

Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri

Mustafa ERTÜRK, Doç. Dr.*

“Saying of the ‘Qur’anic Islam’: A critical Study of it in Aspect of the Nabawî Sunnah in a Historical Reality”

Abstract: In this article, it is discussed whether the saying of the ‘Qur’anic Islam’ is scientifically worth or not in respect of the situation of the Nabawî Sunnah (generally means the Prophet Muhammad’s acts) in a historical reality. In fact, this saying in the past was arised in a different forms, like ‘The Qur’ân is sufficient for us’ or ‘Returning to the Qur’ân’. Although it is connecting to historical issue, the saying of Qur’anic Islam has been spread at modern time. If we look up at this point, it seems that the main target of this idea/saying is to constitute an Islamic view based on only the Qur’anic Text, eliminating the Nabawî Sunnah. So, firstly it must be examined the position of the Prophet Muhammad and His sunnah in a historical reality. In addition, it is studied whether this sayin is consistent or not as a methodological aspects and its sources which are built on.

Citation: Mustafa ERTÜRK, “Nebevî Sünnet’in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, 7-29.

Key words: Qur’anic Islam, hadith, sunnah, al-sunna al-nabawiyya, historical reality.

GİRİŞ

Kelimelerle ifade edilen her bir sözü, düşünceyi ve eylemi sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmenin yolu, söylenen sözün, ileri sürülen teorinin veya eylemin gerçekleştiği dinî, içtimaî, siyasî, iktisadî vb. tarihî şartları iyi tanımaktan ve o şartları iyi okumaktan geçer.

Geçmişle (tarihle) doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bir teorinin, bir söylemin geçerliliği/doğruluğu ya da geçersizliği/yanlılığı hakkında hüküm vermek için de; evvela tarihî tecrübeleri bize aktaran bilgi kaynaklarından hareketle o söylemin tarih içinde dar veya geniş alanda gerçekleşip gerçekleşmediğini ya da bir uzantısının olup olmadığını tesbit etmek ve ardından ileri sürülen

iddianın veya düşüncenin, tarihî tecrübelerden de istifade ederek, içerisinde yaşanan hâlihazırdaki gerçekliğe uygun olup olamayacağını ortaya koymak gerekir. Sözü edilen herhangi bir iddianın/söylemin/eylemin değer ifade edip etmediği ise o fikri veya düşünceyi ileri sürenin (müddeî/fâil/kâil) ve hakkında iddiâda bulunulmanın (müddea aleyh/mef’ûl) bakış açılarına göre değişebileceği bir başka gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünceler çerçevesinde, makalenin başlığında zikredilen ‘ilmîlik’ ile ‘değer’ kavramlarının sınırlarını çizmek gerekecektir. Ne var ki, bilimselliğin tabiat/doğa bilimlerinin dışında, beşerî/sosyal bilimlerde de gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu felsefî açıdan tartışılan konulardan biri olmuştur. Eğer bilimsellik sosyal bilimlerde mümkünse bunun ölçütü nedir?¹ Benzer şekilde ‘değer’ kavramı da felsefenin konusuna girmekte ve bir problem olarak görülmektedir.² Bu tartışmalar elbette felsefî platformlarda yapılmaktadır. Biz ise çalışmamızda zikredilen bu ‘ilmî değer’ ifadesini felsefî tartışmaların tamamen dışında tutmak istiyoruz.

Dolayısıyla “Kur’ân İslâm’ı söylemi ilmîdir veya değildir, yahut ilmî değer ifade eder veya etmez” denildiği zaman neyin kastedildiğini ve bu kavramlara hangi anlam veya anlamların yüklendiğini kısaca izah edelim. Öncelikle şunu belirtelim ki, bir söylemin bilimsel/ilmî değer ifade edip etmemesi aynı zamanda, onun ‘anamlı’ olup olmadığı meselesini de gündeme getirmektedir. Eğer bir söylem ‘anamlı’ ise onun ilmî değer taşıdığı söylenebilir. O halde Kur’ân İslâm’ı söyleminin ilmî bir değer ifade edip etmediğini sorgulamak için, daha ziyade bu söylemin ‘anamlı’ olup olmadığını düşünmek gerekir. Bu söylemin, tarihî şartlarla bağlantılı olduğu için, târihî gerçekliğe uygun düşüp düşmediğinin başlangıçta tesbiti, o söylemin ve kaziyyelerinin ilmî değer ifade edip etmedikleri sonucuna götürecektir.

Buradan hareketle Kur’ân İslâm’ı söyleminin ilmî bir değer ifade edip etmeyeceğini şu ilkelerle test etmek mümkün görünmektedir: Kur’ân İslâm’ı söylemi, (a) Tarihî bir konuyla bağlantılı olduğu için târihteki uzantısına ve târihî gerçekliklere uygun düşmelidir, (b) Tarihte içerisinde yaşanılmış gerçekliklere muvâfık olmalıdır, (c) Düşünce ve eylem düzeyinde kendi içerisinde

¹ Meselâ pozitivist anlayışa göre, mesele şu çerçevede tartışılır: “Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneye, gözlemlerle sınanmasına bağlıdır. Sınanmayan veya doğrulanmayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, ‘normatif görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için, birer ideoloji olarak kalmaya mahkûmdurlar”, “olgusal içeriği olan her söz ve düşünce bilimseldir, olgusal içeriği olmayan da bilimsel değil, ideolojiktir.” “İdeoloji, tercih edilen bir geleceğin önerilmesi demektir...bilimsel araştırma ise güncel gerçeklerin olduğu gibi betimlenmesine dayanır.” “Bilimi ideolojiden ayıran ölçü gözlemse bu gözlemin kendisi herhangi bir ön koşuldan bağımsız mıdır? Başka bir deyişle doğrudan gözlem yapmak mümkün müdür?” bk. İlky Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara 1986, s. 13-20.

² Geniş açıklama için bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ankara, ts., (Kürsü Yayınları), s. 201-429.

* GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, merturk@hotmail.com
Bu çalışmanın bir özeti 01-03 Haziran 2001 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen “İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnet’in Yeri ve Değeri” başlıklı sempozyumda “Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri” adıyla tebliğ olarak sunulmuştur.

tutarlı olmalıdır, (d) Bu tutarlılığa bağlı olarak “hâlihazırda içerisinde yaşanılmakta olan gerçekliğe” de uygun düşmeli ve pratik bir değer ifade etmelidir.

Ancak Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin bu kriterlere göre ilmî/bilimsel olup olmadıklarını ortaya koymak uzun bir araştırmayı gerektiriyorsa da biz meselenin sadece bir boyutu yani bu söylemin özellikle modern zamanda temel çıkış noktası olarak görünen “Sünneti saf dışı bırakarak Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı geliştirme” düşüncesinin tarihî gerçeklere aykırı olup olmadığını büyük oranda belirleyecek bir konu üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunun için de, nebevî sünnetin tarih içerisindeki gerçekliğine de dikkat çeken ‘nebevî sünnetin konumu’na yönelik bazı tespitlerimizi sunmaya çalışacağız. Tarihî bir konuyla da kısmen bağlantısı olan böyle bir söylemin tarihî gerçeklere uygun olup olmadığını ortaya koymak ilk atılacak adım olup, o söylemin bilimsel değer taşıyıp taşımadığına dair düşüncelere açıklık getirecektir.

I. Kur’an İslâm’ı Söyleminin Tarihî Arka Planına Kısa Bir Bakış

A. Kur’an’la Yetinme Düşüncesi:

Kur’an İslâm’ı ve ilgili iddialar her ne kadar modern zamanda ortaya çıkmış bir söylem ise de, aynı bakışı yansıtmak üzere “Kur’an bize yeter” ve “Kur’an’a dönüş” gibi ifadelerle aynı vurgular geçmişte de yapılmıştır. Bu sebeple modern zamanda sürekli dile getirilen Kur’an İslâm’ı ifadesinin hangi anlam ve bağlam çerçevesinde kullanıldığını tesbit etmek, meselenin esas noktasını teşkil etmektedir. Nitekim bir çalışmada, bu söylemin; ya sadece İslâm’ın tek kaynağının Kur’an olduğunu ve bunun dışındaki kaynakların hüccet olmayacağını belirtmek veya nebevî sünnetin İslâm’ın temel kaynaklarından sayılmayacağını vurgulamak, ya da geleneksel İslâm’ın yanlışlıklarından kurtulmak amacıyla söylenmiş olabileceği belirtilmektedir, ki bunların her biri mümkün ihtimallerdir.³ Bununla birlikte acaba, “Kur’an bize yeter” veya “Bize sadece Kur’an’dan haber ver” gibi fikirler nebevî sünneti bir tarafa bırakıp sadece Kur’an’la yetinerek bir İslâm anlayışı oluşturma çabasına mı dayanmaktadır, yoksa Kur’an’ı öne sürerek bazı rivayetlerin reddine yönelik başka amaçları ve gayeleri de bünyesinde barındırmakta mıdır? Bu soruların cevaplanması da konu açısından önem taşımaktadır. Buradan kısaca ‘Kur’an bize yeter’, ‘Bize sadece Kur’an’dan haber ver’, ‘İslâm sadece Kur’an’dır’ ve ‘Kur’an İslâm’ı’ gibi söylemlerin geçtiği birkaç misali zikrederek bu meseleyi irdelemeye çalışalım:

1. Konumuzla doğrudan alakalı bir örnek, ‘erike’ hadisi olarak da bilinen bir rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Biliniz ki bana Kur’an’la birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Sizden birinizi, karnı tok bir şekilde koltuğuna yaslanan bazı insanların “Sadece bu Kur’an’a uyun; onun helâl kıldığını helâl,

haram kıldığını haram kabul edin” dediği gibi bulmayayım. Biliniz ki Allah’ın resulünün haram kıldıkları da Allah’ın haram kıldıkları gibidir.”⁴

Hemen şunu belirtelim ki bu rivayet, gerek klasik kaynaklarda gerekse günümüzde yapılan bazı çalışmalarda sünnetin/hadislerin hücciyeti konusunda en önemli delillerden biri sayılarak üzerine hükümler bina edilmiştir. Ancak yapılan son bir araştırmada bu rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyeti noktasında bazı kuşuklara yer verilmektedir.⁵ Biz bu kuşukların ve hadislerle ilgili değerlendirmelerin isabetli olup olmadıklarını tartışacak değiliz. Burada bizi ilgilendiren husus, Kur’an’la yetinme düşüncesinin ne zaman başladığını tesbit etmektir. Bu rivayet hicrî birinci asırda “âyeti delil getirerek rivayetler kanalıyla gelen hükümlere itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin rivayet formunda takdimi”⁶ olarak düşünülse bile, Hz. Peygamber’in konumunu bir tarafa bırakarak sadece Kur’an’la yetinme düşüncesinin en azından hicrî birinci asırda mevcut olduğunu göstermektedir.

