

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİ'NİN PARADİGMATİK
AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
(TÜRKİYE ÖRNEĞİ)**

Hasan SEVİM

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Ali AKPINAR**

KONYA - 2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan SEVİM		
	Numarası	158106013002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Kur'ân İslam'ı Söylemi'nin Paradigmatik Açından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hasan SEVİM
İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan SEVİM		
	Numarası	158106013002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Tezin Adı	Kur'ân İslam'ı Söylemi'nin Paradigmatik Açından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)			

ÖZET

Müslümanların yaşadıkları bütün can yakıcı problemlerin geleneksel İslam ve özellikle de hadislerden kaynaklandığını ileri süren “Kur’ân İslam’ı” söylemi kurtuluş için dini ahkâmın kaynağını Kur’ân’la sınırlandırmayı ve Kur’ân’la yetinmeyi önermektedir. Biz bu çalışmamızda Türkiye örneği üzerinden söylemin paradigmatik açıdan değerlendirilmesini yapmaya çalıştık.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamız “Kur’ân İslam’ı” söyleminin kavramsal çerçeve ve tarihî arka planını; düşünsel kodları ve yönelimlerini; temel iddiaları ve vurgularını incelemektedir.

Modern bir söylem olan Kur’âncılığın ele aldığı konularda nasıl bir perspektif ve bakış açısına sahip olduğu detaylandırılırken neden olduğu olumlu ve olumsuz yönlere de işaret edilmiştir.

Ulaştığımız sonuç söylemin, İslam’ı sıfırdan ve yeniden tanımlamak istediğidir. Bu bağlamda genellemeci ve indirgemeci bir üslup geliştirilmiştir. Dinin üzerine kurulduğu bütün ontoloji ve epistemoloji topyekûn hesaba çekilmek istenmekte ve son tahlilde modern şartların dayatmasıyla çağdaş bir İslam anlayışı oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Söylem, Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak iddiasıyla çıktığı yolda yeni ve büyük sorunlara yol açmış ve Müslümanları aşağılayan bir dil kurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân İslam’ı, Kur’âncılık, Ehl-i Kur’ân, Uydurulmuş Din, İndirilmiş Din.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTITÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Name and Surname	Hasan SEVİM		
	Student Number	158106013002		
	Department	Temel İslam Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Title of the Thesis/Dissertation	A Paradigmatic Evaluation of the Quranic Islam Rhetoric: The Case of Turkey			

ABSTRACT

The rhetoric of Quranic Islam claims that all the problems that Muslims are dealing with stem from the traditional understanding of Islam and especially from the hadiths. To solve the problem, they suggest limiting the religious authority with the Quran and being content with the Quran. In this study, we tried to make a paradigmatic evaluation of the Quranic Islam rhetoric in the case of Turkey.

Our study consists of an introduction and three chapters. We covered the conceptual framework and historical background of the Quranic Islam rhetoric, its intellectual codes, tendencies, central claims and main emphases.

While understanding the perspective of Quranism as a modern concept, we pointed out the positive and negative aspects of its caused so far.

We conclude that this rhetoric tries to redefine Islam from scratch by developing a generalist and reductionist approach. Calling the ontological and epistemological foundations of the religion to account and creating a modern understanding of Islam for a possible integration with the modern world are seen initial purposes of the Quranic Islam rhetoric.

This modern approach claimed to find a solution to the problems of Muslims but caused new and significant problems on its way. Also, this rhetoric established a neoteric language that insults Muslims.

Keywords: Quranic Islam, Quranism, People of the Quran, Fabricated Religion, Revealed Religion.

ÖNSÖZ

Müslümanlar tarihî süreçte Batı ile askerî, siyasî ve fikrî olmak üzere farklı düzlemlerde birçok defa karşı karşıya gelmişlerdir. Bu bağlamda fikrî düzey özelinde iki büyük ve ciddi yüzleşme durumunda kaldıkları da bilinmektedir. Bunlardan ilki Yunan medeniyetinin felsefî ve bilimsel eserlerinin tercüme edilmesiyle Yunan felsefesinin İslam dünyasına intikal ettiği 8. ile 10. yüzyılları içine alan dönemdir. İkincisi ise Batı'nın baş döndürücü bir düzeyde gelişen bilim ve teknolojisi ile egemen bir kültür olarak İslam dünyasını etkisi altına aldığı son iki yüzyıllık dönemdir. Bu iki büyük yüzleşme, sonuçları ve yansımaları itibariyle birbirinden farklıdır. Birinci karşılaşmada Yunan medeniyeti oldukça zayıf, İslam medeniyeti ise buna mukabil son derece dinamik ve kendinden emin bir durumda olduğundan tercüme eserlerde dile getirilen fikirlerle hesaplaşabilmiş ve onlara karşı koyabilmiştir. İkinci büyük karşılaşmada ise Batı'nın bir taraftan İslam topraklarını istila edip sömürgeleştirmesi diğer taraftan da güç dengesinin Müslümanlar aleyhine ezici bir tarzda bozulması neticesinde bir bozgun havası yaşanmıştır. Modernizmin büyümesi karşısında acziyete düşen ve tabir yerindeyse gözleri kamaşan ümmet neredeyse kendinden ve değerlerinden şüphe etmeye başlamıştır. Dinin yeni ve farklı bir şekilde anlaşılması gerektiği üzerinde hararetle durulmuş, bu farklılık taleplerinin zaman zaman dinin kendisine ve özüne müdahale biçimine dönüştüğü de görülmüştür. Kuvvetli bir ışığa maruz kalan bir tavşanın yerinde çakılıp kalmasını ve teslimiyetini andıran bir bocalama dönemine girilmiştir.

Söz konusu bozgun havasından çıkmak ve Müslümanları içine düştükleri kriz ortamından kurtarmak amacıyla son iki yüzyılda ortaya çıkan fikrî hareketlerden birisi de Kur'ân İslam'ı söylemidir. Söylem, paradigmasını Müslümanların Kur'ân'ı terkedilmiş hâle getirdikleri, Kur'ân'sız bir Müslümanlık inşâ ettikleri, Allah'ın indirdiği dini bırakarak yeni bir din uydurdıkları ve yaşadıkları Müslümanlığın Allah'ın Kur'ân'da anlattığı İslam'dan bambaşka bir şey olduğu yönündeki görüşler etrafında şekillendirmiştir. Buna göre Müslümanların altında ezildikleri problemlerden kurtuluşu 'sadece Kur'ân'la yetinerek' gerçekleşecek ve Kur'ân'la yetinen Müslümanlar maddi manevi her alanda olağanüstü başarılar göstermeye ve

dünya milletleri arasında kaybettikleri konumlarını yeniden kazanmaya başlayacaklardır. Söylemin Müslümanların içinde buldukları maddi manevi sorunların müsebbibi olarak ise geleneksel İslam'ı ve bunun en büyük bileşeni olarak hadisleri işaret ettiği görülmektedir. Bütün olumsuzlukların faturası İslam fihhına, tarihsel İslam'a ve hadislere kesilmektedir.

Bu çalışmamızda özellikle son yıllarda gerek dünyada gerekse de ülkemizde popülaritesini artıran Kur'ân İslam'ı ya da bir başka ifadeyle Kur'âncı söylem Türkiye örneği üzerinden ele alınacaktır. Söylemi ele alış tarzımız paradigmatic bir mahiyeti haiz olacaktır. Bu münasebetle söylemin genel bakış açısı, perspektifi ve konuları ele alma biçimi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Elimizden gelenin en iyisini yapmaya çalışmamıza rağmen tam anlamıyla, tasarladığımız ve özlemine duyduğumuz çapta bir çalışma ortaya koyamadığımızı belirtmeliyiz. Konunun çok dağınık olması ve söylemin kendisini henüz yeterince akademik olarak ifade etmemiş olması, en büyük güçlük olarak karşımıza çıkmıştır. Son tahlilde kusursuzluk ve mükemmellik yalnız Allah'a mahsustur.

En büyük tesellimiz, ilmin tuğla tuğla yükseldiği gerçeğidir. Her akademik çalışmadan alana dair son sözü söylemesini beklemek ve çığır açan bir etki yaratmadığı için haksız yere eleştirmek, bilimin işleyişini bilmemek demektir. Bazı çalışmaların alana katkısı görece az olsa da bir katkı vermiş olması küçümsenmemelidir. Umarız ki bu çalışma ilim tarihinde hiç değilse bir tuğla mesabesinde rol üstlenmiş olur.

Tez konusunun seçiminde ve çalışılması esnasında kendisinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ali Akpınar'a vefâ duygularıyla şükranlarımı sunuyorum. Onun kolay erişilebilir olması, mütemadiyen katkıları ve bize yönelik güven, anlayış ve teşviki olmasaydı bu çalışma asla tamamlanamazdı. Aynı şekilde sürekli irtibat halinde bulunduğum ve kendilerinden katkı aldığım tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal ve Doç. Dr. Hakan Uğur'a ve ayrıca Necmettin Erbakan ve Selçuk Üniversitelerinin Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi hocalarıma saygılarımı ve teşekkürlerimi iletmek isterim.

Hasan SEVİM

Konya, 2021

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	I
ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A- ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLILIKLARI VE ÖNEMİ	1
B- ARAŞTIRMANIN METODU VE PLANI	3
C- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	6

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİ VE TARİHİ ARKA PLAN

1.1. Kur'ân İslam'ı Söylemi	10
1.2. Kur'ân İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri	15
1.3. Kur'ân İslam'ı Söyleminin Tarihi Kökenleri	19
1.4. Son İki Yüzyılda Kur'ân İslam'ı Söylemi	25
1.4.1. Hindistan'da Kur'ân İslam'ı Söylemi	32
1.4.2. Mısır'da Kur'ân İslam'ı Söylemi	41
1.4.3. Osmanlı Son Dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinde Kur'ân İslam'ı Söylemi	52

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİNİN YÖNELİMLERİ VE DÜŞÜNSEL KODLARI

2.1. Metin Merkezli Din Anlayışı	71
2.2. Geleneğin Yok Sayılması	81
2.3. Yenilgi Psikolojisinin Baskısı	94
2.4. Oryantalizmin Etkisi	105
2.5. Kur'ân ve Sünnet İlişkisinin Yeniden Konumlandırılması	116
2.5.1. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Emir ve Yasaklarını Ayrıcalıklı Kılması	122
2.5.2. Vahyetmek İçin Allah'ın Bir İnsanı Seçmesi	127
2.6. Kur'ân İslam'ı Söyleminin Köken Arayışı	132
2.6.1. Hz. Peygamber ve Sahâbilerin Söz ve Uygulamalarına Yapılan Atıflar	134
2.6.2. Hadislerin Yazılmasının Yasakladığına Dair Rivâyetlere Yapılan Atıflar	138
2.6.3. İlim İnsanlarının Sözlerine Yapılan Atıflar	145
2.7. Aşırı Yorum Yönelimi	149

2.7.1. Kader İnancı Konusunda Aşırı Yorum.....	155
2.7.2. Kadına Vurma Konusunda Aşırı Yorum.....	164
2.7.3. Namazın Elli Vakitten Beş Vakte Düşürülmesi Konusunda Aşırı Yorum.....	168

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİNİN TEMEL İDDİALARI VE VURGULARI

3.1. Vahyin Kur'ân'dan İbaret Olduğu İddiası.....	171
3.1.1. Kur'ân Dışında Vahyin Bulunduğu Görüşü	172
3.1.1.1. Kendilerine Kitap Verilmeyen Peygamberlere Vahyedilmesi.....	176
3.1.1.2. Hz. Peygamber'in Hevâsından Konuşmaması.....	179
3.1.1.3. Hikmet Kavramı	186
3.1.1.4. Kiblenin Tahvili	188
3.1.2. Kur'ân Dışında Vahyin Bulunmadığı Görüşü	190
3.1.2.1. Temel İbadetlerin Ayrıntılı Bir Şekilde Kur'ân'da Açıklanmış Olduğu İddiası	196
3.1.2.2. Temel İbadetlerin Arap Toplumunda Bilinip Tanındığı İddiası	198
3.2. Kur'ân'ın Apaçık ve Anlaşılır Olduğu İddiası	202
3.3. Hadislerin Kur'ân'a Arzedilmesi Gerektiği İddiası.....	212
3.3.1. Kur'ân'a Arz Yapılması Fikrinin Doğru Olduğuna Dair Görüş.....	217
3.3.1.1. Hz. Peygamber ve Sahâbîlerde Kur'ân'a Arz.....	217
3.3.1.2. İslam Mezheplerinde Kur'ân'a Arz.....	219
3.3.1.3. Modern Dönemde Kur'ân'a Arz	221
3.3.2. Kur'ân'a Arz Yapılması Fikrinin Yanlış Olduğuna Dair Görüş.....	223
3.4. Kur'ân'ın Ayrıntılı ve Yeterli Olduğu İddiası.....	230
3.5. Hz. Peygamber'in Misyonunun Sadece Elçilikten İbaret Olduğu İddiası	242
3.5.1. Resulün Görevinin Apaçık Tebliğ Olduğu İddia Edilen Âyetler.....	243
3.5.2. Resul ve Nebî Ayrımı Üzerine Yapılan Kurgu.....	245
3.5.3. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi.....	251
3.6. Hükümün Sadece Allah'a Ait Olduğu İddiası.....	256
3.6.1. Hüküm Ancak Allah'ındır Âyetiyle Yapılan İstidlâl	260
3.6.2. Hz. Peygamber'in Teşri Yetkisi olduğuna Dair Âyetler	263
3.7. Kur'ân'ın İttifak, Hadislerin ise İhtilaf Kaynağı Olduğu İddiası	271
3.7.1. Kur'ân Metninin Görüş Ayrılıklarına Kaynaklık Etmesi.....	274
3.7.2. Görüş Ayrılıklarının Yapısal Bakımdan Çeşitleri.....	277
3.8. Geleneksel Anlayışın İslam'ı Zor ve Yaşanmaz Hale Getirdiği İddiası.....	283
3.8.1. Kolaylaştırma Prensibi ve İnsan Öncelikli Din Anlayışı	286
3.8.2. Kolaylık Prensibinin İşletilmesinin Önündeki Engeller.....	290
3.8.2. Kolaylaştırma Prensibinin Uygulanmasında Yöntem Önerisi.....	294
SONUÇ.....	301
KAYNAKÇA	306

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn (oğlu)
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
Böl.	: Bölüm
bs.	: Basım
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum Tarihi
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
Fak.	: Fakültesi
H	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
M	: Milâdî
M.Ü. İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
mlf.	: Müellif, Yazar
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
ör:	: Örnek
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı Yok
Yay.	: Yayıncı
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

A- ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLILIKLARI VE ÖNEMİ

Son iki asırdır Müslümanların içinde buldukları sıkıntı ve bunalımları aşma yönünde farklı çözüm yöntemleri önerilmektedir. Tarihin odasında bekletilen İslam Ümmetini nesne konumundan çıkartıp yeniden tarihin akışına yön veren bir özne pozisyonuna yükseltmek amacıyla bir kurtuluş projesi olarak sunulan yöntemlerden biri de “Kur’ân İslam’ı” söylemidir. Sünnet ve hadisin otoritesini reddetme, salt Kur’ân’la yetinme ya da başka bir ifadeyle dinî hükümlerin kaynağını Kur’ân’la sınırlama eğilimi şeklinde kısaca tanımlayabileceğimiz söylemin Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda günden güne popülerlik kazandığı ve yaygınlaştığı görülmektedir. Araştırma söz konusu söylemi metodolojik açıdan paradigmatik olarak ele almayı hedeflemektedir. Söylemin itikat, muamelât ve ibadet konularına dair görüşlerine yer yer gerektiği kadarıyla değinilmekle birlikte söz konusu konulara dair ayrıntılar tezin ilgi alanının dışındadır. Araştırmanın çatısı temel olarak söylemin görüşlerinin ne tür bir karakteri haiz olduğunun cevabına yoğunlaşmaktadır.

Bu tezle yapılmak istenen şey, fûruata tealluk eden konuların ötesinde “Kur’ân İslam’ı” söylemine dair bir yapı sökümü yapmaktır. Bu yapı sökümü yapılırken söylemin hareket noktaları, yönelimleri, bakış açısı, zihinsel kodları, temel iddia ve vurgularının neler olduğu kısaca paradigması belirlenmeye çalışılacaktır. Araştırmanın hedefi söylemin perspektifini, mantalitesini, tek tek konuları ele alırken hangi bakış açılarıyla hareket ettiğini ve hangi kriterlerle düşündüğünü belirlemektir. Ortak değerler ve anlayışlar dizisi olarak da tanımlanan paradigma, belirli bir gruba ait yaygın kanaatler ve kabullerin toplamı ya da bu grubun benimsediği kuramsal çerçeve anlamında kullanılmaktadır. Biz de yaptığımız çalışmanın karakterini yansıtması bakımından bu kavramı daha elverişli bulduk ve başlıkta kullandık. Tezin sınırlılığı bu çerçeve dahilinde olacaktır. Gerek mucize, şefaât, miraç gibi inanca dair konularla gerek hırsızın cezalandırılması, çok eşlilik gibi muamelâta dair konularla gerekse de hac, zekât gibi ibadete taalluk eden konularla ilgili araştırma yapıp bir sonuca ulaşmak tezin kapsama alanının dışındadır. Ayrıca bu ve benzeri konuların her biri müstakil bir araştırma tezi olacak derinlikte ve genişliktedir.

Bir başka sınırlılık ise tezin isminde de belirtildiği üzere çalışmanın Türkiye örneği üzerinde olmasıdır. Bununla birlikte bir arka plan oluşturma amacıyla bu yaklaşımın olası tarihî kökenlerine ve çağrışımlarına kısmen temas edilmiştir. Ayrıca söylemin Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinde ortaya çıkmamış olması ve Batılılarla temasın yakın olarak yaşandığı Hindistan ve Mısır kaynaklı olması dolayısıyla bu iki ülkedeki öncü kişiliklere ve yapılara dair genel bir tanıtım yapılmıştır. Konular ele alınırken bakış açılarının daha iyi tanıtılması amacıyla zaman zaman bu şahsiyetlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

18. yüzyıldan itibaren başlayan sünnet ve hadise dair tartışmaların günümüzde artık farklı bir aşamaya evrilmiş olması dolayısıyla konunun önemi gün geçtikçe artmaktadır. Gelineen noktada karşılıklı reddiyelerle taraflar görüşlerini iyice keskinleştirmekte; asırlar içerisinde sistematüğını oturtmuş değerler hiyerarşisi ve deliller manzumesi zedelenmektedir. Sonuçta dinî hayatı ve Müslümanların birliğini tehdit eden kamplaşmalar; ilim ve hikmetten kopuk, karşılıklı niyet okumaların ve suçlamaların yapıldığı ifrat ve tefrit arasında gidip gelen tartışmalar yaygınlık kazanmaktadır. Devasa teknolojik gelişmelerin bir yansıması olarak bilginin metalaşması ve bilgiyi elde etmenin kolaylaşmasıyla, ilmî bir altyapısı olmayan sıradan insanlar da tartışmalara yüzeysel bilgileri çerçevesinde taraf olmakta ve kimsenin birbirini anlamaya çalışmadığı bir tartışma iklimi oluşturulmaktadır. İlmî olma kaygısının bulunmadığı, duygusal değerlendirmelerin başat olduğu, herkesin birbirini suçladığı bir ortam birlikte inşâ edilmektedir. Söz konusu atmosferde bu ve benzeri konuların soğukkanlı ve sağduyulu bir şekilde ele alınması ve açıklığa kavuşturulmasına olan ihtiyaç ortadadır. Özellikle modernite ile din arasına sıkışmış olan genç kuşaklarda meydana gelen kafa karışıklıklarının ve dinî bilgiye dair güvensizliklerin giderilmesi gerekmektedir. Bu tarz çalışmaların ilim erbabının yükümlülüklerinden olduğu genel bir kanaat olarak sürekli dile getirilmektedir. Bu çalışmanın bu amaca bir nebze de olsa katkı sağlayabileceğini ve bu önemli ihtiyacı az da olsa karşılayabileceğini ümit etmekteyiz.

B- ARAŞTIRMANIN METODU VE PLANI

Araştırma tezlerinde pek çok metot izlenmektedir. Bu metotların en çok kullanılanlarından birisi ele aldığı konuyu tanıtıcı, betimleyici (deskriptif method) özellikler taşıyan metotken diğeri de incelediği konu üzerinde eleştirel yaklaşımlar ortaya koyan metottur (critical method). Bizim tezde takip ettiğimiz metot ise imkânlar dâhilinde bu iki metodun birlikte kullanılmasıyla oluşmuştur. Öncelikli hedef olarak söylem çerçevesinde eserler veren müelliflerin görüşleri kendi kitaplarına bazen de video kayıtlarına başvurarak ele alınmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu araştırmacılar Kur'ân zemininde hareket ettikleri iddiasıyla sunumlarında çok sayıda âyeti delil olarak kullanmaktadırlar. Tez boyunca yöneldiğimiz hedeflerden birisi de referans olarak verilen âyetlerin sevk edildiği anlamlar açısından bağlamından koparılıp koparılmadığı, nüzûl ortamının ve ilk anlamın gözetilip gözetilmediği, söz konusu âyetlerle ilgili tefsir ve tevil sınırlarını aşan tasarruflarda bulunulup bulunulmadığını araştırmak olmuştur. Bu minvalde klasik ve modern dönem tefsir kaynaklarına müracaat edilerek görüşlerin özellikle de Tefsir Bilim Dalı açısından kritiği yapılmıştır. Tarafımızdan değerlendirmeler yapılırken mümkün olduğunca bilimsel ve objektif bir yaklaşım sergilemeye; savunmacı, tarafgir ve duygusal davranmamaya gayret edilmiştir.

Çalışmamızın en temel ayırıcı özelliklerinden birisi konusunu ele alış tarzıdır. Bu alanda yapılan eleştirel çalışmalarda eleştiri üslubu çoğu defa yerini hakarete bırakmaktadır. Kaleme alınan eserlerin bilimsellik ve objektiflikten uzak ve reddiye kıvamında olduğu görülmektedir. Medya veya sokak ağzı kullanılmakta, karşıt görüşte olanların niyetleri sorgulanmakta, suçlayıcı, yargılayıcı ve reaksiyoner bir dil tercih edilmektedir. Çalışmamızda bu tarz uygun olmayan üsluplardan uzak durulmaya çalışılmıştır. Bir taraftan müelliflerin ortaya koydukları görüşlerdeki olası tutarsız çıkarımlar belirtilip eksik yönler ortaya koyulurken diğer taraftan da tutarlı ve yapıcı yaklaşımlar ve makul itirazlara hak verilmiş ve istifade etme yoluna gidilmiştir. Bu alanda dikkatimizi çeken husus, konuya dair tartışmaların sağlıklı bir zeminde yapılamadığı hususudur. Bir yanda hadis ve sünnet malzemesini büyük oranda ya da topyekûn reddetmek için azamî çaba gösteren önyargılı bir kesim; diğer yanda da hiçbir eleştiriye kabul etmeyen, yanı sıra eleştiriye ihanet olarak gören ve

hadis adı altında kuru yaş ne varsa büyük bir kararlılıkla müdafaa eden savunmacı bir kesim bulunmaktadır.

Araştırma esnasında en çok zorlandığımız konulardan birisi “Kur’ân İslam’ı” lehinde görüş beyân eden müelliflerin çok azı hariç görüşlerini ilmî platformlarda ve bilimsel yöntemlerle sunmamış olmalarıdır. Söylemin Türkiye’de daha çok akademik camianın dışında gelişip serpildiği görülmektedir. Mustafa İslamoğlu, Emre Dorman, Ramazan Koyuncu gibi söylemin öncü kişilikleri iknaî ve duygusal yöntemlerle kendilerine inanmaya hevesli bir topluluğa konuşmaktadırlar. Genelde sıra dışı ve ilgi çekici olan fikirlerin dinleyicilerin zihninde kabul görmesi neticesinde bir tür cemaat ideolojisi oluşmaktadır. Kur’ân’ı yorumlamak ve düşünce sistematiklerini kurmak için geliştirdikleri yöntemler ilmî yorum ilkeleriyle test edilmemiş, kendi yayın organları dışında yayınlanmamış ve hakemli bilimsel dergilerde tartışmaya açılmamış olduğundan akademik bir nitelik taşımamaktadır. Bu bakımdan henüz çoğu tutarlılık testinden geçmemiş fikirler topluluğu ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Bu tarzda bir arka plana sahip böylesi bir konuyu çalışmanın bilimsel bir tezde güçlülere yol açacağı takdir edilmelidir. Ayrıca yukarıda adı geçen ve benzeri kişilerin yazılı anlatım yerine sözlü anlatım yöntemlerini tercih etmeleri de bu zorluğu katlamıştır. Çoğu bilimsel olmamakla birlikte elle tutulur az sayıda yazılı kaynağa karşılık binlerce video kaydının internet ortamında dolaşımında olması dikkatleri çekmektedir. Kanaatimizce bu durum yazılı ve sözlü kültürün yapısal farklılığına dayanmaktadır. Yazılı kültürün eleştirel, analizci yapısına karşılık sözlü kültürün analizden ziyade kelime oyununu, retoriği ve kolektif kimliği öncelmesi ve düşünceden ziyade duygusal anlatıyı ve hayran olunacak ideal konuşmacıyı önemsemesi yukarıda anlattığımız tablonun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Araştırmamız bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte Araştırmanın konusu, planı, metodu ve kaynaklarını belirtildi. Birinci bölümde “Kur’ân İslam’ı” söylemi ve Tarihî Arka Plan başlığı altında kavramsallaştırma açısından “Kur’ân İslam’ı” tabirini, “Kur’ân İslam’ı” söyleminin ilmî değeri, söylemin tarihî kökenleri ve son iki yüzyılda Hindistan, Mısır ve Türkiye’deki yansımaları ve kısa tarihi ele alındı.

İkinci bölümde, “Kur’ân İslam’ı” Söyleminin Düşünsel Kodları ve Yönelimleri başlığı altında söylemin teorik altyapısını çözümlenmeye çalıştık. Bu bölümde söylemin oluşumuna bir şekilde etki eden saikleri belirlemeye, söylemin yol haritasını ve düşünce kodlarını tespit etmeye gayret ettik. Bu bölümde ortaya koymaya çalıştığımız şeye, söylemin röntgenini çekme uğraşısı da denilebilir. İlk önce, söylemin, geleneği değersizleştirip yok saydığını, Kur’ân’ı literal bir okumaya tabi tuttuğunu ve bu bağlamda aşırı yorumu kendisine ilke edindiğini dile getirdik. Söylemin Müslümanların uzun süren yenilgi ortamından ve oryantalist çalışmalardan ister istemez etkilendiğini ifade ettik. Söylemin, geleneği kıyasıya eleştirirken, bir taraftan da tarihten kendisine bir köken arayışında bulunduğunu ve kabul etmediği rivâyet müktesebatını makullük ve kabul edilebilirlik adına kendi lehine kullandığını belirttik. Bu bölümde son olarak Kur’âncı zihnin Kur’ân-sünnet ilişkisini, bilinenin ötesinde yeniden konumlandığını, bu konumlandırmayı da birliktelik değil karşıtlık üzerine kurduğunu açıkladık.

Üçüncü bölümde, “Kur’ân İslam’ı” Söyleminin Temel İddiaları ve Vurguları başlığı altında ikinci bölümde anlamaya çalıştığımız teorik arka planın hangi somut öneriler ve iddialar şeklinde ortaya çıktığını tespit etmeye çalıştık. Bu iddiaların en önde geleni vahyi Kur’ân ile sınırlamak ve bu sayede Hz. Peygamber’in her çeşit söz ve icraatını dinî kültür statüsüne indirgemektir. Söylemin diğer vurguları Kur’ân’ın apaçık, anlaşılır aynı zamanda yeterli ve ayrıntılı olması, bu sebeple de sünnetin yol göstericiliğine ihtiyaç duymaması şeklindedir. Eğer mutlaka hadislere değer verilecekse o zaman da Kur’ân’a arz edilip sağlaması yapılmalı ve Kur’ân’ın hakemliğine başvurulmalıdır. Hz. Peygamber’e sadece elçilik ve dolayısıyla tebliğ misyonu yüklendiğini, diğer vasıflarının yok sayıldığını, dinî ahkâma dair hüküm koyma yetkisini Allah’a özgülenmek istendiğini ve bu minvalde peygambere hüküm koyma yetkisinin verilmesinin şirk olarak değerlendirildiğini tespit ettik. Söylemin başkaca vurgularından birisi Müslümanlar arasındaki ihtilafların sebebi olarak hadisleri işaret etmesi iken diğeri de kolay olan dinin, hadisler ve dolayısıyla gelenek eliyle zorlaştırıldığıdır. Yukarıda saydığımız bütün iddia ve vurgular tek tek ele alınmış ve iddialar övücü ya da yericî ifadelerle kritize edilmek yerine; daha çok bilimsellik ve tutarlılık açısından değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise

araştırmada elde edilen bulgulardan hareketle bundan sonra yapılması gereken çalışmalar üzerinde durulmuştur.

C- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İlk başvuru kaynağımız söylem çerçevesinde görüş beyân eden araştırmacıların bizzat kendi kitapları, makaleleri ve internet ortamında dolaşıma sokulmuş video kayıtları olmuştur. Söyleme dair eleştiriler getiren müelliflerden daha çok bizzat söylemi savunan müelliflerin görüşlerine öncelik verilmiştir. Zira alana dair çok yaygın bir bilgi kirliliği dikkat çekmektedir. Zaman zaman araştırmacılara ait olmayan fikirlerin rahatlıkla onlara mal edildiği ya da birtakım çarpıtmalarla yeni bir forma sokulduğu görülmektedir. Bu bakımdan bir konudaki görüşleri muhalifler kanalıyla değil de bizzat kaynağından öğrenmek bilimsellik adına önem arz etmektedir. İkinci önemli başvuru kaynağımız ise oldukça geniş bir hacme sahip ve çoğunluğu kategorize edici ve duygusal bir karakteri haiz olan karşıt görüşlü müelliflerin kaleme aldıkları yazılar ve video kayıtları olmuştur. Bu meyanda en çok dikkat çeken husus, lehteki kaynakların sınırlılığına rağmen aleyhte görüş bildiren kaynakların zenginliğidir. Özellikle hadis bilim dalına mensup olan ilim insanlarının pek çoğu bu alana ilgi duymuşlar; sünnetin hücciyeti, değeri ve İslam'daki yerine dair kitaplar ya da makaleler telif etmişler ve 'sünnet müdafaası' diye isimlendirilebilecek benzer bilgilerin defalarca işlendiği bir literatür oluşturmuşlardır. Bunun yanı sıra sünnet ve hadis tartışmalarının yapıldığı çok sayıda ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongreler düzenlenmiştir. Hasılı bu alanda geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir savunu edebiyatının oluştuğu görülmektedir.

Araştırmayı yaparken söylemin mahiyetini tespit etme adına görüşlerine en çok başvurduğumuz müelliflerin başında söylemin Türkiye'deki fikir babası olarak da kabul edilen Hüseyin Atay gelmektedir. Mahiyet araştırması kapsamında eserlerine başvurduğumuz diğer önemli müellifler Yaşar Nuri Öztürk, Ahmet Akbulut ve Edip Yüksel olmuştur. Araştırmamız Türkiye Örneği ile sınırlı olduğu için yabancı yazarların eserlerinden faydalanmakla birlikte daha çok Türk müelliflerin eserlerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda yukarıda isimleri zikredilen müelliflere ilaveten Mehmet Sait Hatipoğlu, Süleyman Ateş, Abdülaziz Bayındır,

Beyza Bilgin gibi onlarca araştırmacının eserlerine de müracaat edilmiştir. Çalışmamız tek tek kişileri değil bir yaklaşımı, bir bakış açısını ve bir paradigmayı ele alıp incelemeyi hedeflemektedir. Çalışma için öncelikli olan husus en geniş hatlarıyla söylemin kendisidir; görüşler ve yaklaşımlardır. Bu görüşlerin kimler tarafından ne ölçüde benimsendiği ise tali bir konudur. Bu bakımdan biz söyleme ait herhangi bir görüşü ele alırken o görüşü benimseyen araştırmacılardan örnekler vermekle yetinecek, bu görüşte olan kimselerin dökümünün yapılmasına ise girmeyeceğiz.

Burada belirtmek istediğimiz önemli hususlardan biri de “Kur’ân İslam’ı” söyleminin son derece geniş bir yelpazeye sahip olduğudur. Söylem, hadislerle kıyaslandığında Kur’ân’ın Müslümanlarca ihmal edilip ötelendiği, bu sebeple de ona daha çok önem verilmesi gerektiğini ileri sürmekten başlayıp, bütün hadis malzemesini kuru yaş demeden yalan ve uydurma olarak görmeyle biten ve bu iki ucun arasında pek çok rengin ve tonun bulunduğu bir yapıdadır. Her fikir akımında olduğu gibi burada da ılımlı ve radikal Kur’âncıların olduğu söylenebilir. Öte yandan bütün Müslümanlar, Müslüman olmaları bakımından Kur’ân ehlidir ve Kur’ân bütün Müslümanların birincil kaynağıdır. Bu bakımdan amacımız Müslümanları Kur’âncı ya da değildir şeklinde kategorize etmek olmadığı gibi bunun kimseye de bir faydası yoktur.¹ Yapmak istediğimiz şey, bir nevi yapı sökümü de diyebileceğimiz bir yolla söylemin tarihî geğmişini, vurgularını, iddialarını, zihinsel kodlarını, hareket ve dayanak noktalarını anlamaya çalışmaktan kısaca söylemin paradigmasını tespit etme gayretinden ibarettir.

