, onun ilk müslümanda hayatlaşmış şekli olarak sünnet ve bunların İslâm toplumu tarafından hayata geçirilmiş ve yaşanmış şekli olan icma ve bu tecrübelerden mütevellid işleyen bir akıl yürütme olarak kıyas-ı fukaha ile birlikte bir kaynak olarak görülmekteydi. Yani Kur'ân tek başına değil, geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte okunup anlaşılmaktaydı.⁶¹ Hâlbuki çağdaşçılığı benimseyenlerin kutsal kitap ve din anlayışı ise Batı'da reformasyonla başlayan ve "Aydınlanma" ile devam eden çağın din anlayışına oldukça uygundu.⁶²

Söz konusu dönemde İslâm ülkeleri bir yandan maddî ilerleme ve gelişmişlik konusunda Batı'nın gerisinde bir yandan da Batı'nın elde ettiği teknik güce dayanarak başlattığı sömürgecilikle boğuşmak zorunda kalmışlardır. Bu süreçte İslâm dünyasının kendi kültür kodlarıyla Batı'daki gelişmeler karşısında rekabet edecek bir sistem geliştirememesi sebebiyle özellikle oryantalistlerin etkisinde kalan veya Batılı eğitim kurumlarında yetişen bazı müslümanlar tarafından İslâmî kaynakların daha doğrusu geleneğin analiz edilmesi hatta dışlanması ve ancak bu yolla bir çıkış bulunacağı düşünülmüştür. Binâenaleyh bu yaklaşım, İslâmî ilimlerin ve bu doğrultuda oluşan geleneğin muhteva ve metod itibarıyla müslümanların ihtiyaçlarına cevap veremediği düşüncesiyle çok kapsamlı bir tecdid çıkışıyla mâkes bulmuştur. Söz konusu tecdid çıkışlarının ilk olarak İngiliz sömürsündeki Hint alt kıtası ve Mısır'da ortaya çıkmış olması ilginçtir. Aslında Kur'ân'la yetinme mahiyetindeki çıkışların tarihini sahâbeye yakın döneme kadar uzatmak⁶³ mümkün olmakla beraber ilk dönemdeki yaklaşımlar münferit özellikte olup 19. yüzyıldaki gibi sistemli ve dışlayıcı değildir. Dolayısıyla hadislere cephe alan Kur'ân'la yetinme söylemini öne çıkaran akımların kökenleri eskiye dayanmasına karşılık, tutunup bir harekete dönüşmemiş, 19. yüzyılda İngilizlerin de etkisiyle yankı bulup yayılmaya başlamıştır.⁶⁴ Nitekim İngilizlerin İslâm coğrafyasını işgal ettikleri modern döneme kadar tarihte Hz. Peygamber'in dindeki otoritesini

⁵⁹ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", 20.

⁶⁰ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", 24.

⁶¹ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 97.

⁶² Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 96.

⁶³ Münferit bir örnek için bk. Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhad-disün* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1958), 22; Mustafa Sibâi, *es-Sünne ve mekân-etuâhâ fi'l-teşrii'l-İslâmî* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 387; Subhi İbrahim Salih, *Ulümü'l-hadis ve mustalâhuh* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 294.

⁶⁴ Enbiya Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 2-5.

reddeden herhangi bir fırka veya mezhep çıkmamıştır.⁶⁵

Hint alt kıtasındaki Kur'âniyyûn ekolünün ilk temsilcilerinden Seyyid Ahmed Han (ö. 1817-1898), yaşadığı bölgedeki müslümanların bekâ ve salahını İngilizlere sadakatte görmüş, Batı dünyasında hüküm süren rasyonalist ve natüralist felsefeden mülhem görüşlerle Kur'ân naslarını tahriife varan yorumlara girişmiştir.⁶⁶ Bu meyanda geleneksel birçok kabul ve dinin ikinci kaynağı nebevî sünnet reddedilmiş, sünnet karşıtı söylemlerde sadece yayınlarla yetinilmemiş, eğitim ve öğretim kurumları da buna göre yapılandırılmıştır.⁶⁷ Söz konusu yaklaşımla tamamen sünnete dayanan namazın keyfiyeti konuları dahi Kur'ân'dan istinbat edilmeye çalışılmıştır.⁶⁸ Benzer eğilimler Osmanlı coğrafyasında ve Kuzey Afrika bölgelerinde de görülmüş olmakla beraber hiçbiri Hint alt kıtasındaki gibi sistemli ve sürekli olmamıştır.⁶⁹ Bu yaklaşımlarla müslümanların geri kalmalarının faturası geleneğe kesilmiş, yaşanılan dönemdeki tüm olumsuzlukların günahı, İslâm ilim ve kültür mirasına yüklendiği için ibadetler dahi tevarüs eden formlarından soyutlanarak yeni bir forma sokulmaya çalışılmıştır.⁷⁰ Bu durumdan Kur'ân âyetleri tahriife varan yorumlarla, sünnet de tamamen reddedilerek nasibini almıştır. Kur'âncı söylemde ilâhî kelâmın anlam ve yorumuna ilişkin bilginin çok büyük ölçüde tarih ve gelenek sayesinde tedarik edildiği gerçeği bilinçli olarak göz ardı edilmiş; mezkûr söylem ibtidaen hüküm vaz'ı şöyle dursun ahkâmıla ilgili âyetlerin tatbikinde bile Hz. Peygamber'e hiçbir yetki tanımazken veya çoğu kere onun tatbikatını önemsemezken son derece sınırlı olan bireysel aklına bir tür "şârî'lik" misyonu yükleme cüreti gösterebilmiştir.⁷¹

Netice olarak Hint alt kıtasında başlayan Kur'âniyyûn ekolünün yakın dönemde sistemli olarak dile getirdiği görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: **1)** Kur'ân, dinin ve dinî ahkâmın tek kaynağı olup her bakımdan yeterlidir. **2)** Kur'ân, bütün detayları içerip gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. **3)** Her Müslüman Kur'ân'ı kendisine nazil olmuş gibi okumalı; kendisiyle Kur'ân arasına başka hiçbir vasıta sokmamalıdır. Dolayısıyla onu anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda bilgi ve uzmanlık sahibi olmaya da gerek yoktur. **4)** Kur'ân, nazil olduğu dönemdeki toplumsal matristen bağımsız olarak inmiştir; bu sebeple

⁶⁵ Saffet Sancaklı, *Hadis İnkarcılığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 33.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* 7/4 (2004), 76-77.

⁶⁷ Abdulhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428.

⁶⁸ Farklı yaklaşımları için bk. Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtuhum havle's-sünne*. (Taif: Mektebetü's-Sıddik, 2000), 368 vd.

⁶⁹ Birışık, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁷⁰ Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", 79.

⁷¹ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", 31.

Kur'ân'ın evrensel mesajlarını bugüne taşımak için onu tarihsel bağlamdan soyutlayarak okumak gerekir. 5) On beş asırlık gelenek Kur'ân'ı doğru anlayıp kavramanın önündeki en büyük engeldir. Bu yüzden, kendisine dinilik atfedilen geleneğin Kur'ân ve aklın hakemliğinde hesaba çekilmesi yahut bütünüyle tasfiye edilmesi gerekir. 6) Hadis/Sünnet esas itibarıyla yerel ve tarihseldir; dolayısıyla dinî ahkâmın tespitinde kaynak ve hüccet değeri yoktur.⁷² Öncüllerini ve sorunsallarını kendi paradigmasından almayan bu yöntemin eski fakat yerli yorum yöntemlerinin derinliğine ve kapsamına ulaşması mümkün olmamış; bilakis bu yeni yöntem çabaları Aydınlanmacı görüşlerin ortaya koyduğu kavramsal sonuçları Kur'ânî söylemle doğrulama paralelizminden ve hatta özür dilemeciliğinden ve öykünmeciliğinden kurtulamamıştır.⁷³

3. KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

3.1 Genel Çerçeve

Kur'ân ve Sünnet İslâm'ın ilk tebliğinden itibaren müslümanların hayatını belirleyen iki temel kaynak olmuştur. Hadis'in diğer medeniyetlerde bir karşılığı yoktur. Hadis sözü; sünnet davranışı ifade eder. İkisini de ifade eden bir kavram bulunamadığı için her ikisine de müracaat edilmiş ve zamanla eş anlamlı kavramlar olmuşlardır.⁷⁴ Sünnet malzemesinin (resmî olarak) daha sonraki dönemlerde kayıt altına alınmış olması -ki Resûl-i Ekrem zamanında yazıldığına dair kuvvetli deliller vardır-, kimi zayıf veya mevzu rivayetlerin de kaynaklara girmesi, ilk başlarda şifahî naklin ön planda olması gibi sebeplerin hiçbiri sünneti Kur'ân'dan veya Kur'ân'ı sünnetten ayrı düşünmenin gerekçesi olmaya uygun değildir. Kur'ân ve Sünnet ilişkisinin varlığı, birlikteliği, bütünlüğü ve vazgeçilmezliği şer'in, akıl ve mantığın zorunlu gereğidir.⁷⁵ Resûl-i Ekrem hayatta iken tebliğ, tebyin ve teşrî vazifesini bizzat uygulayarak Kur'ân'ın hayata aktarılmasını sağlamış; onun darülbekaya irtihalinden sonra ise sahâbe aracılığıyla, o dönemdeki teamüllere uygun olarak sözlü ve fiili kültürle Resûlullah'ın söz, fiil ve tasvipleri sonraki nesillere nakledilmiştir.

Sünnetin ilk başlarda nakledilmesindeki şifahîlik, o dönemin kendi şartlarındaki en iyi koruma yollarından biridir. Zira o dönemdeki Arap

⁷² İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtuhum havle's-sünne*, 209 vd.; Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 390; Sancaklı, *Hadis İnkarcılığı*, 37, 57-58; Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", 27.

⁷³ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 103.

⁷⁴ Muhammed Hamidullah, "Hadis ve Sünnet", çev. Muharrem Şen, *Diyanet İlmî Dergi* 8/80-81 (1969), 13.

⁷⁵ Küçük, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", 126.

toplumu yazılı değil sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumdur. Böyle kültürlerde ilgili bütün faaliyetler yazıya değil söze dayanıp; yazı tali bir unsur sayıldığı için esas olan söz ve sözün sahibidir.⁷⁶ Müslümanların rivayetini esaslarıyla ilgili geliştirdiği isnad yöntemi tam da bu sözlü geleneğin sistemli bir tezahürüdür. Resûl-i Ekrem hayattayken -gelen vahiy yazıyla kayıt altına alınsa da- Müslümanların elinde yazılı metinler halinde dolaşan bir Kur'ân değil; ezberlenen, ibadet esnasında okunan ve ağırlıklı bir şekilde şifahî olarak tedavül eden bir Kur'ân söz konusuydu.⁷⁷ Kur'ân'ı gerek yazılı gerekse sözlü olarak sonraki nesillere aktaranlar ile sünneti nakledenler aynı sahâbî toplumu olduğu halde sünnete cephe alınmasının arka planı ya koyu ideolojik bir tarafgirliğe ya da art niyet ve düşmanlığa işaret etmektedir. Zira bu rivayetler Resûl-i Ekrem'in sahâbîlerinden gelmiş olup, nesilden nesile selahiyetli kimseler tarafından günümüze kadar muhafaza edilmiştir.⁷⁸

Nüzûl döneminde Müslümanlar peygamber merkezli bir kitap algısına sahiplerdi. Bu dönemde Kur'ân dendiği zaman Resûlullah'tan ve onun yaşantısından bağımsız bir kitap akla gelmiyordu.⁷⁹ O dönemde hem Peygamberin hem de Müslümanların davranışları vahiy yoluyla Allah'ın murakabe ve yönlendirmesi altındaydı. Resûlullah'ın hayatıyla teberüz eden dinî gelenek yani sünnet bu sebeple çok önemlidir. O günün şartları icabı Hz. Peygamber'in hayatında Kur'ân-Sünnet ayırımı yoktu. Bu durumu, “Hz. Peygamber sünneti yazdırmadı, insanları Kur'ân'a yönlendirdi.” gibi söylemlerle Kur'ân'ın Müslümanlara yeteceğini savunmak vahyin murakabesinde, Resûlullah ve onun ashâbıyla şekillenen dinî geleneği göz ardı etmektir.⁸⁰ Sünnetle çoğu zaman Kur'ân yorumunda ortaya çıkan ihtilafların belli ölçüde uzlaşıyla neticelenmesi mümkün olmuştur. Bu vakıa daha sonra “القران السنة قاضية على”⁸¹ şeklinde formüle edilen ve “Sünnet, Kur'ân yorumunda belirleyicidir.” şeklinde mealen tercüme edilebilecek bir söylemi ortaya çıkarmıştır.⁸² Mezkûr ifade sathi bir manaya delalet etmekten ziyade “Allah'ın hükümlerinin pratik

⁷⁶ Selahaddin Polat, “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu-2001)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 15.

⁷⁷ Polat, “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, 15-16.

⁷⁸ Hamidullah, “Hadis ve Sünnet”, 13-14.

⁷⁹ Nihat Uzun, “Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 102.

⁸⁰ Polat, “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, 16.

⁸¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğni, 2000), (Mukaddime) 1/473; Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b Ebî Bekr es-Süyûtî, *Miftâhü'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1989), 35.

⁸² Polat, “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, 17.

hayattaki karşılıkları sünnet tarafından ortaya konulur.” şeklinde ince bir mana taşımaktadır.⁸³ Bu ve benzeri ifadelerin amacı Resûl-i Ekrem’in Kur’ân âyetlerinin manalarını en iyi bilen kişi olduğuna dikkat çekmektir.⁸⁴ “Bize sadece Kur’ân’dan konuş!” diyen birine Tâbiinden Mutarrif b. Abdullah’ın (ö. 95/713-14) “Allah’a yemin olsun ki biz Kur’ân’a bedel aramıyoruz ancak Kur’ân’ı bizden daha iyi bilen bir zata (Resûlullah’a) başvuruyoruz.”⁸⁵ cevabı ilk dönemlerdeki Kur’ân-Sünnet birlikteliğini izhar ve izah eder mahiyette yerinde bir tespittir. Nitekim sahâbe nesli Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini kaynağına bakmadan bağlayıcı kabul etmiştir. Başka bir ifadeyle Resûlullah’ın söz ve fiillerinin bağlayıcılığı tek tek vahiy kaynaklı ya da ictehadî olup olmama kaydından bağımsız bir şekilde, risaletin bizatihi özünden kaynaklı icmalî bir durum olarak algılanmıştır.⁸⁶

Kur’ân ve Sünnet’i karşı karşıya getirip bunları birbirine rakipmişcesine yarıştırmak veyahut biriyle diğerini dışlamak İslâm’a yapılabilecek en büyük kötülüklerden biridir. Zira Resulullah’ın bizzat hayatı göstermektedir ki sünnet, Kur’ân’dan ayrı ve bağımsız, Kur’ân’a ilave bir şey değil, peygamberin ve İslâm toplumunun Kur’ân’dan anlayıp pratiğe aktardıklarıdır.⁸⁷ Mahiyet, kaynak, sübut ve mevsukiyet açısından çeşitli farkların olması, birinin doğrudan kelâm-ı ilâhî olması diğerinin değerini hiçbir zaman düşürmeyecektir. Kur’ân’ın her daim birincil derecede zikredilmesi Allah’a olan hürmetin bir tezahürüdür. Etle tırnak birbirinden nasıl ayrılmazsa Kur’ân ve Sünnet de din binasının ayrılmaz parçalarıdır. Görme fiili için sadece göz veya sadece ışık yeterli olmadığı gibi İslâm veya dinin bütünlüğü ancak Kur’ân ve Sünnet beraber değerlendirildiğinde mümkün olacaktır. Binâenaleyh delilini bu iki kaynaktan almayan her düşünce ve tavır, hareket ve davranış tartışmaya, kabul veya redde açıktır.⁸⁸

Rivayet malzemesine karışan zayıf ve mevzu unsurların varlığına dayanarak sünnete cephe almak en basit ifadesiyle ciddiyetsizliktir. Sünnet olarak bahis konusu olan rivayet malzemesi hususi bir bibliyografya değil, sadece Hz. Peygamber’in hayatı ve talimatı hususunda daha sonra ana

⁸³ Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru”, 30.

⁸⁴ Salih, *Ulümü’l-hadis ve mustalâhuh*, 296.

⁸⁵ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî İbn Abdülber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebû’l-Eşbal ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzi, 1994), 2/1193; Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Girnatî Şâtübî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 4/334; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’l-teşrii’l-İslâmî*, 387; Salih, *Ulümü’l-hadis ve mustalâhuh*, 296.

⁸⁶ Zişan Türcan, “Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü”, *Şarkiyat* 11/1 (2019), 244.

⁸⁷ Polat, “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, 19-21.

⁸⁸ Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, 126.

kaynak olarak kullanılmak üzere külliyat şeklinde toplanmış rivayetlerdir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in kendisi ve sözleri ümmet için tahmin edilenin ve ifadelere sığmanın çok ötesinde bir anlama sahiptir. Hz. Muhammed'den (s.a.s.) başka gelmiş geçmiş hiçbir şahıs hakkında bu kadar geniş bibliyografik malumat, gerek özel ve gerekse cemiyet hayatı açısından en küçük teferruata kadar inen böylesine geniş bir tafsilat verilmemiştir.⁹⁰ Bu derece önemli ve değerli bir zatın sözlerinin taklid edilmemesi, çeşitli gaye ve menfaatlere alet edilmemesi mümkün değildir. Bu sebeple kimi zayıf ve uydurma rivayetler ne Resûl-i Ekrem'in ne de sünnetinin değerini düşürür. Hiçbir İslâm âlimi de sahih rivayetlerle diğerlerini bir tutmamıştır. Bilakis İslâm âlimlerinin bu konudaki gayretleri son derece takdire şâyandır. Bütün rivayetler çok ince ilmî usullerle tetkik edilerek ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla sübut sebebiyle bazı rivayetleri kabul etmemek ile sünneti dışlamak birbirinden tamamen farklı olgulardır. Günümüzdeki sünnet karşıtlığı söylemlerinin özellikle son dönemdeki yansımalarının rasyonalist analizler ve oryantalist yaklaşımlarla paralellik göstermesi son derece ilginçtir.

Kur'ân-ı Kerîm farklı ifadelerle Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba edilmesini kesin olarak emretmiştir. İtaat, Resûl-i Ekrem'in sözlerine ve talimatlarına; ittiba ise fiillerine ve pratiğine taalluk etmektedir.⁹¹ Haşr Sûresi 7. âyetteki "...Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin..." ifade Hz. Peygamber'in sünnetinin İslâm toplumu için bağlayıcı olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu âyet her ne kadar ganimetlerle ilgili bir bağlamda zikredilmiş olsa da müfessirler, ganimetlerin hususi bir sebep olduğunu, peygamberle ilgili emrin ise umum ifade ettiğini, sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel olmadığını dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in söz, fiil, takrir gibi bütün sünnetine teşmil edilmesinin daha isabetli olduğunu ifade etmişlerdir.⁹²

Kur'ân ve Sünnet birlikteliği birçok dönemde farklı çalışmalara konu olarak detaylı analizlere konu olmuştur.⁹³ Her çalışmada aslında benzer

⁸⁹ Hamidullah, "Hadis ve Sünnet", 13.

⁹⁰ Hamidullah, "Hadis ve Sünnet", 14.

⁹¹ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 18.

⁹² Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 29/507; Ebû'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bûdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/458; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh el-Gurnatî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrût: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Erkâm, 1995), 2/360; Ebû'l-Fida İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 8/67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/236; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/87.

⁹³ Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Şevki Saka, "Kitap ve Sünnet Bütünlüğü", *Di-*

malzemeler farklı üslup ve sentezlerle ele alınmıştır. Bu çalışmada da farklı malzemeden daha çok benzer malzemelerin muhtasar bir sentezle analiz edilmesi ve bu konuda savunmacı değil vakıayı tespit gayesi güdülmüştür. Konuyu birkaç başlık altında ele almak mümkündür. Bu başlıkların sayısı genellikle konunun işleyiş metoduyla ilgilidir.

3.2. Kaynak, Araç ve Amaç Birliği

Kur’ân ve Sünnet arasındaki bütünlüğü oluşturan temel hususlardan biri her ikisinin de farklı formlarda olsa bile aynı kaynağa dayanmalarıdır. Bu kaynağın literatürdeki ismi vahiydir. Vahiy olgusu yukarıda ifade edildiği üzere Allah ile peygamberler arasında keyfiyeti tam olarak bilinmeyen bir haberleşmedir. Kur’ân’ın vahiy kavramına yüklediği ve vahiyle ilişkilendirdiği unsurlara bakıldığı zaman bunun sadece peygamberlere has olmadığı anlaşılmaktadır.

Kur’ân’ın kaynağının vahiy olduğu müsellemler bir hâdiseye iken Kur’ân metninden farklı olma, sübûtuyla ilgili tartışmalar ve Hz. Peygamber’in beşerî yönü gibi sebeplerle sünnetin kaynağı zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Aslında klasik tartışma sünnetin vahiy ürünü olup olmadığı değil; tamamen mi yoksa kısmen mi vahiy ürünü olduğu mecrasındadır.⁹⁴ Bu tartışmaların İmam Şâfiî’nin *el-Ümm adlı* eserinde geniş yer bulması⁹⁵ söz konusu mevzunun tarihine işaret etmektedir. Modern dönemde ise özellikle Batı merkezli rasyonalist, natüralist ve pozitivist etkilerde kalan Seyyid Ahmed Han ve onu takip eden Hint alt kıtası merkezli Kur’âniyyûn Ekolü, sünnetin vahiy ürünü olmadığını dile getirerek tamamen reddetme yoluna gitmiştir. Sünnetin ne kadarının vahiy ürünü olduğu konusundaki görüşler ve dayandıkları deliller müteaddit çalışmalarda araştırma konusu yapılarak incelenmiştir.⁹⁶ Burada tekrar delilleri ele almak sadece bilineni tekrar etmek olacaktır ki ayrıca bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır.

Yukarıda işaret edilen genel çerçeveye bakıldığı zaman özellikle sünneti dışlayan yaklaşımların elle tutulur hiçbir tarafının olmadığını, pozitivist etkilerde kalmış birtakım ideolojilere dayandığını ifade etmek gerekir. Zira mezkûr görüş sahipleri rol-model aldıkları İngiliz pozitivistimin etkisiyle dini tahrif nitelikli “Kur’ân’la yetinme” çıkışlarında bulunmuş,

yanet İlmî Dergi 26/1 (1990), 35-78; H. Mehmet Soysaldı, “Kur’ân Sünnet İlişkisi”, *Diyânet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 21-32; Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 53-70; Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 151-194; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005); Hüseyin Çelik - Osman Eyüpoğlu, “Vahiy Bağlamında Kur’ân-Sünnet İlişkisi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2016), 35-64.

⁹⁴ Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 61.

⁹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/287 vd.

⁹⁶ Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 53-70; Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 151-194; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 53-187.

müslümanların Batı karşısında düştükleri bütün inkırazın faturasını dinî geleneğe kesmiş ve sünneti reddedip onun boşluğunu Kur'ân âyetlerini tevîl etme metoduyla çözmeye çalışırken neticede tahrife varan yorumlar yapmışlardır.⁹⁷ Zira sünnetten müstağni kalarak Kur'ân'ı gerçek manasıyla hayata aktarma iddiasında bulunan kişi kendini bu işte peygamberden daha ehil görüyor, kendi yorumunu onunkinden üstün tutuyor demektir.⁹⁸ Ayrıca Kur'ân, sünnetten tecrit edildiği zaman dileyen onu dilediği gibi yorumlama imkânı elde edecektir.⁹⁹ Dinî ahkâm üzerinde girişilecek pozitivist ve rasyonalist her tevîl en başından bir kaybetmişlik psikolojisinin tezahürü olmaktan kurtulamayacaktır. Bu, Batı gelişmişliğini küçümseme değil, İslâm toplumunun kendi kültür kodlarıyla bir ilerleme kaydetme çağrısı olarak okunmalıdır. Adalet, hukuk ve ahlâktan temel hak ve hürriyetlere kadar müslümanların görmezden gelinemeyecek çetrefilli problemlere düşer oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçeği görmezden gelerek veya onları kötüleyerek bir yere varılamayacağı aşîkârdır.

Sünnetin ne kadarının vahiy ürünü olduğu konusundaki ihtilaf günümüzde de devam etmektedir. Tamamının veya bir kısmının vahiy ürünü olduğunu savunmak ihtilafları bitirmeye yetmemektedir. Sünnetin kısmen vahiy ürünü olduğunu savunan görüş, “sünnet vahiydir-vahiy değildir” görüşlerinin ortasını bulma eğiliminde bir izlenim vermektedir. Bu görüşün kabulü kendi içinde bir takım çıkmazlara ve soru(n)lara kapı aralamaya müsaittir. Örneğin sünneti vahiy ürünü olup olmama bakımından kesin bir ayırma tabi tutmanın ölçüsü ne olacaktır? Hangi kıstaslarla bu ayırım yapılacaktır? Böyle bir ayırım yapılsa bile içerdiği subjektiflik sebebiyle ne kadar bağlayıcı olacaktır? Kur'ân metni dahi ideolojik birçok yaklaşıma malzeme yapılırken sünnetin böyle bir duruma düşürülmemesi ne kadar mümkündür? Resûlullah'ın aynı fiilini “vahiy ürünü sünnet” kapsamında ele alan ile “vahiy ürünü olmayan sünnet” kapsamında değerlendiren gruplar olduğunda nasıl bir yol izlenecektir? Benzeri daha birçok soru(n) sebebiyle bu görüşün ilgili tartışmayı nihayete erdirmesi zor görünmektedir. Aynı şekilde sünnetin tamamen vahiy ürünü olduğu görüşü de başka sorulara kapı aralamaya müsaittir. Örneğin bu görüş kabul edildiğinde, Hz. Peygamber'in hiç hata etmeyen bir şahsiyet olduğu iddia edilmiş olur ki bu durum ilgili naslara ve tarihî bilgilere aykırı olacaktır. Yine sünnetin tamamı vahiy olarak ele alındığında özellikle Hz. Peygamber'in vahiyle müdahale edilen fillerinin ilk hali ile vahiyle düzeltilen yeni formu nasıl değerlendirilecektir? Dolayısıyla şu kadarını ifade etmek gerekir ki vahiy-sünnet ilişkisini kesin çizgilerle ayırmak hiç

⁹⁷ İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtuhum havle's-sünne*, 202 vd.

⁹⁸ Polat, “Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, 35.

⁹⁹ Muhammed Mustafa el-A'zâmî, “Sünneti İnkâr Edenler”, çev. Nuri Topaloğlu, *Do-kuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 442.

de kolay değildir. Çünkü sünnet de Kur'ân gibi hayatı ve insanı bir bütün olarak ele alıp dini dünyadan, dünyayı âhiretten ayırmamış, ferde önem verirken toplumu; topluma önem verirken de ferdi ihmal etmemiştir.¹⁰⁰ Hz. Peygamber elbette bir beşerdir ama onu farklı kılan bir husus vardır ki o da vahiy almasıdır. Kur'ân'da değişik vesilelerle Hz. Peygamber'in beşer yönüne yapılan vurgular şahsının asla tanrılaştırılmaması gerektiğini; vahiy almasına yapılan vurgular ise Allah adına bildirdiklerinin sıradan bir insanın sözleri olarak düşünülmeyip lâıyk olduğu yerde tutulmasının ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰¹ Özellikle Necm Sûresindeki “*O, nefis arzusu ile konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*”¹⁰² âyetlerinin asıl konusu Hz. Muhammed'in peygamberlik sıfatını inkâr ederek onunla ilgili yapılan şairlik, kâhinlik gibi nitelemelerle Kur'ân'ı kendisinin uydurduğunu söyleyenlere karşı yapılmış bir reddiye olsa da, bu âyetlerin başka delillerle birlikte değerlendirilmesi sonucunda, Resûlullah'ın tebliğ mahiyetinde olmayan söz ve davranışlarının da vahyin kontrolü altında bulunduğu ve bir konuda ictihad ettiğinde yanlış sonuca ulaşırsa ona bunun doğrusunun mutlaka bildirildiği anlaşılmaktadır.¹⁰³ Bu sebeple İslâm dünyasındaki yaygın görüşe göre sünnetin kaynağı vahiydir, bütün çeşitleriyle sünnet, Allah'ın Resûlullah'a indirdiği vahyin ürünüdür veya en azından vahyin onayını alarak vahiy mertebesine yükselmiştir.¹⁰⁴

Resûlullah'ın kimi filleri mübah kimileri ise vücut ifade eder. Resûlullah'ın mübah kabilinden yaptığı fiilleri onların vahyin kontrolünde olmadığına delil olamaz. Bu meyanda örneğin Resûlullah'ın eşleriyle yaptığı bir latife elbette icabet zorunluluğu olan bir sünnet olarak değerlendirilmeyebilir ama latifenin şeklini, keyfiyetini, boyutunu, zaman ve mekânını, usulünü belirleme yönüyle Müslümanlara rehberlik ettiği de inkâr edilemez. Yine aynı şekilde sıkça örnek verilen Resûlullah'ın misvak kullanma fiilinde asıl olanın diş temizlemek olduğunu ve bu uygulamanın artık bugün diş fırçaları ve diş macunlarıyla yapılması gerektiğini savunmak son derece basit bir değerlendirmedir. Çünkü diş temizlemek fitrî bir gereksinimdir, bu gereksinimin dinî bir saik ve hassasiyetle Resûlullah'ın örneğinde yapılması sevaba muciptir; aynı temizliğin meşru araçlarından biri misvaktır; kanserojen tehlikeler içeren birçok kimyasalla üretilen diş fırçalarını ve diş macunlarını sünnet olarak savunmak sünnetin anlam ve amacını sınırlamaz mı? Bir müddet sonra bu ürünlerin zararlı oldukları ispat edilip genel kabul gördüğünde; bu

¹⁰⁰ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 80.

¹⁰¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 5/158.

¹⁰² en-Necm 53/3-4.

¹⁰³ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/158-159.

¹⁰⁴ Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, 69.

konudaki sünnet kabulü nasıl tevیل edilecektir? Bir Müslüman dişlerini Resûlullah'a tebeyyet arzusuyla temizlediğinde “diş temizleme” sevabına; bunu misvak aracılığıyla yaptığında ise hem temizlik yapmanın hem de misvak kullanmış olmanın sevabını kazanacaktır. Ancak bunların hiçbiri başka meşru araçların kullanımına mani değildir. Bu örnekler üzerinden sünnetin doğru anlaşılması iddiası sünneti menduplar seviyesinde bir değerlendirmenin ötesine taşımayacaktır. Dolayısıyla aslolan sünnee aynen uymaktır, yorum ancak maksad gerçekleşmediğinde devreye girecektir. Yeniden yorumlama ise sünneti değiştirmek değil, kühünü kavramak ve “Sünnetin maksadı bugün en iyi nasıl gerçekleşir?” sorusuna cevap aramak içindir.¹⁰⁵ Bu sebeple sünnet, bağlayıcı olsun olmasın sünnettir, örnektir, devamlı uygulanabilir bir gerçekliktir. Amacından saptırılmadığı ve uygulama alanının şartları sebebiyle mefsedete sebep olmadığı sürece Allah'ın razı olduğu bir davranış biçimidir.¹⁰⁶ Nitekim İslâm âlimleri Resûlullah'ın sırf insan olarak yaptığı davranışlarını dinî hüküm ifade etmese bile ona olan sevginin bir tezahürü şeklinde görmüş ve bu konuda onu izleyenin niyetinden dolayı uhrevî mükâfat elde edebileceğini kabul etmişlerdir.¹⁰⁷

Sünnetin tamamının veya kısmen vahiy ürünü olduğu tarih boyunca tartışılmış ve her iki görüşü savunan İslâm âlimleri olmuştur.¹⁰⁸ Günümüzde daha çok sünnetin kısmen vahiy ürünü olduğu tezi ön plana çıkmaktadır. Ancak her iki görüşü savunanların ortak noktası şudur ki Resûlullah'ın vahiy kaynaklı olmayan söz, fiil ve takrirleri de diğer insanlardan farklı olarak ilâhî kontrolden geçmiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in vahye dayanmayan tasarruflarının vahyin onayından geçmesi, eğer varsa hatasının tashih edilmesi, tashih edilmeyen bütün tasarruflarının “takrîrî vahiy” sayılması, sünnetin tamamen veya kısmen vahiy sayılması konusundaki farklılığı öz itibarıyla ortadan kaldırmaktadır.¹¹⁰ Bizce sünnetin doğrudan veya dolaylı olarak sürekli vahyin kontrolünde olduğunu ifade eden görüş Hz. Peygamber'in dindeki konumu ve Kur'ân'ın konuya yaptığı atıflara uygunluk açısından daha isabetli görünmektedir.¹¹¹ Zira Hz. Peygamber,

¹⁰⁵ Polat, “Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, 37-38.

¹⁰⁶ Hayrettin Karaman, “Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 47.

¹⁰⁷ Bedir, “Sünnet”, 38/151.

¹⁰⁸ Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 102-105.

¹⁰⁹ Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 69; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/158-159; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, 106.

¹¹⁰ Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 69 (dipnot:315).

¹¹¹ Bu konudaki bir araştırma için bk. Aynur Uraler, “Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 81-106.

her fiil ve davranışında direkt veya dolaylı olarak vahyin etkisindedir.¹¹² Hz. Peygamber'in bazı görüşlerinin vahiy tarafından düzeltilmesi de sünnetin vahyin kontrolünde olduğuna delildir. Resûl-i Ekrem'in bir fiili mubah olarak yapması müslümanların ona tabi olmasını gerektirmeyebilir ama bu durum onun mübahlığının sünnet tarafından beyan edildiğine mani değildir. Peygamberin beşer olması ve bu meyandaki tasarrufları onun vahiyden bağımsız hareket ettiğine değil bizzat vahyin sevki, terbiyesi ve verdiği özgürlük alanına yapabildiğini gösterir. Vahiy gibi insanların ulaşması mümkün olmayan bir bilgi kaynağı ile uzun süre temasta bulunan beşerî aklın en üst seviyesine sahip Resûl-i Ekrem'de meleke-i nübüvvet denilen bir peygamberane ictihad kabiliyeti ve birikiminin olacağı muhakkaktır. Bu yetenek sayesinde Hz. Peygamber başkalarının intikal edemediği birtakım ilâhî gerçekleri kavrayıp en uygun ifade ve uygulamalarla insanlara anlatır. Sünnetin ulaşılmaz boyutu, başkalarının yorumlarından üstün oluşu buradan kaynaklanmaktadır.¹¹³

Sünnet, Kur'ân metninden form olarak farklılıklar içerse de ikisinin de vahiy ürünü olduğu hem kullandığı araçlar hem de güttükleri gaye açısından birbirine mutabıktır. Kur'ân'ın nihaî hedefi yaratılış amacına uygun olarak kulluk yapma, fitrata muhalefet etmeme, doğru ve iyi olanı tercih etme konusunda insana rehberlik etmesidir. İnsan bu rehberliğe uygun hareket ettiğinde iki dünya saadetine erişecektir. Sünnetin genel muhtevasına bakıldığında yol gösterme ve iki dünya saadetine temin etme konusunda Kur'ân karşısında sünnetin bir duvarın taşlarını tutan harç mesabesinde aynı gayeye matuf olduğu görülecektir. Bu anlamda Kur'ân ve Sünnet aynı araç ve gayelere dönük aynı kaynağın farklı yapıdaki formlarıdır. İkisinin farklı yönleri, aslî bir ayrılık gayrılığın değil bir bütünün parçaları olma ve din olgusunu sağlıklı bir şekilde yaşamaya yöneliktir. Bu sebeple her Müslüman, Resûl-i Ekrem'in inanç, ibadet, ahlâk ve muamelata dair hayat tarzını doğru tespit edip merkeze almak ve bunu içine sindirmek zorundadır.¹¹⁴ Binâenaleyh Hz. Peygamber'in ümmete doğru olarak ve olduğu gibi intikal etmiş, hatalı olduğu Allah tarafından ifade edilmemiş her sünneti ümmet için ebediyen geçerlidir.¹¹⁵

3.3. Kur'ân'ı Anlama ve Hayata Aktarma Bağlamında Sünnet

İnsan irâdesini farklı kılan hususlardan biri de onun anlama ve anlatma yetisine sahip olmasıdır. Ancak insanın irâde ve yetenekleri ne kadar gelişirse gelişsin sürekli bir rehberliğe ve örnekliğe muhtaç olmuştur. Ne

¹¹² Hüseyin Çelik, *Kur'an ve Sünnet İlişkisi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 144.

¹¹³ Çakan, "Sünnete Yönelik Tartışmalar", 117.

¹¹⁴ Polat, "Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma", 32.

¹¹⁵ Karaman, "Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", 47.

varki sahip olduğu bütün meziyetler insanın en kadim soru(n)larına sadra şifa çözüm ve açıklamalar yapmasına kâfi gelmemiştir. Ne kadar gelişme ve ilerleme kaydederse kaydetsin insan her daim kendisini çıkmaza sokma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple her daim aşkın bir rehberliğe muhtaç olmuştur.¹¹⁶ Dolayısıyla bu aşkın rehberliğin kurumsal hali dindir, dinin işlevselliğini uygulamalı olarak gösterenler ise peygamberlerdir.

Peygamberlerin uygulamaları ile ilâhî metinler aynı gayeye matuf farklı formlardır. Ancak bu farklılık aslî değil ârizî bir durum olup dinin bütünlüğünü tamamlamaya râcidir. Din binasında Allah'ın otoritesinin beşer planındaki yansması Kur'ân; Allah'ın otoritesinden gücünü alan nübüvvet makamının yansması ise sünnettir. Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân'da da vahyedildiği şekliyle İslâm'ın öğretilerinin insanî ifadelerle kanunlaştırılmış halidir.¹¹⁷ Bu sebeple genelde peygamberler ve özelde son nebi Hz. Muhammed (s.a.s.) bir inanan için kimdir ve ne ifade etmektedir? Bu soru Kur'ân'a sorulduğunda farklı birçok âyet Hz. Peygamber'in vazifesinin sadece tebliğ olmadığını aynı zamanda tebyin ve yorumlama,¹¹⁸ hüküm koyma¹¹⁹ ve örnek olma¹²⁰ konumunda olduğunu defaatle dermeyeran edecektir.

Kur'ân'da Allah'a itaate çağırın bütün âyetlerde, tek bir âyette dahi ihmal edilmeksizin, bunu peygambere itaatin takip etmiş olması¹²¹ ve buna mukabil sadece resule itaatin zikredilip Allah'a itaate herhangi bir referans bulunmayan âyetlerin¹²² olması dikkat çekicidir.¹²³ Bizzat Kur'ân, resule itaat etmenin Allah'a itaat etmek olduğunu haber vermektedir: “*O resûle itaat eden Allah'a itaat etmiş olur.*”¹²⁴ Peygambere itaate bu kadar vurgu yapılmasının sebebi Allah'a itaatin, peygambere itaat olmaksızın gerçekleşmemesidir. Zira peygamber bir şeyi emrettiğinde veya yasakladığında bunu şahsî yetkisiyle yapmayıp Allah'ın ölçüsü olma vasfıyla yapar.¹²⁵ Kur'ân, “peygambere itaat” vurgusunun sadece kuru kabule dayalı bir davranış değil, kalbin iştirak edeceği, hiçbir sıkıntı duymaksızın “içerme” olarak ifade edilen tam bir teslimiyet şeklinde olması gerektiğini

¹¹⁶ Selahaddin Polat, “Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim”, *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası, 1996)* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 18.

¹¹⁷ Nasr, “Sünnet ve Hadis”, 118.

¹¹⁸ en-Nahl 16/44, el-Kıyame 75/19.

¹¹⁹ el-A'râf 7/157.

¹²⁰ el-Ahzâb 33/21.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 69; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/52, 54; el-Ahzâb 33/71; Muhammed 47/33; el-Hucurât 49/14; el-Mücâdele 58/13; et-Tegâbün 64/12.

¹²² en-Nisâ 4/42, 115; en-Nûr 24/54, 56.

¹²³ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 21.

¹²⁴ en-Nisa 4/80.

¹²⁵ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 22.

haber verir.¹²⁶ Zira Allah ve Resul'ü insanlara hayat verecek gerçekliklere davet etmektedirler.¹²⁷ Allah veya Resulü bir şeye karar verdikleri zaman inananların verilen karar karşısında başka seçeneklerinin olmadığını yine Kur'ân haber vermektedir.¹²⁸ Zira müminlerden topyekün teslimiyet ve herhangi bir istisna içermeyen bir itaat istenmektedir.¹²⁹

Cenab-ı Allah tarihte gönderdiği hiçbir ilâhî metni peygambersiz göndermediği halde ilâhî metin olmaksızın gönderdiği nice peygamberler vardır. Bu durum bir metin-sünnet rekabeti için değil vakıa olarak insanların dinin ahkâmını anlama, uygulama ve rol model bir zata ihtiyaç duymalarıyla ilgilidir. Sıradan bir işte dahi uygulamalı olarak gösterecek ve model alınacak insanlara ihtiyaç duyulurken insanın varoluş gayesini ve iki dünya saadetini ilgilendiren konularda nübüvvet makamını temsil edecek, insanların örnek alacağı şahsiyetlerin olamaması mümkün değildir. Hz. Peygamber bir yandan Kur'ân'ı açıklayarak onun, Allah'ın murâdına uygun ve daha iyi anlaşılmasını sağlamış; diğer yandan ona uygun yaşayışı ile Kur'ân'ın nasıl tatbik edilip hayata aktarılacağını bilfiil göstermiş ve ümmetine “güzel bir örnek” olmuştur.¹³⁰ Geniş boyutuyla ele alındığında aslında sünnet Kur'ân'la aynileşir bir özellik arzeder. Bu durumda Kur'ân hükümleri dışında ayrıca sünnete uymaya niçin ihtiyaç duyulur? İşte Hz. Peygamber'in yaptığı sadece bir açığa çıkarma veya sözlü bir açıklama değil aynı zamanda “hayata aktarma”dır.¹³¹ Bu sebeple sünnet ibadetlerden kişinin çevresiyle, toplumla ilişkilerine, ekonomik muameleleri sürdürme, hayvanlara iyi davranma veya ülkeleri idare etmeye kadar insanın hayatının tüm yönlerini ihata eder.¹³²

3.4. Sünnetin Kur'ân Karşısındaki Fonksiyonu

Sünnetle ilgili geçmişten günümüze farklı tanımlama denemeleri yapılmıştır. Bu tanımlar sünnetin lafzını ve sûretini veya illet ve hikmetini merkeze alan yaklaşımlara göre farklılıklar içerse de -marjinal bazı görüşler dışında- hiçbir İslâm âlimi onun dindeki fonksiyonunu görmezden gelmemiş bilakis hepsi onun tartışmasız bir şekilde dinin ikinci kaynağı olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Konuyla ilgili çalışmalarda sünnetin dindeki fonksiyonu genellikle tekid, tatbik ve teşri' olarak üç kısımda ifade

¹²⁶ en-Nisa 4/65.

¹²⁷ el-Enfâl 8/24.

¹²⁸ el-Ahzâb 33/36.

¹²⁹ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 66.

¹³⁰ Hayati Yılmaz, “Vahyin Bütünlüğü Açısından: Peygamber, Kitap, Sünnet ve Toplum Kavramları Örgüsü”, *İSAV'ın 50. Yılına Armağan* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2020), 188.

¹³¹ Polat, “Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, 34-35.

¹³² Nasr, “Sünnet ve Hadis”, 116.

edilmiştir.¹³³

Aslında tekid ve Kur'ân'ın sükût ettiği konularda hüküm koyma vasıflarını da beyan edici sünnet altında değerlendirmek mümkündür. Bu durumda beyanın bir kısmı âyetin hükmünü tasdik edici bir teyid; bir kısmı mücmeleri tebyin edici bir açıklama; bir kısmı Kur'ân'ın sükût ettiği bazı hususlarda müstakil hükümler koyma vasfına sahip olacaktır. Dolayısıyla sünnetin bu tür tasnifleri eğitim ve talime dönük değişkenlik arz eden bir durumdur. Burada özellikle üçlü bir tasnifin tercih edilmesi genel kabulün bu yönde olması ve konuyu sağlıklı olarak değerlendirmeye yardımcı olması sebebiyledir.

3.4.1. Tekid

Allah Resûlü'nün sünnetinin bir kısmı Kur'ân'da bulunan hükümleri tekid ve teyit edici vasıftadır. Bu durumda sünnetin ifadeleriyle âyetlerin beyanları birbirini desteklemiş olup sünnet, Kur'ân'daki hükmü takviye edici özelliktedir. Böylece aynı hüküm veya durum iki ayrı kaynaktan delile dayanmıştır. Bu çeşit beyanların, mükellefleri gaflet ve tembellik karşısında teşvik ve tenbihe yönelik olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴ Sünnetin bu kısmıyla Kur'ân hükümleri kuvvetlenmiş ve Hz. Peygamber hatırlatma vazifesini yapmış olmaktadır.

Sünnetin bu tür beyanları, sadece Kur'ân'daki hükümlerin aynısını ihtiva ettiği için sünnete mesafeli olanlar dâhil hiç kimse bu konuda bir itiraz dile getirme yoluna gitmemiştir. İlgili kaynaklarda bu türe çokça örnek bulmak mümkündür. Örneğin Allah Resûlü'nün “*Âdemoğlu, 'Malım, malım!' der durur. Ey âdemoğlu! Acaba yiyip tükettiğinden, giyip eskittiğinden ve sadaka verip (âhirette karşılığını almak üzere) önden gönderdiğinden başkası senin malın mıdır?*”¹³⁵ ifadeleri Tekâsür Sûresinin “*Çokluk yarışı, sizi kabirlere varıncaya kadar oyalayıp durdu.*”¹³⁶ âyeti için tekid ve tasdik edici bir beyandır. Nitekim Resûlullah bu âyeti okuduktan sonra yukarıdaki ifadeleri irad buyurmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in kadınlara karşı iyi davranmayı tavsiye ettiği sözleri¹³⁷ Nisâ

¹³³ Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, 45.

¹³⁴ Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, 45.

¹³⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Zühd”, 3; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Zühd”, 31; İbn Hanbel, 26/233, 234, 244, 247.

¹³⁶ et-Tekâsür 102/1-2.

¹³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Nikah”, 80; Müslim, “Rada”, 18; Tirmizî, “Rada”, 11; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009),

Sûresindeki “*Onlarla iyi geçinin.*”¹³⁸ ifadesi için Kur’ân’ı tekid ve tasdik edici sünnetin bir parçasıdır.

3.4.2. Tebyin

Sünnetin Kur’ân karşısındaki en önemli fonksiyonlarından biri beyan edici özelliğidir. Bu durum nazarî bir çıkarım ve delalet yoluyla elde edilen bir tevil değil bizzat Kur’ân’ın muhtelif âyetlerde ifade ettiği bir husustur. Sünnet olarak tesmiye edilen gerçeklik söz konusu beyan edici vasfın Resûl-i Ekrem’in şahsında temayüz edip sonraki nesillere intikal eden dinin yorumlanmış, yaşanmış, örneklerle tatbik edilmiş en sağlam ve sistemli pratiğidir. Binâenaleyh sünnetin bu en güçlü ve sağlam fonksiyonunu Kur’ân âyetleri bağlamında bazı hususlara işaret ederek mütalaa etmek isabetli olacaktır.

Lügavî olarak “açık-seçik olmak, açıklamak” gibi anlamlara gelen beyan, “manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmak”¹³⁹ anlamında kullanılan bir ıstılahdır. Beyan genelde sözle olmakla birlikte usulcülerin çoğunluğuna göre fiil hatta sükût ile de olabilir.¹⁴⁰ Bu sebeple Resûl-i Ekrem’in söz, fiil ve takrirleri hatta beşer vasfına izafe edilebilecek icthadları bir tür beyandır. Zira peygamberin bütün tasarrufları sürekli vahyin kontrolü altındadır. Cenab-ı Allah’ın Hz. Peygamber’e hem Kur’ân’ı beyan yetkisi vermesi hem de onu bu konuda ehliyetli ve liyakatli kılmaması mümkün değildir. İlâhî hikmet, beyanları kıyamete kadar geçerli olup örnek alınacak son nebisinin en mükemmel beyan ehliyetiyle mücehhez kılınmasını gerektirir.¹⁴¹

Dinin kaynağı denildiğinde akla ilk gelen Kitap ve Sünnet olmaktadır. el-Kitap ifadesinin hitabî bir üslupla geldiğini, normatif olduğunu, Şari’ Teâlâ’nın emir ve yasaklarını içerdiğini, koyduğu sınırları belirlediğini, amelî değil nazarî bazda ilkeler belirleyerek yapılması gerekenleri ifade ettiğini söylemek mümkündür.¹⁴² Dolayısıyla vahiy ürünü olan Kur’ân bir yaşama üslubu vazetmiştir. Bu üslup aynı zamanda dünya görüşü, hayat anlayışı ve hayat felsefesi denilen şeydir. Bu ilâhî kaynaklı Kitap, ilke ve değer merkezli olup mücmel ve muhtasardır. Mücmel ve muhtasar olması ise onun kavramsal bir örgüye sahip olduğunu gösterir ki bu örgünün doğru

“Nikah”, 3.

¹³⁸ en-Nisa 4/19.

¹³⁹ İbrahim Kafi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23.

¹⁴⁰ Dönmez, “Beyân”, 6/25.

¹⁴¹ Polat, “Hz. Peygamber’in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, 35.

¹⁴² Şemsettin Kırış, “Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 27.

analiz edilmesi yorumla mümkündür.¹⁴³ Zira insan sadece vahyin mücmel, muhtasar, kavramsal ve ilkeler bazındaki kısmına bakarak sorumluluk ve vazifelerini nasıl kavrayıp yapacağını ayrıntılı olarak bilemez. Bunun ayrıntılarının insanî planda ve insan eliyle yorumlanması gerekir ki Hz. Peygamber hem mübelliğ hem mübeyyin vazifesiyle bu aşamada ilk eldir. Beşer vasfıyla O'nun yorum ve beyanları insanlara örnek olur; beyanlarının vahye dayanması sebebiyle de açıklamaları genel-geçer bir karakter kazanır.¹⁴⁴ Binâenaleyh sünnetin bir kısmı Kur'ân'daki mücmel hitapları ve hükümleri tebyin ve tahsis edici olduğu için “beyan, mücmel hitabın hükmüne tabidir” kuralınca mücmel âyetin hücciyet gücü ve niteliği beyan olan sünnete de geçer.¹⁴⁵

Kur'ân'da üç yerde özellikle Hz. Peygamber'in beyan vazifesinden bahsedilmiştir:

1) Nahl Sûresindeki “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik.”¹⁴⁶ âyeti Hz. Peygamber'in beyan vazifesi doğrultusunda ele alınmıştır. Âyetin zahiri indirilen zikrin Resûlullah'ın beyanına ihtiyaç duyduğunu ve beyana ihtiyaç duyan kısımların da mücmel olduğuna delalet etmektedir.¹⁴⁷ Kur'ân'ın tamamı mücmel olmadığı için mezkûr âyet mücmel olanlara hamledilmiştir.¹⁴⁸ Taberî'ye göre Kur'ân'ın tevili peygamberin beyanı olmaksızın mümkün değildir ve bu beyan farz, nedb, irşad gibi sünnetin bütün sınıflarını kapsayıcıdır.¹⁴⁹ Söz konusu âyet Kitab'ın beyanının sünnetten talep edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹⁵⁰ Sünnetin beyan ettiği şeriâtın tamamı bu âyetin hükmüne dâhildir.¹⁵¹ Zira Allah Resulü'nün beyan ettiği her şey ancak Allah'ın izni ve emriyle olmuştur.¹⁵²

¹⁴³ Aydın, “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu”, 226.

¹⁴⁴ Aydın, “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu”, 227.

¹⁴⁵ Mehmet Ali Sönmez, “Kur'ân'a Göre Sünnet”, *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu Bildirileri* (1997) (Ankara: 1999), 54.

¹⁴⁶ en-Nahl 16/44.

¹⁴⁷ Râzî, *Meââtihu'l-gayb*, 20/212.

¹⁴⁸ Râzî, *Meââtihu'l-gayb*, 20/212; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzil/Tefsîrû'l-Hazin* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/79.

¹⁴⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/74.

¹⁵⁰ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 3/80; Ebû Hafz Sirâcuddîn Ömer b. Nüriddin Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 12/63; Hâzin, *Tefsîrû'l-Hazin*, 3/79.

¹⁵¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/427.

¹⁵² Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi fîzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrût: Darü'l-Fikr, 1995),

2) Nahl Sûresindeki “*Sana kitabı, ancak ayrıılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.*”¹⁵³ âyeti de Hz. Peygamber’in beyan vazifesinden bahsetmektedir. Kaynaklar söz konusu âyeti “din, ahkâm, helal, haram, diriliş, inkâr, ikrar” gibi insanların ihtilafa düştükleri konularda Hz. Peygamber’in doğru olanı gösterip açıklaması olarak tefsir etmektedir.¹⁵⁴ Zira Hz. Peygamber’in beyanı bu tür ihtilaflarda hüccettir.¹⁵⁵

3) Kıyâmet Sûresindeki “*Onu açıklamak bize aittir.*”¹⁵⁶ âyeti İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre “onu senin lisanınla beyan etmek” olarak tefsir edilmiştir.¹⁵⁷ İlâhî irâde doğrultusunda açıklanması gereken hususların Hz. Peygamber’e ilham edilmiş veya izah edilmiş olması mümkündür.¹⁵⁸ Dolayısıyla âyet “onun ezberlenmesi ve tilavetinden sonra onu senin için beyan edeceğiz, açıklayacağız ve murâd ettiğimiz manasını senin kalbine ilham edeceğiz” şeklinde anlaşılması¹⁵⁹ yanlış değildir.

Yukarıdaki âyetler bağlamında ele alındığında sünnet, Kur’ân’ın özellikle namaz, oruç, hac, zekât gibi mücmel konuları için temel belirleyicidir. Bu tür mücmel hususları sünnete başvurmadan vuzuha kavuşturmak mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki Kur’ân ve Sünnet dinin birbirinden ayrılmaz iki temel kaynağıdır.¹⁶⁰

3.4.3. Teşri‘

Kur’ân metnindeki emir ve yasakların daha çok ilke bazında, kavramsal, muhtasar ve mücmel olduğu bu sebeple de söz konusu mücmelliğin sünnet ile giderildiği yukarıda ifade edilmişti. Sünnetin Kur’ân karşısındaki farklı bir fonksiyonu da Kur’ân’ın sükût ettiği bazı hususlara dair hükümler getirmesidir.¹⁶¹ Yabani eşek etlerinin helal olduğu, yırtıcı hayvan etlerinin

4/207.

¹⁵³ en-Nahl 16/64.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/236; Begavî, *Me’âlimu’l-tenzil*, 3/85; Ebû’l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’l-tenzil* (Bejrût: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1987), 2/614.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 10/122.

¹⁵⁶ el-Kıyâmet 75/19.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/70; Begavî, *Me’âlimu’l-tenzil*, 5/185; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/560; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/470; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 29/350.

¹⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/278.

¹⁵⁹ İlgili âyetle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Karabulut, “Kıyâme Suresi 19. Âyeti Bağlamında Sünnetin Kaynağı ve Hz. Peygamber’in (sas) Tebyin Görevi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 222-223.

¹⁶⁰ Salih, *Ulûmü’l-hadîs ve mustalâhuh*, 297.

¹⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940), 92.

haramlığı, akîlenin diyete katılmakla mükellef olması, deniz hayvanlarının ölüsünün yenilebilirliği, kâtilin kasten öldürdüğü kimseye mirasçı olamayacağı, evlenme akdinde şahitlerin gerekliliği, ninenin mirastan pay alması, şuf'a hakkının meşruluğu, bir kadının halası veya teyzesiyle aynı nikâh altında bulunamayacağı gibi birçok hükmün kaynağı Kur'ân metni değil Resûlullah'ın sünnetidir.¹⁶² Şevkânî'ye göre sünnetin, teşri'in müstakil bir kaynağı olması dinî bir zarurettir. Buna karşı olanlar İslâm dininden nasibi olmayanlardır.¹⁶³

Kur'ân'daki birçok âyet de Hz. Peygamber'in meskût anı olan konularda hüküm koyma yetkisinin olduğuna işaret etmektedir. Örneğin A'râf Sûresindeki " ...O (Resûl), onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar... " ¹⁶⁴ ve Tevbe Sûresi'ndeki "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resul'ünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın." ¹⁶⁵ âyetlerinin ifade ettiği önemli hususlardan biri Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisine sahip olduğudur. Kur'ân, Resûl-i Ekrem'in sadece kendisine iletilen vahyi seslendiren yahut ileten bir araç konumunda olmadığını, kuşkusuz ilâhî irâdeye bilinçli ve özgür bir şekilde bağlı kalmak şartıyla bu irâde istikametinde teşri'de aktif bir role sahip olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶ Nitekim söz konusu âyetleri hemen bütün müfessirler Resûl-i Ekrem'in söz konusu teşri'deki yerine atıf yaparak yorumlamışlardır.¹⁶⁷

SONUÇ

İnsan, fıtratı gereği diğer bütün varlıklardan farklı özelliklere sahiptir. İyilik yapmaya meyilli olduğu kadar kötülük yapmaya da muktedir bir yapıda var edilmiştir. Karşılaştığı problemlere çözüm bulma arayışı, tecrübî bilgilerinin analiz ederek önermeler kurması ve toplumsal birikimini sentezleyerek hayata yön vermesi onun söz konusu farklılıklarındandır. Bu meyanda o sürekli bir gelişmenin ve zeval bulmayacak bir kemalin

¹⁶² Farklı örnekler için bk. Burak Yurtsever, *Hz. Peygamber'in Kur'ân Dışındaki Hükümleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 57, 61, 89 vd.

¹⁶³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/97.

¹⁶⁴ el-A'râf 7/157.

¹⁶⁵ et-Tevbe 9/29.

¹⁶⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/601-607.

¹⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/25; Ebû Said Nasrûddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Marâşalî (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997), 3/77; Neseî, *Medâriku'l-tenzîl*, 1/674; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/58; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, 2/401; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, 10/166.

peşindedir. Ne var ki bu kemali sadece kendi bilimsel ve tecrübî birikimiyle bulamadığı tarihî bir vakiydir. Çünkü insan varlıkla ilgili nereden gelip nereye gittiği, niçin var edildiği, gerçekte ne olduğu ve ne yapması gerektiği gibi temel soru(n)larına kendi bilgi birikimiyle tatminkâr cevaplar verememiştir. Bu sebeple de aşkın bir öğretiye ve o öğretiyi bilfiil anlatıp açıklayacak, tatbik ederek öğretecek ve insanî zeminde örnek alınacak rol model insanlara sürekli ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacın insanî plandaki yansımaları peygamberler olmuştur.

Peygamber, farklı mahiyetlere sahip aşkın varlık ile beşer arasındaki iletişimin mihenk noktasını oluşturur. Bu noktada bir sapma olduğu zaman yani beşer planında peygamber ihmal edildiği zaman metafizik alanla olan iletişimin kopması yahut mecrasından sapsması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü ilâhî irâde, kendisine ulaşmayı, emir ve yasaklarına riâyet etmeyi yani insan-Allah ilişkisinin doğru ve istikamet üzere mütalaa edilmesini peygamberin şahsına bağlamıştır. Resule itaat etmenin bizzat Allah'a itaat etmek olduğunu, müminlerin peygamberin kararları karşısında tercih haklarının olmadığını ve verdiği kararların da içe sindirilerek tam bir teslimiyetle kabul edilmesi gerektiğini ve Allah'ın sevgisine mazhar olmanın peygamber sevgisiyle mümkün olduğunu Kur'ân haber vermektedir.

Allah'ın insanlara gönderdiği son din İslâm, vahyin son metni Kur'ân'dır. Dinin emir ve yasaklarının kemal derecesinde tebliği, tebyini ve tatbikiyle vazifelendirilen son elçi de Hz. Muhammed'dir. Sünnet, Allah Resûlü aracılığıyla tebliğ edilen dinin ilâhî irâde doğrultusunda hayata aktarılmasıdır. Bu anlamda sünnet, İslâm dini olgusunun temel tamamlayıcı unsurudur. Bu, ilâhî metin karşısında bir alternatif veya rakip değil bizzat metnin beşeri düzlemde ilâhî irâde tarafından görevlendirilen zat tarafından yine aynı irâdenin kontrolünde hayata örneklik ederek yansıtılmasıdır. Bu sebeple Kur'ân ve Sünnet etle tırnak gibi birbirinden ayrılmaz iki parçadır.

Kur'ân ve Sünnet hakkında İslâm toplumunda 19. yüzyılda büyük kırılma devam etmektedir. Bunun günümüz toplumunda keskin ayrılıklara ve hatta hakaret ve ötekileştirmelere varmasının temel sebeplerinden biri farklı görüşleri savunan müslümanların kendi aralarındaki farklılıklara tahammül edememeleridir. Bir başka ifadeyle kimi zaman sorunlu bazı uygulamalar tenkit edilirken veya savunulurken karşıt görüştekileri kışkırtacak yollara tevessül edilebilmekte ve sürekli şiddetlenen karşılıklı bir reaksiyon oluşmaktadır. Örneğin Kur'ân'ın yeteceğini iddia edenler tarih boyunca tartışma konusu olan rivayetleri dillerine dolayıp genele teşmil ederek veya âyetleri bağlam ve mecrasından çıkararak bir tez oluşturmaya çalışırken; karşı taraf ise rivayetleri savunma refleksiyle kimi zaman sahih-mevzu ayırımı yapmaksızın bütün rivayet malzemesine sahip çıkmaya çalışmaktadır. Hâlbuki her iki yaklaşım da ifrat-tefrit

uçlarında dolaşmaktadır. Bu sebeple -tespiti imkânsız gibi zor olsa da-art niyet taşımayan yaklaşımlar, hakaret ve istihza içermeyen görüşlerin ilmî ortamlarda tartışılmasına imkân vermek inanca zarar vermek olarak algılanmamalıdır. Bunların hiçbiri Kur'ân ve Sünnet'in birlik ve bütünlüğünü, vazgeçilmezliğini, dinin birbirini tamamlayan ayrılmaz kaynakları olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Bu meyanda tarafların "mesnedi zayıf ama gürlütüsü fazla" usulleri toplumdaki ayrışma ve bölünmeyi arttırmaktadır. Bu kısır döngüden kurtulmanın yolu kişi veya grupların kendilerinden farklı düşünenleri hasım olarak görmemesinden geçmektedir. Karşı taraf hasım olarak görüldüğü zaman fikirlerin ispat veya münakaşası değil hasımın ilzam ve mağlup edilmesi birinci hedef olmaktadır. Hâlbuki fikirlerde aslolan hasımını yenmek değil hak ve hakikati ortaya çıkarmaktır.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâ-zi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Ağırkaya, Güven. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 677-719.