2. Bir başka örneğimiz de, İmrân b. Husayn’ın (ö. 52/672) bir şahsa, “Sen ahmak adamın birisin. Kur’an’da öğle namazının dört rek’at olduğunu ve kıraatın açıktan okunmayacağını bulabilir misin?” diyerek diğer yükümlülüklerin teferruatının Kur’an’da yer almadığını, sünnetin onları açıkladığını belirten haberidir. İmrân b. Husayn’ın fikrine karşı çıktığı bu adam muhtemelen sadece Kur’an’la yetinmek isteyen birisidir. Bu rivayet de Kur’an’la yetinme düşüncesinin o dönemlerde de mevcut olduğunu haber vermektedir.⁷

3. Benzer şekilde Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr’e (ö. 87/705) “Bize sadece Kur’an’dan bahsedin” denildiği zaman, onun Kur’an’a alternatif getirme düşüncesinde olmadığını, sadece Kur’an’ı kendilerinden daha iyi anlayan birisine [Hz. Peygamber’e] müracaat etmek istediğini belirtmesi de bir başka örnek olarak kaynaklarda yer almaktadır.⁸ Bu rivayette Mutarrif’in verdiği cevapta geçen ‘Kur’an’a alternatif getirme düşüncesi’ o dönemde sanki böyle bir anlayışın varlığına işaret etmektedir.

⁴ Meselâ bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as, *Sünen* (Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, İstanbul, ts., (İslâmî Kitabevi), “Sünnet”, 5, “İmâret”, 33; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-IX, İstanbul, ts., (İslâmî Kitabevi), “İlim”, 10; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, İstanbul 1992, “Mukaddime”, 2; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II (Nşr. Fevâz Ahmed-Hâlid es-Seb’ el-Alîmî), Beyrut 1987, “Mukaddime”, 49; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1982, II, 367; IV, 131, 132; VI, 8.

⁵ Erike hadisiyle ilgili yapılan bir değerlendirme için bk. M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmîyât*, I/3, s. 20-33. Bu değerlendirmelere yönelik itirazlar için bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İstanbul 2001, s. 66-68, 144 no’lu dn.

⁶ Özafşar, “a.g.m.”, s. 32.

⁷ bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat fi usûli’ş-şerî’a* (Nşr. İbrâhim Ramazan), I-IV, Beyrut 1994, IV, 26.

⁸ Şâtîbî, *a.g.e.*, IV, 26.

³ bk. Mehmet Görmez, “Kur’an İslâm’ı ve Kitâbü’s-sünne” (Mûsâ Cârullah, *Kitâbü’s-sünne* (Çev. Mehmet Görmez), Ankara 1998 isimli eserine yazdığı giriş), s. II.

4. Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde onun hadisleri reddetmek isteyen birisiyle olan mülâkatı zikredilmektedir.⁹ Bu karşılıklı konuşma hicrî ikinci asırda da hadisleri reddetme eğiliminde olan ve Kur'an'la yetinme düşüncesine sahip insanların bulunduğunu göstermektedir.¹⁰

5. Kur'an'la yetinme düşüncesinin son asırlardaki (XVIII. yüzyılın sonu) uzantısı ise Hind yarımadasında Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1315/1898) temel fikirlerinin esas alındığı Ehl-i Kur'an, münkirîn-i hadis, Neçirî (Nature), Çekrâlevî ve Pervîz gibi muhtelif adlarla anılan¹¹ bir ekolde bariz bir şekilde görülmektedir. Bu ekolün tarihini, siyâsî ve sosyokültürel açıdan doğuş sebeplerini derinden tetkik etmek bu çalışmanın amacını ve hacmini aşmaktadır.¹² Bizi esas ilgilendiren husus Ehl-i Kur'an ekolünün Hz. Ömer'in "Kur'an bize yeter"¹³ sözünü, farklı bir ifade ve mâna yükleyerek, yeniden dile getirmiş olmalarıdır. Bu ekolün "Kur'an bize yeter" ifadesini hangi anlamlarda kullandıklarını ise, onlara ait olduğu belirtilen bazı temel görüşlerden çıkarmak mümkündür. Onlar şu iddialarda bulunurlar: Allah'ın kitabı mükemmel ve tafsilatlı olup, herhangi bir şerhe ve peygamberî bir tefsire ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber'e Kur'an'dan başka vahiy gelmemiştir. Peygamberin görevi Kur'an'ı sadece tebliğ etmektir. Peygambere tâbi olmaya gerek yoktur...¹⁴ Dolayısıyla onlar "Kur'an bize yeter" demekle, Kur'an'dan başka dinî bir kaynağa gerek olmadığını; bırakınız hadisleri, sünnetin bile kaynak teşkil etmeyeceğini açıkça ifade etmektedirler.

6. Yine XX. yüzyılın başlarında sadece Kur'an'la yetinme düşüncesini net olarak açıklayan ve Kur'an İslâm'ı tabirine lafzen en yakın ifadeyi kullanan Mısırlı bir tıp doktoru Muhammed Tefvik Sıdkî'dir (ö. 1920). O, *el-Menâr* dergisinde "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehû" isimli bir makale yayımlayarak İslâm'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu, hadislere hiç gerek kalmadığını, ibadetin ayrıntılarının ve muâmelatın tamamının Kur'an metnine istinaden

tesbit edilebileceğini savunmakta, dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnetine ihtiyaç hissedilmediğini açıkça dile getirmektedir.¹⁵

7. Günümüzde Reşad Halife'nin başlatıp Edip Yüksel'in devam ettirdiği hareket de sadece Kur'an'a dayanan bir İslâm anlayışını savunmaktadır. Bu düşünce sahiplerine göre Kur'an haricinde hiçbir dinî kaynak esas alınmamalı ve sünnet tamamen reddedilmelidir. Meselâ Edip Yüksel Reşad Halife'yle mektuplaşmaya başladığı 1 Temmuz 1986 tarihinden itibaren fikirlerinin değiştiğini, hadise ve sünnete ortaçağ Arap kültürü ve öğretileri şeklinde baktığını, onları Kur'an'a ortak koştuktan vazgeçtiğini açıkça söylemektedir.¹⁶ Ayrıca o "Kur'an'dan başka dinî kaynakları reddederek İslâm'da reform hareketlerini destekleyen 'Renaissance Institute', 'International Community of Submitters' ve 'The Monotheist Productions' gibi kuruluşlar için İngilizce makale ve kitaplar"¹⁷ yazdığını ifade etmektedir.

Bu örneklerden de hareketle 'Kur'an'la yetinme' fikrinin daha İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu tür düşünceler günümüzde de zaman zaman "Kur'an'daki İslâm", "Kur'an'dan başka kaynak yoktur" ve "Kur'an'a dönüş" gibi başka isimlerle ortaya çıkmaktadır.

Ancak gerek tarihte gerekse günümüzde İslâm dünyasının değişik bölgelerinde¹⁸ bu ve benzeri söylemleri dile getirenlerin tamamının Hz. Peygamber'in sünnetini reddetme eğiliminde olmadıklarını, daha ziyade hadislerle/rivayetlere tenkidî açıdan yaklaşılması gerektiği görüşünü taşıdıklarını¹⁹ vurgulamakta fayda vardır. Bilhassa geçmişte "Kur'an bize yeter" diyenlerle, bunu yakın tarihimizde ve günümüzde söyleyenlerin içinde yaşadıkları şartlar ve gözettileri gayeler arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir. Zira İslâm'ın ilk dönemlerinde özellikle itikadî, siyâsî ve içtimâî birtakım sebeplerle fitnelerin çıktığı ve buna bağlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin arttığı bir ortamda, rivayetlerin sahihini zayıfından ayıramayan ve uğraş alanı bu olmayan insanların da bulunabileceğini ve bunların "Kur'an bize yeter" diyerek bir nevi Kur'an'a sığınma zorunluluğu hissettiklerini göz önünde bulundurmak ve normal karşılamak gerekir. Muhtemelen onların "Kur'an bize yeter" derken,

⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VII, Beyrut 1990, VII, 287-292.

¹⁰ Sünneti reddetme eğiliminin tarihi ve bu eğilimde bulunanların ileri sürdükleri iddialarla ilgili daha geniş açıklama için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 144-166.

¹¹ Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 275.

¹² İleri sürülen sebeplerle ilgili meselâ bk. Muhammed Tâhir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler* (Çev. Hüseyin Aslan), İstanbul 1985, s. 83-87.

¹³ Halbuki Hz. Ömer bu ifadeyi Hz. Peygamber'in hasta yatağında ağırlaştığı zaman bir vasiyyet yazdırmak istemesi üzerine, hastalığının ağırlaştığını, dolayısıyla vasiyyet konusunda "Yanımızda Allah'ın kitabı vardır. o bize yeterlidir" anlamında kullanmıştır. bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmius's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul ts., (İslâmî Kitabevi), "İ'tisâm", 26, "İlim", 39, "Merdâ", 17; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, İstanbul ts., (İslâmî Kitabevi), "Vesâya", 22.

¹⁴ Daudi, *a.g.e.*, s. 276-279.

¹⁵ Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehû", *el-Menâr*, IX/7, Kahire 1906, s. 515-524. Bu makalede zikredilen iddialara genel çerçevesiyle tenkitler yapılmıştır. Meselâ bk. Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânethühâ fi't-teşri'l-İslâmî*, Beyrut 1985, s. 153-165.

¹⁶ bk. www.yuksel.org.

¹⁷ bk. www.19.org.

¹⁸ Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁹ *Kur'an'daki İslâm* isimli kitabın yazarı Yaşar Nuri Öztürk, kitabının Önsöz'ünde sünnet ve hadis adı altında Hz. Peygamber'e binlerce yalan söz isnat edildiğini belirterek kendisinin bunlara karşı çıktığını, ancak "Hz. Peygamber'in sünnetine "evet", Hz. Peygamber'e isnat edilen yalanlara "hayır" diyerek sünneti reddetmediğini vurgulamaktadır (*Kur'an'daki İslâm*, İstanbul 1992, s. 8).

Hız. Peygamber’in sünnetini inkâr etmek gibi düşünceleri yoktu. Nitekim geçmişte hiçbir mezhep, esasında sünnetin dinin kaynağı olduğunu reddetmemiş, sadece farklı metodik yaklaşımlarla bir kısım rivayetleri eleştirmişlerdir. Her ne kadar İslâm âlimleri hadis uydurma faaliyetlerine karşı ellerinden geldiğince önlem almaya çalışmışlarsa da herhalde böyle bir ortamda en güvenli yol olarak “Kur’an bize yeter” deyip bir çıkış aramanın daha doğru olacağını düşünmüş olmalıdırlar.