Çalışmamız sırasında Türkiye’de konuya dair eleştirel olarak yapılmış çalışmalar içerisinde en başarılısının Mustafa Öztürk’e ait *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’âncılık* isimli çalışma olduğunu gördük. Müellif daha önce çeşitli dergilerde yayınlanan ‘Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’ân Ekolü’, ‘Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı’ ve benzeri makaleleri

¹ Burada altı çizilmesi gereken bir husus da kimin Kur’an İslamcısı ya da popüler bil başka ifadeyle hadis inkârcısı olduğunun tespit edilmesinin son derece subjektif bir tanımlamanın konusu olduğu ve bakıldığı yere göre değişkenlikler arz ettiğidir. Bu bakımdan örneğin İbn Kuteybe’nin hadis müdafaası için telif ettiği eserinde Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını da hadis karştı olarak andığını ifade edersek kastımızın ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır. İbn Kuteybe, *Te’vilu Muhtelifi’l Hadis* çev. M. Hayri Kırbaşoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989), 124-126.

ilavelerle genişleterek bu eseri oluşturmuştur. Ülkemizde konunun uzmanlarından biri olarak kabul edilen Abdülhamit Birışık'a ait olan *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* adlı çalışmanın bir bölümü Kur'âniyyûn ekolünün tanıtımına ayrılmıştır. Ayrıca Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki Kur'âniyyûn maddesini de Birışık kaleme almıştır. Hadis hocası olan Faik Akçaoğlu'nun "Peygamberin Kur'ân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi" isimli doktora tezi de ayrıntılı ve kıymetli bir çalışma olarak tebarüz etmektedir. Mehmet Görmez, Kazanlı ilim insanı Musa Carullah Bigiyef'in *Kitabü's-Sünne* isimli kitabını notlarla zenginleştirerek Türkçe'ye kazandırmıştır. Enbiya Yıldırım'ın söylemi kritize edip eleştirdiği ve yanı sıra gençleri aydınlatma amacıyla kaleme alındığı izlenimi veren *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* isimli çalışmasına da burada işaret etmeliyiz. Çalışma yapıcı ve kuşatıcı üslubuyla benzer başka çalışmalardan ayrılmaktadır. Akademi dışında da Kur'ân İslam'ı söylemine yönelik reddiye mahiyetinde çok sayıda çalışma yapılmıştır.²

Konunun ülkemizde daha çok makale düzeyinde çalışıldığı görülmektedir. Bu makalelerden dolgun bir içeriğe sahip olanı M. Suat Mertoğlu'nun kaleme aldığı 'Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslamî'na' isimli makalesidir. Makale sınırlı hacmine rağmen konunun künhüne vukufiyetiyle dikkat çekmektedir. Mustafa Ertürk'ün 'Nebevî Sünnetin Tarihî Gerçeklikteki Konumu Açısından Kur'ân İslamî Söyleminin İlmî Değeri'; Saffet Köse'nin 'Kültürel Formların Düşüşü ve İslamî Yaşantının Sekülerleşmesi – Selefî Akım ve Modernist Söylemin Dindarlığı Dönüştürücü Etkisi, Muhittin Düzenli'nin 'Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'ân Örneği' isimli makaleleri konuyu farklı açılardan ancak belirli alt başlıklar çerçevesinde ele almaktadırlar. Şahin Güven'in 'Kur'âniyyûn Ekolü-Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-' isimli makalesi ise söylemin Hindistan ayağıyla sınırlıdır. Konuyu yüksek lisans tezi düzeyinde ele alan bir çalışma ise 'Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı' başlığını taşımaktadır ve M. Şerif İbrahimi'ye aittir. Tezin son derece sınırlı kaynaklara ve içeriğe sahip olduğu

² Söz konusu çalışmalar içerisinde şu eserler öne çıkmaktadır. Bk. Mehmet Emin Akın, *Tevilin Tahrife Dönüşmesi -Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği-* (Ankara: Medarik Yayınları, 2011); Ömer Faruk Korkmaz, "*Kur'ân Bize Yeter*" Söylemine Kur'ân'dan Cevaplar (İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2020); Mus'ab Köylüoğlu, *Büyük İhanet Hadis İnkârı* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019); Hidâyet Zertürk, *Gereğeli Mealin Gereksiz İddiaları -Mustafa İslamoğlu'nun Kur'ân Anlayışı-* (İstanbul: Zafer Matbaası, 2011).

görülmektedir. Yine yüksek lisans düzeyinde Furkan Çakır tarafından gerçekleştirilmiş bir çalışmada Kur'ân'a aykırılık bağlamında hadis eleştirilerinin değerlendirilmesi yapılmıştır. Bizim çalışmamızda yer alan başlıklardan sadece hadisler Kur'ân'a arz edilmelidir başlığı çerçevesinde olduğu anlaşılan çalışmanın geniş bir literatür taramasıyla yapıldığı dikkat çekmektedir.

Ülkemiz dışında söylemi eleştirel bir tarzda ele alan bir çalışma olarak Suudi Arabistan el-Melik Abdülaziz Üniversitesi'nde Hadim Hüseyin İlahîbahş'ın yaptığı ve Pakistan'daki Kur'âniyyûn hareketini ele aldığı yüksek lisans tezi zikredilmelidir. Kitap olarak da basılmış olan çalışmanın en değerli yanı müellifin Urduca bilmesi ve Pakistan'da ekol mensuplarıyla mescidlerinde uzun zaman geçirerek birinci elden gözlemler yapması ve bunları kaydetmesidir. Müellif katı Vehhabi görüşleri sebebiyle ekole karşı objektif bir yaklaşımdan çok taraflı ve düşmanca bakışıyla eleştirilse de eser, detaylı içeriğiyle hâlen önemini korumaktadır. Konuya dair yapılmış hemen hemen tüm çalışmalarda söz konusu çalışmaya sıklıkla atıflar yapılmaktadır. Biz de tezin Hindistan bölümünde çalışmadan faydalandık ve buna işaret ettik. Hindistanlı ilim insanı Muhammed Takî Osmânî'nin *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* isimli çalışması da kayda değer çalışmalardan birisidir. Özellikle Arap âleminde konumuzla ilgili olarak yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin zayıf içeriklerinin yanı sıra çoğunluğunun akademik nosyondan uzak, duygusal ve yargılamaya yönelik çalışmalar olduğu görülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİ VE TARİHİ ARKA PLAN

1.1. Kur'ân İslam'ı Söylemi

“Kur'ân İslam'ı” terkihi en genel anlamıyla sünnet ve hadisin dindeki otoritesini reddetmeyi ve salt Kur'ân'la yetinme görüşünü ya da dinî hükümlerin kaynağını Kur'ân'la sınırlandırma eğilimini ifade etmektedir.

“Kur'ân İslam'ı” akımı “sadece Kur'ân'la yetinmek”¹, “İslam, sadece ve tek başına Kur'ân'dır.”, “Kur'ân dışında hiçbir şey dinde kaynak ve hüccet vasfı taşımamaktadır.”, “Dinin sadece Kur'ân'a dayandırılması gerekir.”, ‘Hz. Peygamber, dolayısıyla sünnet dinin kaynağı olamaz.’², “İslamı anlamak ve yaşamak için Kur'ân yeterlidir.”³, “Kur'ân dışında dine dair her şey din kültürü olarak değerlendirilmelidir.”⁴, “Bize Allah'ın kitabı yeter.”⁵ şeklinde kurulan cümle ve kalıp ifadelerle dile getirilmektedir. Bu görüş tarzını tanımlamaya yönelik “Kur'ân'daki Din”⁶ “uydurulan dinden indirilen dine”⁷, “Kur'ân, tüm Kur'ân, başka değil sadece Kur'ân”⁸ ve benzeri betimlemeler de yapılmaktadır.

“Kur'ân İslam'ı” tabiri çok defa ya İslam'ın kaynağının tek başına Kur'ân olduğunu vurgulamak, sünnetin İslam dininin temel kaynağı olmadığını ve Hz. Peygamber'in din vazetme yetkisinin bulunmadığını dile getirmek ya da geleneksel İslâmî anlayışın birtakım yanlışlarını vurgulamak ve onlardan kurtulmak bağlamında kullanılmaktadır.⁹ Kendilerini Kur'âniyyûn veya Ehl-i Kur'ân şeklinde tanımlayan kimi şahıslar pek çok konuda farklı görüşlere sahip olsalar da İslam tarihinde son iki asırdır ilk defa olmak üzere Kur'ân'la yetinme ve sünnetin dinde hiçbir şekilde delil

¹ Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn* (Taif: Mektebetu's-Sıddik, 1989), 98.

² İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 37.

³ Mehmet Yaşar Kandemir, *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018), 29.

⁴ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 10.

⁵ Bayraktar Bayraklı, *Kur'ânsız Müslümanlık* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2017), 179, 184.

⁶ İstanbul Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'ân'daki Din* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2010), 12.

⁷ Emre Dorman, *Allah'a Öğretilen Din* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016), 77.

⁸ Edip Yüksel, *Türkçe Kur'ân Çevirilerindeki Hatalar* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 12.

⁹ Mehmet Görmez, *Müsâ Cârullah'ın Kur'ân ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne İsimli Esere Yazdığı Giriş* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 2.

ve kaynak olamayacağı fikrini dillendirmeye başlamışlardır. Söylemin çerçevesinin sünneti ve tarihî müktesebatı dışarıda tutarak, Kur'ân metnini esas alan ve ona dayalı bir İslam anlayışı vücuda getirmekten ibaret olduğu söylenebilir. Bu minvalde Atay'ın (d. 1930) “Aklın ve Kur'ân'ın dışında hiçbir ölçü kabul etmemek üzere sıfırdan her şeyi Kur'ân'dan başlatmaya çağırıyorum.” şeklindeki ifadesi dikkat çekmektedir.¹⁰

“Kur'ân İslam'ı” tabiri bir kavramsallaştırma olarak yeni olsa da bu söylemin içeriğini başarılı bir şekilde yansıttığı bir gerçektir. Bu tabir ilk olarak yakın dönemlerde Mısır'da ve Türkiye'de kullanılmıştır. Mısır'da Cemal el-Benna (ö. 2013) ve Ahmed Subhi Mansûr (d. 1949) gibi ilim insanları mutlak doğru kabul ettikleri dinî düşünce tarzlarını Kur'ân'a nisbet ederek “İslamu'l- Kur'ân” (Kur'ân İslam'ı) diye nitelemeyi yeğlemiştir.¹¹ Bu yazarların “İslamu'l- Kur'ân” tabirini “İslamu'l-Fukahâ” (Fakihlerin İslam'ı)nın karşısında olacak şekilde kullandıkları dikkat çekmektedir. Günümüzde Mısır merkezli Ehl-i Kur'ân akımının öncü kişisi olarak bilinen ve Amerika'da yaşayan Mansûr'un “Kur'ân, İslam şeriatı için kaynak olarak yeterlidir.” ismiyle bir kitabı da bulunmaktadır.¹² Bu söylemin Mısır'daki meşhur temsilcilerinden Muhammed Sıdkî (ö. 1920), Menar dergisinde 1906 yılında yayınlanan “el-İslamu hüve'l Kur'ânu vahdeh” başlıklı yazıda dile getirdiği ‘İslam’ın yegane kaynağının Kur'ân olduğu’ yolundaki görüşünü Muhammed Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) devreye girmesiyle her ne kadar daha sonra ta'dil etmişse de söz konusu makalede (نحن القرآنيون) “Biz Kur'âncılar” ifadesini kullanmaktadır.

Türkiye'de söylem şemsiyesi altında değerlendirilebilecek kimi müelliflerin bu ifadeye benzer tabirler kullandıkları söz konusudur. Süleyman Ateş (d. 1933) İslam'a dair bakış açısını “İslam ile Kur'ân İslam'mı anlıyorum.”¹³ şeklinde dile getirmektedir. Kur'ân merkezli İslam anlayışının Türkiye'de en popüler tanıtım ve temsilini yapmış olan Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2019) ise ‘Kur'ân'a Dönüşün Anlamı’ başlıklı yazısında “Kur'ân İslam'ı”nı, hurafe ve tevil dini olarak betimlediği ana

¹⁰ Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 5/11.

¹¹ M. Suat Mertoğlu, “Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslam'ına”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 77.

¹² Ahmed Subhi Mansûr, *el-Kur'ânü ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabî, 2005), 10-18.

¹³ Süleyman Ateş, *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi* 17-18 (1989), 22-23.

akım din anlayışının karşıtı olarak kullanır.¹⁴ Öztürk'ün aynı zamanda onlarca baskı yapmış “Kur’ân’daki İslam” isimli bir çalışması da bulunmaktadır. Söylem lehinde görüşleriyle bilinen Muhammed Nur Doğan’ın da (d. 1951) aynı tabiri tercih ettiği ve bu minvalde kaleme aldığı kitabına *İslam’ı Kur’ân’dan Okumak, Atalar Dininden Kur’ân İslam’ına* adını verdiği görülmektedir.¹⁵ Bunların yanı sıra ülkemizde 2001 yılında Türkiye Diyanet Vakfı öncülüğünde Ankara’da düzenlenen ‘İslam’ın Anlaşılmasında Sünnet’in Yeri ve Değeri’ sempozyumuna katılan akademisyen bilim insanları tarafından sünnet/hadis karşıtı söylemleri isimlendirmek üzere “Kur’ân İslam’ı” söylemi tabirinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.¹⁶ Sonuçta “Kur’ân İslam’ı” tabirinin bu akımın hem sempatanları hem de muhalifleri tarafından uygun bir isimlendirme olarak benimsenip kullanıldığına şahit olunmaktadır.

“Kur’ân İslam’ı” şeklinde kavramsallaştırılan ve nihayetinde bir tür dinî anlama ve yorumlama biçimi olan bu akımı bir “ekol” olarak değil de bir “söylem” olarak nitelemenin daha bilimsel olacağını fikrine biz de katılıyoruz.¹⁷ Söylem, bir fikir ve anlayış etrafında bütünlüğü olan ifadeler topluluğuna karşılık gelirken, günümüzde “mezhep” sözcüğünün eş anlamlısı olarak da kullanılan “ekol” sözcüğü ise ‘bir kurucu kişinin liderliğinde ortak düşünceler etrafında bir araya gelen gruplar’ anlamında kullanılmaktadır.¹⁸ Bu tanımlamalar çerçevesinde incelemekte olduğumuz bu düşüncenin bir ekol şeklinde tanımlanmasının çok sağlıklı olmayacağını düşünüyoruz. Çünkü bu yaklaşımı benimseyen kişilerin bir ekol çatısı altında kaynaşmış bir yapıyı hiçbir zaman kuramadıkları, geçmişle ilişkilerinin problemlili olduğu ve bir gelenek oluşturamadıkları ayrıca kendi içlerinde son derece bölünmüşlük ve derin anlaşmazlıklar bulunduğu bilinmektedir. Bu sebeple ‘Kur’ân İslam’ı Ekolü’ yerine ‘Kur’ân İslam’ı Söylemi’nin daha isabetli bir betimleme olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996), 28.

¹⁵ Muhammed Nur Doğan, *İslam’ı Kur’ân’dan Okumak-Atalar Dininden Kur’ân İslam’ına* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2018), 11-24.

¹⁶ Kemal Sandıkçı, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 141-281.

¹⁷ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’âncılık* (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2014), 134.

¹⁸ İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2020).

Bu isimlendirme elbette anma, ele alma ve hitap kolaylığı sağladığı için yapılmaktadır. Bununla birlikte bu kavramsallaştırmanın birtakım güçlükler içerdiği de belirtilmelidir. Zira bu tanımlama, sınırları belli olmayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân İslamcılığının ya da popüler kültürdeki isimlendirmeye ele alınacak olursa hadis inkârcılığının sınırları ve içeriğinin neye tekabül ettiği tam olarak net değildir. Bu sebeple bazen hadislerin tümünü reddedenler hakkında bu tanımlama yapılırken bazen de bir kısım hadisleri hatta bir hadisi tenkit edene de bu kavram uygun görülmektedir. Bu bakımdan hadis inkârı ile hadis tenkidi sürekli birbirine karıştırılmakta ve herhangi bir tenkidin inkâr olarak yaftalanması gibi bir aşırılık ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Örneğin günümüzde Buhârî (ö. 256) ya da Müslim (ö. 261)'in sahihlerinde bulunan bir hadisi, uzmanının bile olsa tenkit etmesi, zayıf olduğunu söylemesi büyük bir töhmet ve yaftalamayı gerektirir hale gelmiştir. Hâlbuki Buhârî ortaya çıktığı tarihten itibaren özellikle ilk üç yüzyılda tenkit edilebilmiş ve bugünkü neredeyse Kur'ân'a eş otoritesini bu yüzyıldan itibaren İbn Salâh'ın (ö. 643) öncülüğünde nispeten geç bir zamanda kazanmaya başlamıştır.²⁰ Buhârî ve Müslim'in sahihlerinin mevcut hadis külliyatı içerisinde en sahihleri olması başka, içlerindeki hadislerin tümünün tartışmasız sahih olması ise başkadır. Hele bu kitapların Kur'ân'la neredeyse eş değer tutulması ise mümkün değildir. Tarihte bu tarz abartıların yapıldığı bilinmektedir. Öyle ki bir kimsenin *Sahih-i Buhârî*'deki bütün rivâyetleri Hz. Peygamber'in bizzat söylemiş olduğundan şüphe etmek için yemin ederek “eğer öyle değilse karım boş olsun” dese yemininin bozulmayacağı ve karısının da boş olmayacağı yönünde görüşler bildirilmiştir.²¹ Bu sebeple hadislerin yapıcı bir yaklaşımla özellikle de erbabınca metodik incelemeler sonunda tenkit edilmesinin Kur'ân İslamcılığı ya da hadis inkârı olarak isimlendirilmesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Örneğin hadislere itimat konusunda tavizsiz tutumuyla bilinen İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Sahih-i Müslim*'de varid olan bir hadisi kıyasıya eleştirerek benimsemediği görülmektedir. O, rukye yaptırmayanların övülüp bu kişilerin hesapsız ve azapsız cennete girecek

¹⁹ İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 337, 338.

²⁰ Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/1 (1997), 2-3.

²¹ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddime* (Kahire: y.y., 1411/1990), 168.

yetmiş bin kişi içerisinde bulunacaklarının belirtildiği söz konusu hadiste²² râvisi dolayısıyla galat oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre sahih rivâyetlerde rukye yapmak, istenilen ve emredilen bir işken onu yaptırmayanların övülmesi kabul edilemez. Çünkü Cebrâil Hz. Peygamber'e, o da ümmetine rukye yapmıştır. Rablerine tam olarak tevekkül edenlerin cennetle müjdelendiği bu rivâyette rukye yapmak tevekküle aykırı bir eylem gibi gündeme getirilmiştir ki bu asla doğru olamaz.²³ Diğer İslamî ilimlerde de olduğu gibi hadis ilminde de farklı dönemler olmuş; hadis âlimlerinin birbirlerini eleştirmekten kaçınmadıkları ve bazı hadislerin tenkit edildiği görülmüştür. Zaten bir ilmin gelişmesi için bütün bunların gerekli olduğu müsellem bir hakikattir. Bu bakımdan bir ilim insanının bilgi birikimini ve akıl yetisini kullanarak bir rivâyet hakkında tenkit ve değerlendirmelerde bulunması gayet doğal olarak görülmeli ve bu kimse bu sebeple kategorik olarak hadis inkârcısı olarak nitelendirilmemelidir. Eğer bu kafa yapısıyla davranılacak olursa geçmişte örneğin Buhârî'yi eleştirmiş olan sayıları hiç de az olmayan büyük hadis âlimini hadis inkârcısı sınıfına dâhil etmek kaçınılmaz olacaktır.

Bu sebeple çalışmamızda tercih ettiğimiz Kur'ân İslam'ı söylemi tabirinin şemsiye bir kavram olarak kullanıldığı bilinmelidir. Bu söylem sünnet ve hadisin hücciyetini ve otoritesini reddetme ve salt Kur'ân'la yetinme görüşünü ya da başka bir ifade ile dinî hükümlerin kaynağını Kur'ân'la sınırlandırma eğilimini ifade etmekte ve bu şemsiye kavramın içine iki benzer eğilim dâhil edilmektedir. Bu eğilimlerin birincisi prensipte Hz. Peygamberin Kur'ân'ı açıklayıcı fonksiyonunu inkâr etmediğini söylemekle birlikte Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle birçok hadisi ve bu hadislere dayalı hükümleri reddeden anlayıştır. İkinci eğilim ise sünnete herhangi bir açıklayıcı fonksiyon yüklemeyen ve Kur'ân'da olmayan bir şeyin dinde olmayacağını ileri süren anlayıştır. Biz bu çalışmada "Kur'ân İslam'ı" söylemini her iki eğilimi de kapsayacak şekilde bir şemsiye kavram olarak gördük. Çalışma içerisinde zaman zaman da onun yerine aynı manaya gelecek şekilde "Kur'âncılık" tabirini kullandık.

²² Buhârî, "Rikak", 50; Müslim, "İman", 94.

²³ Hadise dair tartışma için bk. Abdülkadir İrfân ibn Selim el-Aşşâ Hassune ed-Dimeşkî, *Ravzatu'l-müttetkîn şerh-u riyazu's-salihin* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 118-119.

1.2. Kur'ân İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri

“Kur'ân İslam'ı” isimlendirmesi bize göre abartılı kurgulanmış bir tabirdir. Tıpkı günümüzde sıklıkla rastlanılan “Kur'ân'daki”, “Kur'ân'da”, “Kur'ân'a göre.....”, “Kur'ân ve” şeklinde başlayan isimlendirmelerde olduğu gibi abartılı bir algı içermektedir.²⁴ Çünkü Kur'ân'ın kendisi konuşmaz. Kur'ân'ı refere ederek yazıp çizilen şeylerin tümü insanların kendi yorumlarıdır. Doğrusu metinler kendi kendine konuşmaz. Onları konuşuran insandır, yorumlayan ise bilinçtir.

“Kur'ân İslam'ı” tabirinin son derece özgüvenli, mütehakkim ve mutlaklaştırıcı bir uslûba sahip olması dikkat çekicidir. Kur'ân'a nisbetle muhatapta, artık kişisel görüş ve tercih hakkının bittiği, Kur'ân'ın hakemliğinin başladığı ve ortaya hiçbir Müslümanın karşı çıkmaması gereken bir sonucun konduğu izlenimini vermektedir. İddiaya göre artık Kur'ân konuşurulmakta; pozitif bilimlerden siyaset teorilerine, toplam kaliteden eğitim ilkelerine kadar hayata dair pek çok konuda ona son söz söylenilmektedir.²⁵ Bu aşamada başat duygu artık “Kur'ân İslam'ı”nı ya da “Kur'ân'da saklı İslam gerçeğini” bulup çıkarmanın veya bir başka deyişle “uydurulmuş dine karşı indirilmiş dini” gün yüzüne çıkarıyor olmanın heyecanıdır. Büyük bir coşkuyla peş peşe görüşler sıralanır; ancak, bu durum bir yanılsamadır. Gerçekte olan, söylem teorisyenlerinin Kur'ân'a yüklediği ve ona söylediği anlamları ‘Kur'ân'ın açıkça ortaya koyduğu hakikatler’ olarak sunmasından ibarettir.

İşaret edilen bu durum elbette sadece bu söylem sahipleri ile sınırlı değildir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi “Kur'ân'da”, “Kur'ân'a göre.....” diye yapılmış çalışma, sunum ve anlayışların hemen hemen hepsi için de geçerlidir. Çünkü çoğu defa birbirleriyle taban tabana zıt sonuçların Kur'ân'a refere edildiği görülmektedir. Son derece liberal, seküler bir söylem de; çok radikal, uç denilebilecek fikirler de “Kur'ân'a göre” etiketiyle eş zamanlı olarak arzı endam edebilmektedir. Hz. Ali'ye (ö. 40/661) atfedilen bir sözde “Kur'ân iki kapak arasındaki satırlardan oluşur,

²⁴ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 122.

²⁵ Dücane Cündioğlu, “Başörtüsü Bağlamında Kur'ân 'ın Çağdaş Bir Yorumu”, *Bilgi ve Hikmet* 10/1 (1995), 145-146.

suskundur konuşmaz, onu insanlar konuşturur” denilmektedir.²⁶ Asırlar boyunca her mezhep ve fikir akımı muhaliflerine karşı argüman oluştururken Kur’ân’ı dilediği gibi konuşturmayı başarabilmiş ve bir kısım âyetler topluluğunu görüşlerine dayanak kılmıştır. Ulaşılan sonuçlar farklı olmakla birlikte tarz ve üsluplar birbirine hayli yakın, yöntemler ise aynıdır. Kur’ân’dan hareketle ulaşıldığı savunulan yorumların ortak özelliği ise kendi mükemmelleştirilmiş, mutlaklaştırılmış, sorunlardan arındırılmış ve yoğun bir subjektivite barındıran bakış açılarını “gerçekliğin kendisi” olarak kutsamaları; diğer yaklaşımları ise “sözde”, “sahte”, “uydurulmuş” ve benzeri sıfatlarla aşağılayıp değersizleştirmeleridir.

İslam dünyasında ortaya çıkan her çeşit fikir hareketi meşruiyetini Kur’ân zemininde temin etmenin gayreti içerisinde olmuş; her kesim tek tipçi bir bakışla mutlaklaştırdığı ve hakikatin tek temsil edilmiş biçimi olarak gördüğü fikirleri Kur’ân’a onaylatmanın peşine düşmüştür. Bu sebeple “Kur’ân İslam’ı” tamlamasının son derece kategorik ve normatif içerikle yüklü bir karaktere sahip ve subjektif olduğunu belirtmek isteriz. Bu durumda Kur’ân’ın payına düşen, öznenin elinde bir nesne olmaktan başkası değildir. Ayrıca bu söylem aradaki insan ve yorum unsurunu yok sayarak muhatabı çerçeveli bir anlayış kalıbıyla karşı karşıya bıraktığı için de problemlidir.²⁷

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin kurgu itibarıyla tefsir ilmindeki ‘Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri’ konusunu andırdığı söylenebilir. Şöyle ki “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” söz konusu edildiğinde genellikle bunun gayet sağlam ve sağlıklı bir metod olduğu düşünülür.²⁸ “Kur’ân İslam’ı” tabiri için de durum bundan farksızdır. Dini, aslî ve tartışmasız kaynağından anlayıp yaşamak fikri, evvel emirde son derece cazip görünmektedir. “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, Kur’ân’ı; “Kur’ân İslam’ı” ise İslam’ı en kısa ve kestirme yoldan üstelik hem de en saf ve yalın biçimde anlamayı vaat etmektedir. Ancak teorik bazdaki bu iyimser havanın pratikte ise eş değer bir duruma karşılık gelmediği görülmektedir.²⁹

²⁶ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Kitâbu'l-İber* (Beyrut: Beytu'l-Efkâr, 1992), 2/602.

²⁷ Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 119.

²⁸ İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harranî, *Mukaddime fi usulü't-tefsir* (Riyad: Daru'l-Vatan, 1972/1392), 52.

²⁹ “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” konusunda yapılmış bir doktora tezi için bk. Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988).

Muradımızı önce “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” tanımlamasını açımlayarak sonra da sözü “Kur’ân İslam’ı”na getirerek anlatmaya çalışacağız. Kur’ân âyetlerinin bir kısmı diğerlerini tefsir etmektedir. Kur’ân bir yerde mücmel olarak zikrettiği bir hususu başka bir yerde bizzat kendisi tafsilatlı bir şekilde anlatmış, bir yerde muhtasar olarak ele aldığı bir bilgiyi başka bir yerde geniş bir şekilde açıklamıştır.³⁰ “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” tabirini ilk telaffuz eden kişi olarak bilinen İbn Teymiyye, tefsir metodlarının en güzeli/mükemmeli nedir şeklindeki bir soruya ‘Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiridir’ şeklinde cevap vermiştir.³¹ “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” konusu klasik rivâyet tefsirinin ilk ve en önemli ruknü olarak bilinmektedir. Oysa günümüzde farklı bir içerik kazanmıştır ve Kur’ân’ı öncelikli ve bizzat Kur’ân’dan anlamaya karşılık gelmektedir.³²

Buraya kadar her şey teorik bazda kulağa gayet hoş gelmektedir. Ancak uygulamanın hiç de böyle olmadığı görülür. Şöyle ki bir âyeti, bir başka âyetin tefsir ettiğine, o âyetin anlamının tam da bir başka âyet tarafından açıkça ortaya konulduğuna dair görüş -pek azı hariç- bizzat Kur’ân’ın görüşü değildir.³³ Burada Kur’ân değil, yorumcu konuşmakta daha doğrusu Kur’ân’ı konuşturmaktadır. Zira hangi âyeti hangi âyetin tefsir ettiği veya hangi âyeti hangi âyet ya da âyetlerin ışığında anlayıp yorumlamak gerektiği müfessir tarafından belirlenmekte ve muhtelif âyetler arasında irtibat müfessirin dirayet ve marifetiyle kurulmaktadır. Bu bakımdan “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” akıl yürütmeden bağımsız, dolayısıyla metinde verili olarak hazır bulunan bir bilgi manzumesi değildir. Bu tarz tefsirde de etkin olan yine insandır ve onun doğal olarak kendi ön yargılarını, değerlerini, duygularını burada da

³⁰ Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur’ân* (Kahire: Daru't-Turâs, 2008), 2/175; Hüseyin ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebeti Vehbe, 2000), 1/31-36.

³¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 55.

³² Mustafa Öztürk, “Kur’ân ’ın Kur’ân ’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 2.

³³ Bazı araştırmacılar bu söz konusu az sayıda örneği “Kur’ân ’ın Kur’ân için tefsiri” diye isimlendirerek ayrı bir kategoride değerlendirmektedirler. Buralarda sarıh ifadelerle bir başka ayette varid olan bir ifadenin açıldığı görülmektedir. Örneğin el-Fatiha Sûresi 6. âyette Allah’ın nimet verdiği kimselerin yoluna iletilme duası zikredilirken en-Nisâ Sûresi 69. âyette Allah’ın nimet verdiği kimselerin kimler olduğu maddeler halinde peygamberler, siddikler, şehidler ve salihler olarak ifade edilmektedir. Bu tefsir çeşidi bazen de ilgili ayetin peşi sıra hemen yapılmaktadır. Örneğin el-Meâric Sûresi 19. âyette insanın “helu” bir yapıda yaratıldığı ifade edilirken bu âyetin hemen peşi sıra gelen 20. ve 21. âyetlerde ise bundan kastın ne olduğu şu şekilde açıklanmaktadır: “Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır, kendisine hayır dokundu mu (yoksullara) vermez” bk. Abdurrahman ibn Yetîm el-Fazlî, *Varakât fî usuli't-tefsîr* (Kuveyt: Giras, 2015), 17-21.

işin içine katacağı açıktır. Bu durumda yapılan tefsirin doğru olması da hatalı olması da eşit derecede mümkün olmaktadır.³⁴

Netice itibariyle “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” ameliyesi yorumcunun dirâyetine, akıl ve zihin faaliyetine ve dolayısıyla öznelliğine bağlı bir keyfiyet arz etmektedir. Tarihi süreçte farklı kimse ve kesimlerin aynı âyetlerden birbirine zıt manalar ve sonuçlar çıkarması, öznenin ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir. İslam düşünce tarihinde birbirine muhalif fırka ve mezheplerden her birinin kendi görüşlerini Kur’ân’a dayandırmakta pek de zorlanmaması, üstelik Kur’ân’a atıfta bulunurken çok kere âyetler arasında bağlantı kurmuş olması, sözünü ettiğimiz öznellik riskinin uygulamadaki sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi pek azı hariç “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” nasıl bir yorumdan ibaret olmanın ötesine geçemiyorsa aynı şekilde ‘hakikatin tek ve geçerli formu’ şeklinde sunumu yapılan ve iddialı etiketlerle maşerî vicdanda karşılık bulmasına çalışılan “Kur’ân İslam’ı” söylemi de subjektif bir vasfa sahip olmasının yanı sıra yorumlardan bir yorum olmanın ötesinde bir kıymeti haiz değildir. Kur’ân’ın, İslam’daki konumunun inkâr edilemez önemde olması, kendilerini Kur’ân’a nispet ederek görüş açıklayanları asla aynı konuma çıkarmaz. Bu görüş sahiplerine peşinen bir ayrıcalık sağlamadığı gibi söylemlerini de meşrulaştırmaya kâfi gelmez.