Aydın, Hüseyin. "Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi". *Diyanet İlmî Dergi*. Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı (2000), 225-238.

A'zâmî, Muhammed Mustafa. "Sünneti İnkâr Edenler". çev. Nuri Topaloğlu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 433-456.

Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *En-vârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Mara'sâlî. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'ali'l-ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Riyad: Dâru'l-Meârifi's-Suudiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sâhîhu 'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Min revâii 'l-Kur'ân: teemmulât ilâhiyye ve edebiyye fî kitâbillahi azze ve celle*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu 'l-luga ve sıhâhu 'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. 1 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Çakan, İsmail Lütfi. "Sünnete Yönelik Tartışmalar". *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 112-125.

Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Çelik, Hüseyin. *Kur'an ve Sünnet İlişkisi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Çelik, Hüseyin - Eyüpoğlu, Osman. "Vahiy Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2016), 35-64.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman b Fazl. *Sünen*. thk. Hüsyin Selim Esed Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.

Dönmez, İbrahim Kafi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ebu Gudde, Abdülfettah. "Hadîslerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı". çev. Yavuz Köktaş. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 133-142.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü 'l-akli 's-selîm ilâ mezâya 'l-Kitâbi 'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve 'l-muhaddisûn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1958.

Elmalılı, Hamdî Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu 'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi,

Doktora Tezi, 2005.

Görgün, Tahsin. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Güven, Şahin. "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 385-408.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Hamidullah, Muhammed. "Hadis ve Sünnet". çev. Muharrem Şen. *Diyanet İlmî Dergi* 8/80-81 (1969), 13-16.

Hâzin, Alaeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi. *Lü-bâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzil/Tefsîrû'l-Hâzin*. 4 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddîn Yûsuf b. Abdullah. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Alî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil A. Abdülmevcud - Ali M. Muavviz. 20 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvir*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Gıratî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*. thk. Abullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrût: Şirketu Dâri'l-Erkâm, 1995.

İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtuhum havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 2000.

Karabulut, Fuat. "Kıyâme Suresi 19. Âyeti Bağlamında Sünnetin Kay-

nağı ve Hz. Peygamber'in (sas) Tebyin Görevi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 215-243.

Karaman, Hayrettin. "Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 43-48. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furû-kil-lugaviyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Keleş, Ahmet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 151-194.

Kırış, Şemsettin. "Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 7-41.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

Küçük, Raşit. "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 125-164. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b Tâcilârifin b Ali. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-ta'arif*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "Sünnet ve Hadis". çev. İbrahim Hatiboğlu. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 113-125.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Okumuş, Mesut. "Hadis-Sünnet-Tefsir İlişkisi". *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 309-334. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.

Osmanî, Muhammed Takî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2019.

Özel, İsmet. *Üç Zor Mesele*. İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış". *İslâmiyât* 7/4 (2004), 71-94.

Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru -Kur'âncılık ve Kur'ân İslâm'ı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-". *Marife*

Dini Araştırmalar Dergisi 10/3 (2010), 9-44.

Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu?”. *İslâmiyât* 6/4 (2003), 85-104.

Polat, Selahaddin. “Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”. *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu-2001)*. 11-24. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Polat, Selahaddin. “Hz. Peygamber’in Sünneti ve Değişim”. *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası, 1996)*. 15-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Polat, Selahaddin. “Hz. Peygamber’in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyma”. *İslâm’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği [Kutlu Doğum Haftası: 1993]*. 29-42. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Postman, Neil. *Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni*. çev. Mustafa Emre Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Ta-beristânî. *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1999.

Saka, Şevki. “Kitap ve Sünnet Bütünlüğü”. *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 35-78.

Salih, Subhi İbrahim. *Ulûmü’l-hadîs ve mustalâhuh*. Beyrût: Dâ-rü’l-İlm li’l-Melayin, 1984.

Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkarcılığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Sancaklı, Saffet. “Sünnet Vahiy İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 53-70.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşrii’l-İslâmî*. Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1982.

Soysaldı, H. Mehmet. “Kur’ân Sünnet İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 21-32.

Sönmez, Mehmet Ali. “Kur’ân’a Göre Sünnet”. *Kur’ân ve Sünnet Sempozyumu Bildirileri (1997)*. 49-54. Ankara: 1999.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Miftâ-hü’l-cenne fi’l-ihicâc bi’s-sünne*. Medine: el-Câmiattü’l-İslâmiyye, 1989.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 20. Basım, 2014.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâ-rü’l-Marife, 1990.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *el-Muvâ-fakât*. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-ka-dir*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999.

Şınkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Ey-yûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tir-mizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Türcan, Zişan. "Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü". *Şarkiyat* 11/1 (2019), 242-262.

Uraler, Aynur. "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler". *Hadis Tet-kikleri Dergisi* 4/2 (2006), 81-106.

Uzun, Nihat. "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 100-140.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansik-lopidesi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yılmaz, Hayati. "Vahyin Bütünlüğü Açısından: Peygamber, Kitap, Sünnet ve Toplum Kavramları Örgüsü". *İSAV'ın 50. Yılına Armağan*. 167-197. İstanbul: İSAV Yayınları, 2020.

Yurtsever, Burak. *Hizmet Peygamber'in Kur'ân Dışındaki Hükümleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2012.

Zebîdî, Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi 'l-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Meketebetü İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

KUR'ÂN'DAKİ HİKMET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

THE INTEGRITY OF THE QUR'AN- SUNNAH WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF AL- HİKMA(WISDOM) IN THE QUR'AN

Geliş Tarihi: 01.11.2021 Kabul Tarihi: 06.12.2021

✉ RECEP DEMİR

DOÇ. DR.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-7582-3437

recepdemir55@gmail.com

ÖZ

Bu makalede Kur'an-Sünnet bütünlüğünün Kur'an'daki temelleri ele alınmakta ve özellikle "hikmet" kavramı üzerinde durulmaktadır. Hikmet kelimesi, Kur'an'da geçtiği yere göre farklı anlamlara gelmektedir. Hikmet kelimesinin anlamlarından birisi ve en önemlisi nübüvvet ve vahyin uygulanması olan sünnettir. Sünnet ve Kur'an'ı birbirinden bağımsız olarak ele almak ve anlamaya çalışmak her şeyden önce Kur'an açısından doğru değildir. Zira gerek hikmet kavramı gerekse Kur'an'daki diğer âyetler Kur'an-Sünnet bütünlüğüne özellikle delalet etmektedir. Sünnetin ikinci kaynak oluşunun tespitinin ardından bir o kadar da onun mahiyetinin bilinmesi gerekmektedir. Sünnetin bütünlüğüyle vahiy türünü, tamamen Hz. Peygamber'in icthadları veya kısmen vahiy kısmen de icthad şeklinde olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Deliller çerçevesinde sünnetin hem vahiy hem de icthadlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Kur'an ile Sünnet ayrılmaz ikilidir. İslâmî olduğunu ileri süren her türlü düşünce ve eylem bu iki temel kaynaktan beslenmek zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hikmet, Sünnet, Bütünlük, Müfessir, Tefsir.

ABSTRACT

In this article, the foundations of the integrity of the Qur'an and Sunnah in the Qur'an are discussed and the concept of "wisdom" is emphasized in particular. The word Wisdom (hikma) has many meanings, one of which is prophecy (nubuvvah) and the other is the Sunnah, which is the application of revelation. Especially from the point of view of the Qur'an, it is not correct to consider and try to understand the Sunnah and the Qur'an independently of each other. After determining that the Sunnah is the second source, its content should be known as well. There are three views on the content of the Sunnah. The first of these is the product of revelation. The second is purely the jurisprudence of the prophet. Thirdly, it is partly revelation and partly the jurisprudence (ijtihad) of the prophet. Within the framework of the evidence, it is understood that the Sunnah consists of both revelation and jurisprudence (ijtihad). The Qur'an and Sunnah are inseparable dualities. All kinds of thoughts and actions that claim to be Islamic must be inspired by these two basic sources.

Keywords: Qur'an, Hikma(wisdom), Sunnah, Exegete, Exegesis.

THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF AL- HİKMA(WISDOM) IN THE QUR'AN

SUMMARY

Divine religions have been distinguished by their two main characteristics, “revelation” and “prophethood”. Allah's communication with people took place through revelation and the prophets he chose from among people. Above all, the Qur'an commands the unity of the Qur'an and Sunnah. In some verses, the Qur'an orders us to obey Allah and Prophet Mohammed, not to oppose them. The definition of obedience to Allah is to follow the commandments and prohibitions of the book he has sent. The meaning of obedience to the Prophet, on the other hand, is to obey himself, his orders, and prohibitions while he was alive, and to follow his Sunnah after his death. In addition, the emphasis on the “declaration duty of the Prophet (saw) in the Qur'an is yet another significant piece of evidence in terms of grounding the Sunnah.

From the perspective of Islamic law, the verses stating that the Prophet has the authority to render things halal and haram constitute the basis of the Sunnah as evidence. This shows that the Sunnah is an evidence and binding. The verse stating that the Prophet is a good example that Muslims should follow from a moral point of view is another verse that can be used to base the Sunnah.

The verses in which the word al-hikma (wisdom) is mentioned that Sunnah is the second source after the Qur'an are also evidence. In the dictionary, the word al-hikma (wisdom) means to prevent something in order to correct and set it right, to do the job well, to strengthen, to dominate, to judge. The concept of wisdom as a term has been defined in very different ways. First of all, its use in many different disciplines and the scholars' ascribing a meaning to it according to their own perspectives has increased the number of these definitions. Al-hikma (wisdom) is defined as knowledge according to its original meaning, and as action based on the result. However, pure knowledge without action or action and speech without knowledge can never be called wisdom.

It has been mentioned in the Qur'an that wisdom has been given to all the prophets in general and to Dawud, Isa, Ibrahim and Muhammad in particular.

The commentators interpreted the word wisdom as revelation, the Qur'an, the orders and prohibitions of the book, advice, rational evidence, understanding, deep understanding in science and religion. However, apart

from these meanings, the meanings of "prophecy" and "Sunnah" are the most prominent meanings. Imam Shafi'i especially emphasized that the concept of al-hikma (wisdom) in the Qur'an means Sunnah. The issue of the origin of the Sunnah has been one of the most debated and up-to-date issues in the history of Islamic thought. There are three basic views in the discussions about the source of the Sunnah. Firstly, it is the view that the entire Sunnah is a product of revelation; secondly, there is nothing in the Sunnah that is a product of revelation; thirdly, part of the Sunnah is a revelation and another part is the ijtihads of the Prophet.

It is emphasized in the Qur'an that it is under the responsibility of Allah (swt) to explain it, as it is guaranteed that it is memorized and compiled into a book. Since the explanation of the Qur'an is not entirely in the Qur'an, it is understood that this was done with revelations other than the Qur'an. Of course, it does not follow from this fact that the Sunnah is entirely the product of revelation. Because the verses that correct some of the mistakes made by the Prophet regarding religion reveal that he has made ijtihad and in cases where he was inaccurate, they have been corrected by revelation. It is a fact that the Prophet's ijtihads on religious issues are also of revelation nature.

The Prophet's ijtihad on religious issues is based on the knowledge he gained from the Qur'an and on divine teaching. These are not things that can be achieved by mere reading, writing, researching, and examining. Whenever the Prophet makes an ijtihad and the revelation responds to it with silence, it is accepted as an approval of Allah (swt). Such ijtihads also acquire the nature of revelation that has been revealed to him. In that case, his ijtihad on religious matters is at the level of revelation and requires to have practice. The Qur'an and the Sunnah are inseparable. Any thoughts and actions that claim to be Islamic must receive approval from these two main sources. This is the order of Allah himself. Nowadays, when secularism and postmodernism dominate, the Sunnah has a great importance in terms of religious practice and identity searches. Above all, it is the Qur'an that gives this importance to the Sunnah.

GİRİŞ

İlâhî dinler “vahiy” ve “peygamberlik” olmak üzere iki temel özelliğiyle temayüz etmektedir. Vahiy denilince ilâhî bir kaynaktan alınan bilgiler, peygamberlikle ise bu bilgileri insanlara ileten kurum anlaşılmaktadır. Allah’ın (c.c.) insanlarla iletişimi vahiy ve insanlar arasından seçtiği peygamberler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu gerçeğin en açık ifadesi, peygambersiz bir “kitab”ın gönderilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla vahiyden yoksun bir peygamber telakkisi oluşturmak ne kadar güç ise peygambersiz bir din tasavvuru da o kadar imkânsızdır. Son dinin müntesipleri olan Müslümanlar, Kur’ân ile muhatap olmaları ve Hz. Muhammed’i Allah’ın elçisi olarak tanımalarından itibaren Kur’ân-Sünnet ikilisini hep birlikte zikretmişler ve İslâm dininin iki temel kaynağı kabul etmişlerdir. Tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan bütün İslâmî mezhep ve ekoller kendilerini bu iki temel kaynağa dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum bile genel olarak Kur’ân-Sünnet ikilisinin vazgeçilmezliğine ve bütünlüğüne delalet eder.

Bu makalede Kur’ân-Sünnet birlikteliğinin Kur’ân’daki temelleri ele alınacak bu bağlamda özellikle “hikmet” kavramı üzerinde durulacaktır. Hz. Peygamber’i ve Kur’ân’ı birbirinden bağımsız olarak ele alma ve anlamaya çalışmanın her şeyden önce Kur’ân cephesinden doğru olup olmadığı irdelenecektir. Kur’ân-Sünnet bütünlüğünü ortaya koymak için Kur’ân’dan hareket edilmesi, her şeyi Kur’ân’dan ibaret görenler açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Buradan hareketle araştırmamızda öncelikle hikmet kelimesinin lügat ve terim anlamı üzerinde durulacak ardından Kur’ân âyetlerinde hikmetin hangi anlamlara geldiği tespit edilecek ve hikmet-sünnet ilişkisine dikkat çekilecektir. Sünnetin sadece bağlayıcılığını tespit etmek yeterli olmayıp bunun hangi alanlarda olduğunun da tespit ve tayini gerekmektedir. Bu sebeple sünnetin mahiyeti konusundaki tartışmalara ve hayata taşınmasına ayrıca yer verilecektir.

1. Hikmet Kavramının Lügat ve Terim Anlamı

Hikmet kelimesi “yargıda bulunmak” anlamındaki *hüküm* masdarından isimdir. H-k-m kökü sözlükte başlıca şu anlamlara gelmektedir:

1.1. Düzeltmek ve yoluna koymak için bir şeye engel olmak

Araplar hayvanlara vurulan game, onları engelleyici anlamında “hakeme” (الحكمة) der. “Hakemtu’ d-dâbbete” cümlesi, “Hayvanı gem vasıtası ile engelledim” anlamına gelir. Bir başka kullanımda “Hakemtu’s-sefihe ve ahkemtuhu” ifadesi, “Sefihi (iradesiz, rezil, müsrif ve beyinsizce hareket eden kişi) engelledim.” mânâsına gelir.¹ “Çocuğunu engellediğin gibi yetimi de engelle!” hadisinde kelime aynı anlamda kullanılmıştır.² Erken dönem lügatçilerden İbn Düreyd’in (ö. 321/933) tespitine göre Arapça’daki “el-kelime mine’l-hikme” deyiminde geçen hikmet kelimesinde “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamı daha çok belirgindir. Zira bu ifadeyle kastedilen şey insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alkoyan sözdür. Böyle ahlâkî muhtevalı özlü sözlere hikmetin yanı sıra hükümde denmektedir.³ Yanlış yollara düşmekten koruyup doğru yola yönelttiği için düşünceye de hikmet denilmiştir. Bu duruma göre bir binek veya yük hayvanı için dizgin ve yular ne ise insan için hikmet de odur. Buradan çıkan sonuç, “hikmet”in insanın iyiliği için birtakım şeylerden engellemesi ve bu sayede güzele, doğruya yönlendirmesidir.

1.2. İşi sağlam yapmak, sağlamlaştırmak

Hüküm kelimesi birçok anlama gelmektedir. Bu anlamlardan birisi de “ilme dayalı hikmet” demektir. “Hikmet” kelimesinin ihkâmıla bağlantısı bulunmaktadır. Bu bağlantı sebebiyle hakîm kelimesine hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve hikmet sahibi” mânâları verilmektedir.⁴ “Bir şeyi sağlamlaştırdım” ifadesindeki *ahkeme* fiili

¹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu’cemü mekâyîsi’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (B.y: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 2/91; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrût: Dâru’l-İlmi li’l-Melayîn, 1979), 5/1902; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî (İbn Manzûr), *Lisânü’l-’Arab* (Beyrût: Daru Sâdır, 1414), 12/143-144.

² Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (İbnü’l-Esir), *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanahî (Beyrût:Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ty.), 1/420.

³ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, thk. Remzî Münir Ba’lebekkî (Beyrût: Darül-İlmi lil-Melâyîn, 1987), 5/564; İlhan Kutluer, “Hikmet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1998), 17/ 503.

⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1901.

istahkeme “sağlam oldu” anlamında kullanılmıştır.⁵ Bir hadiste, Kur’ân’ın bir sıfatı olarak “ez-zikru’l-hakîm” ifadesi kullanılmaktadır.⁶ Burada “el-hakîm” tabiri, “lehte ve aleyhte hüküm veren, içinde hiçbir çelişki ve tutarsızlığın olmadığı, sağlam,” anlamında kullanılmıştır.⁷

1.3. Hükmetmek, yargılamak

Üzerinde durduğumuz h-k-m kökünün anlamlarından birisi de yargılayıp lehte ve aleyhte hüküm vermek, uyuşmazlığı çözümlenmek, bir işte karar vermektir. “Bir şey hakkında hükmetmek” o şeyin nasıl olup olmadığına veya o şey hakkında bir durumun olumlu veya olumsuz olarak belirlenmesine karar vermektir. Başkasının bu kararı kabul edip etmemesi arasında bir fark yoktur.⁸ Buradan anlaşılan anlam, bir iş veya şey hakkında iyi veya kötü bir sonuca varmak, karar vermek veya çözüm ortaya koymaktır.

Terim olarak hikmet kavramı çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Her şeyden önce farklı birçok disiplinde kullanılması ve âlimlerin kendi bakış açılarına göre ona bir anlam yüklemeleri bu tanımların sayısını çoğaltmıştır. Örneğin Elmalılı (ö. 1942) muhalled eseri *Hak Dini Kur’ân Dili*’nde hikmete yirmi iki tanım vermekte ve yirmi üçüncüde ise kendi görüşü olarak “bunların hepsi” ifadesini kullanmaktadır.⁹ Burada konuyla ilgili çok fazla detaya girmeden özellikle ilk dönemlerde ortaya konan kimi tanımlara yer vererek ardından da felsefe ve diğer ilimlerin etkisiyle yapılan bir kaç örnek tanım üzerinde durmak istiyoruz.

İslâm’ın yabancı kültürlerle karşılaşmadan önceki döneminde kullandığı kelime ve kavramlar otantik anlamı yansıtmaması bakımından oldukça önemlidir. Çünkü bunlar saf ve her türlü etkiden uzak orijinal anlamı yansıtmaktadır. Bu sebeple İslâm âlimleri, kelime veya kavramların orijinal anlamlarına ulaşmak için cahiliye dönemi şairlerine sık sık müracaat etmişlerdir. Sonraki nesiller için cahiliye şairleri yanında selefın görüşleri de oldukça önemlidir. Dolayısıyla biz de hikmet kelimesiyle ilgili öncelikle selefın görüşlerine yer vereceğiz. Taberî hikmet kelimesiyle ilgili birçok görüşe yer verir: İbn Abbas (ö. 68/687), Ebü’l-Âliye (ö. 90/709) ve Katâde’ye (ö. 117/735) göre hikmet, Kur’ân’dır ve onu anlamaktır.

⁵ Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-’Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim Sâmerrâî (b.y: Mektebetü’l-Hilâl, ty.), 3/66; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1902.

⁶ Dârimî, *Sünen*, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 1/3211.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, 12/143-144.

⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1901; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 126-127; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, 12/141.

⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/915-926.

Mücahid'e göre (ö. 103/721) hikmet kitap (Kur'ân) olup ayrıca söz ve fiilde isabet demektir. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798) de hikmeti akıl ve dini akletmek olarak anlar. İbrâhîm en- Nehâî (ö. 95/714) ise hikmeti, eşyanın mânâsını bilmek (fehm) olarak tanımlar. Rebî' b. Huseym'den (ö. 65/685 [?]) gelen bir nakilde ise o hikmeti, "Her hikmetin başı Allah korkusudur." rivâyetinden hareketle "haşyet" yani Allah korkusu olarak tayin eder. Süddî (ö. 127/745) ise hikmeti nübüvvet olarak açıklar.¹⁰ Ayrıca Taberî (ö. 310/923) bütün bu görüşleri zikrettikten sonra kendi kanaatini şöyle ortaya koyar:

Hikmet kelimesi "hüküm ve isabetli karar" kökünden geldiğine göre buradaki anlamın "söz ve fiilde isabet" olması gerekir. Çünkü yukarıda saydığımız diğer bütün görüşler bunun içine girer. Hakikatte bir işte isabet etmek için onu anlamak, kavramak ve o işle ilgili derin bilgi sahibi olmak gerekir. Böyle olan birisi, Allah'tan korkan, fakih ve âlim bir kimse olarak işlerinde ve doğru yerlerde tam bir anlayışla isabet eden kişi olur. Peygamberlik de bunun bir parçasıdır. Çünkü peygamberler doğruya ulaştırmaya çabalayan ve yol gösteren kimselerdir. "Nübüvvet", hikmetin anlamlarından birisidir.¹¹

Râgıb el-İsfahânî (ö. 409/1018) ise hikmet terimini "ilim ve akılla gerçeği bulma" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre hikmet terimi Allah ve insan için kullanılmak üzere çift yönlü bir anlama sahiptir. Hikmet, Allah için kullanıldığında "eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak", insan için kullanıldığında "mevcûdâtı bilip hayırlar işlemek" anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür, fakat her hüküm hikmet değildir. Hikmete "Kur'ân tefsiri, Kur'ân ilmi" ve "nübüvvet" anlamları da verilmiştir.¹²

Hikmet kavramı sonraki dönemlerde özellikle felsefenin etkisiyle farklı bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. Bunu Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413), "Hikmet insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir" şeklindeki tanımında görmek mümkündür. Bu tanım yanında Cürcânî hikmetin "ilim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz" gibi farklı tanımlarına da yer verir.¹³ Cürcânî hikmetin bir disiplin olarak ele alınması durumunda bunun maddeden arınmış ontolojik gerçekliğe sahip varlıkların durumlarını araştıran bir ilmin adı olarak metafizik bir disipline tekabül ettiğini belirtir. Buna göre "ilâhî hikmet" (el-hikmetü'l-ilâhiyye)

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 5/576-579.

¹¹ Taberî, *Câmi 'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 5/579.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*, 127-128.

¹³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 91.

beşerî güç ve iradenin yönlendiremediği, kontrol edemediği şeyleri ifade eder. Cürcânî, hikmetin daha özel kullanımlarını da vererek şeriat ve tarikat ilimleri çerçevesinde “dile getirilmiş hikmet” (el-hikmetü’l-mantûk bihâ) ve sadece bazı mânevî seçkinlere has olan “dile getirilmeyen hikmet” (el-hikmetü’l-meskût anhâ) kavramlarından söz etmektedir.¹⁴ Tehânevî (ö. 1158/1745), bunların yanında “hikmet ilmi” (ilmü’l-hikme) tabirinin felsefe karşılığında kullanıldığını belirtmekte, hikmetin aklı gücün itidalini ifade eden tanımıyla tasavvufta kazandığı, “nefsin ve şeytanın âfetlerini ve bunlardan koruyucu mânevî riyâzet yollarını bilmek” şeklindeki anlamını da aktarmaktadır.¹⁵

Yukarıda yapılan bütün bu tanımlardan hikmetin gerçeği dile getiren faydalı bilgi ile salih amel olduğu söylenebilir. Bu durum bilgi yanında eylemin de hikmeti meydana getiren temel unsurlar arasında yer aldığını göstermektedir. Bu bilgi aynı zamanda düşünce ve tefekkürün semeresi olmaktadır. İnsanları, iyi ve güzel olana yöneltmek amacıyla kötü ve çirkin olan şeylerden alıkoymak anlamına da gelen hikmet, sırf bir bilgi ve nazarî bir ilim değildir. Varlıklar arasında irtibatı, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini anlamak amacıyla, harcanan çabalar sonunda elde edilmiş amelî ve tecrübî bir bilgi, şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayıştır. Hikmetin aslına bakılarak bilgi, sonucuna bakılarak amel şeklinde nitelenmesi mümkündür. Fakat hiçbir zaman amelsiz ilme veya ilimsiz amele ve söze, hikmet denilmez.

2. Kur’ân’da Hikmet Kavramının Kullanılışı

Kur’ân-ı Kerîm’de *hakeme* ve türevleri fiil formunda 84 yerde; “hikmet” şeklinde 19 âyette 20 kez ve hikmet sahibi anlamındaki “hakîm” olarak ise 97 defa geçmektedir.¹⁶ Hikmet kavramı Kur’ân’da on yerde “kitap”,¹⁷ üç yerde “mülk”,¹⁸ iki yerde “Tevrat ve İncil”¹⁹ ve birer defa olmak üzere de “mev’iza”,²⁰ “hayır”,²¹ “fasl-ı hitap”²² ve “âyet”²³ kelimeleriyle birlikte

¹⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 91.

¹⁵ Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/701.

¹⁶ Bk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 213-215.

¹⁷ el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/48, 81, 164; en-Nisâ 4/54, 113; el-Mâide 5/110; el-Cuma 62/2.

¹⁸ el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110.

²⁰ en-Nahl 16/25.

²¹ el-Bakara 2/269.

²² Sâd 38/20.

²³ el-Ahzâb 33/34.

zikredilmiştir. Sadece bir yerde geçen “hikmetün bâliga”²⁴ terkibi ise bizzat Kur’ân-ı Kerîm’i ifade etmektedir.

Kelimeler sözlük anlamı dışında buldukları bağlama ve sözlü anlatımdaki kullanılma şekillerine göre çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Yukarıda ifade edilen hikmet kavramının birlikte kullanıldığı kelimeler dikkate alınarak hikmetin anlam delaleti konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kur’ân terminolojisine ilişkin günümüze ulaşmış en eski metinlerden biri olan Mukâtil b. Süleymân’ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve’n-nezâir* adlı eserinde hikmetin beş “vech”i olduğu belirtilmiş ve buna dair şu görüşler sayılmıştır:²⁵ 1. Kur’ân’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler,²⁶ 2. Anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm,²⁷ 3. Nübüvvet,²⁸ 4. Kur’ân’ın tefsiri,²⁹ 5. Bizzat Kur’ân.³⁰ Yine Firûzâbâdî (ö. 817/1415) hikmetin, Kur’ân’da altı “vech”inin bulunduğunu ve bunlardan birinin de nübüvvet ve risâlet olduğunu kaydeder.³¹

Hikmet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bulunduğu âyete göre değişik şekillerde yorumlanmıştır. Biz burada hikmet kelimesinin geçtiği bütün âyetleri ele almayıp sadece konumuzla ilgili olan sünnet ve nübüvvet anlamına gelen âyetler üzerinde duracak ve bu âyetlere dair müfessirlerin görüşlerine yer vereceğiz.

Kur’ân’da genel olarak bütün peygamberlere özel olarak da Hz. Dâvûd, Hz. Îsâ, Hz. İbrâhîm ve Hz. Muhammed’e hikmet verildiğinden söz edilir. Bütün peygamberlere hikmet verildiğini bildiren âyette şöyle denilmektedir: “Allah peygamberlerden söz almıştı: ‘Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim. Sonra yanınızdaki kitapları doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz. Bunu kabul edip, bu konudaki ağır ahdimi üzerinize aldınız mı?’ demişti. Onlar da: ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Bunun üzerine Allah: ‘Şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim.’ demişti.”³² Fahreddîn er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre âyette geçen “kitap” lafzı indirilen ve okunan şey mânâsında; “hikmet” ise kitapta olmayan ve geniş mükellefiyetler yükleyen vahiy demektir.³³

²⁴ el-Kamer 54/5.

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 28-29.

²⁶ Bk. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/113.

²⁷ Bk. Lokmân 31/12; el-En’âm 6/89; Meryem 19/12, 21; el-Enbiyâ 21/79.

²⁸ el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20.

²⁹ el-Bakara 2/269.

³⁰ en-Nahl 16/25.

³¹ Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Beşâ’iru zevi’l-tem-yiz fi letâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 490.

³² Âl-i İmrân 3/81.

³³ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, 1420), 8/277.

Râzî burada “kitab”ı lafız ve mânâ olarak indirilen vahiy yani Kur’ân olarak yorumlamakta; “hikmet”i ise bilinen vahyin dışında peygamberlere vahiy geldiği ve bu vahyin içeriğinde hükümler bulunduğu şeklinde anlamlandırmaktadır ki bu da sünnettir. Söz konusu âyetten sünnetin bütün peygamberlere verildiği anlaşılmaktadır.

Hz. İsmâ ile ilgili bir âyette Allah’ın ona “kitab” ve “hikmet” öğrettiği ifade edilmektedir: “*Allah ona (İsmâ’ya) kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretecektir.*”³⁴ Âyetteki hikmet, Allah’ın Kitab’ın dışında vahyettiği sünnet³⁵ ve helal-haramın beyanı³⁶ şeklinde yorumlanmıştır.

Hz. Peygamber’in misyonundan birkaçının sayıldığı Bakara 2/129. âyetinde Hz. İbrâhîm’in “*Rabbimiz! İçlerinden kendilerine, Senin âyetlerini okuyacak, Kitab’ı ve hikmeti öğretecek ve onları arındıracak bir elçi gönder. Çünkü her zaman üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin.*” şeklindeki duasına Allah Teâlâ, “*Allah inananlara, kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyan, onları temize çıkaran ve onlara Kitab’ı ve hikmeti öğreten bir elçi göndermekle iyilik yapmıştır. Oysa onlar; önceleri apaçık şaşkınlık içinde idiler.*” âyetiyle³⁷ icabet etmiştir. Taberî, birinci âyetin (Bakara 2/129) tefsirinde hikmetin anlamı konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, kiminin “sünnet” kiminin de “dini bilmek ve anlamak” anlamına gelebileceğini naklettikten sonra kendisi söz konusu âyetteki hikmeti şöyle tanımlar: “Bilgisi ancak Hz. Peygamber’in açıklamasıyla idrak edilebilecek olan Allah’ın hükümlerini bilmek ve bunların delalet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Bu özelliğinden dolayı hikmet, hak ve batılın arasını ayıran anlamındaki ‘hüküm’den alınmıştır.”³⁸ Bu tanımda Taberî, Hz. Peygamber’in Allah’ın hükümlerini açıklamak yani beyan görevine işaret eder. Ahkâmın beyanı da bir anlamda sünnet demektir. Zemaşerî (ö. 538/1143) de söz konusu âyetteki hikmet lafzını şeriat ve hükümlerin beyanı olarak açıklar.³⁹ Kurtubî de hikmetin sünnet olduğunu nakleder.⁴⁰ İbn Atıyye⁴¹ (ö. 542/1147), Nesefî⁴²

³⁴ Âl-i İmrân 3/48.

³⁵ Taberî, *Câmi’ul-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 6/422.

³⁶ Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en- Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Alî Bedevî (Beyrût: Dâru’l-Kelîmi’t-Tayyip, 1419/1998), 1/256.

³⁷ Âl-i İmrân 3/164.

³⁸ Taberî, *Câmi’ul-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 3/87.

³⁹ Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûnü’lekâvil fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1407), 1/189.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfeyiş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1384/1964), 2/131.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdu’l-Hakk b. Galib b. Abdirrahmân İbn Atıyye, *el-Muharremu’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 1/212.

⁴² Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 1/131.

(ö. 710/1310), İbn Kesîr⁴³ (ö. 777/1373) gibi âlimler hikmeti sünnet olarak yorumlar. İbn Kesîr ayrıca Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Mukâtil b. Hayyân, Ebû Mâlik vd. âlimlerin de aynı görüşte olduğunu zikreder.⁴⁴

Kur'ân'da "hikmet" kelimesinin "kitap" kelimesiyle beraber zikredildiğinde "sünnet" anlamına geldiğini İmam Şafî (ö. 204/820) özellikle vurgular. Şafî'ye göre hikmet kelimesinin "kitap" kelimesinden sonra gelmesi "mufarakatı" gerektirir ve hikmetin Kur'ân'dan farklı bir şey olduğuna delalet eder.⁴⁵ Dolayısıyla buradan hikmet ile Kur'ân âyetlerinin tamamı veya bir kısmının kastedildiği iddiası da boşa çıkmış olur.

Boşama konusunda Müslüman erkeklere, kadınlara zulüm anlamına gelecek davranışlardan kaçınmalarının emredildiği ve bu haksızlığı yapan kimselerin gerçekte kendilerine zulmedecekleri uyarısının yapıldığı Bakara 2/231. âyetin bir bölümünde şöyle buyurulmaktadır: "... Allah'ın âyetlerini alaya almayın. Allah'ın size olan nimetini, öğüt vermek üzere size indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın..." Söz konusu âyetteki "kitap" kelimesi ile Kur'ân'ın "hikmet" kelimesi ile de sünnetin kastedildiğini Taberî,⁴⁶ Zemahşerî,⁴⁷ İbn Atıyye,⁴⁸ Beyzâvî⁴⁹ (ö. 685/1286), Neseî,⁵⁰ İbn Kesîr,⁵¹ Şevkânî⁵² (ö. 1250/1834) ve Kâsimî⁵³ (ö. 1914) gibi âlimler belirtmişlerdir. Bu âyetteki "hikmet"i Kurtubî (ö. 671/1273), "Kitab'ta nass bulunmayan konular hakkında Resûlullah'ın Allah'ın muradını açıklayan sünneti" şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁴ Görüldüğü gibi Kurtubî'ye göre hikmet, sünnettir.

Hz. Peygamber'in eşlerine kendilerinin diğer kadınlardan farklı olduklarının hatırlatıldığı ve peygamber eşi olmaya yaraşır bir şekilde davranışlarda bulunmaları gerektiğinin bildirildiği pasajda yer alan Ahzâb 33/34. âyette "*Allah'ın âyetleri*" ifadesiyle birlikte "hikmet" kelimesi de geçmektedir. İlgili âyet şöyledir: "(Ey Peygamber eşleri!) Evlerinizde

⁴³ Ebû'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Samî b. Muhammed Selâme (B.y: Daru Tayyibe, 1420/1999), 1/444-445.

⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/445.

⁴⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, *er-Risâle* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1399), 78.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/15.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/277.

⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1/310.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar 'aşlî (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/143

⁵⁰ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/193.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/631.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadir* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1/278.

⁵³ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsimî, *Me'hâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsel (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 1418), 2/153.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/157.

okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmetini düşünün. Şüphesiz Allah her şeyin özünü bilir, haber alır." Bu âyetteki hikmet kelimesi müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından "sünnet" olarak yorumlanmıştır.⁵⁵ Söz konusu âyetteki hikmeti Mevdûdî (ö. 1979) ise sünnet anlamı yanında daha geniş bir şekilde yorumlamakta, Hz. Peygamber'in gerek kendi sözleri, gerekse eşsiz mükemmellikteki kişiliği ile insanlara öğrettiği değerli bilgileri kapsadığını ifade etmektedir.⁵⁶

Hz. Dâvûd'a iki âyette "mülk" ve "fasl-ı hitap"la birlikte hikmet verildiği ifade edilmektedir ki bu âyetler şunlardır: " ... Allah Dâvûd'a hükümdarlık (mülk) ve hikmet verdi ve ona dilediğinden öğretti ..."⁵⁷ ve "Onun hükümlerini kuvvetlendirmiştik. Ona hikmet ve fasl-ı hitap vermiştik."⁵⁸ Taberî, Hz. Dâvûd'a verilen "mülk"ün siyasi otorite (sultan), "hikmet" in ise nübüvvet olduğunu ifade etmekte, böylece onun şahsında siyasi ve manevi otoritenin birleştiğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Ayrıca Zemahşerî,⁶⁰ Kurtubî,⁶¹ Beyzâvî,⁶² Neseî,⁶³ İbn Kesîr,⁶⁴ Elmalılı⁶⁵ ve İbn Âşûr⁶⁶ (ö. 1973) gibi âlimler de ilgili âyetteki hikmet kelimesine nübüvvet anlamı vermişlerdir.

Hz. İbrâhîm ehline kitap, hikmet ve geniş bir servet verildiğini ifade eden âyette şöyle buyurulmuştur: "Yoksa onlar, Allah'ın kendilerine nimetinden bolca verdiği kimseleri mi çekemiyorlar? Oysa biz, İbrâhîm ailesine de kitap ve hikmet vermiş, böylece onlara büyük bir hükümlerlik bahşetmiştik."⁶⁷ Hz. İbrâhîm'in ailesine verildiği belirtilen hikmetin nübüvvet olduğunu Beyzâvî,⁶⁸ Kâsımî,⁶⁹ İbn Âşûr⁷⁰ gibi âlimler ifade etmektedir.

⁵⁵ Bk. Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/268; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/183; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/30; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 8/75; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/3893.

⁵⁶ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/417.

⁵⁷ el- Bakara 2/251.

⁵⁸ es- Sâd 38/20.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/370.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/296.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/258.

⁶² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/152.

⁶³ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/207.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/669.

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/836.

⁶⁶ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 2/500.

⁶⁷ en-Nisâ 4/ 54.

⁶⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/89.

⁶⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/175.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/89.

Yukarıda yapılan bütün açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Kur'ân'da hikmet kelimesine verilecek en önemli anlamlardan birisi nübüvvet, diğeri ise ilâhî vahyin en güzel şekilde pratiğe geçirilmesini ifade eden sünnettir. Peygamberler, Allah'ın kendilerine, çokça hayır mânâsına gelen hikmet bahsettiği insanlardır. Peygamberlere verilen hikmet, bu kelimenin ifade ettiği en önemli mânâ olduğu müfessirler tarafından da ifade edilen nübüvvedtir. Bir diğer mânâyâ göre hikmet, ilâhî kitaplarda yazılı olmayan fakat yine ilâhî kaynaklı olan peygamber uygulamalarıdır. Bu durum, sünnetin vahiy kaynaklı olmayıp Kur'ân'da ifade edilmediğini, şahsî tasarruflardan ibaret olduğu için İslâm'ın temel kaynaklarından olmayacağını ve sünnetin dikkate alınmayıp sadece Kur'ân âyetlerini okuyup İslâm'ı bu şekilde yaşamının gerekli ve yeterli olduğunu savunanlara karşı Kur'ânî deliller olarak ifade edilebilir.

Kur'ân'da hikmet kelimesi daha önce de belirttiğimiz gibi sadece sünnet ve nübüvvet anlamına gelmemektedir. Hikmeti “sünnet” ile sınırlandırmaya karşı çıkan çağdaş âlimlerden birisi de Muhammed el-Gazzâlî'dir (ö. 1996).⁷¹ Kısaca, Kur'ân'da hikmet kelimesi bulunduğu bağlama ve hitap ettiği kimseye göre farklı anlamlara gelmektedir. Farklı âyetlerde veya yukarıda verdiğimiz âyetlerdeki hikmet kelimesini bazı müfessirler vahiy, Kur'ân, kitabın emir ve yasakları, nasihat ve öğüt, aklî delil, anlayış, ilim ve dinde derin kavrayış şeklinde yorumlamışlardır.⁷²

Müfessirlerin yukarıda geçen yorumlarından anlaşılmaktadır ki hikmet kavramının Kur'ân'daki anlamlarından birisi belki de en önemlisi sünnettir. Bunun dışında Kur'ân'da sünnetin konumunu ortaya koyan başka âyetlerin de olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu bağlamdaki âyetlerin başında Hz. Peygamber'e itaat etmenin, ona karşı çıkmamanın ve onun emirlerine boyun eğmenin emredildiği âyetler yer almaktadır.⁷³

Allah'a itaatin emredildiği bu âyetlerin açılımı onun gönderdiği kitaba yani Kur'ân'a, Kur'ân'ın emir ve yasaklarına itaattir. Resule itaat ise sağlığında bizzat kendisine, onun emir ve yasaklarına vefatından sonra da sünnetine itaat demektir. Hz. Peygamber'in hüküm ve kararlarına boyun eğmek ise sağlığında kendisinin çeşitli konularda verdiği hüküm ve kararlara itaat etmek, vefatından sonra da benzer konular karşısında Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu çözümleri esas almak demektir. Sünnete

⁷¹ Muhammed el-Gazzâlî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem* (Ankara: Sor Yayıncılık, 1993), 172-173.

⁷² Bu konuda geniş bilgi için bk. Bilal Tan, *Kur'ân'da Hikmet Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 229-240.

⁷³ Bu konuya dair âyetlerin bir kısmı için bk. Âl-i İmrân 3/31-32, 132; en-Nisâ 4/13-14, 59, 64-65, 80, 115; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 13, 20, 24, 27, 46; et-Tevbe 9/63, 71, 120; en-Nür 24/48, 51-52, 54; eş-Şu'arâ 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179; el-Ahzâb 33/33, 36, 66, 71; Muhammed 47/33; el-Feth 48/17; el-Hucurât 49/14; el-Mücâdele 58/9, 13; et-Tegâbün 64/12.

uymak sağlığında ona itaat etmek şeklinde gerçekleştiyse bugün ise sünneti bize aktaran hadislere tâbi olmakla bu mümkün olacaktır.

Ayrıca Kur'ân'da Hz. Peygamber'in "beyan" görevine vurgu yapılması⁷⁴ sünneti temellendirmede çok önemli bir başka argümandır. Beyan yani "açıklamak" demek, "açıklanan" bir metinle ilgili ve onda bulunmayan bazı açıklamalar anlamına gelir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklaması ise onun Kur'ân metninde olmayan birtakım ek bilgiler ortaya koyması demektir. Pratikte bu durum Hz. Peygamber'in bazı âyetlerdeki kelime anlamlarını ortaya koymak şeklinde olduğu gibi uygulamaya dönük kimi âyetleri açıklaması olarak da vuku bulmuştur.

Teşri' bakımından Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisine sahip olduğunu belirten âyetler⁷⁵ sünnetin delil olduğuna dayanak teşkil eder. Bunlardan Tevbe 9/29. âyette haram kılma konusunda yetkili mercii Allah (c.c.) ve O'nun peygamberi olduğu ifade edilmektedir. Diğer bir âyette ise Allah'ın (c.c.) helal ve haram kılmasından söz edilmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'in teşri' yetkisine sahip olduğu belirtilmektedir.⁷⁶ Bu iki âyetin zahirinden açıkça anlaşılan şey, Hz. Peygamber Kur'ân'da zikredilenlerin dışında bir şeyi helal ve haram kılabilir. Bu ise onun sünnetinin bir delil ve otoritesinin de bağlayıcı olduğunu göstermektedir.

Ahlâkî açıdan Hz. Peygamber'in Müslümanların uyması gereken güzel örnek (üsvetun hasene) olduğunu belirten âyet⁷⁷ sünneti temellendirmek için başvurulabilecek diğer bir âyettir. Peygamberler, öğrettikleri ve davet ettikleri konularda örnek olmaları için gönderilmişlerdir. Sözlü öğretiler yanında hayatın doğru bir şekilde idame ettirilmesi için peygamberlerin uygulamalarına da ihtiyaç vardır. Bir toplumu değiştirmek sadece teorik eğitimle mümkün değildir, bunun mutlaka uygulamalı ve örnek eğitimle de gösterilmesi gerekir. Bu durum, din olduğunda daha çok önem arz eder. Dolayısıyla Allah (c.c.) sadece kutsal kitaplar göndermekle yetinmemiştir. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki bir kutsal kitap getirmeyen birçok peygamber vardır ancak peygamber olmaksızın gönderilen herhangi bir kutsal kitap yoktur. Bütün bunlar rol-model olan peygamberlerin gerekliliğini bir bakıma sünnetin Kur'ân'dan sonra çok önemli bir kaynak olduğuna işaret eder.

Kur'ân'ın yukarıda zikrettiğimiz sarîh âyetlerinden ve Hz. Peygamber'e verilen hikmetin sünnet anlamına geldiğinin ifade edildiği yorumlardan anlaşılan şey, sünnetin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğudur. Böylece sünnetin ikinci kaynak olarak konumu belirlendikten sonra asıl tartışılan husus sünnetin mahiyeti meselesidir. Şimdi biz sünnetin mahiyetine

⁷⁴ İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/44.

⁷⁵ et-Tevbe 9/29; el-A'râf 7/157.

⁷⁶ el-A'râf, 7/157.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/21.

dair yapılan tartışmalara yer vererek sünnetin niçin Kur'ân ile birlikte Müslümanlar için bağlayıcı olduğu konusuna geçmek istiyoruz.

3. Sünnetin Mahiyeti

Sünnetin mahiyeti ile kastettiğimiz husus, Hz. Peygamber'in sünnetini ortaya koyarken başvurduğu bilgi kaynaklarıdır. Bir diğer ifadeyle sünnetin epistemolojik değeridir. Sünnetin epistemolojik değeri konusunda Kur'ân'da ve hadislerde açık ve net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu başlık altında bu konuyu tartışıp kendi kanaatlerimizi ve tercihimizi ortaya koymak istiyoruz.

Sünnetin kaynağı meselesi, İslâm düşünce tarihinde ve günümüzde her zaman güncelliğini koruyan ve en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Sünnetin kaynağı ile ilgili tartışmalarda üç temel düşünce yer almaktadır: *Birincisi*, sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğu; *ikincisi*, sünnette vahiy ürünü hiç bir şey olmadığı; *üçüncüsü* ise sünnetin bir kısmının vahiy diğer bir kısmının ise Hz. Peygamber'in icthadları olduğunu söyleyip bu iki görüşü mezceden görüştür.⁷⁸ Şimdi bunları lehte ve aleyhte görüşlerle birlikte değerlendirmek istiyoruz.

3.1. Sünnetin Tamamının Vahiy Olduğu

Bu yaklaşıma göre sünnet, Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'e indirdiği bir vahyin ürünüdür. Ancak bu vahiy Kur'ân vahyiyle aynı değildir. Zira Kur'ân vahyi mu'ciz, levh-i mahfuzda yazılı ve ibadetlerde okunma gibi nitelikleri haiz olduğu halde sünnet ise Hz. Peygamber'e sırf mânâ olarak nazil olmuştur. Hz. Peygamber de bu mânâlara lafız elbisesini giydirmiştir. Bu görüşü formüle etmek için el-Vahyu'l-Metluv (okunan vahiy) ve el-Vahyu Gayru'l-Metluv (okunmayan vahiy) taksimi yapılmıştır. Buradan anlaşılan odur ki sünnetin tamamının vahiy olduğunu söyleyenler de onu, metluv vahyin aynısı olarak görmemektedirler.

Sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşünün izini sürdüğümüzde bunun h. 2. asrın başlarına kadar uzandığını görmekteyiz. Nitekim Hassân b. Atıyye'nin (ö. 130/748 [?]), "Cebrâil, tıpkı Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi sünnetleri de indirdi."⁷⁹ sözü, bunun en önemli kanıtıdır. Sonraki dönemde İmam Şafîi'nin de bu görüşte olduğunu söyleyenler olsa da⁸⁰ onun kendi eseri *er-Risâle*'den hareketle bunu net bir şekilde söylemek mümkün

⁷⁸ M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 97-144; M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 274; Ali Toksarı, *Delil Olma Yöntünden Sünnet* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 95-114.

⁷⁹ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 49, no: 594 (1/117). Kırbaoğlu, *Sünnet*, 276.

⁸⁰ Mahmut Denizkuşları, *Sünneti Terk Kur'ân'la Amel Meselesi* (Konya: Ribat Yayınları, 1997), 61.

gözükmemektedir. Zira o, *er-Risâle*'de sünnetin mahiyeti konusunda şunu belirtir: “Hz. Peygamber’in bütün sünnetleri onun kalbine ilkâ edilmiştir. Onun sünneti Allah’ın onun kalbine ilkâ ettiği hikmetten ibarettir. Onun kalbine ilkâ edilenler onun sünnetini oluşturur.”⁸¹ Buradan hareketle belki Şafî’ nin sünnetin vahiy olduğu görüşüne meylettği söylenebilir. Şafî için sünnetin bir kısmının veya tamamının vahiy ürünü olup olmamasından ziyade sünnetin dindeki yerini belirlemek yani bağlayıcılığını ortaya koymak olduğunu söylemek daha doğrudur.

Bu görüşü savunan klasik dönem âlimlerinden birisi de İbn Hazm’dır (ö. 456/1063). İbn Hazm, sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber’e gelen vahyi, metluv (okunan) ve gayr-i metluv (okunmayan) olmak üzere ikiye ayırmak gerekir. Gayr-ı metluv olan vahiy de Hz. Peygamber’den bize gelen hadislerdir. Hadisler, Allah’ın vahyettiği Kur’ân’ı açıklama görevini ifa eder. Nitekim Allah (c.c.) “... *insanlara indirileni açıklayasın diye...*”⁸² diye buyurmuştur. Buradan anlaşılan Allah’ın birinci tür olan vahye uymamızı emrettiği gibi ikinci tür vahye de uymamızı emreder. Bu iki tür vahiy arasında bir fark yoktur.⁸³ İbn Hazm, sünnetin tamamıyla vahiy olduğunu Kur’ân âyetleriyle temellendirmeye çalışır.⁸⁴

İbn Hazm’ın sünnetin vahiy olduğuna dair getirdiği âyetlerden birincisi “*O heva ve hevesinden konuşmamaktadır, o ancak vahyedilen bir vahiydir.*”⁸⁵ âyetidir. Bu âyete dayanarak sünnetin tamamının vahiy olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu âyetin yer aldığı pasaj bütünlüğü (en-Necm, 53/1-18. âyetler) dikkate alındığında konunun “peygamberlik” ve “Kur’ân vahyi” olduğu kolaylıkla anlaşılır. Âyetin bağlamı (siyâk-sibâk) bunu gerektirir. Kur’ân’ın anlaşılmasında vazgeçilmez ilkelerden birisi de bağlamdır. Dolayısıyla bu âyette (en-Necm, 53/4) anlatılmak istenen Hz. Peygamber’in Kur’ân kelâmını söylemesi kendi görüş ve arzusundan kaynaklanmaz. O kendisine vahiy gelmediği halde bana vahiy geliyor demez. Ayrıca Kur’ân’ı kendisi uydurup da “Bunu bana Allah gönderdi.” demesi de mümkün değildir. Dolayısıyla Kur’ân ve lafzî söylenişi ancak bir vahiydir. Kur’ân’da vahyin dışında bir söz yoktur.⁸⁶ Tabî’in’in önemli âlimlerinden Katâde söz konusu âyeti “O Kur’ân’ı kendi arzu ve hevasından uydurmaz” şeklinde yorumlar. Kur’ân ancak Allah’tan

⁸¹ Muhammed İdrîs eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 92-93.

⁸² en-Nahl 16/44.

⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1983), 1/96-97.

⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/97.

⁸⁵ en-Necm 53/4.

⁸⁶ Bk. Duman, *Vahiy Gerçeği*, 123-126.

gelen bir vahiydir. Çünkü âyetin devamında “*O vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir.*” denilmektedir.⁸⁷

Bu konuda ileri sürülen ikinci delil ise “*Ben bana vahyolunandan başkasına uymam.*”⁸⁸ meâlindeki âyetlerdir. Ancak burada da bağlam dikkate alındığında Hz. Peygamber’in tâbi olduğu vahiy ile Kur’ân’ı kastettiği açıktır. Dolayısıyla bu âyete dayanarak Hz. Peygamber’in her sözünün ve davranışının vahiy ürünü olduğunu ileri sürmek âyetin hem bağlamına hem de ana temasına ters düşmektedir. Zira söz konusu âyetlerde o müşriklere Allah’ın âyetleri okunduğunda ahirete inanmayan bu kimseler Hz. Peygamber’den mevcut Kur’ân dışında bir Kur’ân getirmesi veya onu değiştirmesi talebinde bulunurlar. Onların bu taleplerine karşılık Hz. Peygamber’in kendiliğinden onu değiştirmesinin mümkün olamayacağı sadece onun vahyedilene uymaktan başka bir şey yapmadığını söylemesi kendisinden istenmektedir. Burada Hz. Peygamber’in tâbi olduğu vahiy ise Kur’ân’dır.

Sünnetin tamamının vahiy olduğunu iddia edenlerin bu iddialarına dayanak olarak zikrettikleri âyetlerin onlar için sarih delil olmayacağı ortadadır. Sünnetin tamamının vahiy olmadığına dair bu âyetlerin dışında aklı deliller saymak da mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber’in yaptığı bazı hataların bizzat vahiy ile uyarılıp (itâb) düzeltilmesi⁸⁹ onun yaptıklarının bütünüyle vahiy olmadığını gösteren delillerdendir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bir beşer olduğunu vurgulayan âyetler⁹⁰ de bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir. Zira her sözü, her kararı, hükmü ve davranışı vahiy ile belirlenen bir kimsenin beşer olarak inisiyatifinden söz edilemez. Böyle bir anlayış Hz. Peygamber’i beşer üstü varlık konumuna yükseltmek anlamına gelir. Sünnetin tamamının vahiy ürünü olamayacağı görüşünü destekleyici nitelikte bir başka husus daha vardır ki o da Usûl-i Fıkıh’ta ele alınan konular arasında yer alan “Hz. Peygamber’in İctihadları” meselesidir. İctihatların mahiyeti ve niteliğiyle ilgili tartışmalar ne olursa olsun, önemli olan İslâm âlimlerinin Hz. Peygamber’in icthadlarda bulunduğunu kabul etmiş olmasıdır.⁹¹

3.2. Sünnetin İctihad Olduğu

Sünnetin mahiyeti konusunda onun tamamının vahiy olduğunu iddia eden görüşün tam karşısında yer alan diğer bir yaklaşım da Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında vahiy almadığını ve Kur’ân vahyi alması

⁸⁷ Kurtubî *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/84.

⁸⁸ el-En’âm 6/50; Yûnus, 10/15.

⁸⁹ Bk. el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/43; Yûnus 10/99; et-Tahrîm 66/1; Abese 80/1-10.

⁹⁰ Bk. el-İsrâ 17/34; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

⁹¹ Abdülcelil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, çev. M. Hilmi Merttürkmen - Abdülvehhab Öztürk (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 156-157.

dışında sıradan bir insandan farkı olmadığını ileri süren görüştür. Bu iddia sahipleri düşüncelerine gerekçe olarak Kur’ân ile Sünnet’in aynı değerde tutulmasının doğru olmadığını söyler. Görüşlerini müdellel kılmak için yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber’in “beşer” olduğuna vurgu yapan ve onun yaptığı hatalar yüzünden “uyarıldığını(itâb)” belirten âyetleri öne sürerler. Yine onlar sünnetin, vahiy olması durumunda Kur’ân’ın korunduğu gibi korunması gerektiğini, ama gerçekte böyle olmadığını belirtirler. Bu görüşü savunanlar arasında modern dönem bilginlerinden Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Ahmed Perviz, Dr. Tevfik Sıdkı, Ebû Reyve, Abdülcelil İsa, Ahmet Akbulut sayılabilir.⁹²

Sünnetin bütünüyle Hz. Peygamber’in ictihadları olduğunu iddia eden akademisyenlerden birkaçının görüşlerine yer vererek tartışmaları somutlaştırmak ve ardından bu görüşleri değerlendirmek istiyoruz. Akademisyen Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* adlı eserinde Allah’tan vahiy almalarının dışında, peygamberlerin diğer insanlardan farklı olduğunu ileri sürenlerin, peygamberlerin insanlardan seçilmiş olmalarının gerekçesini anlayamadıklarını ve bu yanlış anlayışın düzeltilmesi için Kur’ân’ın ortaya koyduğu peygamber anlayışının incelenmesi gerektiğini ifade eder. Akbulut, Hz. Peygamber’in bilgi kaynaklarını: a- Yaşadığı toplumun bilgi birikimi, b- Hz. Peygamber’in aklı ve tecrübesi, c- Allah’ın gönderdiği vahiy, yani Kur’ân şeklinde sıralar.⁹³ Buradan Hz. Peygamber’in Kur’ân vahiy dışında ister ilham isterse sezgi olsun Allah (c.c.) ile hiçbir şekilde iletişim kurmasının söz konusu olmadığı sonucu çıkmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in sünnetinin sadece çevresinden elde ettiği bilgi ve kültür ile akıl ve tecrübesine dayandığı ifade edilmekte, bu konuda diğer insanlardan farklı olmadığı, dolayısıyla onun şahsî kanaatlerinin bir ayrıcalığı bulunmadığı ima edilmek istenmektedir. Bununla da Hz. Peygamber’in sünnetinin tamamının tartışma konusu yapılabileceği düşüncesine zemin hazırlanmaktadır.

Akbulut’un bu görüşlerine cevap veren Kırbaoğlu bu düşünceleri şöyle eleştirmektedir:

Bazı konularda Hz. Peygamber’in hata etmiş olmasına bakılarak, onun hata edebilir olduğunu, sünnetin tamamına teşmil etmek ve genelleme yapmak doğru değildir. Zira Hz. Peygamber’in hata yapabileceğini göstermek için gerek Kur’ân’dan gerek hadislerden verilen örnekler bakılacak olursa, bunların doğrudan dinin temel esas ve ilkeleriyle ilgili olmadığı görülür. Bilakis bu hatalar tamamen günlük, idarî, askerî vb.

⁹² Mazharuddîn Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 130; Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 325; Ahmet Önkâl, “Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv” *Kur’ân ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler* 1-2 Kasım 1997 (Ankara: İrfan Vakfı Yayınları, 1999), 60.

⁹³ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Yayınları, 1992), 81.

konularla ilgilidir. Bu sınırlı sayıda örneğe bakılarak sünnetin tamamının bu şekilde olduğunu ima etmek gerçeklere aykırıdır. Bu örnekler dışında Hz. Peygamber'in İslâm'ın ana konularında ve birtakım temel ilkelerin uygulanmasında hata yaptığı da ortaya konmamıştır ki sünnetin tamamının eleştirilebileceği sonucu çıkarılsın. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in hata ettiğini gösteren sayılı örnekleri zikredip, ardından “Şüphesiz bu eleştirileri yapan Müslümanlar Hz. Muhammed'in peygamberliğini değil, peygamberin ictihadını eleştiriyorlardı. Bundan daha önemlisi, onların böyle bir hakkı kendilerinde görmüş olmalarıdır. Kur'ân Peygamber'in, Allah'tan vahiy almasının dışında, diğer insanlardan bir farkının olmadığını, yani eleştirilebileceğini bildirmektedir.”⁹⁴ şeklinde bir genellemeye gitmek yanlıştır. Çünkü O'nun (s.a.s.) eleştirildiği konular, eleştirilmediği konular yanında gerçekten son derece azdır.⁹⁵

Realiteler şunu göstermektedir ki sahâbe Hz. Peygamber'i her konuda kendilerine yol gösteren en mükemmel örnek olarak görmüş ve ona saygı göstermişlerdir. Şayet iddia edildiği gibi Hz. Peygamber sıradan bir insan olsaydı sahâbenin onu örnek alması lüzumsuz bir şey olurdu. Sahâbenin onu örnek almış olması gerçeği, onda diğer insanlarda bulunmayan kimi meziyet ve faziletlerin bulunduğunu, dolayısıyla onun sıradan biri olarak görülmediğini ortaya koymaktadır.

Yine Mısırlı bir yazar olan Abdülcélil İsa, sünnetin vahiyle ilgisini göz ardı eder ve Hz. Peygamber'in ictihadları üzerinden sünnetin vahiy ürünü olamayacağını iddia eder. A. İsa'nın Hz. Peygamber'in ictihadları konusunda düşüncelerini şöyle özetlemek mümkündür: a- İctihad etmek, Hz. Peygamber için caizdir. Zaten fiilen vuku bulmuştur, b- İctihadın mevzuu çeşitlidir. Dinî, dünyevî, gözle görülen ve görülmeyen şeyler. c- Hz. Peygamber'in ictihadla açıkladığı görüşün daima doğru olması zorunlu değildir. d- Meydana gelen bir hatanın Allah tarafından derhal tashih edilmesi şart değildir. e- Hiç tashih edilmemesi de mümkündür; hurma aşılama hadisesi gibi, f- Bazı sahâbîlerin görüşlerine ses çıkarmaması, o görüşe katıldığı veya o konuda gelecek olan vahyi bekleme anlamına gelmesi de muhtemeldir.⁹⁶ Ayrıca Abdülcélil İsa, “dünyevî işler dışında Resûlullah'ın yaptığı ictihadların kabalık ve sertlikten uzak, beşer aklının varabileceği en yüce ve en güzel şeyler”⁹⁷ olduğunu söyleyerek onları sıradanlaştırma yoluna gider.

Şu durumu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'in dinî konulardaki ictihadı Kur'ân'dan edindiği bilgiye ve ilâhî öğretime dayanır. Bunlar salt okuma-yazma, araştırma ve inceleme ile elde edilecek şeyler değildir.

⁹⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 79-80.

⁹⁵ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 326-327.

⁹⁶ Abdülcélil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, 156-157.

⁹⁷ Abdülcélil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, 157.

Hız. Peygamber her ne zaman bir ictihatta bulunur, vahiy de bunu sükût ile karşılayacak olursa, bu Allah'ın (c.c.) bir onayı olarak kabul edilir. Bu tür ictehadlar da kendisine indirilen vahiy niteliği kazanmış olur.⁹⁸ O halde onun dini ilgilendiren konulardaki ictehadı vahiy mesabesinde olup bağlayıcıdır.

Bu başlığı bitirmeden önce şu duruma dikkatleri çekmek istiyoruz ki Müslümanlar, Hız. Peygamber'in konumu hususunda maalesef ifrat ve tefritten kurtulamamaktadır. Kimilerine göre Hız. Peygamber, her adımını vahiyyle atan veya adım başı mucizeler gösteren "yarı insan-yarı ilah" olarak görülmekte; bazılarına göre ise vahiy iletmekten başka diğer insanlardan hiçbir farkı olmayan sıradan birisidir. Bu her iki yaklaşımın da yanlış olduğunu belirtmek gerekir. Hız. Peygamber ne bir melektir ne de sıradan bir insandır. Evet, o bir insandır ama sıradan biri değildir. Bir insanın olabileceği kadar mükemmeldir. İnsanlık kıyamete kadar onun büyüklüğü karşısında saygıyla eğilecektir. Bu sebeple Kur'an'da "*Ey müminler siz de ona salât edin ve selam verin.*"⁹⁹ buyurulmaktadır.