Ancak günümüzde geçmişteki gibi bir ortam mevcut değildir. Gerçi mevcut hadis kaynakları içerisindeki rivayetleri tenkidî ve yapıcı bir yaklaşımla değerlendirenler Hz. Peygamber’in sünnetini tesbit etmek mümkün ise de, ciltler dolusu kitaptaki rivayetlerin sahihini zayıfından ve uydurmasından ayıramayanların da bulunduğunu, ki vâkıa böyledir, ve biraz da kolaycılığa kaçarak bu söylemi dile getirdiklerini düşünmekte fayda vardır. Belki onların gayesi nebevî sünneti reddetmek değil, Kur’an’ın temel prensiplerine uymayan rivayetleri tenkit etmek/reddetmektir.

Ayrıca meseleye nebevî sünneti reddetmek yerine, Kur’an’ın temel prensiplerine uymayan rivayetleri tenkit etmek düşüncesinin de etkili olduğu noktasında yaklaşıldığı zaman, Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemi dile getirenlerin tamamını sünnet inkârcısı olarak değerlendirmemek icap eder.

B. Kur’an İslâm’ı Söylemine Temel Teşkil Eden Bazı İddialar

Kur’an’la yetinme düşüncesini savunanlar arasında biraz önce belirtilen ayırımın gerekliliğini vurguladıktan sonra, şimdi de Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemleri dile getirenlerin dayandıkları delillere kısaca işaret edelim. Bu delilleri Hz. Peygamber’in sünnetini sadece rivayetler olarak görüp sünneti tesbit etmek için gayret sarfetmeyen ve kolaycılığa kaçarak Kur’an’a sığınanları sürmektedirler. Yine bu düşüncüyü bunlara ilâveten içerisinde buldukları şartları ve düşünce sistemlerini Kur’an’a uydurarak, Kur’an’ın nâzil olduğu ortamı, nüzul sürecini, tedriciliği ve İslâm kültür tarihini dikkate almayıp nebevî sünneti dinin ikinci kaynağı olarak görmeyen, Kur’an’dan hüküm çıkarmayı ve bunun Kur’an İslâm’ı olduğunu savunan zihniyete sahip olanlar dile getirmektedir.

Bu düşüncede olanlar, “Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık,”²⁰ “Sana, her şeyi açıklayan... Kur’an’ı indirdik,”²¹ “Bugün sizin için dininizi tamamladım,”²² “Hüküm ancak Allah’ındır”²³ gibi âyetlerle hadislerin yazılmasının Hz.

Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivayetleri²⁴ ve biri Hz. Ömer’e²⁵ diğeri Hz. Âişe’ye²⁶ ait olduğu bildirilen “Kur’an bize yeter” şeklindeki sözü delil gösterirler. İleri sürülen bu delillerin gerçek anlamda bir delil teşkil etmediği konuyla ilgili önceden yapılan araştırmalarda ortaya çıktığı için²⁷ bunlar üzerinde burada tekrar durulmayacaktır.

Fakat nebevî sünnetin göz ardı edildiği bir anlayış çerçevesinde, Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin dile getirilmesi, aşağıda ayrıntılı olarak arz etmeye çalışacağımız tarihî gerçekliklere tamamen zıt ve aykırı olan bir zihniyetin varlığını ortaya koymaktadır. Esasen böylesi bir düşünce yapısı, tarihî süreç içerisinde, münzel vahyi ve o vahyin açıklayıcısı olan Hz. Peygamber’in sünnetiyle temel umdeleri tekâmül etmiş olan İslâm’ı, sadece keyfi yorumlarla daha ziyade subjektif ve öznenin içerisinde yaşadığı değer yargılarına göre oluşacak bir Kur’an ve İslâm anlayışının sergilenmesine zemin hazırlayacaktır.

II. Hz. Peygamber’in “İçerisinde Yaşanılan Gerçeklik”teki Konumu ve Nebevî Sünnetin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

Nebevî sünnetin devre dışı bırakılarak yalnız Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı geliştirme düşüncesinin ne derece ilmî ve anlamlı olup olmadığını net olarak görmek için, Kur’an’ın nâzil olduğu dönem (23 yıl) ve hemen sonrasında Hz. Peygamber’in ve nebevî sünnetin içerisinde yaşanılan gerçeklikteki konumunun tesbiti büyük önem taşımaktadır.

Bu çerçevede Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin ortaya çıkışlarının haricî ve dahilî pek çok sebebi bulunmaktadır. Özellikle iç etmenler arasında Hz. Peygamber ve onun sünnetiyle ilgili bilgi vasıtalarının usulünce ve üslûbunca iyi değerlendirilememesi de bulunmaktadır. Meselâ bilgi vasıtalarında zikredilen Hz. Peygamber’in karizmatik yapısı ve kendisiyle de kısmen şekillenen içerisinde yaşanılan o târihî (itikadî, sosyal, siyasî, iktisadî vb.) gerçeklikler göz ardı edilmekte ve Resûlullah (s.a.) hakkındaki bilgi vasıtalarından (hadisler/rivayetler/siyer kitapları...) yeterince istifade edilememektedir.

²⁰ el-En’âm 6/38.

²¹ en-Nahl 16/89.

²² el-Mâide 5/3.

²³ el-En’âm 6/57; Yûsuf 12/40, 67.

²⁴ Bu rivayetlerin hadis rivayet tekniği bakımından kusurları bulunduğu dair değerlendirme için bk. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29-31.

²⁵ Hz. Ömer’in bu ifadeyi ne sebeple kullandığına dair bk. 13 numaralı dipnot.

²⁶ Ailesinin ağlaması yüzünden ölünün azap göreğine dair rivayete itiraz eden Hz. Âişe o rivayetin yanlış nakledildiğini söyleyerek “Kur’an size yeter” der ve Kur’an’daki “Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenemez” âyetini delil getirir (bk. Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 23). Ancak gerek yukarıdaki Hz. Ömer’in ifadesi, gerekse Hz. Âişe’nin değerlendirmesi sünneti dışlayıcı bağlamda söylenmiş bir söz değildir.

²⁷ Konuyla ilgili deliller üzerinde meselâ Kırbaoğlu *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (s. 148-166) isimli eserinde yeterince durmakta ve doyurucu cevaplar vermektedir. Ayrıca bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâh*, s. 153-165.

Ayrıca bu bilgi vasıtalarının anlaşılması ile yorumlanması zaman zaman birbirine karıştırılmakta, hatalı metotlarla pratiğe aktarılmaya çalışılmaktadır. Meselâ, rivayetler ya târihsel ortamın şartları dikkate alınmaksızın sadece evrensel planda düşünülüp ‘anlam’ verilmekte ve dolayısıyla ‘şekilcilğe’ bağlı ‘yorumlar’ yapılmakta ya da ‘şekil’ göz ardı edilerek, sözde ‘ruhuna uygun’ denilen bir başka bakışla anlam verilir buna bağlı değerlendirmelerde bulunmaktadır.²⁸ Bunun neticesinde nebevî sünnet, her iki bakış açısından da deyim yerinde ise, ‘tarihe hapsedilerek’ farklı açılımlara zemin teşkil etmesinin önüne geçilmekte ve dinamizminden²⁹ yeterince faydalanılmamaktadır. Bu da nebevî sünnetin bir tarafa bırakılarak sadece Kur’an’a dayalı bir İslâm anlayışının doğmasına imkân hazırlamaktadır.

A. Hz. Peygamber’in “İçerisinde Yaşadığı Gerçeklik”teki Konumu

Nebevî sünnetin³⁰ tespit edilmesinde önemli materyallerden biri olan hadislerin anlaşılmasında³¹ ve yorumlanmasında³² göz ardı edilmemesi gereken önemli hususlardan biri de ‘içerisinde yaşanan gerçeklik’³³ olgusu ile bu

²⁸ Anlama ve yorumlama hakkında kısa mâlumat için meselâ bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 24-40.

²⁹ Nebevî sünnet’in evrensel dinamizmi ile ilgili tarafımızdan yapılmış geniş bir çalışma bulunmaktadır. Mustafa Ertürk, *Nebevî Sünnet’in Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdâsı*, Çorum 2001 (neşredilmemiş doçentlik çalışması).

³⁰ Nebevî sünneti “Hz. Peygamber’in, Kur’an’ın nâzil olduğu târihten âhirete irtihaline kadar İslâm’ı hem tebliğ ve hem tebyîn vazifesiyle görevli olduğu süreç içerisinde doğrudan (Kur’an) ya da dolaylı (Kur’an dışındaki) vahyin kontrolünde ve içerisinde bulunduğu zaman ve şartlara bağlı olarak her alanda **tedricen** takip ettiği, daha sonraki zamanlar açısından tarihsel olan ve aynı şekilde başka zaman ve mekânlarda da uygulanabilen (külliyyen veya kısmen zorunluluk taşımayan) evrensel karakteri haiz metodunu, düşünce yapısını ve zihniyetini kapsayan bir dünya görüşü ve hayat tarzı” şeklinde tarif edebiliriz. nebevî sünnetin kaynakları ise Kur’an ve zann-ı gâlible sahih olduğuna hükmedilebilen Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler, sahâbeden gelen haberler ve siyer kaynakları gibi verilerdir.

³¹ Hz. Peygamber’in dünya görüşüne ve hayat tarzına yönelik olarak bir konu ile ilgili söylediği bir sözün, yaptığı bir eylemin veya tasvip ettiği bir sözün ya da hareketin tarihi bağlamında tesbit edilerek anlaşılması faaliyetidir.

³² Tarihi boyutunda tesbit edilen nebevî sünnetin mânasının anlama/anlaşılma faaliyetinin de dikkate alınarak güncel yönünün ağırlıklı olduğu bir çerçevede ele alınıp değerlendirilmesi ve pratik hayata aktarılması yönünde sadece bağlayıcılık vasfıyla sınırlı kalmayıp, değişebilir ve tavsiye niteliğindeki bir okuma ve yaşama biçimidir. Nebevî sünnetin kendi tarihi bağlamında tespit edilen inanç, ibadetler ve ahlâkî kuralların tamamını bütün müminler için evrensel boyutta -zorunlu haller dışında- bağlayıcı kabul ettiğimiz için onları bu kategoride değerlendirmekteyiz.