Dile getirdiğimiz bu çekincelerin yanı sıra dine dair yeni bir isimlendirme geliştirirken bizzat Allah’ın son ilâhî dine İslam adını vermiş ve mensuplarını da Müslüman olarak isimlendirmiş³⁵ olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Ayrıca Kur’ân’da İslam “Hz. İbrahim’in dini” olarak belirtilmişken³⁶, onu, vahyedilen kitabına ve o kitabın ismine izafetle “Kur’ân İslam’ı” olarak isimlendirmenin en azından maksadı aşan ve sakıncalar içeren bir isimlendirme olduğu söylenebilir. Kazan’lı âlim Mûsâ Cârullah Bigiyef’e göre (ö. 1949) Kur’ân adına Hz. Peygamber’in sünnetlerine karşı çıkmak ve hele hele buna da “Kur’ân İslam’ı” adı vermek Kur’ân’la açıkça bir istihzadır. Kur’ân-sünnet ilişkisini metodolojik anlamda bizzat Kur’ân’ın temellendirmesi dolayısıyla “Kur’ân İslam’ı” söylemi her şeyden önce Kur’ân’ın

³⁴ Hidâyet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayıncılık, 2013), 32.

³⁵ el-Hac 22/78.

³⁶ en-Nahl 16/123.

kendisine aykırıdır.³⁷ Bu yaklaşım, dini bölüp parçalamakla sonuçlanır ki Hz. Peygamber'in sünnetini yok sayan kimse asla Ehl-i Kur'ân adını alamaz ve kendisini de Kur'ân'a nispet edemez.³⁸

1.3. Kur'ân İslam'ı Söyleminin Tarihi Kökenleri

Sahâbîlerden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653) ve İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) taraf oldukları iki ayrı olay bu fikrin en azından sembolik olarak bile olsa ilk dönemlerde de mevcut olduğunu çağrıştırmaktadır. Olayların ilkinde Esedoğulları'ndan bir kadın, İbn Mes'ûd'a gelir ve "Bana ulaştığına göre sen dövme yapana ve yaptırana lanet ediyormuşsun. Ben Kur'ân'ın iki kapağı arasında ne varsa hepsini okudum fakat senin dediğini bulamadım" der. Abdullah ona "Peki, 'Peygamber size ne veriyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun.'³⁹ âyetini okumadın mı" diye karşılık verir. Rivâyetlerin çoğunluğuna göre Abdullah kadına "Allah Resulü'nün lanet ettiğine ben niye lanet etmeyecekmişim. O, Allah'ın kitabında var." diyerek yukarıdaki âyeti okumuştur.⁴⁰ İbn Mes'ûd'un değişik lafızlarla nakledilen bu ifadeleriyle söz konusu uygulamaları yasaklayanın Hz. Peygamber olup onun yasaklamalarının da aynen Kur'ân'ın yasaklaması gibi bağlayıcı olduğuna dikkat çekmek istediği ve ayrıca onun bu yetkisine işaret eden âyetlerden birinin de Haşr Sûresi'nin ilgili âyeti olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

İkinci olayda ise sahâbîlerden İmrân b. Husayn'ın Kur'ân'la yetinmek isteyenlere verdiği cevaplar ilgi çekicidir. Husayn'ın hazır olduğu bir mecliste bir kimse: "-Kur'ân'da olandan başkasından bahsetmeyin" deyince İmrân: "- Sen akılsız bir kimsesin! Öğle namazının (farzının) dört rekât olduğunu, onda kıraatin açıktan olamayacağını Allah'ın kitabında gördün mü?" dedi. İmrân daha sonra zekâtı ve benzeri hükümleri sıralayarak şöyle devam etti: "-Bütün bunları Allah'ın kitabında açıklanmış olarak buluyor musun? Allah'ın kitabı bunları müphem bırakmış, sünnet

³⁷ en-Nisâ 4/59.

³⁸ Görmez, *Kitabu's-Sünne*, 3.

³⁹ el-Haşr 59/7.

⁴⁰ Buhârî, "Libas", 84; Müslim, "Libas", 120; Nesâî, "Zînet", 72; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 5; İbn Mâce, "Nikâh", 52

de açıklamıştır.”⁴¹ Bu bilginin yanı sıra mezhepler tarihiyle ilgili temel kaynakların hemen hepsinde ilk Hâricîlere atfedilen kimi görüşler ışığında dinî ahkâmın kaynağını Kur’ân’la sınırlandırma eğiliminin hicri birinci asrın ikinci yarısında şu ya da bu şekilde mevcut olduğu söylenebilir.⁴²

Söz konusu eğilimin İslam tarihindeki ilk gerçek temsilcilerinin Hz. Peygamber’in vefatından çeyrek asır sonra vuku bulan Sıffîn Savaşı’nda (67/657) meşhur hakem formülüne “Hüküm ancak Allah’ındır.”⁴³ gerekçesiyle karşı çıkan Hâricî gruplar olduğu söylenebilir.⁴⁴ Bu kimselerin Hz. Peygamber’in tebliğ sürecine şahit olmadıkları ve sahabenin rahle-i tedrisinden geçmedikleri bilinmektedir. Onların Kur’ân âyetine atıfla onu sloganik bir mahiyette kullanmaları, salt metinden hareketle bir din tasarımı yapma düşüncesini çağrıştırmaktadır. Hâricîlere göre sahâbîlerden dinî ilimlerin alınması doğru değildir. Hâricîler sahâbîler hakkında “Onlar hakem tayinini kabul edip buna razı oldular ve zalim imamlara tabi oldular.” demişlerdir. Bu sebeple fitne savaşlarından sonra sahâbîlerin cumhurundan dinî hükümlerle ilgili rivâyetleri reddetmişlerdir. Zira onlara göre sahâbîler adaletlerini ve din ilmini nakildeki güvenilirliklerini kaybetmişlerdir. İkinci olarak Hâricîler, icmanın ve şer’î sünnetlerin delil olmasını da inkâr etmişlerdir. Onlar herhangi bir konu hakkında Kur’ân’da bulunanın dışında bir şer’î hükmün olamayacağını iddia ettiler. Bu sebeple recmi ve mestler üzerine meshi kabul etmemişlerdir. Bunun sebebi bu hükümlerin Kur’ân’da bulunmamasıdır. Ayrıca çaldığı şey az ya da çok olsun hırsızın elinin kesilmesine hükmettiler. Çünkü el kesme emri Kur’ân’da mutlak olarak geçmektedir. El kesmeyi sınırlayan nisap ve çalınan malın korunma altında olması gibi şartları içeren rivâyetleri de kabul etmediler.⁴⁵ Yanı sıra hırsızın elinin bilekten değil omuzdan kesilmesi gerektiğini öne sürdüler.⁴⁶ Çünkü Kur’ân’da mutlak olarak elden bahsedilirken bilek kaydı ise hadislerde geçmektedir. O halde

⁴¹ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmi’u beyâni’l-‘ilm ve fazlihî* (Medine: Daru İbn Cevzî, 1414/1994), 2/234.

⁴² Muhammed Ebû Zehrâ, *Tarihu’l-mezâhibi’l-İslâmî* (Kahire: Daru fikrî’l-Arabî, 1417/1997), 65; Neşet Çağatay vd., *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 24.

⁴³ Yûsuf 12/40.

⁴⁴ Mustafa Sibâi, *es-Sünne ve Mekânetüha fi’l-teşri’* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1420/2000), 120.

⁴⁵ İlâhîbahş, *el-Kur’âniyyün*, 75.

⁴⁶ Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdikerîm b. Ahmed, *el-Milel ve’n-nihal* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1416/1996), 1/137; el-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-firak* (Beyrut: Mektebetü İbn Sina, ts.), 84.

onlara göre el kesme cezasının uygulanmasında Hz. Peygamber ve sahâbîlerin uygulaması da olsa Kur'ân dışı bir kaynağa itibar edilmemelidir.⁴⁷ Hâricîlerin bu düşüncelerini, dinî ahkâmın kaynağının Kur'ân'dan ibaret olduğu fikri temelinde dile getirdikleri söylenebilir. Bu anlayışa göre çalınan malın miktarından bağımsız olarak hırsızın kolunun omuzdan kesilmesi icab ettiğini savunmak Kur'ân'ın buyruğuna uymanın bir gereği olmaktadır. Zira Kur'ân bu hükmü genel olarak koymuş, hırsız ve hırsızlığı genel olarak zikretmiş ve herhangi bir kayıt koymamıştır.⁴⁸

İlk Hâricîler için esas olan nokta, İslam ümmetinin Kur'ân'a dayandırılması hususundaki ısrardır. Onlara göre Kur'ân, kesin bir kanun olup tevil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzi hüviyetiyle değişmez bir şekilde hem itikadî ve hem de amelî hayat için biricik nizamdır. Bu anlayışın gereği başka yorumlara ve yollara yönelmeden İslam'ı yaşamak ve adaleti gerçekleştirmektir. Adaletin gerçekleşebilmesi içinse bütün işlerin Allah'ın Kur'ân'da belirttiği emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır. Zira hüküm ancak Allah'ındır.⁴⁹ Hâricîlerin "Hüküm ancak Allah'ındır." ayetini sloganlaştıran bu yaklaşımları tarihte hadislere karşı ilk olumsuz duruş olarak nitelenebilir.⁵⁰ Buradan da onların hadisi topyekûn inkâr noktasına kadar varan kapıyı ilk aralayan kimseler olduğu söylenebilir.⁵¹ Ancak bütün bunlarla birlikte Hâricîlerin bu tavrı sünneti topyekûn reddetme girişimi ya da Kur'ân'ı dinî ahkâmın tek kaynağı olacak şekilde belirleme yönelimi olarak nitelenecek bir vasfa haiz değildir. Her ne kadar Hâricîler, Sünni ulemâ tarafından sünnet inkârcılığı ile itham edilmişlerse de bu ithamın gerçeği yansıttığı pek söylenemez. Çünkü Kur'ân'dan başka delil kabul etmediği belirtilen Hâricîlere bakıldığında onların hadisleri reddetmek bir tarafa henüz hicri ikinci yüzyılda kendi hadis kaynaklarını oluşturdukları bile görülür. Örnek olarak ana akım Hâricî mezhebi olan İbadî Mezhebine mensup Basralı Rabi' b. Habib b. Ömer el-Ezdî'nin (ö. 170) *el-Camiu's-Sahih* adlı eseri zikredilebilir.⁵²

⁴⁷ Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Küfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 151.

⁴⁸ Öztürk, *Kur'âncılık*, 149.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/114-138.

⁵⁰ Hâricîlerin hadis anlayışlarının ele alındığı bir yüksek lisans tezi için bk. Süleyman Çam, *Kütüb-i Tis'a'daki Hadislere Göre Hâricilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002).

⁵¹ Kamil Çakın, *Hadis İnkarcıları* (Ankara: Seba Yayınları, 1998), 95.

⁵² Bk. Rabi' b. Habib b. Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Camiu's-Sahih* (Beyrut: Daru'l-Hikme, 1415/1995).

Şîî fırkalar ise seçmeci bir usulle sahâbîlerin çoğundan gelen rivâyetleri reddederek küçük bir kesiminden gelenleri benimsediler. Birçok Şîî fırka başta Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Amr b. Âs (ö. 43/664) olmak üzere aşıktan büyük bir kesimi ta'n edip yerdi ve onlardan gelen haberlere itibar etmedi. Bazı Şîî fırkalar Müminlerin annesi Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) ithamda bulundu. Onlar "Kim Ali'yi vefî edinmezse Resûlullah'ın vasiyetine ihanet etmiştir." düşüncesinden hareketle 'Ali'nin Şîası' saydıkları Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) gibi sınırlı sayıda sahâbînin dışındaki bütün sahâbîlerin rivâyetlerini reddettiler. Şîîlerin en büyük fırkası olan İmâmiyye, bir hadisin güvenilir sayılması için kendi belirledikleri rivâyet yoluyla gelmesini şart koşmakta, bununla birlikte diğer tariklerle gelen hadislere de kendi doğrularıyla çelişmediği sürece ılımlı bakmaktadırlar.⁵³ Şîa'nın bu tavrı da sünneti topyekûn reddetme ya da şer'î ahkâmın kaynağını sadece Kur'ân olarak belirleme şeklinde vasıflandırılmasa da hadis mirasına karşı olumsuz bir duruş olduğu söylenebilir.

Tarihi köken bağlamında görüşleri ortaya konulması Şîa'dan daha önemli olan mezhep kanaatimizce Mu'tezile mezhebidir. Zira özellikle son döneme ait birçok araştırmada Mu'tezile ekolü, hadisleri kısmen veya tamamen reddetmekle itham edilmiştir.⁵⁴ Mu'tezile âlimlerinin Kur'ân, ma'rûf-meşhur sünnet ve akıl gibi temel delillerle özellikle Usûl-i Hamse'ye ters düşen hadisleri tenkide tabi tuttıkları bilinen bir gerçektir. Onlar mütevatir derecesine ulaşmayan ahad haberleri tefsir ve fıkıh kitaplarında hadis âlimlerinin belirledikleri prensipleri bile aşacak rahatlıkla kullanırlarken zan ifade ettikleri gerekçesiyle şefaât, miraç, kabir azabı, Münker ve Nekir'in sualleri, nuzul-i İsâ gibi hususlar başta olmak üzere itikadî bütün konularda delil olarak kabul etmemişlerdir. Mu'tezilenin genel olarak Kur'ân merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğu ve kelim sisteminde hadisin yerinin hemen hemen bulunmadığı da bir gerçektir. Ancak bütün bunlarla birlikte Mu'tezile'nin bu tavrı tıpkı Hâricî ve Şîîlerde de zikredildiği gibi sünneti topyekûn yok sayma gayreti

⁵³ Cemal Sofuoğlu, *Şîanın Hadis Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 129-132.

⁵⁴ Muhammed el-Hudârî, *İslam Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974), 198; Çakın, *Hadis İnkarcıları*, 105.

olarak nitelenecek karakterde değildir. Mu‘tezile’in söz konusu yaklaşımı onları hadis inkârcısı ya da bugünkü anlamı ve kullanımıyla “Kur’ân İslam’ı” savunucusu olarak nitelendirme imkânı vermez. Literatürde Mu‘tezile’nin sünneti inkâr ettiği yönünde müdellel bir bilgiye rastlanılmamakta, dolayısıyla genellikle modern döneme ait çalışmalarda dile getirilen bu iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Bu iddianın Mu‘tezile karşıtlığıyla bilinen bazı eserlerin ön yargılı yorumlarına dayandığı ve Mu‘tezilî kaynaklardaki bilgilerle uyuşmadığı görülmektedir.⁵⁵

Hasılı Mu‘tezile’nin sünnet/hadisi inkâr ettiği iddiası doğru görülmemektedir. Onların rivâyetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte sünnetin delil oluşu noktasında Sünnî mezheplerden farklı bir tavırları ve yaklaşımları yoktur. Mu‘tezile’nin dinî ahkâmın kaynağını Kur’ân’dan ibaret sayması ya da Kur’ân’la yetinmeyi salık vermesi söz konusu değildir. Mu‘tezile’nin hadisleri topyekûn inkâr ettiğini söylemek insaf ölçülerini bir tarafa bırakmak olacaktır. Bu sebeple Mu‘tezile’yi sünnet karşıtı veya inkârcısı akımların tarihteki iz düşümü olarak tanımlama gayretinde olan yaklaşımlar, bilimsel mülahazalara dayanmayan ve taraflı yakıştırmalar olarak görülmelidir. Gerek Hâricîlerde gerekse Mu‘tezile’de genel olarak birtakım rivâyetlere şüpheyle yaklaşp reddetme eğilimi olmakla birlikte Hâricîlerin tamamını ve Mu‘tezile’yi kategorik olarak sünnet inkârcısı şeklinde değerlendirmek mümkün görülmemektedir.⁵⁶ Bütün bunlarla birlikte bazı müellifler Mu‘tezile’nin hadis karşısındaki duruşunun bir hadis karşıtlığı olduğunu ve daha sonra ortaya çıkan hadis inkârcılığının önünü açtığı yorumunu yapmaktadırlar.⁵⁷

Hâricîlik, Şia ve Mu‘tezile’nin özetlemeye çalıştığımız hadise karşı kısmî olumsuz tavrının yanı sıra sünneti tamamen reddederek sadece Kur’ân’la yetinme anlayışı hicri ikinci yüzyılda tartışma konusu olmuş ve günümüze kadar gelmiştir.⁵⁸ İmam Şâfiî (ö. 204/819) kendi döneminde ortaya çıkan hadis muhalifleriyle mücadele etmiş ve *el-Ümm* adlı eserinin “Cima‘u’l-ilm” kısmında hadis/sünnete

⁵⁵ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 318.

⁵⁶ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 134; Bigiyef, *Kitabü’s-sünne*, 4.

⁵⁷ Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmud, *Sünnetü’r-Resûl Şakikatü’l-Kur’ân* (Katar: y.y., 1429/2008), 18.

⁵⁸ Birışık, “Kur’âniyyun”.

karşı olumsuz tavır takınanlar için özel bir bölüm açmıştır.⁵⁹ İmam Şâfiî, yaşadığı dönemde hadislere karşı menfi tutum takınanları üç grup olarak ele almaktadır. İlk grupta yer alanlara göre hadisler insanlar tarafından nakil ve rivâyet edilmiştir. Hadis ravileri hata, unutkanlık ve yalandan salim değildirler. Bu sebeple de hadisler din ve teşride Kur'ân'a denk bir kaynak asla olamaz. Ayrıca Kur'ân her şeyi açıklamıştır ve Kur'ân hadise muhtaç değildir. Sonuçta bu gruba göre hadis/sünnetin İslam teşriinde yeri yoktur. İkinci grupta yer alanlara göre ise sünnet, Kur'ân'a ilave hüküm getiremez. Herhangi bir konuda varid olan hadisler, ancak Kur'ân tarafından o konuda bir açıklama yapılmışsa kabul edilebilir. Bu kapsamın dışında kalan hadisler kabul edilemez. Bu grupta yer alanların hadisleri kısmen devre dışı bırakmak istedikleri söylenebilir. Üçüncü grupta yer alanlara göre ise, sadece mütevatir hadisler kabul edilmeli, haber-i vâhidler ise reddedilmelidir. Bu grupta yer alan kimselere göre de hadislerin büyük bir çoğunluğu devre dışı kalmaktadır. İmam Şâfiî bu grupların görüşlerini aktarmakla beraber, kitabında bu görüşlere gereken cevapları da vermiştir. Ancak o, bu görüş sahiplerinin hangi mezhep mensupları ya da kimler olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır.⁶⁰

Hudârî, Şâfiî'nin zikrettiği bu görüş sahiplerinin İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) de ifade ettiği gibi Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden en-Nazzâm (ö. 231/845) ve el-Câhiz (ö. 255/869) gibi şahıslar olabileceğini, çünkü bunların hadislere karşı olumsuz bir tavır takındıklarını belirtmektedir.⁶¹ Bu kanaatin Muhammed Ebu Zehrâ (ö. 1974) ve müsteşrik Joseph Schacht (ö. 1974) gibi bazı araştırmacılar tarafından da savunulduğu görülmektedir. Ancak bize göre bu tespit pek de isabetli görülmemektedir. Şâfiî'nin ifadelerinden yola çıkarak bu kimselerin Mu'tezile'ye mensup olduklarını söylemek doğru olmasa gerektir. Zira yukarda da söz edildiği gibi Mu'tezile'ye ait eserlerde hadislerin genel olarak inkâr edildiğine dair bir bilgiye rastlanılmamakta bilakis bu konuda hassasiyet gösterildiğine tanık olunmaktadır. Kanaatimizce İslam tarihinin başlangıcından Şâfiî'nin yaşadığı dönem arasında hadis inkârcısı olarak niteledirilebilecek bir fırka varsa, bu fırka Hâricîlere

⁵⁹ Muhammed b. İdris Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm* (Beyrut: Daru'l Vefa, 1422/2001), 7/273-289.

⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 279; Ayrıca bk. Saffet Sancaklı, *Hadis İnkarcılığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 29-31.

⁶¹ Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, 198; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: b.y, 1393/1973), 35-55.

mensup bazı gruplardan başkası olmamalıdır.⁶² Bununla birlikte Şâfiî'nin tartıştığı kimselerin muhayyel olması ihtimaline de yer verilmiştir. Zira İslam telif geleneğinde birçok müellifin kendi görüşlerini teyit maksadıyla yazdıkları eserlerde hayalî bir muhaliften söz ederek onunla tartıştıkları bilinmektedir. Bu üslubun tercih sebebi hem belli bir anlayışı daha güçlü bir şekilde savunmak, hem de savunması yapılan görüşlerin mensuplarına muhayyel muhalifler üzerinden uyarılar ve yol göstermeler yapmaktır.⁶³

Bu değerlendirmeler ışığında diyebiliriz ki birtakım lokal bilgilere rağmen, gerek ilk dönemlerde gerekse klasik dönemlerde sistematik ve örgütlü bir Kur'ân İslam'ı söyleminden söz etmek pek mümkün görülmemektedir. Ayrıca ortaya çıktığı kimi zamanlarda da bu düşünce marjinal olarak nitelenmiş,⁶⁴ İslam âleminde zemin bulamamış ve toplumsal destek elde edememiştir. Nitekim daha sonraki dönemlerde sünnetin itibarsızlaştırılmasına ya da sünnetin dinî hükümlerin kaynağı olamayacağına dair söylemlerin devam etmemesi ve bu konuda ciddi ve dış dokunur bir tartışmanın olmaması bu görüşümüzü teyit etmektedir. Ortaya çıktığı zamanlarda da İslam âlimlerinin çoğunluğunca kabul görmeyen, aksine onların sert tepkileriyle karşılaşan fantezi bir görüş olmanın ötesine geçememektedir. Sonuç olarak hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinde hadis müktesebatına karşı olumsuz tavır takınan küçük bir topluluğun var olduğu, bu marjinal kesimin muhtemelen hicri ikinci yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürebildiği ve bu tarihten sonra ise genel olarak hiç kimsenin bu söylemi dillendirmediği söylenebilir.⁶⁵

1.4. Son İki Yüzyılda Kur'ân İslam'ı Söylemi

Bir önceki bölümde yaptığımız tartışmalar ışığında artık şu rahatlıkla söylenebilir ki “Kur'ân İslam'ı” ya da başka bir isimlendirmeye “Kur'âncılık” söylemi tam anlamıyla modern ve modernist bir yapıya sahiptir ve dolayısıyla modern zamanlara ait bir durumdur. Modern dönemde sünnet etrafındaki tartışmalar daha önceki dönemlerde örneği olmayan bir boyut kazanmış ve artık sünnetin ve

⁶² İmâm Şâfiî'nin zikrettiği bu topluluğun Mu'tezile'ye mi yoksa Hâricîliğe mi mensup kişiler oldukları hususunda farklı görüşler için bk. İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, 96-98.

⁶³ Öztürk, *Kur'âncılık*, 158.

⁶⁴ Şafiî, *el-Ümm*, 280.

⁶⁵ Mehmet Kubat, *Kur'ân Sünnet Kardeşliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 29.

hadis malzemesinin anlaşılıp yorumlanması değil; neliği, varlığı ve yokluğu tartışılır olmuştur. Bu fikri yöneliş, köken arayışı bölümünde tartışacağımız üzere İslamî gelenekte kendisine her ne kadar bir köken bulmaya çalışsa da büyük çapta Aydınlanma sonrası oluşmuş Batı düşüncesinin etkisinde kaldığı görülür. “Modernizm” diye de isimlendirilen bu Batı düşüncesinin bileşenleri ise “Sekülerizm ve Rasyonalizm” olarak özetlenebilir. Söylemin geliştirdiği bütün argümanlarda, verdiği tüm tepkilerde bu düşünce ekollerinin izleri kendisini belli etmektedir. Kur’âncılık Kur’ân’a göre hareket etmeyi ve akletme misyonunu öne çıkarıp sloganlaştırsa da moderniteyi esas aldığı ve Kur’ân’ı “materyalist ve natüralist rasyonalizm”in verileri ışığında okuduğu söylenebilir.

Dinî hükümlerin kaynağını Kur’ân’la sınırlandırma eğiliminin geniş bir yelpazede ve farklı isim ve isimlendirmeler altında özellikle son yüz elli yıldır İslam coğrafyasının pek çok bölgesinde popülerlik kazandığı görülmektedir. Söylemin en belirgin özelliği olarak başta hadis malzemesi olmak üzere İslam kültür ve ilim mirasını topyekûn hesaba çekip sorgulaması ve akla gelen hemen her konuda ana akım anlayışa aykırı görüş bildirmeyi gerçek din anlayışının ilk şartı olarak görmesi dikkat çekmektedir. Çoğu defa da marjinal olarak tanımlanabilecek, çok uç ve şaz fikirlere yatkın bireyler tarafından sahiplenilen modernist bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Söylem şemsiyesi altında tanımlanabilecek kişi ve gruplar kendi içlerinde birçok farklı görüşe ayrılrsa da bu eğilimdeki ana düşünce genelde dinin, özelde de dinî ahkâmın bütünüyle Kur’ân’a dayandırılması gerektiği tezini savunmaktadır.⁶⁶ Bu ideolojinin biri Kur’ân’a diğeri ise sünnete yönelik olan iki temel felsefesi vardır ve bu iki felsefe birbirini gerektirmekte ve tamamlamaktadır. Kur’ân’a yönelik temel düşüncesi onun her çağa uygun yorumlanacak bir metin olması; sünnete yönelik temel düşüncesi ise, sünnetin dinin kendisi değil de ilk asırdaki Kur’ân uygulaması olmasıdır. Sünnet belirli bir zamanla sınırlandırılıp sonsuza dek geçerlilik vasfı ondan kaldırıldığında Kur’ân’ı her çağa uygun yorumlayabilme imkânı kendiliğinden doğmaktadır. Bu düşünce gelecek tasarımı olan ve modern zamanlara ait bir ideolojidir.⁶⁷ Söylem her ne kadar üslubu ve

⁶⁶ Öztürk, *Kur’âncılık*, 136.

⁶⁷ Mehmet Görmez, “Sünnet-Hadis Karşıtı Söylemler”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 268.

kaynağı bakımından geçmişle ve toplumsal ilişkiler ağıyla temas halinde görünüyor, temel kavram ve sembollerini oradan devşiriyor ve toplum nezdinde karşılığı olacak tarzda yeni semboller üretiyorsa da yüzü ve amacı geçmişe değil geleceğe dönüktür. Bu sebeple gelenek ve geçmişle ilişkisi sorunludur. Müslümanların mevcut zihniyet dünyasını yeniden şekillendirmek ve dönüştürmek istemektedir.⁶⁸

“Kur’ân İslam’ı” söylemini günümüzde sadece sünnetin inkârı bağlamında ele almak ve bu düzeyden ibaret olduğunu düşünmek sığ bir algılayış olur. Zira söylem, kaynak tartışmasının ötesinde başta sünnet ve icma olmak üzere bütün şer’î delilleri tartışmaya açmakta, İslamî ilimler geleneğini tümüyle sorgulamakta ve İslamı yeniden ve sıfırdan tanımlamak istemektedir. Bu yeniden tanımlamaya rengini veren şey ise modernite problemi yani İslamı modern değerlerle uzlaştırma çabasıdır. Söylemin ana motivasyonunun modern güdüler olduğu görülmektedir. Gelenekte mevcut olan ne varsa bunların hemen hepsi modern dünyanın şartlarına ve kabullerine uygun bulunmamakta dolayısıyla hadis başta olmak üzere bütün geleneğe şüphe ile yaklaşılmaktadır. Buradan hareketle elde ne varsa tasfiye edilmek istenmekte ve İslam, moderniteyle uyum içerisinde yeniden kurgulanmaya çalışılmaktadır.

Bazı müellifler son iki yüzyılda Kur’ân İslam’ı söyleminin kendine has bir serüveni olduğunu ve farklı uğraklardan geçerek evrilip bugünkü şeklini aldığını ileri sürmektedirler. Örneğin Mertoğlu (d. 1966), “Kur’ân İslam’ı” söyleminin 19. asrın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasının entellektüel çevrelerinde çok sayıda taraftarı bulunan “kaynaklara”, “dinin aslına”, “sadr-ı İslam’a”, “Kur’ân’a” dönüş hareketinin bir sonucu olduğunu ve bu hareketin bazı hedeflerinin uç noktalara götürülmesiyle oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre Kur’ân İslam’ı söylemi, “Kur’ân’a dönüş hareketinin” bir uzantısı ya da evrilmiş halidir.⁶⁹ “Kur’ân’a dönüş hareketi”ni ortaya çıkaran şartları İslam dünyasının modernleşme serüveninden bağımsız düşünmemek gerekir. İslam dünyasının 18. yüzyılın ikinci yarısını müteakip Batılı devletlerin işgaline maruz kalması⁷⁰ Müslüman entelektüellerin kendi değerlerine olan güvenini sarsmasının yanı sıra Batılıları model alan bir kısım

⁶⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 1/378-379.

⁶⁹ Mertoğlu, *Kur’ân’a Dönüştürülen Kur’ân İslam’ına*, 70.

⁷⁰ 1757’de Bengal, 1852’de Hint-Pakistan Altkıtası İngiliz hakimiyetine girdi. Yanı sıra Mısır 1798’de Fransızlar, 1882’de ise İngilizler tarafından işgal edildi. Bk. Görgün, “Mısır”.

islahatların yapılmasının zorunlu olduğu düşüncesini doğurdu. Bu süreçte Müslümanların birçok yönden Batılılardan geri kalma sebepleri üzerinde kafa yoran âlimler ve aydınlar kendi geçmişleri ve değerleriyle hesaplaşmaya giriştiler. Batılı misyoner ve oryantalistlerin menfi propagandalarının da etkili olduğu bu dönemde Müslümanları tembellik ve cehalete sevkeden dolayısıyla da geri kalmalarına yol açan temel unsurun dinî inançları olduğu fikri benimsenmeye başlandı. Ancak dinî aidiyetlerinden de vazgeçmeyen bu âlim ve aydınlar yaşanan olumsuzluklar sebebiyle dinin kendisini değil, geleneği ve Müslümanları suçlamışlardır. İslam'ı temize çıkarma gayretinde olan bu kimseler dinin tarih boyunca yanlış anlaşılıp uygulandığını ileri sürmüş ve bu kaostan çıkmak için de dinin aslına yani Kur'ân'a⁷¹ dönüşü teklif eden bir söylem geliştirmişlerdir. Gerek Muhammed İkbal'e (ö. 1938) nispet edilen "Kaçın Müslümanlardan, sığının İslam'a", "Kusur Müslümanlıkta değil, bizim Müslümanlığımızdadır." sözleri gerekse de İran'lı düşünür Ali Şeriatî'ye (ö. 1977) ait "İslam'ın tarihi yoktur; Müslümanların tarihi vardır"⁷² sözü bu söylemin farklı ifade edilmiş biçimleridir.

Söz konusu âlim ve aydınlar bir taraftan bütün olumsuzlukların sebebini Müslümanların Kur'ân'ı yanlış anlamaları ve ondan uzak düşmelerine bağlarken diğer taraftan da bu durumdan çıkış yolları hususunda Kur'ân'ın ne tür hedefler önerdiğini açıklamaya koyuldular. İslam'ın ve onun temel kaynağı olan Kur'ân'ın yöneltile eleştirilerin aksine ilerlemeye mani olmak bir yana, insanları düşünmeye, ilme, çalışmaya yönlendirdiğini; insan ve kadın hakları konusunda ileri seviyeleri hedeflediğini ve hürriyet fikrini önemseydiğini göstermeye çalıştılar. Kısaca İslam akıl, bilim, demokrasi ve teşebbüs ruhu gibi modern değerlerle çatışmamakta aksine onları teşvik etmektedir. Buna paralel olarak Müslümanları uyuşukluğa ve tembelliğe sevk eden anlayışlar kanaat, tevekkül, kader gibi konulardaki yanlış anlamaların, dine sonradan karışan unsurların, uydurma hadislerin, eserleri bid'at ve hurafelerle dolu olan "fikri donuk alimlerin" bir sonucudur. Dolayısıyla "tarihî İslam"daki söz konusu bozukluklar Müslümanlardan kaynaklanmakta, Kur'ân'la ve "gerçek İslam"la bir alakası bulunmamaktadır.

⁷¹ Vurgu müellife aittir.

⁷² Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Derya Örs (İstanbul: Fecr Yayınları, 1989), 35.

Mertoğlu'na göre “sadr-ı İslam’a”, “dinin aslına”, “kaynaklara” dönüş gibi sloganlarla klişeleştirilen bu çağrı, sünnet ve ilk Müslümanların deneyimlerinden daha çok pratikte önemli ölçüde Kur’ân’a yapılan bir davet özelliği taşımaktadır. Bu sebeple bu akımın “Kur’ân’a dönüş” başlığı altında değerlendirilmeyi gerektirecek bir Kur’ân vurgusuna sahip olduğu dikkat çekmektedir. İşte bu “Kur’ân’a dönüş” söylemi uç noktalara götürülerek ve onun bir nevi uzantısı olacak şekilde gelişip evrilerek “Kur’ân İslam’ı” söylemine dönüşmüştür.⁷³

Özetlemeye çalıştığımız bu değerlendirmenin abartılı olduğu kanaatindeyiz. Söylemler arası etkileşimin, fikirler arası geçirgenliklerin her zaman mümkün ve vaki olabileceğini kabul etmekle birlikte söz konusu iki söylem arasında böylesine bir nedensellik ilişkisi kurmanın, birini diğerinin bir sonraki versiyonu olarak tanımlamanın ve iki hareket arasında bir tür akrabalık ilişkisi olduğunu iddia etmenin hakkaniyet ölçüleriyle bağdaşmayacağını düşünüyoruz. Ayrıca bu çaba bize göre biraz da “Kur’ân İslam’ı” söylemi üzerinden “ilk kaynaklara dönüş” çağrısını değersizleştirmeye matuf bir yaklaşım izlenimi vermektedir. Öncelikli olarak söylenmesi gereken şey Mertoğlu'nun “Kur’ân’a Dönüş” adı altında tasnif ettiği söylemin adının yanlış koyulduğudur. Çünkü “Kur’ân İslam’ı” söyleminin bir tür öncülü olarak varsayılan “Kur’ân’a dönüş” söylemi öncelikle sadece ve sadece Kur’ân’a dönüşü ön plana çıkarmamakta ve sünnetsiz bir İslam öngörmemektedir. Buna ilaveten kendisini “ilk kaynaklara dönüş” çağrısı olarak tanımlamaktadır. Mertoğlu'nun ise “ilk kaynaklara dönüş” çağrısını büyük bir gayretle “Kur’ân’a dönüş”e eşitlemeye çalıştığı görülmektedir.