3.3. Sünnetin Kısmen Vahiy Kısmen İctihad Olduğu Görüşü

Bu görüş daha önce ifade edilen iki görüşün mezc edilmesinden oluşmaktadır. Buna göre Hız. Peygamber'in sünneti ne tamamen vahiy ne de tamamen onun ictehadlarıdır. Hız. Peygamber'in âmâ birisi geldiğinde yüzünü ekşitmesi,¹⁰⁰ bazen izin verilmemesi gerektiği durumlarda izin vermesi,¹⁰¹ hanımlarının bazı davranışlarına tepki olarak bazı şeyleri kendisine yasaklaması¹⁰² savaşta mevzilerin belirlenmesinde isabet edememesi, hurma aşılama işinde tavsiyesinin yararlı olmaması,¹⁰³ düşman saflarında bulunan bazı kimselerin öldürülmesini istemesi, esir almanın uygun olmadığı bir durumda esir alması gibi konularda hata etmesi bu ve benzeri konularda ashabın onun fikirlerini eleştirmiş olması onun ictehadlarda bulunup hata ettiğini buna karşı Allah (c.c.) tarafından ikaz edildiğini açıkça göstermektedir. Sünnetten de Hız. Peygamber'in bütün davranışlarının vahye dayanmadığını ortaya koyan hadisler bulunmaktadır. Meselâ kendisine getirilen bir davada "*Hakkında vahiy gelmeyen davalarda ben rey ve ictehadımla hüküm veririm.*"¹⁰⁴ buyurmuştur. Şu hadis de onun beşer oluşunu vurgulamaktadır: "*Ben ancak bir beşerim. Bana davalarınızı*

⁹⁸ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez - M. Emin Özafşar (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 38.

⁹⁹ el-Ahzâb 33/56.

¹⁰⁰ Abese 80/1-10.

¹⁰¹ et-Tevbe 9/49.

¹⁰² et-Tahrîm 66/1-2.

¹⁰³ Müslim, "Fedâil", 41.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, "Akdiyye", 7.

getiriyorsunuz. Belki biriniz diğerinden daha etkileyici olur ve delilini daha iyi ortaya koyabilir. Böylelikle ben de işittiğim istikamette karar veririm. Kardeşinin hakkına ait olan bir şeyle kimin lehine hükmedecek olursam o kimse ondan bir şey almasın. Çünkü o takdirde ben de ona ateşten bir parça vermiş olurum.”¹⁰⁵ Bu rivâyetler de göstermektedir ki o bir beşerdir, zaman zaman hata yapabilmektedir.

Bu başlık altında üzerinde durulması gereken husus, Kur'ân vahyi dışında ona vahiy gelip gelmediğini ortaya koymak olacaktır. Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e vahiy geldiğine dair aşağıdaki bazı olayları zikrederek bu konuyu müdellel hale getirmek istiyoruz:¹⁰⁶

1- Kiblenin değiştirilmesinin konu edildiği Bakara 2/142-144. âyetlerde, Hz. Peygamber'in kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesi için yüzünü semaya çevirerek vahiy beklediği belirtilerek onun hoşlanacağı bir kibleye döndürüleceği beyan edilmektedir. Kiblenin Kâbe'ye değiştirilmesinden önce namazların Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kılınmasıyla ilgili Kur'ân'da bir hüküm yoktur. Ama Hz. Peygamber'in tamamen kendi görüşüyle Mescid-i Aksâ'yı kible tayin ettiğini de söyleyemeyiz.¹⁰⁷ Zaten eğer öyle olsaydı Hz. Peygamber, vahiy beklemeden kendiliğinden kibleyi değiştirirdi. Şu halde kiblenin tahvilinden evvel Hz. Peygamber'in Kur'ân dışı bir vahiy (vahy-i gayr-i mevluv) ile Mescid-i Aksâ'ya yöneldiğini kabul etmemiz gerekir. Aslında Bakara 2/143. âyette buna bir işaret de mevcuttur.

2- Hz. Peygamber Medine'de iken rüyasında kendisinin Mekke'ye girip tavaf ettiğini gördü. Ashâbına bunu haber verip umre yapmak amacıyla bin dört yüz sahabesi ile birlikte Mekke'ye doğru hareket etti. Ancak Hudeybiye mevkiinde Mekkelilerce durdurularak umreyi gelecek yıl yapacaklarını karara bağlayan Hudeybiye anlaşmasını imzaladı. Ashâbdan bazıları Kâbe'nin ziyaretindeki bu gereksiz gecikmeden açıkça kaygılı idiler. Antlaşmanın hükümleri hakkında pek de lehte düşünmüyorlardı. Bu kişileri temsilen Ömer b. Hattab (ö. 23/644) Resûlullah'a gelerek, “Ey Allah'ın Resûlü, bize Mekke'ye girip Kâbe'yi tavaf edeceğimizi söylememiş miydin?” dedi. Hz. Peygamber, “Ben size bu yıl, bu yolculukta tavaf edeceğimizi söyledim mi?” diyerek cevap verdi. Sonra vahiy geldi: “Andolsun ki Allah, Resûlü'nün gördüğü rüyanın hak olduğunu doğruladı. Eğer Allah dilerse, mutlaka siz, Mescid-i Haram'a saçlarınızı tıraş ettirmiş (kiminiz de) kısaltmış olarak güven içinde ve korkusuzca gireceksiniz. Fakat

¹⁰⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hıyel”, 10; Müslim, “Akdiye”, 4,5.

¹⁰⁶ Bu deliller için bk. *Siret Ansiklopedisi*, haz. Afzalurrahman vd., çev. Hakan Bayrak vd. (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1990), 2/544-545.

¹⁰⁷ Kırbaşoğlu, Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaba uyarak Mescid-i Aksâ'yı kible edinmesinin mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Bk. Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 286.

Allah, sizin bilmediğiniz şeyleri bildi de bundan (Mekke'nin fethinden) önce size yakın bir fetih nasip etti."¹⁰⁸ Âyette Hz. Peygamber'in ashâbıyla birlikte Mekke'ye gidip umre yapacağı şeklinde bir rüya gördüğünü teyit etmektedir. Bu husus, Resûlullah'a (s.a.s.) Kur'an'ın yanı sıra diğer direktif ve talimlerle de ulaştığı gerçeğinin kesin bir delilidir.

3- Hz. Peygamber hanımlarından birine gizli bir söz söylemiş, eşi de bunu diğerlerine aktarmıştı. Resûlullah bu konuyu araştırdığında eşi ona, bu sırrı başkalarına aktardığını nasıl bildiğini sordu. O vakit vahiy geldi: *"Hani bir ara Peygamber, eşlerinden birine sır olarak bir söz söylemişti. Fakat o, bunu kumalarından birine haber verince, Allah da bu durumu Peygamberine bildirdi. O da eşine söylediğinin bir kısmını bildirip, bir kısmından ise vazgeçmişti. Peygamber, o eşine bu durumu anlatınca o hayret ederek: 'Bunu sana kim bildirdi?' dedi. Peygamber de: 'Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah, bana haber verdi.' diye cevap verdi*".¹⁰⁹ Allah'ın Hz. Peygamber'in söylediği gizli sözün eşi tarafında diğerlerine açıkladığını Resûlü'ne haber verdiği bir âyet Kur'an'da yoktur. Böyle bir âyet yoksa, -ki yoktur- bu, Allah'ın elçisine Kur'an'ın yanı sıra mesaj ve emirler gönderdiğini ispatlar.

4- Bedir Savaşı'ndan sonra savaş ganimetlerinin dağıtılma anı geldiğinde savaşı yorumlayan Enfâl Sûresi nazil oldu. Resûlullah (s.a.s.) bu sefer için yurdundan ayrıldığında Kur'an'da Müslümanlara şu şekilde hitap edilmekteydi: *"Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye vadediyordu. Siz de güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı meydana çıkarmak ve kâfirlerin ardını kesmek istiyordu.*"¹¹⁰ Ancak Kur'an'da Allah'ın müminlere düşmanlarından bir fırkayı vereceği va'dini zikreden başka bir âyet yoktur. Açıktır ki bu va'd Resûlullah'a (s.a.s.) Kur'an'da bulunmayan doğrudan bir vahiyle verilmiştir.

5- Yine Bedir Savaşı'yla ilgili olarak Allah buyurdu ki; *"Hatırlayın ki siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da, 'Ben peş peşe gelen bin melek ile size yardım edeceğim' diyerek cevap vermişti.*"¹¹¹ Düşmanlarına karşı bin melek ile yardım edileceklerine dair Resûlü'ne Allah'ın cevabı Kur'an'da başka bir yerde zikredilmemektedir.

Bütün bu örneklerden açıkça anlaşılmaktadır ki Yüce Allah Kur'an vahiy dışında Hz. Peygamber'le iletişime geçmiş ve ona vahiy vermiştir. Aslında Şûrâ 42/51. âyette Allah (c.c.) kulları ile konuşmasının vahiy, perde arkasından ve gönderdiği bir elçi vasıtasıyla olduğunu açıkça haber vermektedir. Buradan anlaşılan Allah'ın kullarına birinci olarak bilgi aktarma şekli doğrudan ilham etmesi, yani onun kalbine yerleştirilmesi

¹⁰⁸ el-Fetih 48/27.

¹⁰⁹ et-Tahrîm 66/3.

¹¹⁰ el-Enfâl 8/7.

¹¹¹ el-Enfâl 8/7.

şeklindedir. Vasıtasız olan bu vahiy şekli bizce bilinmemektedir, ancak Peygamber bunun Allah'tan geldiğinden emindir. Peygamberlerin sadık rüyaları bu kategoridedir. İkinci şekil ise doğrudan olup ama perde arkasından arada bir vasıta bulunmaksızın gerçekleşir. Hz. Musa Tûr dağında bu tür vahye muhatap olmuştur.¹¹² Üçüncü şekil ise melek (Cibril) aracılığı ile mesajın iletilmesidir.¹¹³

Kur'ân'da bazı peygamberlere, kendilerine gönderilen kitapların dışında vahiy gönderildiğine dair birtakım bilgiler yer almaktadır. Mesela, Lût kavmini helak etmekle görevli olarak gönderilen meleklerin Hz. İbrâhîm ve Hz. Lût ile olan konuşmaları;¹¹⁴ Hz. Dâvûd'a zırh yapma sanatının,¹¹⁵ Hz. Süleyman'a da kuş dilinin öğretilmesi;¹¹⁶ Hz. Nûh'un meşhur gemisini Allah'ın gözetiminde ve onun vahyi ile yapması;¹¹⁷ Hz. Ya'kûb'un oğlunun kokusunu duyarak ona kavuşacağını haber vermesi¹¹⁸ hiç şüphesiz bu türden vahiylerdir. Hasılı, diğer peygamberler için mümkün olan bir şeyin Peygamberimiz için imkansız olmasını gerektirecek bir durum söz konusu olamaz.

Bütün bunlardan sonra sünnetin hem vahiy hem de Hz. Peygamber'in ictihadları olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka açıdan sünnetin bütünüyle vahiy ürünü olduğunu gösteren kesin bir delil de bulunmamaktadır. Buradan hareketle sünnetin hem Kur'ân dışı bir vahyin hem de Hz. Peygamber'in ictihadlarının oluşturduğu bir bütün olduğunu söylemek gereklidir.

Bu bağlamda hayatî önemi haiz en önemli soru şudur: Acaba Hz. Peygamber'in hangi söz ve davranışlarının vahiyden kaynaklandığını hangilerinin de kendi ictihadları olduğunu tespit etmek mümkün müdür? İşte bu soruya net cevap verebilmek zordur. Ancak bu noktada Hz. Peygamber'in meşhur hurma aşılama hadisinde ifade ettiği “*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.*”¹¹⁹ sözü ve “*Ben ancak bir insanım. Sizin dininiz ile ilgili bir şey emrettiğim zaman onu alınız. Ama size kendi görüşümden kaynaklanan bir şey emrettiğimde ben ancak bir insanım (yanılabılırım).*”¹²⁰ ile bu rivâyeti aktaran Müslim'in (ö. 261/878) *Sahih*'ine bab başlığı koyan Nevevî'nin (ö. 646/1277) önemli bir çıkarım olarak bu rivâyetlere “Peygamberimizin (s.a.s.) kendi görüşü olarak dünya işlerine dair söylediklerine değil de şeriat

¹¹² en-Nisâ 4/164.

¹¹³ el-Bakara 2/97.

¹¹⁴ el-Ankebût 29/31-32; el-Hicr 15/52-77.

¹¹⁵ el-Enbiyâ 21/ 80.

¹¹⁶ en-Neml 27/16.

¹¹⁷ Hûd 11/ 37.

¹¹⁸ Yûsuf 12/96.

¹¹⁹ Müslim, “Fedâil”, 141.

¹²⁰ Müslim, “Fedâil”, 140.

olarak buyurdıklarına uymanın gerekliliği bâbı”¹²¹ şeklinde isim vermesi bizim için çok önemli bir ipucu olabilir. Buradan Hz. Peygamber’in din olarak icra ettiği sünnetin ictihada dayalı bile olsa vahiy mahsulü olduğu, dünya işleri ve davranışlarının ise beşerî örf ve tecrübeye dayalı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca her uygulamayla ilgili vahiy gelmesiyle, her sünnetin vahyin kontrolünden geçmesi aynı neticeye varır. Yani sünnetteki her tavır ve davranışın maksad-ı ilâhiye uygunluğunu gösterir. İctihâdî bir sünnetle ilgili olarak da Hz. Peygamber’in ictihadının herkesin ortaya koyduğu ictihaddan üstün olacağı unutulmamalıdır.¹²² Bu açıdan da bakıldığında sünnetin hem vahiy hem de ictihad içermesinin bir problem teşkil etmeyeceğini belirtmek isteriz.

Sünnetin vahiyle olan ilişkisine ait ulaşılan bu sonuç, sünnetin Kur’ân’a tâbî bir teşri’ kaynağı oluşunu olumsuz etkilemediği gibi tam tersine ona bu yönüyle tamamen bir paralellik arz etmektedir. Hz. Peygamber Allah’ın (c.c.) verdiği izin ve yetkiyle Kur’ân’da olanlar haricinde birtakım hükümler getiren bir şârî’dir. Ama o, bu alanda bağımsız da değildir. Çünkü Allah’a tâbidir. Sünnetin bütünüyle vahiy olmaması da onun müstakil bir şârî’ olmadığını gösteren delillerdendir. Aynı şekilde sünneti her şeyiyle vahiy olarak görenler de onun Kur’ân’dan bağımsız teşri’ kaynağı olduğunu doğal olarak ifade etmişlerdir. Meselâ sünnetin tamamını vahiy sayan İbn Hazm aynı zamanda sünnetin Kur’ân’ın hüküm koymadığı yerde hüküm koyduğunu ifade etmektedir.¹²³

Sünnetin müstakil bir teşri’ gücünde olmadığını kabul etmekle birlikte aynı zamanda sünnetteki her şeyin vahiy mahsulü olmadığını da ifade etmiş oluyoruz. Dolayısıyla sünnet, tamamıyla vahiy ürünü olmadığı için de Kur’ân’dan ayrı müstakil bir teşri’ kaynağı değildir. Bu durumda her iki netice de birbirini desteklemekte ve aralarında tam bir uygunluk söz konusudur. Ayrıca “Sünnetin tamamı vahiy değil ki onun teşri’ gücü bulunsun.” şeklinde bir itiraza da yer yoktur. Çünkü sünnetin ortaya koyduğumuz mânâda bir teşri’ gücünün bulunması, sünnetin tamamının vahiy ürünü olmasını gerektirmemektedir.

4. Sünnetin Hayata Taşınması

Tarihsel süreçte sünnetin delil değeri taşıdığı meselesi neredeyse bütün Müslümanların üzerinde birlik sağladığı bir konudur. Bu noktada belki Haricîler ile Mu’tezile’nin sünneti delil olarak ele almasında diğer mezheplerden farklı oluşundan söz edilebilir. Ancak gerek Haricîler gerekse Mu’tezile hiçbir zaman İslâm’ı sadece Kur’ân’dan ibaret saymamıştır.

¹²¹ Müslim, “Fedâil”, 38.

¹²² Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 263.

¹²³ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 166.

Onların sünnete bakışı delil değeri açısından olup onun sahih kabul edilip edilmeme ölçütleriyle alakalıdır. Dememiz o ki İslâm'ı Kur'ân'dan ibaret sayma düşüncesi modern dönemlere ait bir olgudur. Bu düşünce sahipleri kendilerini “Kur'âniyyûn” yani Kur'ân'cılar olarak isimlendirmiştir ki ekolün başında Seyyid Ahmed Han ve onu takip edenler gelmektedir.¹²⁴ Oradan daha sonra bu düşünceler Mısır ve Türkiye'de yankı ve taraftar bulmuştur.

Sünnetin kaynak değerinin tartışıldığı ortam modern dönemlerdir. Modernizmin İslâm dünyasını her yönüyle çepeçevre kuşattığı ve ayrıca Müslüman dünyanın Batı karşısında siyasî, askerî, ekonomik ve teknoloji gibi birçok alanda mağlubiyet yaşadığı zaman diliminde bu düşüncelerin ortaya çıkması manidardır. İşe olumlu tarafından bakarak belki de içinde bulunulan kötü durumdan kurtulmak için bir çıkış yolu bulmak şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak yaşanan tecrübelerle bunun böyle olmadığı ve sünneti devre dışı bırakmanın Müslümanlar arasında yeni düşünce krizlerine yol açtığı muhakkaktır.

Dinin teorik tarafı yanında uygulamaya yönelik yönünün de bulunduğunu belirtmek durumundayız. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân, İslâm'ın büyük ölçüde teorik yönünü ortaya koyarken sünnet de bunun uygulaması ve ete kemiğe büründüğü taraftır. Pratiği ve uygulaması olmayan bir dinin insanların hayatına dokunduğu söylenemez. Müslümanların bir dünya görüşü ortaya koymaları ancak Kur'ân-Sünnet birlikteliğiyle mümkün olacaktır. Yaşadığımız dünyada kültürler arası etkileşim en üst seviyededir. Küreselleşmenin etkisiyle dünyamız âdete küçük bir köy haline gelmiştir. Böyle bir dünyada Müslümanların küresel düzeydeki İslâm dışı hayat tarzlarına karşı kendilerini korumak için sünnetten elde edecekleri modellere çok fazla ihtiyaç bulunmaktadır. Buna dair somut birkaç örnek vererek konuyu daha net bir hale dönüştürmek istiyoruz.

Sünnetin toplum inşasında ve sosyal hayatın dengeli ve düzenli olarak sürdürülmesinde çok önemli işlevleri bulunmaktadır. Bir bakıma sünnet, ahlâkî ve yaşanabilir bir toplum oluşturmada bireyden aileye ve oradan sosyal hayatın bütün kurumlarına kadar çok önemli mesajlar vermektedir. Buna dair birçok hadis bulmak mümkündür ancak biz bir kaçını zikretmekle iktifa edeceğiz. Hz. Peygamber'in “*Kendiniz için arzu ettiğiniz bir şeyi, Müslüman kardeşiniz için de istemedikçe gerçek mümin olmazsınız.*”¹²⁵ “*Müslüman, insanların onun elinden dilinden emin olduğu kimsedir.*”¹²⁶ “*Kin gütmeyin, birbirinize haset etmeyin, küsüp sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları, kardeş olun! Bir Müslümanın din kardeşiyle üç günden*

¹²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birışık, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 324-342.

¹²⁵ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71.

¹²⁶ Buhârî, “İmân”, 4-5; Müslim, “İmân”, 64.

fazla dargın durması helâl değildir. Birbiriyle küsenler içinde en hayırlı olan ilk defa selâm verip barışandır."¹²⁷ sözleri buna dair sadece birkaç örnektir. Yine Hz. Peygamber'in "*Hepiniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz.*"¹²⁸ ifadeleri aile hayatındaki koruyuculuk ve sorumluluk bilincine vurgu yapan önemli hadislerdendir. Toplumsal yapıya dair "*Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.*"¹²⁹ sözleri de bir o kadar önemlidir. Bu sözyle Hz. Peygamber birbirlerinden habersiz ve duyarsız yaşayanları İslâm'ın mesajını anlamamak ve Müslüman olmanın esprisini yakalayamamak şeklinde değerlendirmektedir.

Özetle, sünnetin kaynak değerini tartışmak yerine bugün hayatımıza nasıl taşınacağına yoğunlaşmamız gerekmektedir. Sünnetin bireysel, toplumsal ve evrensel boyutlarıyla Müslümanların hayatlarına kazandıracığı çok önemli bir işlevi bulunmaktadır. Yusuf el-Karadavî bu durumu izah sadedinde sünneti "uzunluk", "genişlik" ve "derinlik" olmak üzere üç boyutuyla ele almaktadır. Uzunluk dediği şey, sünnetin insan hayatının doğumundan ölümüne dek tamamını kapsamasıdır. Genişlik ile de evde, çarşıda, mescitte, Allah ile olan ilişkide, kişi, aile, Müslüman veya gayr-i müslimler ve hatta hayvan ve bitkilerle olan ilişkilerinde bile sünnetin rehberliğinde yürütülen bir hayatı kasteder. Derinlik ile de insan hayatının iç yapısındaki derinliği kasteder ki bu da akıl ve ruhu kapsar, zâhir ve bâtını içine alır, söz, amel ve niyeti kuşatır.¹³⁰

SONUÇ

Kur'ân-Sünnet ilişkisini belirleyen temel öge, Kur'ân-ı Kerim'dir. Çünkü Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber'e tâbi olmayı ve ona itaat etmeyi emretmektedir. Hz. Peygamber'e tâbi olmanın emredilmesi sünnetin İslâm'da ikinci şer'î delil ve kaynak olduğunu açıkça gösterir. Bugünün insanı için Hz. Peygamber'e uymak, onun ortaya koyduğu sünneti yaşamakla gerçekleşir.

Kur'ân'da hikmet kelimesi tek bir anlama gelmemekte, farklı âyetlerde farklı anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da hikmet kelimesi için tek bir tanım yapılması da mümkün değildir. Genel anlamıyla hikmet, kötülüklerin engellendiği ve iyilikler ile faydaların sağlandığı her durum için kullanılmaktadır. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hikmetin verildiği ifade edilmekle birlikte Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd ve Hz. İsrâ gibi peygamberlere

¹²⁷ Buhârî, "Edeb", 62.

¹²⁸ Buhârî, "Cuma", 11.

¹²⁹ Ebû Bekr Abdullah İbn Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Kitâbü'l-İmân*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), s. 33

¹³⁰ Yusuf el-Karadavî, *Sünnet'i Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 1991), 21-22.

verilen hikmetten de söz edilmektedir. Buna göre hikmet kelimesi, bütün peygamberlere gönderilmiş olan vahyin genel ismi veya her bir peygamberin, kendisine gönderilen vahyi uygulaması anlamına gelen sünnet demektir.

Kur'ân'da onun hıfzı ve cem edilip kitap haline getirilmesi güvence altına alındığı gibi açıklanmasının da Allah'ın (c.c.) uhdesinde olduğu vurgulanmıştır. Kur'ân'ın beyanı, tamamıyla Kur'ân'da olmadığına göre bunun Kur'ân dışı vahiylerle yapıldığı anlaşılmaktadır. Buradan sünnetin bütünüyle vahiy ürünü olduğu sonucu elbette çıkmaz. Zira Hz. Peygamber'in dine dair yaptığı bazı hataları düzelten âyetler, onun ictihad ettiğini ve isabet etmediği durumlarda ise vahiyyle düzeltildiğini ortaya koyar. Şurası bir gerçektir ki Hz. Peygamber'in dinî konulara dair yaptığı ictihadlar da sonuçta vahiy mesabesindedir. Çünkü bunlar vahyin onayından geçmektedir.

Kur'ân olmaksızın sünnet düşünülemez gibi sünnet olmaksızın da Kur'ân düşünülemez. Kur'ân ile sünnet ayrılmaz bir ikilidir. İslâmî olduğunu ileri süren her türlü düşünce ve eylem bu iki temel kaynaktan onay almak zorundadır. Bu durum bizzat Allah'ın (c.c.) emridir. Sekülerliğin ve postmodernizmin hâkim olduğu günümüzde sünnet, din pratiği ve kimlik arayışları yönünden çok büyük bir öneme sahiptir. Sünnete bu önemi kazandıran da her şeyden önce Kur'ân'dır.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınları, 1992.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrût: Daru'l-İlmi li'I-Melayîn, 1979.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta rifât*. thk. Komisyon. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Dârimî, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Denizkuşları, Mahmut. *Sünneti Terk Kur'ân'la Amel Meselesi*. Konya: Ribat Yayınları, 1997.

Duman, M. Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafası*. çev. Mehmet Görmez - M. Emin Özaşar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.

Gazzâlî, Muhammed. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. Ankara: Nida Yayınları, 1993.

Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmerî. b.y: Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbn Âşûr Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hakk b. Galib b. Abdirrahman. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah ibn Muhammed. *Kitâbu'l-İmân*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. B.y: Daru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Samî b. Muhammed Selâme. B.y: Daru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Daru Sâdir, 1414.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanahi. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İsa, Abdülcelil. *Peygamberimizin İctihatları*. çev. M. Hilmi Merttürkmen - Abdülvehhab Öztürk. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.

Karadavî, Yusuf. *Sünnet'i Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 1991.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mevdûdî Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. haz. Ali Özek. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyip, 1419/1998.

Önkâl, Ahmet. "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv". *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler* 1-2 Kasım 1997. Ankara: İrfan Vakfı, 1999.

Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Sıddıkî, Mazharuddîn. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Siret Ansiklopedisi. haz. Afzalurrahman vd. çev. Hakan Bayrak vd. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1990.

Şafî, Muhammed İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Şafî Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1399.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.

Tan, Bilal. *Kur'ân'da Hikmet Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.

Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyunü'lekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407.

HADİSÇİLERİN KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİNE DAİR DÜŞÜNCELERİNİN HADİS MUSANNEFATINA YANSIMASI - *SAHÎHU'L-BUHÂRÎ* ÖRNEĞİ-

REFLECTION OF AHL AL-
HADITH'S THOUGHTS ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN THE
QUR'AN AND SUNNAH ON THE
MUSANNAF HADITH COLLECTIONS
-THE CASE OF SAHİH AL-BUKHARI-

Geliş Tarihi: 01.11.2021 Kabul Tarihi: 01.12.2021

✉ ZİŞAN TÜRCAN

PROF. DR.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9779-6900

z.turcan@hotmail.com

ÖZ

Hizmet Peygamber'in sözlerinin rivayet yoluyla aktarılmaya başlanması, Kur'ân-Sünnet ilişkisine dair yaklaşımları, bilgi değeri meselesini merkeze alan metodik bir zemine çekmiştir. Hadisçiler, hadis/sünneti haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle geçersiz sayma eğilimindeki kesimlere itiraz etmişler, sünnetin mübeyyin vasfını vurgulamışlardır. Kelâmcılara ve ehl-i re'ye karşı itikadî ve fikhî meselelerin nakle dayandırılması gerektiğini, bu yönde telif ettikleri eserlerinde göstermişlerdir. Ancak hicri ilk dört asırda tasnif edilen hadis eserlerinin, aynı zamanda hadisle ilgili tartışmalara bir cevap niteliği taşıdıkları halde neredeyse hiç müstakil âyete yer vermemeleri ilginçtir. Peki bunun sebebi nedir? Öte yandan, hadisçiler arasında bab başlıklarında âyetlere çokça yer veren Buhârî'nin bu istisnai tavrı nasıl yorumlanmalıdır? Çalışmada, rivayetü'l-hadis eserlerinde müstakil olarak âyet zikretme ihtiyacının hissedilmemesinde sünnetin Kur'ân'ın muhtevasını ihtiva ettiği düşüncesinin etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Buhârî'nin istisnai tavrının temel sebeplerinden birinin de sıhhat şartlarından dolayı eserine alamadığı hadislerin muhtevasını âyetlerle karşılamak olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-Sünnet ilişkisi, Tasnif, Buhârî, Âyet, Tefsir rivayeti, *Sahîhu'l-Buhârî*.

ABSTRACT

Approaches to the relationship between the Qur'an and sunnah has gained a methodical basis due to the fact that the words of the Prophet began to be transmitted through narration. Hadith scholars generally wrote their works on controversial topics. However, It is interesting that hadith works written in the first four centuries of Hijri -at the same time, they are an answer to the debate about the source value of the hadith- almost never included a separate verse. So what is the reason for this? On the other hand, how should be interpreted this exceptional attitude of Bukhari, who gives a lot of place to verses in chapter titles? In the study, it was concluded that the idea that the sunnah encompasses the content of the Qur'an is effective on the absence of the need to cite verses independently in the works of hadith. It was determined that one of the main reasons for Bukhari's exceptional attitude is to make up for the content of the hadiths that he could not include in his work due to the requirements of authenticity, with verses.

Keywords: The relationship between the Qur'an and sunnah, classification of hadiths, Bukhari, ayah (verse), riwayat of tafsir, Sahih al-Bukhari.

REFLECTION OF AHL AL-HADITH'S THOUGHTS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QUR'AN AND SUNNAH ON THE MUSANNAF HADITH COLLECTIONS -THE CASE OF SAHIH AL-BUKHARI-

SUMMARY

Approaches to the relationship between the Qur'an and sunnah have gained a new quality due to the fact that the words, deeds and approvals of the Prophet began to be transmitted through narration. Approaches to the relationship between the Qur'an and sunnah has gained a methodical basis which centered on epistemological and evidential value due to the fact that the Qur'an has been transmitted as mutawatir, whereas the majority of hadiths have been transmitted as al-khabar al-wahid. Hadith scholars objected to schools that tend to consider hadiths invalid because they are khabar al-wahid. Some hadith scholars expressed their thoughts that "The need of the Qur'an for the sunna is greater than the need for the sunnah for the Qur'an" in the discussions on the relationship between the Qur'an and the sunnah, which became more evident with the tadwin al-hadiths. Shafi'i put forward his opinion in his methodology, which is based on that sunnah has a qualification of explaining the Qur'an, as "All the rules declared by the Messenger of Allah are based on what he understood from the Qur'an." So he states that the content of the Qur'an is encompassed in the sunnah/hadith. The discussions of hadith scholars with the people they defined them as ahl al-bid'ah and with ahl al-ra'y about the status of hadith/sunna were reflected in their studies. Separate works on the issues of conflict were written, as well as the chapters opened in the hadith classification, the selected hadiths; in short, the structural features of the books were determined to a large extent in response to the theological and legal debates of the period. However, it is noteworthy that almost no reference is made to the verses in the works of hadith that hadith scholars classified in the first four centuries of the hijra. Well, what could be the reason why verses are not included in these works independently? This question can be answered simply by saying that the mentioned works are basically hadith narration works, and therefore these works are intended only to compile and classify hadiths. However, the fact that the aforementioned works were mostly written against the ahl al-kalam and the ahl al-ra'y by asserting that creed (aqidah) and Islamic jurisprudence (fiqh) issues should be based on narration. Another question that should be considered in relation to this is what is the reason for Bukhari to include verses in chapter titles, with an

exceptional attitude, among scholars. Because the different practices of citing the verses in both hadith works and al-Jami al-sahih which has got exceptional attitude among them can only be understood when considered together. In the study, Bukhari's practice of citing verses was compared with the practices in other hadith works, which are included in al-Kutub al-sittah. In the chapters in which Bukhari mentions verses, the content of the hadiths he narrated and their relationship with the verse have been tried to be revealed and his approach has been tried to be interpreted by taking into account the content of the hadiths narrated in similar chapters in other hadith works. It is understood that behind the fact that verses were not mentioned independently in the musannaf hadith collections in the first four centuries of the Hijri, there was the thought that the sunnah somehow contained the content of the Qur'an. Because the narration books did not mention the verses about the chapters independently, but they conveyed the tafsir narrations about the same verses. Bukhari, who frequently mentions verses in the titles of chapters, differs from other hadith scholars with this practice. This attitude of his does not show that he differs from other hadith scholars in the thought that the sunnah contains the Qur'an. It is more appropriate to explain this difference by the fact that the narrations about the verses do not comply with the requirements of authenticity. Bukhari wants to make up for the content of the hadiths that he could not convey in the relevant chapter, with the verses he mentioned in the chapter titles, because they did not comply with the requirements of authenticity. The content in the tafsir narrations is sometimes directly compensated by the verse mentioned in the heading of his chapter titles, and sometimes it is revealed from the semantic relationship between the verse and the hadiths mentioned in the chapter. While there are practices that Bukhari explains the verse he mentions in the chapter titles with the hadiths he narrated in the chapter, he also sometimes determines with verse the framework in which the hadiths will be understood. However, there are many examples showing that the verses and hadiths he mentions complete a meaning together.

GİRİŞ

Nüzûl sürecinde Kur'ân ve hadislerin kitabet bakımından aralarında yapılan belirgin tefrike rağmen sahâbe nezdinde bu ikisi arasında bağlayıcılık yönünden bir farklılık görülmemiştir. Kur'ân ve hadislerin her ikisini de Hz. Peygamber'in ağzından işitmeleri onların bağlayıcılık konusundaki anlayışlarını doğal bir süreç dahilinde oluşturmuş görünmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in, vefatıyla birlikte sonraki müslümanlara rivayet yoluyla ulaşan sözlerinin bağlayıcılığı bilgi değeri çerçevesinde ele alınmış, hadislerin teşri değerine ilişkin metodik tartışmalar yapılmış ve mütevatir yolla aktarılan Kur'ân karşısındaki konumu tayin edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân-Sünnet ilişkisine dair yaklaşımlar genellikle fikhî hükümler, zaman zaman da hadislerin sıhhatini tespit bağlamında ortaya çıkmıştır.

Kur'ân ile hadis/sünnet ilişkisinin metodik bir zeminde ele alınmaya başlanması tedvin ile birlikte olmuştur. Mesela Mekhûl'un (ö. 113/731) "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından büyüktür."¹ sözü ile Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "Sünnet, Kur'ân'a kâdîdir, Kur'ân sünnete değil."² sözünde Kur'ân'la ilişkisi bakımından sünnetin konumlandırılmasına yönelik bir tavır söz konusudur. Bu erken dönemde ehl-i hadisin sünnetin Kur'ân'la ilişkisi çerçevesinde ortaya koyduğu bu ileri söylemin, hadisleri haber-i vâhid oluşlarından dolayı geçersiz sayma eğiliminde olan kimi ekollere bir tepki olarak dile getirildiği

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Sâlim Ahmed es-Selefi (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1408), 33; Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzimî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Me'ârif, 1359), 25. Aynı söz Hammâd b. Zeyd (Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdirrahman el-Garâzî, (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî), 1421, 1/231.) ve Evzâ'î'ye de nispet edilmektedir (İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/395.

² Mervezî, *Sünne*, 33; Hâzimî, *İ'tibâr*, 25.

düşünülebilir.³ Esasen vurgulanan nokta en genel anlamda sünnetin Kur'ân'ı beyan etme özelliğidir.⁴ İlerleyen dönemde Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'a tabi oluşunu net bir şekilde vurgulaması,⁵ bununla birlikte sünnetin Kur'ân dışında hükümler getirebileceğini kabul etmesi yine Kitâb ve sünneti hiyerarşik konumlandırmaya yöneliktir.⁶ O, sünnetin Kur'ân'ı beyan vasfını vurgulayarak ve “Allah Resûlü'nün verdiği bütün hükümler Kur'ân'dan anladığı hususlara dayanır.”⁷ görüşünü ortaya koyarak Kur'ân'ın muhtevasının sünnetin/hadislerin içinde mündemiç olduğunu ifade etmiş olmaktadır.⁸

Hadisçilerin bid'at ehli olarak nitelendirdikleri grupların yanı sıra ehl-i re'y ile yaşadıkları ihtilaflar ürettikleri literatüre doğrudan yansımıştır. İhtilaf konularında kaleme alınan müstakil eserlerden başka hadis tasnifine dair eserlerde bahsedilen etki çeşitli yönleriyle kendini göstermiştir. Oluşturulan bablar, seçilen hadisler; kısacası kitapların yapısal özellikleri büyük ölçüde dönemin itikadî ve fikhî tartışmalarına cevap teşkil edecek şekilde belirlenmiştir. Bununla birlikte Kur'ân-Sünnet ilişkisi çerçevesinden bakıldığında musannef eserlerde dikkat çekici bir durum vardır. Şöyle ki,

³ Muammer Erbaş, “Sünnet Kur'ân'a Kâdîdir” Sözü'nün Teorik ve Pratik Değeri”, *Marife* 7/2 (2007), 120-121.

⁴ Mekhûl ve Yahya b. Ebî Kesîr'in nakledilen sözlerini sadece fikhî meseleler bağlamında anlamak (Muammer Erbaş, 116) eksik bir yaklaşım olabilir. Zira Yahya b. Ebî Kesîr fakihlik vasfının yanında önemli bir hadisçidir. Hatta Şu'be gibi büyük hadisçiler onu Zührî'ye takdim etmiş ve onun hadisinin Zührî'nin hadisinden daha iyi olduğunu söylemişlerdir (Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1271/1952), 1/156-157). Yahya b. Ebî Kesîr'den hadis rivayet edenler az değildir. Mesela Eyyûb b. Utbe'den bahsedilirken, onun Yahyâ b. Ebî Kesîr'den en çok rivayette bulunan ve ondan hadisleri en sağlam şekilde yazan olduğu belirtilir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/253.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 106, 145.

⁶ Şâfiî'ye göre sünnet, ister Kur'ân'da farz kılınmış bir hükmü beyan etsin, isterse Kur'ân'da bulunmayan bir hükmü haber versin, Allah'ın hükmü ile Peygamber'inin hükmü farklı şeyler değildir. Sünnet her durumda bağlayıcıdır. Şâfiî, *Risâle*, 90.

⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, (Riyad: Dâru Tayyibe), 1420/1999, 1/4; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Hamişinde Bâkîllânî'nin *l'câzu'l-Kur'ân*'ı bulunmaktadır.), (Kahire: Matbaatu Hicâzî, ts.), 2/126.

⁸ Veki' b. el-Cerrâh'ın (ö. 196/811) ehl-i hadisi hadislerin fikhını öğrenmeye teşvik etmek için söylediği “Eğer siz, hadiste fıkıh sahibi olsanız ve onu iyice öğrenseniz, ashabu'r-re'y size üstün gelemez. Ebû Hanîfe'nin görüş beyan ettiği her konuda biz mutlaka bir bab halinde rivayette bulunmuşuzdur.” (Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 12/162. Aynı söz küçük farklılıklarla Süfyân b. Uyeyne'ye de nispet edilmiştir. Bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/549) sözü de hadislerin Kur'ân'ın muhtevasını ihtiva ettiği düşüncesini göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe ya da genel olarak ehl-i re'y için diğer delillerden ayrı olarak Kur'ân, fikhî yaklaşımları için temel bir kaynaktı.

hadisçilerin hicrî ilk dört asırda tasnif ettikleri rivâyetü'l-hadîs eserlerinde yok denecek kadar az âyet zikrettikleri görülmektedir.⁹ Peki, hadis eserlerinde bablarla ilgili âyetlerin zikredilmemesinin sebebi ne olabilir? Bu soruya, bahsedilen kitapların, hadisleri tahrir etmek için yazıldığı söylenerek basit bir cevap verilebilir. Ancak ehl-i hadisin, kelâmcılara ve ehl-i re'ye karşı itikadî ve fikhî meselelerin nakle dayandırılması gerektiğini savundukları ve bu tutumlarını eserlerine azami ölçüde yansıttıkları¹⁰ göz önüne alındığında başka sebeplerin olduğu düşünölmelidir. Öte yandan musannifler arasında Buhârî'nin istisnai bir tavırla yoğun şekilde tercemelerinde âyetlere yer vermesinin sebebinin ne olduğu bir başka sorudur. Tercemelerinde çok fazla âyete yer veren Buhârî'nin, bablar halinde naklettiği hadisler ile tercemelerinde zikrettiği âyetleri anlamsal bir ilişki içerisinde kurguladığı, bilinçli bir konumlandırma yaptığı pek çok örnekle teyit edilebilir. Buhârî âyetleri zikretmekle yetinmemiş sıklıkla âyetlerin tefsirlerini yapmış, bu çerçevede filolojik izahlara yer vermiştir. Hatta o, bu uygulamalarındaki yoğunluk nedeniyle kimi hadisçilerce de eleştirilmiştir.¹¹ Bizim açımızdan, bablardaki hadislerle ilişkili olarak tercemelerinde âyetlerin çokça yer aldığı *Sahîh-i Buhârî*'nin bu özelliği, diğer temel hadis eserlerinde âyet kullanımının yaygınlığı ve şeklini tespit etmede önemli bir hareket noktasını teşkil etmektedir. Zira hem hadis eserlerinde hem de onların içinde istisnai duran *el-Câmiu's-sahîh*'teki birbirinden oldukça farklı olan âyet zikretme uygulamaları ancak birlikte düşünöldüğünde anlaşılabilir.

⁹ İlerleyen dönemlerde Beyhaki'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı gibi bab başlıklarında âyetlere yoğun bir şekilde yer veren eserlere rastlamak mümkündür. Ayrıca ilk dört asırdaki hadis tasnif anlayışının temel karakterini gösteren âyetleri doğrudan zikretmeye tavri, aynı döneme ait başka tür çalışmalarda değişmektedir. Mesela bir ihtilâfü'l-hadîs çalışması sayılabilecek *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da Tahâvî (ö. 321/933) hadislerin âyetlerle telifini yapmaktadır (Mesela bk. Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaüd, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1494), 8/383. Krş. Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffî'el-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/277; Ebü Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaüd-Muhammed Kâmil (Beyrüt: ed-Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 94). Tirmizî'nin bir tefsir rivayeti içerisinde aktardığı âyeti Şâfiî *İhtilâfü'l-hadîs*'inde müt'a ile ilgili nasih ve mensûh uygulamaları tartışırken doğrudan zikretmektedir. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs (Ümm'ün içinde)*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8/645. Krş. Ebü İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrüt: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Nikâh", 29.

¹⁰ Zişan Türçan, *Hadis İliminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafik Yayınları, 2019), 155-161; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 60.

¹¹ Bk. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 6/366; Ebü Muhammed Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrüt Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 15/286; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 181.

Çalışmada Buhârî'nin âyet zikretme uygulaması özellikle *Kütüb-i Sitte*'den sayılan diğer hadis eserlerindeki uygulamalarla mukayese edilmiştir. Böylece Buhârî'nin niçin âyet zikretme ihtiyacı hissettiği, buna karşılık diğer hadisçilerin niçin âyet zikretmedikleri, ilgili babda tahrir edilen hadislerin içeriği dikkate alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Hadisçilerin âyet zikretme ihtiyacı hissetmemeleri sünnetin Kur'ân'ın muhtevasını bir şekilde ihtiva ettiği düşüncesine dayandığı, Buhârî'nin çokça âyet zikretmesinin önemli bir sebebinin ise sıhhat şartlarından dolayı eserine alamadığı hadislerin muhtevasını âyetlerle karşılamak olduğu görülmüştür.

1. Hadis Eserlerinde Âyetlerin Zikri

Hicrî ilk dört asırda telif edilen rivayet kitaplarında bablarda doğrudan âyetlerin zikredilmediği fakat genellikle âyetleri konu eden rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Âyetleri doğrudan zikretmek yerine ilgili tefsir rivayetlerini tahrir etme uygulaması en erken eserlerden Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'inden itibaren takip edilebilir. Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'inde,¹² Abdurrezâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'lerinde ve *Kütüb-i Sitte*'yi oluşturan kitapların beş tanesinde bahsedilen tavır net bir şekilde mevcuttur. Tefsir bölümü hariç tutulursa âyetleri doğrudan zikretme tavrının Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında da bulunmadığı söylenebilir. Bu bakımdan rivâyetü'l-hadis eserlerinde hadislerin âyetlerle münasebetini kurmak; mücmelin beyanı, mutlakin takyîdi, umumun tahsisi, nesh ve en genel anlamda telif gibi mevcut anlamsal ilişkileri tespit faaliyetleri doğrudan görülmemektedir. Âyetleri doğrudan zikretme uygulaması bakımından, anılan süreçte yazılan eserlerin tek istisnası yukarıda belirtildiği gibi Buhârî'nin *Sahih*'idir.¹³

Elimizdeki en erken musannef eser sahiplerinden Ma'mer b. Râşid, "Vucûbü'l-isti'zân" babında İbn Abbâs'ın, "*Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar.*"¹⁴ âyetini konu eden bir sözüne yer vermektedir. Ardından yine söz konusu âyet ile bir sonraki âyete dayalı

¹² Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'inin Muhammed Hamidullah tarafından tespit edilen ve Habîburrahman el-A'zamî tarafından neşredilen üçüncü cildindeki içeriğe bakıldığında, musannifin doğrudan âyetleri zikretmediği yönünde eserin geneline dair bir kanaat oluşmaktadır.

¹³ Buhârî'nin dışında ilk üç asır musanniflerinden bazılarının nadiren de olsa bab başlıklarında âyetleri zikrettiği görülmektedir (Mesela bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/23; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1421/2001), "Tahâret", 1; "Miyâh", 1; "Eşribe", 1). Ancak bunlardan hiçbirinde, Buhârî'deki gibi yoğun ve sistemli sayılabilecek bir çaba görülmemektedir.

¹⁴ en-Nûr 24/58.

olarak Zührî'nin yaptığı açıklamaları konu eden rivayeti zikretmektedir.¹⁵ Ma'mer konuyla ilgili âyeti doğrudan zikretmek yerine âyeti konu eden mevkuf ve maktu rivayetleri nakletmeyi tercih etmiştir. Onun bu tavrı daha sonraki İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve diğer hadisçilerce de devam ettirilmiştir. Mesela İbn Ebî Şeybe de *Musannef* inde “Şiirle ilgili ruhsat” babında benzer şekilde konuyla ilgili âyeti zikretmek yerine âyeti konu eden bir rivayeti nakletmektedir. Bu rivayete göre “*Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar.*”¹⁶ âyeti inince Abdullah b. Revâha, Ka'b b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit Hz. Peygamber'e ağlayarak gelmişler ve “Ya Resûlallah! Allah bu âyeti inzal buyurdu, ki o bizim şair olduğumuzu bilir.” demişlerdir. Hz. Peygamber de onlara âyetin “*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar...*” şeklindeki devamını okumalarını söylemiştir.¹⁷

Ebû Dâvûd ise “Şiir hakkında rivayet edilen haberler” babında Ahmed b. Muhammed el-Mervezî-Ali b. Huseyn-Babası-Yezîd en-Nahvî yoluyla, İkrime'nin İbn Abbâs'tan bir nakline yer vermektedir. Buna göre İbn Abbâs, “*Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar.*” kısmından sonra âyette şairlerden bir kısmının istisna edildiğini vurgulayarak “*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır.*” buyrulduğuna işaret etmektedir.¹⁸

Bir başka örnekte Tirmizî de âyeti müstakil olarak zikretmek yerine âyetin rivayet içerisinde zikrinin geçmesiyle yetinmiştir. “Müt'a nikahının tahriri babında” İbn Abbâs'ın “Müt'a nikahı İslâm'ın başlangıcında vardı. Bir erkek tanıdığı bulunmayan bir memlekete gidince orada kalacağı kadar bir süre için bir kadınla evlenirdi. O kadın da adamın eşyalarını muhafaza eder ve gerekli hizmetlerini yapardı. *Ancak ailelerine ve elleri altındaki*

¹⁵ Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürezzak'ın *Musannef*'inin sonunda), thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413), 10/379-380.

¹⁶ eş-Şuarâ 26/224.

¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/277.

¹⁸ Ebû Dâvud, “Edeb”, 94. Konuyla ilgili âyetleri zikretmeyen musanniflerin yaklaşımlarının, konuların bütün boyutlarıyla ortaya konulması açısından tafefisi şarihler tarafından yapılmıştır. Aslında şiirle ilgili konuşulan meselede üzerinde en çok durulan nokta Hz. Peygamber'in şiir söyleyip söylemediğidir. Hz. Peygamber'in şiirsel konuştuğuna hatta şairlerden alıntı yaptığına dair rivayetleri veren hadisçiler, sonradan şarihlerin gündeme getirip yorumladıkları hususları gündeme getirmemişler ve bu arada ilgili âyetlere işaret etmemişlerdir. Şarihler, Hz. Peygamber'in şiir söylediğine dair gelen rivayetleri “Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da...” (Yâsîn, 36/69); “Hayır” dediler, “Bunlar karma karışık düşlerdir; hayır, onu kendisi uydurmuştur. O olsa şairdir...” (el-Enbiyâ, 21/5) gibi âyetlerle telif etmeye çalışmışlardır. Mesela bk. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 12/372; Aynî, *Umde-tü'l-kârî*, 4/178.

cariyelere...'¹⁹ âyeti nazil olunca bu tür nikâh kaldırılmış oldu. İbn Abbâs der ki: Bu iki kadından başka tüm kadınlarla yapılacak her türlü ilişki haramdır.” şeklindeki rivayeti zikretmektedir.²⁰

Verilen örneklerde baştan beri hadîşçilerin rivayetin çerçevesini aşmamayı, konuyla doğrudan ilgili olsa bile âyeti zikretmek yerine âyeti konu eden bir rivayeti tahrîc etmeyi yeğledikleri görülmektedir. Hatta Tirmizî, tefsir bölümünde bile âyetleri bab başlığı olarak zikretmeyerek sözü edilen tavrı belirginleştirmiştir.²¹

2. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Âyetlere Yer Vermesi

İtikadî ve fikhî yaklaşımlarını özellikle tercemelerinde zikrettiği âyet, hadîs ve önceki alimlere ait görüşlerle ortaya koyan Buhârî, zaman zaman hadîslerin seçimi, tertibi ve bab başlıklarıyla kurduğu ilişki üzerinden de tercihlerini belli etmektedir. Bab başlıklarında naklettiği hadîslerle ilgili olarak âyet zikretmesi yönüyle diğer hadîs musanniflerinden ayrılmıştır. Onun âyetlere müracaatı sadece tefsir bölümüyle sınırlı olmayıp, diğer bölümlerde de yoğun bir şekilde mevcuttur. Acaba Buhârî diğer hadîşçilerden ayrılarak bab başlıklarında âyetlere niçin bu kadar yer vermiştir? Esasen Buhârî, âyet zikretme uygulamasıyla çoğu zaman ne sadece tahrîc ettiği hadîslerin izahını, ne de hadîslerle âyetin tefsirini amaçlamaktadır. Onun bazen hadîslerin muhtevasını teyid etme, bazen izah etme, bazen tamamlama çabası içerisinde olduğu görülürken, yaklaşımında genellikle, konunun bütün yönlerini gösterme ve bir hükme/ilkeye ulaşma çabası mevcuttur. Bir hükme/ilkeye ulaşma yolunda birtakım rivayetlerin sıhhat şartlarına uymaması Buhârî'yi âyetlere müracaat etmeye zorlamış görünmektedir.

2.1. Âyet ve Hadîsler Arasında Muhtevayı Teyid Etme, Açıklama ve Tamamlama

Buhârî'nin isti'zân bölümünün ikinci babında ortaya koyduğu uygulama konuyla ilgili zihnindeki çerçeveyi tamamlamaya yönelik görünmektedir. Buhârî bab başlığında Nûr 4/27-31. âyetler ile Gâfir 40/19. âyetini zikretmekte ve bab içinde iki hadîs tahrîc etmektedir. Tercemede zikrettiği âyetler *“Ey iman edenler! Geldiğinizi belli etmeden ve ev halkına selâm vermeden kendi evlerinizin dışındaki evlere girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır; belki düşünüp anlarsınız. Eğer o evlerde bir kimse*

¹⁹ el-Mü'minûn 23/6.

²⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 29. Müt'a bahsinde zikredilen âyeti doğrudan müstakil olarak zikretmek yerine âyeti içeren tefsir rivayetinin nakledildiği diğer örnekleri için bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 7/502.

²¹ Tirmizî, “Tefsîr”, 1-95.

bulamazsanız -size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size “dönün” denirse derhal dönün; sizin için bu daha temiz bir davranıştır. Allah yaptıklarınızı bilmektedir. İçinde sakini olmayan ve eşyanız bulunan evlere girmenizde sizin için bir beis yoktur. Allah açığa vurduğunuzu da bilir, gizlediğinizi de! Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha temiz bir tavidir. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar...”;²² “Allah, gözlerin kötü niyetli bakışını ve kalplerin gizlediklerini bilir.”²³

Buhârî'nin söz konusu babda naklettiği rivayetlerin ilkinde, Hz. Peygamber'in, güzel bir kadına hoşuna gittiği için sürekli bir şekilde bakan el-Fadl b. Abbâs'ın yüzünü tutup başka bir tarafa çevirmesinden bahsedilmektedir. İkinci rivayette ise Hz. Peygamber sahâbeye yollarda oturmamalarını söylemekte, şayet oturmaları gerekiyorsa bakışlarını kontrol etmeleri, insanları rahatsız etmemeleri, selam alıp vermeleri, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmaları konusunda onları uyarmaktadır.²⁴

Zikredilen hadisler tercemede verilen âyetlerin bir kısmını teyid ederken bir kısmını da izah etmektedir. Harama bakmaktan sakınılması hususu hadislerde de tekrar edilmektedir. Aynı zamanda hadislerde bu konunun genel haliyle dile getirilmesi, âyetteki harama bakmaktan sakınma konusunun izinsiz girilen evlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Ancak hadislerde eve girme usulünden (isti'zân) bahsedilmemektedir. İşte Buhârî bu hususu tercemede zikrettiği âyet ile gündeme getirmiştir. Dolayısıyla âyeti zikretmesindeki amaçlarından birinin de konuyu tamamlamak olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Buhârî “Kitâbu's-savm”ın hemen başında “Ramazan orucunun vucûbiyeti ve Allah Teâlâ'nın ‘Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.’²⁶ sözü” şeklinde bir bab başlığı açmıştır.²⁷ Buhârî'nin babda tahrir ettiği üç hadise bakıldığında onun, birinci sırada, farz olan orucun

²² en- Nûr 27/31.

²³ el- Mü'min 40/19.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “İsti'zân”, 2.

²⁵ Buhârî'nin tercemede zikrettiği âyetler, verdiği bilgiler ve babda zikrettiği hadislerle topluca bakıldığında isti'zân'ı, bir eve girmenin adap ve usulünün yanı sıra bir başkasının özeline (mahremine) muttali olmaktan sakınma ve insanları rahatsız edecek bakış ve davranışlardan kaçınma çerçevesinde daha geniş bir şekilde anlamlandırıldığı görülmektedir. Ayrıca ona göre isti'zan meselesi, genel toplumsal bir sorumluluğu içermesinin yanı sıra bu sorumluluk bilincinin oluşması için gerekli irade eğitiminin yanı sıra içsel bir olgunlaşmayı da kapsamaktadır.

²⁶ el- Bakara 2/183.

²⁷ Buhârî, “Savm”, 1.

sadece ramazan orucu olduğuna delalet eden Talhâ rivayetini, ikinci ve üçüncü olarak ramazan orucu farz kılınıncaya kadar Hz. Peygamber'in âşûra orucunun tutulmasına yönelik emrini içeren İbn Ömer ve Hz. Aişe rivayetlerini zikrettiği görülmektedir. Yakından bakıldığında musannifin, farz nitelemesinin sadece ramazan orucuyla ilgili oluşuna dayanarak bu son iki rivayette âşûra orucunun tutulmasına yönelik emrin nedbe hamledilmesi gerektiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Buhârî'nin bu yaklaşımı, âyetten anlaşılması gerekeni açığa çıkarma niyetini göstermektedir. Zira âyette “*Size oruç farz kılındı.*” buyrulduktan sonra orucun türü sonraki âyette “*Şehru ramazan*” ifadesiyle açıklanmıştır. Böylece Buhârî babda tahrir ettiği hadislerle, tercemede zikrettiği âyetin orucun farziyyetinin başlangıcını ifade ettiğini, onun da ramazan orucu olduğunu anlatmak istemiştir.²⁸ Buna göre Hz. Peygamber âşûra orucunu tutmasının sebebi bu orucun farz kılınmış olması değildir. Dolayısıyla Müslümanlara farz kılınan ilk oruç ramazan orucudur.

Tefsir bölümünde de aynı âyeti bab başlığı olarak zikreden Buhârî burada şu dört rivayeti nakletmiştir:

Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: “Âşûra günü cahiliye ehli oruç tutardı. Ramazan orucu emri gelince Peygamber (s.a.s.) ‘(Âşûra günü) isteyen oruç tutar, istemeyen tutmaz’ buyurdu.”

Aişe (r.anha) şöyle demiştir: “Ramazan orucu emri gelmeden önce âşûre günü oruç tutulurdu. Ramazan orucu emri gelince Peygamber (s.a.s.) ‘(Âşûra günü) isteyen oruç tutar, istemeyen tutmaz’ buyurdu.”

Abdullah b. Mesûd'un şöyle dediği rivayet edilmiştir: Abdullah yemek yerken Eş‘as onun yanına girmiş. Eş‘as ‘Bugün âşûra günü!’ demiş. Abdullah ‘(Âşûra orucu) Ramazan orucu emri gelmeden önce tutulurdu. Ramazan (oruğu emri) gelince Âşûrâ günü oruç terkedildi. Gel, yaklaş da ye!’ diye cevap vermiş.”

Âişe (r.anha) şöyle demiştir: “Cahiliye döneminde Kureyş âşûra günü oruç tutardı. O gün Peygamber de (s.a.s.) oruç tutardı. Medine’ye geldiğinde tutmaya devam etti ve tutulmasını da emretti. Ramazan (oruğu emri) gelince, Ramazan orucu farz kılındı, âşûra orucu terk edildi. Artık âşûra orucunu dileyen tuttu, dileyen tutmadı.”

Bab başlığında zikredilen âyette önceki ümmetlere farz kılındığı belirtilen orucun mutlak bir oruç mu yoksa ramazan orucu mu olduğu tartışılmıştır. Bazılarına göre âyette geçen كما ifadesiyle yapılan benzetmede, “kâf” harfî hakikî manaya delalet etmekte ve ramazan orucu kastedilmektedir. Diğerlerine göre ise âyette vakti ve miktarı ramazan orucundan farklı mutlak bir oruç kastedilmektedir.²⁹ Bu ihtilaf çerçevesinden Buhârî'nin zikrettiği hadislerle bakıldığında İbn Hacer’e

²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/103.

²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/178.

göre onun, önceki ümmetlere farz kılınan orucun Ramazan orucu olmadığı görüşüne eğilimli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eğer Ramazan orucu farz olsaydı, Hz. Aişe'nin rivayetinde bildirilen durumun aksine Peygamber (s.a.s.) âşûra orucu değil, Ramazan orucu tutardı. Üstelik Peygamber'in (s.a.s.) âşûra günü oruç tutması tevkîfi idi. Yani o, âşûra orucunu Kureyş'in âdetine tâbi olduğu için değil, Allah'ın öncekilere farz kıldığı bir emre uyduğu için tutmuştu.³⁰

Buhârî'nin her iki babda da zikrettiği âyet ile babda tahrir ettiği hadisler birlikte bir anlamı tamamlamaktadır. “Kitâbu’s-savn”daki babda tahrir ettiği hadisler oruç âyetinin farz orucun başlangıcını dile getirdiğini açığa çıkarırken, tefsir bölümünde tahrir ettiği hadisler âyetin aynı zamanda önceki ümmetlere farz kılınan orucun âşûra orucu olduğuna işaret etmektedir.

2.2. Hadislerle Âyete Ziyade Getirildiğine İşaret Etmek

Buhârî şartlarına uymayan hadislerin muhtevasını yansıtmaması bakımından âyet zikrettiği gibi, hüküm çıkarma yöntemi çerçevesinde, hadislerle âyete getirilen ziyadeyi gösterme amacı da gütmektedir. “Haram ve helal olan kadınlar” babında sözü edilen yaklaşımın bir örneği mevcuttur. Buhârî'nin tercemede zikrettiği âyette yedisi kan bağından, -bir önceki âyette geçen “*babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin*” ifadesi de ilave edildiğinde- yedisi sıhrî hısımlık ve süt akrabalığı sebebiyle evlenilmesi haram olan kişilerden bahsetmektedir. Âyet şu şekildedir: “*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. Elinizin altında bulunan cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vererek) istemeniz size helâl kılındı.*”³¹

Âyette kan hısımlığından dolayı haram olanlar, analar, kızlar, kız kardeşler, halalar, teyzeler, erkek kardeşin kızları, kız kardeşlerin kızlarıdır. Sıhrî hısımlık nedeniyle haram olanlar, eşlerin anneleri, üvey kızlar, gelinler ve kız kardeşiyle aynı nikah altında birleştirilen ikinci kız

³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/179. Ayrıca bk. Zişan Türçan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahihu'l-Buhârî'nin Kitâbü't-tefsîr'i Örneği-”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 29 (2010), 264.

³¹ en-Nisâ 4/23-24.

kardeştir. Süt hısımlığı haram olanlar ise, emziren anneler ve sütbacılardır.

Buhârî ayrıca, âyette doğrudan hükmü bulunmayan pek çok meseleyi de sahâbe ve tabiûndan yaptığı nakillerle ele almaktadır. Âyette evlenilmesi haram olduğu açıkça belirtilen iki kız kardeşin bir nikahta birleştirilmesi gibi hususlara dair müstakil bablar da açan Buhârî, Ümmü Habîbe hadisini birkaç kere zikretmiş, böylece iki kız kardeşin bir nikahta birleştirilemeyeceğini, süt kardeşin kızıyla ve zifafa girilen eşin kızıyla nikahlanmanın caiz olmayacağını beyan eden haberlere yer vermiştir. Yine o, âyette zikri geçmeyen fakat Hz. Peygamber'in bildirdiği "*Bir kadın halası ya da teyzesi üzerine nikahlanamaz.*" şeklindeki sözüne bir babda yer vermiş ve ilgili hadisleri nakletmiştir.³² Bunlardan başka, "*Doğumun haram kıldıklarını süt emme de haram kılar.*" hadisini de zikretmiştir.³³ Buhârî'nin tahrir ettiği hadislerde, tercemede zikrettiği âyetteki evlenilmesi haram olanlar arasında sayılmayan birtakım kimselerle nikahın haramlığı konu edilmektedir. Bunlar süt kardeşin kızıyla nikahlanmak ile bir kadının hala ya da teyzesiyle aynı nikah altında birleştirilmesidir. Ayrıca kan bağıyla haram olanların süt yoluyla da haramlığını ifade eden hadis de genel bir kaide koyarak âyette zikri geçmeyen pek çok kimsenin nikahını haram kılmıştır. Bahsedilen rivayetler âyete ziyadede bulunmakta; âyetin "*Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vererek) istemeniz size helâl kılındı.*" ifadesine göre farklı bir hüküm koymaktadır. Zira âyetteki bu ifade bir kadının hala ve teyzesiyle aynı nikahta birleştirilmesini ve süt anne ve sütbacı dışındaki süt akrabalarının tümünü helal kılmaktadır.³⁴ Haber-i vâhidle getirilen ziyadeyi Buhârî'nin Hanefilerin aksine nesh anlamındaki beyan değil, ekleme (zamm) ya da açıklama/vurgulama (takrir) anlamındaki beyandan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır.