³³ Gerçeklik “Varolan şeylerin tamamı, bilinçten bağımsız olarak var olan, günlük hayatta karşılaşılan somut şeylerdir. Gerçeklik’in karşılığı Almanca’da, ‘wirklichkeit, realitet’, Fransızca’da ‘realite’, İngilizce’de ‘reality’ ve Arapça’da ‘şe’niyet, vâkıa’ gibi kelimelerdir. bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 156. Ayrıca ‘Gerçeklik’ kavramının sosyolojik açıdan anlamı ve mahiyeti hakkında bk. Peter Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City NY: Doubleday, 1990, s. 13-30. İçerisinde yaşanan gerçekliği ise, zaman ve mekân boyutunun kendi şartlarında gerçekleştigi,

olgunun nebevî sünnetle olan ilişkisi ve bu ilişkide nebevî sünnetin deliller hiyerarşisindeki³⁴ konumudur.³⁵

Allah son kitâbî mesajını genelde tüm insanlığa, özelde de o dönemin Arap toplumuna Arapça olarak Hz. Muhammed vasıtasıyla göndermiştir. Böylece Allah ilk insandan beri insanlığa sunduğu evrensel mesajlarını Hz. Muhammed’le tamamlamıştır. Bilindiği üzere Kur’an yaklaşık 23 senede nâzil olmuştur.³⁶ Allah dileseydi 23 yılda indirdiği bu ilâhî mesajını bir defada kendi katından indirir, onun fert ve toplum hayatında 23 senede uygulanmasını isterdi.³⁷ Ancak böyle bir inzal, içerisinde yaşanan gerçekliğin göz ardı edilmesine sebep olacağı gibi, ideal olması istenilen toplumun eğitim ve öğretimi açısından da yeterince başarılı olmayabilirdi.³⁸

Bu çerçevede gönderilen mesaj ve o mesajı tebliğ eden kişi elbette o toplumun gerçekliğini de yansıtacaktır. “Kur’an’ın ilk alıcısı ve tebliğcisi olan Hz. Muhammed toplumun içerisinde yaşayan bir kimse idi. Mekke’de yetim olarak büyüdü ve akraları gibi o da çölde, Benî Esed kabilesinde yetişti, ticaretle meşgul oldu, onlarla yolculuk yaptı, onların yaşantılarını ve kaygılarını pay-

maddî dünyanın kavramsal ve kurumsal boyutu alanında insanın (toplumun) çizdiği bir rotanın gözle görülebilir, hissedilebilir ve yaşanan belirtileri olarak tarif edebiliriz. Yani bir toplumun yaşadığı inanç, ibâdet, muâmelât, ahlâkî ortam ve değerleri, iktisadî hayat, örf, âdet ve alışkanlıklar ile bunlara bağlı kavram ve değerlerin tezahürleridir.

³⁴ Deliller Hiyerarşisi; İslâm hukukunda İslâm’a ait hüküm ve kuralların doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği tafsîlî ve icmâlî delillerin belirli bir sıralamaya tâbi tutulmalarıdır. Tafsîlî/cüz’î deliller, özel bir meseleyle ilgili belirli bir şer’î hükmü bildiren delillerdir. Meselâ domuz etinin haramlığını bildiren (el-Mâide 5/3), boşanan kadının iddet süresinden bahseden (el-Bakara 2/231), miras paylaşımını belirleyen (en-Nisâ 4/11-12) âyetler, ortakların ve komşunun şüfa hakkından söz eden hadisler (Buhârî, “Şüfa”, 1) münferit konularda şer’î hüküm bildirmeleri bakımından birer tafsîlî delildir. İcmâlî deliller ise şer’î hükümlerin genel kaynaklarıdır. Bunlar da ilk planda ‘edille-i erbaa’ veya ‘edilletü’l-ahkâm’ denilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Sahâbe sözü, istihsan, istislah gibi diğer icmâlî deliller bu dört ana delilin kapsamına dahil edilir (bk. Ali Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 139). Bizim burada söz konusu edeceğimiz deliller icmâlî delillerden Kitap ve (Nebevî) Sünnet olacaktır.

³⁵ Esasen böyle bir çalışmanın kitap hacmi boyutunda bütün yönleriyle ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Çünkü sübûtu zann-ı gâlible tesbit edilebilen rivayetlerin muhtevası ancak o dönemin gerçeklikleri boyutuyla sağlıklı bir şekilde anlaşılacaktır.

³⁶ Vahyin başlangıcı ile sonu arasında geçen müddetin 22 sene, 2 ay, 22 gün olduğu belirtilmektedir (Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur’an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, s. 57).

³⁷ “Kâfir olanlar der ki, “Kur’an onun üzerine toptan indirilseydi, ne olurdu sanki?” Biz ise senin kalbini onunla sağlamlaştırmak için böyle indirdik, onu âyet âyet ayırdık, tane tane okuduk” (el-Furkân 25/32).

³⁸ Hz. Âişe’den nakledilen bir rivayet bu gerçeğe açıkça işaret etmektedir: Hz. Âişe bu rivayette Mekke’de nâzil olan surelerin mufassal surelerden olduğunu ve bunlar arasında cennet ve cehennem zikredildiğini, insanların İslâm’a yönedikleri zaman helâl ve haram konularını düzenleyen âyetlerin nâzil olduğunu belirtmektedir. O daha sonra şunları söyler “Eğer ilk nâzil olan şey ‘şarap içmeyin’ olsaydı, elbette ‘Biz şarabı asla terketmeyiz’ derlerdi. Şâyet ‘zina etmeyin’ şeklinde nâzil olsaydı [bu sefer de] ‘Biz zina’yı asla terketmeyiz’ diyeceklerdi...”. bk. Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’an”, 6.

laştı...”³⁹ O, içerisinde yaşadığı toplumdan ayrı ve sürekli tek başına kalamazdı. Hz. Peygamber’in toplumdan ve içerisinde yaşadığı olaylardan ayrı ve sürekli tek başına yaşadığı şeklindeki bir anlayış ise onun meşhur ‘el-emîn’ sıfatı ile çelişmektedir. Zira böyle bir sıfatla ancak insanlarla ikili ilişkilerde bulunan, onların işleriyle ilgilenen ve hakkında bu yargıya varmalarını sağlayacak tarzda onlarla iç içe yaşayan biri şöhret bulurdu.⁴⁰ Bununla beraber Hz. Muhammed’in döneminin insanı olduğunu söylemek, kendi kız çocuğunu diri diri toprağa gömen katı kalpli, helvadan put yapıp ona tapan ve acıktığında onu yiyen, zina yapan vb. diğer Câhiliye dönemi Arap tipinin bir kopyası olduğu anlamına elbette gelmemektedir. Nitekim Peygamber (a.s.) o dönemin hâkim olgusuyla örtüşen bir yaşam pratiğini benimsememişti. Zira olgu, içinde ve kültürel yapısında iki tip değer taşır: Birincisi hâkim ve yaygın kabul gören değerler, ikincisi ise zayıf ve kısık sesli, fakat hâkim değer tipine karşı direnmeye çabalayan karşıt değerler. Bu iki tip değer, toplumsal güçlerin ve ekonomik, sosyal çekişmelerin ifadesinden öte bir şey değildir. Hz. Muhammed ise içinde bulunduğu olguda hâkim değerleri temsil eden genel yaşam tarzına mensup değildi.⁴¹

Hâkim değerlerin olduğu böylesi bir topluma ilâhî mesajların tadrîcen gönderilmesi gerekirdi. Bu sebeple ilk mesajın ulaştırılacağı topluluğun akraba ve çevresindekilerden başlayarak⁴² dalga dalga yayılması temin edilmişti. Kur’an’daki Mekkî ve Medenî âyetler arasında da gözle görülür farklar bulunmaktaydı; Mekkî âyetler daha ziyade itikat ve ahlâk esaslarıyla ilgiliydi. Bu esaslar da kademe kademe gelişmekteydi. Meselâ Mekkeliler’in putlarının kötülenmesinden bahseden âyetler ilk 22 sûrede yer almıyordu. Nitekim bu konuda İbn Hişâm: “Kavmi, Resûlullah’ı, putlarını mevzubahis edip batıl olduklarını söyleyinceye kadar terketmediler. O bunu yapınca onlar da kendisiyle alay ettiler ve mücadele etmek üzere birleştiler”⁴³ demektedir. Önceleri daha ziyade Allah’ın birliği, peygamberlik müessesesi, âhret ve insanın sorumluluğundan bahsediliyordu.

Medenî âyetler ise ibadet ve muâmelat hakkında idi.⁴⁴ Bunların iniş süreci de Mekkî âyetlerde olduğu gibi tadrîcilik esasına dayanmaktaydı. Toplumun ani bir değişimle değil, hisseditmeyen bir biçimde değiştirilmesi gerekiyordu.⁴⁵

Yani toplumun içerisinde bulunduğu şartlar ve yaşanan gerçeklik göz önünde bulunduruluyordu.

Hz. Muhammed kendisine bildirilen mesajı toplumun algılayabileceği ve uygulayabileceği bir seviye ve üslûpla en yakınlarından başlamak üzere kademe kademe tebliğ ve tebyin ederken toplum gerçeklerine aykırı inanç ve uygulamaları cemiyetin fikrî yapısına uygun biçimde şekillendirmişti. Yani içinde yaşanan gerçekliğe aykırı hususlarla, aykırı olmayanları birlikte gündeme getirmişti. Hatta bunu yaparken bilhassa Mekke’de bir taraftan hırpalanmış ama öte taraftan da destek görmüştü. Meselâ toplumun, putları aracı/ortak kılarak Allah’a kulluk etmelerine yönelik uygulamasına karşılık, o sadece bir tek yüce yaratıcıya ve aracısız olarak inanmayı,⁴⁶ yine o toplumun gerçekliğinde var olan kız çocuklarını hakir görme ve diri diri toprağa gömme genel kabulüne karşı, insana değer veren mesajları,⁴⁷ içerisinde yaşadığı toplumun gerçekliğine aykırı olarak takdim etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ mesajını ilk etapta içerisinde yaşanan gerçekliğin çarpıklıklarını dile getirerek ve bizzat o toplumun gerçeklerinden seçilmiş somut örnekler vererek “değişimi” esas almıştır. İkinci aşamada ise geçmişten misaller vererek toplumdaki değişimi sağlamıştır.

Kur’an’ın ilk uygulayıcısı olan Hz. Peygamber’in mübelliğ⁴⁸ olmasının yanında mübeyyin⁴⁹ vasfının da bulunduğu düşünülürse o’nun da Kur’an’ın bu metodunu takip ettiği görülür. Resûlullah çevresindeki insanlarla olan münasebetlerinde, deyim yerinde ise, toplumun nabzını tutmuş ve ona göre bir strateji belirlemiştir. Bu stratejide esas unsur özede kendi toplumunu, genelde insanlığı ‘ideal’ seviyeye ulaştırmaya çalışmaktı.⁵⁰ Ancak ‘ideal’ ile toplumunun ‘içerisinde yaşadığı gerçeklik’ her zaman bir değildi. Ayrıca ideal topluma giden yolda önemli olan bu gerçekliğin farkına varmaktı. Nitekim Hz. Peygamber’in, Medine döneminde bile bazı sahâbilerinin hoşça gitmeyen birtakım davranışlarını ve hareketlerini gördüğünde, onların “hâlâ Câhiliye âdetlerinin izlerini taşıdıklarını”⁵¹ belirterek ikazda bulunması, en yakın arkadaşlarının

⁴⁶ Meselâ bk. Yûnus 10/18, 68; ez-Zuhruf 43/15; el-En’âm 6/100, 150; Meryem 19/88; en-Nahl 16/57; ez-Zümer 39/3.