Hocası Cemâleddin Efgânî (ö. 1897) ile birlikte ilk kaynaklara dönüş hareketinin teorisyenlerinden sayılması gereken Muhammed Abduh'un (ö. 1905) hadisler konusunda eleştirel bir bakış açısına sahip olduğu, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan sahih hadislerle bu vasfı taşımayanları birbirinden ayırmayı ve ikincileri reddetmeyi önerdiği bilinmektedir. Buna göre üzerinde ittifak edilen hadislerin kabul edilmesi gerekirken, sahih olmama kanaati oluşanların ise reddedilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.⁷⁴ Abduh'un bu yaklaşımıyla hadis kritik mekanizmasını

⁷³ Mertoğlu, *Kur’ân’a Dönüşten Kur’ân İslamına*, 71.

⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (İzmir: Selçuk Yayınları 1992), 305-306.

olmuş bitmiş, son söz söylenmiş bir mesele olarak görmediği ve günümüzde pekâlâ işletilmesi kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Abduh her ne kadar dinin anlaşılmasında Kur'ân'a merkezî bir rol biçip sünnetin delaletini büyük ölçüde ihmal etmesiyle geleneksel seleflikten ayrı düşmüşse de bu yaklaşımı onu ve temsil ettiği fikri son tahlilde dinî ahkâmın kaynağını Kur'ân'la sınırlamak anlamında "Kur'âncı" olarak tanımlamamıza yetmez.⁷⁵

Yine Mertoğlu'nun 'Kur'ân'a dönüş' hareketinin öncülerinden kabul ettiği Seyyid Kutub'un (ö. 1966) Yoldaki İşaretler kitabının "Örnek Kur'ân Nesli"⁷⁶ başlığı altında şu ifadelere yer verdiği görülmektedir.

"Davetin yegâne kaynağı Kur'ân önümüzde... Allah elçisinin fiilî ve amelî sünneti de tarih boyunca benzeri bir kez gelmemiş ilk dönem sahabe neslinin önünde olduğu gibi bizim de önümüzde... Tek eksigimiz Allah elçisinin bir fert olarak aramızda olmayışı... Bütün sır burada mı saklı acaba?..." Kutup, bu soruya cevap verirken, İslam dininin evrenselliğini ve kıyamet gününe kadar devam edeceği gerçeğini dolayısıyla ilk nesille bugünün neslinin anlayışında bir farklılık olmaması gerektiğini dile getirdikten sonra sahabe neslinin İslamî anlayışı ile bizim İslamî anlayışımız arasındaki mevcut farklılıkların sebeplerini şöylece sıralamaktadır:

Birinci olarak: İlk Kur'ân neslinin (sahabe-i kiramın) beslendiği yegane kaynak Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tefsiri niteliğindeki söz, fiil ve takrirleri idi. Zira Hz. Aişe validemiz de "O'nun ahlâkı Kur'ân idi buyuruyor."

İkinci Olarak: Sahabe-i Kiram, Kur'ân ve hadisleri, bilgilerini artırmak, kültür dağarcıklarını geliştirmek, Kur'ân tilavetinden müzikal bir zevk almak ya da dünyevi bir çıkar sağlamak amacıyla okumuyorlardı. Onlar Kur'ân'ı sadece öğrendiklerini yaşamak, hayatlarında uygulamak için öğreniyorlardı.⁷⁷

Yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere 'kaynaklara dönme' çağrısı sadece 'Kur'ân'a dönüş'ten ibaret değildir. Aynı zamanda sünnete dönüş çağrısını da içermektedir. 'İslam sadece Kur'ân'dır' anlamına gelebilecek herhangi bir çağrışım

⁷⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 12.

⁷⁶ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil Çetiner (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 24.

⁷⁷ Kutup, *Fi Zılali'l-Kur'ân*, 13.

barındırmamaktadır. Bugünkü anlamıyla “Kur’ân İslam’ı” olarak vasıflandırılabilen bir yapıda asla değildir. Kaynak değeri bakımından Kur’ân ve Sünnete eş değer anlam yüklemekte, sünneti yok saymamaktadır.

Bunun yanı sıra “Kaynaklara dönüş” -ki Mertoğlu’nun ısrarlı kavramlaştırmasıyla- “Kur’ân’a dönüş” söylemi ile “Kur’ân İslam’ı” arasında tarihsel olarak da en fazla bir eş zamanlılık söz konusudur. Hatta uzantı olduğu söylenenin daha önce ortaya çıkma durumu söz konusudur. ‘Kur’ân İslam’ı’ söyleminin banisi kabul edilen Seyyid Ahmet Han’ın vefat tarihi 1898’dir. Bununla birlikte kaynaklara dönüş hareketinin savunucuları arasında sayılan Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rızâ ve Mısır’daki takipçileri, özellikle Türkiye’ye önemli etkileri olan Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) hareketine mensup kimi düşünce ve eylem adamları ve bilhassa Seyyid Kutup ve Osmanlı’nın son döneminde başta Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936) olmak üzere İslam modernizmine mensup birçok âlim ve aydının yaşadıkları ve aktif olarak düşünce hayatına katkı verdikleri dönem Ahmet Han’ın (ö. 1898) öncülüğünde hayat bulan ‘Kur’âncılık’ hareketinden zaman olarak daha sonradır.

Zaman olarak daha sonra gelenin daha öncekini etkilemesi hatta onun bir uzantısı daha doğrusu onun doğal bir sonucu olması ise söz konusu değildir. Ayrıca İslam coğrafyasında modernizmin ilk yansıması olan “sadece Kur’ân’la yetinme” düşüncesine ilk ciddi tepki Cemâleddin Efgânî’den gelmiştir. O, sahih geleneği ve sünnetin bağlayıcı vasfını yok sayarak, nasların İngiliz emperyalizmini ve Batılı değerleri yüceltecek ve meşrulaştıracak tarzda yorumlanmasını bağlılıkçılık ve işbirlikçilik olarak tanımlamış ve “Dehriyyûn’a / Tabiatçılığa Reddiye” kitabını bu amaçla yazmıştır.⁷⁸

Son iki yüzyılda “Kur’ân İslam’ına” dair genel bir değerlendirme yaptıktan sonra şimdi de söylemin ortaya çıktığı coğrafyalar olan Hindistan ve Mısır’daki konuya dair gelişmelere bir göz atıp sözü ülkemize getirmek istiyoruz.

⁷⁸ Cemâleddin Efgânî, *er-Red ale’ d-dehriyyîn* (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1400/1980), 35.

1.4.1. Hindistan'da Kur'ân İslam'ı Söylemi

Çağdaş İslam düşüncesi ile birlikte anılan coğrafyaların en önde geleni belki de ilki Hindistan'dır. Hindistan, düşünce hareketliliğinin yoğun olduğu ve yanı sıra yeni akımların ortaya çıktığı bir yerdir. 18. yüzyılda İngilizlerin sömürgeleştirdikleri Hindistan'a büyük oranda kurdukları okullar vasıtasıyla kültürlerinin bütün özelliklerini taşıdıkları görülür.⁷⁹ Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin kurulması ve genel olarak Batı düşüncesinin İslam dünyasında belirgin biçimde etkisini hissettirmesi Hintli Müslümanlar arasında şaşkınlık ve ciddi bir tehdit algısı meydana getirmiştir. Bu algı 19. yüzyıl Hindistan'ında İslam'ın ya geleneksel değerler çerçevesinde ya da Batı felsefesi ve düşüncesinin ışığında yeniden değerlendirilmesini öneren çok sayıda dini hareketin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁸⁰

Bir grup ve hareket olarak Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından oluşturulmasına rağmen üzerine oturduğu temel prensipler bakımından daha çok Seyyid Ahmed Han'a dayandırılan Ehl-i Kur'ân hareketi, Hint Altıkitası'nın entelektüel kesimi üzerinde en fazla etki bırakan oluşum olmuştur. Bu hareket daha çok Batılı tarzda eğitim almış ve modern hayat formlarına eğilimli bir kesimde ilgi görmüştür. Kendi bünyesinde çok sayıda kanaat önderi şeklinde isimlendirilebilecek temsilciler yetiştirmekte zorlanan hareket küçük değişiklikler göstererek günümüze kadar gelmiştir.⁸¹ Hindistan'da Ehl-i Kur'ân ekolünün aktif olduğu dönemde karşılarında Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) tarzında her bakımdan otorite olan bir kimse yerine kendilerini Ehl-i Hadis⁸² olarak tanımlayan gruplar yer almıştır. Bu grupların özellikle de hadislerin zâhirine tartışmasız bir şekilde sarılan, tefekkür ve tefakkuhtan uzak, en zayıf hadisi bile vazgeçilmez nas olarak değerlendirip akla tercih eden yapıda olması Ehl-i Kur'ân'ın işini kolaylaştırmış ve kendilerine destekçi bulmakta zorlanmamışlardır.

⁷⁹ William Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 69.

⁸⁰ Khalq Ahmad Nizamı, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ocak 2021)

⁸¹ Abdülhamit Birişik, *Hint Altıkitası Düşünce Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 318.

⁸² Ehl-i Hadis tanımlaması "Temel düşüncesi mezheplere tâbi olmayı reddeden ve direkt hadislerle amel edilmesi gerektiğini öne süren gruplar" için kullanılmaktadır. Ekolün temel düşünceleri ve yaklaşımları için bk. Birişik, *Hint Altıkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 113-170.

Mevdûdî (ö. 1979), uzun bir aradan sonra Hindistan’da Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali (ö. 1313/1895) ile yeniden hayat bulan ve Abdullah Çekrâlevî, Hoca Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936), Mevlânâ Hafız Elsem Ciraçpûrî (ö. 1955) ve Gulam Ahmed Pervîz (ö. 1985) tarafından devam ettirilip geliştirilen bu akımı, Müslümanların Batı felsefesi ve kültürü ile karşılaşmasının ve bunlar karşısındaki yenilmişliğin psikolojik bir sonucu olarak görür.⁸³

“Kur’ân İslam’ı” söz konusu olduğunda Hindistan coğrafyasında ilk akla gelen isim Seyyid Ahmed Han’dır. Siyasi alanda Müslümanların kurtuluş ve geleceğinin İngiliz yönetimine sadakatle mümkün olduğunu öne süren Ahmed Han, din ve dinî ilimler alanında geleneksel kabullerin tahammül sınırlarını zorlayan birçok yeni görüş ortaya atmıştır. Onun modernist yaklaşımlarının dinî ve düşünsel arka planında Şah Veliyyullah ekolünün bazı tesirleri olmakla birlikte özellikle 1870’leri takiben akla yaptığı vurgu, aklın Kur’ân’ın anlamını kavramadaki rolü ve sünnet konusundaki yaklaşımları ile bu ekolden tamamen uzaklaştığı görülür. O kuvvetli bir fikir ve aynı zamanda düşüncelerini hayata aktaran bir aksiyon insanıdır. Çok sayıda eser telif etmiş, araştırma ve eğitim kurumları kurmuştur. Hint Altkıtası’nın kültür, düşünce ve eğitim hayatına damgasını vurmuştur. Gerek bu sebeple gerekse de Ehl-i Kur’ân’ın öncü kişiliği olması dolayısıyla önemsenen ve hakkında çok sayıda çalışma yapılan bir kişilik olmuştur.

İslam’ın akılla uzlaştığını kabul eden Ahmed Han’ın, 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde etkisinde kaldığı görülür. Onun modernleşme anlayışının iki temel sabitesini “akıl” ve “tabiat” oluşturmaktadır. Akıl en önemli standart sayarak İslam’ı buna göre yorumlamıştır. Ona göre kâinatta sebep sonuç ilkesi geçerlidir ve kâinat bu ilkeye bağlı olarak yönetilir. Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve onları kesinliğe bağlamıştır. Bu sebeple kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan edemez. Onun Kur’ân yorumunda “Allah’ın sözü olan Kur’ân ile yine Allah’ın eseri olan kâinatın asla çelişmeyeceği” ilkesini benimsediği görülür. Bu bağlamda dinî hakikatin kriterini tabi aklın normlarına ve tabiat kanunlarına indirgeyerek, akla ve tabiat kanunlarına aykırı görünen her şeyi

⁸³ Seyyid Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Sünnetin Yasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007), 16-17.

reddetmektedir.⁸⁴ Sebep-sonuç ilişkisine aykırı olarak gördüğü peygamberlerin mucizelerini ve peygamber olmayıp hayatlarında olağanüstü olayların gerçekleştiği anlatılan kişilere dair anlatımları tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışır. Batı'da egemen olan pozitivism ve naturalizmin bu bakış açısındaki rolü dikkat çekmektedir. Ahmed Han ve benzerlerinin öncelikli amacı Batı'nın İslam'a yönelik eleştirileriyle bağlantılı sorunlara çözümler üretmek ve din ile akıl arasında bir çatışma ya da çelişkinin bulunamayacağını ispat etmektir. Bir başka ifadeyle Ahmed Han dini, irrasyonel olarak gördüğü hususlardan temize çıkarmayı ve bütünüyle rasyonel bir forma dönüştürmeyi amaçlayarak dinin yepyeni bir yorumunu gerçekleştirmeyi istemiştir.⁸⁵

Ahmed Han'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biri de siyasetin ve dünyevi konuların dinin bir bölümü olmadığıdır. Dünya ile ilgili konuların temel olarak değişmeyen din kapsamına alınması büyük bir hatadır. O, geçmişte kendisinin de aynı hatayı işlediğini, daha önce yayımladığı *Râh-ı Sünnet ve Bid'at* adlı eserinde dinî hükümleri iki gruba ayırdığını; birinci grubu inanç ve ibadetler ikincisini de yeme, içme gibi sosyal âdetler olarak belirttiğini ancak ikinci kısmı dinden kabul etmekle hata ettiğini ifade eder. Bu yaklaşıma göre din; sadece inanç, ibadet ve ahlâki hükümlerden ibarettir. Ayrıca ona göre Müslümanlar hiçbir dönemde vahye dayanarak siyaset yapmamışlardır. Hz. Peygamber bizzat kendisi çeşitli konularda ashâbı ile istişarelerde bulunarak ona göre davranışlar geliştirmiştir. Daha sonra da hiç kimse siyasi konularla ilgili hadislerin ilahî vahyin ürünü olduğunu ileri sürmemiştir.⁸⁶ Onun din işleriyle devlet işlerinin birbirinden ayrı olması gerektiğini ileri sürmesi ve hilafetin sadece hakimiyet alanı içerisinde bir etkiye sahip olduğunu iddia ederek Panislamizm'i reddetmesi bölgenin sömürgeci gücü olan İngilizlerin işine gelmiştir.⁸⁷

Ahmed Han, toplumun, zaman ve zeminin tamamıyla değiştiğine vurgu yaparak yüzlerce yıl önce yaşamış müctehidlerin ictihadlarının hiçbir değerinin

⁸⁴ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 85.

⁸⁵ Abdulhamit Birişik, "Kur'âniyyûn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Aralık 2020)

⁸⁶ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Aralık 2020).

⁸⁷ Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", 20.

olmadığını ileri sürmüştür. Sahabenin icmâının da bir önemi olmadığı gibi bağlayıcılığı da yoktur. Bu sebeple onların ulaştıkları sonuçların günümüzde çağdaş fakihlerin zamanın ihtiyaçlarını gözeterek Kur'ân'ın ruhuyla uyumlu olarak çıkaracakları hükümlere de herhangi bir sınırlama getirmesi düşünülemez.⁸⁸ Zira toplumun ihtiyaçları gözetilerek Kur'ân'a ve aklîselime uygun tarzda yeni ictehatlar yapılmalıdır.

Seyyid Ahmed Han'a göre hadislerin neredeyse tamamı sahih olmadığı gibi günümüz Müslümanları için ahlâk ve maneviyatla ilgili hadislerin bir anlamı ve geçerliliği varken dünyevî konulara dair hadislerin bir bağlayıcılığı söz konusu değildir. Ayrıca hadisler Kur'ân derecesinde güvenilir değildir. Çünkü onların çoğu sonraki nesillere Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle nakledilmemiştir. Râviler kendi ifadeleriyle hadisleri rivâyet etmişler ve neticede hadis metinleri bir bakıma hadis mecmualarına son ravinin ifadesiyle girmiştir. Bu durum son râviye kadar Hz. Peygamber'in ifadesinin ne derece korunduğunu tespit etmeyi güçleştirmektedir. Ravinin hadisi ve ilgili konuyu tam anlayamaması sonucu ifadenin ilk halinin tamamen yanlış bir ifadeye bürünmesi de mümkündür. Ayrıca hadis bilginleri hadis ricalinin güvenilirliği hakkında tenkitler yaptıkları halde, hadis metinleri hakkında tenkitte bulunmamışlardır.⁸⁹ Bütün bunların yanı sıra İslam tarihinde ortaya çıkan fitnelerle bağlantılı olarak her mezhep kendi görüşlerini destekleyen hadisler uydurmuşlardır. Dolayısıyla hadisler Kur'ân ve akıl süzgecinden geçirilip test edilerek sağlaması yapılmadıkça sahih kabul edilemez. Ayrıca hadisler senet ve metin bakımından sahih olsalar bile birçoğu Hz. Peygamber'in risâlet misyonu ile ilgili değildir. Her açıdan Kur'ân tek sağlam kaynak olması dolayısıyla Müslümanlar her şeyden önce doğrudan Kur'ân'ı anlamaya yönelmelidirler. Açık ve ön yargısız bir zihin ve dil bilim imkânlarıyla Kur'ân'ı bizzat kendisinden anlamak mümkündür. Hadis ve rivâyet malzemesine sürekli olarak başvurulması, Kur'ân'ın tariüstü evrensel mesajlarının belirli bir tarihî durumla sınırlandırılması tehlikesine yol açmaktadır.⁹⁰

⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 86.

⁸⁹ Öz, "Seyyid Ahmed Han".

⁹⁰ Öztürk, *Kur'âncılık*, 188.

Ahmed Han hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinin dayandığı prensiplerin yeniden ele alınması gerektiğini, bu bakımdan Hindistan'ın bir Luther'e (ö. 1546) ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Onun bu iddialı fikirlerinden Protestanlık reformuna benzer bir hareketin İslam dünyasında da başlatılmasını arzuladığı ve hedeflediği sezilmektedir.⁹¹ Ahmed Han'ın yabancı etkiler karşısında kendine özgü bir din anlayışına sahip olduğu, İslam'ı bu din anlayışına uydurmak gayesiyle bazı teklifler geliştirdiği ve benimsenmesi güç yorumlara giriştiği görülmektedir. Üzerindeki yabancı tesirlerin baskısı onun İslam'ın siyasi ve hukukî problemlere çözüm üretme dinamizminden mahrum olduğunu ileri sürmesine yol açmıştır.⁹²

Ahmed Han, düşünce ve uygulamalarından dolayı bazı İslam âlimlerinin tekfire varan eleştirilerinin hedefi olmuştur. Efganî ve Abduh, onun İngilizlerin sömürgeci hedeflerine alet olan bir materyalist olduğunu belirterek, yazdığı *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli tefsirde Allah'ın sözünü bozmaya varacak tarzda fahiş hatalar yaptığını ortaya koymuşlar ayrıca Hint Müslümanları arasına ihtilaf ve anlaşmazlıklar soktuğunu belirtmişlerdir. Ahmed Han hareketi, tabii ilimler ve Batı Medeniyeti'ne hayranlık ve bağlılık temelinde hareket etmesi, İslam'ı modern hayata uydurmaya çalışması ve Batı kültür ve medeniyetinin çıktılarının hiçbir kritiğe tabi tutulmadan uygulanmasını istemesi gibi hususlar dolayısıyla eleştirilmiştir. Kurduğu müesseselerde Batı'ya oldukça fazla değer vermesinin bir sonucu olarak İngiliz hocalara öncelik sağlanarak öğrencilerin İngiliz kültürü ile yetişmelerine yönelik çabası da ayrıca eleştirilmiştir.⁹³

Hindistan Altkıtası'nda Seyyid Ahmed'in açtığı yolda yürüyen kimselerin yaptıkları çalışmalar neticesinde gerek Kur'ân gerekse de sünnet ile ilgili yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu meyanda ortaya çıkan öncü isimlerden biri olan Çerağ Ali, hadis kaynaklarında yer alan bilgilerin önemli bir miktarının insan aklı ve peygamberlik makamı ile çeliştiğini ve bu yüzden terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Önceleri Ehl-i Hadis iken daha sonra şiddetli bir hadis karşıtı olan Abdullah Çekrâlevî ise bu yaklaşımı biraz daha sistemli hale getirerek 1902 yılında

⁹¹ Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", 8.

⁹² Öz, "Seyyid Ahmed Han".

⁹³ Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü: Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2001), 391.

“Ehlü’z-Zikr ve’l-Kur’ân” adıyla kurumlaştırmıştır. Çekrâlevî, hadislerin, dinî ahkâmın ikincil bir kaynağı olarak kabul edilmesinin Kur’ân vahyinin bütünlüğü anlayışını tehdit edeceğini belirtmektedir. Yanı sıra Kur’ân’ın ilahi koruma altında bulunduğunu hadisler içinse böyle bir korumanın bulunmadığını bu durumun da hadis malzemesinin büyük oranda uydurma bilgiden oluşmasına yol açtığını öne sürmektedir. Kur’ân’ın korunmuşluğuna saygı duyulması ve bütünlüğüne zarar verilmemesi için hadisler Kur’ân’la birlikte kaynak olarak alınmamalı ve reddedilmelidir. Yeni oluşuma üs olarak Lahor’u belirleyen Çekrâlevî, burada düşünceleri çerçevesinde konuşmalar yapıp kitaplar kaleme almıştır. Muhaliflerinin eleştirilerine karşılık vermek üzere *İşâ’atu’l-Kur’ân* adıyla bir de dergi neşretmiştir. Onun bu gibi büyük yapılanmalar için gerekli olan mürşit-mürit ilişkisi tarzında ilişkilere şiddetle karşı oluşu, sert ve tavizsiz çizgisi ve konulara daha entelektüel bir boyutta yaklaşması halk kitlelerinin harekete katılmasını sınırlamıştır.⁹⁴

Lahor’da şekillenen oluşum daha sonra başka bölgelerde de temsil edilmiştir. Hareketin fiilî değilse de fikrî olarak temsilciliğini Çekrâlevî’nin 1914 yılında ölümünden sonra sırasıyla Hoca Ahmedüddin Amritsârî, Hafız Elsem Cerâcpûrî ve Gulam Ahmet Perviz üstlenmiştir. Saydığımız isimlerden Amritsârî’nin Çekrâlevî ile aynı sonuca ulaşsa da hadisleri reddetme gerekçesinin biraz farklı olduğu görülür. Onun yaklaşımına göre hadisler Kur’ân’ın tek kaynak olmasından daha önce onların mantıklı ve kabul edilebilir bir din anlayışı kurmaya engel olacak tarzdaki içerikleri sebebiyle reddedilmelidir. Tarihi süreçte daha çok hadislerden hareketle oluşturulan, kelâm ve fikhî merkeze alan irrasyonel din anlayışı başka dinden olan kimselerin İslam’a ilgi duymalarının önündeki en büyük engel olmaktadır. Bu sebeple sadece Kur’ân’ı esas alan rasyonel bir din anlayışı oluşturmak gerekir. Ona göre Hz. Peygamber’in Kur’ân vahyi ile ilgili yaptığı açıklamaların herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Zira peygamberin kendisine gelen vahyi anlama ve başkalarına aktarmadaki misyonu diğer insanlardan farklı değildir.⁹⁵

Bazı araştırmacılara göre Kur’âniyyûn hareketinin gerçek teorisyeni ve kurucusu olarak kabul edilen Pervîz ise yaptığı faaliyetler ve yayımladığı eserler ile

⁹⁴ İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn*, 28-35.

⁹⁵ Necmettin Kızılkaya, *Metnin Araçsallaştırılması, Modernleşme, Protestanlaşma Sekülerleşme İçinde* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 335.

Pakistan’da siyasî ve ilmî gündemi uzun süre meşgul etmiştir.⁹⁶ Onun, kelimeleri kolayca tevil ettiği ve gerçek manalarının dışına çıkarıverdiği görülür. Pervîz’in yeniden ele alıp farklı bir şekilde yorumlamadığı bir İslam inancı neredeyse yok gibidir. Başta tefsir olmak üzere çalışmalarından dolayı ekolün en başarılı öncüsü kabul edilen Pervîz, Kur’ân’ı anlamada Hz. Peygamber’in en yetkin otorite olduğunu ancak ona ait tefsir rivâyetlerinin orijinal şekliyle günümüze ulaşmadığı için güvenilemez olduğunu ileri sürer. Gerek İslam’ın ihyası gerekse de Müslümanların iyiliği için hadisler Kur’ân ışığında gözden geçirilmeli, Kur’ân’a uymayanlar reddedilmelidir. Pervîz’e göre bu işlem hadis inkârcılığı değil, temizleme ve ayıklama faaliyetidir.⁹⁷ Ona göre âlimlerin büyük çoğunluğu Kur’ân’ı ve İslam’ı anlamamışlar, hadisleri ilk sıraya alıp Kur’ân’ı ancak ikincil bir değer görme yanılığına düşmüşlerdir.

Pervîz’in 1985 yılında vefatından sonra bu ekol birçok grup ve şahıs tarafından etkisiz bir şekilde temsil edilmekle birlikte ilmî olarak önceki öncülerin çapında yetkin bir öncü kişiliğin ortaya çıktığı görülmemektedir. Hindistan ve Pakistan’da eğitimini Batı’da tamamlayan ya da batılı tarzda eğitim alan kimselerin önemli bir bölümü ekol mensubiyeti şeklinde ifade edilmese de dinî konularda “Ehl-i Kur’ân” gibi düşünmektedirler. İslami eğitim almış olsalar bile Pakistan’daki devlet adamları ve Hindistan’da devlet dairelerinde üst düzey görevlerde bulunan Müslümanlar, laik bir hayatı ve devlet düzenini benimsemekte ve hadislerin koyduğu prensipleri ekstra yük olarak görmeleri sebebiyle bu akıma ilgi duymaktadırlar.⁹⁸

“Kur’ân İslam’ı”nın Hindistan’daki serencamını ele aldığımız bu bölümde ekolün inanç ve ibadet konularına dair görüşlerini daha çok ittifak edilen konular bağlamında şöyle özetleyebiliriz:⁹⁹

1. Kur’ân, sübûtu kesin bir biçimde olmak üzere Allah kelâmıdır. Peygamberin sözleri de olsa başka bir kaynağa hüküm koyma ve insan hayatını

⁹⁶ İlâhibahş, *el-Kur’âniyyûn*, 44.

⁹⁷ Öztürk, *Kur’âncılık*, 190.

⁹⁸ Birişik, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 321.

⁹⁹ Ekol diğer başka ekollerde mutad olduğu gibi belli bir eğitim müessesesi geleneği geliştirmede için temel konularda bir birliklilik görünse de fûrûat konularında bambaşka bakış açılarına tanık olunmaktadır. Bk. İlâhibahş, *el-Kur’âniyyûn*, 320-340.

düzenleme fonksiyonu verilmesi şıktır. Kur'ân'da üç yerde zikredilen “Hüküm ancak Allah'ındır.”¹⁰⁰ âyeti tam da bunu dile getirmektedir.

2. Allah'ın kitabı Kur'ân bize yeter.

3. Kur'ân'da nâsîh ve mensûh âyet bulunmamaktadır.

4. Sünnetin vahiy ürünü olması düşünülemez. Hz. Peygamber'in sözleri, o günün şartları çerçevesinde ve ashâbının ihtiyaçlarını karşılamak için söylenmiştir. Günümüze bakan bir tarafı yoktur. Ayrıca sünnet, Müslümanlar arasında ihtilaflara neden olmaktadır.

5. Tabiat kanunlarını akamete uğratma anlamına gelen mucize anlayışı kabul edilemez. Allah'ın sözü olan Kur'ân ile Allah'ın eseri olan kâinat birbiriyle çelişmez. Ekolün Kur'ân'da anlatılan diğer peygamberlere ait mucizeleri tevil ederek harikuladeliğini reddettikleri ve normal olaylar şeklinde anlamaya çalıştıkları görülür. Hz. Peygamber'in de Kur'ân dışında herhangi bir mucizesi yoktur.

6. Hz. Peygamber de dâhil hiçbir peygamber için âhirette şefaath hakkı söz konusu değildir.

7. Kabir hayatı, âlem-i berzah ve tabiatıyla da kabirde azap veya sevap diye bir şey yoktur.

8. Cennet ve cehennem hakkında aralarında görüş birliği yoktur. Kabaca üç tür yaklaşım vardır. Birinci grup bunların hakikatine inanmakla birlikte şu anda mevcut olmadığına inanır. İkinci grup cennet ve cehennem hakikat değil bir temsilden ibaret olduğunu öne sürer. Üçüncü grup ise buraların varılacak son durak olmadığına aksine insanların hayatlarında geçirdikleri dönemlerden bir dönem olduğuna inanırlar.

İbadetler konusunda da “Ehl-i Kur'ân” içerisinde İslam ümmetinin geneli ve Hint Altkıtası'ndaki ekollerin hilafına bazı farklı yaklaşım ve uygulamalar görülmektedir. İbadî konularda Kur'ân'da kapsamlı açıklamalar yapılmadığı bu alana dair ayrıntılar daha çok hadislerle belirlendiğinden ve yanı sıra bu ekol mensupları da

¹⁰⁰ En'âm 6/57, Yûsuf 12/40, 67.

hadislere itibar etmediğinden, bu alanda her biri diğerini nakzedecek düzeyde bir görüş çeşitliliğine tanık olunmaktadır. Bununla birlikte bu alandaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Namazların kaç vakit olduğundan başlayarak selam vermeye kadar bütün rükûnlarda geniş görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ekol, namazda ihtilaf ettiği ölçüde başka hiçbir konuda ihtilaf etmemiştir. Müslümanların bin küsur yıldır Allah'ın muradına ve Hz. Peygamber'in sözlü ve uygulamalı açıklamalarına istinaden eda ettikleri ve en büyük ittifak noktası olan namazda böylesine kafa karışıklığına ve kaosa yol açmaları, ekolün hanesine eksi olarak yazılmalıdır. Namaz konusundaki görüşleri bakımından ana hatlarıyla dört ayrı gruba ayrılmaktadırlar. Tezimizin hedefleri açısından ayrıntılı bilgi vermeyi zaid kabul ediyoruz.¹⁰¹ Ancak şu kadarını söylemeliyiz ki sadece namaz konusunda ortaya çıkan keşmekeş bile sünneti devre dışı bırakma çağrısının ne tür vahim sonuçlara yol açtığı acı bir göstergesidir.

2. Sübûtu Kur'ân'a dayanmayan bayram ve cenaze namazlarını kılma zarureti yoktur.

3. Zekâtın Kur'ân'da belirtilen sınıflara verilmesi kabul edilmekle birlikte zekâta konu olan ürün, mal ve gelirin cinsi, miktarı, farziyetin gerçekleşme süresi, verilme şekli gibi konularda farklı yorumlar bulunmaktadır. Namazda olduğu gibi zekâta da hadislerin devre dışı bırakılmasının dinin uygulama zeminini oldukça kayganlaştırdığı dikkat çekmektedir.

4. Ekol mensuplarının çoğu Ramazan'da bir ay oruç tutulmasını Kur'ân'ın nassına uygun görmektedir. Bununla birlikte yılın herhangi bir ayında oruç tutmanın yeterli geleceği zira "Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez"¹⁰² âyetiyle aşırı sıcak günlerde oruç tutma keyfiyeti çeliştiğinden sonbahar aylarında daha uygun bir zamanda oruç tutulabileceğini savunanlar da vardır. Buna ilaveten oruç âyetindeki "belirli (sayılı) günler" ifadesinde bulunan "ma'dûdat" lafzından hareketle toplam oruç süresinin Ramazan ayından sadece dokuz gün olmasının yeterli olacağına dair görüşler de ileri sürülmüştür.

¹⁰¹ Bu ekolün namaza dair görüşlerinin ayrıntısı için bk. İlahibahş, *Kur'âniyyûn*, 324-338.

¹⁰² el-Bakara 2/185.