2.3. Sıhhat Şartlarının Buhârî'nin Âyet Zikretmesine Etkisi

Buhârî'nin diğer musanniflerden ayrılarak bab başlıklarında yoğun olarak âyetlere müracaat etmesinin birden fazla sebebi olabilir. Bunlar arasında kişisel eğilim, fikhî yaklaşımın yoğunluğu, kitabını pür hadis rivayeti çalışması olarak tasarlamaması gibi sebepler sayılabilir. Meseleye diğer eserlerle mukayeseli bakıldığında önemli bir sebebin, Buhârî'nin sıhhat şartlarının âyetlere müracaat etmeyi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarması olduğu söylenebilir. Bu durumun belki de en somut göstergesi Buhârî'nin "Kitâbü't-tefsir"de bazı babların altında hiçbir rivayet

³² Buhârî, "Nikâh", 25-28.

³³ Buhârî, "Nikâh", 21.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1419/1999), 1/281.

nakletmezken, sadece tercemelerinde tefsir rivayetlerine yer vermesidir.³⁵ Tefsir rivayetlerinin pek çoğunda sıhhat probleminin olmasının³⁶ yanı sıra merfû tefsir rivayetlerinin azlığının da Buhârî'nin uygulamasında etkili olduğu düşünülebilir.³⁷

Buhârî, “Şiir, recez ve kervanı harekete geçirmek için söylenen nağmeden caiz olanları ile bunlardan kerih görülenlere dair” şeklindeki bab başlığında “Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin? Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini yakında görecekler.”³⁸ âyetlerini zikretmektedir.³⁹ Musannif babda, bazı şiirlerin hikmet olduğu, Hz. Peygamber'in şiir söylediği, bazı şairleri övdüğü ve onlara dua ettiği, müşrikleri hicvetmeyi emrettiği gibi hususlardan bahseden hadislerle yer vermektedir. Ayrıca “İçinizi kemiren bir irinle dolu olmanız kalbinizin şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır.” şeklindeki rivayetleri, Allah'ı anmaktan, ilim ve Kur'ân'la meşgul olmaktan alıkoyan şiirlerle ilişkilendirmektedir.⁴⁰ Buhârî'nin tercemede zikrettiği âyetin, naklettiği hadislerin içeriğini teyid konumunda olduğu görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Ebî Şeybe ve Ebû Dâvûd ise Buhârî'nin tercemesinde verdiği âyeti doğrudan zikretmek yerine âyeti konu eden farklı rivayetleri zikretmişlerdir. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Revâha, Ka'b

³⁵ Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbü't-tefsîr'i Örneği-”, 254.

³⁶ İbn Hanbel'in, “Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar; mağazî, melahim ve tefsirdir.” (Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 2/162) şeklindeki sözüyle bahse konu üç alandaki rivayetlerin zayıflığına işaret etmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî onun bu sözüyle, üç alandaki belli kitapların zayıflığını kastettiğini savunsa da (Hatîb, tefsir alanında sıhhati sorunlu eserlere örnek olarak el-Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman'ın eserlerini zikretmektedir. Bk. Hatîb, *Câmi'*, 2/162), İbn Hanbel'in bu alanlardaki rivayetleri isnadsız olmaları bakımından zayıf addettiği anlaşılmaktadır. Zaten onun bu ifadesi ‘aslı yoktur’ şeklinde geldiği gibi, ‘isnadi yoktur’ şeklinde de nakledilmiştir. Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, thk: Enver el-bâz, Âmir el-Cezâr, (b.y: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 13/346–347.

³⁷ İbn Ebî Hâtîm'in *Tefsîr*'i üzerinden yapılan bir araştırmaya göre merfu tefsir rivayetlerinin oranı %4'tür. Tefsir rivayetlerinin %22'si sahâbe sözlerinden, %74 oranındaki büyük kısmı ise tabiûn ve onlardan sonraki âlimlerin görüşlerinden oluşmaktadır. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Ankara: Kitabiyât, 2003), 102–103.

³⁸ eş-Şuarâ 26/224-227.

³⁹ Buhârî, “Edeb”, 90.

⁴⁰ Buhârî, “Edeb”, 92.

b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit'in bahse konu âyetten kaynaklı endişelerini ve Hz. Peygamber'in bu endişelerini gideren açıklamasını bildiren rivayeti, Ebû Dâvûd da İbn Abbâs'ın bu âyetle ilgili izahını aktaran rivayeti nakletmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği rivayetin mürsel oluşu⁴¹ Buhârî'nin bu rivayeti eserine niçin almadığını izah etmektedir. Ebû Dâvûd'un naklettiği rivayeti ise Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'inde⁴² zikrederken, onu şartlarından dolayı *Sahih*'ine almamış gibidir. Hadisin ravilerinden Yezîd (b. Ebî Sa'id) en-Nahvî genel olarak güvenilir bir ravi olarak değerlendirilmiş olsa da Buhârî'nin yanı sıra Müslim de onun hiçbir hadisine eserinde yer vermemiştir.⁴³ Diğer bir ravi Ali b. el-Huseyn b. Vâkid ile ilgili olarak Nesâî, "leyse bihi be's", Ebû Hâtim ise "da'ifu'l-hadis" şeklinde değerlendirme yapmıştır.⁴⁴

Benzer şekilde, Buhârî'nin "Ramazan orucunun vucûbiyeti ve Allah Teâlâ'nın '*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.*' sözü"⁴⁵ şeklindeki bab başlığında verilen âyeti zikretmesinin sebebi İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin orucun farz kılınmasının başlangıcına dair sıhhat şartlarına uygun bir rivâyetin olmamasıdır.⁴⁶ Nitekim Ebû Dâvûd "Oruç farzının başlangıcı (mebde')" babında şu hadisi zikretmektedir: İbn Abbâs'dan rivayet edilmiştir: "*Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*" (İslâm'ın erken döneminde) Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde insanlar yatsı namazını kıldıkları zaman, kendilerine yemek, içmek ve kadınlar (-a yaklaşmak) haram kılınmıştı. Ertesi akşama kadar oruç tutarlardı. Bir adam kendisine hâkim olamayıp yatsı namazını kılmış olduğu halde karısına yaklaştı ve sonrasında orucuna devam edip onu tamamladı. Allah bu olayı diğer insanlar için bir kolaylık, serbestlik ve fayda sağlamalarını murat etmeyi dileyip, "*Allah sizin kendinize güvenemeyeceğinizi biliyordu.*" buyurdu. Bu, Allah'ın insanları faydalandırdığı, onlara ruhsat verdiği ve kolaylaştırdığı şeylerdendir."⁴⁷

Ebû Dâvûd'un "Orucun farzıyyetinin başlangıcı" babında zikrettiği bu hadis, Buhârî'nin bab başlığında müstakil olarak zikrettiği âyetle ilgili İbn Abbâs'ın bir izahını içermektedir. Buna göre, Müslümanlara farz kılınan

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/539.

⁴² Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 301.

⁴³ Yusuf b. Abdirrahman el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 32/143-144.

⁴⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve heyeti (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/211.

⁴⁵ Buhârî, "Savm", 1.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/103.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Savm", 1.

ilk oruç “*Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*” âyetiyle farz kılınan Ramazan orucudur. Ebû Dâvûd’un da bab başlığıyla, fecrin doğumundan güneşin batışına kadar -şimdiki haliyle- tutulan orucun farziyyetini kastettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸ Ebû Dâvûd’un zikrettiği bu hadisi Buhârî *Sahih*’ine almamıştır. Bunun nedeni kuvvetle muhtemel hadisin senedinde Ali b. Hüseyin b. Vâkîd (ö. 211/827) gibi zayıf bir ravinin bulunmasıdır.⁴⁹ Buhârî, Ebû Dâvûd’un tefsir rivayetiyle ortaya koymaya çalıştığı düşüncüyü, bab başlığında yer verdiği âyet ve altında zikrettiği hadis arasında bir ilişki kurarak vermek istemiştir.

Buhârî’nin içkiyi haram kılan âyetle ilgili yaklaşımı bir başka örnek olarak zikredilebilir. Musannif, “*Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçınınız ki kurtuluşa eresiniz.*”⁵⁰ âyetini hem eşribe hem de tefsir bölümünde bab başlığı olarak zikretmiştir. Musannif eşribe bölümünde, âyetin hamrı kesin bir şekilde haram kıldığını babda tahrir ettiği dört hadisin muhtevasıyla ortaya koymaktadır. Birinci hadiste, hamr içip tevbe etmeden ölenin cennet hamrından mahrum kalacağından; ikinci hadiste, İsra gecesi Hz. Peygamber’in kendisine sunulan şarap ve sütte sütü tercih ettiği ve bu tercihinin fitrata uygun olduğunun, şayet hamrı seçseydi ümmetin azgınlaşacak olduğunun kendisine bildirilmesinden bahsedilmektedir. Üçüncü hadiste, hamrın içilmesi kıyamet alametleri arasında sayılmaktadır. Dördüncü hadiste ise bir kimsenin hamr içenin mümin olarak onu içmiş olmayacağı belirtilmektedir. Mühelleb’e göre, Buhârî’nin zikrettiği bu dört hadis, içerdiği şiddetli va’idden dolayı hamrın tahrimine delalet etmektedir.⁵¹ Buna göre Buhârî bab başlığında zikrettiği âyetin hamr ile ilgili önceki âyetleri neshettiğini babda zikrettiği hadislerle dolaylı olarak belirtmek istemiştir. Oysa diğer hadis kitaplarında, bahsedilen nesh ilişkisini doğrudan konu eden rivayetlere rastlamak mümkündür. Mesela Ebû Dâvûd *Sünen*’inde İbn Abbâs’ın “*Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar...*” âyetinin “*Ey iman edenler! Sarhoşken namaza yaklaşmayın...*” Nisâ 4/43. âyeti ile “*Sana hamrı ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür...*” Bakara 2/219. âyetini neshetmiştir, dediğini nakleder.⁵² Benzer şekilde Ebû Dâvûd, Hz. Ömer’den nakledilen ve içkinin tedricî bir şekilde yasaklanmasından bahseden rivayete de yer vermiştir. Aynı rivayet İbn

⁴⁸ Ebû'l-Hasen es-Sindî, *Fethu'l-Vedûd fi Şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zekî el-Havlî (Mısır: Mektebetü Lîne, 1431/2010), 2/612.

⁴⁹ Ravi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Mizzî, *Tezhibü'l-kemâl*, 20/407; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/211.

⁵⁰ el-Mâide 5/90.

⁵¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 6/36.

⁵² Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 1.

Hanbel, Tirmizî, Nesâî ve Beyhakî tarafından da nakledilmiştir.⁵³

Öte yandan İbn Hacer'e göre Buhârî hamr âyetini zikrederek âyetin nüzul sebebine göndermede bulunmuştur. “*Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar...*” ile onu takip eden “*Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*” şeklindeki bu âyetler Nesâî ile Beyhakî'nin İbn Abbâs'tan naklettikleri hadise göre Ensar'dan iki kabile hakkında inmiştir. Bu kişiler içip sarhoş olunca birbirlerine zarar vermişler. Ayıldıklarında yüzlerinde ve sakallarında yara izleri görmüşler ve her biri “Benim kardeşim bana bunu yaptı ha? Şayet o bana merhametli olsaydı, bana bunu yapmazdı” diye söylenmiş. Kalplerinde birbirlerine karşı kin oluşmuş. Oysa öncesinde bu kişiler birbirlerine karşı kalplerinde kin beslemeyen kimselermiş. Bunun üzerine âyet “*Artık vazgeçtiniz değil mi?*” şeklindeki son kısmına kadar nazil olmuştur.”⁵⁴

Buhârî zikredilen hadise *Sahîh*'inde yer vermemiştir. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi hadisin şartlarına uymamasıdır. Zira senedindeki ravilerden Rabî'a b. Külsûm Cebr hakkında Yahya b. Ma'în “*leyse bihi be's*” (hadisinin yazılmasında bir sakınca yoktur)⁵⁵ veya “*sika*”, Ahmed b. Hanbel de “*salih*” nitelemesinde⁵⁶ bulunmuşsa da onunla ilgili Nesâî “*leyse*

⁵³ Ömer b. el-Hattâb'dan (r.a.) rivâyet olunduğuna göre; “Ömer, şarabın yasaklanması ile ilgili âyet inince, ‘Allah’ım, şarap hakkında bize sadra şifa bir açıklama yap diye dua etmiş ve Bakara Süresindeki, ‘*Sana hamrı ve kumarı sorarlar. De ki: Onlarda insanlar için büyük günah vardır.*’ âyeti nazil olmuş. Bunun üzerine Ömer çağrılarak kendisine bu âyet okunmuş. Ömer (bu âyeti dinleyince tekrar), ‘Allah’ım, şarap hakkında bize sadra şifa bir açıklama getir’ diye dua etmiş, bunun üzerine Nisa Süresindeki, ‘*Ey iman edenler, sarhoş iken namaza yaklaşmayın.*’ âyeti nazil olmuş. (Bu âyet indikten sonra) Allah Resûlü’nün münadisi namaz kılınacağı zaman, ‘Sarhoşlar namaza yaklaşmasın’ diye yüksek sesle bağırmış. Ömer tekrar çağrılarak kendisine bu âyet de okunmuş. O yine, ‘Allah’ım, şarap hakkında bize sadra şifa bir açıklama yap diye dua etmiş. Bunun üzerine Mâide Süresindeki ‘*Artık vazgeçtiniz değil mi?*’ (el-Mâide, 5/91) âyeti nazil olmuştur. Ömer (sözlerine devam ederek), ‘Biz de (şaraba ve kumara) son verdik’ demiştir.” Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid ve diğerleri (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), *Müsned*, 1/442; Ebû Dâvûd, “Eş-ribe”, 1; Tirmizî, “Tefsîr”, 6; Nesâî, “Eş-ribe”, 1; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/495. Kur’ân’da içki yasağındaki tedricî süreci ele alan bir çalışma için bk. Necdet Ünal, “Kur’ân’ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 149-182.

⁵⁴ Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, thk. Hasan Abdul Mun'im Şelbî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 10/85; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/496.

⁵⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmraî (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 86.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/478.

bi kaviyy” ifadesini kullanmıştır.⁵⁷ İbn Hacer de “sadûk yehimu” (sadûktur ancak yanılır)” demektedir.⁵⁸ Buhârî, Rabî‘a b. Külsûm’dan gelen tek bir mevkuf rivayeti *el-Edebü’l-müfred*’inde yer vermişse de ondan gelen herhangi bir hadisi *Sahih*’ine almamıştır.⁵⁹

Buhârî, hacc-ı ekber’in nahr günü olduğunu bildiren rivayetin tahririnde de benzer bir tavır göstermiştir. Tirmizî “Ebvâbü’t-tefsîr”in Tevbe Sûresi babında Hz. Ali’den “Allah Resûlüne hacc-ı ekber gününü sordum. O da nahr günüdür’ buyurdu” şeklinde bir hadisi doğrudan tahrir etmektedir. Buhârî ise mezkûr hadisi tahrir etmek yerine bab başlığında “*Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır... Ancak kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklerden size olan ahitlerinde hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiçbir kimseye yardımda bulunmamış olanlar bunun dışındadır.*”⁶⁰ âyetini zikretmiş ve altında zikrettiği hadislerin devamında Humeyd’in “nahr günü hacc-ı ekber günüdür” açıklamasını nakletmiştir.⁶¹ Buhârî’nin Tirmizî’nin naklettiği rivayeti zikretmemesinin sebebinin sıhhat durumu olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Nitekim Tirmizî, hemen ardından tahrir ettiği ve Hz. Ali’ye nispet edilen mevkuf rivayetin -haberinin pek çok kanaldan mevkuf olarak gelmiş olmasına işaretle- ilk rivayetten daha sahih olduğunu belirtmektedir.⁶² “لا تتبعوا القينات ولا تشتروهن ولا تعلموهن، ولا خير في تجارة فيهن وثمانين حرام”، وفي مثل ذلك أنزلت عليه هذه الآية {ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله (Lokmân 31/6) âyeti bu konular için indirilmiştir.”⁶³ rivayetini eserinde nakledeken, Buhârî zikredilen âyeti tercemesinde zikrettiği halde bu hadisi tahrir etmemiştir.⁶⁴ Çünkü Tirmizî’nin belirttiğine göre Buhârî seneddeki ravilerden Ali b. Yezîd’i zayıf olarak nitelemektedir.⁶⁵

Buhârî “Vasâyâ” bölümüne “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.*”⁶⁶ âyetini, birinci babın tercemesinde zikretmektedir. Muhtelif vasiyet meseleleriyle ilgili bab ve hadislerin yanı sıra ölenin malı üzerindeki vasiyetini en fazla üçte

⁵⁷ Nesâî, *ed-Du‘afâ ve’l-metrûkûn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, (Halep: Dâru’l-Va‘y), 41.

⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’l-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1406/1986), 208.

⁵⁹ Bk. Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 435.

⁶⁰ et-Tevbe 9/3.

⁶¹ Buhârî, “Tefsîr”, 145-146.

⁶² Tirmizî, “Hac”, 110.

⁶³ Tirmizî, “Tefsîr”, 32.

⁶⁴ Buhârî, “İsti‘zân”, 52.

⁶⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 32.

⁶⁶ el-Bakara 2/180.

bir oranında sınırlayan rivayeti zikretmektedir. Vasâyâ bölümünün altıncı babında ise “Vâris için vasiyet yoktur” ifadesini bab başlığı yapmıştır. Aslında bu ifade pek çok hadis eserinde nakledilen bir hadisten alıntıdır.⁶⁷ Buhârî söz konusu hadisi zayıf bulduğu için eserine almamıştır.⁶⁸ Vârise vasiyetin olmadığına dair babda şu hadise yer vermiştir: “*Mal (bütünüyle) oğula kalırdı. (Ancak bu maldan bir kısım) Ana babaya vasiyet edilirdi. Allah bu uygulamanın dilediği kısmını neshetti. Erkeğe iki kızın hissesine eşit bir hisse, ana babanın her birine altıda bir hisse, karı için (ölenin çocukları varsa) sekizde bir, (ölenin çocukları yoksa) dörtte bir hisse belirledi. Kocaya (ölenin çocukları yoksa) yarı, (ölenin çocukları varsa) dörtte bir hisse tayin etti.*”⁶⁹ Buhârî vârise vasiyetin olmadığına ilişkin zikrettiği bu hadis, başta zikrettiği âyetin hükmünün yine başka bir âyetle (hadisteki “Allah bu uygulamanın dilediği kısmını neshetti” ifadesinin işaretiyle) neshedildiğini belirtmiş olmaktadır. Ebû Dâvud ise İbn Abbâs’ın “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması...*” âyetiyle ilgili olarak “Miras âyeti neshedinceye kadar vasiyet bu âyette bildirilen şekildeydi.” yönündeki izahını içeren haberi nakletmektedir.⁷⁰ Âyetle hadisin ilişkisini Buhârî âyeti sarıh bir şekilde zikrederek, Ebû Dâvûd ise Buhârî’nin şartlarına uymayan tefsir rivayetini zikrederek gündeme getirmiştir.

Buhârî’nin, Mücadele Sûresinin ilk dört âyetini zikrettiği fakat konuyla ilgili hiçbir rivayet zikretmediği zihâr babındaki yaklaşımı da şartlarına uygun olmayan hadislerin muhtevasını âyetler vasıtasıyla ortaya koyma amacı güttüğünün bir başka göstergesidir. Buhârî, Mücadele Sûresinin “*Kocası hakkında seninle tartışan ve halini Allah’a havale eden kadının sözünü Allah işitmiştir... Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.*” şeklinde ilk dört âyetini zikretmekte, ancak babda hiçbir hadise yer vermemektedir.⁷¹ İbn Hacer, Buhârî’nin bu âyetin zikriyle yetinmesini, olayın sebebiyle ilgili olan merfû hadise işaret etmek istemesine bağlamaktadır. Hz. Peygamber ile kocası hakkında tartışan ve hakkında âyet nazil olan kadınla ilgili farklı haberler gelmiş de İbn Hacer, tercihe uygun olanının Evs b. es-Sâmit’in karısı Havle (Huveyle) bint Sa’lebe olduğuna işaret etmektedir.⁷² Ahmed b.

⁶⁷ Bk. Tirmizî, “Vasâyâ”, 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (b.y.: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, t.s.), “Vasâyâ”, 6. (İbn Mâce’deki bir diğer tarihte “vârise vasiyet caiz değildir.” şeklinde geçmektedir. Bk. Aynı yer.)

⁶⁸ Rivayetin râvilerinden İsmâil b. Ayyâş, Buhârî’ye göre zayıftır. Bk. Tirmizî, “Tahâret”, 98.

⁶⁹ Buhârî, “Vasâyâ”, 6.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 5.

⁷¹ Buhârî, “Talâk”, 22.

⁷² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/433.

Hanbel'in *Müsned*'i, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde de tahrir edilen habere göre Havle, kendisine zihâr yapan kocasından Hz. Peygamber'e şikayetçi olmuş, Hz. Peygamber'den umduğu karşılığı göremeyince Allah'a şikâyetinde bulunmuş ve bunun üzerine Mücadele Süresinin ilk âyetleri nazil olmuştur. Hz. Peygamber âyetler nazil olunca Havle'ye "*Kocan bir köle azat etsin*" buyurmuştur. Havle kocasının köle azat etmeye gücünün olmadığını söyleyince Hz. Peygamber "*İki ay aralıksız oruç tutsun*" demiştir. Havle kocasının yaşlı bir adam olduğunu ve oruç da tutamayacağını söyleyince Hz. Peygamber, "*Öyleyse altmış yoksulu doyursun*" buyurmuştur. Havle onun buna yetecek bir malı da yoktur deyince Hz. Peygamber kendisine getirilen bir arak hurmayı vermiş ve dağıtmalarını söylemiştir.⁷³

Buhârî aktarılan hadiste belirtilen zihar keffaretini açıkça konu eden âyetleri tercemesine alarak, şartlarına tam uymayan rivayetlerdeki bilgileri vermiş olmaktadır. Nitekim İbn Hacer, ilgili âyetin nüzûlüne konu olan hadiseye ilişkin rivayetlerin en sahihinin Havle ve kocası Evs ile ilgili bu rivayet olduğunu belirtir.⁷⁴ Bir konuda "rivayetlerin en sahihi" ifadesinin "zayıflar arasında en sağlamı"nın, başka bir deyişle "en az zayıfı"nın kastedildiği bilinmektedir.⁷⁵ Buhârî Havle bint Sa'lebe rivayetinin Hz. Aişe'den gelen tarikine de "Kitâbü't-tevhîd"de bir tercemede işaret kabilinden yer vermiştir.⁷⁶ Hem bu hadis hem de Seleme (ya da Selmân) b. Sahr ile ilgili haberde olduğu gibi ziharın keffaretinin bildirildiği⁷⁷ başka hadisler sünenlerde ve diğer pek çok hadis eserinde nakledilirken Buhârî'nin hiç birisine eserinde yer vermemesi sıhhat şartlarıyla ilgili olmalıdır.⁷⁸

⁷³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/300; Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; İbn Mâce, "Talâk", 25.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/374.

⁷⁵ Ebû Yahyâ Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-bâki bi şerhi elfiyeti'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif Hemîm ve Mâhir el-Fahl (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/105.

⁷⁶ Buhârî, "Tevhîd", 9.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Tirmizî, "Talâk ve'l-li'ân", 20.

⁷⁸ Buhârî'nin de naklettiği bir hadiste, Ramazan'da oruçlu olduğu halde hanımıyla ilişkiye giren bir adamın Hz. Peygamber'e gelerek halini arz ettiği ve Hz. Peygamber'in de bu şahsa yaptığı hatanın keffaretini bildirdiği anlatılmaktadır (Buhârî, "Savm", 30). Abdülganî b. Sa'îd bu hadisteki kişinin adını Seleme (ya da Selmân) b. Sahr olarak tespit etmiş (Ebû Muhammed Abdülganî b. Sa'îd el-Ezdî, *el-Gavâmid ve'l-Mühemât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, thk. Hamza Ebû'l-Feth b. Hüseyin (b.y.: Dâru'l-Menâr, 1421/2000), 121), İbn Beşkûvâl de onu takip etmiştir (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/164). Oysa İbn Hacer bahsedilen haberlerin iki farklı olaya ait olduğunu, birinci olayın gündüz oruçluyken, İbn Sahr'ın yaşadığı olayın ise gece gerçekleştiğini ifade etmektedir (İbn Hacer, aynı yer.). Zaten ikinci rivayette Seleme b. Sahr'ın eşine zihar yaptığı hususu önemli bir fark olarak dikkat çekmektedir. Buhârî'nin ilk rivayeti ziharla ilişkilendirmemesi de onu farklı bir olay olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

SONUÇ

Kur'ân-Sünnet ilişkisine dair tartışmalar hicrî ikinci asırla birlikte kaynakların bilgi değeri üzerinden metodik bir mahiyete kavuşmuştur. Hadisçilerin bid'at ehli olarak nitelendirdikleri kesimler ile dinî hükümlerin tespitinde kendilerini nakille sınırlandırmayan ve re'y ve te'vile belli ölçüde yetki tanıyan ehl-i re'yin tavırları karşısında hadisçiler Kur'ân'la ilişkisi bağlamında sünnet/hadisın konumunu belirlemeye ve güçlendirmeye yönelik bir eğilim göstermişlerdir. Temelde sünnetin Kur'ân'ı beyan eden özelliğine yapılan vurgular tartışmaların hararetine bağlı olarak çeşitli düzeylerde ifade edilmiştir. Sünnetin Kitâb üzerine kâdî olduğu ya da Kitâb'ın sünnete olan ihtiyacının daha büyük olduğu gibi yaklaşımlar, sünnetin mübeyyin vasfını öne çıkarırken, bunun ötesinde, Kur'ân'ın sünnetin muhtevasında içkinliği iddiasını da tazammun etmekteydi. Hicrî ilk dört asırda yazılan rivayetü'l-hadîs eserlerinde itikadî ve fikhî yaklaşımları hadislerle dayalı ortaya koyma iddiası taşımalarına rağmen, yok denecek kadar az müstakil olarak âyet zikretmelerinin gerisinde yatan sebeplerden birinin, belki de en önemlisinin, sünnetin Kur'ân'ın muhtevasını bir şekilde ihtiva ettiği düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira rivayet kitapları bablarla ilgili âyetleri müstakil olarak zikretmemişler, ancak aynı âyetleri konu eden tefsir rivayetlerini tahrir etmişlerdir. Hadisçilerin âyetleri zikretmek yerine âyetleri konu eden rivayetleri nakletmeleri, aynı zamanda rivayet çerçevesinde kalmak istediklerini, âyetle hadisin ilişkisini kurmak şeklinde bir yorumdan uzak durduklarını göstermektedir. Kısacası rivayetin dışına çıkmayan bu yaklaşım, ehl-i hadisin yalnızca nakle dayanma yönündeki temel arzu ve yöntemine de denk düşmektedir.

Sahih'inde terceme ve bab başlıklarında bolca âyet zikreden Buhârî diğer hadisçilerden belirgin bir şekilde ayrılmıştır. Onun bu istisnai tavrını, sünnetin Kur'ân'ı ihtiva ettiği hususunda diğer hadisçilerden ayrıldığına yormak yerine, âyetleri de içeren rivayetlerinin sıhhat şartlarına uygun olmamasıyla izah etmek daha uygundur. Buhârî bab başlıklarında zikrettiği âyetlerle, şartlarına uymadığı için ilgili babda naklemediği hadislerin muhtevasını karşılamayı amaçladığı söylenebilir. Bazen bu, doğrudan âyetin muhtevasıyla mümkün olmakta, bazen de babda nakledilen sebep-i vürûdu tefsir olmayan hadislerle âyet arasındaki anlamsal ilişkiden açığa çıkmaktadır. Buhârî bazen âyetin tefsirini hadislerle yapmakta, bazen hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili âyetle bir çerçeve çizmekte ama bazen de konunun çerçevesini âyet ve hadislerle birlikte tamamlamaktadır. Âyet ve hadislerin karşılıklı olarak anlamı tamamlanmakta, teyid ve ziyade gibi durumların varlığı gösterilmektedir. Âyetler arasındaki nesh ilişkisi de bab başlığında zikredilen âyet ile babda yer alan hadislerin alakası üzerinden anlatılmaktadır. Buhârî bahsedilen

bilgileri elbette sarıh bir şekilde ifade etmemektedir. Fakat onun, âyet ve hadislerin seçimi ve hatta tertibi bakımından bilinçli bir hareket tarzına sahip olduğu fark edilmektedir.

KAYNAKÇA

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn. *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1421/2001.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî. 1403/1983.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kâmil. Beyrût: ed-Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. 1430/2009.

Erbaş, Muammer. "Sünnet Kur'an'a Kâdîdir" Sözü'nün Teorik ve Pratik Değeri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Ekim 2007), 111-140.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara: 1997.

Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdîrrahman el-Garâzî. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî. 1421.

Hâzîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Me'ârif. 1359.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li İbn Battâl*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 2. Basım. 1423/2003.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife. 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed

Avvâme Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşîd ve diğeri. b.y.: Müessesetü'r-Risâle. 1421/2001.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. Riyad: Dâru Tayyibe. 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî. 1419/1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.s.

İbn Şâhin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed. *Târihu esmâi's-sikât*. thk. Subhî es-Sâm râi Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Enver el-bâz, Âmir el-Cezâr, b.y.: Dâru'l-Vefâ. 3. Basım. 1426/2005.

Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitabiyyât. 2003.

Ma'mer b. Râşid. *el-Câmî*. (Abdürezzâk'ın Musannef'inin sonunda). thk. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *es-Sünne*. thk. Sâlim Ahmed es-Selefî. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408.

Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Halep: Dâru'l-Va'y. t.s.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1421/2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdul Mun'im Şelbî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Kitâbiyyât. Ankara: 2000.

Sindî, Ebû'l-Hasen. *Fethu'l-Vedûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Zekî el-Havlî. Mısır: Mektebetü Lîne, 1431/2010.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. (Hamişinde Bâkılânî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı bulunmaktadır). Kahire: Matbaatu Hicâzî. t.s.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.

Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. b.y.: Dâru İbn Affân. 1417/1997.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle. 1415/1494.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbü't-tefsîr'i Örneği-". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 249-282.

Türcan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2019.

Ünal, Necdet. "Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 149-182.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd ve heyeti. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zekerîyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyya b. Muhammed. *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiyeti'l-İrâkî*. thk. Abdüllatîf Hemîm ve Mâhir el-Fahl. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ ÜSTÜNE KURULU BİR METODOLOJİYE SAHİP BUHÂRÎ'DE (Ö. 256/870) KUR'ÂN'IN VE SÜNNET'İN KAYNAKLIK OTORİTESİ THE AUTHORITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH AS A SOURCE IN BUKHARI (D. 256/870) WHO BASES HIS METHODOLOGY ON THE UNITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH

Geliş Tarihi: 31.07.2021 Kabul Tarihi: 07.12.2021

✉ MEHMET CENGİZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-1341-6553

mehmetcengizfakih@gmail.com

ÖZ

Buhara'da doğup Semerkant'ta vefat eden ve güvenilir kaynak kabul edilen kitabı yazarak hadis ilminde zirve olan Buhârî'nin telif ettiği *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri, onun hadisteki otoritesini ortaya koyduğu gibi fıkıh/usûl ilmindeki kimliğini de ortaya koymaktadır. Zira o, kitabının terâcim olarak ifade edilen bâb başlıklarında hem fikha hem de usûle dair görüşlerini serdeden bir yöntem kullanmıştır. Buhârî'nin kendine özgü bu istinbat yönteminden dolayı "Buhârî'nin fıkıh bâb başlıklarındadır" denilmiştir. Öyle ki çağdaşı olduğu âlimler, onun büyük bir muhaddis olması yanında fakih kimliğine de önemli ölçüde vurgu yapmışlardır. Bu makalemizde gayemiz fıkıh'l-hadis'e vurgular yapan ehlü'l-hadis'in hicri üçüncü asırdaki en iyi temsilcisi olan Buhârî'nin Kur'an ve Sünnet bütünlüğü üzerine kurulu usûlî düşünce sistemini tespit ve tahlil etmektir. Zira Buhârî, "Kendisine ihtiyaç duyulup da Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmayan bir şey bilmiyorum" diyerek Kur'an ve Sünnet'in kaynaklık otoritesini vurgulayan ve iki kaynak arasındaki tabii/zorunlu ilişkiyi/bütünlüğü savunan bir metodolojiye sahip fakih bir muhaddistir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Kur'an, Sünnet, Hukuk, Bütünlük, Otorite.

ABSTRACT

Al-Jami al-Sahih, written by Bukhari, who was born in Bukhara and died in Samarkand and who became the zenith of the hadith knowledge by writing the book that is considered the most reliable book after the Qur'an, the Book of Allah, reveals his faqih identity apart from his authority in hadith. Because he used such a method that reveals his views on both fiqh and usul in the chapter titles of his book, which are expressed as tarajim. Because of Bukhari's unique method of istinbat (revealing the meaning), it is said that "Bukhari's fiqh lies in the Bâb (chapter) titles." So much so that the scholars whom he was contemporary with emphasized his faqih identity as well as being a great muhaddith. In this study, our aim is to identify and analyze Bukhari's, who is the best representative of Ahl al-Hadith in the third century of Hijrah and who is accepted as the defender of fiqh al-hadith, procedural thought system based on the integrity of the Qur'an and Sunnah. Because Bukhari is a faqih muhaddith who has a methodology that defends the natural/obligatory relationship between the two sources, as he emphasizes the source authority of the Qur'an and the Sunnah by saying "I do not know anything that is needed but not found in the Qur'an and the Sunnah".

Keywords: Bukhari, Qur'an, Sunnah, Law, Integrity, Authority.

THE AUTHORITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH AS A SOURCE IN BUKHARI (D. 256/870) WHO BASES HIS METHODOLOGY ON THE UNITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH

SUMMARY

Bukhari, who was born in Bukhara in Hijri 194, traveled to science centers such as Mecca, Baghdad, Basra, Balkh, Damascus, Hijaz, Homs, Kufa, Medina, Nishapur, Merv, and Bukhara, in chronological order, to study hadith science, and died in Hartank of Samarkand in Hijri 256, is a great Islamic scholar renowned for his faqih identity as well as his undisputed authority in the knowledge of hadith. All scholars acknowledge that Bukhari left a significant fiqh legacy via his writings and fatwas. Bukhari revealed his authority in fiqh and usul al-fiqh in addition to his authority in hadith by revealing his views on both fiqh and usul in the translated chapter titles of his famous work *al-Jami al-Sahih*. In this article, in which we aim to identify and analyze Bukhari's usul-based thought system founded on the unity of the Qur'an and Sunnah, it is possible to briefly say the following: Bukhari accepts the Qur'an and the Sunnah as two authoritative sources in the basis of the Shari'ah ruling, by saying, "I am unaware of anything that is needed that is not included in the Qur'an and Sunnah. I am aware that the Qur'an and Sunnah include everything that is needed." Bukhari argues that as long as a ruling on a subject is clearly referenced in the Qur'an and the Sunnah, no further reference should be resorted to by demonstrating his understanding of usul regarding the unity of the Qur'an-Sunnah in his *al-Jami al-Sahih* with the main heading of "Kitab al-I'tisam bi al-Kitab wa al-Sunnah/the book that tells about following the Qur'an and the Sunnah". According to Bukhari, the Qur'an is the main authority in religion and it is obligatory to follow it. Similarly, the Sunnah is the second authority in religion and it is also obligatory to follow it. Bukhari places a sharp emphasis on the unity of the Qur'an and Sunnah by citing the terms the Qur'an and the Sunnah together and defending the two's connectedness through the special concept of "al-i'tisam". Considering that the word "al-i'tisam"/connection is not a choice in itself, but a necessity, it can be concluded that Bukhari, with his lexical mastery, accepts that the connectedness of the Qur'an and the Sunnah is not a matter left to the discretion of religiously accountable people, but a mandatory condition. With the subheading "bab al-iqtida bi sunan al-Rasul al-Allah (saw) / the bab about following the sunnah

of the Messenger of Allah (saw)” in his work, Bukhari attempts to prove that the Sunnah as a source comes right after the Qur’an in the order of adilla al-shariyya (religious evidences) and is an authority that should be followed. Bukhari, who basically argues that the Qur’an and the Sunnah are inseparable from each other, accepts the Sunnah of the Prophet (saw), who deals with it in three terms such as verbal, practical, and affirmative, to be binding, and adopts an understanding that entails taking the Prophet (saw) as an absolute example. Bukhari tries to evaluate the subject with six babs and twenty-one hadiths by opening a separate section for the ahad reports with the general heading of “Kitab al-akhbar al-ahad”. Bukhari rejects the views of those who accept more than one person, not a single person, or stipulate that there should be four or more people for the confirmation of khabar al-wahid and shows that he adopts a methodology suggesting that khabar will be accepted even if it comes from a single person as long as the narrator is reliable (saduk). It can be concluded that although almost all Bukhari commentators argue that khabar al-wahid, according to Bukhari, can be evidence only in amal-related matters other than faith-related matters due to the title of the chapter that Bukhari picks as “the chapter describing the permissibility of a reliable person’s khabar about the adhan, prayer, fasting, (similar) fards and (religious) provisions”, the fact that Bukhari does not explicitly deny the possibility of khabar al-wahid serving as evidence in faith-related matters implies that he does not completely dismiss it, but also refrains from rendering a definite conclusion by treating the topic with caution. According to Bukhari, there is also no difference in the validity of khabar al-wahid in terms of whether it comes from a man or a woman. On the issue of ‘ ziyada ala al-nas’ via khabar al-wahid and the Qur’an’s general (‘amm) ruling via khabar al-wahid, Bukhari agrees with the view of the majority (jumhur) other than the Hanafis and considers permissible both ‘ ziyada ala al-nas’ via khabar al-wahid and the Qur’an’s general (‘amm) ruling via khabar al-wahid. There is a serious emphasis on the holistic relationship between the Qur’an and the Sunnah, as well as the thought of bringing the Qur’an’s primary authority as a source to attention, in the background of Bukhari’s attempt to base the validity of the khabar al-wahid primarily through verses and then through hadiths. As a result, it can be said that the fact that Bukhari accepts the Sunnah as proof and defends it with all its types (verbal, practical, and affirmative) even though he puts the Qur’an in the center reveals that he adopts a methodology arguing that the Sunnah, which he accepts as an independent source for the law, is basically founded on the Qur’an, and that the Sunnah is in integrity with and confirms the Qur’an.

GİRİŞ

Hicrî 194'te Buhara'da doğan, hadis ilmini tahsil için -kronolojik sıralamaya göre- Mekke, Bağdat, Basra, Belh, Dımaşk, Hicaz, Humus, Kûfe, Medine, Nişâbur, Merv, Buhara gibi ilim merkezlerini dolaşan ve hicrî 256'da Semerkant'a bağlı Hartenk'te vefat eden Buhârî, hadis ilmindeki tartışmasız otoritesinin¹ yanında fakih kimliğiyle de tanınan/bilinen büyük bir İslâm âlimidir. Tüm âlimler, Buhârî'nin telif ettiği eserler ve verdiği fetvalar yoluyla büyük fikhî bir miras bıraktığı hususunda ittifak etmişlerdir. Söz konusu eserleri içinde en önde gelenin *el-Câmi'u's-şahîh* olduğu bilinmektedir. Bu eser başlı başına bir fıkıh ve fetva hazinesi olarak nitelendirilmektedir. Özellikle Buhârî tarafından konulan bâb başlıkları fikhî görüşlerini yansıtmaları bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu sebeple, *فقه البخاري في تراجمه* "Buhârî'nin fikhî bâb başlıklarındadır" denilmiştir.²

Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü üzerine kurulu bir metodolojiyi savunan Buhârî'nin Kur'ân ve Sünnet'in kaynaklık otoritesine dair usûlî görüşlerini tespit edip incelediğimiz bu makalemizde öncelikli olarak bilinmesini istediğimiz husus şudur ki çok sayıda esere imza atan İmâm Buhârî usûle dair görüşlerini ortaya koyan müstakil bir eser kaleme almamıştır.³ O, usûlî görüşlerini "*el-Câmi'u's-sahîh*" adlı meşhur eserinde fikhin hadisle meczedildiği bir yöntemle

¹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2021).

² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sâri li Şerhi's-Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 1/24; Salim Ögüt, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil (fıkıh ilmindeki yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2021).

³ Abdulkâhir Muhammed Ahmed Muhtar Kamer, *Fikhu'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-imâreti ve'l-kadâi min Câmi'i's-sahîh* (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Kuliyetu's-Şer'iati'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1415/1995), 38.

ortaya koymayı tercih etmiştir. Bunun için de terâcim denilen bâb başlıklarını ve bunların kapsam alanına giren hususları ustalikle seçerek hadis külliyatında muhteşem bir eser meydana getirdiği gibi fıkıh/usûl ilminde de kendine özgü bir kimlikle görüşlerini beyan etmiştir. Bu yüzden İmâm Buhârî hadis ilminde hem rivayet hem de dirayet açısından hadis otoritelerince “emiru’l-mü’minîn fi’l-hadîs” ünvanıyla anılan bir muhaddis olarak kabul edilmenin yanında fıkıh ilminde de kendine has metodolojiye sahip bir fakih olarak kabul edilmiştir.⁴ Bu makalemiz, Buhârî’nin, “*el-Câmiu’s-Sahih*”inde birbirinden ayrılmaz bir bütünlüğe sahip olduğunu savunduğu Kur’ân ve Sünnet’in kaynaklık otoritesine dair usûlî görüşleri üzerine kurulmuştur.

1. KUR'ÂN'IN KAYNAKLIK OTORİTESİ

Muhkem nazar, derinlikli akıl ve samimi niyet ile şer’î nasslara dair görüşlerini ortaya koyan Buhârî’nin, şer’î hükmün istinbatına merkez yaptığı iki otoriter unsurun Kur’ân ve Sünnet olduğu bariz bir şekilde dikkat çekmektedir.⁵ Buhârî’nin, “لَا أَعْلَمُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ إِلَّا وَهُوَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ” “Kendisine ihtiyaç duyulup da Kur’ân’da ve Sünnet’te bulunmayan bir şey bilmiyorum/Ben bilirim ki kendisine ihtiyaç duyulan bir şey mutlaka Kur’ân’da ve Sünnet’te vardır.”⁶ şeklinde rivayet edilen sözü de onun usûl metodolojisinde kaynak olarak Kur’ân ve Sünnet’i merkeze alan bir düşünce sistemine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Herhangi bir konuda hüküm, Kur’ân’da ve Sünnet’te açıkça bulunduğu sürece başka bir tarafa iltifat edilmemesinin gerektiği, Buhârî’nin şu sözlerinde kendini ele vermektedir: “Nebî’den (s.a.s.) sonra imâmlar, mubah olan işlerin en kolayını almak için ilim ehlinin emin/güvenilir olanlarıyla istişare ederlerdi. Ancak Kitâb veya Sünnet bir hükmü vuzuha kavuşturmuş ise artık onlar Nebî’ye (s.a.s.) uyarak başka bir şeye yönelmezlerdi.”⁷

⁴ Hukukî konuları sosyal baskı ve vakıalardan uzak olarak âyet, hadis ve eserin ibarelerine sâdik bir şekilde teorik, idealist bir zeminde ele alma, sahâbe ve tâbiün kavlini delil kabul etme, kıyas ve re’ye fazla müracaat etmeme, farazî fıkha itibar etmeme gibi özelliklere sahip hukukçu kimliğiyle Buhârî, hadise dayalı hukuk, yani fıkhu’l-hadîs ekolünün hicri üçüncü asırdaki en iyi temsilcisidir. Bk. Ali Bardakoğlu, “Buhârî’nin Hukukçuluğu”, *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987), 206-207.

⁵ Nizâr b. Abdilkerim b. Sultân el-Hamdânî, *Fıkhu’l-İmâm el-Buhârî min Câmi’ihî’s-Sahih* “es-Siyâm” (Mekke: y.y. 1412), 7.

⁶ Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fetihu’l-bârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Beyrût: Dâru’l-Marife, 1379), 1/488.; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1405/1985), 12/412.

⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001),

Buhârî'nin fikhî/usûlî görüşlerine dayanak yaptığı Kur'ân-Sünnet vurgusunu ifade ettikten sonra onun, edille'i-şer'îyye içerisinde ilk sırada tutmaya büyük bir ihtimam gösterdiği Kur'ân'ın kaynaklık otoritesine dair görüşlerini şu şekilde açıklayabiliriz: Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'inde Kur'ân'ın -özellikle ahkâm- âyetlerini bazen bâb başlığı olarak bazen de bâb başlığına delil olacak şekilde kullanarak temelde Kur'ân'a dayalı bir hukuk tasavvuruna sahip olduğunu ortaya koymuştur. Buhârî'nin, Kur'ân âyeti-bâb başlığı arasını ilişkilendirerek hükümlerin istinbatında âyetleri temel yapmasına şu örnek verilebilir:

“Abdest konusunda rivayet edilen şeyleri ve Yüce Allah'ın, *'Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*”⁸ şeklindeki kavlini anlatan bâb.”⁹ Buhârî, bu bâbı hiçbir hadise yer vermeden sadece Kur'ân âyetiyle belirlemiştir. Bilindiği üzere Buhârî, *Sahîh*'indeki bâb başlıklarını ve içeriklerini genelde âyetlerden değil, hadislerden seçmiştir. Buhârî'nin, abdestin farziyetine dair bu bâb başlığını ise ilgili âyeti tercih ederek oluşturması, -Aynî'nin (ö. 855/1451) ifadesiyle- bu âyetin abdestin farziyeti konusundaki istinbatta asıl olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı o, bu konudaki bâbı âyetle belirlemiştir.¹⁰ Buhârî'nin bir örnek kabilinden sunduğumuz bu yaklaşımı bize onun, sünnet nassıyla belirlenen hükümlerin temelde Kur'ân'a dayandığına, başka bir ifadeyle sünnetin asıl olan Kur'ân'ı tebyin ettiğine kâil bir usûlü benimsediğini göstermektedir. Zira Buhârî, bahsi geçen âyeti zikrettikten hemen sonra şunu söylemektedir: “Nebî (s.a.s.), abdesti -yani abdestte uzuvların yıkanmasını- birer defa farz kılmıştır. Aynı şekilde o, ikişer üçer defa -uzuvları yıkayarak- da abdest almıştır. Fakat üçü geçmemiştir. Bundan dolayı ilim ehli, bu konuda israfı ve Nebî'nin (s.a.s.) fiilinin aşılmasını mekruh kabul etmişlerdir.”¹¹ Buhârî'nin bu yaklaşımı ve ifadesi, onun Kur'ân ve Sünnet arasında tabî bir bütünlüğün var olduğu düşüncesini göstermekle beraber ahkâmın belirlenmesinde ve hükmün istinbatında Kur'ân'ın birincil kaynak otoritesine sahip olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Aslında Buhârî'nin, *el-Câmiu's-sahîh*'inin ana başlıklarından birisini “Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünnet/

“İ'tisâm”, 28: وَكَانَتِ الْأَيْمَةُ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَشِيرُونَ الْأَمْنَاءَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ لِتَأْخُذُوا بِأَسْنَنِهَا، فَإِذَا وَضَحَ الْكِتَابُ أَوْ السُّنَّةُ لَمْ يَتَعَدَّوْهُ إِلَى غَيْرِهِ، أَقْتِدَاءً بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁸ el-Mâide 5/6.

⁹ Buhârî, “Vudû”, 1: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

¹⁰ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/225.

¹¹ Bk. Buhârî, “Vudû”, 1.

Kur'ân'a ve Sünnet'e tutunmayı anlatan kitâb¹² olarak belirlemesi de onun, hukukun kaynakları olarak önce Kur'ân'ı sonra da sünneti merkeze yerleştiren bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'ân'dinde hüccettir ve Kur'ân'a itiba zorunludur. Buhârî'nin bu kitâb/ana başlığı, bir nevi Allah'ın, "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın."¹³ sözünün tercümesidir. Âyette geçen hablullâh/Allah'ın ipi ise Kur'ân'dır. Çünkü Resûlullâh (s.a.s.), "Hablullâh/Allah'ın ipi, Kur'ân'dır."¹⁴ diyerek âyeti tefsir etmiştir.

Buhârî, Kur'ân'ın kaynaklık otoritesine dair görüşünü Kitâbu'l-İ'tisâm üst başlığı altında ele alıp incelediği bazı hadisler ve âsâr denilen rivayetlerle şu şekilde desteklemektedir:

- Târik b. Şihâb'tan (r.a.) rivayet edilmiştir: "Yahudilerden bir adam Hz. Ömer'e (r.a.) 'Ey mü'minlerin emiri! Eğer, "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim"¹⁵ âyeti bize nazil olsaydı biz o günü bayram kabul ederdik. Hz. Ömer, ona şöyle dedi: '(Ey Yahudi!) Şüphesiz ki ben bu âyetin hangi gün nazil olduğunu (dahi) biliyorum. Bu âyet, cuma gününe denk gelen bir afele gününde nâzil olmuştur."¹⁶ Bu rivayete göre inışıyle dini tamama erdiren Kur'ân, birinci derecede otoritedir.

- Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefat ettiği vakitte/günde Hz. Ömer, Müslümanların Hz. Ebû Bekir'e biat ettiklerini duydu. (Oraya gidip) Resûlullâh'ın (s.a.s.) minberi üzerinde durdu, Hz. Ebû Bekir'den önce teşehhüd edip (kelime)'i-şehadeti söyleyip Allah'a hamd ettikten sonra şöyle hitap etti: 'Allah, Resûlü (s.a.s.) için sizin yanınızdakinden (dünyadan) üstün olan kendi yanındakini (âhireti) tercih etmiştir. İşte Allah'ın, sizin Resûlünüzü kendisiyle hidayete ulaştırdığı bu Kitâb'a (Kur'ân'a) tutununuz. Şüphesiz ki Allah, onunla Resûlünü hidayet etmiştir."¹⁷ Hz. Ömer'den bir eser/rivayet olarak bu hadiseyi/hitabeti

¹² Bk. Buhârî, "İ'tisâm", 96.

¹³ Âl'i-İmrân 3/103.: *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا*

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü'l-Tirmizî)* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdullbâkî, İbrâhîm 'Atve 'Avd (Mısır: Şeriketu Mektebeti Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Fedâilu'l-Kur'ân", 14 (No. 2906): *وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ*

¹⁵ *el-Mâide 5/3*: *الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا*

¹⁶ Buhârî, "İ'tisâm", 1 (No.7268): *يَا قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ لِعُمَرَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَوْ أَنْ عَلَيْنَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} لَأَتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا، فَقَالَ عُمَرُ: «إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَيَّ يَوْمٍ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، نَزَلَتْ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ»* Hz. Ömer'in (r.a.) metinde geçen sözünü şöyle anlamak mümkündür: Ey Yahudi! Bize inen bu âyeti ziyadesiyle kıymetli kabul ediyoruz. Öyle ki indiği vakti dahi hafızamıza kaydetmişiz!

¹⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 1 (No.7296): *أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ، الْعَدَجِيَّ بَاتِعَ الْمُسْلِمُونَ: أَمَا بَعْدُ، أَيُّ بَكْرٍ، وَأَسْتَوَى عَلَى مَنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَشَهُدًا قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ: «أَمَا بَعْدُ، فَأَخْتَارَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي عِنْدَهُ عَلَى الَّذِي عِنْدَكُمْ، وَهَذَا الْكِتَابُ الَّذِي هَدَى اللَّهُ*

aktaran Buhârî, Kur'ân'ın müslümanların hidayetine vesile olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'a sıkı sıkıya sarılmanın gerekliliğini ortaya koyarak onun dinde/hukukta birincil kaynak olduğunu vurgulamıştır.

-Abdullah b. Abbas'tan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Nebî (s.a.s.), beni kendine doğru çekti ve ‘Allahım, ona Kitâb’ı öğret’ dedi.”¹⁸ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) İbn Abbâs hakkında kabul olunan, onun ilmin denizi ve ümmetin kalemi olarak tanınmasına vesile olan bu duası¹⁹ Kur'ân'ın yüce konumunu göstermektedir. “Zira Kur'ân; Allah'ın emirlerini-nehiyelerini ve kulları için belirlediği helal-haram sınırlarını beyan eden hikmettir ki Allah bu hikmetle hükmetmiştir.”²⁰

Buhârî'ye göre bu hadisler veya eser türünden rivayetler ispat etmektedir ki Kur'ân dinde asıl kaynaktır/otoritedir ve ona uymak farzdır.²¹ Usûl metodolojisini Kitâb'ı/Kur'ân'ı ilk sıraya yerleştirerek oluşturan Buhârî'nin fikhî hükümleri istinbat ederken âyetleri temel referans olarak dikkate aldığını birçok fikhî meselede de görmek mümkündür. Biz örnek kabildinden bir meseleyi sunmakla yetineceğiz: Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*'indeki bâb başlıklarından birisini “Mekke evlerinin miras bırakılmasını, satılmasını, satın alınmasını ve insanların sadece Mescid-i Haram'da eşit olduklarını anlatan kitap”²² şeklinde belirler. Fikhî bir hükmü ortaya koyma gayesini taşıyan bu bâb başlığına illet/gereke olarak da hemen şu âyeti zikreder: “*İnkâr edenlere, insanları Allah yolundan ve -yerli olsun dışarıdan gelmiş olsun bütün insanlar için (ibadet yeri) yaptığımız- Mescid-i Harâm'dan alıkoyanlara ve her kim orada zulmederek haktan saparsa ona elem veren bir azap tattırırız.*”²³ Buna göre Buhârî, delil olarak getirdiği âyete dayanarak tüm insanların Mescid'i-Haram'da eşit haklara sahip oldukları, buranın satılma, satın alınma yoluyla özel mülkiyete konu yapılmayacağı ortak görüşünü beyan etmesi yanında Mescid-i Haram dışındaki Mekke evlerinin/topraklarının satışa konu yapılmasını -bâb başlığında ifade ettiği gibi- câiz kabul etmektedir. Her ne kadar Buhârî şârihlerinden Aynî, Buhârî'nin bahsi geçen bâb başlığında

بِهِ رَسُولَكُمْ، فَخُذُوا بِهِ تَهْتَدُوا وَإِنَّمَا هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ

¹⁸ Buhârî, “I'tisâm”, 1 (No.7270); قَالَ: ضَمَّنِي إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، (No.7270); قَالَ: “اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ،

¹⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Minhetu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî (TuHFetu'l-Bârî)* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005), 1/289.

²⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 1/161.

²¹ Kamer, *Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-İmâreti ve'l-kadâi min Câmi'ihî's-Sahih*, 40.

²² Buhârî, “Hac”, 44.: وَأَنَّ النَّاسَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ سَوَاءٌ: 44. خَاصَّةً

²³ el-Hac 22/25: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً ۖ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فِيهِ وَالْبَلَاءُ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نَذَقْنَا مِنْ عَذَابِ الْإِيمِ

cevaz verme/vermeme yönünde açık bir beyanın olmadığını ifade etse de²⁴ Kirmânî (ö. 786/1382), Kastallânî (ö. 923/1517) gibi Buhârî şârihleri ise Buhârî'nin başlıkta kullandığı “hassaten/özellekle” kelimesinin ve delil olarak getirdiği âyetin Mescid-i Haram'a vurgu yapması nedeniyle onun sadece Mescid-i Haram ve çevresinin satışına cevaz vermeyip buraların dışında kalan Mekke topraklarının satışa/kiralamaya konu yapılmasına cevaz verdiğini ifade etmektedirler.²⁵ Sonuç itibariyle bu örnek üzerinden anlaşılabilir husus, Buhârî'nin fikhî hükümleri istinbatta Kur'ân'ı merkeze alan bir usûl metodolojisine sahip olduğudur. “Fikhî hükümlerin istinbatında önce Kur'ân'ı sonra merfû hadisi daha sonra sahâbe kavillerini veya tâbiîn fetvalarını esas alan Buhârî'nin bâb başlıkları her ne kadar istidlâl yollarını beyan açısından çok açık değilse de bunu, onun ilim ehlini tefekküre sevk edici kendisine has bir usûlü olarak görmek gerekir.”²⁶

Örnek olarak aktardığımız bu fikhî mesele hakkında Buhârî dışındaki diğer fakihlerin görüşü ise şu şekildedir: Mescid-i Haram topraklarının satışa ve kiralamaya konu yapılamayacağı hususunda ittifak eden fakihler Mescid-i Haram dışında kalan Mekke toprakları/arazileri konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır: Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) rivayet edilen iki görüşten birincisine göre bu arazilerin satışı/kiralanması câiz kabul edilirken mutemed kabul edilen diğer görüşüne göre ise bu arazilerin ne satılması ne de kiralanması câiz değildir.²⁷ İmâm Mâlik'ten (ö. 179/795) rivayet edilen iki görüşten birincisine göre söz konusu arazilerin satışı/kiralanması câiz kabul edilmezken asıl kabul edilen diğer görüşüne göre ise söz konusu satış/kiralama mekruh kabul edilmiştir.²⁸ İmâm Şâfi'ye (ö. 204/820) göre ise Mescid-i Haram ve çevresindeki topraklar hariç Mekke topraklarının satışı/kiralanması câizdir.²⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),

²⁴ Aynî, *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9/225.

²⁵ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derâri fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 8/107-108.; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 3/152-153.

²⁶ Abdusselâm el-Mübârekfûrî, *Sîretu'l-İmâmî'l-Buhârî* (Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1422), 2/667.

²⁷ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313), 6/29; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000), 12/224; Ebû'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *Lisânu'l-hukkâm fi marifeti'l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbi'l-Halebî, 1393/1973), 366.

²⁸ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtu'l-Mümehtidât* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/218; Ebû Abdillâh el-Mevâk Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım b. Yûsuf el-Abderî, *et-Tâcu ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994), 4/568.

²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrût: Dâ-

Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) gibi bir kısım âlim de satışa/kiralamaya cevaz vermişlerdir.³⁰

Buhârî’de Kur’ân’ın kaynaklık otoritesi konusunu incelediğimiz bu bölümü Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî’nin (ö. 1176/1762), Buhârî’nin de tabi olduğu ehlü’l-hadis ekolünün ilk dönem muhaddisler tabakasının fikhî hükümleri istinbattaki metodolojilerine dair yaptığı şu tespitleriyle tamamlamak isteriz: “Bu muhaddislere göre bir meselede Kur’ân’ı-nâtık/hükmü apaçık koyan Kur’ân var ise artık onun dışında başka bir şeye yönelmek câiz değildir. Ancak Kur’ân’ın söz konusu meseledeki hükmü birkaç veche/ihtimale dayanıyor ise devreye kâdiyye/hüküm koyucu olan sünnet girer. Yani onlar Kur’ân’dan bir şey bulamadıklarında Resûlullâh’ın (s.a.s.) sünnetini esas alırlar. Üstelik bu sünnetin fakihler arasında yayılmış olması veya sadece bir beldede özel olarak bilinmesi ya da sahâbîlerin ve fakihlerin onunla amel edip-etmemesi gibi durumları arasında da hiçbir fark yoktur. Şayet bir meselede hükmü beyan eden hadis/sünnet de bulamazlarsa sahâbe ve tâbiînin sözlerine tabi olurlar.”³¹

2. SÜNNETİN KAYNAKLIK OTORİTESİ

“Kitâbü’l-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne” üst başlığı altında yer verdiği bâblardan birisini “Bâbü’l-iktidâi bi süneni Resûlillâhi (s.a.s.)/Resûlullâh’ın (s.a.s.) sünnetine uymayı anlatan bâb”³² olarak belirleyen Buhârî, üst/kitâb başlığıyla edille’i-şer’îyye sıralamasında sünnetin kaynak olarak Kur’ân’dan sonra gelen bir otoriteye sahip olduğunu, alt/bâb başlığıyla da sünnetin, kendisine uyulması gereken bir hüccet olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında *el-Câmiu’s-sahîh*’in metnini derinlikli bir okuma, bizi Buhârî’nin usûle dair fikrî yapısında sünnetin -deliller hiyerarşisinde- Kur’ân’dan sonra gelen bir otorite olsa da ikisinin temelde bir bütünlük içinde oldukları sonucuna götürmektedir. Şöyle ki Buhârî’nin, “Resûlullâh’ın sünnetine uymayı anlatan bâb” altında örnek olarak zikrettiği hadislerden birisi Resûlullâh’ın (s.a.s.), Ebû Hüreyre’ye ve Zeyd b. Hâlid’e hitaben söylediği “*Muhakkak ki ikinizin arasında Allah’ın Kitâbı ile hükmedeceğim.*”³³ sözüdür. Hz. Peygamber’e (s.a.s.) uymayı anlatan bir konuda Allah’ın Kitâbına vurgu yapan örneğin aktarılması

ru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1999), 7/303.; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 3/190.

³⁰ Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti’r-râcih mine’l-hilâf* (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 7/102.; Aynî, *Umdu’l-kârî*, 9/225.

³¹ Ahmed b. Abdurrahîm b. eş-Şehîd Vecihüddîn b. Muazzam Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-Bâliğa* (Beyrût: Dâru’l-Celil, 1426/2005), 1/255-256.

³² Buhârî, “İ’tisâm”, 2.

³³ Buhârî, “İ’tisâm”, 2 (No. 7278): عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: “لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ،”

bize göre Buhârî'nin, sünneti -Kur'ân'dan sonra gelen delil olarak kabul etse de- temelde Kur'ân'a dayanan ve onunla bütünlük arz eden yapıda tasavvur ettiğini ve bu tasavvur üzerine kurulu bir düşünce sistemine sahip olduğunu göstermektedir. Yine Buhârî'nin, "Kitâb veya Sünnet bir hükmü vuzuha kavuşturduktan sonra onlar (Hz. Peygamber'den sonra gelen imamlar), Nebî'ye (s.a.s.) uyarak başka bir şeye yönelmezlerdi."³⁴ şeklindeki tespitinde bir şeyin hükmü Kitâb ve Sünnet'te belli olduktan sonra bile Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uymanın özellikle vurgulanması sünnetin hakikatte Kur'ân'dan ayrı bir şey olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu, Buhârî düşüncesinde müstakil bir otoriteye sahip sünnetin temelde Kur'ân'a dayandığı ve Kur'ân'dan gücünü aldığı anlamına gelmesini ifade etmektedir.