⁴⁷ bk. el-Mâide 5/137, 140; el-En’âm 6/151; en-Nahl 16/59; el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9.

⁴⁸ el-Mâide 5/67.

⁴⁹ Meselâ bk. el-Bakara 2/151; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44, 64.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/110. “Siz insanlar içerisinde çıkarmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırınız”.

⁵¹ Bir tartışma sırasında Ebû Zer el-Gıfârî’nin bir adama (şerhlerde bu adamın Bilâl-i Habeşî olduğu bildirilmektedir. Meselâ bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, Nşr. İltizâm Abdurrahman Muhammed, I-XII, Beyrut 1988, I, 72) “kara kadının oğlu” diyerek hakarete bulunması üzerine Hz. Peygamber: “Onu, annesinin renginden dolayı mı kınıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Câhiliye (ahlakı, tesiri) kalmış bir kimsesin” demiştir (bk. Buhârî, “İmân”, 22, “İtk”, 15; Müslim, “Eymân”, 38). Bir başka rivayette de Hz. Peygamber’in şöyle söylediği nakledilir: “Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden

³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine* (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 84.

⁴⁰ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 84.

⁴¹ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 85.

⁴² “En yakın akrabalarını inzâr et” bk. eş-Şuarâ 26/214.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (Nşr. Süheyl Zekkâr), I-II, Beyrut 1992, I, 175; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları 1*, İstanbul 1998, s. 104.

⁴⁴ Mekkî ve Medenî sûrelerin vasıflarıyla ilgili bilgiler için meselâ bk. Keskiöğlü, *a.g.e.*, s. 58-59.

⁴⁵ Canan, *a.g.e.*, s. 111.

bile uzun süre içerisinde yaşadıkları gerçekliğin tesirinden hâlâ kurtulamadıklarını müşahede etmesiyle irtibatlıdır. Onun âhirete irtihâline kadar içerisinde yaşadığı toplumun gerçekleriyle zıtlık ve uyumluluk ilişkileri içerisinde yaşaması bir tezat teşkil etmiyordu. Zira karizmatik liderlerin en önemli özelliklerinden birisi de "eş zamanlı" bir yıkım ve inşa sürecini takip etmeleridir. Bir yandan belli bir geleneğin en temel tezahürleri yerlerinden edilirken, diğer yandan da bunların mukabilleri eş zamanlı olarak inşa edilir.⁵² Zıtlıklar ilâhî mesajın temel prensiplerine aykırı oldukları sürece meydana geliyordu. Ne var ki, bunu yine toplumdan ayrı, bir ütopya olarak yaşamıyordu. Kısaca Kur’an vahyi bir ideal, Hz. Peygamber ise onun yaşanmakta olan realitesiydi. Bu realite toplumun realitesinde kendini buluyor ve toplumun realitesi de Kur’an’ın realitesine tâbi oluyordu. Bu ilişkiyi şöyle gösterebiliriz:



Bu şemaya baktığımız zaman Hz. Peygamber dönemindeki bu ilişkiler ağında toplum, ideale, oradan (bir nevi) gerçek ideale ulaşmak için ‘idealin realitesi’ni örnek alıyordu. Çünkü Hz. Peygamber sadece mübelliğ (vahyi bildiren) değil, aynı zamanda mübeyyin (kendisine gelen vahyi açıklayan, açıkladığını da uygulayan) idi. Dolayısıyla ilk planda değişme aşamasında olan toplum elbette hem aralarından çıkan hem de kendilerine son derece düşkün, şefkatli ve merhametli olan, düşmanları tarafından bile “el-emîn” sıfatına layık görülmüş birini örnek alacaktı.⁵³ Toplumun Kur’an’ı bütünüyle kavrayacak şekilde doğrudan ölçü alması zaten mümkün değildi. Zira ideal’in akışı (Kur’an’ın nüzûl süreci) devam ediyordu. İnsanlar bu akışın nereye kadar ve nasıl gideceğini önceden tahmin edemezlerdi. O dönemdeki toplum için, içerisinde yaşadıkları gerçekliğe en uygununu tasrih ve tashih edecek kişi sadece Hz. Peygamber’di. Nitekim Allah Teâlâ, ibâdet ve kullukta doğrudan

ilişkilerinde ancak kendisiyle muhâtap olmalarını, aralarındaki münasebetlerinde ise Hz. Peygamber’i doğrudan örnek almalarını tavsiye etmiştir.⁵⁴ Bu süreç Kur’an’ın nâzil olduğu dönemde ve Hz. Peygamber hayatta iken devam etmişti.

Bu süreç içerisinde örneklik, mübeyyin ve mübelliğ vasıflarının getirdiği bağlayıcılık, etkileycilik ve otorite açısından bakıldığında Hz. Peygamber’in uyguladıkları ve toplum içerisindeki davranışları pek çok yönden, deyim yerinde ise Kur’an vahyinin önünde idi. Yani öncelikle toplum içerisindeki örnek ve otorite kabul edilen bir kişinin (peygamberin) itikadî inancı, ibadeti, toplumsal hâdiselerle ilgisi; üzülməsi, sıkıntı çekmesi gibi tavırları hem tasvip ve teyit ediliyor, zaman zaman zelle olarak ifade edilen davranışları tashih ediliyor⁵⁵ ve dolayısıyla Kur’an vahyi ona göre de nâzil oluyordu. Peygamber (a.s.) gönderildiği toplumun gerçekleri çerçevesinde görevini sürdürüyor, Kur’an da yaşanan bu gerçeklere göre nâzil oluyordu. Çünkü yeni bir hiyerarşik otorite düzeninin, yani İslâm’ın inşası sırasında dahi mevcut Arap kültürünün unsurlarından istifade edilmiştir.⁵⁶ Hatta geçmiş (kâinatın ve insanlığın yaratılışı ile önceki milletlere ait) ve gelecekle ilgili (kıyamet sahneleri ve âhret hakkındaki) bilgileri dahi Allah Teâlâ, yine gönderdiği peygamberin yaşadığı gerçeklerle bağlantısını kurarak haber veriyordu.

610-632 yılları arasında Hz. Peygamber’in karizmatik otoritesinin tesis edilme süreci, karmaşık olaylar ve bu olaylarla ilgili vahiyler dizisinden teşekkül etmektedir. O, hayatta olduğu müddetçe, kendisine tâbi müslümanlar arasında nihaî hakemdi ve taraftarlarının birlik ve beraberliğini doğrudan sağlayan bir faktördü. Hz. Peygamber yeni şekillenmekte olan İslâm toplumunun merkezinde idi ve müslümanların sosyal yapısını ve mânevî birliğini doğrudan kendisine bağlayarak teminat altına aldı.⁵⁷

⁵⁴ Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110; en-Nûr 24/52; el-Feth 48/9.

⁵⁵ Kureyş’in ileri gelenleriyle görüşme yaparken âmâ İbn Ümmü Mektûm’un araya girip söz istemesi üzerine Hz. Peygamber’in yüzünü ekşitmesi (el-Abese 80/1-12); hanımlarından bazısının gönülünü almak için bir daha bal şerbeti içmemeye karar vermesi (et-Tahrîm 66/1); münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl’un cenaze namazını kılmaya teşebbüs etmesi (et-Tevbe 9/80-84); Tebük Gazvesi’ne çıkarken bazı bahanelerle izin isteyen münafıklara izin vermesi (et-Tevbe 9/43); Bedir Harbi’nde düşmanları öldürmek yerine onları esir alarak fidye karşılığında serbest bırakılması kararı (el-Enfâl 8/67-68) gibi hususlarda Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber’in yaptığı bazı eylemleri tashih etmiştir.

⁵⁶ Dabaşı, a.g.e., s. 83.

⁵⁷ Dabaşı, a.g.e., s. 105.

kalma, tamamen terkedemeyecekleri dört âdet vardır: Asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek ve ölünün arkasından saçını başını yolarak yüksek sesle ağlamak (Müslim, “Cenâiz”, 29).

⁵² Hamid Dabaşı, *İslâm’da Otorite* (Çev. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995, s. 93.

⁵³ “İçinizden size, sıkıntıya uğramanız kendisine ağır gelen, üzerinize son derece düşkün, inananlara şefkatli ve merhametli bir peygamber gelmiştir” (et-Tevbe 9/128).

B. Nebvî Sünnet’in Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

1. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber’in vahyin nâzil olduğu süreç içerisinde tâkip ettiği/yönlendirildiği hayat tarzı ve yöntemi olan Nebvî Sünnet ise kendi döneminde âdeta ‘canlı bir vahyin’⁵⁸ en önemli göstergesiydi. Bu sebeple nebevî sünnet kendi tarihî ortamında, "beyân açısından", daima ilk delil olmuştu. Müslümanlar, bir problemle karşılaştıkları vakit öncelikle çözüm için Hz. Peygamber’e geliyorlardı ve ilk müracaat kaynağı sürekli nebevî sünnettir. Hz. Peygamber’in verdiği hükümlerde veya kararlarda bir sıkıntı duydukları zaman bunların vahiy kaynaklı olup olmadığını soruyorlardı. Eğer vahye dayanıyorsa derhal itaat ediyorlar, değil de Hz. Peygamber’in kendi re’yi ise ya itaat ediyorlar ya da kendi icthadlarına göre hareket ediyorlardı.⁵⁹ Aşağıdaki şekil deliller hiyerarşisinde o günkü müslümanların genelde⁶⁰ tâkip ettikleri metodu göstermektedir.

Sahâbe → nebevî sünnet → vahiy → sahâbe icthadı.

Nitekim bu toplumsal gerçeğe işaret eden Mûsâ Cârullah İslâm dininde aslı hükümlerin dayanağı sayılan dört aslı delilden birincisinin (nebevî) sünnet olduğunu vurgulayarak şöyle demektedir:

“Sünnet İslâm’da hükümlerin dayanağı olan dört delil arasında, birinci sırada yer alan asıldır. Zira İslâm’da her hüküm önce sünnetle ortaya konmuş, Kur’an-ı Kerim’in âyetleri ise daha sonra Hz. Peygamber’in o konudaki söz, fiil ve takrirlerini tesbit ve teyit etmiştir. Din ve imanın bütün temel esasları dinin farz olarak değerlendirdiği kural ve kaidelerin tamamı önce sünnet ile belirlenmiş, daha sonra Kur’an âyetleri bunları teyit ve tesbit üzere nâzil olmuştur.”⁶¹

⁵⁸ Buradaki vahiy sadece Kur’an vahiy ile sınırlanmamıştır. Biz aynı zamanda Kur’an’a yansımayan bir başka vahiy türü ile de Hz. Peygamber’in yönlendirildiğini düşünüyoruz. Geniş açıklama için bk. Ertürk, *Metin Tenkidî Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*, s. 171-182.