5. “Ehl-i Kur’ân”ın içki, kumar, zina, hırsızlık, dinden dönme, miras ve çok eşlilik gibi muâmelât ve ukûbât meselelerinde de farklı mülahazaları bulunmaktadır. mürtedin cezalandırılmasını Kur’ânî bir hüküm olmadığı ve yanı sıra Kur’ânî prensiplerle çeliştiği gerekçesiyle uygun görmemektedirler.¹⁰³

1.4.2. Mısır’da Kur’ân İslam’ı Söylemi

Tarih boyunca İslam ülkeleri arasında önemli bir yere sahip olan Mısır, çağdaş dönemde de yeni fikir ve düşünce akımları için verimli bir toprak olma durumunu sürdürmüştür. Özellikle Ezher Üniversitesi’nin öteden beri bütün İslam âleminde önemsenen ilmî konumu dikkat çekmektedir. Kavalalı Mehmet Ali Paşa (ö. 1265/1849) tarafından başlatılıp sürdürülen modernleşme çalışmaları, onun açtığı Batı tarzı eğitim kurumlarını bitirenlere bürokraside iş imkânı verilmesi, dinî oluşumları ayakta tutan vakıflara el konulması, aile hukuku dışındaki diğer alanların Batı hukukuna göre yeniden düzenlenmesi ile sonuçlanmıştır. Öte yandan modernleşme kapsamında merkezîleşmenin bir gereği olarak tarikatlar gibi sivil dinî oluşumların yönetimlerinin tek elde toplanmasına çalışılırken Ezher gibi geleneksel eğitim kurumlarının programları da yeniden düzenlenmiştir. Bütün bu gelişmeler ise Mısır’da dinî düşüncenin uygulamadaki etkisini kaybetmesine yol açmıştır.¹⁰⁴

Dinî düşünce alanında Efgânî’nin 1871’de Mısır’a gelmesinden sonra tecdit ve ıslah fikri yüksek sesle dile getirilmeye başlandı. Bu fikrin en etkili temsilcilerinden kabul edilen öğrencisi Abduh, aklın önemine vurgu yaparak İslam’la modern bilimlerin bağdaştırılabileceği fikrini savundu. Bu bağlamda Batılı ilim ve yönetim anlayışına dikkat çekti. Bu dönemde Batı’nın ilerleme ve gelişme fikirlerinin etkisiyle eserler telif edildi. Tecdit ve ıslah fikrinin temsilcilerinden olan Kasım Emin’in (ö. 1908) 1899’da kaleme aldığı *Tahrîru’l-Mer’e* (Kadının Özgürleştirilmesi) adlı eseri bu yöndeki eserler için dikkat çekici bir örnektir. Müellif bu kitabında, kadının eğitime ve toplumsal hayata katılımını teşvik etmiş ve İslami naslarda kadın hakları lehine kullanılabileceği nosyonları ortaya koymuştur.

¹⁰³ Mürtedin öldürülmesinin “Dinde zorlama yoktur” (el-Bakara 2/256) âyetiyle çeliştiğini iddia etmektedirler. Bk. Birişik, *Hint Altkütası Ekoller*, 323.

¹⁰⁴ Hilal Görgün, “Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2020).

19. yüzyıldan 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar dönemde bütün fikirlerin arenası konumunda olan Mısır'da, "Kur'ân İslam'ı" söylemini benimseyen kimseler de ortaya çıktı. Hint Altkıtası'nda "Ehl-i Kur'ân" ekolü tarafından radikal bir tarzda savunulan "Kur'âncılık" fikri art zamanlı olarak Mısır'da da dinî hükümlerin kaynaklarına yönelik tartışmaların merkezine oturdu. Bu dönemde sünnet ve hadise dair tartışmaların halk arasında taraftar bulacak düzeyde yayıldığı ve sünneti tamamıyla reddeden kimselerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kişilerden birisi olarak Mısır'da sünnetsiz İslam sloganını üreten Mirza Bâkır (ö. 1926) ismi öne çıkmaktadır. Mirza, İslam'dan çıkarak önce Protestan mezhebinin savunucusu olmuş daha sonra ciddi bir araştırma neticesinde yeniden İslam dinini kabul etmiştir. Çalışmalarını İngiltere'de sürdüren Mirza, hadislerin İslam'ın kaynağı olamayacağını, İslam'ın Kur'ân'dan ibaret olduğunu ve ayrıca farz namazların iki rek'atlı olması gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁵ Bu alanda öncülük eden ve eser telif edenlerin çoğunlukla avukatlık, edebiyat ve tıp gibi dinî ilimlerin dışındaki uzmanlık alanlarından çıktığı dikkat çekmektedir. Örneğin 20. yüzyılın başlarında bu söylemin Mısır'daki en hararetli savunucusu olan Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) bir tıp doktorudur. Sıdkî'nin, Mirza Bâkır'ın görüşlerini tartışma sahnesine ilk koyan kimse olduğu görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın da öğrencisi olan Sıdkî, el-Menâr dergisinde yayınlanıp ondan fazla sayısında dört yıl boyunca tartışmalara neden olan "el-İslam hüve'l Kur'ânü vahdeh" (İslam sadece Kur'ân'dır) başlıklı makalesinde sünneti tamamen dışlayarak dinin Kur'ân'dan başka bir kaynağının bulunmadığını iddia etmiş ve bu iddiasını diğer bütün Kur'âncılar gibi "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır."¹⁰⁶ âyetiyle delilendirmek istemiştir.¹⁰⁷

Sıdkî'nin söz konusu makalesine karşılık çok sayıda reddiye yazılmıştır. Ezher üniversitesi Rektörü Şeyh Selim el-Beşerî'nin torunu Şeyh Tâhâ el-Beşerî'nin (الدِّينُ كُلُّ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ) "Din peygamberin getirdiği şeylerin tümüdür" ve أصول الإسلام "İslam'ın dayandığı deliller Kitap, sünnet, icma ve kıyastır" isimli reddiyeleri bunlardan sadece ikisidir.¹⁰⁸ Reddiye sahipleri onu, dinin

¹⁰⁵ Hişam Abdülaziz, *Hıvâr havle el-İslamu hüve'l-Kur'ânü vahdeh* (Beyrut: Cedavil, 2011), 85-86.

¹⁰⁶ el-En'âm 6/38.

¹⁰⁷ Tefvik Sıdkî'nin adı geçen makalede kendisini "Biz Kur'âncılar" (Nahnü'l-Kur'âniyyûn) şeklinde tanımladığı görülmektedir. Bk. *el-Menâr*, 9/158.

¹⁰⁸ İlâhibahş, *Kur'âniyyûn*, 136.

Kur'ân'dan ibaret olduğunu savunan bir kişi olarak ibadetleri hadislerde bulunan açıklamalardan bağımsız bir şekilde sadece Kur'ân'a göre yeniden ele almaya çağırdılar. Bu çağrılarını onu tutarlılık testine tabi tutmak istiyorlardı. Sıdkî, taleplere karşılık vererek bunu yapmayı denedi ancak Kur'ân'a göre namaz şekli tarzında getirdiği açıklamalar makul ve tatminkâr bulunmadığı gibi alay konusu oldu. İlerleyen süreçte Reşîd Rızâ'nın devreye girmesiyle Sıdkî, görüşlerinin önemli bir kısmından vazgeçtiğini ilan etti.¹⁰⁹

Tevfik Sıdkî'ye göre Kur'ân'ın tek başına yeterli olmadığını düşünen ve bu sebeple güvenilirliğinden emin olunmayan binlerce rivâyetle âdetta boğuşarak hüküm çıkaran müctehidler, Kur'ân'ı ihmal etmekle en büyük yanlışı yapmışlardır. Kur'ân'da hiçbir karşılığı bulunmadığı halde namaz, oruç, hac başta olmak üzere diğer tüm konularda kendilerini fazladan vecibelerle mükellef kılarak Allah'ın son derece kolay olan dinini zorlaştırmışlardır. Sıdkî'ye göre Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka bir şeyin kendisinden yazılmasını istememiş olması sebebiyle sünnetin korunduğundan bahsedilemez.¹¹⁰ Kur'ân metninin sübûtunda Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf yokken Hz. Peygamber'in, hadisleri hakkında durum böyle değildir. Zira hadisler onun zamanında yazılmamıştır. Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasaklamakla Allah'ın korunmasını garanti ettiği Kur'ân'dan başka hiçbir şeyin insanlara yazılı olarak tebliğ edilmesini istemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca hadislerin arasına yalan ve uydurmalar da girmiştir. Zira gerçeği sahtesinden ayırt edilemeyen bir şeyin üzerine dinin bina edilmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Müctehidler hadisler hakkında yaptıkları incelemelerde, içerinden ihtilafı ve çelişkili şeyler olduğunu anlamışlar ve hadislerin çoğunun uydurma olduğuna kanaat getirmişlerdir. Gerçeği sahtesinden ayırt edilemeyen bir şeyi Allah insanlara asla din kılmaz.¹¹¹ Hasılı Sıdkî, hadislerin zan ifade ettiğini düşünmekte ve zannın Allah katında hiçbir değeri olmadığını bildiren âyetle¹¹² görüşünü temellendirmek istemektedir. Ayrıca ezber yoluyla nakledilmesi bakımından hadisleri, Ehl-i Kitab'ın kitaplarına benzetmektedir. Ona göre güvenilir bir

¹⁰⁹ el-Menâr, 9/158.

¹¹⁰ Sünnetin yazılmadığını bu sebeple korunmadığını dolayısıyla da itibar edilmemesi gerektiğini yine bir rivayetle temellendirmek Kur'ân İslam'ı söylemi sahiplerinin en büyük çelişkilerinden birisidir. Bk. Tezimizin Kur'ân İslam'ı Söyleminin Köken Arayışı bölümü.

¹¹¹ Muhammed Tefkî Sıdkî, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâihi* (Mısır: Matbaatu Mektebeti'l-Menâr, 1324), 45.

¹¹² Yûnus 10/36.

kişi de yanılabilir veya dış görünüşü olumlu olan birisi de pekâlâ insanları aldatabilir. Yani hadisler bu tarz insanlardan da alınmış olabilir. Hadislerde söz konusu olan bu ve benzeri bozukluklardan elbette Hz. Peygamber beridir ve onun bu rivâyetlerle bir ilgisi yoktur.¹¹³

Sıdkî'nin, hadisleri dinî ahkâmın kaynağı kabul etmemesi hususundaki hareket noktalarından bir diğeri de hadislerin sadece Hz. Peygamber döneminde yaşayan kimselerle ilgili olduğu ve daha sonra gelenleri ilgilendiren bir yönünün bulunmadığını ileri sürmesidir. Ona göre geleneksel ulemânın sünnetin hücciyeti konusunda kendisiyle isditlâl ettikleri “Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının.”¹¹⁴ âyeti kapsama alanı geniş olmakla birlikte Hz. Peygamber'in zamanında yaşayan kimselerle ilgilidir. Peygamber kendisinden sonra gelen kimselere bir şey veremeyeceğinden onların da almaları söz konusu olmayacaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bütün yapıp etmeleri ya herhangi bir bağlayıcılığı olmayan mendup hükmündedir ya da sadece kendi zamanındaki insanları kapsayıcıdır. Diğer insanlara düşen görev ise Kur'ân'dan çıkarımlar yaparak hayatlarını düzenlemeleridir. Ona göre sünnet, Hz. Peygamber'in özel hitabı iken Kur'ân, Allah'ın genel hitabı olmaktadır.¹¹⁵

Kur'âncılık akımının Mısırlı temsilcilerinin bir diğeri olan Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930) ise daha marjinal görüşleriyle öne çıkmaktadır. “el-Hidâye ve'l-irfan fî tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân” isimli muhtasar bir tefsir telif etmiş olan Ebû Zeyd'in yazılarında hadislere yönelik açık ve şiddetli bir güvensizlik görülmektedir. Tefsirinde âyetleri diğer âyetlere referansla tefsire çalışmakta öte yandan hadisleri ve tarihî malzemeyi dikkate almamaktadır. Eserinde klasik tefsirleri birbirinin tekrarı olarak niteleyip genelleştirici bir tavırla değersizleştirdiği, buna mukabil modern Batılı değerleri yücelttiği görülür. Ebû Zeyd'in Kur'ân yorumunda diğer dinî kaynakları saf dışı ederken Batı rasyonalizmi ve naturalizmini bir nevi kaynak ve düstur edinmesi ise bir çelişki olarak dikkat çekmektedir. Tefsir adı altında yaptığı serbest yorumlar enteresan bir keyfiyet arz etmektedir. Onun anlayışında tefsirin nereye çekilse oraya gidebilecek düzeyde serbest ve esnek bir faaliyete tekabül ettiği

¹¹³ Sıdkî, *Dinullah*, 50; İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn*, 138.

¹¹⁴ el-Haşr 59/7.

¹¹⁵ İlahibahş, *Kur'âniyyûn*, 137.

görülmektedir.¹¹⁶ Örneğin Kur’ân’da hırsızlık ve zina suçlarına öngörülen cezaların ancak bu suçları alışkanlık haline getirenlere uygulanacağını ileri sürmektedir. Müellifin bu iddiasını temellendirecek bir delilinin olmaması bir yana bu suçun hangi sıklıkta işlendiğinde alışkanlık olarak vasıflandırılabilmesine dair sabit bir ölçüt bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu yaklaşım büyük günah kategorisine giren bu suçlarda caydırıcılığı ortadan kaldırıp suçu basitleştirme riskini de beraberinde taşımaktadır.¹¹⁷ Ebû Zeyd’in birçok konuda ana akım din anlayışından ayrılıp uç bir konuma savrulduğu, Kur’ân’ı anlamaya çalışmak yerine onu araçsallaştırarak her şeyi ona söyletebildiği dikkat çekmektedir.

Ebû Zeyd’in, Kur’ân tefsirinde maksadı aşan tarzdaki tasarrufları ilmi çevrelerin tepkisini çekmiş, yorumlarının birçok vesvese ve evham barındırdığına yönelik eleştiriler yapılmış ve sonunda Ezher Üniversitesi olaya müdahil olmuştur. Üniversitenin oluşturduğu komisyonun yaptığı incelemeler sonucunda Ebû Zeyd’in meşhur olma heveslisi, yalancı ve müfteri bir kimse olduğu, tefsirinin ise ilhad ve tahrifle dolu olduğu sonucuna varılmıştır. Komisyonun kararını müteakip kitap piyasadan toplatılmış, mahkemeye çıkarılan Ebû Zeyd ise tevbe edip pişmanlık bildirmesi neticesinde hakkında verilen küfür hükmü kaldırılmıştır.¹¹⁸

Mısır’da Kur’ân İslam’ı söyleminin öncülerinden diyebileceğimiz kişilerin en önemlilerinden birisi belki de en önemlisi Mahmud Ebû Reyeye (ö. 1970)’dir. İslami çevrelerde fazla tanınmayan müellif 1945 yılında er-Risâle dergisinin 633. sayısında neşredilen “el-Hadîsü’l-Muhammedî” adlı makalesiyle dikkatleri üzerine çekti. Önce bu makalede daha sonra da *Edvâ ale’s-sünneti’l Muhammediyye* adlı eserinde hadisler ve sünnete dair şüphecî fikirleri ve özellikle de başta Ebû Hüreyre (ö. 58/678) olmak üzere sahabeye yönelik ithamları dillendirdi. Yazdıklarından çok onun ithamlarına karşı yazılan reddiyeler kendisini meşhur etti.¹¹⁹ Hadislerin bize sağlam ve güvenilir bir şekilde ulaşmadığına yönelik oryantalist tezleri tekrar ettiği görülür. Ebû Reyeye, hadislerin pek çoğunun anlamlarında sarîh aklın ve sahîh ilmin

¹¹⁶ Ebû Zeyd’in Âyetlere getirdiği ilginç yorum örnekleri için bk. Recep Orhan Özel, “Kur’âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebû Zeyd Örneği” *Amasya İlahiyat Dergisi* 12/2 (2019), 55-81.

¹¹⁷ Muhammed Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfan fî tefsiri’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halefî, 1349), 88, 281.

¹¹⁸ Zehebî, *et-Tefsir ve’l-müfessirûn*, 2/572.

¹¹⁹ Yaşar Kandemir, “Ebû Reyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020).

onaylayamayacağı, açık duygunun ve mütevatir kitabın desteklemeyeceği şeyler bulunduğunu bu durumun ise kendisini korkuttuğunu ifade etmektedir. O da tıpkı “Kur’ân İslam’ı” söyleminin diğer teorisyenleri gibi hadislerin kabulü için lafzi rivâyeti şart koşturmaktadır. Ayrıca hadislerin bu ümmetin bölünmesi ve fıkralara ayrılmasının temel sorumlusu olduğunu bunun ise İslam’ın ana umdeleri olan tevhit ve vahdet prensipleri bakımından bize emredilmiş olamayacağını savunmaktadır.¹²⁰ Kitabında başta ünlü oryantalist Goldziher (ö. 1921) olmak üzere sürekli oryantalistleri referans göstermesi ve onları neredeyse birebir takip ederek maddi hatalarını bile olduğu gibi alıntılmasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir.

Ebu Reyeye’nin yaptığı nakilleri genellikle kanaatini destekleyecek şekilde tahrif ederek yansıması, onun peşin hükümlü olduğu yolunda eleştirilerin yapılmasına yol açmıştır. Örneğin Sahîhayn hadislerinden problemleri gördüklerini naklederken söz konusu problem etrafında İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi şarihlerin konuya dair giriş cümlelerini zikrederken onların bu problemleri çözüp gideren cümlelerine yer vermediği görülmektedir.¹²¹ Bu önyargılı tutumun gayesinin ise hadisler etrafında şüphe uyandırmak ve ele alınan problemin hiçbir âlim tarafından çözülemediği zannını uyandırmak olduğu anlaşılmaktadır.¹²² Sahih-i Buhârî ve Müslim’de yer alan güvenilir rivâyetleri uydurma oldukları gerekçesiyle kıyasıya eleştirirken, kendisinin kullandığı kaynaklarda bile uydurma olarak görülen rivâyetleri Emevîleri ve özellikle de Hz. Muâviye’yi (ö. 60/680) desteklemek için Ebû Hüreyre’nin uydurduğunu ileri sürmesi onun ön yargılı olduğu şüphesini güçlendirmektedir.¹²³

¹²⁰ İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn*, 150.

¹²¹ Ebû Reyeye’nin çarpıtmalarına bir örnek olarak Buhârî ve Müslim’in Ebû Hüreyre’den rivâyet ettikleri “Tan’u’ş-Şeytan” hadisi hakkında ileri sürdüğü iddialar zikredilebilir. Ebû Reyeye söz konusu hadisin asılsız olduğuna ve bu anlatımın hadislerdeki Hıristiyanlık etkisinin bir örneği olduğuna inanmaktadır. Bu görüşüne destek olarak Fahreddin Râzî’ye atıfta bulunduğu ve onu kendi yanında göstermek istediği görülmektedir. Râzî’den alıntı yaptığı sözler ise onun kendi sözleri olmayıp Râzî’nin Kadı Abdülcebâr’dan alıntıldığı ve eleştirdiği sözlerdir. Râzî birkaç satır ilerde bu gibi sebeplerle bir hadisin reddedilmesinin doğru olmayacağını anlatmaktadır. Ebû Reyeye ise Râzî’nin eleştirisini görmezden gelerek sadece onun Kadı Abdülcebâr’dan yaptığı alıntıya onun adını da zikretmeksizin yer vermekte ve o alıntıyı Râzî’nin kendi sözleri olarak sunarak bir destek bulmaya çalışmaktadır. Bk. Ebû Reyeye, Mahmud Ebû. *Advâ ale’s-Sünneti’l-Muhamediyye ve Difâün anî’l-hadis* (Kahire: Daru’l-Mearif, 1980), 309.

¹²² Yaşar Kandemir, *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018), 435.

¹²³ Mehmet Emir Özafşar, Mehmet Görmez, “Ebû Reyeye ve Kitabı Üzerine”, *İslamî Araştırmalar* 5/1 (1991), 65.

Ebu Reyve'nin muasır âlimlere yaptığı atıflarda da dürüst davranmadığı, ilmî emanete sadık kalmadığı ve bütünüyle ideolojik bir yaklaşım içerisinde olduğu değerlendirilmektedir. O, Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920), Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi müelliflere atıflar yapıp eserlerinden nakiller yapmakta ve söz konusu müelliflerin kendi görüşünü destekledikleri imajını uyandırmaya çalışmaktadır. Yaptığı atıfların ve iktibasların izi sürüldüğünde ise işin Ebû Reyve'nin resmetmeye çalıştığı durumun çok uzağında olduğu ve müelliflerin onun vardığı sonuçlara katılmadıkları, özellikle Ebû Hüreyre ile ilgili karalayıcı ifadelerine ve sonuçta ulaşmak istediği fikre sahip çıkmadıkları görülmektedir.¹²⁴ Ebû Reyve'nin kendilerinden nakilde bulunduğu müelliflerin söylemediklerini onlar söylüyor ve savunuyormuş gibi aktarması, yanı sıra rivâyetleri aktarırken sırf kendi öznel görüşlerine destek bulmak için olağanüstü gayret göstermesi ayrıca çarpıtma, gizleme ve keyfi yorumu sıklıkla kullanması, onun ilmî ahlâka uygun davranmadığı ve objektif olmayı umursamadığı yolundaki tespitleri güçlendirmektedir.¹²⁵

Kur'âncılık söylemini Mısır'da son derece radikal bir biçimde savunan ve bu uğurda Mısır'ı terk etmek zorunda kalan Ahmed Subhî Mansûr, günümüzde Mısır merkezli Kur'ân İslam'ı söyleminin öncüsü olarak tanınmaktadır. Ezher Üniversitesi'nde hocalık yaparken 80'li yıllarda geleneğe aykırı görüşleri nedeniyle Ezher'den uzaklaştırılmış; o da Amerika'ya göç ederek orada Reşad Halife (ö. 1990) ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Mansûr, tebliğ ve irşad faaliyetlerini yürüttüğü "www.ahl-alquran" adlı internet sitesinde "Ehl-i Kur'ân" diye isimlendirdiği din anlayışını şöyle tarif etmektedir:

"Ehl-i Kur'ân aşağıdaki fikirlere inanan herkesi şemsiyesi altında toplayan bir addir: Kur'ân, İslam'ın ve onun şeriatının tek kaynağıdır. Her şeyi açıklamak için indirilen Kur'ân, Müslümanların ihtiyaç duydukları/duyacakları hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Çünkü Kur'ân, son peygamber Hz. Muhammed'in sadece kendisine uymakla memur kıldığı Allah'ın yoludur (sünnetullah)... Ehl-i Kur'ân, İslam'ın rahmet, barış, adalet, iyilik dini yanı sıra insanlığı tek aile olarak görüp dünyayı ortak vatan

¹²⁴ Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuha*, 19.

¹²⁵ Özafşar, Görmez, "Ebû Reyve ve Kitabı Üzerine", 64-66.

kabul etme, insan hakları, fikir, inanç ve her insanın dinî özgürlüğü konusunda mutlak hürriyet sağlama dini olduğuna inanmaktadır.

Ehl-i Kur'ân, davetçi ve araştırmacı kimlikleriyle ve barışçı fikrî cihazlarıyla Müslümanların ıslahını hedeflemektedir. Bu hedef ise İslam'ın gerçek özü (kaynağı) olan Kur'ân'a dönmek ve onu yine Kur'ân'ın teşri esasları ve maslahatlarına uygun objektif bir kavrayışla anlamakla mümkündür. Bunu yaparken Müslümanların tarihî ve müktesebatı gözetilmeli ancak herhangi bir şahıs ya da obje yüceltilmeden yürünmelidir. Çünkü Allah'tan başkasını yüceltmek söz konusu değildir.

Ehl-i Kur'ân bir cemaat, grup ya da parti değildir. Bilakis o, din baronlarının Müslümanların aklî ve ilmî ictihad hareketlerinin önüne koyduğu bütün bariyerleri kaldırmaya yönelik, her akıl sahibine hitap eden fikrî bir yöneliş ve açık bir davettir.¹²⁶

Mansûr'un Mısır merkezli modern "Kur'ân İslam'ı" söyleminin manifestosu şeklinde nitelenebilecek bir eser kaleme aldığı ve burada "Ehl-i Kur'ân" diye isimlendirdiği anlayışın fikrî yapısını kurgulamaya çalıştığı görülür. Ona göre Kur'ân'a iman olan hiçbir kimse onun eksik, mücmel ya da açıklanmaya ihtiyaç duyan bir kelâm olduğunu ileri süremez. Yine Kur'ân'a inanan hiç kimse onun her şeyi açıklamak üzere indirildiğine ilişkin ilahi bildirimlerin mutlaka doğru olduğu ve bunun bir gereği olarak onun hiçbir şeyi eksik bırakmadan açıkladığı noktasında tereddüt etmez. Zira Kur'ân, Müslümanların ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuştur. Mansûr bu görüşlerini daha önce diğer teorisyenlerin görüşlerini açıklarken atıf yaptığımız belli âyetlerle¹²⁷ temellendirmeye çalışmaktadır.¹²⁸

Müslümanlara lazım olan bilginin Kur'ân'da açıklandığı, açıklanmayanın ise zaten lazım olmadığı görüşünü ileri süren Mansûr, bu konuya dair namaz üzerinden örnek vermekte ancak son derece komik bir duruma düşmektedir. Ona göre Allah insanlara Kur'ân'ı bütün zamanlarda ihtiyaç duyacakları şeyleri açıklayan bir tarzda indirmiştir. Bu bağlamda biz örneğin bugün ne namazların rekât sayısı ne de namazın ne şekilde kılınacağı gibi bir sorun yaşamıyoruz. Geçmiş, şimdiyi ve geleceği en iyi

¹²⁶ Bkz. www.ahl-alquran.com. (Erişim 13 Haziran 2019).

¹²⁷ el-En'âm 6/38, en-Nahl 16/89.

¹²⁸ Mansûr, *el-Kur'ânu kefa masdaran li't-teşri'i'l-İslamî*, 25-26.

bilen ve Kur'ân'ı indiren Allah, namaz konusunda bazı sorunlarla karşılaşacağımızı bilseydi namazın ayrıntıları hususunda mutlaka Kur'ân'da bir açıklama yapardı. Kur'ân'da ayrıntılı bir açıklama yapılmadığı halde biz bu ibadetin içeriğini ve ne şekilde ifa edileceğini çocukluk günlerimizden beri bilmekte ve yerine getirmekteyiz. Sonucun böyle olması Kur'ân'da mevcut olan bilginin insanlara yetecek düzeyde olduğu anlamına gelmektedir. Zaten buna rağmen Kur'ân namazı bütün detaylarıyla anlatacak olsaydı bu anlatım bir bakıma anlamsız, boş ve hatta ciddiyetsiz bir şey olurdu. Hâlbuki Kur'ân, et-Târık Sûresi 86/11-14. âyetlerde de ifade edildiği üzere hak ve hakikati bildiren ilâhî bir kelâmdır, boş, gereksiz ve anlamsız bir söz değildir.¹²⁹

Subhî Mansûr'un bu kurguyu oluştururken namazın keyfiyetini çocukluk günlerimizden itibaren bildiğimizi ve Kur'ân'ın bu hususta bir açıklama yapmasının abesle iştil olacağını öne sürerken de söz konusu bilgileri hangi yolla ve kanalla elde ettiğimizi görmezden gelmesi son derece ilginçtir. Bu ve benzeri bilgilerin kaynağının sünnet ve onun kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılması anlamındaki yaşayan sünnet olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu bakımdan "Kur'ân, İslam'ın tek kaynağıdır." (القرآن هو المصدر الواحد للاسلام) mottosunun iddialı ancak içi doldurulamayan bir slogandan öteye geçemediği kolaylıkla anlaşılacaktır.¹³⁰

Mansûr'un üslubuna ve yazdıklarına dikkatle bakılacak olursa onun ifadelerinin pek çoğunun düz mantık ürünü olup slogan niteliğinde ve afirozma kıvamında olduğu görülür. Örneğin "onların sana getirdiği her misale karşı mutlaka biz sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz."¹³¹ âyetindeki (احسن تفسيراً) ifadesinden hareketle Kur'ân'ın kendisinin müfesser olduğu ve onu anlamak için tefsir gibi bir çabaya ihtiyaç olmadığı çıkarımını yapmaktadır. Mansûr yine sloganvarî bir cümlesinde birbiriyle ilgisi olmayan "Allah kuluna kâfi değil mi?"¹³² ve "Kendilerine okunan kitabı sana indirmemiz onlara yetmedi mi?"¹³³ âyetlerini ortak bir paydada birleştirerek ve her ikisinin de olumsuz soru kalıbıyla varid

¹²⁹ Mansûr, *el-Kur'ânu kefâ*, 27.

¹³⁰ Öztürk, *Kur'âncılık*, 200.

¹³¹ el-Furkan 25/33.

¹³² ez-Zümer 39/36

¹³³ el-Ankebut 29/51.

olduğuna işaretle şu sonuca ulaşmaktadır: “Mümin, Rab olarak Allah’la, kitap olarak ise (sadece) Kur’ân’la yetinen kimsedir.”¹³⁴

Mısır merkezli Kur’ân İslam’ı söylemi söz konusu edildiğinde “kaynaklara / sadr-ı İslam’a dönüş” hareketinin öncüleri olan Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve hatta Seyyid Kutup isimlerinin de söylemle ilişkilendirilmek istendiğine söylemin son iki asırdaki serüvenini de aldığımız bölümde kısmen değinmiştik. Söylemin Mısır’daki yansımalarını incelediğimiz bu bölümde konuyu Mısır ölçeğinde ve daha geniş olarak değerlendirme zorunluluğu bulunmaktadır. Zira kaynaklara dönüş hareketinin yukarıda isimlerini andığımız öncülerinin görüşlerinin bir bakıma “ılımlı Kur’âncılık” olduğu ve bu şahısların başlattığı ıslah ve tecdit projesinin belli ölçüde Kur’âncılık içerdiği tespiti yapılmaktadır.¹³⁵ Bu tespitin genel bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Önceki bölümlerde bu müelliflerin velev ki ılımlı da olsa Kur’âncı söyleme dâhil edilmelerini doğru bulmadığımızı ifade etmiştik. Bununla birlikte mezkur isimlerin özellikle de Abduh’un dinin anlaşılmasında Kur’ân’a merkezi bir misyon belirleyip¹³⁶ hadis malzemesini büyük ölçüde ihmal ettiği de yok sayılamayacak bir gerçektir. Ancak bu ıslah ve tecdit projesi teorisyenlerinin Kur’ân tefsirinde rivâyet malzemesini az kullanmalarının sebebi, bir miktar metin tenkidi içermekle birlikte daha da önemlisi rivâyet malzemesinin Kur’ân’daki tarih üstü ve evrensel mesajları beli bir tarihsel duruma hapsedeceğine dair duydukları endişedir. Bu ekolün tefsir anlayışının sosyal tefsir anlayışı olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşıma göre tefsir halk için, günümüz için, şimdi için yapılmalı ve Kur’ân’ın hidâyet/yol gösterme ve hayatı düzenleme yönü öne çıkartılmalıdır.¹³⁷ Kur’ân’ın yol göstericiliğini doğru anlayıp kavramak için her Müslüman, Kur’ân kendine nazil olmuş gibi okumalı ve bununla birlikte tefsirde de Kur’ân metninden başka bir kaynağa, özellikle de eski tefsirlerdeki sarf, nahiv ve belâgatla ilgili açıklamalara; fıkhi ve kelâmı merkeze alan münakaşalara iltifat etmemelidir. Zira klasik tefsirlerdeki bu ve benzeri bilgiler Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmektedir. Kur’ân hidâyet konusunda tek başına hem yeterli hem de gayet

¹³⁴ Mansûr, *el-Kur’ânu kefâ*, 7.

¹³⁵ Öztürk, *Kur’âncılık*, 193.

¹³⁶ Büyükkara, *İslamî Akımlar*, 33.

¹³⁷ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Esra Yayınları, 1995) 35-40.

açık ve anlaşılır bir kaynaktır. Dolayısıyla Müslümanlar araya başka bir vasıta koymaksızın doğrudan Kur’ân’la buluşmalıdırlar.¹³⁸

Bir başka husus son dönemin en etkili müelliflerinden kabul edilen Muhammed Abduh’un¹³⁹ çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğudur. O bir taraftan dinin anlaşılmasında ilk kaynaklara dönmeyi ve inancı sadr-ı İslam’daki saflığına kavuşturmayı hedeflemesiyle selefiliğe, diğer taraftan gündelik fikhî konularda verdiği ruhsatlar bakımından modernistliğe ve bunun gibi daha birçok düşünce akımına yakıştırılmaktadır.¹⁴⁰ Bu bakımdan onu tek bir fikir akımına dâhil etmek son derece güçtür ve aynı zamanda tutarlı da değildir. Abduh’un hadis tenkidine dair sistematik bir yaklaşım sunmamakla birlikte genel anlamda hadislere seçmeci bir tarz da yaklaştığı bilinmektedir. Öncelikli olarak kelâmî problemler üzerinde durduğu için, hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirmeleri de bu çerçevede gerçekleşmiştir. Onun itikadi konularda sadece mütevatir hadisleri bağlayıcı kabul ettiği, tefsirinde ise daha çok akıl ve bilim odaklı sistem kurmayı hedeflediği için dayanak olarak hadis kullanma hususunda gönülsüz olduğu söylenebilir.¹⁴¹ Ayrıca Abduh’un hadislerin kabulü konusunda klasik kritik ölçütleriyle yetinmeyip yeni şartlar teklif ettiği özellikle kader, melahim ve fiten hadislerini şiddetle eleştirdiği de bilinmektedir.¹⁴² Ancak “Kur’ân İslam’ı” söylemi kavramsallaştırmasının kapsama alanını tartıştığımız bölümde de dile getirdiğimiz gibi sünneti dinin ikinci kaynağı olarak benimsemekle birlikte usûl ve anlayış farklılığından dolayı rivâyet tenkidine yönelmek, “hadis inkârcılığı” ya da “Kur’âncılık” anlamına getirilmemelidir.