2.1. Sünnetin Kısımları

Şer'î hükümlerin istinbatında sünnetin hüccet olduğunu ve sünnetin temelde Kur'ân'dan ayrı olmadığını ortaya koyan Buhârî'nin, *el-Câmiu 's-sahîh'* inde sünneti -yerleşik usûlde olduğu gibi³⁵- kavli, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç kısımda değerlendirdiğini ve bunlara birçok örnek verdiğini görmek mümkündür:³⁶

2.1.1. Kavli Sünnet

Buhârî'nin kavli sünnete örnek olarak zikrettiği bazı hadisleri şu şekilde aktarabiliriz:

"Şüphesiz ki emanet gökyüzünden insanların kalplerinin derinliğine indi ve (sonra) Kur'ân indi ve (İnsanlar) Kur'ân'ı okudular ve (böylece emaneti Kur'ân'dan ve) Sünnet'ten öğrendiler."³⁷

"Ümmetimin hepsi cennete girecektir, yüz çevirenler hariç! (Sahâbiler) dediler ki, 'Ya Resûlullâh! Kim yüz çevirir?' Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle cevap verdi: 'Kim bana itaat ederse cennete girer. Kim de bana isyan ederse (cennetten) yüz çevirmiş demektir.'³⁸

"Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız! Zira sizden öncekiler çok soru sormaları ve peygamberleri

³⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 28.

³⁵ Bk. Takiyuddîn abu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Futûhî İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir* (b. y. Mektebetu'l-'Abikân, 1418/1997), 2/166.

³⁶ Bk. Buhârî, "İ'tisâm", 2; Buhârî, "İ'tisâm", 4; Buhârî, "İ'tisâm", 23.

³⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 2 (No. 7276): حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ مِنَ السَّمَاءِ فِي جَدْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، وَنَزَلَ الْقُرْآنُ فَقَرَأُوا الْقُرْآنَ، وَعَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ"

³⁸ Buhârî, "İ'tisâm", 2 (No. 7280): قَالَ "كُلُّ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَأْبَى؟ قَالَ: "مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى"

hakkında ihtilafa düşmeleri sebebiyle helâk oldular. Ben size bir şeyi yasakladığımda ondan hemen kaçının. Size bir şey verdiğimde de gücünüz yettiğince onu yerine getirin."³⁹

Sahih'inde merfu rivayetlerle (hadis) birlikte yer yer mevkûf rivayetlere (sahâbe sözü) de başvuran Buhârî, bu konuda Kur'an ile Sünnet'in dindeki vazgeçilmez konularını anlatan mevkûf bir rivayeti şöyle aktarmaktadır:⁴⁰

-Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.) şöyle demiştir: "Sözün en güzeli Allah'ın kitâbıdır. Yolun en güzeli de Muhammed'in (s.a.s.) yoludur. İşlerin en şerlisi (din konusunda) sonradan ortaya çıkarılanlardır. Size va'd edilen mutlaka gelecektir ve siz bunu önleyemezsiniz!"⁴¹

Görüldüğü gibi Buhârî'ye göre hem Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri hem de sahâbenin sözleri temel bir hakikati ifade etmektedir: Bu hakikat de sünnetin -Kur'an'dan sonra- dinde kaynaklık otoritesine sahip olmasıdır.

2.1.2. Fiilî Sünnet

"Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünne" üst başlığı altında "bâbü'l-iktidâi bi ef'âli'n-Nebiyi (s.a.s.)/Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerine uymayı anlatan bâb"⁴² adıyla müstakil bir başlık açan Buhârî, hem sözü edilen bu başlıkla hem de içeriğinde verdiği bir örnekle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin bağlayıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin bağlayıcılığına dair şu örneği vermektedir:

- Abdullah b. Ömer'den (r. anhumâ) rivayet edilmiştir: "Nebî (s.a.s.), altından olan bir yüzük edindi. İnsanlar da altından bir yüzük edindiler. Bunun üzerine Nebî (s.a.s.) şöyle dedi: '*Ben altından bir yüzük taktım.*' (Sonra) Nebî (s.a.s.) onu attı ve şöyle dedi: '*Artık ebediyen bunu (altın yüzüğü) takmayacağım!*' İnsanlar da (altından) yüzüklerini attılar."⁴³ İbn

³⁹ Buhârî, "İ'tisâm", 2 (No. 7288): "دَعَوْنِي قَالَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ "مَا تَرَكَتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ"

⁴⁰ Buhârî'nin istinbât metodolojisinde Kur'an ve Sünnet'ten oluşan iki aslı delilden sonra sahâbe ve tâbiîn sözleri de önemli ölçüde delil olma statüsüne sahiptir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Telhis Şerhu'l-Câmi's-sahihi li'l-Buhârî* (Riyad: Dâru't-Taybet, 1429/2008), 230-231.

⁴¹ Buhârî, "İ'tisâm", 2 (No. 7277): "وَأَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَإِنْ مَا تَوَعَّدُونَ لَاتٍ، وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ". Bu sözün merfû rivayet (hadis) olarak geçtiği kaynak için bk. Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)* (Halep: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İdeyn", 21 (No. 1578); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 22/320 (No. 14431).

⁴² Buhârî, "İ'tisâm", 4.

⁴³ Buhârî, "İ'tisâm", 4 (No. 7298): "عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: اتَّخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنِّي عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ، فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ، فَتَبَذْتُهُ، وَقَالَ: "إِنِّي لَنْ أَلْبَسَهُ أَبَدًا"، فَتَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ"

Hacer'e (ö. 852/1449) göre Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda tek bir örnekle yetinmesi, söz konusu örneğin fiilin hem yapılması hem de terk edilmesi konusunda kapsayıcılık özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yine ona göre Buhârî'nin bu örnekle esas vurgulamak istediği şey, mutlak anlamda teessî'dir, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) taklit edip örnek almaz, yoksa bu örnekten gaye, fiilin vucûbiyetine delalet değildir.⁴⁴ Bilindiği üzere fıkıh usûlünde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir fiili yapması da terk etmesi de sünnet kapsamındadır. Onun yaptıkları, yapılması, terk ettikleri de yapılmaması konusunda sünnettir. Buna göre Buhârî; fiilî sünnet konusunda aktardığı bu örnekle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) teşrî' nitelikli olan fiillerine ittibayı farz, ümmeti için teşrî' nitelikli olmayan veya teşrî' açısından sadece kendi şahsına has olmayan, yani cibilliyete veya âdete⁴⁵ dayanan fiillerine ittibayı ise nedb kategorisinde değerlendirmektedir, denilebilir.⁴⁶ Bu da Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) -teşrî' dereceleri farklı olsa da- fiillerine uymaya mutlak anlamda ehemmiyet veren bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

Buhârî'nin, "Kim emrimizin olmadığı/emrimize uygun olmayan bir iş yaparsa (o iş) reddolunur."⁴⁷ hadisine dayanarak âmil veya hâkimin amelî/fiilî sünnete aykırı olduğunu bilmeden ictihad etmesi durumunda verdiği hükmün reddedileceğini yine müstakil bir bâb ile ortaya koyması fiilî sünnetin hüccetine dair dikkat çekici bir vurgudur.⁴⁸

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/275.

⁴⁵ Buhârî'nin fiilî sünnet'e örnek olarak zikrettiği bu hadis, -İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyulması zorunlu olan, yani teşrî' nitelikli olan fiilini anlatmamaktadır. Bu hadis, sahâbilerin -henüz teşrî' nitelikli olmadığı halde- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiiline uymadaki hassasiyetini anlatmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) -bu hadiste geçtiği gibi- altın yüzük takması, onun altın yüzüğün kullanılmasını erkekler haram kılıp nehyetmesinden önce olmuştur. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîrî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425-2004), 2/111. Hz. Peygamber (s.a.s.) daha sonra kat'î bir dille altının kullanılmasını ümmetinin erkeklerine yasaklamıştır: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ" rivayet edilmiştir. "Nebî (s.a.s.), altın yüzüğü kullanmayı yasakladı." Bk. Buhârî, "Libâs", 45 (No. 5864).

⁴⁶ Kamer, *Fıkhu'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-imâreti ve'l-kadâ*, 43.

⁴⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 20: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"

⁴⁸ Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerine/uygulamalarına aykırı olan bir şeyin reddedilmesine örnek olarak da faizle ilgili şu rivayeti aktarmaktadır: "Ebû Hüreyre'den (s.a.s.) rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.), Benî 'Âdiy el-Ensârî'den birisini (Sevâd b. 'Aziyye isimli sahâbiyi) Hayber'e göndererek orada görevlendirdi. (Sonra bu zât) Kaliteli (bir kısım) hurmalarla geldi. Resûlullâh (s.a.s.), ona 'Hayber'in tüm hurmaları böyle midir?' diye sordu. O da 'Hayır, vallahi ey Allah'ın Resûlü! Biz (kaliteli) bir sa'yı (hurma) (kalitesiz olan diğer çeşitlerinin) tümünden iki sa'ya (hurma) karşılık satın alırız. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a.s.) ona şöyle dedi: 'Böyle yapmayın! Ya eşite eşit (mislen bi mislin) mübadele ediniz ya da bu hurmaları satın ve parasıyla şu hurmaları satın alınız. Ölçü budur!'" Bk. Buhârî,

2.1.3. Takrîrî Sünnet

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) takrîrlerinin⁴⁹ delil olma özelliğine *es-Sahîh*'inde müstakil bir başlık açarak vurgu yapan Buhârî, "Peygamber'den (s.a.s.) huzurunda yapılan veya muttali' olduğu bir şeyi inkâr etmemesini hüccet gören kimse bâbî"⁵⁰ başlığı altında takrîre örnek olarak şu rivayeti aktarmaktadır:

- "Muhammed b. Münkedir'den (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'Câbir b. Abdullah'ı (r.a.) gördüm, Allah'a yemin ederek şöyle diyordu: 'Muhakkak İbn Sâid (Sayyâd)⁵¹ deccâldır.' Ben ona, 'Sen yemin mi

"İ'tisâm", 20 (No. 7350).

⁴⁹ Hız. Peygamber'in (s.a.s.), huzurunda işlenen bir fiile ya da kendisine anlatılan bir şeye karşı çıkmaksızın susması anlamına gelen "takrîr" in söz konusu kavlin/fiilin cevâzına delalet ettiğinin kabul edilmesi, dolayısıyla takrîrin hüccet sayılması usûl-cümlerin ittifakla kabul ettiği bir husustur. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/323.

⁵⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 23: بَابُ مَنْ رَأَى تَرْكَ النَّكِيرِ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُجَّةً، لَا مِنْ غَيْرِ الرَّسُولِ

⁵¹ Kaynaklarda ismi Sâfi veya Abdullâh b. Sayyâd/Sâid olarak geçen bu şahıs, sahâbe arasında yaşamış olmakla birlikte dinî hüviyeti hakkında kuşklar bulunan bir kişidir. Genellikle Medinelî Yahudilerden bir aileye mensup olduğu kabul edilir. Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'ye hicreti esnasında onun henüz çocuk yaşta olduğu rivayet edilir. İbn Sayyâd'ın gaybten haber verirken bazen isabet edip bazen yalancı gibi kehanetlerde bulunması, kendisinin de bir peygamber olduğunu zannetmesi/iddia etmesi, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini açıkça ikrâr etmemesi gibi özellikleri dolayısıyla temelde âlimler tarafından onun bir kâhin, sihirbaz ve yalancı olduğu kabul edilmiştir. Bu vasıflarından dolayı da bir deccâl olduğu söylenmiştir. Ancak onun deccâl kabul edilmesi, kıyametin alametlerinden birisi olan ve Hız. İsa (a.s.) tarafından öldürüleceği rivayet edilen büyük deccâl olması anlamında değildir. Zira bazı hadis şârihleri, Hız. Peygamber'in (s.a.s.), "kıyamet saatinde/vaktinde kendisinin peygamber olduğunu iddia eden otuz yakın yalancı deccâlin ortaya çıkacağını" (Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Fiten", 9 (No: 3952)) ifade eden hadisine dayanarak birden fazla deccâlin olduğu ve Hız. Ömer'in -hadis metninde geçtiği gibi- yemin ederek İbn Sayyâd'ın deccâl olduğunu söylemesine karşın Hız. Peygamber'in (s.a.s.) susup onu takrîr etmesine dayanarak da İbn Sayyâd'ın deccâllerden bir deccâl olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Birçok ihtilafın mevcut olduğu bu konuda İbn Sâyyad'ın kehanetinden, yalancılığından kaynaklı olarak hayatının bir döneminde bir deccâl olarak kabul edildiği görüşü makul kabul edilebilir. Bazı kaynaklar, İbn Sayyâd'ın bilinen anlamda deccâl olmadığını belirttikten sonra onun büyük bir ihtimalle Hız. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra Müslümanlığı kabul ettiğini, bu sebeple de sahâbî sayılmaması gerektiğini ifade eder. Ayrıca İbn Sayyâd hakkındaki rivayetler daha çok onun çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili olup ileri yaşlarında neler yaptığı bilinmemektedir. Yaygın görüş göre o, önceki hallerinden sıyrılarak tövbe etmiş, hacca gitmiş ve cihada katılmıştır. İbn Sayyâd'ın oğlu Umâre ise hadis literatüründe önemli bir isim olarak yer almış olup Saîd b. Müseyyeb'in yakın dostlarından biri konumunda gösterilmiş ve hadiste sika kabul edilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/324-329; Aynî, *Umdu'u'l-kârî*, 25/69-70; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10/345-347; Ahmed b. İsmâil b. Osman b. Muhammed el-Kürânî, *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İh-

bulunmayan ve zann-ı gâlib ile râcih/sabit olan habere denir.”⁵⁷ Buhârî’nin haber-i vâhid’in hücciyeti ile ilgili görüşlerine geçmeden önce şunu söylemek isteriz: Asr’ı-Saadet’te haber-i vâhidle ilgili bir tartışmanın veya onunla amel etmemenin varlığından bahsedilemez. Genel çerçevede bu dönemde tek kişinin getirdiği haberin kabul edilmesinde kişinin zabt sahibi ve dinde güvenilir olması kriteri belirleyici olmuştur. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra sahâbe, rivayet edilen hadislerin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nisbetinden emin olmak için farklı metotlar takip etmişlerdir. Sahâbilerden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.anhumâ), bir hadisi Resûlullâh’tan (s.a.s.) ancak iki şahidin işitmesi, Hz. Ali (r.a.) de kişinin hadisi Resûlullâh’tan (s.a.s.) işittiğine yemin etmesi şartıyla hadislerin sıhhatini tespit etmişlerdir. Ancak özellikle Hz. Osman’ın (r.a.) şehit edilmesinden sonra ortaya çıkan fıtne hareketleriyle birlikte insanlar arasındaki güvenin kısmen kaybolmaya başlaması, uydurma rivayetlerin ortaya çıkması, İslâm âlimlerini/fıkıh mezheplerini Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivayette bulunan her haberin râvisini hem zapt yönünden hem de dinde adalet açısından çeşitli kriterler belirlemeye sevk etti. Haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığına dair görüşlerin hicrî I. asrın sonlarına doğru itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve fıkıhın hicrî II. asrın ilk yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Haber-i vâhid’in ilim değil, zann ifade etmesi nedeniyle dinde hüccet olup olmaması mezhepler arasında tartışmalı olmakla birlikte -bazı Mu’tezile kelâmcıları ve takipçileri hariç- İslâm âlimlerinin çoğunluğu (cumhûr), haber-i vâhid’in dinde hüccet olduğunu ve onunla amel edilmesi gerektiğini ittifakla kabul etmişlerdir.⁵⁸

İşte tam bu noktada Buhârî’nin, haber-i vâhidle ilgili serdettiği görüşleri haber-i vâhidin dinde hüccet olduğunu ortaya koyduğu gibi buna itiraz edenlere de reddiye niteliğini taşımaktadır. Şöyle ki; Buhârî, “Kitâbu Ahbâri’l-âhâd”⁵⁹ genel başlığıyla âhad haberler için müstakil bir bölüm açmış, bu bölümde altı bâb ve yirmi bir hadisle konuyu değerlendirmeye çalışmıştır. Buhârî’nin, temelde bir hadis kitabı olan *el-Câmiu’s-sahîh*’inde -eser sahibi diğer hadis âlimlerinden farklılaşarak- fikhî bir başlık açması onun usûlî konulara ilgi duyan tarafını göstermesi yanında, görüşlerini yanlış bulduğu kimselere eleştirilerini yöneltmekten çekinmeyen bağımsız ve tercih sahibi ilmî bir kişilik olduğunu da ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

⁵⁷ Bk. Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)* (Medine: Dâru’s-Sirâc, 1437-2016), 361; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 08 Temmuz 2021).

⁵⁸ Ertürk, “Haber-i Vâhid”; Zekiyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 82-85.

⁵⁹ Bk. Buhârî, “Kitâbu Ahbâri’l-âhâd”, 95.

Buhârî, haber-i vâhid konusuna “sadûk birisinin ezan, namaz, oruç, (benzer) farzlar ve (dini) hükümler hakkındaki haberinin câiz olduğunu anlatan bâb”⁶⁰ başlığını kullanarak giriş yapmaktadır. Bu bâb başlığı dikkatle incelendiğinde Buhârî'nin, haber-i vâhid konusunda belirli lafızlarla oluşturduğu başlık üzerinden bile görüşlerini açıkladığı sonucuna ulaşılabilir. Başlıkta kullanılan “haber-i vâhid” ifadesi, Buhârî şârihleri İbn Hacer ve Kastallânî tarafından şöyle yorumlanmıştır: “Bu ifade, Buhârî tarafından “tek bir kişinin haberi” olarak lügat anlamıyla kullanılmıştır. Yani bu ifade, usûlcülerin ıstılahındaki “mütevâtir seviyesine ulaşamayan tüm haberleri ifade eden haber-i vâhid” şeklindeki tanıma uygun olarak değil,”⁶¹ muhaddislerin tanımına uygun olarak kullanılmıştır.⁶² Başlıkta kullanılan “sadûk” kelimesi ise Buhârî şârihlerinden Kirmânî ve Aynî tarafından “doğrulukta/güvenilirlikte kökleşmiş-meleke kazanmış” şeklinde yorumlanmıştır.⁶³ İbn Hacer'e göre başlıkta kullanılan “sadûk” kelimesi “kezûb” kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır ve kezûb kişinin haberiyle delillendirme yapılamayacağı ittifakla kabul edilmiştir. Durumu sadûk mu kezûb mu olduğu bilinmeyen üçüncü kategorideki kişilerin haberleri ise başka unsurlarla desteklendiği zaman ancak delil olarak kabul edilme imkanına kavuşur.⁶⁴ Buna göre Buhârî'nin, haber-i vâhidin kabulünde tek kişiyi değil, birden fazla kişiyi esas kabul eden ya da haberin kabulü için dört ve daha fazla sayıdaki kişinin olmasını şart koşan kimselerin görüşlerini reddederek sadûk/güvenilir olduktan sonra tek kişi de olsa haberinin kabul edileceğini öngören bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir.

Buhârî, haber-i vâhid konusundaki görüşünü temellendirmek için ilk olarak şu âyeti zikreder: “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”⁶⁵ Buhârî'ye göre âyette geçen “tâife” kelimesi bir/tek kişi anlamına (da) gelir. Buhârî, bu âyette geçen “tâife” kelimesinin bir/tek kişi anlamına geldiğini de şu âyetle temellendirir: “Eğer mü'minlerden iki grup/tâife birbirleriyle kavgaya

⁶⁰ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1: الأَذَانُ وَالصَّلَاةُ، 1: بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَارَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الْأَذَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْفَرَائِضِ وَالْأَحْكَامِ

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/233; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10/286.

⁶² “Hadisçiler, güvenilir ve âdil bir râvinin rivayet ettiği haber-i vâhidi prensipte kabul etmekle beraber haberin Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icmâa, akla, tarihen sabit olmuş hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini belirtirler.” Bk. Ertürk, “Haber-i Vâhid”.

⁶³ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derâri*, 25/14; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/12.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/234.

⁶⁵ et-Tevbe 9/122: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي دِينِهِمْ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

tutuşursa hemen aralarını düzeltin...”⁶⁶ Buhârî’ye göre bu âyette “tâife” kelimesi “er-racul” kelimesi yerine kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle bu âyetten dolayı “er-racul” kelimesi “tâife” olarak isimlendirilebilir. Yani “iki racul/adam kavgaya tutuşsa...” şeklindeki anlam da -tâife/grup anlamı gibi- âyetin kapsamına girmiş sayılır.⁶⁷ Buhârî şârihlerinden Kirmânî’ye göre Tevbe Sûresi 122. âyetiyle Allah Teâlâ, fırkadan bir tâife ile uyarmayı vâcip kılmıştır. Fırka, üç kişiliktir. Tâife ise bir veya iki kişiliktir.⁶⁸ İbn Hacer ise Buhârî’nin tâife lafzının bir veya daha fazla kişiyi kapsadığı, dolayısıyla bu lafzın muayyen bir sayıya mahsus olmadığı görüşüne sahip olduğunu ve bu anlamın İbn Abbas (ö. 68/687-88), Nehâî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi birçok âlimin de görüşü olduğunu ifade eder.⁶⁹ Kastallânî’ye göre de Buhârî, Tevbe Sûresi 122. âyetini haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliğini ortaya koymak için zikretmiştir. Çünkü âyet, her fırkadan az sayıda da olsa bir tâifenin geride kalıp dinde derin bilgi sahibi olma ameliyesi içine girmesini ve kendi toplumuna karşı öğüt ve uyarı görevi yapmasını öngörmektedir. Eğer tevâtür sayısına ulaşmamış âhâd haberler dikkate alınmazsa yani âhad haber vasıtasıyla (da) bu iş yapılmazsa Kur’ân’ın bu âyetinin ne anlamı kalır ki? Yine Kastallânî, âyette geçen tâife kelimesinin “el-vâhid/tek kişi” anlamını da barındıran mutlak bir ifade olduğunu, Buhârî’nin de bu anlamı tercih ettiğini, daha öncesinde İmâm Şâfiî’nin de aynı görüşte olup söz konusu âyetle ihticâc ettiğine dikkat çeker.⁷⁰ “Zaten İmâm Şâfiî’nin daha sonra İslâmî literatürde haber-i vâhid savunusunda kullanılan delillerin standardizasyonunda oynadığı rol ve hangi mezhebî eğilime sahip olursa olsun kendisinden sonra gelen bütün usûlcüleri haber-i vâhid’in hücciyetini ispatta kullandığı deliller bağlamında mutlak surette etkilediği bilinmektedir.”⁷¹

Buhârî’nin, haber-i vâhid’in hücciyetine dair zikrettiği ikinci âyet ise şudur: “...Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın.”⁷² İbn Hacer’e göre bu âyetin delil olması şart ve sıfat mefhumlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü her ikisi de haber-i vâhid’in kabul edilmesini gerektirir. Ancak bu, müstakil bir delil olmayıp takviye edici niteliktedir.⁷³ Kirmânî’ye göre ise Allah, bu âyetle fıskın var olduğu

⁶⁶ el-Hucurât 49/9: *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا*

⁶⁷ Buhârî, “Ahbâru’l-âhâd”, 1.

⁶⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî*, 25/14.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/234.

⁷⁰ Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 10/286.

⁷¹ Ramazan Özmen, “el-Buhârî’nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 242-243.

⁷² el-Hucurât 49/6: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ*

⁷³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/234.

durumda haberin tessebütünü/araştırılmasını vâcip kılmıştır. Eğer fisk yoksa araştırma gereği de yoktur. Bu durumda getirilen haberle amel etmek vâcibtir.⁷⁴ Kastallânî'ye göre âyet, “adl” sıfatına sahip haber-i vâhid'in hüccet olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁵ Aynı ise Buhârî'nin bu âyeti bâb başlığında yazdığı “sadûk olan kişinin haberi...” ifadesinden dolayı ele aldığı ve bu âyetle temelde amacının fâsık bir kimsenin haberinin kabul edilemeyeceğini ortaya koymak olduğu tespitini yapar.⁷⁶ Biz de Aynı'ye ait olan bu görüşün isabetli olduğunu düşünüyoruz. Zira Buhârî'nin bu âyeti bâb başlığında ifade ettiği “sadûk” kelimesini takviye etmek gayesiyle zikretmesi te'vil yapmadan anlaşılan asıl anlamdır.

Buhârî, haber-i vâhidin hücciyeti için son olarak şu âyeti zikreder: “...Peygamber'in evlerine size izin verilmedikçe girmeyin...”⁷⁷ Bu âyeti delil olarak zikrettikten sonra “eğer ona (Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evine girmek isteyen kimseye) bir kişi izin verirse câiz olur.”⁷⁸ diyen Buhârî'yi yorumlayan şârihlere göre âyet, herhangi bir kayıtlama yapmadığı için tek bir kişi de izin verenlerin cümlesi gibi kabul edilir. Öyle ki cumhurun ittifakına göre adaleti sabit olmazsa bile sıdkıyla ilgili bir karine bulunan kişinin verdiği haberle amel edilir.⁷⁹

Buhârî, haber-i vâhid'in hücciyetini âyetlerle temellendirdikten sonra konuyla ilgili delil gösterdiği hadisleri ise aktarmadan önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir uygulamasını dayanak yaparak haber-i vâhidin/tek kişinin haberinin hüccet olduğunu savunur: Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tek tek/birbiri ardınca emîrlerini cihada, elçilerini tebliğ göndermesi de haber-i vâhid'in hücciyetine ayrı bir delildir.⁸⁰ Aynı, Buhârî'nin bu örneklemesini “Eğer haber-i vâhid makbul olmasaydı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emîrlerini tek tek cihada göndermesinin de bir anlamı olmazdı.” şeklinde değerlendirerek haber-i vâhidin hücciyetine vurgu yapar.⁸¹ Buhârî, belirlediği şartlara uygun olarak tek kişinin haberini hüccet kabul etmesine rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından emîrlerin tek kişi olarak değil de tek tek yani birisinin diğerinin arkasından gönderilmesine neden ihtiyaç duyulduğu sorusuna cevap olarak da biri yanıldığında diğerinin onu sünnete/hak yoluna geri döndürmesi gerekçesiyle açıklamaktadır. Ancak Buhârî şârihi İbn Hacer, Buhârî'nin “emîrlerin birbiri ardınca gönderilmesi”

⁷⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derâri*, 25/15.

⁷⁵ Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10/286.

⁷⁶ Aynı, *Umdetu'l-kârî*, 25/13.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/53: لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ

⁷⁸ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 3: فَإِذَا أُذِنَ لَهُ وَاحِدٌ جَاءَ:

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/240; Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10/293.

⁸⁰ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1: وَكَيْفَ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرَاءَهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، 1: فَإِنْ سَنَّهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ رَدَّ إِلَى السُّنَّةِ

⁸¹ Aynı, *Umdetu'l-kârî*, 25/13.

dedi: 'Ailelerinize dönün, içlerinde kalarak onlara (İslâm şeriatını) öğretin, onlara (helâli-haramı) emredin ve namazı beni namaz kıyor olarak gördüğünüz gibi kılın. Namaz vakti girdiğinde sizden biriniz size müezzinlik yapsın ve (yaşça veya faziletçe) en büyüğünüz de size imamlık yapsın.'"⁸⁶

- Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber, İbn Ümmü Mektûm'un fecir vaktinde okuduğu ezandan önce Bilâl-i Habeşî'nin uyarı maksadıyla okuduğu ezanı kastederek, "Bilâl'in ezanı hiçbirinizi sahur yemeğinden alkoymasın; çünkü Bilâl henüz gece iken ezan okur. Onun bu ezanı sizden ibadette bulunana (teheccüd namazı kılana) haber vermek, uykuda olanı da uyandırmak içindir" dedikten sonra fecir vaktinin iyice anlaşılması için parmaklarını yukarıya kaldırıp aşağıya diker ve "Fecir, beyazlığın böyle açığa çıkması değildir, tâ ki şöyle olmayınca" der. Bunu söylerken de şahadet ve orta parmağını üst üste bindirip sağa sola uzattı."⁸⁷

- Abdullah b. Ömer'den (r.a.) rivayet edilmiştir: "Şüphesiz ki Bilâl ezanı geceleyin (fecir olmadan) okur. (Bu nedenle) İbn Ümmü Mektûm'un ezanını işitinceye kadar yiyip içebilirsiniz."⁸⁸

- Abdullah b. Mes'ûd'tan (r.a.) rivayet edilmiştir: "Nebî (s.a.s.), bize öğle namazını beş rekât olarak kıldırdı. Ona, 'namazda arttırma mı oldu?' denildi. O da 'ne oldu ki?' dedi. Onlar, 'sen (namazı) beş rekât kıldım!' deyince, Nebî (s.a.s.) bunun üzerine selam verdikten sonra iki secde yaptı."⁸⁹

- Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilmiştir: "Resûlullah (s.a.s.), (namazın) ikinci rekâtından sonra (namazı sonlandırıp) ayrıldı. Sahâbîlerden Zülyedeyn (r.a.), 'Ya Resûlallah (s.a.s.) namaz mı kısaldı yoksa sen mi unuttun?' diye sordu. Resûlullah (s.a.s.) da 'Zülyedeyn doğru mu söylüyor?' diyerek (insanlara) sordu. İnsanlar 'evet' deyince Resûlullah (s.a.s.) kalktı son iki rekâtı kıldı sonra selam verdi sonra tekbir getirdi sonra kendi secdelerine benzer veya daha uzun olacak şekilde secde yaptı

⁸⁶ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1 (No. 7246): قَالَ: أَتَيْتَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ شَبِيهَةٌ مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عَشْرِينَ لَيْلَةً، وَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفِيقًا، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدْ اشْتَهَيْنَا أَهْلَنَا - أَوْ قَدْ اشْتَقْنَا - سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَخْبَرْنَاهُ، قَالَ: ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِكُمْ، فَاقِيمُوا فِيهِمْ، وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، - وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لَا أَحْفَظُهَا، - وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي، فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَدِّئُوا لَكُمْ أَحَدَكُمْ، وَلْيُؤَمِّمَكُمْ أَكْبَرَكُمْ

⁸⁷ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1 (No. 7247): قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدَكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ مِنْ سَخُورِهِ، فَإِنَّهُ يُؤَدِّئُ - أَوْ قَالَ يُنَادِي - لِيُرْجِعَ قَائِمَكُمْ، وَيُنْبِتُهُ نَائِمَكُمْ، وَلَيْسَ الْفَجْرُ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا - وَجَمَعَ بَعْضُهُمْ كَفَيْهِ - حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا، وَمَدَّ بَعْضُهُمْ يَصْنَعِيهِ السَّبَابِئِينَ

⁸⁸ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1 (No. 7248): سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "إِنْ بَلَغَ يُنَادِي بِلَالٍ، فَكَلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ"

⁸⁹ Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1 (No. 7249): عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ حُمْسًا، فَقِيلَ: أَرِيدُ فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ: "وَمَا ذَاكَ؟"، قَالُوا: صَلَّيْتَ حُمْسًا، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ"

sonra kalktı sonra tekbir getirdi ve kendi secdelerine benzer şekilde (ikinci) secdeyi yaptı ve sonra kalktı (namazdan ayrıldı).”⁹⁰

- Abdullah b. Ömer'den (r.a.) rivayet edilmiştir: “İnsanların Kubâ'da sabah namazını kıldıkları bir vakitte (ansızın) birisi geldi ve ‘Muhakkak ki bu gece Resûlullah'ın (s.a.s.) üzerine Kâbe'ye dönmeyi emreden Kur'ân (âyet) indi, sizler de (Kâbe'ye) dönünüz!’ dedi. Onlar da (namazda) yüzleri Şam tarafına dönük olduğu halde hemen Kâbe tarafına yöneldiler.”⁹¹

- Berâ b. ‘Azib'den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Resûlullah (s.a.s.), Medine'ye (hicret edip) geldiğinde on altı veya on yedi ay Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldı. Ancak Kâbe'ye döndürülmeyi arzu ediyordu. Allah Teâlâ, “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz...*”⁹² âyetini indirince (kible) yönü Kâbe'ye çevrildi. (Bu vakitte) bir adam Resûlullah'la (s.a.s.) birlikte ikinci namazını kıldı, sonra Ensar'dan bir topluluğa uğrayıp (onlara) şöyle dedi: ‘Şüphesiz o (kendisini kastederek) şahadet/iman eder ki kible Kâbe'ye çevrildi. Bunun üzerine onlar ikinci namazında rükûda oldukları halde Kâbe tarafına yöneldiler.”⁹³

Buhârî'nin haber-i vâhid'in hücciyetine delil olarak zikrettiği vakti bildiren ezan, namazda meydana gelen yanılma ve kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi hadislerinin delâletleriyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Ezanla ilgili olarak aktardığımız ilk hadiste geçen “Sizden biriniz size müezzinlik yapısın” ifadesinin bir/tek kişinin ezanıyla vaktin girdiğini belirtip bununla amel edilmesi gerektiğini ortaya koyması ve ezanla ilgili son iki hadiste de vaktin muhbiri olarak Hz. Bilâl'in namazın vaktinden önce okuyup sahur vaktinin başlangıcını/

⁹⁰ Buhârî, “Ahbârü'l-âhâd”, 1 (No. 7250): عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصْدَقُ دُو: «انصرفت من التَّيْنِ، فَقَالَ لَهُ دُو الْيَدَيْنِ: أَصْغَرَتْ الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْ نَسِيتُ؟ فَقَالَ الْيَدَيْنِ؟»، فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ آخِرَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، ثُمَّ سَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ، ثُمَّ رَفَعَ

⁹¹ Buhârî, “Ahbârü'l-âhâd”, 1 (No. 7251): عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَمْرٍ، قَالَ: بَيْنَمَا النَّاسُ يُقْبِئُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ، إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ فَرَأَى وَقَدْ أَمَرَ أَنْ يَسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبَلُوهَا»، وَكَانَتْ وَجْهَهُمْ إِلَى الشَّامِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ

⁹² el-Bakara 2/144: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَوْلِئِنَّكَ قَبْلَةَ تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ نَحْوَ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

⁹³ Buhârî, “Ahbârü'l-âhâd”, 1 (No. 7252): عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمُقَدِّسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يُوَجِّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَوْلِئِنَّكَ قَبْلَةَ تَرْضَاهَا»، فَوَجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، وَصَلَّى مَعَهُ رَجُلٌ الْعَصْرَ، ثُمَّ خَرَجَ فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: هُوَ يَشْهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّهُ قَدْ وَجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ، فَانْحَرَفُوا وَهُمْ رُكُوعٌ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ» İkinci vaktinin namazı içindeyken kiblenin değiştiğini belirten bu hadis ile Kubâ'daki insanların sabah namazı içindeyken gelen haber üzerine Kâbe'ye döndüklerini anlatan hadis arasında herhangi bir çelişki yoktur: Bu hadise göre kible değişikliği ilk olarak ikinci vakti gerçekleşti. Kiblenin değiştiği kararı da bir sonraki gün sabah namazı vaktinde ancak Kubâ'ya ulaştı. Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/15.

devamını bildiren ezanın bir ölçü olarak kabul edilmesi Buhârî'ye göre haber-i vâhid'in hüccetiyetini ispat etmektedir.⁹⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.s.), öğle namazını sehven beş rekât olarak kıldıktan sonra onu, sahâbenin hadiste geçen “Sen (namazı) beş rekât kıldın!” şeklindeki ifadesini/uyarısını esas alarak selamdan sonra tekrar secdeye giderek düzeltilmesi aynı şekilde haber-i vâhid'in hücciyetine bir delildir. Hadiste geçen “onlar” ifadesi zahirî anlamıyla her ne kadar tek bir kişinin değil, birçok kişinin haber vermesi anlamına gelse de Buhârî şârihleri, bu hususun aslına dikkatleri çekip Buhârî'nin bâb başlığı ile bâb başlığında sunulan hadis delilleri arasında çelişki olmadığını izah ederek telif yoluna gitmişlerdir. Şöyle ki hadiste geçen “القولوا/dediler” çoğul kipinden dolayı bu hadisin haber-i vâhid'in hücciyetini ispata çalışan Buhârî'nin bâb başlığıyla uyumlu olmadığı, dolayısıyla delil de olamayacağı muhtemel sorusuna Buhârî şârihlerinden Aynî ve Kastallânî şu cevabı verirler: “Buhârî, aynı hadisi başka bir tercemede/bâb başlığında “القول/dedi” şeklinde tekil kipiyle zikretmiştir. Bu, konusu ve râvisi aynı olan iki hadis arasında bir mutabakatın var olduğunu göstermektedir. Çoğul kipiyle gelen hadis, tekil kipiyle gelen hadis için bir takviyedir.”⁹⁵

Kible değişikliğini bildiren her iki hadiste de yani hem Kubâ halkı hem de Ensar'dan bir topluluk, sahâbeden tek bir kişinin kible değişikliğini haber vermesi üzerine namaz içinde Beytü'l-Makdis'ten Kâbe tarafına dönerek haberle gelen emre itaat etmişlerdir. Sahâbenin bu tavrı Buhârî'ye göre haber-i vâhid'in hüccet olarak kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Bu hususta sonuç olarak denilebilir ki Buhârî, sadûk olması şartıyla tek kişinin haberini bile kabul ederek sünnetle amel etmeyi şiddetle savunmuştur. Bu da onun, dini tek başına Kur'ân'ın ahkâmıyla iktifa edip yaşama iddiasını imkânsız görüp sünneti olmazsa olmaz derecede elzem kabul eden bir usûlü savunduğunu ortaya koymaktadır.

Haber-i vâhidle ilgili son bâb başlığını “tek kadının haberini anlatan bâb” olarak belirleyen Buhârî, başlık altında şu hadise yer vermektedir:

⁹⁴ Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10/287.

⁹⁵ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/14; Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10/288: Bahsi geçen ikinci hadisin metni şudur: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خُمْسًا، فَبَيَّلَ لَهُ: أَرِيدُ فِي الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: «وَمَا ذَاكَ؟» قَالَ: صَلَّيْتُ خُمْسًا، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ Bk. Buhârî, “Cuma”, 11 (No. 1226): Haber-i-vâhid'in hücciyetine delil olarak getirilen ikinci hadiste de Hz. Peygamber (s.a.s.), dört rekatlı bir namazı sehven iki rekât kılıp namazdan ayrıldıktan sonra Zülyedeyn isimli sahâbînin “Ya Resûlallah (s.a.s.) namaz mı kısaltı yoksa sen mi unuttun?” şeklindeki uyarısını esas alarak namaza geri dönüp onu tamamlamıştır. Buhârî şârihlerine göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Zülyedeyn'in uyarısından sonra diğer sahâbîlere dönerek “Zülyedeyn doğru mu söyledi?” sorusunu yöneltmesi tamamen tek kişinin verdiği haberi te'yid amaçlıdır, yoksa bu haberin dikkate alınmaması demek değildir. Dolayısıyla bu itiraza dayanarak haber-i vâhid reddedilmez. Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/15; Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10/288.

Abdullah b. Ömer'den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Nebî'nin (s.a.s.) içlerinde Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a.) da bulunduğu ashâbından (bazı) insanlar gidip et(ten) yemeye giriştiler. Resûlullah'ın (s.a.s.) zevcelerinden bir kadın, ‘O bir keler etidir!’ diye seslenince, onlar (o eti yemekten) kendilerini geri çektiler. Bunun üzerine Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle dedi: ‘*Onu yiyin ya da taam edin, çünkü o helaldir, ancak o benim (alışık olduğum) yemeğim değildir.*’”⁹⁶ Buhârî bu son bâb başlığıyla ve altında zikrettiği hadisle adalet sahibi tek bir kadının verdiği haberin de delil olup bununla amel edildiği mesajını vermektedir.⁹⁷ Dolayısıyla Buhârî'ye göre haber-i vâhidin hücciyeti noktasında haberin erkekten veya kadından sâdir olması arasında fark yoktur.

2.2.1. Haber-i Vâhid Yoluyla Nass Üzerine Ziyâde Hüküm Meselesi

Nass üzerine ziyâde, “haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillere dayanarak delaleti kat'î olan bir nassın ihtiva ettiği anlama ilave bulunmak veya ilave hüküm getirmek” demektir.⁹⁸ Hanefiler, nass üzerine ziyâdeyi nesih olarak kabul ettiklerinden dolayı ziyadenin haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle sabit olmasını reddederler. Çünkü onlara göre bu yollarla nassa ziyâdenin sabit olması kat'î olanın zannî olanla neshedilmesini gerektirir ki bu, câiz değildir. Bundan dolayı Hanefilerde vâcip, farz derecesinde kabul edilmez. Meselâ, namazda Fatiha'yı okumak vâciptir, kıraat (namazda bir miktar Kur'ân okumak) ise farzdır. Bunun nedeni kıraatın Kitâb/Kur'ân ile, Fatiha'nın ise haber-i vâhid ile sabit olmasıdır.⁹⁹ Hanefilerin dışındaki cumhura (Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî) göre ise haber-i vâhid ve diğer zannî deliller yoluyla nassa ziyade câizdir. Cumhura göre haber-i vâhid yoluyla nassa ziyâde nesh değil, beyan sayılır. Beyanda ise mübeyyinin mübeyyen ile kuvvet açısından eşit olması şart değildir. Dolayısıyla zannî delille de olsa nass üzerine ziyâde câizdir.¹⁰⁰ Bu konuda

⁹⁶ Buhârî, “Ahbârü'l-âhâd”, 1 (No. 7267): كَانَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَذَهَبُوا يَأْكُلُونَ مِنْ لَحْمٍ، فَنَادَتْهُمُ امْرَأَةٌ مِنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَحَمٌ صَنِيبٌ، فَأَمْسَكُوا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوا أَوْ اطْعَمُوا، فَإِنَّهُ حَلَالٌ - أَوْ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ شَيْءٌ فِيهِ - وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ طَعَامِي،

⁹⁷ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/22.

⁹⁸ Hacı Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 292.

⁹⁹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 77.

¹⁰⁰ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/291; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/440; Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdurrahîm b. Muhammed Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 217; Hamd b. Hamdî es-Sa'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed* (Medine: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003), 366-367.

Buhârî, cumhurun görüşüne katılmaktadır. Onun bu görüşte olduğunu şu bâb başlığında tespit etmek mümkündür: “(Erkeklerden ya da kızlardan zina eden) iki bekara celde/değnek cezasının uygulanacağını ve onların sürgün edilmelerini anlatan bâb”¹⁰¹ Buhârî, bu bâb başlığı altında Nûr Sûresi 2. âyetini¹⁰² zikrettikten sonra şu rivayetlere yer vermektedir:

- Zeyd b. Hâlid el-Cühenî’den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Nebî’den (s.a.s.) işittim: O, zina eden, ancak evli olmayan kimseler hakkında yüz celde/sopa vurmaya ve bir yıl sürgüne göndermeyi emrediyordu.”¹⁰³

- Urve b. Zübeyr’den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Ömer b. Hattâb (r.a.) sürgün cezası (da) verirdi, sonra bu, böyle uygulanageldi.”¹⁰⁴

- Ebû Hüreyre’den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Resûlullah (s.a.s.), zina eden, ancak evli olmayan kimseler hakkında hadd cezasıyla birlikte bir yıl sürgüne göndermeye de hükmetti.”¹⁰⁵

Konuyla ilgili bu rivayetleri delil olarak getiren Buhârî, Kur’ân’da zina eden (bekar) kimselere ceza olarak belirlenmiş sopa cezasına ilave olarak haber-i vâhidle sabit olmuş sürgün cezasının meşruluğunu da kabul ederek Hanefilerin dışındaki cumhurun görüşüne katılır, dolayısıyla ona göre de nass üzerine ziyade nesih değildir.¹⁰⁶ Zira cumhura göre nesih, tebdildir/değiştirir ve hitâbın hükmünü yürürlükten kaldırmaktır. Halbuki ziyâde böyle değildir, ziyâde meşru olan hükmü takrîr etmektir.¹⁰⁷ Dolayısıyla nass üzerine ziyadeyi nesih olarak görmeyen cumhura göre celde/sopa cezasına ilave olarak sürgün cezası eklenebilir.¹⁰⁸ Hanefiler ise nass üzerine ziyadeyi nesih olarak, neshi de hükmün sona ermesi olarak kabul ettiklerinden dolayı zina eden bekara ceza olarak -âyette geçtiği gibi- sadece celdeyi/sopayı yeterli görüp ilave bir ceza olan sürgüne göndermeyi meşru saymazlar. Çünkü Hanefilere göre Kur’ân nassının haber-i vâhidle neshi câiz olmadığı gibi haber-i vâhid yoluyla nass üzerine ziyade de aynı

¹⁰¹ Buhârî, “Hudûd”, 33: *بَابُ الْبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَعَانِ*

¹⁰² *الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın.”

¹⁰³ Buhârî, “Hudûd”, 33 (No: 6831): *عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَيْنِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ «الْبَيْتِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ فِيمَنْ زَنَى وَلَمْ يُحْصَنَ: جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبَ عَامٍ»*

¹⁰⁴ Buhârî, “Hudûd”, 33 (No: 6832): *أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، «عَرَّبَ، ثُمَّ لَمْ تَزَلْ تِلْكَ السَّنَةَ»*

¹⁰⁵ Buhârî, “Hudûd”, 33 (No: 6833): *عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيمَنْ زَنَى وَلَمْ يُحْصَنَ بِنَفْسِي عَامٍ، بِإِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِ»*

¹⁰⁶ Abdullâh Garemlâh Alî Âli Sedrân el-Gâmîdî, *Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-hudûd* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetu’ş-Şerîati ve’d-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1417), 351.

¹⁰⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/291.

¹⁰⁸ Âmidî, *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/173.

şekilde câiz değildir.¹⁰⁹

2.2.2. Haber-i Vâhid Yoluyla Kur'ân'ın Âmm Hükümünü Tahsîs Meselesi

Mütevâtir hadisle Kur'ân'ın âmmını tahsîs etmenin câiz olduğu hususunda fakihler arasında ittifak vardır.¹¹⁰ Ancak aynı ittifak haber-i vâhid için söz konusu değildir. Cumhura göre haber-i vâhidle Kur'ân'ın âmmını tahsîs etmek câiz kabul edilirken, Hanefilere göre mütevâtir ve meşhûr hadis dışında haber-i vâhidle Kur'ân'ın âmmını tahsîs etmek câiz değildir. Cumhurun görüşü, “biri âmm diğeri de hâss olmak üzere iki nass bir arada bulunsa ve aralarını birleştirme imkânı olmazsa, bu durumda ya âmm ya da hâss ile amel edilir. Eğer âmm ile amel edilirse hâss iptal edilmiş olur, ancak hâss ile amel edilirse bu, -âmm ile amel etme imkânının varlığı nedeniyle- mutlak anlamda âmmın iptal edilmesi anlamına gelmez. O halde hâss ile amel etmek daha evladır. Ayrıca hâss, delalet açısından âmma göre daha kuvvetlidir”¹¹¹ şeklinde temellendirilirken, Hanefilerin görüşü de “Kur'ân'ın sübûtu kat'î, haber-i vâhidin sübutu ise zannîdir. Zannînin kat'îye takdim edilip onun hükmünü sâkıt etmesi bâtil bir iştir”¹¹² şeklinde temellendirilmiştir. Bu konuda Buhârî'nin görüşü cumhurun görüşüyle örtüşmektedir. Zira Buhârî, “meyte/ölü hayvanın derilerini anlatan bâb”¹¹³ başlığı altında şu iki hadisi zikrederek haber-i vâhid yoluyla

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 6/160; Hanefî usûlcü Serahsî ise nass üzerine ziyâdeyi sûret/şekil açısından beyan, mâna/içerik açısından ise nesih olarak kabul etmektedir. Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 2/82.

¹¹⁰ Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 1/387.

¹¹¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/318.

¹¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnu Emîri'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/219.

¹¹³ Buhârî, “Zebâih ve's-Sayd”, 30: *بَابُ جُلُودِ الْمَيْتَةِ*; Buhârî, bu bâb başlığı altında zikrettiği birinci hadisi, *بَابُ جُلُودِ الْمَيْتَةِ قِيلَ أَنْ تُذْبَحَ* (bk. Buhârî, “Buyû”, 101.) şeklinde oluşturduğu bâb başlığında da tekrar etmektedir. İkinci bâb başlığında geçen “tabaklanmadan önce” ifadesi dikkate alındığında Buhârî'nin ölü hayvanın derisini mutlak anlamda, yani tabaklama işleminden önce/sonra fark etmeksizin helâl olarak kabul ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Hacer de bu tespiti yaparak Buhârî'nin bu konuda Zührî gibi düşündüğünü ifade etmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/413). Fikhî mezheplerin ise bu konudaki görüşleri şöyledir: Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ölmüş hayvan derisinin necâseti dibağ işlemleriyle giderildikten sonra deri tâhir olur. İmâm Mâlik'in mezhepte bilinen meşhur görüşü ölmüş hayvan derisinin dibağ işlemleriyle de tâhir olamayacağı şeklinde olmakla birlikte Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu, ölmüş hayvan derisinin dibağ işleminden sonra tâhir hale gelmekle birlikte ancak kuru alanlarda ve mutlak suda kullanil-

Kur'ân'ın âmmını tahsîs etmenin câiz olduğu görüşüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır:

- Abdullah b. Abbâs'tan (r.anhumâ) rivayet edilmiştir: “Resûlullah (s.a.s.) ölü bir koyunun yanından geçti ve şöyle dedi: ‘*Bunun derisinden yararlanırsanız ya!*’ Sahâbîler, ‘Bu, ölüdür!’ dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.), ‘*Onun/Ölü hayvanın etini yemek haram kılınmıştır.*’ dedi.”¹¹⁴

- Abdullah b. Abbâs'tan (r.anhumâ) rivayet edilmiştir: “Resûlullah (s.a.s.) ölü bir dişi keçinin yanından geçti ve şöyle dedi: “*Bunun sahipleri üzerinde (günah) yoktur. Derisinden faydalansaydılar ya!*”¹¹⁵

Ölmüş/Murdar hayvan ile ilgili gelen âyet, “حرمت عليكم الميتة،” *Ölmüş hayvan size haram kılındı.*”¹¹⁶ şeklinde âmm bir ifade kullanarak murdar/ölmüş hayvana ait tüm cüzlerin haram olduğu sonucunu verirken Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Haram olan, ölmüş hayvanın etini yemektir.*” şeklindeki hadislerini delil getirerek haber-i vâhid'in Kur'ân'ın âmm lafızlarını tahsîs edebileceği görüşünde olduğu görülmektedir.¹¹⁷ Buhârî'nin delillendirerek ulaştığı bu sonuç, onun Kur'ân ve Sünnet arasında mevcut tabii ilişkiyi, yani iki otoriter kaynak arasında bütüncülüğü savunan bir metodolojiye sahip olduğunu ortaya koyan önemli bir veridir.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki Buhârî'nin haber-i vâhidin hücciyetini öncelikli olarak âyetlerle daha sonra da hadislerle temellendirmeye çalışmasının arka planında Kur'ân'ın birincil derecede kaynaklık otoritesini dikkatlere sunma düşüncesi olduğu gibi Kur'ân ve Sünnet arasında var olan bütüncül ilişkiye de ciddi bir vurgu vardır. Ayrıca Kur'ân'ı merkeze aldığı halde bütün türleriyle (kavlî, fiilî, takrîrî) sünneti hüccet kabul edip onun savunusunu yapan Buhârî'nin bu tavrı onun, teşride müstakil bir kaynak olarak kabul ettiği sünnetin temelde Kur'ân'a dayandığına ve sünnetin Kur'ân'la bütünlük içinde olup onu beyân ettiğine kâil bir usûle

ması gibi kayıtlarla kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Hanbelî mezhebindeki esas görüşe göre ölmüş hayvan derisi necis olup dibâğ işlemiyle de tâhir olmaz. Bk. Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 1/25; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn* (Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 1412/1991), 1/41; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/216; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Hattâbî, *Mevâhibu'l-celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/101; Ebu'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdillatîf el-Minyâvî, *Tahkîku'l-metâlib bi Şerhi Delîl't-Tâlib* (Mısır: Mektebetu's-Şâmîle, 1432/2011), 153.

¹¹⁴ Buhârî, “Zebâih ve's-Sayd”, 30 (No: 5531): أَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَخْبَرَهُ: (No: 5531): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ، فَقَالَ: «هَلَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَايَهَا؟» قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ، قَالَ: «إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا»

¹¹⁵ Buhârî, “Zebâih ve's-Sayd”, 30 (No: 5532): سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: مَرَّ: (No: 5532): النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعِزْرٍ مَيْتَةٍ، فَقَالَ: «مَا عَلَى أَهْلِهَا لَوْ أَنْفَعُوا بِهَايَهَا»

¹¹⁶ el-Mâide 5/3.

¹¹⁷ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/658; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 8/290.

sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü üstüne kurulu bir metodolojiyi savunan Buhârî’nin Kur’ân ve Sünnet’in kaynaklık otoritesine dair usûlî görüşlerini tespit ve tahlil ettiğimiz bu makalemizde ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

Buhârî, “Kendisine ihtiyaç duyulup da Kur’ân’da ve Sünnet’te bulunmayan bir şey bilmiyorum./Ben bilirim ki kendisine ihtiyaç duyulan bir şey mutlaka Kur’ân’da ve Sünnette mevcuttur.” sözüyle Kur’ân ve Sünnet’i şer’î hükümün istinbatında iki otoriter kaynak olarak kabul etmiştir. Buhârî, Kur’ân-Sünnet bütünlüğüne dair usûlî çizgisini *el-Câmiu’s-sahîh*’inde “Kitâbü’l-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünnet/Kur’ân’a ve Sünnet’e tutunmayı anlatan kitâb” üst başlığıyla ortaya koyarak herhangi bir konuda hüküm Kur’ân’da ve Sünnet’te açıkça bulunduğu sürece başka bir tarafa iltifat edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Buhârî’ye göre Kur’ân, dinde asıl otoritedir ve ona uymak vâciptir. Sünnet de dinde ikinci otoritedir ve ona da uymak vâciptir. Buhârî, Kur’ân ve Sünnet lafızlarını birlikte peş peşe zikrederek ve “el-i’tisâm” özel kavramıyla da ikisine bağlanmayı savunarak Kur’ân ve Sünnet bütünlüğüne özel bir vurgu yapmıştır. “El-i’tisâm”/bağlanma lafzının kendi içinde bir tercihi değil, bir zorunluluğu taşıdığı dikkate alındığında Buhârî’nin bu söz ustalığıyla Kur’ân’a ve Sünnet’e birlikte bağlanmayı mükellefin tercihine bırakılmış bir husus değil, zorunlu bir şart kabul ettiği sonucuna varılmıştır.

Buhârî, “bâbü’l-iktidâi bi süneni Rasûlillahi (s.a.s.)/Resûlullah’ın (s.a.s.) sünnetine uymayı anlatan bâb” alt/bâb başlığıyla edille-‘i-şer’iyye sıralamasında sünnetin kaynak olarak Kur’ân’dan sonra gelen ve kendisine uyulması gereken bir otorite olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Temelde Kur’ân ve Sünnet’in birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içinde olduğunu savunan Buhârî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kavli, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç kısımda ele aldığı sünnetini bağlayıcı kabul etmiş ve mutlak anlamda teessiyi, Hz. Peygamber’i (s.a.s.) taklit edip örnek almayı benimseyen bir duruş ortaya koymuştur.

Buhârî, “Kitâbu Ahbâri’l-âhâd” genel başlığıyla âhâd haberler için müstakil bir bölüm açmış, bu bölümde altı bâb ve yirmi bir hadis ile konuyu değerlendirmeye çalışmıştır. Buhârî, haber-i vâhidin kabulünde tek kişiyi değil, birden fazla kişiyi esas kabul eden ya da haberin kabulü için dört ve daha fazla sayıdaki kişinin olmasını şart koşan kimselerin görüşlerini reddederek sadûk/ (güvenilir) olduktan sonra tek kişi bile olsa haberinin kabul edileceğini öngören bir metodolojiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Buhârî’nin, “sadûk birisinin ezan, namaz, oruç, (benzer) farzlar ve (dinî) hükümler hakkındaki haberinin câiz olduğunu anlatan bâb” şeklinde belirlediği bâb başlığından dolayı hemen hemen tüm

Buhârî şârihleri, onun haber-i vâhidin itikadî konularda değil, ancak ameli konularda delil olduğunu savunduğu sonucuna gitmişlerse de Buhârî'nin, haber-i vâhidin itikadî konularda delil olma vasfına sahip olduğunu açıkça reddetmemiş olduğu dikkate alınarak bu konuda ihtiyat gereği kesin bir yargıda bulunmaktan ziyade onun, buna pek sıcak bakmadığı söylenebilir. Buhârî'ye göre haber-i vâhidin hücciyeti noktasında haberin erkekten veya kadından sâdir olmuş olması arasında da fark yoktur. Haber-i vâhid yoluyla nass üzerine ziyâde hüküm ile haber-i vâhid yoluyla Kur'ân'ın âmm hükmünü tahsîs meselelerinde Buhârî, Hanefîlerin dışındaki çoğunluğun (cumhurun) görüşüne katılarak hem haber-i vâhid yoluyla nass üzerine ziyâdeyi hem de haber-i vâhid yoluyla Kur'ân'ın âmm hükmünün tahsis edilmesini câiz kabul etmiştir.

Sonuç itibarıyla Buhârî, Kur'ân'ın ve bütün türleriyle -kavlî, fiilî, takrîrî-sünnetin bir bütünlük içinde teşrî'de iki müstakil otorite olduğunu savunan bir metodoloji ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhari-muhammed-b-ismail#1>

Abderî, Ebû Abdillâh el-Mevâk Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım b. Yûsuf. *et-Tâcu ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*. b.y. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994.

Abdülkâdir Bedrân, b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdurrahîm b. Muhammed. *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 1401.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.

Apaydın, Hacı Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bardakoğlu, Ali. "Buhârî'nin Hukukçuluğu". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 205-210.

Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, Sâid Bektâş, Muhammed Ubeydullâh Hân, Zeyneb Muhammed Hasan Felâtet. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

Çağrıçı, Mustafa. "İbn Sayyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sayyad>

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Minhetu'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (TuHFetu'l-bârî)*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005.

Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 08 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>

Gâmidî, Abdullâh Garemullâh Alî Âli Sedrân. *Fıkhu'l-İmâmi'l-Buhârî fî'l-hudûd*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetu'ş-Şerîati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1417.

Hamdânî, Nizâr b. Abdilkerîm b. Sultân. *Fıkhu'l-İmâm el-Buhârî min Câmi'ihî's-Sahîh "es-Siyâm"*. Mekke: y.y. 1412.

Hattâbî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân. *Mevâhibu'l-celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnâvût vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.

İbn Neccâr, Takîyüddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Futûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*. b. y.: Mektebetu'l-'Abîkân, 1418/1997.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtu'l-MümeHHidât*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbnu Emîri'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b.

Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Lisânu'l-hukkâm fî marifeti'l-ahkâm*. Kahire: el-Bâbî'l-Halebî, 1393/1973.

Kamer, Abdulkâhir Muhammed Ahmed Muhtâr. *Fıkhu'l-İmâmi'l-Buhârî fî'l-imâreti ve'l-kadâi min Câmi'ihî's-sahîh*. Mekke: Câmîiatu Ummi'l-Kurâ, Kulliyetu's-Şerîati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1415/1995.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li Şerhi's-Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Saîd Şemsüddîn. *el-Kevâkibu'd-derrâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kûrânî, Ahmed b. İsmâîl b. Osman b. Muhammed. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyyâdi ehâdisi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1429/2008.

Mâverdí, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Minyâvî, Ebu'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdillatif. *Tahkîku'l-metâlib bi Şerhi Delîl't-Tâlib*. Mısır: Mektebetu's-Şâmîle, 1432/2011.

Mübârekfûrî, Abdusselâm. *Sîretu'l-İmâmi'l-Buhârî*. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1422.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. Halep: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Telhîs Şerhu'l-Câmiî's-Sahîhi li'l-Buhârî*. Riyad: Dâru't-Taybet, 1429/2008.

Öğüt, Salim. “Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (fıkıh ilmindeki yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhari-muhammed-b-ismail#3-fikih-ilmindeki-yeri>

Özmen, Ramazan. “el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme”. *Dinbilimleri Akademik*

Araştırma Dergisi 9/1 (2009), 218-251.

Pezdevî, Alî b. Muhammed. *Usulü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. Medine: Dâru's-Sirâc, 1437-2016.

Sa'idî, Hamd b. Hamdî. *el-Mutlak ve'l-mukayyed*. Medine: 'Îmâdetü'l-bahsi'l-İlmî, 1423/2003.

Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî (el-Mecâlisu'l-Va'ziyye fî Şerhi Ehâdisi Hayri'l-Beriyye Sallallâhu aleyhi ve sellem min Sahîhi'l-Îmâmi'l-Buhârî)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425-2004.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-edille*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm b. eş-Şehîd Vecihüddîn b. Muazzam. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Beyrût: Dâru'l-Celîl, 1426/2005.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-sahih (Sünenü't-Tirmizî)*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî - İbrâhîm 'Atve 'Avd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebeti Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313.

KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNDE MEŞHÜR HABERİN İŞLEVI FUNCTION OF MASHHUR KHABAR IN THE INTEGRITY OF THE QUR'AN- SUNNAH

Geliş Tarihi: 30.07.2021 Kabul Tarihi: 06.12.2021

✉ ÖMER FARUK ATAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9570-9674

omeratan@sdu.edu.tr

ÖZ

Hükümlerin istinbâtında Kitâb'dan sonra başvuru olan ikinci şer'î delil olan sünnetin, kaynaklık değeri ve Kur'ân ile olan bütünlüğü muvacehesinde teşri boyutu incelenmiştir. İslâm düşüncesinde bu iki kaynağın birbiriyle olan ilişkisi irdelenerek sünnetin, âyetlerin hükümlerine yönelik işlevi ve rolü, farklı bakış açılarıyla tahlil edilmiştir. Birçok âyetin atıfta bulunduğu ve Hz. Peygamber'in çeşitli statülerle ortaya koyduğu söz, fiil ve takrirlerinin boyutu analiz edilerek buna dair hükümler çıkarılmıştır. Ayrıca haberin naklinde râvî niceliği açısından sünnet, çeşitli kısımlara ayrılmış ve sunduğu bilginin niteliği değerlendirilmiştir. Cumhûrun sübüt yönden mütevâtir ve âhâd haber ayırımına karşın Hanefiler, üçüncü bir kavram olan meşhür haberi kullanmışlardır. Fikhî yönden mütevâtir ile denk tutulan meşhür haberlerin âyetlere getirdiği nassa ziyade ile onları nesh, tahsis ve takyid etmesi açısından konunun yelpazesi genişlemiştir. Bu bilgiler ışığında çalışmada Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü açısından meşhür haberlerin rolü ve âyetlerin hükümlerine yönelik işlevi değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sünnet, Usûl, Fıkıh, Hanefî, Meşhür, Âhâd.