⁵⁹ Biz burada Hz. Peygamber’in kararları veya hükümleri verirken hangi metotlara başvurduğunu veya sahâbenin Hz. Peygamber’in bütün kararlarını onaylayıp onaylamadıklarını, hiç itiraz etmediklerini veya onun kararlarının vahiy ürünü olup olmadığını tartışacak değiliz. Bizim buradaki hedefimiz Hz. Peygamber’in otoritesinin içerisinde yaşadığı gerçeklik çerçevesinde büyük önem arzettiğini ve ilk müracaat kaynağı olduğunu belirtmektir. Sahâbenin Hz. Peygamber’in icthadlarına bakışları hakkında farklı yaklaşımlar için meselâ bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 232-240.

⁶⁰ Bazı hadis kaynaklarımızda dini tebliğ etmesi için Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken aralarında geçen karşılıklı konuşmada Hz. Peygamber’in “Ne ile hükmedeceksin?” sorusu üzerine, Muaz’ın sırasıyla Allah’ın kitabı, Resûlullah’ın sünneti ve kendi re’yi ile icthad edeceğini söylemesi ve Hz. Peygamber’in bu yöntemi onaylamasına dair bir rivayet nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3) Bu rivayete göre deliller “Kur’an → Sünnet → Sahâbe icthadı” şeklinde sıralanır. Ancak bu hadisin rivayet tekniği açısından hem müşkil (bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 3), hem sahih olsa bile bu tür bir uygulamanın istisna olabileceğini düşünmek mümkündür.

⁶¹ Mûsâ Cârullah, *Kitâbü’s-Sünne*, s. 8.

Mûsâ Cârullah daha sonra konuyla ilgili olarak namaz, abdest, teyemmüm, oruç, hacc ve zekâta dair hükümlerin önce Hz. Peygamber’in sünnetiyle açıklandığını ve daha sonra Kur’an’ın bunları teyit ettiğini söylemektedir.⁶²

Beyân olması bakımından da sünnetin birinci asıl olduğunu ayrıca vurgulayan Mûsâ Cârullah, bunun gerekçesini şöyle açıklar:

“Zira beyanda aslanan genel ve basit olmasıdır. Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları Kur’an’ın hem nüzülünden önce hem de sonra, öncelikle tebliğ anlamında bir beyandır. Onlar hem kapalı olan hususların izahı hem de özet olarak verilen konuların açıklaması niteliğindedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in fiil ve davranışları herkes tarafından müşahede edildiği için her hususun en kolay anlaşılmasını da temin eder.”⁶³

Elbette ki böyle bir iddia ancak Hz. Peygamber’in döneminde, yani Kur’an vahyinin tamamlanmasından önceki durumu itibarıyla kabul edilebilir. Fakat vahyin tamamlanması ve metinlerinin iki kapak arasına alınmasıyla birlikte sünneti, tamamen olmasa bile, ekseriyetle bize haber veren hadislerin birinci aslı delil olmasında bazı sıkıntılar söz konusu olacaktır. Teoride Mûsâ Cârullah’ın düşüncesi doğru olmakla birlikte, şu an içinde bulunduğumuz gerçeklik yönüyle deliller hiyerarşisinde Kur’an’ın birinci asıl olması gerekecektir. Çünkü Kur’an’ın sübûtu katidir ve ayrıca nebevî sünnetin kaynaklarından biridir. Buna karşılık elimizde bulunan diğer sünnet verilerinden olan hadislerin sübûtu ise zannîdir. Ne var ki bu zannîlik sünneti deliller hiyerarşisinde ikinci plana bırakmakta ise de onu ortadan kaldırmamaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki nebevî sünneti tesbit etmede kaynak yönünden sadece yazılı belge olması itibarıyla hadisler değil, sübûtu kati olması yönüyle Kur’an daima ilk delimimizdir. Kur’an vasıtasıyla da, tamamen olmasa bile, genel prensipler çerçevesinde Hz. Peygamber’in sünnetini tesbit edebiliriz.⁶⁴ Fakat Kur’an’da bahsedilmeyen ve teferruatla ilgili hususları, zann-ı gâlible sahih diyebileceğimiz tarihî bilgi ve belgelerden (hadisler, siyer...) çıkarmamız mümkün olacaktır ki bunlar da birer delildirler.

Netice olarak hem Kur’an’ın ve hem de onun canlı örneği Hz. Peygamber’in sünnetinin özelde ilk gönderildiği toplumun içerisinde yaşanan gerçeklerine göre şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Bu da kendi tarihî şartları içerisinde anlamlı bir olgudur. Dolayısıyla Kur’an’ı en iyi anlamak, onu tebyin eden nebevî sünneti delil almakla ve onu anlamakla mümkündür.

2. Hz. Peygamber Sonrası Dönem

Kur’an’ın nüzûl sürecinin tamamlandığı ve Hz. Peygamber’in vefâtından sonraki dönemde, ‘idealin realitesinin/(Hz. Peygamber’in) hayatta olmaması,

⁶² Mûsâ Cârullah, *a.g.e.*, s. 8-9.

⁶³ Mûsâ Cârullah, *a.g.e.*, s. 9.

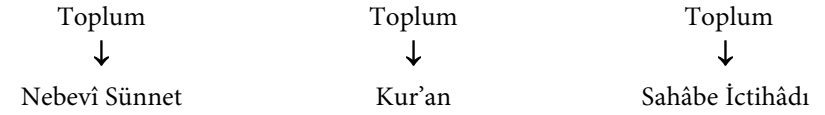
⁶⁴ Meselâ bk. N. Mehmed Solmaz, İ. Lütfi Çakan, *Kur’an-ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi I-III*, İstanbul 1988; İzzet Derveze, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı* (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989.

değişmeler karşısında o toplumu zaman zaman sıkıntıya sokmuştur. İnsanlar arasındaki birebir ilişkilerde örnek alınacak veya başvurulacak şahsiyet zâtıyla devreden çıkmıştır. Gerçi o irtilâl ettiği zaman, geride bıraktığı toplum, dönemdeki evrensel ahlâkî ilâhî prensipler çerçevesinde "bu dünya gerçekliği şartlarında ideal toplum" seviyesine ulaşmıştı.⁶⁵ Ancak zaman ilerleyip dar toplumdaki geniş topluma doğru gidildikçe, yaşanan değişme ve gelişmeler karşısında insanlar arasındaki ahlâkî ve hukukî ilişkilerde birtakım sıkıntılar ortaya çıkmaya başladı. Bu sıkıntıları gidermede takip edilen metot öncekinden biraz farklı idi. Zira hayatta iken ve onun hazır bulunduğu ortamda müracaat kaynağı bizzat Hz. Peygamber'di. Çünkü idealin realitesi yanlarında idi. Hz. Peygamber'in yanlarında olmadığı zamanlarda ise zihnen sanki onun yanındaymışlar gibi yine ondan öğrendiklerini uyguluyorlardı. Şayet bir sıkıntıya düşerlerse, başkalarından Hz. Peygamber'in o konuda herhangi bir uygulamasını bilen birinin olup olmadığını bilip soruşturuyorlar, çözüme ulaşamadıkları zaman mevcut âyetlerden kendilerine göre bir anlam çıkartıyorlardı. Bu dönemin deliller hiyerarşisini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Toplum → Nebvî Sünnet → Kur'an (âyetleri).

Halbuki Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ilişki tersine dönmüştü. Kur'an'ın nüzül süreci tamamlanmış, vahyin iniş süreci bitmişti. İnsanların zihinlerinde ilâhî mesajın tamamlandığı fikri vardı. Bununla birlikte o ilâhî mesajı tatbik eden Hz. Peygamber'in uygulamaları da zihinlerinde ve yaşamlarında bulunmaktaydı. Elbette ki, Hz. Peygamber'in uygulamalarının hepsinin insanların tamamının zihinlerinde yer ettiğini söylemek imkânsızdır. Toplumun ekseriyeti, gördükleri ve kendilerine bildirildikleri kadarıyla Hz. Peygamber'in örnekliği sayesinde önceden beri değişmekte olan ve yavaş yavaş yerleşmiş fikirleri ve uygulamaları örnek alıyordu. Fakat o toplumun ileri gelenleri, sıkıntı karşısında ve ihtilâfa düştükleri vakit müracaatın şeklini değiştirmek zorunda kaldılar. Eğer sıkıntı karşısında yine Hz. Peygamber'in çok iyi bilinen bir uygulaması varsa, bu durumda Kur'an'a başvurmadan yine Hz. Peygamber'in sünnetini esas alıyorlardı. Daha doğrusu Kur'an'a müracaat etme gereği hissetmiyorlardı. Müracaatın şeklindeki değişiklik sadece ya örnek bulunmadığı veya ihtilâf halinde gerçekleşiyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber zatıyla hayatta olmasa bile, onun uygulamaları ilk planda dikkate alınıyordu. Onların böyle bir düşünceye sahip olmaları elbetteki Kur'an'ı göz ardı etmeleri anlamına gelmiyordu. Zira Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin (esasta) vahye tezat teşkil etmesi düşünülemezdi. Dolayısıyla böyle bir metot Kur'an'la Hz. Peygamber'i karşı karşıya da getirmemektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da sahâbe bir sıkıntıyla karşılaştıkları vakit, onların ilk müracaat kaynağı

dolaylı da olsa Hz. Peygamber'in sünnetiydi.⁶⁶ Şayet o konuda Hz. Peygamber'in herhangi bir sünneti yoksa veya ihtilâf varsa müracaatın şekli değişmekte ve doğrudan Kur'an'a başvurulmaktaydı. Eğer Kur'an'dan bir çözüm bulunamazsa sahâbe kendi ictihadını ortaya koyardı. Bu üç aşamayı şu şekilde gösterebiliriz:

I. Aşama (İhtilâfsız durum) II. Aşama (İhtilâf hali 1): III. Aşama (İhtilâf hali 2)



Burada bir hususa açıklık getirmek gerekebilir. Meymûn b. Mihrân'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Hz. Ebû Bekir'e bir dava geldiği zaman, o önce Allah'ın kitabına bakar (nazar), eğer orada bulursa davalılar arasında hükmünü verirdi. Eğer Allah'ın kitabında bulamazsa Resûlullah'ın sünnetinden bir hüküm biliyorsa onunla hükmederdi. Orada da bulamazsa, çıkar ve müslümanların yanına giderek "Bana şöyle şöyle bir mesele geldi. Resûlullâh'ın bu konuda hüküm verdiğini bileneğiniz var mı?" diye sorardı..."⁶⁷