Yazdığı tefsirde hadis ve rivâyet malzemesine çok sınırlı bir yer vermesi bakımından Kur’âncı söyleme dahil edilmeye çalışılan bir diğer isim de Seyyid Kutup’tur. *Fî Zilâli’l-Kur’ân* (Kur’ân’ın Gölgesinde) ismini verdiği tefsirine “Kur’ân’ın gölgesinde yaşamak bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir.”

¹³⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menar* (Beirut: Daru’l-Marife, ts.), 1/12-15.

¹³⁹ Muhammed Abduh’un hadis ve sünnete verdiği anlam ve eserlerinde kullandığı hadis örnekleri için bk. Sümeyra Tutcu Tuztaşı, *Muhammed Abduh’un Hadisçiliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹⁴⁰ Büyükkara, *İslamî Akımlar*, 33-34.

¹⁴¹ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Çev. Sabri Kızılkaya – Salih Özer (Ankara: by., 2002), 59-60.

¹⁴² Mezharuddin Siddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 88-100.

ifadeleriyle başlayan Kutup, Kur'ân'ın hayat kitabı olduğunu, İslam dünyasındaki sıkıntıların gerçekte Kur'ân'ın bireysel ve toplumsal hayattan uzaklaştırılmasından kaynaklandığını, bu yüzden yeniden Kur'ân'a dönülmesi ve hayatın Kur'ân'ın gölgesinde İslamlaştırılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁴³ Edebî ve sosyal tefsir kategorisinde değerlendirilen tefsirinde Kutup, ağırlıklı olarak Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye çalışmış ve pek tabii olarak da rivâyet malzemesine çok az yer vermiştir. Ancak kanaatimiz bu durumun Kutub'un “dinî ahkâmın tek kaynağının Kur'ân olduğu” düşüncesinden kaynaklanmadığıdır. Bu bölümün başlarında eserlerinden yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı gibi Kutub'un hadis/sünnete yaklaşımı son derece olumlu ve mutedildir. Onun Kur'ân lafzını öne çıkardığı birçok yerde sanki mahfuz bir sünnet kelimesi var gibidir ve yaptığı tanımlamalar Kur'ân-sünnet bütünlüğünü vurgular şeklindedir. Yanı sıra Kutub'un tefsirinde hadis ve rivâyet malzemesine az yer vermesinin onun hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliğinden, zayıf ve uydurma rivâyetleri ön plana çıkarma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyetinden ve eserin yarısından çoğunun kaynak kitapların uzağında hapisane ortamında yazılmasından kaynaklandığı tespitine katıldığımızı da belirtmeliyiz.¹⁴⁴

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin serüveni hakkında Hindistan ile Mısır özelinde bir karşılaştırmada bulunmak istenirse şunlar söylenebilir: Mısır bölgesinde konuya dair tartışmalar Hindistan'da olduğu düzeyde sistematik ve sürekli sünnet karşıtlığına evrilmemiştir. Karşılıklı reddiyeler ve yapıcı tutumlarla bir zaman sonra aşırı yaklaşımlar gücünü kaybetmiş ve sünnetin otoritesine yönelik tartışmalar Mısır'da zemin bulamamıştır. Bu bakımdan Mısır'ın genel olarak daha ılımlı görüşlerin baskın olduğu bir bölge olduğu söylenebilir.

1.4.3. Osmanlı Son Dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinde Kur'ân İslam'ı Söylemi

“Kur'ân İslam'ı” söylemi başta Hindistan ve Mısır olmak üzere İslam coğrafyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi ancak gecikmeli bir şekilde Türkiye'de

¹⁴³ Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 1/118.

¹⁴⁴ H. Bekir Karlığa, “Fi Zilâl'il-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mart 2020).

de farklı yorumlarıyla temsil edilmiştir. Bu durumun modern zamanın ruhu ve modernite ile ilişkili olduğu söylenebilir. Ülkemiz 19. yüzyıldan bu yana Osmanlı Modernleşmesi ve Cumhuriyet tecrübesini ve bunların dini ve fikri alandaki farklı yansımalarını yaşamış bir coğrafyadır.¹⁴⁵

Osmanlı'nın son döneminde Tanzimat'tan itibaren aydınlarda Kur'ân'a yönelik ilginin arttığı gözlemlenmektedir. Mahiyeti bakımından "Kur'âncılık" dolayımında ele alınmayı hak edecek boyutta olmasa bile Kur'ân'ı merkeze alan birçok retorik geliştirilmiştir. Bu söylemlerde daha çok Kur'ân'ın dinin referans noktası ve birincil meşruiyet kaynağı olmasından yararlanılmak istendiği ve bir bakıma Kur'ân'ın araçsallaştırıldığı dikkat çekmektedir. Tıpkı Klasik Dönemde olduğu gibi Modern Dönemde de karşılıklı siyasi mücadelelerde dinin ve Kur'ân âyetlerinin bir muhalefet aracı olarak kullanılmasına çoğu defa şahit olunmaktadır. Ali Suavi'den (ö. 1878) başlamak üzere Yeni Osmanlılar ve 2. Abdülhamid dönemini şiddetle eleştirip kötülüklerini sıralayan Hüseyin Kâzım Kadri'ye (ö. 1934)¹⁴⁶ kadar birçok muhalifin elinde Kur'ân bir muhalefet aygıtına, İslam da modern anlamda bir ideolojiye dönüştürülmek istenmiştir.¹⁴⁷ Aydınların topluma vermek istedikleri mesajları Kur'ân üzerinden vermeye çalıştıkları ve buradan da söylemlerine meşruiyet kazandırmak istedikleri görülmektedir.¹⁴⁸ Bunların yanı sıra hadisler hakkında teknik anlamda görüş bildiren ve hadislerin yeterince tenkide tabi tutulmadığını ilk ifade eden kişinin Zâkir Kadirî (ö. 1954)¹⁴⁹ olduğu bilinmektedir.

¹⁴⁵ Ahmet Dönmez, *Osmanlı Modernleşmesi Reform Çağında çözüm Arayışları* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019), 32.

¹⁴⁶ Hüseyin Kazım Kadri'nin akıl, bilgi ve ihlas kavramlarını öne çıkardığı dini ve siyasi görüşleri için bk. Hamide Doğan, *Hüseyin Kâzım Kadri'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri: Kelami Bir Yaklaşım* (Ankara: Gazi Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans tezi, 2007).

¹⁴⁷ Nasların meşruiyet aracına dönüştürülmesine dair çeşitli örnekler için bk. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1994), 37-45.

¹⁴⁸ 2. Meşrutiyet dönemi Osmanlı modernleşmesinin kadın konusu özelinde ilgili ayetlerin yorumlara yansımalarının ele alındığı bir yüksek lisans tezi için bk. Ayşegül Eskikurt, *2. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Modernleşmesinin Kadınla İlgili Ayetlerin Yorumlarına Yansıması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁴⁹ Modernleşme sürecinin getirdiği meselelere dair fikirler ileri süren Kadirî'nin ilmi kişiliği çerçevesinde yapılmış bir çalışma için bk. Gülşen Karagözoğlu, *Zakir Kadirî Uğan'ın İlmî Şahsiyeti ve İslam Tarihi Çalışmalarındaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Kadirî hadislerin incelenmesinde senede önem verildiğini buna mukabil metnin aynı düzeyde önemsenmediğini belirtmiştir.¹⁵⁰

20. yüzyılın başlarında Kur’ân vurgusuyla öne çıkan, önemine ve gereğine rağmen halkın Kur’ân’ı okuyup anlamayı önemsemediği tespitini yapan isimlerin en önde gelenlerinden birisi Osmanlı Cumhuriyet dönemi aydınlarından olan Mehmed Âkif Ersoy’dur (ö. 1936). Âkif, baytarlık mesleğinin yanı sıra Arapça’yı ve Kur’ân’ı son derece iyi bilen bir mütefekkir ve şairdir.¹⁵¹ Ona göre Müslümanlar Kur’ân’ı sadece sevap kazanmak için ya da ölümlerin ruhuna bağışlamak için okumaktadırlar. Kur’ân’ın ne dediğini ve ne tür mesajlar içerdiğini önemsememektedirler. Bu ise büyük bir problemdir. Hâlbuki Kur’ân ölümlere mezarlıkta okunsun diye değil hayata ve yaşayanlara dokunsun ve onları değiştirsin diye indirilmiş bir kitaptır. Âkif konu ile ilgili düşüncelerini “Süleymaniye Kürsüsü” şiirindeki şu mısralarıyla dile getirmektedir:

*“Lafzı muhkem yalnız, anlaşılan, Kur’ân’ın / Çünkü kaydında değil,
hiçbirimiz manân / Ya açar Nazm-ı Celil’in, bakarız yaprağına; / Yahud
üfler geçeriz bir ölünün toprağına. / İnmemiştir hele Kur’ân, bunu hakkıyla
bilin / Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için.”¹⁵²*

Âkif’in İslam anlayışında temel hedef Kur’ân’ı İslam’ın merkezine koymak ve Müslümanları Kur’ân’a karşı davranış bozukluklarını düzeltmeye çağırmaktır. O, Kur’ân’a dayalı olmasını arzuladığı bu hayat tarzıyla modern medeniyetin İslam’a aykırı olmayan güzellik ve yeniliklerinin de pekâlâ bir potada eritilebileceğini düşünmektedir. Yoğun Kur’ân vurgusuna rağmen Âkif’in dillendirdiği bu düşüncenin Ahmed Han ya da Tefvik Sıdkî gibi Kur’âncı söylem teorisyenlerinin dile getirdiği şekliyle “dinî ahkâmın tek kaynağı Kur’ân’dır ve sünnet / hadis de dahil olmak üzere bu asıl kaynağa herhangi bir ilavede bulunmak bir nevi şirktir” düşüncesiyle aynileştirilmesi elbette mümkün değildir. Onun yapmak istediği gelenekten kopuk, nevezuhur bir reformculuk değil aksine mazinin derinliklerinden beslenen ama yüzü geleceğe dönük bir yenilikçiliktir. Bu bakımdan Âkif’in

¹⁵⁰ Zakir Kadirî, “Dinî ve Gayrî Dinî Rivayetler”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1926), 132-210.

¹⁵¹ Ali Akpınar, *Vahyin Aydınlığında Yaşayan Adam: Mehmed Âkif* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 2.

¹⁵² Öztürk, *Kur’âncılık*, 202.

projesinin özensiz bir Kur'âncılık seviyesine indirgenmesi hakkaniyet ölçüleriyle bağdaşmaz. Örneğin Âkif söz konusu teorisyenlerin aksine Kur'ân'a dair konuşmak için ilmî bir altyapının lüzumuna ve ilim adamlarınca yapılan çalışmaların takip edilmesinin gereğine dikkat çekmektedir.¹⁵³

Âkif'in yukarıda alıntıladığımız mısralarına yansıyan dinî düşüncenin oluşumunda en büyük payın Muhammed Abduh'a ait olduğu ve onun özel Abduh sevgisi bilinmektedir. Mehmet Âkif, Cemâleddin Efgânî ve onun talebesi Abduh'u takdir eder ve kendisinin düşünce öncüleri olarak görür. Bu ikiliye ait bazı makaleleri aralıklarla sermuharriri olduğu Sebilü'r-Reşat'ta yayınlar. Onlara olan bağlılığını da şöyle ifade eder:

“Mısır'ın en muhteşem üstadı / Muhammed Abduh / Konuşurken neye dairse / Cemâleddin'le / Der ki tilmizine Efgânî / Muhammed dinle / İnkılap istiyorum, başka değil, hem çabuk / Öne bizler düşüp İslam'ı da kaldırmazsak / Çıkarıp gönderelim hâsılı şeyhim yer yer / Orada âlemi İslam'a / Cemaledinler. ? İnkılap istiyorum ben de, fakat Abduh gibi...

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Âkif'in taraftar olduğu bu düşünce kaynaklara dönüş hareketidir. Bu damar, kuşaktan kuşağa intikal ederek süregelen din algısının bir güncellenmeye ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Söz konusu bu güncelleme ise 'asıl kaynaklara' özellikle de en tartışmasız ve güvenilir kaynak olan Kur'ân'a dönülerek yapılmalıdır. Bu dönüş neticesinde bugüne hitap eden en sahil İslam üretilmeli, dede ve babalarımız dahi yapmış olsa dine sonradan ilave edilmiş hususlar atılmalı ve aynı zamanda da günümüz Batı toplumlarının İslami prensiplerle çatışmayan güzellikleri de kendi dinî düşüncemizle harmanlanmalıdır. Düşünceleri genel olarak bu minvalde olan Mehmet Âkif'ten neticede bir “Kur'âncılık” sonucu çıkartılablmesinin mümkün olmadığı söylenebilir.¹⁵⁴

¹⁵³ Akpınar, *Mehmed Âkif*, 15.

¹⁵⁴ Burada Mustafa Öztürk'ün konuyla ilgili haklı serzenişini buraya alıntılama istiyoruz. Gerçekten de günümüz Türkiye'sinde Abduh'tan olumsuz anlamda “modernist” diye söz edenlerin Âkif'i yere göğe sığdıramamaları, bu arada Âkif'in Abduh'a yönelik derin saygı ve sevgisini de mümkün mertebe görmezden gelmeye çalışmaları son derece dikkat çekicidir. Bu garip tavır, aslında herhangi bir kişi veya fikirle ilgili kabul ve ret ölçüsünün öze ve gerçek mahiyete göre değil, bize, bizim memlekete ait olup olmadığı gibi çok ilkel ve yerel bir bakış açısıyla belirlendiğini göstermesi dolayısıyla da üzüntü vericidir. Bk. Öztürk, *Kur'âncılık*, 202.

Türkiye’de “Kur’ân İslam’ı” söyleminin öncüsü kabul edilen kişi ise Hüseyin Atay’dır.¹⁵⁵ Atay Kur’ân’a yönelip kelâm, tasavvuf ve fıkıh gibi disiplinlerin hüküm ve kaynaklarını inceleyerek güncelleme konusundaki genel yaklaşımını “âyetleri günümüzün şartlarına, insanın ve toplumun faydasına göre yeniden yorumlamak” şeklinde ifade eder. Atay’a göre dinde reform yapmanın kaynağı Kur’ân’dır ve İslam düşüncesinde bir yenilenme ancak Kur’ân’a dönüşle sağlanabilir. Onun Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik çağrısı Kur’ân’ın manasının anlaşılması ve Kur’ân’ın maksadının ortaya çıkartılması olmak üzere iki aşamalıdır. Birinci aşamada “Kur’ân ne dedi?” sorusunun cevabı olan sözlük anlamın bilinmesi hedeflenir. İkinci aşamada ise akli kullanmak suretiyle sözlük anlamın aşılıp “Kur’ân ne demek istedi?” sorusunun cevabı aranır. Buradan hareketle yeni bir anlam üretilir ve icihad mekanizması çalıştırılmış olur. Böylece de Kur’ân’ın felsefesi ve insana olan mesajı ortaya çıkartılır.¹⁵⁶ Atay, Müslümanların yaşadığı dini, İslam olarak değil, “halk dini” şeklinde isimlendirmekte ve onların neden oldukları Müslüman imajından İslam’ı korumayı hedeflediğini ileri sürmektedir.¹⁵⁷

Atay’ın perspektifinde dinî hükümlerin ve değerlerin temel kaynağı Kur’ân ve akıldır. Aklın anlamak ve bilinenden bilinmeyeni elde ederek bağımsız hüküm koymak şeklinde iki temel işlevi vardır. Aklın birinci fonksiyonu insanda potansiyel olarak bulunur ve onu diğer varlıklardan ayırır. İkinci fonksiyonu ise fiilî olarak vardır ve saf aklın devreye sokularak işlevsel kılınmasını ifade eder. Düşünmeyi teşvik anlamında Kur’ân’ın referansta bulunduğu akıl bu ikincisidir.¹⁵⁸ Atay’ın akla yüklediği anlam, felsefe tarihinde rasyonalist felsefenin zeminini oluşturması anlamında akla yüklenen anlamdan farklıdır. Atay’ın perspektifinde akıl norm kaynağıdır ve tecrübeden beslenir. Bu bakımdan da teolojik bir özellik taşır. Bu akıl Allah’ın insana bahsettiği lafızsız, sözsüz bir vahiydir. Kur’ân gibi hüküm verir ve verdiği hüküm aynı Kur’ân’ınki gibi geçerlidir ve şeriat sayılmalıdır. Ayrıca aklın bu şekilde konumlandırılması hem insan şahsiyetine ve onuruna verilen önemin bir

¹⁵⁵ Eserlerinde geçmişten devralınan İslam külliyatını yoğun bir eleştiri süzgecinden geçiren ve akıl ve düşünceye sürekli atıflarda bulunan Hüseyin Atay’ın dine dair yaklaşımı için güzel bir çalışma olarak bk. Salih Atçeken, *Hüseyin Atay’ın Dine Yaklaşımı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2008)

¹⁵⁶ Hüseyin Atay, *Dinde Reform* (Ankara: Atay Yayıncılık, 2003), 58-65.

¹⁵⁷ Bk. Atçeken, *Hüseyin Atay’ın Dine Yaklaşımı*, 129-130.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/73; Âl-i İmrân 3/118; el-Enbiyâ 21/10.

göstergesi hem de Kur'ân'ın rasyonel oluşunun ve eşsizliğinin bir gereğidir. Atay'ın bu yaklaşımıyla akla Kur'ân'a eş değer bir misyon yüklediği anlaşılmaktadır.¹⁵⁹

Atay'ın akıl-vahiy ilişkisini kurgularken kelâm bilginlerinin hidâyeti, amme ve hasse şeklinde ikiye ayırmalarından etkilendiği dikkat çekmektedir. Bu ayrıma göre yüce Allah'ın insana verdiği akıl sayesinde hidâyete giden yolu bulma ve doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği genel hidâyet anlamında “hidâyet-i amme” olarak tanımlanırken, Allah'ın elçileri vasıtasıyla insanlığa doğru yolu göstermek amacıyla vahyetmesi ise özel hidâyet anlamında “hidâyet-i hâssa” olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁰ İslam düşünce sisteminde Kur'ân ve akıl böylesine başat bir role sahip olmasına rağmen geleneğin kurumsallaşmasıyla her ikisi de etkinliklerini kaybetmişlerdir. Atay, İslam düşünce geleneğinin kurumsallaşma sürecini şu şekilde bir tasnife tabi tutar:

Birinci dönem Hz. Peygamber ve sahabe dönemidir (610-660). Bu dönemde bilgi ve hüküm kaynağı akıl ve Kur'ân idi. Bu dönemde Kur'ân'ın yanında hadisin bir ağırlığı yoktu. Nadiren Kur'ân'da bulunmayanlar için hadise başvurulurdu. İkinci dönem genç sahabe neslidir (660-761) ve bir asırlık bir süreyi kapsar. Bu dönemde İslam'ın hüküm kaynağı, Kur'ân ve hadis idi. Hadis bu dönemde çoğaldı. Birinci dönemde bir meselenin hükmünü öğrenmek için Kur'ân'a gitmekle yetinilirken ikinci dönemde yalnız hadise gidildi ve böylece hadisin Kur'ân'a hakim olma süreci başladı. Eğer bir hüküm hadiste varsa, ayrıca Kur'ân'da olup olmadığına bakılmadı. Bir başka hüküm kaynağı olarak sahabe sözleri bu dönemde değer kazanmaya başladı ve peygamber sözü gibi bir ağırlığa sahip oldu. Böylece Peygamber döneminde hâkim olan akıl ve Kur'ân geriye itildi. Üçüncü dönem ise mezhep imamlarının bilgi üretim süreçlerine katıldığı dönemdir (762-864). Bu üçüncü dönemde beş ayrı kaynağa müracaat edildi: 'Kur'ân, hadis, sahabe sözleri, tâbiîn sözleri ve müctehid imamların sözleri'. Dördüncü dönem (864-2019) taklit dönemidir. Bu dönem icthatların yani fikhın egemen olduğu dönemdir. Bu süreçte İslam dininin hüküm kaynağı olarak ne Kur'ân ne sünnet ne de akıl

¹⁵⁹ Hüseyin Atay, *İslamı Yeniden Anlamak* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 88.

¹⁶⁰ Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l Musallin*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 1970), 261.

kaldı. Müctehitlerin sözleri ile sahabenin sözleri kaynaşarak fıkhı oluşturdu. Sonuçta kurumsallaşan mezhepler bu sağlıksız yapının taşıyıcısı olarak hâlâ egemendirler.¹⁶¹

Yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı gibi Atay, İslam dünyasının yaşadığı serüveni bir anlamda Kur'ân ve akıldan uzaklaşma süreci olarak görmektedir. Günümüzde ictihadı, Kur'ân'ın felsefesini bilmek ve buna dayalı olarak yeni bir fikir ve anlam üretmek olarak yücelten Atay'ın geçmişte yapılmış ve mutlaka bir ihtiyacı karşılamış olması bakımından kıymeti haiz olan ictihadları değersizleştirmesini anlamak gerçekten zordur. Elbette geçmişte yapılmış ictihadlara takılıp kalmak ve bunları bir türlü güncelleyememek nasıl yanlış bir tutumsa, söz konusu ictihadların ait oldukları zaman için de bir anlamının olmadığını söylemek ve bunları karikatürize etmek de bir o kadar yanlıştır. Yaşanmışlıklardan yararlanmak gibi bir seçenek varken bütün bunları yok saymak ya da değersizleştirmek doğru bir yöntem olmasa gerektir.

Atay'ın düşünce sistemini üzerine kurduğu hususlardan biri de din ve din kültürü ayrımıdır. Ona göre şeriat olarak da isimlendirilebilecek olan din, akıl ve Kur'ân'dan ibarettir. Din kültürü ise, başta hadisler olmak üzere Kur'ân'ı açıklama iddiasındaki anlatılar ve yanı sıra dinî kaynağa dayanarak din adına fikir beyân edenlerin ve hüküm çıkaranların fikirleri ve sözleridir. Dine ait ilâhî boyut zaman ve mekandan bağımsız olarak devam ederken dinî kültürle ilgili olan insanî boyut ise zaman ve mekana bağlıdır ve onların sınırı ile sınırlıdır. Sınırının sonuna ulaşınca hükmü de sona erer. Bu durumu açıklamak üzere Mecelle'de zamanın değişmesi ile hükmün değişeceğine işaret edilmiştir.¹⁶² Bu tasnife göre Atay, Kur'ân'ın dışında kalan bütün söz, fikir ve ictihadları din alanının dışında yani dinî kültür alanı içerisinde görmektedir. Dikkat edilirse onun bu genellemesi içerisinde Hz. Peygamber'in hadisleri de girmektedir.¹⁶³ Onun Hz. Peygamber'in hadislerini herhangi bir ilim insanının söz ve görüşleriyle aynı kategoride görüp, aynı değer hükmünü vermesi kanaatimizce bir talihsizliktir. Onun bu tasnifle hadislerin zaman

¹⁶¹ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 276-277.

¹⁶² Cengiz İlhan, *Mecelle / Hukukun Doksan Dokuz İlkesi* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003), 25.

¹⁶³ Atay, *İslamı Yeniden Anlama*, 56.

ve mekanla kayıtlı olduğu yani tüm zamanlar için geçerli bir yapıda olmadığı görüşünden hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Atay'ın sistemini kurarken başvurduğu tasniflerden bir diğeri de onun dini anlama ve uygulama çerçevesinde yaptığı üçlü tasniftir. Ona göre Kur'ân'ın dini, ulemânın dini ve halkın dini olmak üzere üç ayrı din söz konusudur. Bu tasniften de anlaşılacağı üzere Atay, Kur'ân'ı anlamada tarihsel bağlamı dikkate almaz. Zira tarihsel ve sosyal doku çoğu kere Kur'ân'dan direkt elde edilecek olanın önünde engel olarak çıkabilir. Doğrudan Kur'ân ile muhatap olan birey ihtiyaç duyduğu her şeyi Kur'ân'dan çıkarmalıdır. Ona göre Kur'ân'ın dini doğaldır, insan fitratına uygundur. Onu zorlamayan ve ona sıkıntı vermeyen hükümler içerir. Halka din olarak sunulan ulemâ dini ise doğa dini olmayıp, kurum ve örgüt dini olduğu için saptırılmış ve zorlaştırılmış bir dindir. Atay'ın Kur'ân'ın dini, ulemânın dini karşılaştırmasında sıklıkla “din insan içindir, insan din için değildir” tespitini kullandığı görülür. Bu sebeple Müslümanlar, kelâmcılar, fıkıhçılar ve tasavvufçularla dini bir anlaşmazlık yaşarsa hemen Kur'ân'a gitmeli ve aklını kullanmalıdırlar. Bizzat Kur'ân da Müslümanları akıllarını kullanmaya çağırmaktadır. Akıl ve Kur'ân, dinin temel kaynakları olup insanlar bu ikisi ile doğru yolu bulabilirler. Bunun dışında bir yol aranırsa şaşırır gider ve hepimizin şikayetçi olduğu bugünkü duruma düşeriz.¹⁶⁴

1960'lı yıllardan itibaren “Kur'ân İslam'ı”nın Türkiye'de en çok ilgi çeken temsilcisi şüphesiz ‘Mealcilik akımı’dır. 1960’lar sol için olduğu gibi İslami hareketler için de fikrî hareketlilik ve uyanış dönemi olmuştur.¹⁶⁵ Bu yıllar başta Pakistan’daki Cemaat-i İslamî’nin kurucusu Ebü'l-A‘lâ el-Mevdûdî ile Mısır’da İhvan-ı Müslimin’in fikrî önderi Seyyid Kutup’un eserleri olmak üzere bir çeviri furçasına tanık olmuştur. Özellikle Hilal Yayınları tarafından Türkçe’ye çevrilen bu eserlerde İslam, politik bir dava ve seçenek olarak ele alınmaktadır. Çağdaş düşünürlerin eserlerinin Türkçe’ye çevrilmesi Türkiye’de milliyetçi, mukaddesatçı, muhafazakar ve aynı zamanda da devletçi İslam anlayışının karşısında yeni bir İslam anlayışının oluşmasında başat bir rol üstlendi. Bu yeni anlayış kendisini mevcut

¹⁶⁴ Düzgün, *İslam Düşünürleri*, 288.

¹⁶⁵ Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 456.

kurulu anlayıştan ayrıştırma iddiasında, tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci bir karakteri haizdi. 70’li yılların ortalarında ise “öze dönüş” arayışı içindeki genç İslami gruplar içerisinde, bir kişi ya da cemaate bağlılık yerine “öze dönüş” esprisinin bir gereği olarak İslam’ın temel kaynaklarına bağlılığı ilke edinen küçük bir grup yepyeni bir kimlikle ortaya çıktı. Ankara’da genellikle sosyal bilimler alanında eğitim gören bu gençler şeffaflık, açıklık, örgütsüzlük ve lidersizlik şeklinde belirledikleri ilkelerle yola koyuldular. Hadisleri çelişkili görmeye ve sorgulamaya başladılar. Hazır buldukları İslamî anlayışa ve çeşitli sünnet yorumlarına tepkiliydiler. Bu tepkilerini oryantalistlerin özellikle İngilizce’den okudukları sünnete dair yorumlarıyla temellendirdiler. Onlar yeni İslam anlayışlarına klasik tefsirlerden yeterli desteği bulamayınca Kur’ân’la baş başa kalma ve Kur’ân’ı bizzat Kur’ân’la tefsir edip anlama yoluna gittiler.¹⁶⁶ Ancak Arapçayı ana dili olarak konuşmayan Türkiye gibi ülkelerde ‘Kur’ân’la buluşma’ ideali kulağa hoş gelen bir retorik olsa da bu süreç tercümeler ve mealler¹⁶⁷ üzerinden ve el yordamıyla yürütüldüğünden ister istemez Kur’ân’la buluşmaktan daha çok meal ve tercüme hazırlayan kimselerin tercih ve yönlendirmeleriyle buluşulması kaçınılmaz olacaktı.¹⁶⁸

Bu gençler geleneğin modernliğe yenilmesinin travmasının acısıyla yeni bir geleceği gelenekle savaşarak kurmak istediler. Yaklaşık 1400 yıllık bir tarihle bağlarını kopararak kurmaya yöneldiler. Bu açıdan bakıldığında politik bir boyutları vardı ve İslam âlemindeki radikal politik çıkışlara sempatiyle bakıyorlardı. Ancak her türlü hiyerarşik yapıyı ve örgütsel ilişkiyi reddeden, kişiye değil metne referans veren yaklaşımları onları politik ve cemaatçi değil, kültürel ve bireyci modern bir dinî ideolojik yapıya büründürdü. Gelenekle kavgalıydılar ama bir taraftan da tarihsel fikir sistemi bünyesinde var olmak istiyorlardı. Marjinalliğe mahkumdular ama elitist olmamaya gayret ettiler. Entelektüeldiler ancak entelektüalizme mesafeliydiler. Entelektüel olmaları popülist olmalarına engel olmuyordu. “Çöldeki Arapların anladığı bu Kur’ân’ı kapıcı Mehmet Efendi niye anlamasın ki” sözleri onların

¹⁶⁶ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 214.

¹⁶⁷ Türkiye’de Mealcilik akımının serüvenine dair geniş bilgi için bk. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 80-97.

¹⁶⁸ Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 37.

yaklaşımını özetler mahiyetteydi. Onlar Kur'ân'ın çok açık, anlaşılır ve kolay bir kitap olduğunu, insanların farklı nedenlerle zaman içinde onu muğlaklaştırdıklarını ve hayattan uzaklaştırdıklarını iddia ediyorlardı. Camilerde toplu olarak Kur'ân'ı anlama üzerine dersler yapıyorlardı. Bu gençler Kur'ân etrafında oluşturulduğunu düşündükleri gizemi kırmak için sıradan Müslümanların alışık olmadığı rahatsız edici davranışlar sergilemeyi özellikle tercih ediyorlardı. Örneğin ellerinde sigarayla, bacak bacak üstüne atmış vaziyette ya da yere uzanarak Kur'ân okumaktan kaçınmıyorlardı.¹⁶⁹

Kişiyi değil metni, cemaati değil bireyi önceleyen yeni bir İslam anlayışının Türkiye'deki bu öncülerine çok geçmeden tuttıkları yolu benimsemeyenler tarafından bir ad da konuldu: "Mealciler" Aslında bu isimlendirme "Sizin okuduğunuz Kur'ân değil onun Türkçe mealı" anlamını çağrıştıracak şekilde bir bakıma bir suçlamayı da içeriyordu. Ancak bu isim zamanla hem kendileri hem de eleştirenleri tarafından benimsenip yerleşti; aşağılayıcı ve suçlayıcı anlamı yumuşayıp normalleşti. Bu arada Türkiye'nin değişik bölgelerinde benzer hareketler ortaya çıkıyor ve mealci gruplar yavaş yavaş da olsa genişliyordu. Ancak hareketin ana mantalitesi gereğince ne bir merkez ne de merkezi bir yayın organı bulunuyordu. Yalnızca her Müslümanın Kur'ân okumasını ve onu bizzat anlayıp yorumlamasını savunuyorlardı. Aralarında meydana gelen farklı bakış açılarını önemsemiyor hatta teşvik ediyorlardı. Bütün farklılıklarına rağmen birleştikleri en temel tek konu sünnete bakışta ortaya çıkıyordu. Bu söyleme gönül vermiş kimseler İslam'ın hayattaki onca çeşnisine karşın tek hakikatli olduğunu ve bu tek hakikatin de yegane kaynağının Kur'ân olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu temel kabulün iki yadsınamaz sonucu götürmesi kaçınılmazdı: Birincisi İslam'da Kur'ân'dan başka bir kaynak kabul etmemek, ikincisi ise ilkinin bir gereği olarak İslam'ın doğuşundan bugüne dek oluşan ilmî ve kültürel birikimi yani kısaca geleneği reddedip sadece Kur'ân metniyle yetinmek.¹⁷⁰

12 Eylül 1980 sonrasında toplumun diğer kesimleri gibi mealci gruplar da bir sessizliğe gömüldü. Öte yandan hem öğrencilik dönemi bitmiş hem de mealcilik

¹⁶⁹ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 215.