ABSTRACT

The legal dimension of the sunnah, which is the second shari evidence used after the Qur'an, in the deduction of the provisions, has been examined in terms of its source value and its integrity with the Qur'an. By examining the relationship between these two sources in Islamic thought, the function and role of the sunnah regarding the provisions of the verses have been analyzed from different perspectives. The dimensions of the words, actions and approvals that many verses refer to and that the Prophet Muhammad revealed with various statuses were analyzed and provisions regarding this were made. In addition, the sunnah was divided into various parts in terms of the quantity of narrators in the transmission of the khabar and the quality of the information it presented was evaluated. Despite the public's distinction between mutawatir and ahaad khabar, hanafis used a third concept, the mashhur (well-known) khabar. The range of the subject has expanded in terms of the fact that the mashhur khabar, which is equated with mutawatir in terms of fiqh, abrogates, allocates and curtails them, rather than the text they bring to the verses. In the light of this information, the role of the mashhur khabar in terms of the integrity of the Qur'an and sunnah and its function for the provisions of the verses were tried to be evaluated.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Usul, Fiqh, Hanafi, Mashhur, Ahaad.

FUNCTION OF MASHHUR KHABAR IN THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH

SUMMARY

Islamic jurisprudence (fiqh) contains compromised evidence as well as disputed resources. In addition to the fact that each piece of evidence includes distinct features, there are various opinions regarding their approval or disapproval. The Kitab (the Qur'an), regarded as the first and resource of all evidence, has been acknowledged as superior from the rest due to its being a common divine utterance (kalam) communicated by means of tawatur. It essentially sets forth principal and collective rules without mentioning the details in many instances. There is no argument as regards its form of communication; nevertheless, the intended meaning has been debated. Although the rules that clearly present what to do and not to do are not disputed, the ones that are introduced as possibility, requirement or recommendation have been discussed from several viewpoints. Several methods have been developed to determine these meanings and conditions have been put forward.

The Qur'an, which is regarded as the main evidence has also cited other resources, mainly the Sunnah, as a reference. It has pointed out the mission of the Prophet (pbuh) in many verses. The Sunnah has a significant role particularly in the clarification of the commands in the verses, clearing up tacitness, narrowing down broadness and conditioning them by means of several terms. It fulfils many functions such as citing a command in a verse exactly in the same way, accounting for their comprehension, making them obsolete, and presenting new commands. Thus, its relationship with the Qur'an and their integrity has been investigated as well as the quality of the related information has been examined.

The khabar that presented accuracy have been called "mutawatir". On the other hand, the quality and quantity of the ones excluding these two have remained as a matter of dispute between the cumhur and the Hanafis. The cumhur described all these khabar as "ahaad" and stated that the quality of the information relying upon it is a supposition or probability. The khabar that were narrated by three or more people but could not reach up to "mutawatir" level in three generations have been called "mustafiz"; they have been called "aziz" when there were two people in any of the generations; and finally the ones that were narrated by one reporter in either one or three generations have been called "gharib".

However, the Hanafis claimed that the khabar that were not in the

mutawatir level in the first generation of sahabah but were mutawatir level in the next two generations have been called “mashhur” and the ones that were not at this level in any of the three generations have been called “ahaad”. They maintained while mashhur indicates dominant opinion, ahaad is completely a supposition. In this respect, they introduced a different viewpoint to the khabar excluding mutawatir in terms of quality and quantity. They stated that mutawatir khabar do not have any differences regarding actions; however, they differ with respect to the belief.

This opinion has been adopted by the majority of the Hanafis and diversified the khabar in terms of quantity, thereby earning it a novel qualification and thus enriched the field of jurisprudence. As a result, the Hanafis have narrowed down the scope of the ahaad khabar through certain expressions and the meanings they ascribed to them. Rather than the function of the ahaad, mashhur khabar differs in terms of the role and function of the commands in the verses considering the integrity between the Qur'an and the Sunnah. The difference between cumhur and the Hanafis has led to various approaches and novel interpretations, bringing up a new dimension to the quality of the commands that are set with ahaad khabar which they have used commonly.

The fact that mashhur khabar have four functions related to the commands in the verses have been acknowledged by the Hanafi jurists. It broadened out the issue by bringing in additional commands subject to the ones in the verses, making them obsolete, narrowing them down, and conditioning them by means of several terms. Although the conclusions on the commands arrived at by the schools are the same, the terms, assessments and judicial opinions have differed. It has been observed that there are differences in views of the Hanafis and cumhur regarding the relationship between verses and mashhur khabar when compared and contrasted. However, these differences have not always made an impact on the change of a command and the discussion has not been able to go beyond a literal comment.

GİRİŞ

Fıkıh usûlünde şer'î kaynaklardan Kitâb, ittifak halinde kabul edilen delillerin ilkidir. Tevâtürle nakledilmiş, mûciz/mu'ciz ve evrensel bir kelâm¹ olarak diğer kaynaklardan üstün ve farklı olmakla beraber, âyetlerde direkt veya dolaylı bir şekilde diğer delillere de atıfta bulunulmuştur. Kur'ân'ın diğer delillerle olan ilişkisi bir metot halinde incelenmiş ve buna yönelik ilkeler ve şartlar ortaya konulmuştur. İttifak edilen hususlarla beraber, farklı şartlarla yapılan değerlendirmelerle icthad alanı zenginleşmiştir. Kitâb'ın sübûtunun kat'î oluşu ve hücciyet değeri tartışmasız kabul edilirken, delâleti zannî olanların ifade ettiği hükümler, farklılık arz etmiştir. Delâleti kat'î olanlar sarih olarak zikredilirken, zannî olanların barındırdığı hükümleri tespit için çeşitli yaklaşımlarda bulunulmuştur.² Yoruma açık bu âyetlerin hükümlerini belirlemek üzere diğer şer'î kaynaklara müracaat edilmiş ve bununla ilgili istinbâta bulunulmuştur.

Kur'ân'da zannî olduğu düşünülen hükümleri belirlemek üzere yapılan incelemelerde öncelikle başvuru kaynağı sünnet olup, bu ikisinin bütünlüğü çeşitli yönlerden değerlendirilmiştir. Zira bütün delillerin başında gelen bu iki kaynak farklı olsa da İslâm düşüncesinde bir ve birbirini tamamlayıcı olarak kabul edilmiştir. Çünkü Kur'ân, birçok yönüyle Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla sünnete atıfta bulunarak onun teşri boyutunu zikretmiştir. Bundan dolayı âyetlerin referans gösterdiği sünnet, yapı ve rivayet şekli açısından çeşitli değerlendirmelere tâbî tutulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in çeşitli statülerle yaptığı bölgesel ve evrensel

¹ Bk. 'Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2007), "el-Kur'ân", 253; Muhammed Abdul'azîm, ez-Zerkânî, *Menâhî-lü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), 1/14; Ali Bardakoğlu, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/122.

² Bk. Bardakoğlu, "Kitap", 26/123.

uygulamaları incelenerek fukaha tarafından icthadlarda bulunulmuştur.³ Bütün kısımlarıyla incelenen sünnetin öncelikle; nicelik yönünden sübûtu, daha sonra ise nitelik yönünden delâleti değerlendirilmiştir.

Cumhûra göre haberlerin, sübûtu kat'î olup yakîn ifade eden mütevâtir ile zannî olup sunduğu bilgi ihtimal ifade eden âhâd olarak ikili bir ayırımı vardır. Ancak Hanefiler, bu ikisi arasına meşhûr haberi de ekleyerek⁴ hem nicelik hem de nitelik açısından rivayet şekline göre haber yelpazesini genişletmişlerdir. Hanefilerin bu üçlü ayırımı meşhûr haberi, kesinlik ifade eden mütevâtir ve ilm-i zann bulunduran âhâddan farklı kılmıştır. Zira meşhûr haberin sunduğu bilgi için -ilm-i yakîn ile ilm-i zann arasında güçlü bir kanaat anlamındaki- “ilm-i tuma'nîne”⁵ ifadesi kullanılmıştır. Böylelikle haberi, rivayet şekli bakımından Cumhûrdan farklı değerlendirerek, ikili dar taksimata Hanefiler, ara bir kavram olarak üçüncü bir çeşit daha ekleyerek farklı bir yol izlemişlerdir. Meşhûr terimi, sadece Hanefiler tarafından kullanılmayıp, diğer ilim dallarında da farklı anlamlarla kullanıldığı müşahede edilmiştir. Bunun yanı sıra haberlerin sübûtunu dar tutan ve âhâdın kısımlarından olduğu kabul edilen müstefizin meşhûra denk gelip gelmediği tartışılmıştır.⁶

Hanefilerin bu ayırımı, icthadı çeşitlendirmiş ve tümüyle zan ifade eden âhâd haberin alanını daraltmıştır. Böylece Kur'ân-Sünnet bütünlüğünde meşhûr haberlerin âyetlerdeki hükme yönelik rolü ve işlevi, âhâddan farklılık arz etmiştir. Cumhûr ile Hanefiler arasındaki bu ayırım farklı yaklaşım ve yeni yorumlara kapı aralamakla beraber, geniş anlamda kullandıkları âhâd haberlerle sabit olan hükümlerin niteliğini farklı bir boyuta taşımıştır. Böylece meşhûr haberin âyetlere getirdiği nassa ziyade ile onları nesh, tahsîs ve takyîd etmesi⁷ açısından konuyla ilgili icthadlar zenginleşmiştir. Böylece her ekol, hükümleri istinbât için efor sarf etmiş ve bu ameliyede kendine özgü terim ve değerlendirmeleriyle diğer görüşlerden farklılık arz etmiştir. Ancak bu farklılık her zaman sonucun değişmesine etki etmemiş, bazen bu, lafzî bir tartışmadan öteye geçmemiştir.

Bu bilgiler ışığında çalışmada Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne yönelik hususlar zikredildikten sonra sünnetin kaynaklık değeri, işlevi ve türleri ifade edilmiştir. Konuyla ilgili olarak Cumhûr ile Hanefiler arasındaki ayrılıklar ve bunların gerekçeleri paylaşılmıştır. Bu bağlamda meşhûr

³ Bk. Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/151.

⁴ Bk. Bedir, “Sünnet”, 38/152.

⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/292-293; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafî Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 76-77.

⁶ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 78.

⁷ Bk. Bedir, “Sünnet”, 38/151-152.

haberinin Kur'ân'a yönelik rolü incelenmiş ve âyetlerin hükümlerindeki rolü değerlendirilmiştir. Hanefîlerin bu konudaki tutumu dile getirildikten sonra, diğer müçtehitlerin görüşleri de verilerek yaklaşım farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

Şer'î hükümlerin ilk ve temel kaynağı olan Kitâb, Allah tarafından lafzıyla indirilmesi, tevatürle nakledilmesi, tilavetiyle taabbüd olunması ve müciz/mu'ciz bir kelâm olması gibi bazı özellikleriyle diğer delillerden farklılık arz etmektedir. Âyetlerin sübûtu (aslına uygun bir şekilde nakli) kat'î olmakla beraber, delâleti (ifade ettiği hüküm) açısından kat'î ve zannî olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Ayrıca hükümleri açıklayışı genellikle küllî (ilkesel) ve icmâlî (toplu) olmakla beraber, bazen tafsîlî (ayrıntılı) olarak da kendini göstermektedir.⁸

Kur'ân'ın genel muhtevasına göre detaylar az olmakla beraber, medenî ve miras hukukuyla alakalı bazı hükümler ise ayrıntılarıyla verilmektedir. İbâdât, muâmelât ve ukûbât ile ilgili hükümler, genel nitelikleriyle ifade edilmekte⁹ ve buna dair detaylar, âyetlerin direkt veya dolaylı olarak referans gösterdiği diğer delillerde verilmektedir. Bu kaynakların başında gelen sünnet, Kur'ân'la olan bir bütünlük içerisinde hükümleri açıklamakta ve bununla ilgili hükümler getirmektedir. Zira dinin temel kaynağı Kur'ân olmakla beraber, sünnet ile muhteva ve birbirini tamamlayıcı yönleri olması hasebiyle iç içedirler. Çünkü sünnetin şer'î deliller hiyerarşisi içerisinde Kitâb'dan sonra gelmesi itibarî olup aslında o, Kur'ân'ın anlaşılmasında birinci dereceden kaynaklık etmektedir. Bundan dolayı sünnet, şer'î hükümlerde hücciyet değeri noktasında âyetlerle eşit olan bir delil olarak addedilmekte ve -bu konudaki bazı ihtilaflarla beraber- bir kısmı dolaylı olarak vahiy ürünü kabul edilmektedir. Ancak sünnet, lafzen vahyedilmediğinden mu'ciz olmayıp, okunması ibadet hükmünde sayılmadığı için hüküm istinbâtında ikinci derecede başvurulacak bir delil olmaktadır. Buna karşılık olarak Kitâb sübûtunun kat'î, lafız açısından ilahî oluşu ile evrensel yönü açısından, hüküm hiyerarşisinde sünnetten önce gelmektedir. Ancak İslâm düşüncesinde bu iki delil bir bütünlük arz etmekte ve istinbâtta beraber değerlendirilmektedir.¹⁰ Zira çeşitli naslarla hüküm konurken Kur'ân'ın yöneldiği anlamlara bakıldığı zaman aynı maksatların sünnette de mevcut olduğu görülmektedir. Bundan dolayı söz, fiil ve takrîrlerinin tümüyle Kur'ân'ın ilk ve en önemli tefsiri olan sünnetin

⁸ Bk. Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), "Kur'ân", 386-388; Bardakoğlu, "Kitap", 26/124-125.

⁹ Bk. Bardakoğlu, "Kitap", 26/125.

¹⁰ Bk. Bedir, "Sünnet", 38/151; Celal Yıldız, *es-Sünnetü hüccatun kâti'a ve ellâsünniye fikratün bâtila* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), 92-93.

Kitâb ile olan bütünlüğü çeşitli yönleri ile değerlendirilmektedir.

2. SÜNNET

Sözlükte; “izlenen yol” ve “örnek alınan uygulama” gibi anlamlara¹¹ gelen sünnetin bir usul terimi olarak iki farklı tanımı vardır. Şer’î delil açısından sünnet; Hz. Peygamber’in söz, fiil ve onayları iken, teklifi hüküm yönünden ise; vücûb ve ibâha arasında dinen bağlayıcı olmayan tavsiye niteliğindeki hususlardır.¹² Kavramın bu iki yönüyle Hz. Peygamber birçok âyete konu olmuş, kendisine atıflar yapılmasıyla sünnet referans gösterilmiştir. Nasslar ışığında yapılan değerlendirmeler sonucunda Hz. Peygamber’in ve dolayısıyla sünnetin birçok yönüne işaret edilmektedir. Böylece teşrî boyutu zikredilerek hükümlerin istinbâtında sünnetin rolü incelenmekte ve diğer kaynaklarla olan ilişkisi analiz edilmektedir.

2.1. Sünnetin Delil Oluşu

Deliller hiyerarşisinde ilk ve öncelikli olan Kitâb’da Resûlullah’ın birçok yönü zikredilerek referans gösterilmiş ve sünnetin teşrîdeki kaynaklık değerine atıflarda bulunulmuştur. Hz. Peygamber’e iman edilmesi,¹³ itaat edilmesi,¹⁴ uyulması,¹⁵ kendisinin örnek alınması,¹⁶ kendisine indirileni tebliğ etmesi,¹⁷ açıklaması,¹⁸ sözünün dayanağının vahiy olması,¹⁹ (Kitâb dışında) hikmeti öğretmesi,²⁰ insanlar arasında hakem olması²¹ ve hüküm koyması²² vb. hususlarla Hz. Peygamber’in/sünnetin birçok yönüne işaret edilmiş, buna dair işlevi ve rolü zikredilmiştir.

Ulema, genel anlamda sünnetin kaynaklık değerinde ihtilaf etmemiş ve hükümlerin istinbâtında Kur’ân’dan sonra başvurulacak bir kaynak kabul etmiştir. Ulemanın delâleti zannî olan âyetlerin anlamını tayin, âmını

¹¹ Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1997), “Sünne”, 1/323; Muhammed b. Mükerram b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “Sünne”, 7/280-281; Bedir, “Sünnet”, 38/150.

¹² Bedir, “Sünnet”, 38/150.

¹³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), en-Nisâ 4/136.

¹⁴ en-Nisâ 4/59.

¹⁵ Âl-i İmrân 3-31.

¹⁶ el-Ahzâb 33/21.

¹⁷ el-Mâide 5-67.

¹⁸ en-Nahl 16/44.

¹⁹ en-Necm 53/3-4.

²⁰ Âl-i İmrân 3/164.

²¹ en-Nisâ 4/65.

²² el-A'râf 7/157.

tahsîs ve mutlakını takyîd etmede öncelikli olarak sünnete başvurmaları²³ bu delilin dindeki konumuna işarettir. Vahye muhatap olan ve hükümleri tebliğ etmekle kalmayıp açıklayan, uygulayan Hz. Peygamber'in farklı statüdeki icraatları, Kur'ân ile paralellik arz etmiş, o ihtiyaç halinde kendisine verilen misyonun bir gereği olarak teşrîde bulunmuştur. Böylece Hz. Peygamber bazen âyetin ifade ettiği hükmü teyit ederken, kimi zaman da icmalî olarak verilen hükmün detaylarını vererek, daraltma ve kayıtlar getirmiş veya âyetlerde belirtilmeyen yeni hükümler koymuştur.

2.2. Sünnetin İşlevi

Müteferrik âyetlerde genel olarak Hz. Peygamber'in birçok yönüne işaret edilmekle beraber bunların ortak paydası, sünnetin dindeki yeri ve vahiy ürünü olmasıyla ilgili değerlendirmelerdir. Zira Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması, genel ilkeler açısından tartışmasız bir konu olmakla beraber, kendisine Kur'ân dışında herhangi bir vahiy gelmiş olması ihtilafıdır. Ehl-i hadîsin kâhir ekseriyeti, Resûlullah'ın şer'î hükümlere dair bütün söz ve eylemlerini vahiy ürünü kabul etmiş ve Kur'ân'dan farklı olarak bunun için "vahy-i gayr-ı metlûv" ifadesini kullanmıştır.²⁴ Ancak tümünden kabul veya ret şeklindeki genellemeden ziyade, beşer olması ve farklı statüleri olduğu da dikkate alınarak Kur'ân dışındaki tasarruflarının kısmen vahiy ürünü olması, en mutedil olan görüştür. Çünkü Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin niteliğiyle ilgili olarak ulema arasında keskin ayırım olmadığı gibi aynı husus üzerinde farklı değerlendirmeler de yapılmıştır. Sünnetin vahiy ürünü olmasının yanı sıra Kur'ân'a yönelik işlevinin birçok yönü değerlendirilmiş ve genel olarak -âyette geçen hükmü teyit, tefsir, teşrî ve nesih olmak üzere- dört başlık altında toplanmıştır.

Kur'ân'da detayları verilmeyen genel nitelikli hususlar, sünnet tarafından herhangi bir ek bilgi/hüküm getirilmeden teyit edilmektedir. "*Namazı kılın ve zekât verin!*"²⁵ âyetinde zikredildiği gibi genel nitelikte hükümler, "*Namazı kılarısın ve zekâtı verirsin!*"²⁶ şeklinde sünnette de herhangi bir ayrıntı verilmeden aynıyle zikredilmektedir.

Kur'ân'daki -sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan kendisinden kastedilen mananın anlaşılmadığı veya manaya delâleti kapalı olan- mücmel lafızları,²⁷ sünnet tefsir ederek kapalılığı kaldırıp bu kastı vuzuha kavuşturmaktadır. "...*Namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı*

²³ Bk. Bedir, "Sünnet", 38/151-152.

²⁴ Bk. Bedir, "Sünnet", 38/151.

²⁵ el-Ahzâb 33/33.

²⁶ Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahih* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2018), "İmân", 1 (No. 8).

²⁷ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 387/388; Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 2012), 279.

olarak farz kılınmıştır.”²⁸ ve “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağı ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al!...”²⁹ âyetlerinde geçen genel hükmün detayları, “Yüce Allah, beş (vakit) namazı farz kıldı.”³⁰ “Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın.”³¹ ve Muâz b. Cebel’in; “Resûlullah (s.a.s.) beni Yemen’e (vali olarak) göndererek, her otuz sığırdan bir erkek veya dişi buzağıyı (zekât olarak) almamı emretti.”³² rivayetleriyle sünnette tefsir edilmektedir.

Sünnetin Kur’ân’ı nesh etmesi hususu fakihler arasında tartışmalı olmakla beraber, Hanefiler başta olmak üzere bir kısım usûlcüler bu şekilde olan neshi kabul etmiştir.³³ Buna örnek olarak da: “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.”³⁴ âyetine göre kanunî mirasçılara vasiyet edilmesi gerektiği, ancak “Vârise vasiyette bulunulmaz!”³⁵ hadisiyle nesh edildiği belirtilmiştir. İkisinin arasındaki neshi kabul etmeyenlere göre ise, vasiyetle ilgili mezkûr âyetten sonra gelen miras âyetleriyle nesh edilmiş ve bu hadis, nâsîh olmayıp sadece âyetler arasındaki münasebeti izah etmiştir.³⁶

Kur’ân ve Sünnet’in hükümlerini istinbât etmedeki işlevi sebebiyle, ikisi için de “nass” tabiri kullanılmış ve fıkıh usûlü açısından da ortak konular olarak ele alınmıştır. İkisi de nass olarak kabul edilip birbirini tamamladığı için, Kitâb’da olmayan hükümleri ortaya koyan sünnetin teşriî fonksiyonu için yeni hükümler getirme anlamında “nassa ziyade” ifadesi kullanılmıştır.³⁷ “...Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altında bir hissesi vardır...”³⁸ âyetinde anne ve babanın mirastaki payı zikredilmiş ancak annenin yokluğu durumunda

²⁸ en-Nisâ 4/103.

²⁹ et-Tevbe 9/103.

³⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), “Salât”, 1 (No. 425).

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Kahire: Dâru’ş-Şa’b, 1987), “Ezân”, 7 (No. 631).

³² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Zekât”, 4 (No. 622).

³³ Zeydân, *el-Vecîz*, 308.

³⁴ el-Bakara 2/180.

³⁵ Tirmizî, “Vasâya”, 5 (No. 2120).

³⁶ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/69; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî (İbn Âbidîn), *Reddü’l-muhtâr ‘alâ’Dürri’l-muhtâr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 6/649.

³⁷ ‘İmâd Abdunnebî Mahmûd Abdunnebî, “el-Haberu’l-meşhûr ve eseruhü fi’l-furû’i’l-fikhiyye ‘inda’l-Hanefiyye”, *Mecelletü Külliyyeti’l-İslâmiyye* 3/3 (Aralık 2020), 1111-1113.

³⁸ en-Nisâ 4/11.

ninenin hissesi belirtilmemiştir. Ancak “Allah Resûlü (mirastan) ona (nineye) *altuda bir (hisse) verdi.*”³⁹ hadisinde varit olduğu gibi 1/6 oranında mirastan pay verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca “Resûlullah; *hür-köle ve erkek-kadın her Müslümana bir sâ‘ hurma ve bir sâ‘ arpa olmak üzere Ramazan’da fitır sadakası (vermesini) farz kılmıştır.*”⁴⁰ ve “(Denizin) *suyu temiz(leyici) ve meytesi helaldir.*”⁴¹ hadislerinde zikredildiği gibi fitır sadakasının farz/vacip kılınması ve helal gıda bağlamında su ürünlerinin hükmü gibi birçok husus, sünnetin teşriine örnek olarak verilmiştir.

2.3. Sünnetin Çeşitleri

Sünnetin; -kavlî, fiilî ve takrîrî olmak üzere- yapısı ve -mütevâtir, (meşhûr ve) âhâd olmak üzere- rivayet şekli açısından çeşitleri ve bunların alt başlıkları bulunmaktadır.⁴² Yapısı açısından herhangi farklı bir görüş olmamakla beraber, rivayet şekli bakımından olan türleri ise Cumhûr ve Hanefiler arasında bir ihtilaf konusudur. Çoğunluk mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırırken, Hanefiler bu ikisi arasında üçüncü bir kısım olan “meşhûr haber” kavramını ihdas etmiş/kullanmışlardır.⁴³

2.3.1. Yapısı Açısından Sünnet

Hz. Peygamber’den şer’î nitelik taşıyan söz, eylem veya onay olarak bizlere intikal etmesi açısından sünnet, yapı olarak üç kısma ayrılmaktadır. Resûlullah’ın “*Yağmur, nehir veya kendiliğinden sulanan (toprak ürünlerinde) onda bir (zekât verilir).*”⁴⁴ hadisinde rivayet edildiği gibi teşrî özelliği taşıyan sözlü beyanlarına kavlî, “*Hac ibadetini(n nasıl yapıldığını) benden alın!*”⁴⁵ şeklinde varit olduğu gibi uygulama ve davranışlarına fiilî ve “*kabrın başında ağlayan kadının mezar ziyaretine engel olmaması*”⁴⁶ şeklindeki rivayette olduğu gibi huzurunda yapılan veya “Gazvedeyken ihtilam olan ama soğuk olduğu için yıkanmayıp teyemmüm eden Amr b. el-‘Âs’a sebebini sorduğu zaman açıklaması üzerine Resûlullah’ın tebessüm etmesi”⁴⁷ rivayetinde nakledildiği gibi gıyabında yapıp kendisine haber verildiği takdirde, karşı çıkmayıp tasvip etmesine takrîrî sünnet denilmektedir.

³⁹ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 1 (No. 2894).

⁴⁰ Buhârî, “Zekât”, 78 (No. 1504).

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41 (No. 83).

⁴² Bk. Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 72-78; Zeydân, *el-Vecîz*, 129-135.

⁴³ Bk. Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 76-77; Zeydân, *el-Vecîz*, 133-134.

⁴⁴ Buhârî, “Zekât”, 55 (No. 1483).

⁴⁵ Müslim, “Hac”, 310 (No. 1297).

⁴⁶ Bk. Buhârî, “Cenâiz”, 42 (No. 1283).

⁴⁷ Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 123 (No. 334).

2.3.2. Rivayet Şekli Açısından Sünnet

Nakledilen bilginin Hz. Peygamber'e nispetini tespit etmek için çeşitli metotlar belirlenmiş ve buna dair haber teorisi geliştirilmiştir. Buna göre bilginin kendisine aidiyeti açısından kesin doğru, kesin yanlış ve muhtemel olmak üzere üçlü bir ayırım yapılmış ve bu şekilde haberin niteliğine göre isimlendirmeler yapılmıştır.⁴⁸ Haberin doğru/yalan olanlarının kesinliği ile ilgili yorum yapılmamış, bunun dışında ihtimal dâhilinde kalanların bilgi değeri, kapsamı ve kabul şartları tartışılmıştır. Ayrıca sünnet dairesi içerisinde sübûtu kat'î ve zannî olanlarla ilgili çeşitli isimlendirme ve tahliller yapılmıştır. Kesinlik ifade eden mütevâtir haberlerin naklettiği bilgilerde fıkıh açısından ihtilaf edilmemiş, bunun dışında kalanlar ise farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur.⁴⁹

Cumhûr, rivayet açısından sünnetin türlerini mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırırken, Hanefiler ise bu ikisi arasında üçüncü bir çeşit olan meşhûr da eklemişlerdir. Cumhûr, üç nesildeki rivayet zincirinde haberin Resûlullah'a nispeti kat'î ve zannî olanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Üç nesilde de sübûtu kat'î olan mütevâtir haberlerin nispeti ve ifade ettiği bilgi ile ilgili ulema arasında tartışma yokken, bütün nesillerde veya ilk nesilde tevâtür seviyesinde olmayanların ifade ettiği bilgi ve bundan hareketle isimlendirmeler farklılık arz etmektedir.⁵⁰ Bundan dolayı sübûtu kat'î olanlar tek başlıkta zikredilecek ve ihtilafî olan zannî haberler ise iki başlık altında müzakere edilecektir.

2.3.2.1. Sübûtu Kat'î Olan Haberler

Sahâbe, tâbiûn ve tebeû't-tâbiûn olan ilk üç nesilde tevâtür seviyesinde nakledilerek sübûtu kat'î olan ve ilm-i yakîn ifade eden haberlere mütevâtir denilmektedir. Lafzî ve -çoğunluğunu oluşturan- manevî olarak ikiye ayrılan bu nakillerin râvî adedinde ihtilaf edilmektedir. Ancak bununla beraber, yalan üzere bir araya gelme ihtimali aklen mümkün olmayan kitleler tarafından aktarılan, namazın rekât sayıları ve zekât oranları gibi sabit olan bilgiler, bu tür rivayetlere dayanmaktadır.⁵¹

2.3.2.2. Sübûtu Zannî Olan Haberler

Tevâtür seviyesine ulaşmayacak sayıda râvî tarafından nakledilen

⁴⁸ Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 222.

⁴⁹ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 77; Zeydân, *el-Vecîz*, 134.

⁵⁰ Ebû'l-Berakât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Menâri'l-envâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/11-12; Zeydân, *el-Vecîz*, 134.

⁵¹ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 76.

haberlere âhâd denilmiş ve her müctehid bu tür rivayetlerin kabulüne ilişkin çeşitli şartlar ileri sürmüştür. Nakledilen haberlerin çoğunluğunun âhâd rivayetlerden oluşması ve bu haberlerin kabul şartlarının farklılık arz etmesi, fikhî olarak bir ictihad zenginliğini doğurmuştur. Haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitiyle ilgili değerlendirmeler; sadece sonraki dönemlere ait olmayıp, kabulü ve amel etmesiyle ilgili sahâbe tarafından da -yemin ettirme, şahit isteme, râvîye güven duymadıkları takdirde reddetme ve nesh gibi yorumlar yapma şeklinde- çeşitli yöntemler uygulanmıştır.⁵²

Sübût açısından haberleri, kat'î ve zannî olmak üzere ikili dar taksim yapan mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerin bir kısmını oluşturan Cumhûr ile bunu, üçlü taksimata tabi tutan Hanefîlerin çoğu olmak üzere iki farklı yaklaşım tezahür etmiştir.

2.3.2.2.1. Cumhûra Göre Zannî Olan Haberler

Hanefîlerin çoğunluğu dışındaki Cumhûr, kesinlik ve ihtimal ifade etmeleri üzere haberleri iki kısma ayırmıştır. Kesinlik ifade eden haberleri mütevâtir diye tanımlarken, zanna dayalı olanları ise âhâd haber diye tasnif ederek râvîleri tevâtür sayısına ulaşmayan diğer türleri de bu başlık altında değerlendirmiştir. Üç neslin her birinde en az üç râvî tarafından nakledilen haberlere "müstefîz", herhangi bir nesilde iki râvî tarafından rivayet edilenlere "azîz" ve her üç veya herhangi bir nesilde tek râvîyle aktarılanlara ise "ğarîb" denilmiştir.⁵³ Râvî sayısı tevâtür seviyesine ulaşmayan haberlere dayanan bilgiler, zan ifade etmekte olup buna dair şartlar farklılık arz etmiştir.⁵⁴

2.3.2.2.2. Hanefîlere Göre Zannî Olan Haberler

Hanefîlerin çoğu ve diğer usûlcülerden bir kısmı -Cumhûrdan farklı olarak- zannî olan âhâd ile mütevâtir arasında kabul ettikleri haberler için "meşhûr" ifadesini kullanmışlardır. Bu kavramın kullanılmasındaki gerekçe, sahâbeden sonraki dönemlerde râvîlerin artarak tevâtür seviyesine ulaşmasıyla şöhret bulmasıdır.⁵⁵ Hanefîlere göre bu tür haberlerin meşhûrluğu; sadece nesil ve asırla sınırlı değil, aynı zamanda âlimlerin kabulüne mazhar olması ve onunla amel edilmesine bağlıdır.⁵⁶ Çünkü meşhûr addedilebilmesi için bu tür haberlerin sadece bu nesillerden son

⁵² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 82-85; Nevzat Aydın, "Hadisin Tespit ve Tenkidinde 'Ma'rûf/Meşhûr Sünnet'in Metodolojik Değeri ve İşlevi,'" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Şubat 2011), 150.

⁵³ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 78.

⁵⁴ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 88-94; Zeydân, *el-Vecîz*, 135-137.

⁵⁵ Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 76; Zeydân, *el-Vecîz*, 134.

⁵⁶ Serkan Demir, "Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri'", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2011), 83.

ferdin yaşadığı zamana nispeti değil, aynı zamanda onların birlikte yoğun olarak yaşadığı dönemlerde bulunması gerekmektedir.⁵⁷ Böylece Hanefiler, şer'î delil yönünden sünnet yelpazesini üçlü bir taksimatla çeşitlendirerek habere yeni bir nitelik kazandırmış ve tümüyle zannî bilgi sunan âhâd haberlerin alanını daraltmışlardır. Zira meşhûr haberler sübût açısından mütevâtîr ve âhâd arası bir konumda olmakla beraber, ilk nesilde tevâtür sayısına ulaşmadığı için zannî, ama sonraki dönemlerde bu derecede olduğu için kat'î yönü oluşmuştur. Bundan dolayı bu rivayetlere dayanan bilgiler için -yakîn ve zan arasında güçlü bir kanaat anlamında- “ilm-i tuma'nîne” ifadesi kullanılmıştır.⁵⁸ Ancak meşhûr haberin, ilm-i yakîn ifade eden mütevâtirden sayılmamasının pratik sonucu amelî/fikhî değil, itikadî noktada tezahür ederek buna dayalı bilgileri inkâr edenin küfrüne hükmedilemeyeceği şeklindeki bir farklılığa sahip olmuştur.⁵⁹ Meşhûr haberin farklı bir nevi olduğu ve bundan dolayı kesinlik ifade etmediği Hanefilerin çoğunluğuna ait bir görüş olarak ortaya konmuştur. Zira Cassâs (ö. 370/981) ve onun gibi düşünenlerin bu tür haberleri mütevâtirden saydıkları için yakîn ifade ettiğini ve bundan dolayı inkâr edenin küfrüne hükmedileceği⁶⁰ aktarılmış olsa da bu görüş eksik kabul edilmiştir. Çünkü Cassâs'a göre meşhûr haberler yekpare olmayıp, bir kısmı baştan beri hata/yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan gruplar tarafından nakledildiğinden dolayı mütevâtîr sayılırken, diğer bir kısmı ise haklarında icma oluşan âhâd haberlerin arasında yer almaktadır.⁶¹

Ayrıca meşhûr haberin, Cumhûr/Şâfiîlerin âhâd haber türlerinden biri olan “müstefiz”e denk geldiği ifade edilse de bu konu tartışmalıdır. Çünkü meşhûr ile müstefizi eş anlamlı tutan görüşün dışında, bu ikisinin farklı olduğunu ifade eden ikinci bir tanım da bulunmaktadır. Bu ikinci yaklaşıma göre aralarında içlem-kaplam ilişkisi olup, ilk nesilde âhâd ve diğer iki nesilde mütevâtîr olana meşhûr; (mezhep) imamın ilk nesilde rivayetini esas kabul ettiği haberlere ise müstefiz denilmektedir.⁶² Bunun yanı sıra meşhûr teriminin sadece Hanefilerin cumhûru tarafından ihdas edilmediği, aynı kavramın farklı tanımlarla -muhaddis, fakih, (Hanefiler dışındaki) usûlcü ve gramercilerde olduğu gibi- birçok branşta kullanıldığı

⁵⁷ Bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 47.

⁵⁸ Bk. Ubeydullâh b. 'Umer b. 'Îsâ ed-Debbûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 211; Molla Husrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 197; Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1981), 272.

⁵⁹ Abdunnebî, “el-Haberu'l-meşhûr”, 1114-1115.

⁶⁰ Abdunnebî, “el-Haberu'l-meşhûr”, 1119.

⁶¹ Bk. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 41-43.

⁶² H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/371.

bilinmektedir. “*Resûlullah, bir ay boyunca kunût okudu.*”⁶³ Ehl-i hadîs’e, “*Müslüman, müslümanın kardeşidir.*”⁶⁴ muhaddislere, “*Zarar vermek de, (zarara karşı) zararla mukabelede bulunmak da yok!*”⁶⁵ fukahaya ve “*Hâkim hükümde bulunup, ictihadda bulunur da doğru karar verirse kendisine iki sevap vardır. Hükümde bulunup, ictihadda bulunur da hata ederse ona bir sevap vardır.*”⁶⁶ usûlcülere göre -sıhhat derecesi ve isnadı farklı olsa da- kavrama yüklenen mana ve sözlük anlamından dolayı meşhûr sayılmıştır.⁶⁷

3. KUR’ÂN AHKÂMININ BELİRLENMESİNDE MEŞHÛR HABERİN ROLÜ

Meşhûr haberin âhâddan farklı olarak âyetlerin ahkâmına yönelik işlevi ve rolü daha geniştir. Zira meşhûr haberlerin, ilk nesilde zannî olsa da diğer iki nesilde kat’î olmaya dönüştüğü için mütevâtir haberler gibi âyetlere yönelik bir rolü bulunmaktadır. Bundan dolayı Hanefiler, âyette olmayıp buna bağlı olarak yeni hükümler getirme anlamındaki “nassa ziyade” ifadesini; tahsîs, takyîd ve neshe şâmil gelecek şekilde kullanmış ve bu işlemleri meşhûr haberlerle yapmışlardır. Ancak neshe yüklenen anlamdan dolayı bunun ayrı bir başlıkta incelenmesi isabetli olacaktır.

3.1. Meşhûr Haberinin Nassa Ziyade Getirmesi

Sünnet, genel olarak Kitâb’ı nesh etmemekle beraber meşhûr haberler, nesih ile denk tutulan ek hükümler getirmektedir. Bununla ilgili olarak ikisinin aynı veya farklı olduğu şeklinde değerlendirilmeler yapılmaktadır. Âyette olmayıp meşhûr haber tarafından getirilen yeni/ek hükümler için kavramsal olarak “nassa ziyade” ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁸ Âyete bağlı olarak getirilen ek/yeni hükümler için bu kavramın kullanılması, sünnetin vahiy ürünü kabul edilmesiyle ona “nass” denilmesinden hareketle, hükümlerdeki işlevinden kaynaklanmaktadır. Böylece meşhûr haber nassa ziyade getirmesiyle âyette belirtilen ahkâma bağlı olarak ek bir hüküm getirmektedir.

Bu tür haberlerin âyete ek hüküm getirmesine dair şu örnek verilmektedir:

⁶³ Buhârî, “Cizye”, 8 (No. 3170).

⁶⁴ Buhârî, “Mezâlim”, 4 (No. 2442).

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, ts.), “Ahkâm”, 17 (No. 2341).

⁶⁶ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebû’l-matbû’atî’l-İslaâmîyye, 1986), “Âdâbü’l-kudât”, 3 (No. 5381).

⁶⁷ Abdunnebi, “el-Haberü’l-meşhûr”, 1117-1118; İbrahim Sağlam, “Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 458-460.

⁶⁸ Abdunnebi, “el-Haberü’l-meşhûr”, 1111-1113.

“...İki kız kardeşi (aynı nikâh altında) bir araya getirmeniz...(de size haram kılındı).”⁶⁹ âyetinde buyurulduğu gibi -sürekli evlenme engeli olanlardan sonra- geçici evlenme engellerinden çok eşlilik bağlamında sadece iki kız kardeşin ceminin yasaklandığı zikredilmektedir. Sonrasında gelen “Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.”⁷⁰ âyetiyle “bunun dışındakilerinin tümünü nikâhlamanın helal olması gerekir” sonucunu doğurmaktadır. Ancak “Kadın, halası veya teyzesi üzerine nikâhlanmaz.”⁷¹ hadisi nassa ziyade getirmiş ve böylece eşinin halası, teyzesi ve yeğenlerini aynı nikâh altında cem etmenin caiz olmadığına hükmedilmiştir. Hanefilere göre bu işlemde mezkûr hadis, meşhûr bir haber olduğundan dolayı nassa ziyade getirmesi⁷² ve böylece cem alanının cevazını daraltması şeklinde yorumlanmıştır.

Hanefiler dışındaki cumhûr ise, bunu (Hanefilerin kullandığı) nassa ziyade kavramıyla değil, “Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.”⁷³ âyetinin âmî, hadisle tahsîs edildiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Böylelikle mezkûr hadis, âyetteki aynı nikâh altında bulundurma kapsamını daha da genişleterek evlenmesi caiz olanları -geçici evlenme engeliyle- daraltmıştır. Görüldüğü gibi sonuç aynı olmakla beraber kullanılan kavramın farklılığından dolayı meseleye yaklaşım, farklılık arz etmektedir. Nassa ziyadeye yüklenen anlamdan hareketle meşhûr haberin, âyetin âmîni tahsîsi ve mutlakını takyîdi de bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁷⁵

3.1.1. Meşhûr Haberın Âyetin Umûmunu Tahsîs Etmesi

Tanımlında ihtilaf olmakla beraber, bir vaz‘ ile tek manayı göstermek üzere konulan ve belli bir miktarla sınırlı tutulmadan, bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri istisnasız kapsayan lafızlara “âmî”⁷⁶ ve bu lafzın kullanılış itibarıyla kapsamındaki fertlerden bir kısmının dışarıda tutularak bu alanın daraltılmasına veya bu kapsama giren bazı fertlerin

⁶⁹ en-Nisâ 4/23.

⁷⁰ en-Nisâ 4/24.

⁷¹ Müslim, “Nikâh”, 4 (No. 1408).

⁷² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2000), 4/354; ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâ‘i fi tertîbi’s-şerâi‘* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2010), 2/262.

⁷³ en-Nisâ 4/24.

⁷⁴ Bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 119-120; Ferhat Koca, “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/433.

⁷⁵ Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 245.

⁷⁶ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 346; Zeydân, *el-Vecîz*, 241.

kastedilmesine ise “tahsîs”⁷⁷ denilmektedir. Âmm, birçok türüyle beraber akıl, örf, icmâ ve nass gibi müstakil veya istisnâ, şart, sıfat ve gâye gibi muttasıl muhassıslarla tahsîs edilebilmektedir.⁷⁸

Bu bilgiler ışığında Kitâb’da geçen âmm lafızların sünnet ile tahsîsi değerlendirilmiş ve rivayet şeklinin farklılığına göre çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. Zira usûlcüler, mütevâtir ve -Hanefilere göre- meşhûr haberlerin âyeti tahsîs etmesinde ittifak ederken, âhâdda ise, ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın gerekçesi sadece râvî sayısı değil, aynı zamanda tahsîse yüklenen anlamdan da kaynaklanmaktadır.⁷⁹

Meseleye sübût açısından yaklaşıtlarından dolayı Hanefiler, tahsîsin -mütevâtir dışında kalan- meşhûr haberlerle de olduğunu savunmaktadırlar.⁸⁰ Âyette âmm olarak verilen bir hükmün meşhûr haber tarafından tahsîs edildiğine dair şu örnek verilmektedir: “Allah size, çocuklarınızın (in alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadar (vermenizi) emreder...”⁸¹ âyetinde genel olarak belirtildiği gibi varislere herhangi bir sınırlama getirilmeden miras verilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ancak “Müslüman, kâfire ve kâfir de Müslümâna mirasçı olamaz.”⁸² meşhûr haberiyle din farkının mirasa engel olduğu vurgulanmış ve bundan dolayı âyetin genel hükmü daraltılarak tahsîs edildiği savunulmuştur. Cumhûr da bu hususu tahsîsle açıklamakla beraber, iki görüş arasında yaklaşım farkı ortaya çıkmaktadır. Zira Hanefiler bunu meşhûr ile sınırlı tutarken, cumhûr ise bunun âhâd haberlerle de olabileceğini ifade etmiştir.⁸³ Buradaki yorum farkının ana gerekçesi rivayet şekli açısından habere verilen isimden kaynaklı literal bir ihtilaf olduğu müşahede edilmiştir.

3.1.2. Meşhûr Haberin Âyetin İtlâkını Takyîd Etmesi

Gayr-ı muayyen fert(ler)i gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanamamış lafızlara “mutlak” ve belirlenmemiş olan bu fertleri göstermekle beraber, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olduğuna dair delil bulunan lafızlara ise “mukayyed” denilmektedir.⁸⁴ Takyîd, mutlak hükmün kendisinde veya sebebinde/konusunda olmak üzere iki şekilde yapılmakta ve böylelikle mutlakın mukayyede hamli belirlenmektedir. Hükümde takyîd olabilmesi

⁷⁷ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 349, 353; Zeydân, *el-Vecîz*, 245.

⁷⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle nâşirûn, 2011), 3/240.

⁷⁹ Yargı, *Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri*, 235-237; Koca, “Tahsis”, 39/433.

⁸⁰ Koca, “Tahsis”, 39/433.

⁸¹ en-Nisâ 4/11.

⁸² Buhârî, “Ferâiz”, 26 (No. 6764).

⁸³ Ebû’l-Hasen Seyfüddîn ‘Alî b. Ebî ‘Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 2/525-526.

⁸⁴ Bk. Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 316; Zeydân, *el-Vecîz*, 225.

için, hüküm ve sebeplerin bir olduğu takdirde mutlakın mukayyede hamledilmesinde ve ikisi farklı ise hamledilmeyeceği hususunda ittifak vardır. Ancak hükümler bir, ama sebeplerin farklı olduğu durumlarda cumhûra göre mutlak mukayyede hamledilirken, Hanefilere göre hamledilmeyeceği ifade edilmektedir. Aynı durum hükmün sebebindeki takyîdde de tezahür ederek cumhûr bu hamli kabul ederken, Hanefiler ise bu konuda da ihtilaf ederek her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁸⁵

Âyetin mutlak hükmünün meşhûr haberle takyîd edilebileceğini savunan Hanefiler, buna dair şu örneği vermektedirler: "...*(Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır...*"⁸⁶ âyetinde geçtiği vasiyetin hükmü mutlak olup, "...*Üçte bir, hatta bu bile çok!*"⁸⁷ şeklindeki haber-i meşhûr ile vasiyet, üçte bir olarak sınırlandırılarak takyîd edilmiştir. Cumhûr da aynı hükmü ifade etmekle beraber takyîdi ve mutlakın mukayyede hamlini daha geniş tutarak âhâd haberlerle de olabileceğini savunmuştur.⁸⁸ Görüldüğü gibi mutlakı mukayyede hamletmedeki farklı yaklaşımların gerekçesi -tahsîste de olduğu gibi- lafzî ihtilafardan kaynaklanmaktadır.

3.2. Meşhûr Haberin Âyeti Nesh Etmesi

Yukarıda ifade edildiği gibi nassa ziyade, sünnetin genel olarak Kitâb'ı nesh etmesiyle denk tutulmuştur. Zira âyetle bağlantılı olarak ek hüküm getirmekle mevcut hükmün kaldırılması bir yönüyle benzer kabul edilse de kapsamı farklılık arz etmiştir.⁸⁹ sünnetin Kitâb'ı nesh etmesi tartışmalı bir mevzu olmakla beraber, Hanefiler meşhûr haberin âyette belirtilen bir hükmü nesh edebileceğini ifade etmişlerdir.⁹⁰ Buna dair daha önce verilen âyette belirtilen ve hadisle ortadan kaldırılan varise vasiyetle ilgili husus örnek verilmektedir. Bakara suresinin 180. âyetine⁹¹ göre kanunî mirasçılara

⁸⁵ Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedru't-tâli' fi halli Cem'u'l-cevâmi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/77-78; Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/404; Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 246.

⁸⁶ en-Nisâ 4/11.

⁸⁷ Müslim, "Vasiyyet", 5 (No. 1629).

⁸⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2011), 2/647-649.

⁸⁹ Bk. Abdunnebî, "el-Haberu'l-meşhûr", 1111-113.

⁹⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/69; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/649.

⁹¹ "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." (el-Bakara 2/180); Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 274-275.

vasiyette bulunulması gerekirken “*Vârise vasiyette bulunulmaz.*”⁹² meşhûr haberiyle bu hüküm nesh edilmiştir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi bu çeşit neshi kabul etmeyenlere göre ise; bu husus sonraki miras âyetleriyle nesh edilmiştir.⁹³ Görüldüğü gibi taraflar burada neshi kabul ederek aynı hükme ulaşmış olsalar da sünnetin âyeti ve âyetin âyeti nesh edebileceğine dair yaklaşım farklılığından dolayı, nâsihi farklı kabul etmişlerdir.

SONUÇ

Hüküm istinbâtında şer’î delil açısından Kitâb’dan sonra başvuru olan ikinci kaynak olan sünnet, birçok boyutuyla değerlendirilmiştir. Sünnetin kaynaklık değerinin yanında, teşrî yönü ifade edilerek başta Kur’ân olmak üzere diğer deliller olan ilişkisi analiz edilmiştir. Bu delil, çeşitli açılardan kısımlara ayrılmış ve her biri ictihadda farklı bir dayanak oluşturmuştur. Zira bu tür taksimlerde ana gayelerden biri, kavramın farklı boyutlarıyla incelenerek tanımlanma ve niteliğini tahlil etmek içindir. Fıkıh açısından bilginin niteliğini belirlemek üzere sünnet, yapı ve rivayet şekli açısından kısımlara ayrılarak buna dair bilgiler müzakere edilmiştir. Hz. Peygamber’in çeşitli statülerle ortaya koyduğu söz, fiil ve takrîrler, yapı bakımından incelenmiş ve buna yönelik değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca sonraki nesillere intikalinde râvinin niceliği tespit edilmiş ve bu açıdan sübûtu belirlenerek sunduğu bilginin niteliği tespit edilmiştir. Böylece âyetin hükmünde sünnetin genel anlamdaki rolü incelenmiş ve Kur’ân ile olan bütünlüğü zikredilmiştir.

Sübûtu kat’î olan Kitâb’ın delâleti, her zaman kat’î olmayıp bazen zannî de olduğu için farklı yorumlar tezahür etmiştir. Bundan dolayı âyetlerin ictihada açık olacak şekilde ihtimal dâhilinde olan hükümleri birçok yönden incelenmiştir. Bu hükümleri belirlemek üzere çeşitli metotlar kullanılmış ve farklı kavramlar ihdas edilmiştir. Kur’ân ahkâmını değerlendirme ve ictihadla tayin etmek üzere diğer delillerle olan ilişkileri ve bu kaynakların âyetin hükmüne yönelik işlevi, birçok açıdan değerlendirilmiştir. Bu hükümleri belirlemek üzere öncelikli olarak başvuru olan -ve deliller hiyerarşisinde Kitâb’dan sonra ikinci derecede olan- sünnetin bu boyutuyla ilgili görüş birliği oluşmuştur. Zira Kur’ân, Hz. Peygamber’in şahsında bu delilin çeşitli yönlerine atıfta bulunmuş ve teşrîdeki yönüne dikkatleri çekmiştir. Sünnet, bazen âyetlerin hükümlerini teyit ederken, aynı zamanda genel olarak verilenleri tefsir ve yeni hükümler ortaya koyarak teşrîde bulunmuştur. Bunun belirlenmesi için referans olan delilin sıhhati, yapısıyla birlikte sübûtu ve delâleti önem arz etmiştir. Böylelikle sünnetle

⁹² Tirmizî, “*Vasâya*”, 5 (No. 2120).

⁹³ Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Atan, *Usul-i Fıkıhta Nesih* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 75-82.

sabit olan bilgi, nicelik ve nitelik açısından incelenmiş ve hükümleri belirlemedeki etkisine yönelik işlevi değerlendirilmiştir. Fıkhî ekoller, bu meselelere çeşitli şart ve kavramlarla farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. İstinbat edilen hüküm, farklı olarak tezahür etmekle beraber aynı olsa da lafzî tartışmalar ön plana çıkmıştır.

Bu muvacehede sübût açısından haber çeşitlerine Hanefiler, Cumhûrdan farklı terimler kullanmıştır. Cumhûr, bunları mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırırken; Hanefiler, üçüncü bir kısım daha ekleyerek terimleri çeşitlendirmişlerdir. İlk nesilde tevâtür derecesinde olmayıp diğer tabakalarda bu dereceye çıkıp şöhret bulan haberlere “meşhûr” demişlerdir. Böylelikle ilm-i yakîn ifade eden mütevâtir ile zannî bilgi ifade eden âhâd arasında -yakîn ve zan arasında güçlü bir kanaat anlamında- ilm-i tuma'nîne sunan meşhûr kavramını kullanmışlardır. Bu görüş, Hanefilerin çoğunluğuna ait olup -Cassâs ve onun gibi düşünenlerden- bir kısmı ise, meşhûr haberi mütevâtirden saydıkları için yakîn ifade ettiğini savunmuşlardır. Meşhûr haberin mütevâtirden farkının amelî/fıkhî değil, itikadî noktada olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca meşhûr terimi, sadece Hanefiler tarafından kullanılmamış fukaha, usûlcü ve Ehl-i hadîs gibi diğer ilim dallarında da farklı anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Meşhûr haberin diğer usûlcüler tarafından kullanılan “müstefiz” kavramına denk olduğu ifade edilse de bu terime yüklenen anlamdan hareketle farklılık arz ettiği görülmüştür. Zira ikisini kabul edenlerle beraber aralarında içlem-kaplam ilişkisi olduğunu kabul edenler de olmuştur.

Hanefilerin çoğunluğu nicelikten hareketle habere yeni bir nitelik kazandırmış ve böylece ictihada konu olan alanı bu kavramlarla zenginleştirmişlerdir. Bu çeşitlilikle Hanefiler kendilerine özgü tabirler ile ve bu kavramlara yükledikleri anlamlarla âhâd haberlerin alanını daraltmışlardır. Bundan dolayı Kur'ân-Sünnet bütünlüğünde meşhûr haberlerin âyetlerin hükmüne yönelik rolü ve işlevi âhâddan farklılık arz etmiştir. Cumhûr ile Hanefiler arasındaki bu ayırım farklı yaklaşım ve yeni yorumlara kapı aralamakla beraber, geniş anlamda kullandıkları âhâd haberlerin hükümlerinin niteliğiyle ilgili olarak meseleyi farklı bir boyuta taşımıştır. Böylece meşhûr haberin âyetlere getirdiği nassa ziyade ile onları nesh, tahsîs ve takyîd etmesi, konunun yelpazesini genişletmiştir. Hanefilerin âyet ile meşhûr haber arasındaki bu işlevi, cumhûrun görüşleriyle karşılaştırılmış ve aralarındaki farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece her ekolün nihaî hükme ulaşmak için kendilerine özgü terimlerle yaptıkları değerlendirme ve icihadlar farklılık arz etmiştir. Ancak genel olarak bu farklılıklar, hükmün sonucunu değiştirmesine etki etmemiş ve bazen bu, lafzî bir tartışmadan öteye geçmemiştir. Bundan dolayı haberin nitelik ve nicelik açısından değerlendirilerek kullanılan terimler farklılık arz etse de, Kur'ân-Sünnet bütünlüğünde sünnetin rolü önemli bir yer tutmuştur.

Hanefîlerin çoğunluğunun görüşlerinin esas alındığı meşhûr haberlerin taranarak buna dair farklı hususların tespiti ve konuyla ilgili diğer görüşlerin de belirlenerek cumhûrta mukayese edilmesi gibi mevzuların yeni araştırmalara konu edinilmesinin, akademik olarak faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdunnebî, ‘Îmâd Mahmûd Abdunnebî. “el-Haberu’l-meşhûr ve eseruhû fi’l-furû’i’l-fikhiyye ‘inda’l-Hanefiyye”. *Mecelletü Külliyyeti’-d-Dirâseti’l-İslâmiyye* 3/3 (Aralık 2020), 1067-1175.

Âmidî, Ebü’l-Hasen Seyfüddîn ‘Alî b. Ebî ‘Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. thk. İbrâhîm el-‘Acûz. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 6. Basım, 1432/2011.

Apaydın, H. Yunus. “Meşhûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Atan, Ömer Faruk. *Usul-i Fıkıhta Nesih*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Aydın, Nevzat. “Hadisin Tespit ve Tenkidinde ‘Ma’rûf/Meşhûr Sünnet’in Metodolojik Değeri ve İşlevi.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Şubat 2011), 139-170.

Bardakoğlu, Ali. “Kitap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/122-126. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bedir, Murteza. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi. *el-Câmi ‘u’s-sahîh*. Kahire: Dâru’ş-Şa‘b, 1407/1987.

Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitabü’l-Ta’rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer‘aşlî. Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2. Basım, 1428/2007. “el-Kur‘ân”. 253-254.

Cüveynî, Ebü’l-Me‘âlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusûf. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

Debbûsî, Ubeydullâh b. ‘Umer b. ‘Îsâ. *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

Demir, Serkan. “Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2011), 75-97.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdzî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer‘aşlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’n-Nefâis,

1432/2011.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfradât fi garibi'l-Kur'ân*. nşr. Nezâr Mustafâ el-Bâz. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ala'Dürri'l-muhtâr*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad. 10(+2) Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerram. *Lisânü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 2. Basım, ts.

Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâi'*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

Karaman, Fikret vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 19. Basım, 2010.

Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.

Molla Husrev. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. İlyâs Kablân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1439/2018.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Sağlam, İbrahim. "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis".

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 6/1 (Ocak 2020), 451-480.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil el-Meys. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414/1993.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Şâfiî, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâfiî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1981.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Muhammed Mirâbî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.

Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Yıldız, Celal. *es-Sünnetü huccatun kâti'a ve ellâsünniye fikratün bâtla*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2001.

Zerkânî, Muhammed Abdul'azîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. 'Alî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.

Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1433/2012.

HOW UNDERSTANDING/ MISUNDERSTANDING HADITHS AFFECTS THE MEANING OF THE QURANIC VERSES¹

HADİŞLERİ ANLAMA ŞEKLİMİZ KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAŞILMASINI NASIL ETKİLER?

Geliş Tarihi: 14.11.2021 Kabul Tarihi: 10.12.2021

✉ SALİH KESGİN

DOÇ. DR.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4326-0449

slhkesgin@hotmail.com

ÖZ

On dört asırlık İslâm ilim geleneğinde hadis ve sünnetin değerine ve bağlayıcılığına dikkat çekilirken esasen bilgi kaynağının vahiy olduğuna yapılan vurguyla hadis metinlerinin otoritesi delillendirilmektedir. Bununla birlikte vahyi tebliğ etmekle olduğu kadar açıklamakla da sorumlu kılınan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin vahyin anlaşılması ve hayata taşınması için çok önemli bir yere sahip olduğu da aşikârdır. Hatta bu ilişkiye "Sünnet Kitaba kâdîdir, Kitap ise, sünnete kâdî değildir." beyanı ile işaret edilmiş, Kur'an ile Hadis/Sünnet arasında birbirini tamamlayan bir ilişkinin var olduğu, bu iki kaynağın ruhla beden gibi bütünleşen ve İslâm dininin asli iki kaynağı olarak konumlanışı İslâm âlimlerince ifade edilmiştir. Âyetlerin anlaşılmasında hadis/sünnetin önemine işaret edilen bu noktada hadislerin anlaşılmasında karşılaşılan farklılıkların vahyi anlamaya ne ölçüde etkide bulunduğu sorusu önemli bir husus olarak çalışmada belirmektedir. Çalışmamızda bu soru esas alınacak ve Nisâ Sûresi 1. âyete odaklanılarak referans kabul edilen hadisin farklı şekillerde izah edilmesinin âyetin anlaşılmasını nasıl etkilediği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Anlama, Nisâ Sûresi, Kadın yaratılışı.

ABSTRACT

The words, actions and approvals of Muhammad (pbuh), who is responsible for explaining the revelation as well as conveying it, have a very important place in understanding the Quranic Revelation (wahy) and bringing it to life. In fact, this relationship was pointed out with the statement "Sunnah is the judge (qadi) upon the Qur'an, but the Qur'an is not the judge (qadi) upon for the Sunnah" by Islamic scholars. At this point, where the importance of hadith/sunnah in understanding the verses is pointed out, the question of how the differences encountered in understanding the hadiths affect the understanding of the revelation appears as an important issue. In our study, this question will be taken as a basis and by focusing on the 1st verse of Surah an-Nisa, it will be discussed how the understanding way of the hadith, which is accepted as a reference, affects the understanding of the Quranic verse.

Keywords: Hadith, Sunnah, Understanding, Surah-an-Nisa, Creation of woman.

¹ This article is prepared on the basis of the paper which was presented with the title "Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi -Nisâ Sûresi- 1. Ayet Ekseninde Bir Tahlil Denemesi" in the "Tarihîten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü" workshop in Istanbul.

HOW UNDERSTANDING/MISUNDERSTANDING HADITHS AFFECTS THE MEANING OF THE QURANIC VERSES

SUMMARY

The two main sources of Islam, the Qur'an and Hadiths, appeal to all humanity. In the face of this situation, it is of great importance that the two texts are understood correctly by their interlocutors. In fact, considering the meaning of the act of understanding, previously owned information and resources are needed to confirm or falsify the data at hand. In the correct understanding of the mentioned sources, it is of great importance that the source is handled holistically and not detached from its context. However, when it is considered in the context of the main sources of the religion of Islam, trying to understand these sources without their inter-context will break the integrity of "correct understanding", so it is necessary to try to understand the Qur'an and the Sunnah together and to apply them to life. If this practice is not achieved, it will be inevitable that there will be a conflict between what is told and what is understood.

At this point, one of the main problems of our study will be the question of how the Hadith is understood. A Hadith narration, which is considered out of context, will directly or indirectly affect the understanding of the verse, and this will certainly have serious effects on Muslims' understanding of religion. The aim of our study is to reveal the position of the hadith in understanding the revelation, and the effect of the hadiths that are evaluated incorrectly or incompletely on understanding the verses. In this context, it is not possible to understand the Qur'an excluding the Hadith/Sunnah. In order to understand the revealed revelation, it is important to know the reason for its revelation and the environment, subject, person etc. in which it was revealed. Likewise, there are some expressions in the Quran that it is essential to clarify with the explanation of hadiths.

So, what role does understanding the hadiths have in understanding the verses? The answer to this question actually points to the problem of understanding the hadiths. As we have stated, when the mission of the hadith explaining the Qur'an is taken into consideration, first of all, the necessity of understanding the hadiths in themselves emerges. In our study, a method based on the first verse of Surah Nisa will be followed in revealing the effect of the wrong evaluation of the hadiths on the understanding of the verses. In this context, the role of the correct understanding of the hadiths in understanding the verses will become clearer. The first verse of Surah Nisa, which we examined in this

article, is about the creation of man/woman. As a result of our investigations, we see that the same verse appears in different translations due to differences in understanding in various translations.