Bu rivayette iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi Ebû Bekir'in 'Kur'an'a baktığı' söylenmektedir. 'Bakmak (nazar)' kelimesi bir mushafa bakmak şeklinde anlaşılıyorsa ki tarihî açıdan doğru olmasa gerektir. Zira Kur'an'ın çoğaltılıp dağıtılması Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde gerçekleşmiştir. Şayet Hz. Ebû Bekir döneminde değişik yerlere yazılan mushaf kastediliyorsa, zaten o dağınık halde idi ve Zeyd'e biraraya getirilmesi emredilmiş ve o nüshalar iple bağlanmıştı. Dolayısıyla bu yaklaşım da doğru olmayabilir. Eğer hâfızasından/ezberinden Kur'an'daki hükümleri incelediyse, Ebû Bekir'in Kur'an'ın tamamını ezbere bildiğini söyleyecek bir delili bilmiyoruz. İkinci husus Ebû Bekir'in önce kendisi bir hükme ulaşamayınca, daha sonra arkadaşlarına "bu konuda Hz. Peygamber'in bir hükmü var mı?" diye sorması oldukça mânidardır. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, Hz. Ömer halife olduğu dönemde bazı uygulamalarında yukarıda gösterilen metodu her zaman uygulamamıştır. Bunun sebebi de muhtemelen, modern tabirle, onun toplum gerçekliğini iyi kavramasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, şartların değişmesiyle birlikte toplumun değiştiğini, Hz. Peygamber'in sünnetinde ve Kur'an'da belirtilen

⁶⁵ "Siz insanlar içerisinde çıkarılmış en hayırlı topluluksunuz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırmanız" (Âl-i İmrân 3/110) âyeti buna işaret etmektedir.

⁶⁶ Meselâ Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in Kur'an'ın cem' edilmesi teklifine, Hz. Ebû Bekir'in "Resûlün yapmadığı bir işi nasıl yaparım?" endişesini taşıyarak ilk önce karşı çıkması, Ebû Bekir'in bu teklifi Zeyd b. Sâbit'e söyleyince onun da "Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi nasıl yaparız ? diye aynı endişeyi dile getirmesi nebevî sünnetin yeni bir durum karşısında müracaat kaynağı olduğunu gösterebilir. Meselâ bk. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 10; Buhârî, "Tefsîr" 9/20, "Fezâilü'l-Kur'an", 3.

⁶⁷ Dârimî, "Mukaddime", 20.

uygulamaların birebir tam karşılıklarının her vakit bulunmayabileceğini, dolayısıyla metotta da bir değişikliğin yapılması gerektiği neticesine ulaşmıştır.

Bu durumda karşımıza gerek Kur’an’da gerekse Hz. Peygamber’in sünnetinde yer alan beşerî ilişkilerle ilgili uygulamaların ve hükümlerin birebir karşılıklarının olup olmayacağı meselesi çıkmaktadır. Meselâ Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba pay ayırmaması, hırsızın elini kestirmemesi gibi icraatlarına bakıldığında, onun bir başka metoda başvurarak Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’in sünnetini, lafzî anlamda, “dolaylı” göz ardı ederek ictihad ettiği düşünülebilir. Ancak, ‘dolaylı’ ifadesi o iki kaynağı önemsememek anlamında değil, onların ilkesine uygun olduğu düşüncesini ifade etmektedir. Kanaatimizce Hz. Ömer’in bu tür uygulamalarına, onun ‘nebevî sünnete bakış tarzının bir gereği olarak bakmak gerekir. Bunun anlamı şudur: “Hz. Peygamber şimdi hayatta olsaydı herhalde o da böyle yapardı.” Hz. Ömer’i böyle düşünmeye sevkeden şey elbette âfâkî ve hissî değil, onun Hz. Peygamber’i ve Kur’an’ı makâsîdi itibarıyla çok iyi tanınmasıyla doğrudan ilgilidir.

III. Genel Değerlendirme

1. Hz. Peygamber’in sünnetini bir tarafa bırakıp, salt Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı oluşturma düşüncesi ve bunun ‘Kur’an İslâm’ı’ gibi söylemlerle dile getirilmesi, yukarıda arzetmeye çalıştığımız Kur’an’ın nâzil olduğu 23 yıllık tarihî gerçeklikler ile Hz. Peygamber’in ve nebevî sünnetin ‘içerisinde yaşanan gerçeklikteki konumu’ açısından bakıldığında, hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu anlayış Hz. Peygamber’i, sadece Kur’an’ı insanlara tebliğ eden ve onun lafızları doğrultusunda amel eden sıradan bir insan konumuna düşürmektedir. Böyle bir düşünce Allah’ın kendisine yüksek otorite verdiği Hz. Peygamber’i ve onun yaşam tarzını göz ardı etmektir ki, bu Kur’an’ın temel prensibine de aykırıdır. Halbuki Hz. Peygamber’in içerisinde yaşadığı gerçeklikteki konumu ve onun sünneti o dönemin müminleri arasında örnek alınacak vasıfta idi ve Kur’an da müslümanlara bunu tavsiye etmektedir. Zira gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun irtihâlinin ardından sahâbenin bir meseleyle karşılaştığı vakit aklına gelen ilk şey, Hz. Peygamber’in o konuda uygulaması olup olmadığını araştırmak, yani Hz. Peygamber’in sünnetine başvurmaktır. Nitekim bu durumu çağdaş araştırmacılar Dümeynî şu şekilde ifade eder:

“Ashâbın davranışları ister onun bu konudaki sözlerini ezbere bilsin isterse bilmesin büyük oranda Hz. Peygamber’i örnek alma şeklinde idi. Onlar dinî konudaki bir hükmü ya Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadis olup olmadığını sorarak veya lafız ya da mâna olarak rivayet edilen bir metin olmaksızın onun sünneti olması ile de yetinerek hareket ediyorlardı... Hz. Peygamber’in sünneti ve İslâm’ın temel hükümleri bu şekilde nesiller boyu tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Bu fiilî rivayete, onu teyit eden ve açıklayan, ihtilâf anında başvurmada esas olan yazılı rivayet de eşlik etmiştir. Şu anda XV. hicrî asırda yaşayan bizler, insanlara Hz. Peygamber’in namazı nasıl kıldığı konusunda bir hadis bilip bilmediğini soracak olursak, çoğunun bilmediğini görürüz. Bununla birlikte namazın şeklini, rükünlerini, sünnetlerini bildiklerine şahid oluruz. ...Onların namazın nasıl kıldığını bildiklerinin hadisleri ezberleme ve tedvin etme sayesinde olduğu kanaatinde değiliz. Aksine onlar

bunu, kitlelerin birbirlerine nakletmeleri sayesinde öğrenmişlerdir. Şu halde hadis nakli ve bu hadislerin söz konusu fiilî duruma paralel olması, ihtilâf anında başvurmak üzere açıklayıcı ve tekit edici bir unsur olmaktan öteye gitmemektedir.”⁶⁸

İşte buna benzer olarak sahâbenin de –ilk dönemlerde- bir problemle karşılaştığı vakit anında başvuracağı merci pratik olması açısından, Hz. Peygamber’in uygulamasıydı. Rivâyetlere bakıldığı zaman sahâbenin ihtilâf anında ortaya attıkları ilk soru Hz. Peygamber’in o fiilî işleyip işlemediği idi. Bunun en canlı misalini Hz. Âişe’de görmekteyiz. Aile içi uygulamalarda ve bazı konularda Hz. Âişe’ye Hz. Peygamber’le ilgili bir rivayet nakledildiği zaman, onun ilk kriteri Resûlullah’ın öyle yapıp yapmadığını ifade etmesiydi. Daha sonra da Kur’an’dan delil getirirdi. Yani eylemde Hz. Peygamber’i, bu eylemin delili ve ifadesi olarak Kur’an vahyini örnek gösterirdi...⁶⁹

Hz. Peygamber’i yakından çok iyi tanıyan ve onun uygulamalarını iyi bilen sahâbe neslinden sonra durum değişmiş ağızdan ağıza dolaşan rivayetler-kismen bazı sahâbiler tarafından yazıya geçirilmiş olmakla birlikte- İslâm toplumundaki fitnelerin zuhur etmesi sebebiyle güvenilir olmayan râvilerin rivayetlere müdahalesiyle başka bir boyuta yönelmiştir. Bu durumda aynı zamanda yazıya geçirilmesi çalışmaları devam eden hadisler, rivayet esnasında da yapılan birtakım yanlışlıklar sebebiyle artık râvilerin güvenilirliği ve kriter olarak Hz. Peygamber’in bilinen meşhur sünnetiyle mukayese edilerek test edilmeye başlanmıştır. Bu arada Kur’an-ı Kerim artık mushaf haline getirilip iki kapak arasına koyulunca sağlam ve itirazsız kaynak olarak ilk planda ölçü alınmıştır. Zira Hz. Peygamber’in bütün söz ve fiilleri Kur’an’ın temel ilkelere aykırı olamazdı. Netice itibarıyla Hz. Peygamber’in sözleri olarak nakledilen rivayetlerin kritiğe tâbi tutulduğu ilk kaynak şüphesiz Kur’an ve ondan sonra mütevâtir veya Hz. Peygamber’in bilinen meşhûr sünneti olmuştur.

Yaşanan gerçeklikle bağlantısı olması sebebiyle Hz. Peygamber döneminde bizzat yaşayan gerçeklik Hz. Peygamber idi ve canlı müracaat kaynağı da o idi. Ölümünden hemen sonra ise onun en yakın arkadaşları tarafından beyan edilen ve bilinen, henüz yaşanmakta olan gerçeklik ise Hz. Peygamber’in sünneti olmuştur. Ancak sahâbe neslinin sona ermesiyle birlikte önceden mushaf haline getirilen ve çoğaltılan Kur’an, artık Hz. Peygamber’in sünnetiyle birlikte kıyamete kadar yaşayan gerçeklik olması yönüyle her asırda, her dönemde ve mekânda temel prensipleri sunan İslâm’ın ana kaynakları olmuşlar-

⁶⁸ Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi müttüni’s-sünne*, Medine 1992, s. 163-164.

⁶⁹ Hz. Âişe bazı sahâbilerin aile içiyle alâkalı sorularını veya Hz. Peygamber’in özel hayatı hakkında naklettikleri rivayetleri bilhassa onun hayatından örnekler vererek tashih ederdi. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan en dikkat çekicisi Bedreddin ez-Zerkeşî’nin *el-İcâbe li-trâdi me’stedrekethu Âişe ale’s-sahâbe* adlı eseridir. Bu eser yeniden tertip ve tahrîr edilerek Türkçe’ye kazandırılmıştır (*Hz. Âişe’nin Sahâbeye Yöneltilmiş Eleştiriler* (Haz. Bünyamin Erul, Ankara 2000)).

dır. Bu temel kaynaklar çerçevesinde yeni icthadlarla “yaşanan din” tekâmüle devam etmiştir.