¹⁷⁰ Öztürk, *Kur'âncılık*, 205.

fikriyatı gözle görülür bir tıkanma içine girmişti. Bu sessizliğin ardından 1986 yılı Haziran ayında Konya merkezli olarak ilk sayısı çıkan Kelime Dergisi tam anlamıyla olmasa da mealcilere yakın bir çizgiyle dikkat çekecekti.¹⁷¹ Hikmet Zeyveli'nin birbirinden ilginç hadis irdellemeleri ilgiyle takip edildi. Mealci grubun gerçek anlamda yeniden çıkış yapması ise 1988 Ocak ayında ilk "hakiki" mealci dergi Kalemin çıkması ile oldu. 1970'li yılların önemli mealci simalarından Süleyman Kalkan, Mehmet Ali Baltaş, Mehmet Soyalan, Şeref Çavdar, Mehmet Âkif Ersin gibi müelliflerin çalışmalarını bir arada yayınlama misyonu üstlenen Kalem Dergisi mealciliğin bir tür manifestosu işlevini gördü. Dergide Lütfi Altınsu imzasıyla yayınlanan bir makalede bu manifesto şu şekilde özetlenmektedir: "Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırıltısını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına fakat Kur'ân'a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur'ân'dan başlamak olacaktır."¹⁷²

Mealci hareketin genel görüşlerine dair bir değerlendirme yapılmak istenirse şunlar söylenebilir: Mealci söyleme göre Müslümanların on beş asırlık tarihsel tecrübesi, aslında Kur'ân'dan uzaklaşma serüvenidir. Onlara göre Müslümanlar aslında "1400 yıllık başka bir dine" inanmaktadırlar. Söylem sert eleştirilerini fıkıh, kelâm ve tasavvuf olmak üzere bütün disiplinlere yöneltmekle birlikte en ağır faturayı hadis/sünnete kesmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiy (وحي غير متلو) gelmesi ve hadislerin Kur'ân'ın yanı sıra bir teşri kaynağı olarak görülmesi en çok eleştirdikleri konuların başında gelmektedir. Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının Müslümanlar için en güzel örnek olduğunu vurgulamışlar ancak bu örneğin ne şekilde veya hangi yolla hayata aktarılacağına dair bir yöntem önermemişlerdir.¹⁷³

Kur'ân İslam'ı söyleminin Türkiye'de öne çıkan ve etkili öncülerinden biri aynı zamanda söylemin manifestosu da sayılabilecek "Kur'ân'daki İslam" isimli kitabın müellifi olan Yaşar Nuri Öztürk'tür. Öztürk, erken Cumhuriyet ulemâsının

¹⁷¹ Kelime dergisi Murat Kapkır yönetiminde 1986-1987 yılları arasında 16 sayı olarak yayınlanmıştır. Dergiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İslamcı Dergiler Projesi (İDP), "Kelime" (Erişim 3 Mart 2021)

¹⁷² Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem*, 19/24 (1989), 18.

¹⁷³ Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslamiyat* 10/1 (2007), 122.

çizgisini yenileyip sürdüren bir anlayışla 90'lardan itibaren özellikle şehirli orta sınıflarda karşılık bulan bir dindarlık söylemi geliştirmiş ve bu popüler dindarlık söylemini “Kur’ân İslam’ı / Kur’ân’daki İslam” şeklinde formülize etmiştir. Onun din yorumunun zirvesi ise çok satan “Allah ile Aldatmak” isimli kitabıdır.¹⁷⁴ Öztürk’ün laikliği “Kur’ân’a atıfla temellendirdiği, Türkçe ibadete fetva verdiği görülür.¹⁷⁵ Öztürk’ün yaklaşımı köktenci, üslubu ise serttir. Ona göre İslam, Kur’ân’dan ibarettir ve onun dışındaki bütün kaynaklar, mezhepler, halife dahil kişiler tümüyle boştur, abestir, hatta dinsizlik bile bunlardan daha iyidir. Kur’ân son kitap, Hz. Muhammed de son peygamber olduğuna göre aracılık dönemi artık bitmiştir. Okuma yazmanın yaygın olmadığı eski zamanlarda aracılara ihtiyaç duyulsa da kitle iletişim çağında gerek kalmamıştır.

Öztürk’ün tıpkı erken cumhuriyet ulemâsı gibi İslam’ın fitrat dini olması üzerine odaklandığı görülür. O, İslam’ı çağdaş insana tebliğ etmek için İslam’ın kolaylığını ve pratikliğini ön plana çıkarır. Hatta ona göre fitrata uygun ve güzel olan her şeye İslam denilebilir.¹⁷⁶ Yaşar Nuri Öztürk’ün “Kur’ân İslam’ı” ile ne kastettiğini kitabının önsözünden alıntılacağımız şu satırlar gayet güzel bir şekilde özetlemektedir.

“Dinin içeriğini, çerçevesini Kur’ân çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmek ise şirktir. Kur’ân’ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylemez ve söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zamanüstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktır. O halde, Hz. Peygamber’e mal edilen bir söz veya fiil, Kur’ân’daki buyruklarla çelişir yahut Kur’ân’da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber’e nispeti kabul edilemez. Bunun aksini söylemek Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur’ân’dan onay alması mümkün değildir.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Allah ile Aldatmak* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2008), 1-400. Bu kitaba reddiye mahiyetinde kaleme alınan bir çalışma için bk. Salim Ögüt, *Modern Bir Din Projesinin Tenkidi ‘Allah ile Aldatmak’* (İstanbul: Rihle Kitap, 2013), 1-442.

¹⁷⁵ Modernlik ve laiklik yüceltisiyle öne çıkan yeni İslami anlayışlara bir örnek olmak üzere Yaşar Nuri Öztürk özelinde yapılan bir çalışma için bk. Ayşe Esra Özcan, *İslam’ın Türkiye’deki Yeni Görünümleri: Y. Nuri Öztürk Örneği* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2000).

¹⁷⁶ Bora, *Cereyanlar*, 497.

¹⁷⁷ Y. Nuri Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1997), 8.

Öztürk'ün bu ifadelerinde kendisinin hadis ve sünnet konusunda topyekûn retçi bir anlayış içerisinde olmadığı izlenimini uyandırarak tıpkı diğer Kur'âncılar gibi ılımlı bir dil kullandığı görülmektedir. O da Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', ancak onun ağzına koyulan yalanlara 'hayır' gibi son derece olumlu ve yapıcı bir hava oluşturmaya çalışanlar kervanına katılsa da uygulamada durumun hiç de böyle olmadığı aksine bunun taktiksel bir retorikten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin yukarıdaki ifadelerini takiben Furkân Sûresi 30. âyetle¹⁷⁸ ilgili yaptığı açıklamalarda sünnet konusunda çok sert, mesafeli ve tavırlı bir dil kullandığı görülür. Öztürk, ülkemizde Kur'ân İslam'ı söylemini en gür biçimde seslendirmekle birlikte hitap ettiği çevre bakımından diğer mealci gruplardan sürekli ayrılmıştır. Klasik mealci oluşumların hem kendileri hem de hedef kitleleri geleneğin etki alanında konuşlanmasında sebebiyle Kur'ân'la birebir yakın temas sağlayamamış olan klasik İslami çevreler iken, Öztürk'ün hedef kitlesi ise genellikle şehirli laik çevreler olmuştur. Söz konusu laik çevreler istismar edilmeyen, siyasi yönü olmayan, temiz bir Müslümanlığı kendilerinin temsil ettiklerine inanmakta ve dindarlığın görünürlüğünün görece çoğaldığı bir dönemde bu durumdan rahatsızlık duymaktaydılar. İşte Öztürk bu kesimlerin dâhil olunabilir bir din ihtiyacına karşılık gelen bir söylem geliştirmiş ve buna uygun bir dille konuşmuştur.¹⁷⁹

Türkiye'de Kur'âncılık söyleminin en sıra dışı ve kendine özgü denilebilecek temsilcisi şüphesiz Edip Yüksel'dir (d. 1957). Yüksel, gerek babasının saygın bir ilim insanı olması gerekse de kardeşlerinin İslami faaliyetleri dolayısıyla dini çevrelerde yakından tanınan bir isimdir. Kardeşi Metin Yüksel (ö. 1978) Türk İslamcı hareketinin en önemli sembol şehididir. Edip Yüksel ismi İslami camiada onun Güney Afrikalı Müslüman vaiz Ahmet Deedat'ın (ö. 1990) yazdığı "*Kur'ân: En Büyük Mucize*" adlı kitabına yaptığı çeviriyle şöhret kazandı. Yüksel önceleri ana akım İslam anlayışına sahip İslamcı bir aktivist iken, sünneti, şeytanî öğreti olarak gören Reşad Halife ile tanıştıktan sonra görüşlerinde esaslı değişimler meydana gelmiştir. Yüksel kendi ifadesiyle 1 Temmuz 1986'da Ahmet Deedat'dan 19

¹⁷⁸ وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا "Resul, "Rabbim! Kavmim bu Kur'an'a büsbütün ilgisiz kaldılar" dedi."

¹⁷⁹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 98-108.

Mucizesini işittiğinde bu mucize tüm yaşamını değiştirmiş ve hadis/sünnet gibi Allah'a ortak koştuğu şeyleri terk etmiştir.¹⁸⁰

Yüksel'e göre dinin tek kaynağı Kur'ân'dır. Ayrıca başta ibadetler olmak üzere bir Müslüman için gerekli olan her çeşit bilgi, ayrıntılı bir şekilde onda bulunduğundan bu kaynak her bakımdan yeterlidir. Kur'ân gayet açık ve anlaşılır bir kitap olduğundan onu anlamak için hadis, siyer ve tefsir bilgisine ihtiyaç yoktur. Kur'ân'ın anlaşılmaz, yetersiz ve detaysız olduğunu öne süren din adamları Allah'ın dinini çok bileşenli bir anonim şirket şeklinde bir beşerî din çorbasına dönüştürmüşlerdir. Yalnızca Allah'a has kılınması gereken bir dinin karşısında Allah, peygamber, sahâbîler, tabiîn, mezhep imamları, müctehidler, önceki ve sonraki âlimler ve şeyhlerden oluşan bir yapı meydana getirilmiştir.¹⁸¹ Kur'ân'ın zor, mücmel ve anlaşılmaz olduğu yalanı profesyonel din adamlarınca insanları Kur'ân'dan uzaklaştırmak gayesiyle sürekli gündemde tutulmuştur. Günümüze kadar etkileri devam eden bu sıkıntılı dönemde Kur'ân'ın yeterli olmadığı inancı ciltlerle hadis ve fıkıh kitaplarının uydurulmasına zemin hazırlamıştır. Kur'ân'ın anlaşılması için binlerce ciltlik bu rivâyet kitaplarının iyice bilinmesi gerektiği yalanına inananların, Kur'ân'ı öğrenmeye vakitleri kalmamıştır. Kur'ân'a dair ön yargıları, Kur'ân'ı bunlara muhtaç zannetmeleri ve kafalarına doldurdukları binlerce hurafe onların Kur'ân'ı anlama ihtimalini ortadan kaldırmıştır.¹⁸²

Edip Yüksel uzun zamandır Amerika'nın Arizona eyaletinde yaşıyor. Düşüncelerini kendine ait internet sitesi ve youtube kanallarından kitlelere ulaştırmaya çalışıyor. Yükselin paradigmasının en belirgin özelliğinin dini hükümlerin kaynağını sadece Kur'ân metnine indirgeme çabası olduğu görülür. Örneğin ona göre namaz ibadetinin ayrıntılı olarak anlatılmadığı, bunun için de namaz kılınabilmesi için hadislere ihtiyaç olduğu düşüncesi tam bir safsatadır. Zira namazla ilgili 70 civarında ayetin incelenmesiyle problem kendi içinde çözülebilir. Şayet böyle yapmak yerine hadislere başvurulursa iş karma karışık hale gelir ve neredeyse namaz kılabilmek mümkün olmaz. Çünkü hadisler ve onlara göre namaz

¹⁸⁰ Reşad Halife aynı zamanda sözde "19 Mucizesinin" mucidi olarak da bilinmektedir. Bk. Edip Yüksel, *Üzerinde 19 Var* (İstanbul: Doğan Kitap, ts.), 10.

¹⁸¹ Edip Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2000), 7.

¹⁸² www.19.org, "Sizden İleri Gitmek İsteyenler İçin" (Erişim 7 Ağustos 2020)

uyduran mezhepler arasında çelişkiler ve büyük farklılıklar bulunmaktadır.¹⁸³ Yüksel, pek çok inanç ve uygulamanın hadisler ve mezhepler yoluyla Muhammed Peygamber'den sonra dine sokulduğunu ileri sürmektedir. Onun bid'at olarak isimlendirdiği bazı hususlar şunlardır: Namazlara sünnet ve nafil namazlar eklemek, imamlık adı altında namaz kıldırma memurluğu diye bir meslek icat etmek, namazda kadınların imamlık etmesini yasaklamak, şehadet cümlesinde Muhammed Peygamber'in adını Allah'ın yanına eklemek, otururken tahiyat duasını okumak ve bu duada peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, Fatiha'dan sonra zammı sûre okumak, eller ve parmakların yeri konusunda ayrıntılarla meşgul olmak, abdestte ağız ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı bilmek, namazdan önce ağız misvaklamanın, sarık veya terlik giyilmesinin daha sevap olacağına inanmak.

Edip Yüksel'in bid'at olarak isimlendirip sonradan dine dahil edildiğini ileri sürdüğü birçok hususun geleneksel İslam anlayışının temel kabulleri arasında olması oldukça dikkat çekicidir. Onun "Kur'an İslam'ı" projesinin esasen yepyeni bir din kurgusuna evrildiği söylenebilir. Yüksel, bir kıyas bağlamında kendisi ile Yaşar Nuri Öztürk'ün hadislere bakışını değerlendirirken Öztürk'ün hadisleri kategorik olarak reddetmek yerine onlardan Kur'an'a uygun gördüklerini almayı tercih ettiğini kendisinin ise bu yöntemi dolaylı bir metot olarak yanlış bulduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁴

Türkiye ölçüğünde genel bir değerlendirmede bulunmak istenirse yukarıda genişçe andığımız isimlere ek olarak şu isimler ilave edilebilir: Bu meyanda adı öncelikli olarak anılması gereken isim Mehmet Sait Hatipoğlu'dur (d. 1933). Ülkemizde bilimsel ve ciddi anlamda hadis tenkit çalışmaları onunla başlamıştır denilse yanlış olmaz. Öncülüğünü yaptığı hareket başta ilahiyat fakülteleri olmak üzere hadis alanında ortaya koyulan çalışmalarda hissedilmektedir. Günümüz Türkiye'sinde ilmî ve bilimsel kaygılar gözeterek bu konuyla ilgilenenler olduğu gibi tamamen gayriciddi bir tarzda rahatça davranıp söylemi dillendirenler de bulunmaktadır. Bunların bir bölümü akademisyen olup daha büyük bir bölümü ise akademi dışında serbest çalışan kimselerdir. Akademisyenlere Süleyman Ateş (d.

¹⁸³ www.Quranix, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz" (Erişim 5 Ocak 2020).

¹⁸⁴ www.19.org, "Ehl-i Palavra ve'l-Cemaatin Başaldaticıları ve Yaşar Nuri Öztürk" (Erişim 08.08.2020)

1933)¹⁸⁵, Bayraktar Bayraklı (d. 1947)¹⁸⁶, Mehmet Okuyan (d. 1965)¹⁸⁷, Muhammed Nur Doğan (d. 1951), Caner Taslaman (d. 1968)¹⁸⁸ ve Emre Dorman (d. 1979)¹⁸⁹ gibi isimler örnek verilebilir. Abdülaziz Bayındır da (d. 1951)¹⁹⁰ birçok yönüyle bu gruba dahil edilebilir. Akademisyen olmayıp bu konuyla ilgili kitap, anlatı, televizyon ve youtube programları gibi çalışmalar yapan kişilere ise özellikle kamuoyunun yakından tanıdığı Mustafa İslamoğlu (d. 1960)¹⁹¹, Edip Yüksel¹⁹², Gürkan Engin¹⁹³, Ferec Hüdür¹⁹⁴ ve Hakkı Yılmaz (d. 1949)¹⁹⁵ gibi isimler örnek verilebilir.

Hindistan, Mısır, Osmanlı son dönemi ve Türkiye olmak üzere ayrı başlıklar altında ele aldığımız söyleme dair şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Öncelikli olarak söylenmesi gereken husus, söylemin homojen bir yapıda olmadığıdır. Söylem semsiyesi altında değerlendirilebilecek düşünürler arasında küçüklü büyüklü bakış

¹⁸⁵ Kur'ân Meali ve 12 ciltlik Kur'ân tefsiri olan Ateş, Kur'âncılık söylemi içerisinde ismi öne çıkımayan ancak yazdıklarıyla Türkiye'de söylemin oluşumuna büyük ölçüde fikri katkı veren bir isimdir. Bk. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1985); Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.)

¹⁸⁶ Uzmanlık alanı din eğitimi olan Bayraklı'nın 21 ciltlik "Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri" ismiyle bir tefsir çalışması bulunmaktadır. Bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003).

¹⁸⁷ *Kur'ânâ Göre Kabir Azabı, Kur'an Sözlüğü* gibi pek çok kitabın müellifi olan Okuyan'ın görüşlerini anlatmak üzere televizyon kanalları ve kişisel youtube kanalını aktif olarak kullandığı görülmektedir. Bk. <https://youtube.com/c/okuyanMehmet> (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁸⁸ Uzmanlık alanı felsefe olan Taslaman'ın en çok odaklandığı konu modern bilim-felsefe-din ilişkisidir. Dini ilimlerde sınırlı olan altyapısına rağmen kendinden emin bir şekilde özgüvenle görüşlerini bildirmeye devam etmektedir. Bk. www.canertaslaman.com (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁸⁹ Teoloji, felsefe ve din-bilim ilişkisi alanlarında çalışan Dorman, TV8'de Kur'ân İslam'ı söylemini merkeze aldığı programlar yapmaktadır. Bk. www.emredorman.com (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹⁰ İslam Hukuku profesörü olan Bayındır, grubuyla birlikte Süleymaniye Vakfı bünyesinde yaptığı çalışmalarla ülkemizde Kur'ân İslam'ı söylemi içerisinde en etkili kesimlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Grup içerisinde akademik yönleriyle de öne çıkan isimler olarak Fatih Orum (d. 1975) ve Yahya Şenol (d. 1980) zikredilebilir. Bk. <https://www.suleymaniyevakfi.org> (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹¹ Kur'ân İslam'ı söyleminin Türkiye'de en etkili savunucusudur. Akabe Vakfı çevresinde teşkilatlanmış ve vakfın televizyon kanalı olan Hilal TV aracılığıyla kitlelerle buluşan İslamoğlu'nun tüm Türkiye'de bir taraftar kitlesi oluşmuştur. İslami ilimlerdeki altyapısı ve etkili bir üslubunun olması bu sonuca etki eden en önemli faktörler olarak söylenilebilir. Bk. <https://www.mustafaislamoglu.com> (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹² Görüşleri için kişisel sitesine bakılabilir: <http://www.19.org>. (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹³ Son yıllarda ortaya çıkan Engin'in, Edip Yüksel'in izleyicisi olduğu bilinmektedir. Kur'ân İslam'ı söylemi konuları çerçevesinde uzun video içerikleri hazırlayarak bunlar üzerinden propaganda çalışmalarını yürütmektedir. Bk. <https://youtube.com/user/gurkan76> (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹⁴ Görüşleri için kişisel sitesine bakılabilir: <http://www.kuran-tekkaynak.com/> (Erişim 1 Mart 2021)

¹⁹⁵ Yerel KRT Televizyonunda yaptığı yayınlar ve yayımladığı kitaplarla görüşlerini aktaran Yılmaz'ın, İslam'ın yerleşik inanç ve ibadetlerini yok sayan bir üslup benimsemesi dikkat çekmektedir. Örneğin İslam'da bugünkü anlamıyla namaz yoktur; namaz, başkalarına sosyal ve zihinsel destek vermektir görüşü ona aittir. İslam'da abdest, teyemmüm, gusül ve cami yoktur şeklinde akla hayale gelmedik görüşleri bir müceddid edasıyla dile getirmektedir. Bk. <https://istekuran.net> (Erişim 1 Mart 2021)

açısı ve yaklaşım farkları bulunmaktadır. Özellikle sünnet konusundaki yaklaşımlarının teorik planda bir miktar farklılık göstermesi dolayısıyla bu söylemi “Kur’ân İslam’ı” ve “Kur’ân’a Dönüş” şeklinde iki ayrı söylem olarak değerlendirmeyi öneren ilim insanları bulunmaktadır.¹⁹⁶ Kanaatimizce söz konusu ayrışma yüzeysel olup varılan sonuçlar bağlamındaki paralellikler sebebiyle iki ayrı söylem olarak ele alınmayı haklı kılacak bir yapı arz etmemektedir. Biz de çalışmamızda bu hareketi bütün renkleriyle tek bir söylem olarak değerlendirmekteyiz. Bununla birlikte Kâşif Hamdi Okur’un (d. 1972) da işaret ettiği gibi kabaca iki ana eğilimden söz etmek mümkündür. Okur’un “Kur’ân İslam’ı” tanımlamasını uygun gördüğü birinci akıma göre dinin tek kaynağı Kur’ân olup Kur’ân’da bulunmayan bir husus, dinin içinde olamaz. Kur’ân kendisini açık bir kitap olarak tanımlamışken sünnetin açıklayıcı fonksiyonundan bahsedip ona değer atfetmek açık bir çelişkidir.¹⁹⁷ Zira Kur’ân’a uygun hadislerin olabilmesi imkân dahilinde değildir. Bu safсата ve çelişkiden kurtulmak için “Kur’ân, tüm Kur’ân, başka şeyler değil sadece ve tek başına Kur’ân” anlayışına sahip gerçek Müslümanların sayısının artırılması gerekir.¹⁹⁸ Bu akımın sözcülerine göre Kur’ân dinin tek kaynağı olduğu için hadis mecmualarındaki rivâyetler Kur’ân’la çelişmiyor olsa bile dinî hükümlerin kaynağı olamazlar. Bu tarz rivâyetler, dinin kaynağı olarak görülmemek şartıyla sadece İslam tarihi ve siyer alanlarında tarihi bilgi olarak kullanılabilir.¹⁹⁹ Özellikle Hindistan’daki Kur’âniyyûn hareketinin mensupları, Ahmed Suphi Mansûr’un başını çektiği Mısır merkezli Ehl-i Kur’ân hareketi, Türkiye’de ise Edip Yüksel, Gürkan Zengin, Hakkı Yılmaz gibi kişiler ve Kur’ân Araştırmaları Grubu, 114 Hareketi Derneği gibi grup oluşumları tarafından temsil edilen bu damar söylem içerisinde görece azınlığa tekabül etmektedir.

“Kur’ân’a Dönüş” olarak isimlendirilip daha ılımlı olduğu düşünülen söylemin ikinci ve ana akımı ise bu söylemin kahir ekseriyetini ve ana iskeletini oluşturmaktadır. Bu kimseler Kur’ân dışı kaynakları prensipte reddetmediklerini

¹⁹⁶ Kâşif Hamdi Okur, *Kur’ân İslam’ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği). Modernleşme ve Protestanlaşma Selefileşme İçinde* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 353-377.

¹⁹⁷ Edip Yüksel, *Mesaj*, 9; Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 38-41.

¹⁹⁸ Yüksel, *Türkçe Kur’ân Çevirilerindeki Hatalar*, 81.

¹⁹⁹ Kur’ân Araştırmaları grubu, *Uydurulan Din*, 80.

deklare etmekte ve özellikle hadisleri ve tarihî tecrübeyi ‘Kur’ân’ın süzgecinden geçirmek’, ‘Kur’ân’a uygunluğunu tespit etmek’, ‘Kur’ân’ın hakemliğine başvurmak” ve “Kur’ân’a arz etmek” şeklinde formülize ettikleri yöntemlerle ve seçmeci bir tarzda dikkate aldıklarını ileri sürmektedirler. Bu ikinci grup özellikle hadisleri reddetmediklerini aksine ‘peygamberin ağzına hadis diye koyulmuş yalanları’ reddettiklerini iddia etmektedirler.²⁰⁰ Her ne kadar hadislerle bir problemleri olmadığına yönelik bir tutum ortaya koysalar da pratikteki uygulama bu tutumla örtüşmemektedir. Bu cafcacı retoriğin ise hadisleri, Kur’ân’dan kendi tespit ettikleri anlam bağıntısını onayladığı sürece fonksiyonel kabul etmeye ve kendi ulaştıkları sonuçlarla uyum arz eden verileri hadis olarak görmeye karşılık geldiği görülmektedir.

Sünnetin fonksiyonunu olabildiğince kısıtlayan ve neredeyse yok sayan bu bakış açılarına rağmen kendilerinin sünnet inkârcısı olmadıklarını öne sürmeleri ise geniş kitleler nezdinde olumsuz bir imaj oluşmamasına yönelik bir taktik ve kendilerinin sünnet karşıtı olarak nitelenmek istemediklerine dair bir yöntem olduğu izlenimi vermektedir. Bu kimselerin hadisler dışındaki diğer şer’î delilleri de Kur’ân’a ya da daha tartışmaya açık bir ifade olarak Kur’ân’ın ruhuna aykırı olduğu gerekçesiyle kolayca saf dışı ettikleri görülmektedir. Bazen de bir tutarsızlık ürünü olarak kendi görüşlerini desteklemek arzusuyla zaman zaman bu delilleri kullandıklarına ve temelde benimsemedikleri rivâyetleri kendi görüşlerine payanda yapmaya çalıştıklarına şahit olunmaktadır. Bu sebeple biz görüşlerini sunumdaki farklı kurgulara rağmen neticede aynı sonuca ulaşan ve ‘modern dünyanın kabul görmüş yaklaşımlarıyla uyum içerisinde olmak’ şeklinde ifade edilebilecek bir ortak paydaya sahip olan bu söylemi bütün renkleri ve klikleriyle birlikte tek bir başlık altında değerlendirmenin daha isabetli bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Bu söylemin içeriğini Öztürk’ün şu cümleleri gayet başarılı bir şekilde özetlemektedir: “Kur’ân dışındaki mirası paranteze almak, mirası Kur’ân denetiminde yeniden değerlendirip Kur’ân’dan onay alamayacak verileri ayıkladıktan sonra parantezi kaldırmak ve Kur’ân’a uygun malzemeyi yeniden kullanıma açmaktır.”²⁰¹

²⁰⁰ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 8, 125-147.

²⁰¹ Öztürk, *Yeniden Yapılanmak (Kur’ân’a Dönüş)*, 27.

Arka planında modernite probleminin bulunduğu, dolayısıyla modern döneme ait bir olgu olmanın yanı sıra İslam'ı modern değerlerle uzlaştırma gayreti olarak da görebileceğimiz söz konusu söylemin temel görüşleri şu şekilde özetlenebilir: a) Kur'ân, İslam'ın ve dini hükümlerin tek ve biricik kaynağıdır. b) Kur'ân detaylı, ayrıntılı ve dolayısıyla başka bir kaynağa ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde yeterli bir kitaptır. c) Kur'ân apaçık ve dolayısıyla anlaşılır bir kitaptır. Onu sıradan insanların anlayamayacağını ileri sürmek ona iftira ve onu anlamak için dinî ilimlerde bilgi ve uzmanlık sahibi olmayı şart koşturmak ise bir abartıdır. d) Her Müslüman Kur'ân'ı kendisine bugün nazil oluyormuş gibi okumalı ve kendisiyle Kur'ân arasına hiçbir aracı koymamalıdır. e) Kur'ân'ın evrensel mesajlarını bugüne aktarmak için onu iddia edilen tarihsel bağlamdan uzak tutarak okumak gerekir. Zira Kur'ân nazil olduğu zamandaki sosyolojiden bağımsız olarak indirilmiştir. f) On beş asırlık gelenek, Kur'ân'ı yanlış anlamının tarihidir ve Kur'ân'ı doğru anlayıp kavramanın karşısındaki en esaslı engeldir. g) Dinî ve kutsal olduğu varsayılan gelenek, Kur'ân ve aklın hakemliğinde sorgulanmalı ya da tümüyle tasfiye edilmelidir. h) Müslümanları tek anlayışta toplayacak olan Kur'ân'dır. Hadisler ise Müslümanlar arasındaki ihtilafların baş sorumlusudur. ı) Kur'ân'ın teklif ettiği din kolay ve fitrî iken gelenek, İslam'ı zor ve yaşanılmaz hale getirmiştir. i) Sünnet ve hadisler tarihsel ve yerel niteliğe sahip olması dolayısıyla dinî hükümlerin belirlenmesinde kaynak ve hüccet değeri taşımamaktadır. j) Hükümün sadece Allah'a ait olması sebebiyle Peygamber'e hüküm koyma yetkisi vermek onun Allah'a ortak koşulması anlamına gelecektir.

Birinci bölümde bir tabir olarak “Kur'ân İslam'ı” söylemi ve söylemin tarihî arka planı ele alındı. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise sırasıyla söylemin düşünsel kodları ve yönelimleri ve ayrıca söylemin temel iddiaları ve vurguları başlıklar hâlinde incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİNİN YÖNELİMLERİ VE DÜŞÜNSEL KODLARI

2.1. Metin Merkezli Din Anlayışı

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin din anlayışını, Kur’ân metni üzerinden bir din tasavvuru inşa etmek şeklinde tanımlamak mümkündür. Metin üzerinden bilgi üretmek olarak da tarif edilebilecek bu yönetime literal yaklaşım da denilmektedir. Literal ya da metin merkezli yaklaşımdan kasıt metnin içinde doğduğu ortamı, içinde gelişip yorumlandığı tarihî süreci ve bağlamı yok sayarak yeni bir okuma yapmaktır. Burada hedef ‘yalnızca metin’ sloganını yücelterek harfi harfine, kelimesi kelimesine metne odaklanmak ve buradan hareketle bir din anlayışı ortaya koymaktır.¹ Örneğin Atay, Kur’ân âyetlerinin nüzûl ortamından² bağımsız olarak ele alınıp yorumlanması gerektiğini ileri sürmektedir.³ “Kur’ân İslam’ı” söylemi her nevi çözümü ve kurtuluş reçetesini Kur’ân metninden hareketle üretmeyi önermektedir. Bu görüş bu haliyle “metin İslamcılığı” diye de nitelenebilecek bir düşünsel koda sahiptir. Selefî düşüncedeki⁴ ‘Kur’ân ve Sünnet’ olarak belirlenmiş metinlerin bu yaklaşımda sadece Kur’ân metnine indirgendiği görülmektedir. Kur’ân’ı salt yazılı bir metinden ibaret gören bu anlayış onun nüzûl sürecini, hayata aktarılış biçimini, başta ilk muhatapları olmak üzere ümmet tarafından algılanış tarzını ve de dinin tarihî teşekkül sürecini yok saymaktadır. Kur’ân’ın serbest ve modern bir tarzda okunup yorumlanmasını önermekte ve salt metinden hareketle bir din tasarımı teklif etmektedir. Kur’an metnine dönüş vurgusunun motivasyonunu ise geleneğin yanlış ve yozlaşmış olarak

¹ Bu görüşe göre Kur’ân, nüzûl çağındaki toplumsal matrinden bağımsız olarak inzal edildiğinden tarihsel okumaya tâbi tutulamaz. Ayrıca bu tarz okuma Kur’ân’ın mesaj çerçevesini daraltacağından doğru bir okuma olmayacaktır. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/23; Düzgün, “Hüseyin Atay”, 286.

² Tefsir ilminin önemli parametrelerinden birisi olan nüzûl ortamı bilgisinin yeri ve önemine dair bir çalışma için bk. Mustafa Yücel Şaraldı, *Kur’ân’ı Anlamada Nüzûl Ortamının Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³ Hüseyin Atay, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar-II* (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 115.

⁴ Selefî düşüncenin paradigması bağlamında ve yeni selefilik özelinde yapılmış bir çalışma için bk. Seval Bal, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze Dönüş (Yeni Selefîlik Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

kabul edilmesi sağlamaktadır. Bu sebeple Kur’ân’ın nüzûlünden günümüze kadar üretilen bilgi birikimine değer vermeme yönünde bir eğilime sahiptir.

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin Kur’ân metnini merkeze alarak, bir yanıyla da tartışmasız bir şekilde bütün Müslümanların ortak kabulü olan kutsal metnin otoritesine sığınmaya ve bu durumu bir kalkan haline getirerek kendine alan açmaya çalıştığı söylenebilir. Bu yapılırken Kur’ân, gayet serbest bir tarzda okunup yorumlanmakta, dinî hükümler başka kaynaklara başvurmaksızın sadece Kur’ân âyetlerinin metni esas alınarak elde edilmek istenmektedir. “Modern nâscılık”⁵ olarak da isimlendirilebilecek bu yaklaşım “doğru” ya da “gerçek İslam”ın öngördüğü hükümlerin Kur’ân âyetlerinin lafızlarının manalarında içkin olduğunu ve bu manalardan istinbat edilmek suretiyle hükümlerin yeniden ortaya koyulabileceğini ileri sürmektedir. “Kur’ân İslam’ı” söylemi, Kur’ân’ı dinin biricik kaynağı olarak her şey hakkında özellikle de çağdaş konularda konuşturabilmenin tek yolunu Kur’ân’ı, tarih ve gelenek yoluyla elde edilen tüm bağlardan koparmak olarak görmekte ve onu salt metin olarak anlayıp yorumlamak istemektedir. Bu yaklaşıma göre İslam, ilk ortaya çıktığında nasıl şer’î hükümleri Kur’ân ve sünneti esas alarak inşa etmişse bugün de son derece kötü durumda olan İslam düşünce ve pratiği tekrar aynı yolla ayağa kaldırılmalıdır. Bu ise ancak Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’e isnat edilip Kur’ân’la uyumlu olan hadislerin lafızlardan hareketle mümkün olabilecektir.⁶ Zira tarihî süreçte bir takım etkisiz cılız sesler dışında Müslümanlar özellikle de ilim insanları İslam’dan uzaklaşmışlar ve beşeri yorumları nasların önüne geçirmişlerdir.