In this context, in the explanations made in the commentaries, an approach/understanding that the woman (Eve) was created from the rib of the man (Adam) and another approach/understanding that people were created from the same essence by evaluating this verse metaphorically has occurred. In our study, we evaluate the narrations in the relevant context based on Kutub-i Tis'a. The narrations that are the subject of our article are included in the hadith sources with the versions "a woman is like a rib" and ontologically "the woman was created from a rib". One of the most important factors in understanding these narrations differently from each other stems from the fact that the hadith is detached from its context and handled with a fragmentary approach and literary arts are ignored. Looking at the text as a whole, the Prophet talks about treating women well and then uses the expression that women are like a rib. While the original text is like this, it will not be possible to correctly understand a statement taken from here. As a matter of fact, establishing a healthy connection between the representative and the represented in the understanding of the narrations that contain analogy emerges as an important method in the correct understanding of the hadiths. Although this narration is trying to be understood by considering it as a simile, understanding it in its non-simile form will not be an understanding that will harm the value of woman. In the belief of Islam, since a person can only attain his value through his servitude, it does not matter from which element the man or woman was created. As a result, ignoring the real meaning reached together with other tariqs that reveal the integrity of the narration in understanding the hadiths may cause erroneous interpretations arising from the incomplete or wrong evaluation of the hadiths in the understanding of the verses.

HADİSLERİ ANLAMA ŞEKLİMİZ KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAŞILMASINI NASIL ETKİLER?

ÖZET

İslâm dininin asli kaynağı olan Kur'ân metninin bir hayat tarzına dönüştürülmesinde, bizzat Kur'ân-ı Kerim tarafından Müslümanlar için en güzel örnek olarak vasıflandırılan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin muhataplarınca kendi bağlamı içerisinde doğru anlaşılması çok büyük önem arz etmektedir. Esasen anlama eyleminde eldeki veriyi doğrulama ya da yanlışlama faaliyetinin izharı için önceden sahip olunan bilgilere, kaynaklara gereksinim duyulmaktadır. Söz konusu kaynakların doğru anlaşılmasında ise kaynağın bütüncül bir şekilde ele alınması ve bağlamından koparılmaması büyük önem arz etmektedir. Nitekim İslâm dininin asli kaynakları bağlamında bu durum düşünüldüğünde vahyin hayata taşınmasını sağlayan bir unsur olarak Hadis/ Sünnet ile Kur'ân metni arasında bizzat Kur'ân tarafından tesis edilen dinamik bağın ihmal edilmesi ya da görmezden gelinmesi halinde vahy-i ilâhînin muradının anlaşılmasında eksiklikler olacağı âşikardır.

İşte bu noktada çalışmamızın odak noktasında hadis/sünnetin nasıl anlaşıldığı ve bunun Kur'ân/Sünnet bütünlüğü bağlamında vahyi anlamayı nasıl etkilediği sorusu yer alacaktır. Bağlamından kopuk olarak değerlendirilen bir hadis rivayeti, âyetin anlaşılmasına direkt ya da dolaylı bir şekilde etkide bulunacak, bu da kaçınılmaz bir sonuç olarak Müslümanların din anlayışı üzerinde ciddi etkiler bırakacaktır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılabilmesi için vahyin sebep-i nüzûlü ve bu minvalde nazil olduğu ortam, konu, kişi vb. unsurların neler olduğunun bilinmesi önem arz etmektedir ki bu bilgiler hadis/sünnet literatüründen elde edilmektedir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı ifadeler bulunmaktadır ki bunların, Hz. Peygamber'in tebyini ile açığa kavuşturulması elzemdır. Örneğin Kur'ân'da bazı âyetler konulara kısaca temas etmekte ve detaya dair bilgi vermemektedir. Namazın nasıl kılınacağı, orucun nasıl tutulacağı ve zekatın nasıl verileceğine dair detay barındırmayarak mücmel olarak gelen bu ifadeler bizzat Nebi'nin (s.a.s.) örnekliliği ve uygulamaları ile açıklanmaktadır. Yine Nisâ Sûresi 238. âyette "*Orta namaza devam edin.*" buyurulduğu gibi müşkil, bir diğer ifade ile manası bilinmeyen kelimeler bulunmaktadır. Hz. Peygamber tarafından bu âyette yer alan "orta namaz" ifadesinin "ikinci namaz" şeklinde açıklandığını görmekteyiz. Aynı şekilde umûmîlik ifade eden bazı âyetler Resûlullah (s.a.s.) tarafından (katilin mirasçı olamayacağını beyanı gibi) tahsis edilmektedir. Mutlak olarak gelen bazı âyetler Hz. Peygamber tarafından (mirasın üçte bir ile kayıtlanması gibi) takyid edilmiştir. Hakeza Nebi (s.a.s.), hadisleri ile Kur'ân-ı Kerim'de bulunan hükümleri teyit etmiştir. "Sünnet Kitaba kâdifdir, Kitap ise, sünnete kâdî değildir." ifadesi de esasen Kur'ân'ı tebyin edip daha anlaşılır hale getiren sünnetin bu önemli rolüne işaret etmektedir. Bu bağlamda karşımızda beliren

“Hadis/Sünnetin anlaşılması âyetlerin anlaşılmasında nasıl bir role sahiptir?” sorusu daha da kıymetli hale gelmektedir. Şöyle ki ifade ettiğimiz üzere hadisin Kur’ân’ı tebyin eden misyonu göz önünde bulundurulduğu zaman öncelikle hadislerin kendi içerisinde doğru anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu durumu dikkate alarak çalışmamızda, Hadis/Sünnetin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasının âyetlerin anlaşılmasına etkisinin ortaya konulmasında Nisâ Sûresi 1. âyeten hareketle bir araştırma yapmak hedeflenmektedir. Bu bağlamda makalemizde çalışmamıza esas olan Nisâ Sûresi 1. âyet, insanın yaratılışı konu edinmektedir. İlgili âyet-i kerîmenin gerek mealine gerekse tefsir kaynaklarındaki açıklamalarına baktığımızda âyetin anlaşılmasında esas alınan bir hadis rivayetinin anlaşılma üslubuna bağlı olarak tercüme ve tefsirde benimsenen anlamların değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bu meyanda tefsirlerde yapılan açıklamalarda kadının (Hz. Havva’nın) erkeğin (Hz. Âdem’in) kaburgasından yaratıldığı şeklinde bir yaklaşım/anlamanın ya da kadın ve erkeğin aynı özden yaratıldığı şeklinde bir diğer yaklaşım/anlamanın esas olduğu görülmektedir. Çalışmamızda âyet-i kerîmenin anlaşılmasına doğrudan etki eden hadis rivayetleri Kütüb-i Tis’a esas alınarak tespit edilip değerlendirildiğinde, ilgili rivayetlerin hadis kaynaklarında teşbihli bir şekilde “*Kadın kaburga kemiği gibidir.*” ve ontolojik açıdan “*Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır.*” versiyonları ile yer aldığı görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin birbirinden farklı anlaşılmasındaki en önemli etkenlerin hadisin varid olduğu bağlamından koparılıp parçacı bir yaklaşımla ele alınması ve edebî sanatların göz ardı edilmesi olduğu görülmektedir. Bütüncül olarak metne bakıldığında Hz. Peygamber, kadınlara iyi davranılmasından bahsetmekte ve ardından kadının kaburga kemiği gibi olduğu ifadesini kullanmaktadır. Nitekim bu örnekte de görüldüğü üzere içerisinde teşbih temsil içeren rivayetlerin anlaşılmasında temsil eden ve temsil edilenin bağının sağlıklı bir şekilde kurulması hadislerin doğru anlaşılmasında önemli bir usul olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte ilgili rivayetin temsil/teşbih içeriği esas alınarak anlaşılmasının ötesinde teşbihsiz formu ile yaratılışı esas alarak anlaşılması esasen kadının değerine zarar verecek bir durum değildir. İslâm inancında bir insan değerini ancak kulluğu ile elde ettiğinden kadının ya da erkeğin hangi unsurdan yaratıldığına herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Bununla birlikte hadislerin anlaşılmasında rivayetin bütünlüğünü ortaya koyan diğer tariklerle birlikte ulaşılan asıl mananın dikkate alınmamasının, âyetlerin anlaşılmasında hadislerin eksik ya da yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanan farklı yorumlara sebebiyet verdiği net bir şekilde görülmektedir. Tam da bu nedenle vahy-i ilâhînin anlaşılmasında Kur’ân-Sünnet bütünlüğünün esas olması kadar hadis/sünnetin kendi bağlamında bir bütünlük içerisinde anlaşılması oldukça önem arz etmektedir. Bağlamından kopuk metin bilincinden mahrum bir hadis/sünnet tasavvuru sadece hadis/sünnetin yanlış anlaşılmasına değil vahy-i ilâhînin muradının da anlaşılmasına ve doğru bir İslâm tasavvurunun oluşmasına sebebiyet verecektir.

INTRODUCTION

The two main sources of Islam, which is the last religion with universal characteristics, are the Qur'an and the Sunnah. Just as it is not possible to think of an Islamic religion without the Qur'an, it is also impossible to think of an Islamic religion separate from the Sunnah. Islam was sent to be lived in practical life, Prophet Muhammad (pbuh) showed this life comprehensively to people and became the best example in this field. Therefore, the Sunnah, which is the expansion of the Qur'an, is the practice of Islam. Undoubtedly, in order to understand the Qur'an (revelation) as a text (*Mushaf*), it is of great importance to understand the hadiths correctly. Making an effort to understand the revelation by ignoring the Hadith and Sunnah will mean blocking the way to reach the "correct meaning" that is intended by this effort from the very beginning. At this point, the question of how the Hadith is understood becomes important. A hadith narration that is considered out of context will directly or indirectly affect the understanding of the Quranic verse, and this will have serious effects on Muslims' understanding of religion. In this article, we will deal with the narrations that affect the understanding of the 1st verse of the Surah an-Nisa in terms of their effect on the translation and interpretation studies, and we will point out the vital position of the correct evaluation of the hadith narrations in understanding the Qur'an.

The Position of Hadith in Understanding Revelation

Making an effort to read and understand a written text is basically an effort to deal with a problem of latency. The effort to understand the *Mushaf* as a text is itself the process of ensuring that the revelation that speaks us linguistically is located in the center of life. The endeavour to understand the Qur'an, which is a process that will enable people to build their life centered

on the Qur'an, is undoubtedly not an effort to be realized by just looking at the text. The relationship between *siyaq-sibaq*, the relationship of the verses with different verses and of course the relationship of the verses with the Hadiths are the issues that should be emphasized in this sense. The relationship between verses and hadiths is so important in understanding the revelation that we would not be mistaken if we express this with an analogy that the two elements are connected to each other like flesh and nails. It is obvious that separating them from each other will lead anyone who is trying to understand the revelation to different channels.¹ Holy book without a Prophet is like a boat without an oarsman. No matter how hard they try in this sea of life, they can't get where they want to go. A prophet without a book is like a guide without light. In these situations, when people want to reach Allah (swt), they start to worship the guide that leads them by summoning them God.

The Hadith/Sunnah, which has a vital place in understanding the real meaning of the text, will ensure to understand the orders of the Qur'an in its own context and by seeing its background.² Of course, the *Mushaf* as a text can have more than one meaning. Because the subjective character of the activity of understanding and interpretation necessarily composes this result. May be a word does not have a single and final interpretation, but it should not be forgotten that it does not have an endless and unlimited interpretation. At this point, hadith and sunnah prevent endless/unlimited interpretation and become one of the basic parameters of understanding the revelation.

For example; when the hadith/sunnah is not taken into account as a source, the command in the verse "Cut off the hand of a man or woman when stealing",³ which is about cutting off the hand of a thief, can be interpreted as absolute.

However, when the verse is evaluated in the light of the hadiths, it will be possible to understand the elements of theft crime under conditions such as that the stolen property is under protection and in the amount of nisab, that the stolen property is not of the type that spoils quickly, that the theft does not occur in the year of famine, and also in the light of the hadith "Avoid punishments with doubts".⁴ Such a difference in meaning clearly shows us how vital the hadiths are in understanding the revelation.

¹ See: Yavuz Ünal. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 13-38.

² Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: 1982), 18-19.

³ al-Ma'idah 5/38.

⁴ Tirmidhī, Hudud, 2; Abū Dāwūd, Salat, 114; Ibn Mājah, Hudud, 5.

The Effect of Differences in Perception of Hadith on Understanding the Verses

At this point, where we point out the position of hadiths in understanding the Qur'an, we are faced with the problem of understanding the hadiths themselves. While reaching the correct understanding of the revelation in the light of the sunnah, the need for correct interpretation in understanding the Sunnah/Hadith makes itself felt. A religious understanding that will be built on misunderstandings, on the other hand, will inevitably shift to different non-religious interpretations that religion does not deem appropriate, since it cannot protect its own internal integrity.

For example, according to the hadith coming from Anas (ra.) the Messenger of Allah (pbuh) would turn his face to us before he started the prayer, without saying takbeer, and say: *“Straighten and tighten your rows because I see you behind me”*.⁵ “Seeing” is used to express that he is aware of the broken rows in the back while leading the prayer in the narration. However we witness in our sources that it is interpreted as that *he has one eye behind him and that even the dress cannot cover him, so he constantly sees his back*.⁶

Considering this type of literal approaches to the text, Mohammed al-Ghazali (d.1996) calls attention to the understanding/interpretation problem of the hadith narrations with these words:

Muslims did not suffer from fabricated hadiths as much as they suffered from misunderstood or misused hadiths. This situation has reached such a level that those who look at all hadiths with suspicion and wish Muslims to get rid of these hadith narrations have emerged.⁷

After these statements, which once again reveal the importance of correct interpretation, we would like to discuss how the concepts of (nafs) and (minha) in the 1st verse of Surat an-Nisa, which is the subject of our study, are interpreted in the light of the relevant hadith narrations.

The Reflections of the 1st Verse of Surat an-Nisa in the Translations of Qur'an

In our study, we will focus on understanding the expression “... الَّذِي لَدَيْهِ...” in the 1st verse of Surat an-Nisa. These expressions in the verse are understood in some translations as “The

⁵ Nasā'ī, al-Imamah 2, 28; Hākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak Ala al-Sahihayn* (Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyah, 1990), 2/671.

⁶ İbn Hajar, Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fath al-Bari Şerh Sahih al-Bukhārī* (Beirut: n.d.), 1/514.

⁷ Mohammed al-Ghazali, *Fıkhu's Sire*, trc: Resul Tosun (Istanbul: Risale Yayınları, 1987), 43.

creation of Adam and then Eve’s creation from Adam” while in some other translations it is understood that “Adam and Eve was created from the same essence”

This verse, which is the subject of our research, has been translated as follows in some of the translations:

... who created you from a single soul and created his mate from him...⁸

... who created you from a single soul and created his mate from him...⁹

... who created you from a single person, and from him He created his mate...¹⁰

...who created you from a single person (Adam), and from him (Adam) He created his wife [Hawwa (Eve)]...,¹¹

... who has created you from a single soul. From it He created your spouse...¹²

... who created you from a single cell, and from it created its mate...¹³

... who created you from a single soul. He created its mate from it...¹⁴

... who created you from a single being and out of it created its mate...¹⁵

... who created you from a single soul and from it created its spouse...¹⁶

... who created you from one soul and created from it its mate...¹⁷

... who has created you out of one living entity, and out of it created its mate...¹⁸

... who created you from a single soul and from it He created its mate...¹⁹

As can be seen above, the point where the translation of the verses differ is the diversity of opinion on how to understand the concept of “*nafs*” and accordingly, how to interpret the expression “*minha*”.

The main reason behind this variety of understandings in the translations where we see that “*nafs*” is interpreted as “single person”, “single soul” or “living entity”, “single cell”, “single being” is the opinions on the creation of a first woman which could be change according to the meaning

⁸ Muhammed Hamdi Yazır, an-Nisā’ 4/1.

⁹ Kur’an Yolu (Publications of the Presidency of Religious Affairs of Turkey) , an-Nisā’ 4/1.

¹⁰ Mubarakpuri, an-Nisā’ 4/1.

¹¹ Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin Khan, an-Nisā’ 4/1.

¹² Sarwar, an-Nisā’ 4/1.

¹³ Ahmed Ali, an-Nisā’ 4/1.

¹⁴ Wahiduddin Khan, an-Nisā’ 4/1.

¹⁵ Maududi, an-Nisā’ 4/1.

¹⁶ Ahmed Raza Khan, an-Nisā’ 4/1.

¹⁷ Maulawi Sher ‘Ali, an-Nisā’ 4/1.

¹⁸ Muhammad Asad, an-Nisā’ 4/1.

¹⁹ Mustafa Khattab, an-Nisā’ 4/1.

given to the “*nafs*”. If “*nafs*” is translated as a “*single person*”, it will be perceived as Adam and it will be revealed that his wife was created “from him”/”*minha*”. If it is translated as a “*living entity*” or “*single cell*” then it will be understood that Adam and Eve were created separately from common source. The differentiation of opinion on this issue in the translations was also reflected in the tafsir studies and very different opinions emerged about the understanding of the verse.

Explanation of the Related Verse in Tafsir Sources

When we examine our classical and modern tafsir sources, we witness two different approaches in understanding the verse, as in the translation studies. Investigating the tafsir sources of al-Tabari (d.310/923),²⁰ al-Qurtubi (d.649/1252),²¹ al-Nasafi (d.537/1142),²² Fakhraddin al-Razi (d. 606/1209)²³ we see that this difference in meaning on the verses is based on the hadith narrations.

While explaining the first verse of the Surah An-Nisa(النساء) in the aforementioned exegesis studies, although there is no clear statement in the verse, the word “*nafs*” is used as “*Adam*”, and based on the narrations on the subject, the expression “*minha*” is also referred to as “*Adam's rib bone*”.

This approach also shows itself in the tafsir of one of the leading Turkish scholars of the twentieth century, Muhammed Hamdi Yazır (d.1942). That is to say, *Yazır* uses the following expressions while explaining the verse that is the subject of our study:

There is consensus that the purpose of this person is Adam and what is meant by his wife is Eve. Adam “Surely, Allah chose Adam and made him superior” (Ali ‘Imran, 3/33). And as it can be understood from the verses “Allah created Adam from soil.

²⁰ Tabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qurān* (Beirut: Dar al-Marife, 1972), II. edition, 4/150. “O people, fear your Lord by keeping His commands and avoiding His prohibitions. He created you from one soul, Adam. He created his wife, Eve, from one of his ribs.”

²¹ Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *al-jāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān* (Cairo: Dar al-Kütüb al-Arabi, 1967), 5/2. “...here Adam and Eve is implied. Mujahid says that Eve was created from Adam’s lowest rib. It is commanded in the hadith: “Woman was created from a crooked rib.”

²² Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl* (Dimashk: Dār al-Kalim at-Ṭayyib, 2005), I-III, 1/326. “Here is one soul that has produced you, multiplied and branched out from a single soul, whose characteristics are as follows: This feature is that God created him from the earth, and He created his wife Eve from one of his ribs.”

²³ Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-kabīr*, trz., yy., 1/453-454. “Narrated by Ibn Abbas and Ibn Mas’ud; God put him in a state of sleep and took one of his left ribs and replaced it with flesh, and from that bone he created Eve.”

Then He said to him, ‘Be’ and he became” (Ali ‘Imran, 3/59). Eve was created by separating from Adam himself. This meaning is conveyed in the hadiths as “Eve was created from one of Adam’s ribs”, which means a split. And this meaning is the basis of the relationship of accompaniment.²⁴

Also, when we look at Wahbah al-Zuhayli’s tafsir, we witness a similar approach:

According to the opinion of the majority of scholars, a single soul means Adam, the father of humanity, and Eve is meant by his wife. Eve, was created from Adam’s left rib while he was asleep. When Adam woke up and saw Eve, they liked her and felt mutual affinity for each other. The proof for this is the sound hadith in Bukhari and Muslim.²⁵

These statements show us the effectiveness of the perception of the hadith narration on the interpretation of the verse.

Commentators who do not perceive the narrations literally, on the other hand, accepted that the narrations expressing the creation from the rib bone have a figurative meaning²⁶, and accordingly, they evaluated the concept of “soul” as the “common essence from which Adam and Eve were created”.²⁷

As an example of this approach, we can cite the translation-tafsir study named *Kur’an Yolu* published by the Presidency of Religious Affairs of Turkey. In this study, the verse about the subject is explained as follows:

In the verse, first it is said, “He created you from a single soul”, and then it is commanded “who created a mate out of him”. Since each human has a father and mother, and each individual is created within the framework of the laws of reproduction, the word “creator from the nafs/soul, from it” is not used as “from a part of it” (for example, from his rib) but “from its essence, from its similar origin and root (here according to the expression, it should be understood as “creator from the nafs/soul”).²⁸

As can be seen above, we witness two different approaches to understand the verse in tafsir studies. The commentators, who interpret

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Istanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1273-1274.

²⁵ Zuhaylî, Wahbah Mustafâ, *al-Tafsîr al-munîr: fî al-‘aqidah wa-al-shar‘ah wa-al-manhaj* (Istanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2005), 2/469.

²⁶ For figurative meaning in hadith narrations see: Athman Hajara Amina. “The Use Of Figurative Language In The Hadiths of Prophet Muhammad (pbuh.) In The Book Paradise of the Pious By Imam An-Nawawi”, (unpublished thesis), (Nairobi: The University Of Nairobi, Department of Linguistics And Languages, July, 2015), 46-77.

²⁷ See for instance: Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dar-al-Andalus, 1993), 100.

²⁸ Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları) (I-V), 2007, 2/11.

“*nafs*” as a person, prove this with hadith narrations stating that Eve was created from Adam’s rib, and in the light of these narrations, they accept the reference of the word “*minha*” in the verse to Adam (rib bone). Here, we see how clearly the hadith narrations about the creation of Eve have an impact on understanding the verse. This situation leads us to examine the aforementioned narrations and to understand the purpose of the Prophet’s (pbuh.) words. In this way, we will examine how and with which variants, the narrations which are the subject of our research take place in the sources of *al-Kutub al-Tis’ah*.

The Way the Narrations Take Place in the Sources of *al-Kutub al-Tis’ah*

There are two different versions of the narrations that are the subject of our study in the sources of *Kutub al-Tis’ah*.²⁹ The first of these is the version of “a woman is like a rib... (إنما المرأة كالضلع)”, which is included in the hadith sources with the following two texts:

- **A woman is like a rib.** *If you try to straighten it, you will break it. If you want to take advantage of it, you can use it even though it is curved.*³⁰
- **A woman can’t act uniformly towards you. Because it’s like a rib.** *If you try to straighten it, you will break it. If you leave it alone, you will benefit from it as it is crooked.*³¹

The second version of the narration is that “the woman was created from the rib... (فإن المرأة خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ)” and “they were created from the ribs... (فإنهن خلقن من ضلع)”. These texts are quoted in the sources of *Kutub al-Tis’ah* with the following texts:

- **Whoever believes in Allah and the Last Day should not harm his neighbor and advise each other about women. Because they were created from ribs.** *The most curved part of the rib bone is its tip. If you try to straighten it, you’ll break it. If you leave it alone, it will continue to curve (you will benefit from it like that) Therefore, you advise each other about women.*³²
- **The woman was created from the rib bone.** *It doesn’t justify against you in one direction. If you want to take advantage of it, you can use it*

²⁹ See: Cemal Ağırman, *İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım Kadının Yarattığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001); Hüseyin Akgün, “Kadının Kaburga Kemiginden Yarattılması Meselesi” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V.19/2, (2019), 323-338.

³⁰ Bukhārī, Nikaah, 79; Müslim, Rada, 65; Tirmidhī, Talak, 12; Darimi, Nikaah, 35; Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, II/428; Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, V/164; Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, VI/279; Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, V/150-151;

³¹ Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, II/449; Ahmad b. Hanbal, *al- Musnad*, II/530;

³² Bukhārī, Nikaah, 80; Müslim, Rada, 60; Bukhārī, Enbiya, 1; Nasā’ī, 5/364 (No. 9152);

*even though it is curved. If you try to straighten it, you'll break it. His breakup is also his divorce.*³³

- **The woman was created from the rib bone.** If you try to straighten it, you will break it. Treat her well. Because there are aspects that can be used sufficiently together with curvature in it.³⁴

Evaluation of Hadith Narrations

As can be seen above, the narrations about the creation of the woman which reach us via *Kutub al-Tis'ah* in 20 varied tariqs were transmitted by 4 different companions, namely Abu Hurayra (r.a.), Abu Zar (r.a.), Samura ibn Jundab (r.a.) and Aisha (r.a.). The narrations that are the subject of our study are basically divided into two groups, when a literal classification is made among themselves, the narrations with the phrase “*Woman is like a rib bone*”, which refers to the kindness of women, and the narrations with the statement “*Woman was created from the rib bone*”, which relates the creation of women with the rib bone. At this point where we see that both versions are reported with a close number of narrations in the *Kutub al-Tis'ah* sources (11 different versions of narrations with analogy version and 9 different versions of narrations with creation versions), we first feel the need to deal with the situation of the narrations in terms of their *isnad*. In this sense, although we see that the narrations are accepted as authentic in our classical sources, it is a scientific necessity to deal with each tariq separately and to make the necessary examination about the attributions of the narrations.

Although it is clear at first glance that the expression “*Woman is like a rib*”, which is one of the two versions of the narrations, contains analogies,³⁵ the expression “*Woman was created from a rib*” has become widespread both in scientific works and among the public, as can be seen in the above-mentioned tafsir sources. However, when we examine Prophet’s (pbuh.) use of the aforementioned expression in the narration, we understood that not with the aim of giving information about the creation of woman, but when he was giving advice on inter-family relations, after talking about the right of neighbours and expressing the good treatment of them, concluded his sentence with an expression which contains “analogy” that we all use in our daily life. That is to say, the context of the narration itself clearly reveals this:

Whoever believes in Allah and the Last Day should not harm his neighbor. Also, give good advice to each other about women.

³³ Müslim, Rada, 59; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, II/498;

³⁴ Darimi, Nikaah, 35; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, V/8; Nasā’ī, 5/364 (No. 9140).

³⁵ For analogies in the hadith narrations see: Sa’d Abdürrahim Ahmed, *et-Teşbih fi'l-hadisi'n-nebeviyyi'ş-şerif* (Amman: Daru Gayda' li'n-Neşr, 2011).

Because they were created from ribs. The most curved part of the rib bone is its tip. If you try to straighten it, you'll break it. If you leave it on its own, you will benefit from it like that. Therefore, you give good advise each other about women.³⁶

In the narration, we see that the expression about creation takes place as a description of women's sensitivity and delicacy among the advices for believers. In such a situation, it leads to the conclusion that the Prophet (pbuh) did not intend to give an information about the creation of women here.

Of course, Allah the Almighty is able to create every being according to different rules. How the creation of Adam from mud and earth³⁷ doesn't make him dirty, bad etc. with reference to mud and earth, the creation of a woman from anything will not bring her a lowness. In the end, what will determine the value of a person is whether he acts with the consciousness of servitude (*al-ubudiyah*) to Allah (swt.) or not.³⁸

But we regret to see that this narration, which is literally in the minds, leads people to a very serious mental void. When we examine how the narration is understood literally, we witness that the woman is accepted as a creature of a lower degree than man. Namely; during our research when we asked ourselves questions such as: Was this narration used as a reference elsewhere in classical sources of Islam? If so, how was it perceived? etc. We encountered very different explanations based on the literal perception of the narration.

To put it with an example, during the explanation of the narration that a boy's urine and a girl's urine are different in terms of cleanliness, that it is enough to sprinkle one with water, while the other should be washed -which is in *Sunan Ibn Majah*-. what Imam Shafī says as the reason for this is so conspicuous:

Because a boy child's urine is made of water and mud but the girl child's urine is flesh and blood! When Allah created Adam, Eve was created from his short rib. For this reason, the boy's urine was formed from water and mud. The urine of the girl is made of flesh and blood.³⁹

These statements shows what kind of interpretations can be reached by the literal perception of the hadith narration openly.

Moreover, Haydar Hatipoğlu, who translated and commented on *Sunan Ibn Majah* (d.273/886), explained the same chapter, while following the statements of *Imam Shafii*, he completes his explanation on chapter by

³⁶ Bukhārī, Nikaah, 80.

³⁷ as-Sajdah 32/7; ar-Rahmān 55/14; Hūd 11/61; Tā' Hā' 20/55; ar-Rūm 30/20.

³⁸ al-Ḥujurāt 49/13.

³⁹ Ibn Mājah, Tahāra, 77-525.

quoting the phrase “Human nature does not detest a boy, but hates a girl”⁴⁰ by citing *Khattab es-Subki*’s (d.1352/1933) book titled “*al-Manhal*”. At this point, where we see that the perception of the hadith narration forms the minds and causes people to make very different interpretations, in determining the real meaning of the narration, we have once again feel how important is the understanding of the text with its context.

Ultimately, at this point, we have witnessed that the narrations that are the subject of our study do not have any problems in terms of authenticity and we come to the conclusion that the narrations containing the expression of creation also have the meaning of analogy in their own context. For this reason, it turns out that interpreting the 1st verse of Surat an-Nisa by referring to the hadiths as that Eve was created from Adam’s rib would not be a sound interpretation. Whereas, it is more obvious that it is not possible to reach interpretations that degrade the position of woman based on these narrations. It is also a fact that from what and how a woman or man is created is not important in terms of servitude and responsibility.

Conclusion

As the religion of Islam began to spread to large geographies, the need to understand the revelation, which is the basic source of religion, brought with it the need for the interpretation/tafsir of the Qur’an. Since understanding the revelation cannot be thought independently from understanding the Hadith narrations, transmitted from the Prophet Muhammad (pbuh), -who is a living commentator of Qur’an- have been the main source of *tafsir* sources. In particular, the narrations regarding the reasons for the revelation (asbâb-i nuzûl) or the explanations of the Prophet about the revelation have been a source for the commentators in understanding and explaining the verses.

The hadiths, which have a vital place in understanding the revelation, will ensure that the orders of the Qur’an are fully understood in their own context and by seeing its background will prevent the risk of encountering unlimited interpretations of the verses and ensure that the revelation is understood within its own meaning.

At this point, the hadiths, with their explanatory functions, accompany the acceptance that there is no single and final interpretation of a word, but that it cannot have an endless and unlimited interpretation.

However, as we see in our study that the words and actions of the Messenger of Allah (pbuh), serve as a reference in understanding the verses and even directly affect it. Therefore understanding, comprehension and interpretation of the hadith narrations directly affect the meaning and tafsir of the Quranic verses. For this reason Muslims must give more attention

⁴⁰ Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i Ibn Mace Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 2/172.

to the understanding/misunderstanding or interpretation/misinterpretation problem of hadith texts. Otherwise, Shari's purpose can not be understood and furthermore some interpretations/understandings of revelation can be far from this purpose.

BIBLIOGRAPHY

Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī. *as-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ahmed b. Hanbel. *al-Musnad*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Akgün, Hüseyin. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), p. 323-338

Amina, Athman Hajara. "The Use Of Figurative Language In The Hadiths of Prophet Muhammad (pbuh.) In The Book Paradise of the Pious By Imam An-Nawawi". (unpublished thesis), (Nairobi: The University Of Nairobi, Department of Linguistics And Languages, July, 2015)

Ağırman, Cemal. *İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım Kadının Yaratılışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

'Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad. *'Umdat al-qārī : Sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. 1-45, Dāru İhyai't Turas, Beyrut, trz.

Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *al-Jami' al-sahih*. 1-8, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992

Darimi, 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman. *as-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1993.

Fazlurrahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: 1982.

Hākim al-Nīsābūrī, Muhammad ibn 'Abd Allah. *al-Mustadrak 'alā al-şahīḥayn fī al-ḥadīth*. Beirut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Ibn Hājar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fath al-bārī sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Beyrut: trz.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *as-Sunan*. 1-2, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Hatiboğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul:

Kahraman Yayınları, 1982.

Komasyon. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 1-5, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Mahmut Muhammed Hattab es-Sübki. *al-Manhelu'l-Azbu'l Mevrûd Şerhu Sünen İmam Ebî Davud*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l Arabî, 1394, 1-10.

Mâlik ibn Anas. *al-Muwattâ'*. 1-2. thk. M. Fuad Abdülbâki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Mohammed al-Ghazali. *Fiqh Al-Sirah*. trc: Rasul Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.

Muslim ibn al-Hajjâj, al-Qushayrî. *Şahîh Muslim*. 1-3. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nasâ'î, Aḥmad ibn Shu'ayb. *Kitâb al-Sunan al-Kubrâ*. thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bundâri-Seyyid Kisrevî Hasan. Beirut: 1411/1991.

Nasafî, `Abd Allâh ibn Aḥmad. *Madârik al-tanzîl wa-haqâ'iq al-ta'wîl*. Dimashk: Dâr al-Kalim aṭ-Ṭayyib, 2005.

Qurtûbî, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-jâmi' li-ahḳâm al-Qur'ân*. Cairo: Dar al-Kütüb al-Arabi, 1967.

Râzî, Fakhr al-Dîn Muḥammad İbn `Umar. *al-Tafsîr al-kabîr*. trz., yy.

Sa'd Abdürrahim Ahmed. *al-Teshbih fi'l-hadisi'n-nebeviyy al-şarif*. Amman: Daru Gayda' li'n-Neşr, 2011.

Shâtîbî, İbrâhîm ibn Mūsâ. *al-Muwâfaqât fi usûl al-sharî'ah*. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Ṭabarî, Muḥammad ibn Jarîr. *Jâmi' al-bayân fi tafsîr al-Qurân*. Beyrut: Daru'l Marife, 1972.

Tirmidhî, Muḥammad ibn `İsâ. *Sunan al-Tirmidhî*. 1-4, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ünal, Yavuz. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Zuhaylî, Wahbah Mustafâ. *al-Tafsîr al-munîr: fi al-'aqidah wa-al-sharî'ah wa-al-manhaj*. İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2005.

KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI AÇISINDAN TASAVVUF TASAVVUF IN TERMS OF DEVOTION TO THE QUR'ÂN AND SUNNAH

Geliş Tarihi: 18.10.2021 Kabul Tarihi: 14.12.2021

✉ AYŞE MİNE AKAR

DR. ÖĞR. ÜYESİ

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3804-2604

aysemineakar@gmail.com

ÖZ

Tasavvuf, meşrûyetini Hz. Peygamber'in hayatından alır çünkü onun hayat tarzında iki husus çok belirgindir: Zâhidâne bir yaşam ve farzlarla yetinmeme. Tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, Hz. Peygamber'i de içine alan hicri ilk iki asır *zühhdönemi* adıyla anılır. Üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise, tasavvuf karşıtlarının sistematik biçimde sûfilere yönelik eleştirisi ve baskıları görülmektedir. Bunun -tasavvufi ifadeyle- hayırlı sonucu, tasavvufun meşrû bir ilim olduğunu muhaliflere anlatma gayesi güden dört ve beşinci yüzyıllarda yazılmış *tasavvuf klasikleridir*. Bu eserlerde iki husus dikkat çekicidir: Birincisi, eserlerin zikrettiğimiz yazılış amacı; ikincisi ise, tasavvuf terminolojisini oluşturan kelimelerin naslardan istinbat edildiğinin ortaya konulmuş olmasıdır. Bu dönemde yer almayan iki kavram ise, felsefi dönem tasavvufunda ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde büyük bir yer tutmuş olan *hakikat-i Muhammediyye* ve *insan-ı kâmil* kavramlarıdır. Bu kavramlardan birincisi, yaratılışın nasıl olduğunu açıklarken; diğeri de yaratılış amacını izâh etmektedir. Her iki kavramın ortak özelliği ise, Hz. Peygamber'in ontolojik konumundan doğmuş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kur'ân, Sünnet, Sünnete Bağlılık, Tasavvuf Klasikleri, Hakikat-i Muhammediyye, İnsan-ı Kâmil.

ABSTRACT

Tasavvuf (şüfizm) derives its legitimacy from the life of the Prophet because two aspects are very evident in his lifestyle: An ascetic life and not being content with fardhs. The first two centuries of the hijra, including the Prophet's period called the *period of asceticism*. When it comes to the third century, it is seen that the opponents of şüfizm systematically criticized and oppressed the şüfis. A good consequence of this is the şüfi classics written in the fourth and fifth centuries. Two points are noteworthy in these works: First, the purpose of writing the works we have mentioned; the second is to reveal that the words that make up the terminology of şüfizm are derived from the divine texts. The two concepts that are not included in this period are the concepts of *Haqîqat al-Muhammediyya* and *perfect man*, which have a great place in the philosophical period of tasavvuf and especially in the metaphysics of Ibn al-'Arabî. The first of these concepts explains how creation happened, while the other explains the purpose of creation. The common feature of both concepts is that they are born from the ontological position of the Prophet.

Keywords: Tasavvuf, Qur'ân, Sunnah, Adherence to Sunnah, Şüfi classics, Haqîqat al-Muhammediyya, Perfect Man.

TASAWWUF IN TERMS OF DEVOTION TO THE QUR'ĀN AND SUNNAH

SUMMARY

The Prophet Muhammad (pbuh) is not only the messenger who brought to people a new holy book and the rules in it, but he also revealed the moral and metaphysical principles that would regulate people's relations with each other and with God throughout the ages. The rules of worship that the Prophet paid attention to in his daily life, what he did while worshipping Allah, and what he said about his ontological position in the eyes of Allah have been considered important since the early Muslims. While the şūfī movement, which was seen in the first two centuries, including the Prophet, developed in the form of an ascetic attitude to a large extent, quite metaphysical issues were discussed with the development of Islamic philosophy in the following periods. In this context, it is seen that the subjects of *existence* and *human* are among the subjects discussed in this new period of tasawwuf. In our study, while we deal with the subject of existence from one aspect, the *Haqīqat al-Muhammadiyya* from which Allah created the world; we examined the subject of human in the light of the concept of perfect human being, which is a superior model for all humanity. Both concepts occupy a central place in Ibn al-‘Arabī’s metaphysics.

The first şūfī texts written in the fourth and fifth centuries AH (we are excluding here the books of asceticism written in the first centuries, because they were more concerned with moral issues rather than what tasawwuf was) mainly spoke of tasawwuf as a legal science that emerged from the life of the Prophet and was dependent on the Qur’ān and the Sunnah. Not only that, but also that tasawwuf is a science just like fiqh and hadith, that scholars who do not understand its special methods should not do injustice to this science. In addition, in these works, they also discussed the point where the şūfīs who might want to go outside the legal limit should stop.

In this context, our study consists of an introduction and two main parts. In the first part, we examined whether or not tasawwuf is a legitimate science in terms of works that are described as şūfī classics. Among these works is Sarrāj’s *Kitāb al-luma*⁶, which is a work that deals with tasawwuf at a scientific level. Before Sarrāj, Muḥāsibī and after Sarrāj, Ƙushayrī and Hudjwīrī also wrote works on tasawwuf. Muḥāsibī’s work gives the central place to the subjects of tasawwuf rather than dealing with it as a science. Ƙushayrī, on the other hand, takes a different

approach by not going into the problematic issues of tasawwuf, and in this respect, he achieves a job similar to what Ghazālī did: he brings tasawwuf closer to sharia. The second sub-title of this section is the creation of Şūfī terminology from divine texts. Here, too, we tried to reveal how the six concepts we chose as examples are based on the Qur'ān and the Sunnah. In this, our main source was Hudjwīrī's work called *Kashf al-mahd̄jūb*.

When it comes to the philosophical period of tasawwuf, we tried to deal with what is meant by *Haqīqat al-Muhammadiyya*, where the concept is derived from, whether it has a legitimate ground and the contribution of the term to the idea of *existence*. We stated that the concept was first seen as meaning in Ḥallādj, but entered the world of Muslim thinkers with Ibn al-'Arabī. This concept includes important explanations about what Allah created the world from, but this philosophical meaning alone has not spread among Muslims. This thought has made a great contribution to religious-mystical literature in general and to mystical poems in particular. We also presented examples of these in our study.

The imagination of a world in which man is *at the center* has built the world of thought of Muslims. The only being that human beings take as an example in terms of attaining perfection is *the Prophet*. According to tasawwuf, he is the real perfect person, but the person who achieves the perfection desired to be achieved through the practices of şūfīs can be called by this name for the sake of the real owner of this status. That is, although the ontological level of the perfect human being is only the Prophet, it is possible for a person to be moralized with the morality of the perfect person in this world. That's why the Prophet occupies a unique position for şūfīs. While the concept of Haqīqat al-Muhammadiyya has provided an explanation of *how* existence is, we can say that the explanation for *why* it is has been revealed with the concept of *perfect human* being.

GİRİŞ

Tasavvuf, bir zühd hareketi olarak ortaya çıkışı itibariyle¹ Hz. Peygamber'in hayat tarzı ve tavsiyelerine dayanmakta olduğundan, benimsediği tüm pratiklerde ve inşa ettiği doktrinde, görüşlerini Kur'an ve Sünnet'e dayandırmaya çalışmıştır. Esasen bu olgu tüm İslâmî ilimlerde geçerlidir ancak tasavvufun özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren karşılaştığı muhalif tavır, onun kendisini Kur'an ve Sünnet'le belirlenmiş naslardan uzak olmadığını ifade etmek durumunda bırakmıştır. Bu bakımdan hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yazılan ve daha sonraki tüm dönemlerde başvurulan ve bugün *tasavvufun klasikleri* olarak adlandırdığımız eserlerin pek çoğunun içeriğine baktığımızda, bu kendini ifade etme/savunma tarzının belirgin olduğunu görmekteyiz.

Sûfiler,² meşrû bir ilmin savunucuları olduklarını müdafaa etmenin yanında, bir ilim olarak tasavvufun sınırlarını belirlemek için de bu eserleri kaleme almışlar; kullandıkları kelimelerin terimleşme sürecinde de hem Kur'an'ı hem de hadisleri referans kabul etmişlerdir. *Zühd*, *tevbe*, *takvâ* gibi tasavvuf klasiklerinde yeni ve derinlikli anlamlarıyla yerini bulan Kur'an kökenli kelimelerin yanında; *kenz-i mahfî*, *hakikat-i Muhammediyye*, *amâ* gibi hadislere dayanan kavramlar da vardır.³ Diğer taraftan Resûlullah,

¹ Asr-ı saadetten başlayarak hicrî ilk iki asrı içine alan ve Şakîk Belhî'ye (ö. 194/809) kadar devam eden zaman dilimi tasavvuf tarihi açısından "zühd dönemi" olarak adlandırılır. Konuyla ilgili bk. Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2020), 15-16.

² Her ne kadar hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren bu kelime belirli bir zümreyi anlatacak şekilde kullanılmış olsa da, ilk zâhidler ve sonraki dönem mutasavvıflarını kapsayacak şekilde bundan sonra 'sûfi' kelimesini kullanacağız. Bu seçimimiz, makalenin bütününde zâhid-sûfi ayrımının çokça vurgulanmış olmamasından ve kelimenin ilk duyumuyla, tasavvuf yoluna girenleri anlatabiliyor oluşundandır.

³ Kenz-i mahfî kavramı, âlemin yaratılışını izâh için zikredilen bir hadiste "Gizli bir hazine idim,

yalnızca teşrî veya ümmeti için model olma göreviyle değil; metafizik ya da felsefî dönem tasavvufu olarak adlandırılan⁴ ve umûmiyetle İbnü'l-Arabî ile başlayan yeni dönem tasavvufunda, *hakikat-i Muhammediyye* ve *insan-ı kâmil* düşüncesine kaynaklık etmesiyle de tasavvuf ehli nezdinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Bu kavramların her ikisi de, merkezine Hz. Peygamber'i alan bir yaratılış teorisinin öğeleridir. Bu teori, insanın nasıl ve niçin yaratıldığını açıklamaya dönüktür ve kaynağını büyük ölçüde hadislerden almaktadır.

Hakikat-i Muhammediyye kavramı, Allah'ın âlemi neyden yarattığına dâir önemli izahlar içerir ancak Müslümanlar arasında yalnızca bu felsefî anlamı yayılmamıştır. Bu düşüncenin genelde dinî-tasavvufî edebiyata, özelde ise tasavvufî şiirlere çok büyük katkısı olmuştur. Çalışmamızda bunlardan örnekler de yer almaktadır. İnsan-ı kâmil kavramı ise, insanın merkezde olduğu bir âlem tasavvurunun, Müslümanların düşünce dünyasını inşa ettiğini gösterir. İnsanın kemâle erme konusunda örnek aldığı yegâne varlık, yine bir insan olan Hz. Peygamber'dir. Tasavvufa göre hakiki kâmil insan odur ancak tarikatlarda var olan seyrüsülûk uygulamalarıyla ulaşılmak istenen kemâle eren kişi, bu makamın gerçek sahibinin hürmetine bu adla anılabilir. Yani her ne kadar ontolojik düzeyde kâmil insan yalnızca Hz. Peygamber olsa da, bu dünya hayatında insanın o makam sahibinin ahlâkıyla ahlâklanması mümkündür. Çalışmamız, tasavvufun, ortaya çıkışından eserler tedvîn edilmesine kadarki her aşamada, Kur'ân ve Sünnet'i kendisine kaynak ittihaz eden bir ilim olduğunu, Peygamber ve Kur'ân merkezli bir dünya görüşüne vurgu yaparak ele almaktadır. Bu

bilinmeyi istedim/sevdim, bilinmek için de halkı yarattım." geçmektedir. Hadis için bk. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 2001), 2/155 (No. 2016). Cürcânî, kavramı "Gayb-ı mutlakta gizli olan hüviyet-i ahadiyyeden/Zât'tan ibarettir. Bu, gizlilerin en gizlisidir." şeklinde açıklar (Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 78). Kenz-i mahfî Hakk'ın bilinmezliği ise, Allah Teâlâ'nın bilinmek istemesi ne anlama gelmektedir? Süfilere göre bilinecek olan Hakk'ın mukaddes zâtı değil, isim ve sıfatlarıdır. Hadisin değerlendirilmesi için bk. Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfî' Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 9-24. 'Amâ' ise, Rahmân'ın mahlûkatı yaratmadan evvel bulunduğu mertebedir ve dayanağını yine bir hadisten almaktadır. Rivayet edildiğine göre Ebû Rezîn el-Ukaylî Hz. Peygamber'e, Rabb'in mahlûkatı yaratmadan önce nerede bulunduğunu sormuş, Peygamberimiz de "Altında ve üstünde hava bulunmayan amâ'daydı." şeklinde cevap vermiştir. Hadis için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebir*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 12 (No. 3109). Süfilere kullandığı ve anlaşılması güç gibi duran bu kelimelerin, kendi bağlamları içerisinde birer terim olduğu göz ardı edilmemelidir.

⁴ Konuyla ilgili bk. Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.

bakımdan çalışmanın ilk bölümünde, sûfilerin naslara bağlılığını gösteren örnekler, tasavvuf klasikleri bağlamında değerlendirilmekte; ikinci bölümünde ise Resûlullah'ın metafizik düşünceye kaynaklık etmesi konusu ele alınmaktadır. Makalenin sınırları kapsamında, konunun anlaşılmasını sağlayacak miktarda örnekle yetinilmiştir.

1. Sûfilerin Naslara Bağlılığı

1.1. Tasavvufun Meşrûiyeti Bağlamında Kur'ân ve Sünnet

Hız. Peygamber, İslâm'ı ümmetiyle birlikte yaşarken, daha sonra farklı adlarla ortaya çıkacak olan ilmî disiplinlerin de temeli atılmış olmaktadır. İslâm'ın merkezinde bulunan inanç esasları akaid ve kelâm ilminin konusunu oluştururken, Müslümanların birbirleriyle ve diğer din mensuplarıyla münâsebetlerinde uymaları gereken kurallar da fıkhnı konusunu teşkil etmekteydi. Tasavvuf ise, dünya ve nimetlerine karşı zâhidâne bir tavır, nefsin isteklerine muhalefet ve farz olan ibadetlerle yetinmeme şeklinde Resûlullah'ın hayatında yerini bulmakta idi.⁵ Hız. Peygamber'in vefatından sonra, attığı adımların bile takipçisi olmaya çalışan sahâbîlerin,⁶ onun İslâm'ı yaşama biçimini tüm şekliyle örnek almaması düşünülemezdi. Bu anlamda hicrî ilk iki yüzyılın, tasavvufun bir zühd hareketi olarak varlığını sürdürdüğü, sûfilerin toplum içerisinde sistematik ve çoğul bir tepkiyle karşılaşmadıkları, bilakis takdir edildikleri, tasavvufun büyük oranda bireysel bir yaşam tarzı olarak görüldüğü dönem olduğu söylenebilir. Bu dönemde Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gibi isimler, insanları dünya ve nimetlerine kapılmamaları konusunda irşâd etmeye çalışmışlar; onların bu çabaları halk nezdinde tesirli olduğu gibi, bazılarının tasavvuf yoluna girmelerine dâir menkıbevi öyküleri de dilden dile, eserden esere nakledilegelmiştir.⁷

Ne var ki ikinci yüzyılın sonları ile özellikle üçüncü yüzyılda, gerek

⁵ Hız. Peygamber'in ibadet hayatı ve zühdüne dâir günümüze ulaşan pek çok eser vardır. Mesela bk. Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferid (Riyad: Dârü'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1995).

⁶ Hız. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer'in, Hız. Peygamber'in vefatından sonra onun yürüdüğü yollarda yürümesi, durduğu yerlerde durması, gölgelendiği ağaçları sulaması gibi rivâyetler kaynaklarda yerini almıştır. Bk. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/127.

⁷ Mesela İbrâhım b. Edhem ve Fudayl b. İyaz için bk. Ebû Hâmid Feridüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhım-i Nisâbüri Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand, 2015), 164-165, 145-148.

tasavvufun kendi içerisindeki bazı söylemlerinin uç noktalara taşınması ve toplumsal yapıyı tehdit eder bir hüviyete bürünmesi⁸ gerekse hulûfî eğilimlerin tasavvuf yolunu benimseyenlerin söylemleriyle sûrette benzerlik taşıması, sûfîlerin özellikle hadis ehli tarafından eleştirilmesine sebep olurken;⁹ bazen de siyasî sebepler sûfîlerin baskı altına alınması sonucunu doğurmuştur. Bu baskıların önemli bir örneği de bu yüzyılda, devrindeki ulemâ tarafından tenkid edilse de, halk ve şehrin emiri Muvaffak'ın annesi nezdinde muteber bir hadis âlimi ve vâiz olarak itibar gören Gulâm Halil'in (ö. 275/888-9) çabalarıyla oluşmuştur.¹⁰ Adını tarihe "Gulâm Halil Mihnesi" olarak kaydettiren hadiseler neticesinde, aralarında Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) ve Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) gibi önde gelen sûfîlerin de bulunduğu bir topluluk tahkikata uğrayarak zor günler geçirmişlerdir.¹¹ Tüm bu hâdiseler tasavvufun diğer ilimler arasındaki yerinin belirlenmesi, sınırlarının çizilmesi ve meşrûiyet zemininin ortaya konulmasını bir zarûret hâline getirmiştir.¹² Bu yüzden,

⁸ Belhî bir tüccar olan Şakik Belhî'nin tevekkül konusundaki görüşleri bu uç söylemlere örnek gösterilebilir. Kaynaklarda yer aldığına göre ticaret için Türkistan'a giden Belhî, oradaki bir putpereste yalnızca kâdir-ı mutlak olan Allah'a inanması telkininde bulununca putperest de "Allah sana kendi şehrinde rızık vermeye kadir değil mi?" diye sormuş, Belhî de bundan sonra ticareti bırakarak devrinin âlim ve sûfîlerinden dersler almış ve tevekkül ilkesine aykırı olduğu ve helal kazanma imkânının ortadan kalktığını ileri sürerek, kişinin kendi geçimi için çalışmasını doğru bulmamış ve şehirlerin terk edilmesini savunmuştur. Konu hakkında bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 304-305; Hacı Bayram Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/282.

⁹ Bu eleştirinin dozu bazen artmış; kimi zaman sûfîlerin hapis ya da sürgün edilmesine, kimi zaman da idamlarına sebep olmuştur. Melekleri gördüğünü söyleyen Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830), Allah'ı rüzgarın sesinde bulduğunu söyleyen Ebû Hamza Bağdâdî (ö. 269/882-3), Peygamberlerin miracına benzer bir mirac yaşadığını ileri süren Bâyezid-i Bistâmî (ö. 261/874-5) yurtlarından sürülürken; Halâc-ı Mansûr (ö. 309/922) idam edilmiş, Zünnûn-ı Mısri (ö. 245/859 [?]) ise halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri sebebiyle hapsedilmiştir. Bk. Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 371-374.

¹⁰ Gulâm Halil aslen Basralı iken, Zencî isyanı neticesinde Basra harap olunca Bağdat'a hicret etmiş etkili bir hatip ve vâizdir ancak devrindeki hadis ulemâsı, onun yalan hadis rivâyet ettiğini belirtir. Ebû Dâvud'un kizble nitelediği iki isimden biridir. Bk. Himmət Konur, "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfîyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı", *Kaşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII*, ed. Yunus Emre Tansü (Ankara: Iksad Publications, 2020), 461.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd İbnü's-Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989), 419-420; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 336-337.

¹² Konuyla ilgili bk. Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007), 219-244.

tasavvufu hem hâliyle yaşayan hem de onunla bir ilim düzeyinde ilgilenen önemli isimler, başlarda zâhidlik olarak görülen bu tavrın aslında ne Kur'ân ne de sünnet ile çeliştiğini, tam tersine bu ikisini kendisine kaynak edinip, İslâm'ı en güzel şekilde yaşamının yolunu gösterdiğini eserlerinde işlemişlerdir. Bu bağlamda tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan eserlerde, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünden oluşan nasların, sûfiler için bağlayıcı rolü göze çarpmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus ise, tasavvuf klasiklerini yazan müelliflerin, aksi iddialar ile tahkikata uğrayan üçüncü yüzyıldaki sûfilerin görüşlerine dayanıyor olmalarıdır.

Tasavvufun Kur'ân ve Sünnet'e bağlı bir ilim olduğuna dâir önemli eserler telif etmiş olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de çeşitli sebeplerle baskıya uğrayan sûfiler arasındadır. O, görüşleriyle Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902), Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) üzerinde müessir olmuştur.¹³ Muhâsibî, özellikle *er-Riâye li hukûkillah*'ı ve *Risâletü'l-müsterşidin*'i ile ilkelerini naslardan alan bir tasavvuf anlayışını merkeze koyar. *Riâye*'deki temel kaygısı, Allah hukukunun nelere şâmil olduğunu anlatmak, Allah'ın tüm emir ve yasaklarına uymanın gerekliliğini öğretmektir. Bunun için en ideal kavram olan *takvâ* kelimesini seçen müellif, eserin ilk bölümünde buna genişçe yer verir. Takvâ, Allah'ın tüm emir ve yasaklarına riâyettir. Bu kapsama, devlet reisinin maiyyetindekilerin hukukunu koruması da, kişinin günahattan sakınması da girer. Böylece o sadece ferdî bir kurtuluş reçetesi belirtmemiş olur; aynı zamanda toplumsal barışın tesisi için de temeller ortaya koymuştur. Onun tasavvufî hallere dâir yaklaşımı ise, ilk dönem eserlerinde sünnete bağlılığın ilk örneklerini oluşturmaktadır. Ona göre hâller kontrol altında tutulmalı, Kur'ân ve Sünnet'e dayandırılmalıdır.¹⁴

Tasavvufun ilkelerine dâir önemli bir eser de Ebû Nasr es-Serrâc'ın *Lüma*'sıdır. Serrâc, tasavvufun bir ilim olarak ne olduğu, sûfilerin görüşleri ve yönteminden bahsederken, kendi düşüncelerine delil olarak *ilklerin sözlerinden* yararlanacağını eserinin hemen başında ifade etmiştir.¹⁵ Dördüncü yüzyılda yaşayan hâkim ulemâ sınıfı olarak önce hadisçiler ve fukahâyı ele alan müellif, bunların uğraştıkları ilmin tanımı ve meşrûyetini değerlendirdiği gibi, üçüncü bir ilim olarak da tasavvufu sayar ve onun

¹³ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/15.

¹⁴ Erginli, "Muhâsibî", 31/15.

¹⁵ Ebû Nasr Tûsî Serrâc, *el-Lüma*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır-Bağdat: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse-Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), 20 (Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 5).

da Kur'ân ve Sünnet'e dayanan dinî ilimlerden biri olduğunu ifade eder.¹⁶ Tasavvufun bu iki ilimden ayrılan özelliği ise, ehlinin haramlardan kaçınıp emirlere ittibâsının yanında, Allah ile aralarına girecek tüm engelleri dış dünyalarından ve gönüllerinden atmalarıdır. Serrâc, sûfilerin fıkıhçı ve hadisçilerden farklı olarak, naslardaki bazı latif mânaları anlama güçleri olduğundan da bahseder ve bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise istinad eder: “Ümmetimin içinde ilhâm ve keşfe mazhar bazı insanlar vardır, Ömer de bunlardan biridir.”¹⁷

Serrâc, fukahanın kendi disiplinlerini yüceltmek için kullandıkları “Allah bir kimse için hayır murad ettiğinde onu dinde fakih kılar.” hadisini tasavvufun meşrûiyetine bir delil olarak kullanır. Ona göre bu hadis sadece zâhirî ahkâmı ilgilendiren konularla alakalı olamaz çünkü bazı zâhirî ahkâma insanın ömründe belki bir kez başvurması gerekir ancak sıdk, ihlâs, zikir gibi konular ise kişinin sürekli olarak tatbik etmesi gereken kurallar arasındadır.¹⁸ Bu durumda tasavvuf, kendini Kur'ân ve Sünnet'le sınırlayan, belirli ilgi alanları ve özel yöntemleri olan bir dinî ilimdir. Bu açıdan Serrâc, tasavvufun ilmî tarifini bir başka sûfinin görüşüne dayandırarak şöyle verir: “Tasavvuf, kalplerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel muamele, şer'î meselelerde Allah Resûlü'ne tâbi olmaktır.”¹⁹ Bu özel ilmin âlimleri de vardır ve nasıl ki bir hadisçi kendi alanında yaşadığı problemde fıkıhçıya, fıkıhçı ise hadisçiye başvurmazsa, tasavvufî meseleler de ancak sûfilerden öğrenilebilir.²⁰

Serrâc'ın, tasavvufun Kur'ân'a bağlı bir ilim olduğunu ortaya koyarken görüşlerinden yararlandığı ilkler arasında yer alan Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Kur'ân davetinin genel olarak halka yönelik olduğunu ancak hidâyetin Allah'ın seçilmiş kullarına özgü gerçekleştiğini “Allah kullarını selâm yurduna davet eder ve O dilediğine hidâyet verir.”²¹ âyetiyle temellendirir.²² Serrâc'a göre Kur'ân'ın hitabıyla muhatap olan insanlar üç sınıftır. İlk sınıf, âyetleri kabul eder ancak nefislerine uymakta bir beis görmezler. Bunlar Allah'ın azarladığı, kulak ve kalpleri mühürlü, gözleri perdeli, gâfil kimselerdir. Diğer sınıf ilâhî hitabı duyar duymaz ona ittibâ etmeye çalışır, bunları Allah kitabında över ve cennetle müjdeler. Son sınıf ise ilimde rûsûh sahibi olan âlimlerdir. Serrâc'ın Ebû Bekr Vâsıtî'den alıntılıdığına göre bu rûsûh, gaybların gaybı ve sırların sırrında rûhlarıyla elde edilmiştir. Bunlar âyetlerin, hatta harflerin mânalarını

¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 22, (*İslâm Tasavvufu*, 10).

¹⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 31-34, (*İslâm Tasavvufu*, 16-18).

¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 36, (*İslâm Tasavvufu*, 19).

¹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 48, (*İslâm Tasavvufu*, 27).

²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 39, (*İslâm Tasavvufu*, 21).

²¹ Yûnus 10/25.

²² Serrâc, *el-Lüma'*, 108, (*İslâm Tasavvufu*, 73).

dahi bilirler. Harrâz ise “Kur’ân dinlemenin ilk şekli, Kur’ân’ı adeta Resûlullah’tan dinler gibi dinlemektir, ardından bu hâli aşarak Kur’ân’ı Cebrâil’den dinliyormuş gibi dinlemektir.” diyerek, tasavvuf yolundaki aşamaları kat etmenin vasıtalarını sıralar.²³ Serrâc, sûfilerin Kur’ân’a yaklaşımlarını “Allah’ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını da geri bırakmamak, rubûbiyet konusunda çekişmeye düşüp kulluk dışına çıkmamak ve kelâmı tahrife yönelmemek.” olarak takyîd eder.²⁴ Esasında bu, tasavvuf dışındakilere tasavvufun meşrûiyetini açıklarken; içinelilere de Kur’ân yorumunun sınırlarını gösterme işlevi görmektedir.

Serrâc sûfilerin, gerek yaşantılarında gerekse âyet ve hadislerin yorumlarında naslara muhalefet eden herhangi bir tutum içinde olmadıklarını vurgular ve sünnete uyma konusunda da insanları üç gruba ayırır. Bunlar, rûhsat, tevîl ve genişlik yolunu tutanlar; farz, sünnet ve ahkâma bağlanmayı esas kabul edenler ile farz ve sünnete bağlı olduktan sonra hallerini de güzelleştirmeye çalışan kimselerdir. Serrâc, bu kimselerin tuttıkları yol için Hz. Peygamber’in nafîle ibadetler ve zâhidâne tavrına dâir pek çok örneği eserinde zikreder²⁵ ve ilk sûfilerin sünnete uyma konusundaki hassasiyetlerini gösteren rivâyetleri aktarır. Bu rivâyetlerden biri Bâyezîd-i Bistâmî ile ilgilidir. Serrâc’a aktarıldığına göre bir gün Bâyezîd, o civarda velî olarak tanınan birinin yanına gitmek için arkadaşlarıyla bir araya gelir. Eve vardıklarında o kişinin câmiye gitmek için evden çıkarken, kıble tarafına tükürdüğünü görürler. Bâyezîd “Allah Resûlü’nün âdabından birine riâyet göstermeyen böyle bir adam, iddia edildiği gibi nasıl velîler ve siddikler makamına riâyet gösterebilir ve buna layık olabilir?” diyerek selam bile vermeden hemen geri döner. Bir başka rivâyet ise Şiblî ile ilgilidir. Vefat ettiği gün abdest almak istemiş, yardımcısı abdest aldırırken Hz. Peygamber’in yaptığı gibi sakalını hilâlletmeyi unuttunca, o halinde işaret ile yardımcısına yapmasını hatırlatmıştır. Bunu duyan Cafer Huldî’nin şu sözü ise sûfilerin sünnete bağlılıkları konusunda dikkat çekicidir: “Dili tutulmuş, alnı terlemiş ve rûhunu teslim etmek üzere bulunan bir adamın, abdest sırasında sakalını hilâllemeyi bile unutmaması hakkında ne söylenebilir?”²⁶

Serrâc, sûfilerin yöntemlerini belirleyen *sünnete ittibâ* konusunda²⁷ ise Cüneyd el-Bağdâdî’den “Bizim bu ilmimiz, Resûlullah’ın hadisine bağlıdır.”, Dârânî’den “Hakikate ait bazı keşfi bilgiler kırk gün süreyle

²³ Serrâc, *el-Lüma’*, 111-113, (*İslâm Tasavvufu*, 75-78).

²⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 126, (*İslâm Tasavvufu*, 86).

²⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 130-136, (*İslâm Tasavvufu*, 96-103).

²⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, 144-145, (*İslâm Tasavvufu*, 104-105).

²⁷ Konu hakkında bk. Hacı Bayram Başer, “Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme” (*Uluslararası İbnü’l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü’l Arabî* (Malatya: 2018), 567-595.

kalbimi sarar. Ben iki şahit olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahit Kitâb ve Sünnet'tir.”, Tüsteri'den “Kitâb ve Sünnet'in kabul etmediği her türlü vecd ve keşif bâtıldır.” sözlerini aktarır.²⁸ Bu cümleler, hem tasavvuf ehline hem de muhaliflerine tasavvufun sınırlarını gösterme açısından önemlidir.

Serrâc'ın eserine aldığı dikkat çekici bir bölüm ise sûfilerin şâhiyyâtına dâirdir. Şatah, “vecd ehli mürîdin vecdî artıp hakikat nûrlarının etkisiyle kalbine vârid olan şeyleri taşımaya takat getiremeyince” dilinden dökülen, görünüşte şerîata aykırı sözlerdir.²⁹ Bu sözlerin bu adla anılması, kelimenin ‘taşkınlığı’ da içeren *hareket* anlamına gelmesindedir. Serrâc, vecd ehli sûfilerin içlerindeki taşıyamaması ile nehrin suyunun taşması için aynı kelimenin kullanılıyor olmasına dikkat çeker.³⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere, sûfilerin bu tür sözleri tasavvuf içinden olmayanların ağır eleştirilerde bulunmalarına sebep olmuştur ancak Serrâc bu tür eleştirileri doğru bulmaz. Ona göre bir velînin ağzından çıkan bu sözleri eleştirme hakkı yalnızca bu yolda yürüyenlere aittir. Diğerlerine düşen ise, bunları reddetmekten kaçınıp, işi Allah'a havale etmektir. Serrâc'a göre bu tür eleştiri sahiplerinin hataları, ilmin sadece kendi bildiklerinden ibaret olduğunu düşünmeleridir. Oysa Hz. Peygamber'in getirdiği ilim üç türdür: Birincisi herkese yönelik olarak emir ve nehiyleri bildiren ilimdir, bunun tebliği farzdır. İkincisi, Hz. Peygamber tarafından sahâbeden bir kısmına açıklanıp, diğerlerinden gizlenen ilimdir. Bunun örneği ise Huzeyfe b. Yemân'a açıklanırken Hz. Ömer'den gizlenen nifak bilgisidir. Son ilim türü ise Hz. Peygamber'in “*Siz benim bildiklerimi bilmiş olsaydınız, az güler çok ağlardınız.*” şeklinde rivâyet ettiği ilimdir. O halde zâhir ehlinin anlayamadığı husus, sûfilerin farklı bir bilgi türüne sahip olmalarının imkânıdır. Böyle bir ilme sahip kişiyi ise ancak benzer bir kişi anlayabilir. Bu sebeple sûfilerin özel bilgisinin inkârı, onlara karşı yapılmış bir haksızlık olmaktadır.³¹

Hicrî beşinci yüzyılda yazılan bir diğer önemli tasavvuf klâsığı ise, çok yönlü bir âlim olan Kuşeyri'nin *er-Risâle*'sidir. Kuşeyri³² de

²⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 144-146, (*İslâm Tasavvufu*, 104-105).

²⁹ Bu sözler, sûfinin vecd ve fenâ halinde söylediği ifadelerdir ve bunlar “hakikat ehlinin hataları” olarak kabul edilir. Beşerî bir şaşkınlık ve heyecan halinin sonucudur. Bu sözlerin anlatılmaması ve örnek gösterilmemesi gerekir. Nitekim İbnü'l-Arabî şatahati, nefsin kibiri saymakta ve hiçbir zaman muhakkikin ağzından çıkmayacağını ifade etmektedir. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/358. Konu hakkında ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Şâhiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

³⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 453, (*İslâm Tasavvufu*, 369).

³¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 455-456, (*İslâm Tasavvufu*, 370-372).

³² Süleyman Uludağ, tasavvuf ehli ile zâhir ulemâsını “önce yekdiğerinden ayrılan, sonra uzaklaşan, daha sonra yabancılaşan ve en sonunda birbirine düşman olan” iki grup olarak tanımlar ve Kuşeyri'nin, tasavvufu şerîata yaklaştırmak konusunda

Serrâc gibi ilk üç yüzyılda yaşayan sûfilerin görüşlerinden yararlanarak tasavvufun meşrûyetini ve sınırlarını belirlemenin yoluna gitmiştir. Eserine, tasavvuf ehlinin inanç meselelerinde şeriatı muhafaza ettiklerini gösteren tevhid konusu ile başlayan müellif, ilk sûfilerin tevhid hakkındaki görüşlerine yer verir. Onun, sûfilerin biyografilerine yer verdiği bölümde ise, tasavvuf ehlinin naslara bağlılığını gösteren çok sayıda rivâyet ve menkıbe nakledilmiştir. Zünnûn'dan aktardığı “Azîz ve Celîl olan Allah'ı seven ve ona âşık olanın alâmetleri, Allah sevgilisine (s.a.s.) ahlâkında, fiillerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde tâbi olmaktır.”³³ ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı ve Maruf Kerhî'nin talebesi olan Serî es-Sakatî'nin “(Sûfi), Kitâb ve Sünnet'in zâhirine aykırı düşecek bâtinî bir ilimden dem vurmaz.”³⁴ sözleri, Muhâsibî'nin “Bir kimse bâtinini murâkabe ve ihlasla sağlamlaştırırsa Allah onun zâhirini mücâhede ve sünnete tâbi olma hâli ile süsler.”³⁵ Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bizim şu yolumuz Kitâb ve Sünnet'le mukayyedir.” ve “Bizim bu mezhebimiz Resûlullah'ın hadisi ile tahkim edilmiştir.”³⁶ rivayetleri, tıpkı Serrâc'ın yaptığı gibi, tasavvufun meşrû bir ilim olduğunu gösterme gayesi gütmektedir. Diğer taraftan Kuşeyrî'yi diğer müellif seleflerinden ayıran bir özelliği daha vardır. Uludağ'ın tespitine göre Kuşeyrî, Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından tenkit edilen meseleleri ve sözleri eserine özellikle derc etmeyerek, iki zümre arasındaki çekişmeyi sona erdirmek istemiştir.³⁷

Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) ise, *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserine ilmin fazileti ve fakr konusuyla giriş yaptıktan sonra ele aldığı ilk konu tasavvufun ne olduğudur. Konuya, herhangi bir mevzûda bilgi sahibi olanların, olmayanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olmayı tavsiye eden Furkân Sûresindeki âyetle başlar ki bu da esasında, tasavvufa yabancı olanların bu ilim hakkında doğru bilgiden uzak olduklarının teslimi anlamına gelir. Hücvirî'ye göre tasavvuf ehli kalbini ağıyardan temizlemelidir. Bu bakımdan örnek alınacak şahıs ise Peygamber'in dostu Hz. Ebû Bekir'dir. Hz. Peygamber vefât ettiğinde diğer tüm sahâbilerin kalbine peygambersizliğin hüznü çökmüş iken, Hz. Ebû Bekir metanetli durmuştur ve bunun sebebi Hücvirî'ye göre onun kalbinde ağıyârın da, fâninin de

seleflerinden daha müessir olduğunu söyler. Bu yaptığıyla Kuşeyrî, şeriatı tasavvufa yaklaştıran Gazzâlî ile aynı neticeye ulaşmıştır. Bk. Süleyman Uludağ, “Tasavvuf-Şeriat Münasebeti”, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 19, 28.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 45, (*Kuşeyrî Risâlesi*, 97).

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 52, (*Kuşeyrî Risâlesi*, 100).

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 58, (*Kuşeyrî Risâlesi*, 103).

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 80, (*Kuşeyrî Risâlesi*, 117).

³⁷ Uludağ'ın bu bölümde yer verdiği “Risâle'de bulunmayanlar” kısmı dikkat çekicidir. Bk. Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî ve Dış Tesirler”, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 25-28.

bulunmamasıdır. O, Hz. Peygamber'de hakikati görmüştür, vefât etmesi hakikati ortadan kaldırmayacaktır. Hz. Sıddîk'ın bu vasfı *sâdık ve samimi bir sûfînin sıfatıdır*.³⁸ Hücvirî, klasik dönemde yazan son müelliflerden olması hasebiyle, eserinin tasnifi oldukça sistematiktir ve kullanılan kelimelerin özellikle seçildiği görülür. Şüphesiz bu, kendisinden önceki müelliflerin, tasavvufun rüşdünü ispat etme yolunda harcadıkları çabanın meyvesidir. Serrâc'ta sahâbe-i kirâm herkesin kabul ettiği zâhidlik vasıflarıyla nitelenip ele alınırken, Hücvirî'de vurgu bu sahâbilerin sûfîlerin imamı oluşunadır. Bu bakımdan o, hal tercemeleri bölümünde dört halife, ehl-i beyt, ashâb-ı suffe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîne yer verir. Onun tasavvufî ahlâka ayırdığı eserinin son bölümünde de, konulara âyet ve hadislerle başlaması dinin iki asıl kaynağına bağlılığını göstermektedir.³⁹

Tüm bu eserlerde sûfî müelliflerin güttüğü ortak gaye, tasavvufun, Kur'ân ve Sünnet'ten oluşan naslar bütününe uymak konusunda çok hassas olduğunu gözler önüne sermek ve böylece hem tasavvuf karşıtlarının yanlış bir tutum içinde olduklarını ifade etmek hem de uç noktalara kayan/kayabilme ihtimali olan sûfîlerin durmaları gereken sınırları tespit etmektir. Klasiklerde yer alan çok sayıda hadis ve sünnete ittibâ konusundaki sözlerin yanında, bir de bu eserlerde, kaynağını Kur'ân ve hadislerden alan tasavvuf terimleri bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1.2. Naslardan Tasavvufî Terimlerin Türetilmesi

Hz. Peygamber'in hayatı, onu gören, onunla birlikte yaşayan Müslümanlar için her alanda örnek aldıkları bir model olmuştur. Hz. Peygamber hayattayken yaşanan meseleler karşısında ondan alınan cevaplar, onun vefatından sonra teşekkül eden ilimlerin ilkeleri ve büyük oranda terminolojisini Kur'ân-ı Kerîm'le birlikte belirlemiştir. Tasavvufî kavramlara nisbetle daha normatif sayılabilen fıkıh kavramları, adlarını, her biri bir ibadet ya da hukukî muameleye dayanan konulardan alırken; kelâm terminolojisi ise nasların yanında siyasî hâdiseler neticesinde de oluşmuştur. Özellikle ilk dönem tasavvuf eserlerinde yer alan kavramlar ise büyük ölçüde Hz. Peygamber'in terğîb veya terhîb sadedinde vaz ettiği hadislerden oluşmaktadır. Bu kavramlar hadis kitaplarında dağınık halde bulunurken, öncelikle zühd literatüründe, hem Hz. Peygamber'in hem de ilk dönem sûfîlerinin (zâhidlerinin) yaşamları anlatılırken konu edinilmiş, akabinde tasavvuf klasiklerinde 'tasavvufî ıstılahlar' yahut 'hâller ve makamlar' başlıkları altında incelenmiştir.⁴⁰

³⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Mahmûd Ahmed Mâzî Ebû'l-Azâm (Kahire: Mektebetü's-Sıkâfeti'd-Dîniyye, 2007), 53; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: 2014), 96-97.

³⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 329-vd.

⁴⁰ Konuyla ilgili bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*

Kuşeyrî, hâl ve makamların ilki sayılan tevbe ile kavramlara başlamış, mücâhede, halvet-uzlet, takva, verâ gibi başlıca kavramlarla ilgili önce âyetler ardından da hadislerden delil getirerek, sûfiler için “tahsil edilebilir bir ahlâk eğitimi” sistemini⁴¹ öngören bu kavramların naslardan istinbat edildiğini ortaya koymuştur. Şüphesiz Kuşeyrî’nin amacı, tasavvufun şeriatla mukayyed oluşuna dâir yukarıda zikredilenlere yöneliktir. Bu kısımda sûfilerin terminolojinin oluşumunda dahi Kur’ân ve Sünnet’e bağlılıklarını göstermek üzere, naslardan istinbat edilen bazı kavramlara yer verilecektir. Burada seçilen kavramların ilk üçü Hücvirî’nin tasnifinde ilk sırada yer almaktadır. Son üç kavram ise, tasavvuf klasiklerinin yazımından sonra pek çok tarikatın erkânına yerleşmiş on esastan seçilen terimlerdir.⁴²

1) Vakit: Kulun, geçmiş ve gelecek düşüncesinin kalbinden tamamen silindiği bir hâldir. Hücvirî vakti şu şekilde tanımlar: “Vakit o şeydir ki, kul onunla mâzi ve müstakbelden bomboş bir hâle gelir.”⁴³ Sûfiler için bu kavram büyük önemi hâizdir⁴⁴ çünkü Hak’tan gafil olmamayı, Hak ile yaşanan birliktelik hâlinin devamını anlatır. Bu kavramın Kur’ân’dan dayanağı “*Muhammed’in gözü oradan ne kaydı ne de onu aştı.*”⁴⁵ âyetidir. Hz. Peygamber mirac hadisesini yaşadığında, arz ve semanın tüm güzellikleri ona sunulmuş ancak o hiçbirine dönüp bakmamış, *vaktinin* içinde durmuştur. Onun “*Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki, ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebî benimle birlikte o vaktin içine sığmaz.*”⁴⁶ sözünü de Hücvirî, vaktin içindeyken onun gönlünden on sekiz bin âlemden hiçbir şeyin geçmeyeceği ile tefsir eder.⁴⁷ İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ise bu kavramı tecellî-i dâim ile birleştirerek, insanın her an gelen tecellîyi idrak etmesi gerektiğinden bahseder. Tecellîler ise kulun istidâdına göre zuhûr eder. O halde İbnü’l-Arabî’ye göre vakit de, kulun

(İstanbul: Klasik, 2017), 61-62.

⁴¹ Bu ifade ve yorum Başer’e aittir. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 62.

⁴² Bu on esas için bk. Necmüddîn Kübrâ, “Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere”, çev. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013). Tüm bu terimlerin ve daha fazlasının Kur’ân’ın zâhirinden ya da işârî yorumundan istinbat edilmesine dâir kapsamlı bir çalışma için bk. Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁴³ Hücvirî, *Keşfü’l-mahcûb*, 407, (*Hakikat Bilgisi*, 427).

⁴⁴ Semih Ceyhan, Kuşeyrî ve Hücvirî’nin eserlerinde bu kavramın hal ile birlikte ilk sırada yer aldığına dikkat çeker. Bk. Semih Ceyhan, “Vakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/491.

⁴⁵ en-Necm 53/17.

⁴⁶ Aclûnî, Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde yer aldığı söylediği bu rivâyete benzer bir rivâyetin, Tirmîzî’nin *Şemâil*’i ve İbn Râhûye’nin *Müsned*’inde de bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2/202 (No. 2159).

⁴⁷ Hücvirî, *Keşfü’l-mahcûb*, 408, (*Hakikat Bilgisi*, 428).

hâlinin gerektirdiği şeydir.⁴⁸

2) Hâl: Vaktin olmazsa olmaz unsurudur. Hücvirî, vakti bedene, hâli ise rûha benzeterek; beden için rûh ne ise, vakit için de hâlin o olduğunu söyler. Vakıt, hâlsiz olduğunda zevâle uğrayabilir. Bununla ilgili Hücvirî, Yakub Peygamber ile İbrahim Peygamber'in kıssalarından delil getirir. Hz. Yakub vakıt sahibi olduğundan, oğluna duyduğu özleminden dolayı durumu sürekli değişmekteyken, Hz. İbrahim hâl sahibi olduğundan güneş, ay ve yıldızları görmemiş, yalnızca Allah'ı görmüştür.⁴⁹ Kuşeyrî'nin naklettiğine göre ise Hz. Peygamber'in günde yetmiş defa tevbe etmesiyle ilgili olarak Ebû Ali ed-Dekkâk, onun hallerinin sürekli bir yükseliş durumunda olduğunu, bu sebeple yeni hâle büründüğünde eski hâlinde tevbe ettiğini söyler.⁵⁰ Serrâc ise, Hanzale b. Rebî ile Hz. Peygamber arasında geçen muhavereyi delil göstererek hâl sahibi olmanın önemini anlatır: Hanzale b. Rebî, Hz. Peygamber'in huzurundayken cennet ve cehennem gözüyle görüyormuş gibi bir hâl yaşar, yanından ayrılınca ise bu hâlinin kaybolduğundan bahseder. Peygamberimiz ise bu hallerin zaman zaman oluşabileceğini ancak süreklilik arz etmeyeceğini söylemiştir.⁵¹

3) Makam-Temkîn: Hücvirî'ye göre Hakk'ı talep edenlerin her birinin belli bir makamı vardır. Bu makam sonradan kazanılmış değildir, yaratılıştadır. Hücvirî bununla ilgili olarak "*Bizden hiçbir kimse yoktur ki malum bir makamı olmasın.*"⁵² âyetine dayanır ve peygamberlerin makamlarını sıralar. Ona göre Hz. Âdem'in makamı tevbe, Hz. Nûh'unki zühd, Hz. İbrahim'in ki teslimiyet, Hz. Mûsâ'nın ki mabed, Hz. Dâvud'un ki hüzn, Hz. Peygamber'in ki ise zikirdir.⁵³ Makamın bir üst derecesi ise temkîndir. Hücvirî temkîni açıklamak için önce bir Câhiliyye âdetine, ardından Kur'ân'a referansta bulunur. *Keşfu'l-mahcûb*'ta anlatıldığına göre, câhiliye şâirleri methetmek istedikleri kişinin yanına vardıklarında önce bineklerini keser, ardından kılıçlarını kırarlar. Onların bundaki amacı, methettikleri kişiye kendilerini getiren vasıtaları ortadan kaldırmak

⁴⁸ Ceyhan, "Vakit", 42/491.

⁴⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 409-410, (*Hakikat Bilgisi*, 429). Hâlin devamlı mı, gelip geçici mi olduğu konusunda ilk zamanlarda oluşmuş farklı yaklaşımlar mevcuttur. Muhâsibi hallerin devamlılığını savunurken, Cüneyd el-Bağdâdi'ye göre haller gelip geçicidir. Konuyla ilgili bk. Serrâc, *Lüma'*, 411, *İslâm Tasavvufu*, 328; Yüksel Göztepe, "Hâl ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 408.

⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 134-135, (*Kuşeyri Risâlesi*, 151).

⁵¹ Mehmet Demirci, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/216-217.

⁵² es-Sâffât 37/164.

⁵³ Hücvirî'nin *makam* adı altında yaptığı bu tasnifin benzerini İbnü'l-Arabî *hikmet* terimi altında, Kur'ân'da adı geçen tüm peygamberler için yapar. Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.).

sûretiyle geri dönüşlerini imkânsız hâle getirmek ve orada karar kılmaktır (*temkîn*). Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'ya, onu kendisine getiren vasıtaları atmasını emretmesi de bu sebeptendir.⁵⁴ Hücürî'ye göre Hz. Peygamber temkîn ehli kimselerdendir. *Kâbe kavseyn* mertebesine ulaştığı halde hâli değişmemiştir.⁵⁵

4) Tevbe: Sûfiler tevbevi sadece günahlardan dönüş olarak yorumlamamışlardır. Onlara göre Allah'tan alıkoyan her şeyden tevbe etmek gerekir. Hz. Peygamber'in "*Ben günde yüz defa Allah'a tevbe ediyorum.*" demesi bu anlamdadır. Muhâsibî, nefsin sürekli sorgulanması ve kendisine hoş gelen şeylerden dönülmesi sadedinde sahâbe-i kirâmdan örnekleri eserine almıştır. Gece olunca ayaklarına vurarak "Bugün Allah için ne yaptın!" diyen Hz. Ömer, namaz kılarken bir kuşun dikkatini dağıtması üzerine sahip olduğu bahçeyi tasadduk eden Ebû Talha, bahçesi ile uğraşırken Cuma namazını kaçırarak ve Hz. Osman'a gidip bu bahçeyi bağışladığını söyleyen sahâbî bu örnekler arasındadır.⁵⁶

Kuşeyrî, tevbenin tasavvufî hayata yönelenler için ilk menzil olduğunu söyler. Bu kimseler Allah'ın "*Ey iman edenler, hepimiz Allah'a tevbe edin. Umulur ki kurtuluşa erersiniz*"⁵⁷ buyruğunu tutarak ilk makamlarını elde etmelidirler. Hücürî ise, zâhirî ibadetlere başlama şartının abdest olması gibi, bâtinî halleri güzelleştirme ameliyesinin ilk şartının da tevbe olduğunu ifade eder.⁵⁸ Sûfiler, günahlardan pişmanlık duymanın mertebeleri için, tevbe dışında iki kavramdan daha bahsederler ki bunlar aynı zamanda tevbe etmenin sebeplerini de oluşturur: Birinci sebep ceza korkusudur, bunun adı *tevbedir*, delili ise "*Ey müminler, Allah'a nasûh tevbesi ile tevbe ediniz*"⁵⁹ âyetidir. İkinciye sebep sevap kazanma arzusudur, adı *inâbe*, delili ise "*Görmediği halde Rahmân'dan çekinip korkan ve inâbeli bir kalp ile gelen...*"⁶⁰ âyetidir. Sonuncu yönelmenin sebebi ise emre itaat olup, ismi *evbe*, delili ise "*Ne iyi bir kuldu, daima evvâb idi.*"⁶¹ âyetidir.⁶²

5) Zikir: Sûfiler nezdinde 'seyfû'l-mürîdîn/mürîdlerin kılıcı' olarak nitelenen zikir, temelini naslardan alan kavramların başında gelir. "*Ey iman edenler, Allah'ı çok zikredin.*"⁶³, "*Onlar ki ayakta, otururken ve yanları*

⁵⁴ Bk. Tâhâ 20/12.

⁵⁵ Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 411 (*Hakikat Bilgisi*, 431).

⁵⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 49-51.

⁵⁷ Nûr 24/31.

⁵⁸ Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 324 (*Hakikat Bilgisi*, 356).

⁵⁹ et-Tahrîm 66/8.

⁶⁰ Kâf 50/33.

⁶¹ Sâd 38/30.

⁶² Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 326 (*Hakikat Bilgisi*, 359).

⁶³ el-Ahzâb 33/41.

üzere yatarken Allah'ı zikrederler.”⁶⁴; “Allah'ı çokça zikredin ki, kurtuluşa eresiniz.”⁶⁵ gibi âyetler ile “Ben kulumun her zaman yanındayım. Beni zikrederken de onunla beraberim. O beni gönlünden zikrederse, ben de onu nefsimde zikrederim. Beni bir cemaat içinde zikrederse; ben onu o cemaattan daha hayırlı bir cemaat içinde zikrederim.”⁶⁶; “Size en hayırlı, Allah katında en değerli, derecenizi en fazla yükseltecek, sizin için sadaka olarak altın ve gümüş dağıtmaktan daha kazançlı, düşmanla karşılaşıp da sizin onların boynunu vurmanızdan, onların da sizi öldürmesinden daha çok sevap getirecek amelin ne olduğunu haber vereyim mi? Allah Teâlâ'yı zikretmektir.”⁶⁷; “Dilin Allah'ı zikirle ıslak kalmalı.”⁶⁸ gibi hadislerden referansını alan zikir kavramı ilk eserlerin hemen hepsinde yer almıştır. Kuşeyrî, kavramın naslardan delillerini verdikten sonra, ilk sûflerin büyüklerinden zikir hakkındaki görüşleri nakleder. Zikrin belirli bir vakitle sınırlanmaması ve başka ümmetlere nasib olmadığı halde Hz. Peygamber'i ümmetine Allah tarafından da zikredilmenin müjdelenmesi hususları vurgulanmıştır.⁶⁹

6) Rızâ: Makamların⁷⁰ ve on esasın sonuncusu⁷¹ olarak zikredilen rızâ kavramı, meşrûyetini “Allah onlardan, onlar da Allah'tan râzî oldular.”⁷²; “Allah'ın onlardan râzî olması her şeyden büyüktür.”⁷³ ve “Ey itminâna ermiş nefis! Sen O'ndan râzî, O da senden râzî olarak dön Rabb'ine!”⁷⁴ gibi âyetlerden almaktadır. Hz. Peygamber'e göre rızâ, kazâdan sonradır. Bu yüzden o “Kazâdan sonraki rızânı dilerim.”⁷⁵ demiştir. Kuşeyrî'nin Ebû Osman'dan naklettiğine göre Resûlullah'ın böyle demesindeki hikmet, hâdis gerçekleşmeden oluşan rızânın gerçek bir rızâ değil, gayesi rızâ olan bir azim olmasıdır. Esas rızâ, hadisenin gerçekleşmesinden sonraki râzılık hâlidir.⁷⁶

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/191.

⁶⁵ el-Cuma 62/10.

⁶⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, thk. Far-yâbî Ebû Kuteybe Nazar Muhammed (Riyad: Dâru't-tayba, 2006), “Zikir”, 21.

⁶⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Dâr-ru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), “Daavât”, 6.

⁶⁸ Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebir*, “Daavât”, 4.

⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 382-384 (*Kuşeyrî Risâlesi*, 301-303).

⁷⁰ Bk. Serrâc, *El-Lüma'*, 81 (*İslâm Tasavvufu*, 52).

⁷¹ Kübrâ, “Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere”, 71-73.

⁷² el-Mâide 5/119.

⁷³ et-Tevbe 9/72.

⁷⁴ el-Fecr 89/27-28.

⁷⁵ Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015), “Sehv”, 62 (No. 1305).

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341 (*Kuşeyrî Risâlesi*, 278).

Metafizik dönem tasavufuyla birlikte tasavvuf terminolojisine giren başka kavramlar da vardır. Bunlardan özellikle vahdet-i vücûd, lafız olarak değilse de, mâna olarak naslardan istinbat edilmiş⁷⁷ ve bu dönem sûfleri için merkezi öneme sahip bir kavram olmuştur ancak çalışmamızın bu ilk bölümü, tasavvuf klasiklerinin yazıldığı dönemle sınırlı tutulduğundan burada bunlara yer vermiyoruz. Bununla beraber, metafizik dönem tasavvufunda, hem fikir hem de bir kavram olarak değerlendirilebilecek iki konu, Hz. Peygamber’in ilk dönemlerde ağırlıklı olarak görülen ahlâkî örnekliliği yerine, onun ontolojik konumunu ve insanlık için üst model (örnek insan) oluşunu göstermektedir. Bu iki kavram hakikat-i Muhammediyye ve insan-ı kâmilidir.

2. Metafizik Düşüncenin Yapı Taşı Olması Bakımından Hz. Peygamber

2.1. Hakikat-i Muhammediyye

Tasavvuf, Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından meşrû bir ilim olarak kabul edildikten, hatta Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisi olan İmam Gazzâlî tarafından ‘hakikate ulaştırıcı ilim’ olarak tavsif edildikten⁷⁸ sonra, artık meşrûyetini ispat etme gayesi gütmemiştir. Zaten İslâm coğrafyasının da, ilminin de genişlemesiyle yeni kültürlerle tanışılmış ve doğal bir kültür alış verişi sonucu doğmuştur. Üçüncü yüzyılda Abbasî Halifesi Me’mûn (ö. 218/833) tarafından kurulan tercüme evleri ile Yunan felsefesi İslâm âlimlerinin malumu olunca da, artık düşüncenin konuları, Yunan felsefesi terimleriyle çevrelenmişti. Bu kültürden İslâm’a geçen pek çok kavram, Müslüman filozofların elinde yeni içeriklerle zenginleşmiştir. Bu da kültürler arası etkileşimin ve âyette⁷⁹ vurgulanan farklılık bereketinin tabii bir sonucudur.

Tasavvuf bu yeni dönemde felsefi konuları ele almıştır. Hicrî beşinci yüzyıldan sonra yazılan tasavvuf metinlerine bakıldığında, ilk dönem kitaplarında yer alan ahlâkî güzelleştirme bahislerinin ve tasavvufun tanımı ve değeri konusunun, yerini büyük ölçüde felsefi problemlere bıraktığı görülür. İlk dönemlerde *şatah* olarak nitelenen bazı kavram ve sözler üzerine bu dönemde bir metafizik inşâ edilmiştir. Bu anlamda, teşekkül döneminde tepkiyle karşılaşılan konulardan biri de, Allah’ın âlemi Hz. Peygamber’in nûru ya da hakikatinden yaratması meselesidir.

⁷⁷ Konuyla ilgili son dönemlerde yapılmış ve bütüncül bir çalışma olarak bk. Mehmet Tabakoğlu, “Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 57-78.

⁷⁸ Başer, “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”, 1/287.

⁷⁹ Bk. el-Hucurât 49/13.

Mesele Hz. Peygamber'in "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur."⁸⁰ ve "Ben, Âdem su ile toprak arasında iken nebî idim."⁸¹ hadisleriyle, bir kudsi hadis olarak literatüre geçen "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım."⁸² rivâyetinden doğmuş görünse de, Hıristiyanlık yahut Yunan felsefesi tesirinden oluştuğunu iddia edenler de vardır.⁸³ Sûfilerin nezdinde bu kavramın merkezî bir yere sahip olduğu görülmektedir.⁸⁴

Konuya ilk kez Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin⁸⁵ fikir olarak değindiği ifade edilir. Tüsterî "Yeryüzünde bir halife yaratacağım."⁸⁶ âyetinin tefsirinde, Hz. Âdem'in "Muhammed'in (s.a.s) nûrundan, izzet toprağından" yaratıldığından bahseder.⁸⁷ Burada her ne kadar *nûr* kavramıyla ifade edilmiş olsa da kast edilen, sonraki dönemlerde açıkça ifade edildiği üzere Allah'ın ilk yarattığı özür.⁸⁸ Tüsterî'den sonra Hallâc'ta da bu öz ya da Muhammedî hakikatten *nûr* olarak bahsedildiği görülür. Hallâc, *Sîrâc Tâsîni*'nde şöyle der:

Gayb nûrundan bir kandil O. Bir ışığı ve eski yerine döndü. Bütün kandillere üstün geldi ve sultan oldu hepsine. Aylar arasından tecellî eden bir ay. Bir ay ki, burcu sırlar feleğinde. Hak O'na 'ümmî' dedi, bütün himmetleri topladığı için. 'Haremî' dedi O'na, kendisine verdiği nimetlerin büyüklüğü yüzünden. Ve 'Mekkî' diye andı O'nu, huzurunda dimdik durabildiği için. (...) Nübüvvet nûru, yalnız O'nun nûrundan çıkmıştır. Nûrların aydınlığı bile O'nun nûrundandır. Nûrlar içinde Kıdem'den daha parlağı, daha eskisi, daha belirlisi olamaz fakat o Kerem Sahibi'nin nûru müstesna.⁸⁹

⁸⁰ Hadisin değerlendirmesi için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/303 (No. 827).

⁸¹ Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, "Menâkıb",1; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/155-156 (No. 2017).

⁸² Hadisin değerlendirmesi için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/191 (No. 2123).

⁸³ Mehmet Demirci'ye göre ilk iki asır amelî ve ahlâkî bir tasavvuf anlayışının hâkim olduğu bir dönemdir. Üçüncü yüzyıldan itibaren ise Yunan felsefesinin Müslümanlar arasında yaygınlaşmasıyla, fikir olarak var olan ancak gündeme gelmeyen Hakikat-i Muhammediyye gibi kavramlar konuşulur olmuştur; yoksa bu düşünce dış tesirler sonucu İslam'a girmiş değildir. Bk. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 247-248.

⁸⁴ Bu kavramın sûfi müelliflerin eserlerinde işlenişine dâir kapsamlı bir çalışma olarak bk. Nuran Döner, *Süflere Göre Hz. Peygamber* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 25-99. Ayrıca bk. Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 39-42.

⁸⁵ İlk temas edenin Zünnün olduğu da ifade edilir. Bk. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes, 2014), 233.

⁸⁶ el-Bakara 2/30.

⁸⁷ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî Halebî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1908), 15.

⁸⁸ Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", 253.

⁸⁹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu'l-Tavâsîn*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 65-69.

Hakikat-i Muhammediyye konusu, Hz. Peygamber'e yüklenen bu ontolojik misyonun onu ilahlaştırmak anlamına geleceği gerekçesiyle, sûfilerin eleştirilme sebepleri arasında gelir.⁹⁰ Oysa sûfiler için bu konu, yaratılışın nasıl ve niçin olduğuna yönelik bir izâh niteliğindedir. Hakikat-i Muhammediyye teorisi, Aynülkudât Hemedânî'nin (ö. 525/1131) *Temhîdât*'ı, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Şerh-i Şaṭhiyyât*'ı ve Abdülkerîm Cîlî'nin (ö. 832/1428) *İnsan-ı Kâmil*'i gibi önemli eserlerde işlenmiştir.⁹¹ Bu fikre, metafiziğinde merkezî bir yer veren isimlerden başında ise İbnü'l-Arabî ve takipçileri gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ mutlak bilinmezlik mertebesinde (lâ taayyün) iken, mukaddes Zât'ının yansımalarını görmek istemiş ve bu istek ile çeşitli mertebelerde taayyün etmiştir. İlk mertebe, âlem ve içindekilerinin de kendisinden yaratıldığı *hakikat-i Muhammediyye* mertebesidir. Hz. Peygamber bu mertebeye sahip olmasıyla tektir, İbnü'l-Arabî her peygambere bir hikmet izâfe ettiği *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde, Hz. Peygamber için bu teklifi *ferdiyyet* kavramıyla izâh eder.⁹² Ferd, bir demek değildir, tekliftir. Tek sayıların ilki ise bir değil, üçtür.⁹³ İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün varlıkların zuhûru birden değil, üçten meydana gelmiştir çünkü zuhûr için üç unsur gereklidir: Zât, irâde ve "kün!" kavli. Hz. Peygamber de üç unsuru kendisinde barındırmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu üç özellik Resûlullah'ın *rûhu*, *cismi* ve *câmî hakikatidir*.⁹⁴ İbnü'l-Arabî, Allah'ın yarattığı ilk şey olması ve başka bir şey olmaksızın var edilmesi bakımından bu hakikati *ibdâî ürün* olarak da niteler.⁹⁵ Kâşânî ise bu nûru *nûru'l-envâr* (nûrların nûru) veya *ebü'l-ervâh* (rûhların babası) diye adlandırır.⁹⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre her şeyde hakikat-i Muhammediyye'nin iki vechesi vardır: *Vech-i Muhammedî* ve *vech-i Ahmedî*. Bir daire olarak tasavvur ettiği varlık anlayışında, bu ilk vecih yaratılış dairesinin başını, son vecih ise dairenin sonunu oluşturur.⁹⁷ Var oluş dairesel olduğu için, aslında baş da son da aynıdır: "İş onunla başlamış ve onunla sona

⁹⁰ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

⁹¹ Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", 15/179.

⁹² Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), 707.

⁹³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/122; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 324.

⁹⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 710.

⁹⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/261.

⁹⁶ Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehlî'l-il-hâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 217-218.

⁹⁷ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Süfi Kitap), 301.

ermiştir.”⁹⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammedî nûr yaratılmış ilk şey iken, onun beşerî ve nebevî ilk mertebede sûreti de Hz. Âdem'dir.⁹⁹ Bu yüzden Hz. Âdem ebü'l-beşer, Hz. Muhammed ise ebü'l-ervâhtır.¹⁰⁰

Hakikat-i Muhammediyye, yalnızca felsefî düşüncenin konusu olmamış, dinî-tasavvufî edebiyat sahasında da işlenen, manzûm ve mensûr yazılan pek çok eserin ana fikrini oluşturmuştur. Bunun sebebi ise, yaratılışın aşk unsuruna bağlanması ve bu bakımdan birçok şaire ilham kaynağı olmasıdır.¹⁰¹ Ahmed Yesevî “Asl-ı vücûd-ı Âdem mürsel ü nebiyy-i hâtem/Râz-ı nihenge mahrem ya Mustafâ Muhammed”,¹⁰² Yunus Emre “Biz uludan iştüdk evvel er yaratıldı/Padişahun birliğin evvel kadîm er bildi”,¹⁰³ Alvarlı Efe “Hudâ halk etti Ahmed'i mukaddem kendi nûrundan/Mübarek kalb-i pâkin kenz-i esrâr eyleyen Mevlâ”¹⁰⁴ diyerek Allah'ın ilk yarattığı bu nûrdan bahsederken; Süleyman Çelebi “Zâtıma mir'ât edindim zâtını/Bile yazdım âdım ile âdını”,¹⁰⁵ Şeyhülislâm Yahyâ “Sana mahsûs lutfudur Hakk'ın/Tâc-ı levlâk u taht-ı ev ednâ”,¹⁰⁶ Yenişehirli Avnî “Hak seni ızhâr için bir rûh tasvîr eylemiş/Sonra gülberg-i hayâ pîrahen olmuş sana”¹⁰⁷ beyitleriyle, literatüre levlâk hadisi olarak geçen hadise müracaat ederek, Hz. Peygamber'i şiiirlerine konu edinmişlerdir. Modern dönem şâirlerinde de bu fikre telmîhlerde bulunduğu görülür. Mehmet Âkif “Dünya neye sahipse onun vergisidir hep/Medyûn ona cemiyeti, medyûn ona ferdi/Medyûndur o masuma bütün bir beşeriyet/Ya Rab, bizi mahşerde bu ikrâr ile haşret” ve Necib Fâzıl “Yok bile yokken O vardı/O bir nûr... Ki mutlak safvet/Âdem Allah'a yalvardı/O nûr için beni affet” mısralarıyla kadîm geleneğin Peygamber tasavvurunu şiiirlerinde sürdürmüşlerdir. Hemen hemen tüm şâirlerin şiiirlerinde bulunan bu fikri, Anadolu tasavvuf geleneğine *Muhammediyye* adlı eseri ile nakşeden kişi

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214.

⁹⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 708.

¹⁰⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 17/127.

¹⁰¹ Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 15/180.

¹⁰² Ali Çavuşoğlu, “Yaratılış-Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan ‘Nûr-i Muhammed, Akl-ı Evvel’ Kavramları ve Edebî, Tasavvufî Metinlerdeki Yansımaları”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar)* 2 (2011), 198.

¹⁰³ Zülfî Güler, “Yunus Emre'nin Nur-i Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi [Fırat Üniversitesi Dergisi : Sosyal Bilimler]* 16/2 (2006), 64.

¹⁰⁴ Mehmet Demirci, “Alvarlı Efe'nin Divân'ında Nûr-i Muhammedî İzleri”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu* 2 (2013), 384.

¹⁰⁵ Selçuk Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet İlmî Dergi* 25/4 (1989), 140.

¹⁰⁶ Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye”, 133.

¹⁰⁷ Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye”, 138.

ise Yazıcıoğlu Mehmed'dir. Böylece Arapça literatürde çokça yer edinmiş hakikat-i Muhammediyye fikri, aynı zamanda bir *Fusûs* şârihi olan Yazıcıoğlu Mehmed ile birlikte vahdet-i vücûd düşüncesi ışığında halka arz edilmiştir.¹⁰⁸

Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin sûfiler nezdinde, âlemin varlık sebebine yönelik bir izâh modeli oluşturduğu ifade edildi. Âlemin insan açısından zuhûr etme sebebi ise, insanın kendisini tanıyıp, kendinden yola çıkarak Rabb'ini bulmasıdır. İnsanın kendini tanıması, tasavvuftaki seyrüsülûk amelîyesini yerine getirmesi ve içindeki kemâli bulmaya çalışmasıyla mümkün olur. Bu anlamda, insanın bu dünyada niye var olduğuna yönelik izâh da sûfî literatürde insan-ı kâmil kavramıyla ifade edilmiştir.

2.2. İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

İnsan-ı kâmil kavramı, İbnü'l-Arabî ile sûfilerin terminolojisi arasına girmiştir.¹⁰⁹ Kâmil insan nedir? Kavramın içerdiği mâna ahlâkî bir kemâli mi, yoksa ontolojik bir mertebeyi mi işaret eder? İbnü'l-Arabî'nin mertebelere göre tasavvur ettiği varlık anlayışında, varlığa gelenlerin ilki Muhammedî hakikat iken; insan-ı kâmil, zuhûra gelenlerin sonuncusudur.¹¹⁰ Nitekim Şeyh'e göre varlık mertebeleri lâ taayyün, taayyün-i evvel (hakikat-i Muhammediyye), taayyün-i sâni, rûhlar, misâl, şehâdet mertebeleri ile insan-ı kâmil mertebesinden oluşmaktadır.¹¹¹ Her bir mertebe bir öncekinin özellikleriyle birlikte kendininkileri de taşır. Son mertebe olan insan mertebesi bu sebeple (lâ taayyün dışındaki) tüm mertebelerin hakikatlerini câmidir. İbnü'l-Arabî'ye göre her bir mertebe bir ilâhî ismi zuhûr ettirir, insan-ı kâmil mertebesinin zuhûr ettirdiği isim ise Allah ismidir¹¹² çünkü bir hadiste geçtiği üzere "*Allah Âdem'i kendi sûretine göre yaratmıştır*".¹¹³ İbnü'l-Arabî'ye göre bundaki sır, Hz. Âdem'in halife olmasıdır çünkü halife, kendisini halife yapanın sûretiyle gözükmelidir, aksi halde yaratılmışlar

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Uyar, "Halka Dönük Tasavvufun İki Büyük Eseri Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn'de Hakikat-i Muhammediye Yorumu", *Ulusal Araştırma 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri 2* (2020), 99-114.

¹⁰⁹ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 369. İnsan-ı kâmil nazariyesinin Bâyezid ve Hallâc'ta da bulunduğu dair bk. Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Alem İlişkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 20.

¹¹⁰ Bk. Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-I Kâmil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 456.

¹¹¹ Konu hakkında bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 250-325.

¹¹² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 325.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dımaşk, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "İsti'zân", 1 (No. 1).

içinde halife olması mümkün olamaz.¹¹⁴ İnsanın halife olmasının bir sebebi ve Allah'ın sûretine göre yaratılmış olmasının bir sonucu ise ona (mecazî anlamda) Rablikten bir pay verilmesidir. Bu pay, diğer canlıların sahip olamadığı fiil ve inşâ gücüdür.¹¹⁵ İnsanın yaratılmışlar içindeki eşsiz konumunu İbnü'l-Arabî şöyle anlatır:

İnsan, Kerîm, Ekrem ve Rahmân Rabb'in yarattığı bir yapıdır. Bu dört isim, suyun yaratılışına yönelir ve böylelikle '*her şeyi sudan canlı yapmıştır*'. Çünkü Allah'ın arşı su üstünde idi. Yaratılmış âlem, Allah'ın gölgesidir. Sonra gölgesini kendisine çevirir. Öyleyse ilka dürülme, lika ise parçalanmadır. Bu parçalanmayla gök yerden, üst alttan farklılaşır. İnsanın yaratılışını sağlam yapmış, onu hitap mertebesinde ihsan müşahedesiyle iman boyasıyla boyamıştır. Yazdığına ise, her şeyin yerini belirlemiş, vezinlerini yerleştirmiş ve teraziyi koymuştur.¹¹⁶

İbnü'l-Arabî, insanın hem Allah'ın sûretine göre hem de O'nun iki eliyle yaratılmış olmasından bahsederek üstünlüğünü anlatır. Âyette geçen *iki elin*,¹¹⁷ kudret ve nimet eli şeklinde tefsirini uygun bulmayarak, iki eli insanın yaratılışındaki iki nispete verir, bunlar tenzîh ve teşbîh nitelikleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu bakımdan Hz. Âdem'den gelen tüm insanlar üç sınıftır: Birincisi kâmiller sınıfıdır, bunlar tenzîhi ve teşbîhi kendilerinde birleştiren kimselerdir. İkincisi, aklın ve teorik düşüncenin kanıtıyla kendini sınırlayan kişilerdir. Son sınıf ise sadece teşbîhle yetinenlerdir. Hz. Peygamber'in Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmeyi salık vermesi de,¹¹⁸ kâmil sınıfın yapmaya çalıştığına delil olmaktadır.¹¹⁹

İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmilin amaç bakımından ilk, fiil bakımından ise son olduğunu söyleyerek, mertebe hiyerarşisinde zuhûr bakımından ilk olan Muhammedî hakikat ile son olan insan arasındaki ilişkiye vurguda bulunur. Ona göre insan, doğa ve akli bir araya getirir ve bu açıdan hem en yoğun hem de en latif terkihi kendinde birleştirir. O, bu özellikleriyle isimlerin bilgisine ve cevâmiu'l-kelime layık görülmüştür. İnsandan başka hiçbir yaratılmışa Allah Teâlâ bu özellikleri vermemiştir.¹²⁰ İnsan, Rabb'ini sever, Rabb'i de onu sever. Öyle ki, yer ve göğün sığdıramadığını, yaratılmışlar içinde sadece iman eden insanın kalbi sığdırır.¹²¹ Öyleyse insan olmak, en şerefli, en tam ve en câmi mertebede olmaktır. Yalnız burada Afîf'nin

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/305.

¹¹⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/420.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/420-421.

¹¹⁷ Bk. Sâd 38/75.

¹¹⁸ Buhârî, *Sahih*, "İmân", 37 (No. 50).

¹¹⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/106-107.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/403.

¹²¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 10/96.

dikkat çektiği bir husus vardır: İnsan, varlığı itibariyle mi yoksa marifeti itibariyle mi kâmindir? Eğer varlığı itibariyle kâmil ise, tüm insanların insan-ı kâmil olması gerekir. O halde, insan kendinde kemâl potansiyelini barındırmakla birlikte, ancak yukarıda zikredilen iki hususu kendisinde birleştirirse kâmil vasfına sahip olabilir.¹²²

İnsan-ı kâmil adıyla müstakil bir eser telif eden Abdülkerim Cîlî ise insan-ı kâmilin Hz. Peygamber olduğunu, diğer nebî ve velîlerin ona tâbi olduklarını söyleyerek kâmil insanı şöyle tanımlar:

İnsan-ı kâmil Hz. Muhammed'den ibarettir. İnsan-ı kâmil, Hakk'a ve halka mukabildir. (...) Nev-i insanî efradından her ferd, bütün kemâliyle diğer ferd-i insânînin nüshasıdır. Birisinde bulunan şey, diğerinde de bulunmak zaruridir. (...) Eşya kendilerinde bilfiil bulunan zevât, enbiyâ ve evliyâdan kâmil olanlardır. Bunlardaki kemâlde yine tefâvüt vardır. Bazıları kâmil, bazıları ekmeldir. Âlem-i vücûdda Hz. Muhammed kadar kemâliyle taayyün eden başka bir kimse zuhûr etmemiştir. (...) Hz. Muhammed, insan-ı kâmidir. Hz. Muhammed'den maadâ kâmil olan enbiyâ, kâmilin ekmele ve fâdılın efdale luhûku gibi, Hz. Muhammed'e mülhaktır.¹²³

Fusûsu'l-hikem şârihi Müeyyed Cendî ise kavramı biraz daha mistik boyutuyla ele alarak kâmil insanı 'vâv' harfine benzetir. Vâv, “و” den bedel olarak ‘hüviyyet’ ifade eder. Yani bir bakıma varlık sahasında olmanın simgesidir. Diğer taraftan vâv, Arapçada çokluk bildiren harf olması dolayısıyla, insanın kapsayıcılık özelliğini; mahrecinin dudaklardan başlayıp göğse inmesi (vâ sesi) ve tekrar dudaklara dönmesiyle (v sesi) cem'iyyet (toplayıcılık) özelliğini anlatır. Vâv, insan sesiyle çıkışı esnasında diğer tüm harflerin çıkış yerlerine uğramaktadır. Bu uğrayışıyla da hepsinin renkleriyle boyanır, tıpkı insanın varlık mertebelerinden çeşitli aşamalara uğrayarak gelişi gibi. Sûfîlerin insanı âlem-i sağîr diye nitelemeleri de zaten bu sebeptir: O her şeyi kendi içinde câmidir. Onda hem cansızlarda, hem hayvanlarda, kısacası kozmosta olan her şeyden bir parça bulunur. Cendî'ye göre vâv harfi, bâtını; hâ ise zâhiri kuşatır çünkü hâ'nın mahreci de göğüsten başlayıp dudaklara, oradan yine göğse dönmek şeklindedir, o da tüm mahreçlere uğrar. Cendî'nin insanı vâv harfi ile sembolize etmesi, Allah'ın insanı yaratmasındaki yegâne gayenin âlem aynasına cilâ sürmek olmadığını,¹²⁴ insanın tüm mertebelerin özelliğini kendinde barındırmasından kaynaklandığını da gösterir.¹²⁵

¹²² Ebü'l-Alâ Afîfî, “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, çev. Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 93.

¹²³ Abdülkerim b. İbrâhîm Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, nşr. Selçuk Eraydın vd., çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 372.

¹²⁴ İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta yaptığı teşbihe göre, Allah'ın âlemi yaratması kendi yansımalarını göreceği bir ayna yaratması gibidir. Bu aynanın cilâsı ise, insandır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48-49.

¹²⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 69, 73-74.

Gerek İbnü'l-Arabî gerekse sonraki dönem sûfilerinin kullandığı şekliyle tüm bu vasıfları kendinde toplayan yegâne kâmil insan, bu ismi gerçek mânada kendisinde taşıyan Hz. Peygamber'dir.¹²⁶ ancak kendi varlığının bilincine ererek, kendinden yola çıkıp bu Muhammedî hakikatle bezenen insanlar için de, seyrüsülük amelîyesinin neticesi olarak armağan edilmiş bir mertebe, hedeflenen bir netice olarak insan-ı kâmil mertebesine erme söz konusu olur. Nitekim ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin yapmak istedikleri, Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak, ona benzemek, onu idrâk etmektir. Bu, başka herhangi bir yolla değil, sadece seyrüsülük mertebelerini geçerek elde edilebilir. Sâlikin bunu elde etmesi ile kâmil insan adını alması, o makamın sahibinin adıyla anılmasındandır.¹²⁷ Bu makamı elde etmesinin yolu ise, evvela makamın sahibi olan resulü sevmekten geçer. Pek çok âyet ve hadiste Allah ve Resûlü'nü sevmeyen gerçek imana erilemeyeceği,¹²⁸ peygambere ittibânın Allah sevgisini kazandıracağı,¹²⁹ Allah Resûlü'ne duyulan sevginin kişinin kendi canına duyduğundan daha fazla olması gerektiği konularına dikkat çekilmiştir.¹³⁰ Tarikatların yapmaya çalıştığı ise, insanın Allah'ın halifesi ve peygamberin vârisi olması özelliğinden yola çıkarak, onda potansiyel olarak var olan kemâli açığa çıkarmaktır.¹³¹

Metafizik dönem tasavvufuyla birlikte üzerine binâ edilen ontolojik misyon ve tarikatlarla birlikte tasavvufî terbiyenin metodunu belirleyen ahlâkî misyonun yanında, aslında insan-ı kâmil düşüncesi, insan merkezli bir dünya görüşünü de anlatır. Oysa Batı modern düşüncesi, insanın 'varlıkları taçlandıran bir tür' olma özelliğini mit olarak değerlendirmektedir.¹³² Tasavvufa göre ise yeryüzünün sorumlu halifesi olan insan, varlığa gelişinden, varlık amacını tamamlamaya kadar hep bir başka insanın, âlemin kendisinin yüzü suyu hürmetine yaratıldığı Hz. Peygamber'in mihrindeki bir anlayış çerçevesinde yorumlanır. Hz. Peygamber ise ışığını hiç sönmeyen ışıktan almaktadır. Dolayısıyla tasavvuf, ilâhî olanı, beşerin ışığında anlamaya, yorumlamaya çalışır ve insanın dünyadaki varlık amacını bu ışık vasıtasıyla bulmaya çalışan bir ilim olarak diğer İslâmî ilimlerden ayrılmaktadır.

¹²⁶ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 369-370.

¹²⁷ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 370.

¹²⁸ Buhârî, *Sahih*, "İmân", 8 (No. 14).

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/31.

¹³⁰ Buhârî, *Sahih*, "Eymân", 3 (No. 6632).

¹³¹ Bu tespit için bk. Reşat Öngören, "Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil'e Yolculuk", 2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan" (2018), 466.

¹³² Bk. Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 5/1 (2007), 7.

SONUÇ

Tasavvufun Kur'ân ve Sünnet'le mukayyed ve ilgilendiği tüm konularda bu ikisini kendisine kaynak ittihaz eden bir ilim olduğunu ortaya koymayı hedefleyen çalışmamızda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

1. Hz. Peygamber, vahyi insanlara aktarırken aynı zamanda yaşantısıyla da onlara örnek olmuştur. Onun yaşantısında zâhidâne bir tavır ve farzlarla yetinmemeyi benimseyen rûhânî bir hayat gözlenmektedir.
2. Vefâtından sonra onu, yaptığı her şeyle örnek almaya çalışan müslümanlar olmuştur. Tasavvuf tarihinde hicrî ilk iki asır, bu tavrı sürdürmeye çalışan müslümanların oluşturduğu zühd dönemidir.
3. Hicrî üçüncü asırda ise başlıca iki sebep, sûfilerin eleştirilmesine, hatta baskı altına alınmasına sebep olmuştur. Bu sebeplerin birincisi, üçüncü yüzyılın hâkim ulemâ sınıfının tenkidleri, ikincisi ise siyasî sâiklerdir. Eleştiriler, büyük ölçüde, sûfilerin yönteminin bilinmemesinden ve hakikate ulaştırın yegâne metodun, zâhir ehlinin yöntemi olduğuna inanılmasından kaynaklanmaktadır. Elbette onları böyle düşünmeye sevk eden âmiller de vardır, tasavvuf içindeki uç söylemler (Şakik Belhî örneğinde olduğu gibi) ve dönemin hulûlî eğilimlerinin sûfilerin söylemleriyle görünüşte benzerlik taşıması bu etkenler arasında zikredilebilir.
4. Tasavvufu hem hâliyle yaşayan hem de onunla bir ilim olarak ilgilenen hicrî dört ve beşinci yüzyıl âlimleri, tasavvufun içindekilere onun meşrûiyet sınırlarını çizmek, dışındakilere de bu ilmin tıpkı fıkıh ve hadis gibi şeriatla mukayyed bir ilim olduğunu ispat etmek gayesiyle önemli eserler kaleme almışlardır. Bugün bunlar *tasavvuf klasikleri* olarak adlandırılmaktadır.
5. Bu eserler tedkik edildiğinde, sûfilerin uyguladıkları tüm pratiklerde Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü çerçevesinde hareket ettikleri görülmektedir. Aynı zamanda onlar, kurdukları ilmin terminolojisinde de bu iki şer'î kaynağa dayanmaktadırlar.
6. Tercüme hareketleri sonrası İslâmî ilimlerin konularında oluşan değişiklik neticesinde, tasavvufun da konuları büyük ölçüde değişmiştir. Tasavvuf klasiklerinde yer bulmayan felsefî konulara, yeni dönem tasavvufunda yer verildiği görülür.
7. Bu konular arasında, Allah'ın âlemi *Muhammedî nûr* ya da *hakikatten yarattığı meselesi*, özellikle İbnü'l-Arabî düşüncesinde ontolojinin merkezî kavramlarından birisi haline gelmiştir.
8. Bu kavram aynı zamanda, yaratılışı aşk unsuruna bağladığı için tasavvufî şiirlerde de kullanılmış, hakkında manzûm ve mensûr birçok eser yazılmıştır.

9. Hakikat-i Muhammediyye konusu, varlığın nasıllığına yönelik bir açıklama iken, niçinliğine yönelik bir açıklama da *insan-ı kâmil* kavramıyla ifade edilmiştir. İnsan-ı kâmil, tüm insanların kendisine model aldığı, ulaşmaya çalıştığı bir tipoloji olmaktan ziyâde, Resûlullah'ın bizzat kendisidir.
10. İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde insan-ı kâmil kavramı, esasında yalnızca Resûlullah'ı ifade ederken, onun ahlâkiyla ahlâklanmayı başarmış insanlar için de, makamın sahibine telmihen *kâmil insan* ifadesi kullanılabilir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Mübârek. *ez-Zühd ve 'r-rekâik*. thk. Ahmed Ferîd. Riyad: Dârü'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1995.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzlû'l-il-bâs ammâ iştehere mine 'l-ehâdis alâ elsineti 'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”. çev. Ekrem Demirli. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. 61-107. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2011.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.

Başer, Hacı Bayram. “Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme”. *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*. 567-595. Malatya: 2018.

Başer, Hacı Bayram. “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”. *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/279-287. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Böwering, Gerhard. “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”. çev. Abdurrezzak Tek. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 361-384.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Baskı, 2008.

Ceyhan, Semih. “Vakit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. nşr. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât: Tasavvuf İstilahları*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Çavuşoğlu, Ali. “Yaratılış-Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan ‘Nûr-ı Muhammed, Akl-ı Evvel’ Kavramları ve Edebî, Tasavvufî Metinlerdeki Yansımaları”. *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar)* 2 (2011), 196-207.

Demirci, Mehmet. “Alvarlı Efe’nin Dîvân’ında Nûr-i Muhammedî İzleri”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu* 2 (2013), 383-391.

Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirci, Mehmet. “Hâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirci, Mehmet. “Nûr-ı Muhammedî”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 239-258.

Demirli, Ekrem. “‘Zahiri’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’unun Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007), 219-244.

Döner, Nuran. *Sûfîlere Göre Hz. Peygamber*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Düzgün, Şaban Ali. “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 5/1 (2007), 1-12.

Eraydın, Selçuk. “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 25/4 (1989), 131-143.

Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Ferîdüddîn Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbüri. *Tezkiretü’l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand, 3. Basım, 2015.

Göztepe, Yüksel. “Hâl ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 407-417.

Güler, Zülfi. “Yunus Emre’nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi [Fırat Üniversitesi Dergisi : Sosyal Bilimler]* 16/2 (2006), 63-72.

Hallâc-ı Mansûr. *Kitâbu’t-Tavâsîn*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.

Hücvirî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: 2014.

Hücvirî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Mahmûd Ahmed Mâzî Ebü'l-Azâm. Kahire: Mektebetü's-Sıkâfeti'd-Dîniyye, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afifi. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.

Kandemir, Yaşar. "Abdullah b. Ömer b. Hattâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/126-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 453-465.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.

Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işârâtu ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2015.

Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufî Kitap, 3. Baskı.

Konur, Himmet. "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfîyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı". *Kâşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII*. ed. Yunus Emre Tansü. 449-476. Ankara: Iksad Publications, 2020.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd İbnü's-Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989.

Kübrâ, Necmüddîn. "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere". çev. Mustafa Kara. *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2013.

Muhâsibî, Ebü Abdillâh Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillah*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Faryâbî Ebü Kuteybe Nazar Muhammed. Riyad: Dâru't-tayba, 2006.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân Ebü Abdurrahmân. *Süne-nü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 2015.

Ögke, Ahmet. “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 9-24.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil’e Yolculuk”. 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslâm Düşüncesinde İnsan”*. 465-469.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes, 2014.

Özköse, Kadir. “İnsan-ı Kamil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Alem İlişkisi”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 17-33.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma’*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır-Bağdat: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse-Mektebetü’l-Müsen-nâ, 1960.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.

Suâd el-Hakîm. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufi Düşüncede Hz. Muhammed Algısı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 29-52.

Tabakoğlu, Mehmet. “Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler”. *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 57-78.

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 4. Basım, 2020.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu’l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1996.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Muhammed Bedreddîn en-Na’sânî Halebî. Kahire: Matbatü’s-Saade, 1908.

Uludağ, Süleyman. “Kuşeyri ve Dış Tesirler”. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Uludağ, Süleyman. “Şathiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. “Tasavvuf-Şeriat Münasebeti”. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Uyar, Mehmet. “Halka Dönük Tasavvufun İki Büyük Eseri Muhammediye ve Envârü’l-’Âşıkî’de Hakikat-i Muhammediye Yorumu”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* 2 (2020), 99-114.

إعادة التفكير المقولة "أن القرآن يكفينا" في العصر الحديث

MODERN ÇAĞDA "KUR'ÂN BİZE YETER" SÖYLEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK
RE-THINKING THE DISCOURSE "THE QUR'AN IS ENOUGH FOR US" IN THE MODERN ERA
ENBİYA YILDIRIM

'KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ' ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON INTEGRITY OF QUR'AN AND SUNNAH
BURHANETTİN TATAR

KUR'ÂN VE SÜNNET BİRBİRİNİN NEYİ OLUR?
WHAT IS THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QURAN AND SUNNAH?
GÜVEN AĞIRKAYA

KUR'ÂN'DAKİ HİKMET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ
THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF AL- HIKMA
(WISDOM) IN THE QUR'AN
RECEP DEMİR

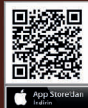
HADİSÇİLERİN KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİNE DAİR DÜŞÜNCELERİNİN HADİS MUSANNEFATINA
YANSIMASI -SAHİHU'L -BUHÂRİ ÖRNEĞİ-
REFLECTION OF AHL AL-HADITH'S THOUGHTS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QUR'AN AND
SUNNAH ON THE MUSANNAF HADITH COLLECTIONS -THE CASE OF SAHIH AL-BUKHARI-
ZİŞAN TÜRCAN

KUR'ÂN VE SÜNNET BÜTÜNCÜLLÜĞÜ ÜSTÜNE KURULU BİR METODOLOJİYE SAHİP BUHÂRİ'DE (Ö.
256/870) KUR'ÂN'IN VE SÜNNET'İN KAYNAKLIK OTORİTESİ
THE AUTHORITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH AS A SOURCE IN BUKHARI (D. 256/870) WHO BASES
HIS METHODOLOGY ON THE UNITY OF THE QUR'AN AND SUNNAH
MEHMET CENGİZ

KUR'ÂN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNDE MEŞHÜR HABERİN İŞLEVİ
FUNCTION OF MASHHUR KHABAR IN THE INTEGRITY OF THE QUR'AN-SUNNAH
ÖMER FARUK ATAN

HOW UNDERSTANDING/MISUNDERSTANDING HADITHS AFFECTS THE MEANING OF THE
QURANIC VERSES
HADİSLERİ ANLAMA ŞEKLİMİZ KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAŞILMASINI NASIL ETKİLER?
SALİH KESGİN

KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI AÇISINDAN TASAWUF
TASAWUF IN TERMS OF DEVOTION TO THE QUR'AN AND SUNNAH
AYŞE MİNE AKAR



Fiyatı: 15,00 ₺