2. Yukarıda işaret edilen tarihî gerçekliğe aykırılığı yanında ‘Kur’an İslâm’ı söyleminin kendi içerisinde de tutarsızlıkları bulunmaktadır: Öncelikle Kur’an İslâm’ı savını delillendirmede aynı zamanda hadislerle/rivayetlere de başvurulmaktadır. Halbuki bu düşünceye sahip olanlar, hadislerle veya rivayetlere “mişnalar!”⁷⁰ nitelemesinde bulunarak, onların (hadisleri) bu dinin “müşrik din adamları (!)” dedikleri İslâm âlimleri tarafından uydurulduklarını dile getirmektedirler. Ne var ki hadislerin yazılmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivayet her defasında onlar için bulunmaz bir delil olabilmekte ve hatta rivayet tekniği açısından son derece zayıf olan başka rivayetler de kullanılabilir. Böylesi bir tavır ise bu söylemin ve iddiaların kendi içerisindeki tutarsızlıklarını göstermektedir.

Öte yandan Kur’an’da farz namazın, (kaldı ki neyin farz neyin vâcip olduğu da yine rivayetlere ve İslâm âlimlerinin icthadlarına göre belirlenmektedir) üç vakit olduğu, dolayısıyla üç vakitte namazın kılınabileceği ifade edilmektedir. Bırakınız rivayetleri ve hadisleri, namazın beş vakitte kılındığına dair yaşayan/yaşatılan sünnet bile ‘Kur’an İslâm’ı’ söylemi bağlamında dikkate alınmaktadır. Bu üç vakit de, Kur’an’da namazın cem edilmesinden (farz namazları birleştirme) bahsedilmediği halde, bunların cem edilerek kılınması önerilmek⁷¹ üzere ele alınmaktadır. Yine delil olarak gösterilen, namazların cem’ine dair uygulamalar Kur’an’da değil hadislerde yer almaktadır.⁷² Dolayısıyla söylem bu yönüyle de kendi içerisinde bir tutarsızlığı sergilemektedir. Aynı şekilde rivayetlere bir yandan güvenilmeyeceği ifade edilirken, diğer taraftan yine rivayetlere dayanılarak, meselâ namazın rekatleri konusunda Hz. Peygamber’in tavrından bahsedilmesi bir başka tutarsızlığı göstermektedir.⁷³

3. Kur’an İslâm’ı söylemi müevvel vahiyle de meydana gelen ve ona dinamizm kazandıran 1400 yıllık İslâm kültürünü ve tarihini bütünüyle reddetmek anlamına gelmektedir. Zira hiçbir din ve sistem hem oluşumunda hem de gelişiminde toplumdan bağımsız değildir. Toplum da içerisinde yaşadıkları

tarihî ortamları ve şartları çerçevesinde dini yaşamaya ve yaşatmaya çalışır. Elbette bunlar arasında önceki veya daha sonraki kültürlerin izi de bulunacaktır. Kaldı ki Kur’an’daki pek çok hüküm, kavram ve olaylar Arap kültürü ve medeniyetinin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla salt Kur’an metnindeki bazı uygulamalara sadece lafzî olarak bakıldığı zaman, Kur’an’ın evrenselliğinden değil, bölgeselliğinden bahsedilmesi gerekir. Meselâ zihâr âyetini, evlere normal bir şekilde girilmesi gibi örnekleri değerlendirirken Arap örf ve kültürünü de dikkate almak gerekecektir.

4. Kur’an İslâm’ı söylemi Kur’an’ı anlamada ve yorumlamada önemli ölçüde keyfilığe kapı aralamaktadır. Kur’an’daki âyetler bazan metnin bağlamından bazan de içerisinde nâzil olduğu toplumun şartlarından kopararak anlaşılmaya çalışılmaktadır.⁷⁴ Bu noktalardan bakıldığında Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin nesnellik açısından bilimsel bir değer ifade edip etmedikleri gayet ortadadır. Nebevî sünnetin göz ardı edilerek bir Kur’an İslâm’ı oluşturma düşüncesi, nihâyetinde, öznenin, içerisinde yaşadığı ve değer saydığı her bir şeyi Kur’an’a dayandırarak, o değer saydığı şeyi, meşrulaştırma yoluna götüren bir keyfilğin, kolaycılığın ve tamamen rasyonalist bir zihniyetin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. Kur’an İslâm’ı, Kur’an’daki İslâm ve Kur’an’a dönüş gibi söylemleri ortaya çıkaran esas iç sebeplere de kısaca değinmek gerekir. Belki de bu sebeplerin kısmen veya bütünüyle göz ardı edilmesi, ya da sadece akademik çevrelerde dile getirilmesi bu işte uzman olmayanları bu türden düşüncelere kolaylıkla sevk edebilmektedir. Meselâ klasik anlayışımızın en önemli problemlerinden biri hadis ve sünnet kavramlarının eşleştirilmesidir. Yani her hadisin mutlak anlamda sünneti de içerdiği ve ifade ettiği tarzındaki düşüncedir. Halbuki nebevî sünnet, Hz. Peygamber’in 23 yıllık vahiy çerçevesinde sürdürdüğü bir yaşam biçimidir. Rivâyetler ise bu yaşam biçiminin ifadeleri veya parçalarıdır ve parça her zaman bütünü temsil etmeyebilir. Öyleyse yapılacak iş, bütünü oluşturacak parçaları anlamlı bir şekilde bir araya getirerek nebevî sünnetin tesbit edilmesidir. Örnek verecek olursak; “Uğursuzluk üç şeydedir: Kadında, evde ve atta” şeklinde noksan ve hatalı bir şekilde Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayet, belli bir dönemde, akademik gayelerle de tasnif edilmiş hadis eserlerinde zikredilmiştir. Ancak günümüzde bu rivayet bu haliyle tashih edilmeksizin neşredilmekte ve başka dillere de aktarılmaktadır. Bunun doğuracağı sonuçları söylemek herhalde anlamsız olsa gerektir. Elbetteki bu işlem uzun ve yorucudur. Zaten Kur’an İslâm’ı söylemi de bu zorlu işe girilmesinin, yani kolaycılığın sonucudur.

⁷⁰ Mişna: “Yahudilerin *Tevrat*’tan sonra kendileri için koydukları ilk kanunî prensiplerdir. Onu, Judah Hanasi M.S. 190-200 tarihleri arasında, yani Romalı Titus’un Yahudi Mabed’ini tahribinden bir asır sonra derlemiştir” (geniş açıklama için bk. Zaferü’l-İslâm Han, *Yahudilik’de Talmud’un Mekii ve Prensipleri* (Çev. Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 8-18). Hadislerin mişnalara benzetilmesi düşüncesinin tenkidi hakkında bk. Ebûbekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi I*, İstanbul 1998, s. 145-149.

⁷¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, s. 570-579.

⁷² Meselâ bk. Buhârî, “Taksiru’s-salât”, 13, 14, “Mevâkitü’s-salât”, 18, “Hacc”, 93, 96, 99; Müslim, “Müsâfirin”, 42-45; Hacc”, 288; Tirmizî, “Salât”, 24, “Cum’a”, 42; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56, 64; Nesâî, “Mevâkit”, 42, 45, 47; İmâm Mâlik, *Muvatta*, “Sefer”, 1-6; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 129.

⁷³ Öztürk, *a.g.e.*, s. 579-580.

⁷⁴ Meselâ Kur’an’ın 19 sayısını sistemi üzerine kurulduğu, âyette geçen “sekar” kelimesinin bilgisayar (!) şeklinde açıklanması gibi. bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 18-21.

Kanaatimizce bu ve benzeri söylemlere gerekçe teşkil eden hadis ilminin temel meselelerini ‘problemsiz’ kabul etmek veya görmezden gelmek yerine, onlara tenkidî (eleştirel) ve yapıcı bir şekilde yaklaşılması zarureti artık iyice belirginleşmiştir. Nebevî sünneti olumsuz anlamda tenkit etmek/reddetmek ayrı, hadisi/rivayeti tenkit/tetik etmek ayrıdır. Bir rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyeti konusunda ileri sürülecek tereddütler hiçbir zaman sünnetin reddedileceği anlamına gelmemektedir. Vahyin temel prensiplerine aykırı olan hatalı ve yanlış bir şekilde nakledilmiş rivayetlerden dolayı sünneti tesbit etmeden, sadece içerisinde bulunduğumuz durum çerçevesinde Kur’an’ı anlayıp ‘Kur’an’a göre hüküm budur’ diye kesin bir tavır takınıp sünneti göz ardı etme düşüncesi ise tamamıyla yanlıştır. Netice itibariyle, gerek tarihî gerçeklikleriyle bağlantısı koparılarak, gerekse kendi içerisindeki tutarsızlıklarıyla nebevî sünnetin yok sayılıp oluşturulmaya çalışıldığı Kur’an İslâm’ı söyleminin anlamlılığında ve dolayısıyla ilmîliğinden bahsetmek ve onun pratik bir değer ifade ettiğini ileri sürmek isabetli olmasa gerektir.

“Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”

Özet: Bu makalede, geçmişte ‘Kur’ân bize yeter’ ve ‘Kur’ân’a dönüş’, modern çağda da Kur’ân İslâm’ı gibi ifadelerle dile getirilen söylemin Nebevî Sünnet’in târihî gerçeklikteki konumu açısından bir değer ifade edip etmediği tartışılmıştır. Târihî bir konuyla da kısmen bağlantısı olan bu yaklaşımın ‘Sünneti saf dışı bırakarak Kur’ân metnine dayalı bir İslâm anlayışı oluşturma’ düşüncesi şeklinde tezahürünün târihî gerçeklere aykırı olup olmadığı da ele alınmış ve ayrıca, târih içindeki gerçekliği de dikkate alınarak ‘Nebevî Sünnet’in konumuna’ yönelik bazı tespitler sunularak, Kur’ân İslâm’ı söyleminin kaynak ve metot açısından tutarlı olup olmadığı incelenmiştir. Neticede, gerek târihî gerçeklikleriyle bağlantısı koparılarak gerekse kendi içerisindeki tutarsızlıklarıyla Nebevî Sünnet’in yok sayılıp oluşturulmaya çalışıldığı Kur’ân İslâm’ı söyleminin anlamlılığında ve ilmîliğinden bahsetmenin ve onun pratik bir değer ifade ettiğini ileri sürmenin isabetli olmayacağı sonucuna varılmıştır.

Atıf: Mustafa ERTÜRK, “Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, 7-29.

Anahtar kelimeler: Kur’ân İslâmı, hadis, sünnet, Nebevî sünnet, tarihsel gerçeklik.