“Kur’ân İslam’ı” söylemi Kur’ân’ı bir metin olarak görmekte, İslam’ın ve Müslümanlığın en ideal ve doğru biçimini metinden üretmeyi önermektedir. Bu yaklaşım biçiminde kelime ve lafızların, gaye ve maksadın bizzat kendisi olarak görüldüğü dikkat çekmektedir. Hâlbuki kelime ve lafızlar gayenin kendisi olmadığı gibi şarînin maksadı sadece dil bilgisi kuralları ile lafızların zâhirinden istinbat

⁵ Mürteza Bedir, *Kur’ân ve Sünnet Söylemi Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nâscılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi, Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme İçinde* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 53.

⁶ Burada hadisten kastın söylemin kendi bakış açısınca uygun gördüğü seçme hadisler olduğu unutulmamalıdır. Bk. Hüseyin Atay, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar-I* (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 26.

edilemez.⁷ Bu yaklaşımın bizce en büyük açmazı Kur’ân’ı, elimizdeki Mushaf haliyle sanki gökten zembille inmiş bir metin olarak görmesidir. Buna göre sanki Kur’ân, 7. yüzyıl Arap toplumunun anladığı lafızlarla Hz. Peygamber ve onun sahâbîlerinin hayatının içine ve onların yaşanmışlıklarına bir cevap ve müdahale olarak inmiş değil de neredeyse Kur’ân’ca bir dilde ve tamamen bağımsız bir şekilde indirilmiş bir kitaptır.⁸ Kur’an’ın bu şekilde ele alınmasının en büyük ve tehlikeli sonucu Kur’ân’ın söylemediği şeylerin tuhaf bir şekilde ona söylenmeye çalışılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür tahriflerin en sarsıcı örneklerinden birisi olarak Yaşar Nuri Öztürk’ün Müddesir Sûresi 26. âyette geçen ve cehennem veya cehennemdeki ürkütücü ateş anlamına gelen “sekar” kelimesini bilgisayar olarak tanımlaması zikredilebilir.⁹ Bu sıra dışı yorumu yapan açısından nüzûl döneminde bu âyetten ne anlaşıldığının hiç de önemi yoktur. Bu mantalitede önemli olan yorumcunun Kur’ân’dan ne anlamak istediği ya da Kur’ân’a ne söyletmek istediğidir.¹⁰

Daha ideal Müslümanca bir hayat bir tür anlam arkeolojisi yaparak her dem sözlüklerden Kur’ân kelimelerine seç-beğen-al tarzında yeni ve orijinal karşılıklar bularak ve Kur’ân’a her gün yeniden keşfedilmesi gereken bir kitap muamelesi yapılarak üretilemez. Zira müslümanca hayat vahiy süreci tamamlandıktan bugüne tarihin hiçbir döneminde metinden üretilmemiştir. Aksine yaşayan sünnet ve gelenek aracılığıyla nesilden nesile tabi bir hâl olarak öğrenilmiş ve taşınmıştır. İslam’ın, sözlü tebliğ ve bilgi aktarımından ziyade merkezinde Hz. Peygamber’in güçlü örnek şahsiyetinin bulunduğu davranış ve temsilin konusu olduğu görülür. Gerek tarih boyunca gerekse de günümüzde Müslümanların önde gelen sorunu Kur’ân’ın

⁷ Kur’ancı söylemin “zâhir” kavramını da öznel bir şekilde anlamlandırdığı görülmektedir. Zira âyetlerin zâhirinden maksat sadece belirli seviyede Arapça bilgisi olan bir kimsenin lafzın kendisinden anladığı mana değildir. Aksine âyetleri anlama faaliyetinde zâhiri anlam, lafız, mana ve olgu şeklindeki üç boyutun dikkate alınmasıyla ortaya çıkar. Yanı sıra zâhir anlamla kasdedilen, lafızların literal anlamı ya da kuru lafızlar olmayıp söz konusu anlamı açık ve güçlü kılacak şekilde akıl-vahiy dengesini, iç bağlamı (Kur’ân bütünlüğüne riayet) ve dış bağlamı (nüzûl ortamı dikkate alınması) gözeterek muradı ilâhî’nin ve lafızlardan kasdın ne olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Tefsir ilminde “zâhir” kavramı ve ilgili kavramlara dair detaylı izahlar için bk. Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi (Hâkim el-Cüşemi Örneği)* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2020), 40-53.

⁸ Bedir, *Modern Nasçılık*, 58.

⁹ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 21.

¹⁰ Ömer Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2004), 79.

mesajını bilmemek ve anlamamaktan daha çok Kur'ân'ın öngördüğü değerleri içselleştirip kendilerine mal ederek hayata yansıtamamaktan kaynaklanmaktadır. En katışıksız ve ideal müslümanca hayat Kur'ân'a lafızlarının altı sürekli kazılmak suretiyle yeniden keşfedilmesi gereken bir metin şeklinde yaklaşarak değil, her Müslümanın yaşayan sünnet sayesinde önünde hazır bulduğu ve zaten de kurulu olan temel İslami değerlere sahip çıkarak onları hayata aktarmasıyla gerçekleşebilir. Bu en doğal ve sağlıklı yöntemin dışındaki her arayış sünnete ve tarihi tecrübeye rağmen Kur'ân'ı sıfırdan daha iyi anlamaya uğraşmak gibi temelsiz ve hayali bir iddia ortaya koymaktan öte başka bir şey olmayacaktır. Bütün bunların yanı sıra Kur'ân'ın literal ve lafzî anlamıyla yetinerek insanlığın karşılaştığı güncel bütün problemlerin çözülebileceğini düşünmek en azından safdil bir yaklaşım olmaya mahkûmdur.¹¹

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin, dini, metinden yeniden üretme yaklaşımı aynı zamanda tek tek sıradan bireylerin naslarla dolaysız bir şekilde irtibat kurabilecekleri ve metni bir aracı olmaksızın yorumlayabilecekleri teklifini de içermektedir. Zira Kur'ân metni tüm insanların önünde eşit bir şekilde durmaktadır. Nasları anlama ve yorumlama işi uzmanların elinden alınarak herkese verilmelidir. Bu yaklaşım ise Protestanlığın “Sola Scriptura” yani “Sadece Kutsal Kitap” fikrini çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle de söylemin Avrupa'da reform hareketleriyle başlayıp Aydınlanmayla devam eden çağın din anlayışıyla benzerlikler gösterdiği söylenebilir. Reform hareketleriyle birlikte Avrupa'da Katolik gelenek sorgulanmaya başlanmış ve bu geleneğin Kutsal kitap üzerinde söz sahibi olduğu reddedilmiş ve bu minvalde Protestanlıkta “Sadece Kutsal Kitap” ilkesi ön plana çıkmıştır. Bu düşünce birey vicdanının özgürlüğüne vurgu yapan Kitab'ın dışındaki bütün otoritelerin yok sayılması ve Kutsal Kitabın özgürce yorumlanabilmesi temelleri üzerine kuruldu.¹² Geleneği küçümseyen ve yok sayan bu anlayışa göre Kutsal Kitap her açıdan tam ve yeterli olup herhangi bir beşeri katkıya ihtiyaç duymaz. Bu açıdan bakıldığında insanın sorumlu olduğu tek bilgi, Kutsal Kitap'taki bilgi olmalıdır. Bu dönemde Batı'da kilise ve gelenek yerine Kutsal Kitap biricik otorite ve kurtuluş kaynağı olarak tarif edilmiştir. Ayrıca Kutsal Kitap'ta insanların ihtiyaç duyduğu bütün bilgilerin bulunduğu ve Kitab'ın da herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilceği

¹¹ Öztürk, *Kur'âncılık*, 227-230.

¹² Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1988), 162.

varsayımıyla başka kaynaklara ihtiyaç duyulmayacağı fikri benimsenmiştir.¹³ Martin Luther'in öncülüğünü yaptığı Reform hareketi "Biz Kitâb-ı Mukaddes'i doğru anlamayı başarmak için geleneğe ihtiyaç duymayız."¹⁴ retorikine yaslanarak Katolik kilisesi'nin savunduğu alegorik okumanın manevi hatta Bâtını yaklaşımını reddedip, Kutsal Kitabı bir tür literal okumayı önermiştir.¹⁵ Bilindiği gibi Protestanlık, Katolik kilise otoritesinin Kutsal Kitab'ı anlamak için bir kriter oluşturamayacağını ileri sürerek Kitabı anlamak için doğrudan ona yönelme gereğini savunmuştur. Katolik kilisesi kutsal metni daha çok tarihsel bir otorite olarak görürken Protestanlık bu metnin doktrinel otoriterliğini ön plana çıkarmıştır. Luther, kutsal metnin yorumu sürecinde bireylerin yok sayılmasını asla kabul etmemiş, Kilisenin Hıristiyanlar ile kutsal metin arasında bir engel oluşturduğunu düşündüğünden bireylerin kutsal metinden uzaklaştırılma fikrine sürekli karşı çıkmıştır.¹⁶

Luther'in reformasyonun çok erken dönemlerinde Kitâb-ı Mukaddes'in yanı sıra kilise babaları ve konsilleri de dini otorite olarak kabul ettiği bilinmektedir. Fakat o, kısa süre sonra ilk konsiller de dahil olmak üzere kutsal metnin dışında hiçbir dinsel yetkinliğin otorite olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Ona göre dinin mensupları Tanrı ve kutsal metinle yüz yüze gelmeliydiler. Sıradan insanlar Kutsal Kitabı okuyup anlama ve yorumlama hakkına sahip olmalıydılar. Kutsal Kitabın tek otorite olması için tüm araçların aradan çıkarılma zorunluluğu vardı. Bu şekilde Luther, kurumsal din mekanizmalarını Hıristiyanların kutsal metni okuma ve anlamalarına engel olmakla ve bu metni yorum hakkının sadece kendi yetkilerinde bulunduğunu iddia ettikleri halde kutsal metinden de hiçbir şey öğrenememiş olmakla suçlamaktadır. İşte bütün bu gerekçeler dolayısıyla o, yeniden metin merkezli bir Hıristiyanlık tanımı yapmaya girişmiş ve papalığın otoritesini reddederek Hıristiyanlık için biricik dinsel otoritenin kutsal metin olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Luther, Kutsal Kitap açısından otoriter ve bağlayıcı olanın literal anlam olduğu gerekçesiyle onun bu literal anlamı doğrultusunda yorumlanmasını

¹³ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 57-59.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 1/243.

¹⁵ Selami Varlık, *Gadamer'in Hermeneutiğinde Sola Scriptura ve Gelenek: Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme içinde* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 100.

¹⁶ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 146-147.

savunmuştur. Luther'in kutsal metni Latince'den Almanca'ya tercüme ederken anlaşılabilirliğini sağlamak için metnin dilini son derece sadeleştirdiği görülür. O, kutsal metnin Hıristiyanlar tarafından topyekûn benimsenmesini sağlayacak anlaşılabilirliğe ulaşması için tercümenin “evdeki anne, sokaktaki çocuk ve pazardaki adamın anlayacağı” dilde yapılması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷ Luther'in Kutsal Kitab'ın literal anlamına vurgu yaparken en çok üzerinde durduğu argüman ilginç bir şekilde Kur'ân İslam'ı söyleminin de Kur'ân hakkında dile getirdiği “anlaşılır” olma hususudur. Kutsal metnin anlaşılabilirliği ilkesi onun Katolik Kilisesine karşı en temel hareket noktalarından biri olmuştur.¹⁸

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin, Protestanlık hareketini kendisine rol model aldığı öne sürmek elbette son derece güç ise de özellikle hareket noktaları ve ulaşılan sonuçlar bağlamında büyük benzerlikler bulunduğu söylenebilir. Yaşar Nuri gibi bazı teorisyenler Protestanlık ve dinde reformculukla aralarına mesafe koymak isteseler de özellikle kitap merkezli bir din anlayışı ve kitabı literal okuma yönelimleri bakımından ortak vurguya sahip olmaları dikkat çekmektedir.¹⁹ Ayrıca her bir bireyin Kutsal Kitab'ı aracısız anlayabileceği varsayımıyla bireysel okuma hakkının savunulması, kitabın yorumlanmasında aklın esas alınması ve gelenekten bağımsız hareket edilmesi gibi temel bazı konular da diğer benzeşme alanları olarak zikredilebilir. Hıristiyanlığın modern seküler dünya ile entegre edilmesinde Protestanlığın “Sola scriptura” (sadece kutsal kitap) sloganının başat bir rol oynadığı bilinmektedir. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* isimli editoryal bir çalışmada “Kur'ân İslam'ı” söyleminin bu bakımdan Protestanlığa benzeyip benzemediğinin tartışılabilir olduğu belirtilmiştir.²⁰

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin metin merkezli bir din anlayışını önermesi ve Kur'ân'ı literal bir okumaya tabi tutmasının itici gücünün söylenildiği gibi en doğru din tasavvuru ve pratiği elde etmekten daha çok modern çağın gerekleriyle daha

¹⁷ Bu cümlemin birinci bölümde zikrettiğimiz söyleme ait “Çöldeki Arapların anladığı Kur'ân'ı kapıcı Mehmet Efendi niye anlamasın?” cümlesiyle sergilediği paralellik oldukça ilgi çekicidir. Bk. Osmanlı Son Dönemi ve Türkiye'de Kur'ân İslam'ı Söylemi başlığı.

¹⁸ Olgun, *Protestanlık*, 149.

¹⁹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 28.

²⁰ Necmettin Gökkır, *Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar* ed. Mehmet Âkif Koç, İsmail Albayrak – Tefsire akademik Yaklaşımlar İçinde (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 2/205.

uyumlu bir din yorumu üretmek olduğu söylenebilir. Söylem çerçevesindeki müelliflerin ilk başlangıç döneminde dinî hayatın genel boyutlarıyla ilgilenmeleri ve Müslümanların çağdaş sorunları için Kur'ân'ı bir çözüm imkânı olarak gündeme getirmeleri zaman içerisinde yerini daha spesifik alanlara bırakmıştır. Özellikle son yıllarda İslam ve Müslümanlar her gündeme geldiğinde daha çok da eleştiri amaçlı olarak dile getirilen insan hakları, feminizm, kadın hakları, eşcinsellik, demokrasi, cihat ve benzeri konuların Kur'ân üzerinden tartışıldığına şahit olunmaktadır. Kur'ân İslam'ı söyleminin ise bu tartışmalar bağlamında gitgide modern liberal düşüncenin benimsediği değerlerle uyumlu bir İslam anlayışına evrildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Ne kadar modern değer varsa aslında bunların Kur'ân'da mündemiç olduğunu iddia eden ve Kur'ân metni üzerinden bu tarz konuların meşruiyetine deliller bulmaya çalışan bu anlayışın metni, modern değerleri içerecek şekilde yeniden yorumladığı ya da başka bir ifade ile Batılı modern değerleri metne yedirmeye çalıştığı görülmektedir. Elbette bir düşünce ya da değer Batı kaynaklı olması onun kategorik olarak zararlı, kötü ve yanlış olduğu anlamına gelmemektedir.²¹ Ancak Modernitenin ortaya koyduğu her şeyin mutlak hakikati temsil ettiği, bu nedenle Kur'ân'ın bu perspektifle yeni bir okumaya tabi tutulması önerisi bu tespitin çok ötesinde bir şeydir ve bu okuma biçiminde esasen Batı'da egemen olan değerlerin savunuculuğu da yapılmaktadır. Söylemin, çağdaş dünyanın verili durumundan son derece etkilendiği ve bu mevcut durumla İslami hükümler arasındaki gerilimi düşürecek bir formül arayışında olduğu dikkat çekicidir.²²

Sözünü ettiğimiz bu gayretler âyetlerin çeviri ve yorumlarına da yön vermekte ve neticede ulaşılan sonuçların modern dünyanın kabul görmüş yaklaşımlarıyla uyum içerisinde olmasına çalışılmaktadır. Bu yaklaşıma göre örneğin günümüzde İslam'ı aşağılamak için çok defa insanların dillerine doladıkları Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde kadınların dövülmeleri değil, esasen evden çıkarılmaları istenmektedir.²³ Yine aynı şekilde Mâide Sûresi'nin 38. âyetinde geçen “Hırsızın

²¹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 360.

²² Okur, *Kur'ân İslamı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, 374.

²³ Yüksel, *Türkçe Kur'ân Çevirilerindeki Hatalar*, 15-23.

elinin kesilmesiyle” ilgili emir de mecazidir ve onun hırsızlıkla ilişkilerini kesecek önlemlerin alınması şeklinde anlaşılmalıdır.²⁴

Bir başka örnek ise Mâide Sûresi 33. âyette varid olan “Allah ve Resulü’ne savaş açan ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanlara” verileceği bildirilen “öldürülmeleri yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleri” şeklindeki cezalardır. İslam bilginlerinin çoğuna göre bu âyette zikredilen cezalar kamu düzenini bozan, silahlanıp organize bir şekilde devlete baş kaldıran ve eşkıyalık yapan kimselere işledikleri cürümler nisbetinde suçun çeşidine ve niteliğine göre sıralı bir şekilde uygulanır. Bir başka yoruma göre ise devlet yöneticileri takip ettikleri ceza politikaları uyarınca bu cezalardan uygun gördükleri birini tercih ederler.²⁵ Muhammed Esed ise bu âyetleri geleneksel tefsirlerden tamamıyla farklı bir şekilde ve “eşkıyanın gücünü yok etmek” olarak mecazi bir anlamda yorumlamaktadır. Ona göre bu âyet inşâî değil, ihbârî bir yapıdadır. Yani bir şey yapılmasını emretmemekte aksine bir durum tespitinde bulunmaktadır. Bu âyette anlatılmak istenen şey “Allah’a karşı savaş açanların hak ettikleri cezanın kaçınılmaz olmasıdır.” Esed’e göre âyetin mesajı şöyle özetlenebilir: “Onların ahlâkî yükümlülüklerine karşı düşmanlıkları, sonuçta onların bütün manevi değerlerini yitirmelerine sebep olur ve düştükleri kötü durum, aralarında dünyevi kazanç ve güç uğruna bitip dinmek bilmeyen bir çatışmayı doğurur; birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler, birbirlerine korkunç işkenceler ederler, sakat bırakırlar ve sonuçta bütün bir toplum silinip gider veya Kur’ân’ın belirttiği gibi yeryüzünden sürülürler.²⁶ İslamoğlu’na göre ise el ve ayakların çaprazlama kesilmesi gibi bir ceza infazı başka âyetlerde²⁷ Firavun’un müminlere uyguladığı ceza olarak nakledilmektedir. Böyle bir ceza uyguladığı için Kur’ân’ın kınadığı Firavun’un infaz yöntemi, nasıl olur da Allah’ın emri olarak anlaşılabilir?²⁸

²⁴ Yüksel, *Mesaj (Kur’ân Çevirisi)*, 106.

²⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4/503; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir* (Kahire: Daru’l-Fikr, 1401/1981), 12/218; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 3/1664.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1995), 1/195.

²⁷ el-A’raf 7/124, Tâhâ 20/71, eş-Şuarâ 26/49.

²⁸ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gereçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 197.

İlmî usûller, tarihî veriler ve tevil kuralları yok sayılarak ve sözde metne odaklanarak yapılan bu ve benzeri yorumların bilimsel bir değeri haiz olmadığı söylenmelidir. Zira her şeyden önce bir sözün mecaza hamledilebilmesi için o sözün gerçek anlamıyla kullanılmasına engel bir karine ile mecazi anlamda kullanıldığına dair bir alâka olması gerekmektedir.²⁹ Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerin gerçek anlamlarıyla değerlendirilmesine bir engel bulunmadığı gibi âyetlerde geçen kelimelerin mecazi anlamda kullanıldığına dair bir alâka da yoktur. Ayrıca toplum düzenini bozan eşkıya ve haydutların görece kaba cezalarla cezalandırılmasını ağır bulurken masum çoğunluğun kitlesel imhasını basite almanın Kur'ân'ın oluşturmaya çalıştığı adaletli toplum idealiyle bağdaşır bir tarafı da bulunmamaktadır.³⁰

“Kur'ân İslam'ı” söylemi teorisyenlerinin son tahlilde modern dünyada daha savunulabilir, daha kabul edilebilir bir din tasavvuru oluşturmayı hedefledikleri bir gerçektir. Bu yöndeki çabaların en problemlisi yanı sıra ise Kur'ân'ı metbû değil tâbi yani takip edilen değil takip eden konumuna indirgeyen bir yaklaşım geliştirmiş olmasıdır. Elbette bütün bu yorum manevralarının ardında kötü niyet bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Aksine bütün bu hamlelerin Müslüman entelektüellerin modern şartların dayatmaları karşısında durumdan kendilerince vazife çıkararak bir çıkış yolu bulma ve çağdaş bir İslam yorumu oluşturma gayretlerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Ya da başka bir ifade ile söylersek onlar İslam'ı temize çıkarma gayretiyle savunulamaz gördükleri durumların faturasını dinin kendisine değil de onu tarih boyunca yanlış anlayıp uygulayan geleneğe ve Müslümanlara kesme yoluna gitmişlerdir. Ancak bu alanda ortaya çıkacak en büyük problem iyi niyetlerle çıkılıp varılan yerde modernitenin, metnin meşruiyetini test eden bir kritere, bir mihenk taşına dönüşmesi tehlikesidir.

Burada altı çizilmesi gereken husus ise moderniteyle uyum içerisinde sonuçlara ulaşmak için Kur'ân'ı literal okumaktan başka bir çıkar yol olmadığıdır. Çünkü “Kur'ân İslam'ı” söylemi ancak mevcut yorumları yanlış olarak tanımladıktan sonra iddia edilebilecek bir şeydir. Bu bakımdan âyetlere yeni yeni anlamlar

²⁹ Ebü'l Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûfî, *el-İtkân fî ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-A'rabî, 1432/2011), 551-564. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 177-178.

³⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/259-263.

verdiklerini ileri sürenlerin Kur'ân'ın ilk nüzûl dönemi de dahil olmak üzere tüm zamanlarda yanlış anlaşılıp yorumlandığı görüşüne yaslanmaktan başka bir seçenekleri bulunmamaktadır. İlk muhataplarının onu doğru anladığını ancak sonradan bu doğru anlamdan sapmaların ortaya çıktığı iddia ediliyorsa bu iddiaların bilimsel ve tarihî verilerle kanıtlanması gerekir. Buna yanaşmayıp sadece Kur'ân metninden hareketle yapılan bir ispat, ispat değildir ve kısır döngü ile sonuçlanmaya mahkûmdur.³¹ Ayrıca gelenek modernite çatışmasında geleneğin en büyük bileşeni olan Kur'ân'ı modernin yanında göstermek, bir akıl tutulması ve ironiden başka bir şey olmasa gerektir.³²

Kur'ân'ın literal okuma süreci okuyucunun onun lafızlarını kendine göre “öznel” bir şekilde okuduktan sonra bu okumayı Kur'ân'ın “zâhir ve katışıksız anlamı” sayması daha sonra da buradan hareketle yargılarda bulunarak şer'î hüküm üretmesiyle tamamlanmaktadır. Kur'ân'ın nüzûl iklimini, Hz. Peygamber örneğinde pratize edilmesini ve başta ilk muhatapları olan sahâbîler olmak üzere ümmet tarafından anlaşılıp algılanma tarzını değersizleştirip dinin tarihî teşekkül sürecini de yok sayarak Kur'ân metniyle baş başa kalınca ona her şeyi söyletmek ve dolayısıyla onu anlam ve yorum düzeyinde istenilen kalıba dökmek pekâlâ mümkün olmaktadır. Kur'ân'ı gelenek sayesinde oluşan bütün bağlamlardan kopararak ve kendi tarihinden yalıtarak literal bir şekilde okumak, okuyucu Kur'ân'dan ne anlamak istiyorsa bunu Kur'ân üzerinden söyleyebilmenin garanti yolu olarak görünmektedir. Elbette bu okuma biçimi Kur'ân'ı “Bugün ve burada inmiş”cesine okumayı gerektirdiği gibi bu okumayı yapan kimse için önemli olan, Kur'ân'ın ne anlattığından ziyade kendisinin Kur'ân'dan ne anladığı ya da ne anlamak istediğidir. Bu okuma yönteminin en sakıncalı yanı ise Kur'ân'ı bu yolla her türlü anlam ve yorum tahrifine maruz bırakmasıdır. Böylece de bir bakıma her isteyen kendi paradigmasına ve arzu ve isteğine uygun olarak bir Kur'ân içeriği üretebilecek, neticede Kur'ân'ı değil, Kur'ân'da kendi öznelliğini okumuş olacaktır. Kur'ân'ın anlam ve yorumuna dair bilgi büyük ölçüde tarih ve gelenek sayesinde elde

³¹ Bedir, *Modern Nasçılık*, 57.

³² Görmez, *Kitâbu's-Sünne*, 3.

edildiğinden bu kaynaklar değersizleştirilip yok sayılarak yapılan anlama ve yorumlama iddiası ister istemez yoğun bir öznellik içerecektir.³³

Konunun bir başka boyutu ise teorik bir çerçeve ve sistematik bir kurgu olmadan naslara gidilmesinin onların zorlanmasına ve taşıyamayacakları bir yükün altına sokulmasına yol açtığıdır. ‘Her durumda ve her zaman naslara gitmek’ retoriğinin her ne kadar kişinin hamiyet-i diniyesini okşayan bir yanı varsa da bunun kabul edilebilir bir metot ve çerçeve olmadan yapılması âyet metnlerinin her seferinde ve herkes tarafından gelişigüzel ve hoyratça kullanılıp araçsallaştırılması sonucunu ortaya çıkarmaktadır.³⁴ Yeniden anlam üretmek üzere sürekli metne dönme ya da naslara başvurma eğiliminin köktenci ve radikal bir üslup ürettiği de dikkatleri çekmektedir. Zira “Kur’ân İslam’ı” söyleminin Kur’ân’dan hareketle Müslümanların sorunlarına çözümler bulma şeklindeki ümit verici yaklaşımlarının gitgide yerini Müslümanları suçlayıcı ve ötekileştirici bir dile doğru evrildiği görülmektedir. Bu evre metin merkezli anlayış bakımından önemli bir dönemeç ve aynı zamanda bir kırılma noktasıdır. Artık bu aşamada metin, sorunlara çözüm üreten bir pozisyondan, metne iman edenlerin suçlandığı ve aşağılandığı bir araca dönüşmektedir. Ayrıca bütün hamle ve çabalara rağmen Kur’ân metninin modernitenin ortaya koyduğu gerçeklere yanıt veremediği durumlarda ise metin de terk edilmektedir. Neticede ise araçsallaştırılan metnin sınırlarının çok ötesine geçildiği hatta zaman içerisinde metnin kendisinin de buharlaştığı görülmektedir. Gelineen noktada ise metin merkezli anlayışın, Müslümanların güncel, yakıcı sorunlarını çözmekten daha çok topyekûn bir hesaplaşmaya doğru evrildiği söylenebilir.

2.2. Geleneğin Yok Sayılması

Bir önceki konuda “Kur’ân İslam’ı” söyleminin Kur’ân metnini tarihsiz ve bağlamsız bir şekilde sanki bugün inmişçesine literal bir okumaya tabi tuttuğunu ele almıştık. Kur’ân metninin bu şekilde serbestçe okunabilmesi, tabiatıyla onun belirli kurallar dâhilinde okunup yorumlanmasını şart koşan kayıtlardan kurtulmayı gerektirmektedir. Zira meydanı boşaltıp alan açmadan yeni bir tür okumayı

³³ Öztürk, *Kur’âncılık*, 223.

³⁴ H. Yunus Apaydın, *Selefilik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi: Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme içinde* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 86.

gerçekleştirmek mümkün değildir. İşte Kur'ân İslam'ı söylemi de tam olarak bunu yapmakta ve Kur'ân metnini kendince anlayıp yorumlayabilmek için ayak bağı olarak gördüğü geleneği ve geleneğin tüm bileşenlerini değersizleştirmekte ve alabildiğince eleştirip yok saymaktadır. Geleneğin bileşenleri tamlamasından kastedilen şey ise nüzûl süreci, vahyin peygamberin şahsında pratize edilmesi, sahâbîler ve ümmet tarafından içselleştirilip anlaşılma biçimi ve dinin tarihi oluşum ve gelişim sürecini kapsayacak şekilde geniş bir yelpazedir. Kanaatimizce bu yönelimin en temel paradoksu tüm Müslümanların ilk nesillerden itibaren Kur'ân'ı anlamadıklarını söylemenin sonuçta Hz. Peygamber'in de Kur'ân'ı anlamadığı anlamına geleceğini görmezden gelmesidir.

“Gelenek” (tradition) kavramı daha çok aktarma, nesilden nesile taşıma anlamı ön planda olan bir kavramdır. Kavramın İngilizce köküne bakıldığında “tardere” kelimesi ile karşılaşmaktadır. Bu kelime “Bir başkasına ulaştırmak, geçirmek, teslim etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Gelenek kavramı genelde geçmişten günümüze intikal eden, miras olarak aktarılan herhangi bir unsuru belirtmek için kullanılmaktadır.³⁵ Bu tanımda aktarılan unsurun niteliğinden bağımsız olarak öne çıkan husus aktarılan şeyin düşünce ve muhayyile ürünü bir insan eylemi olması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Gelenek bir taraftan geçmişten aktarılan sosyal inanç ve pratikler bütününe ifade ederken diğer taraftan geçmişin tecrübe, bilgelik ve hikmetini içermesi dolayısıyla belirleyici bir otorite olarak görülmektedir. O aynı zamanda güvenilirliği kesin olan, bağlılık ve itaat gerektiren bir yetki kaynağı olarak da algılanmaktadır.³⁶ Kültürel sistem olarak da isimlendirilebilecek olan gelenek, toplumsal aidiyeti sağlayan ortak kimliğin sayesinde geliştiği bir fenomendir.³⁷ Bu açıklamalardan geleneğin alışkanlık ve âdet kelimeleriyle aynı anlama geldiği gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır. Çünkü âdet ve alışkanlık, düşünme ve derin tasavvurun etkili olmadığı bir alanı temsil ederken “gelenek”, imkân dâhilinde olan şeyler arasında yapılan bir tercih halini ifade etmektedir. Bu sebeple geleneğin dayandığı haklı bir neden, bir gerekçe ve bir

³⁵ Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 302.

³⁶ “Tradition”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (London: Thomson Gale, 2005).

³⁷ Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: yy, 200), 149.

düşünce mutlaka vardır. Hasılı gelenek, nesilden nesile aktararak hayatietini devam ettiren, saygın görülüp güvenilerek benimsenen ve aynı zamanda bağlayıcılık anlamında yaptırım gücü de olan bir gerçekliktir. Bu cihetle gelenek bir din mensupları arasında ya da toplumda sürekliliğin sayesinde sağlandığı inançlar, yorumlar, bakış açıları ve pratiklerin toplamını ifade etmektedir.³⁸ Netice itibariyle günümüzde özellikle modernite bağlamında kendisine son derece pejoratif yakıştırmalar yapılmaya çalışılmasına rağmen “gelenek”, oldukça olumlu ve yapıcı içeriğe haiz bir kavram olarak karşımızda durmaktadır.

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin modern güdülerden yola çıkarak sadece dinî hükümlerin kaynağını sorgulamadığı aynı zamanda geleneği değersizleştirerek gelenek içinde üretilmiş bilgiye karşı da sert bir tavır geliştirdiği görülmektedir. Bu minvalde dinin üzerine inşâ edildiği varlık, bilgi ve metod anlayışı sorgulanmakta, İslam’ın ve Kur’ân’ın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda geleneksel değer yargıları ve İslami ilimler müktesebatı hesaba çekilmektedir. Başta fıkıh usûlü olmak üzere önceye ait bütün bilgi birikimine, ümmetin kahir ekseriyetinin İslam’ın anlaşılıp yorumlanma yöntemine dair benimsediği usûl kaidelerine ve en temel kabullerine ağır tenkitler getirilip yok sayılmakta, buna karşılık Kur’ân’ın özgür ve güncel bir vasatta okunup yorumlanması teklif edilmektedir. Burada hareket noktası her ne kadar Müslümanlar tarafından uzun asırlar içerisinde üretilen bilginin çağın sorunlarına çözüm üretememesi, bu sebeple de terk edilerek yeni modern bilginin metin üzerinden kotarılması olarak deklare edilse de sonuç itibariyle varılan yer gelenek karşıtlığı altında radikal bir anlayışla usûlsüz bir din inşa ederek İslam medeniyeti ve İslam tarihinin topyekûn birikiminin tasfiye edilmesi olmaktadır. Hadislerin önemli bir kısmını ya da tümünü reddetme, Müslümanların tarih boyunca ürettiği kültürel mirası kategorik olarak küçümseme ya da dışlamanın son derece sert ve iddialı bir tutum olduğu aşikardır.³⁹

“Kur’ân’a dönüş” adı altında her şeye sıfırdan başlamak ve her şeyi yeniden anlamlandırmak son derece problemlili bir durumun oluşmasına yol açacaktır. Ayrıca bu merhalenin bir ara dönem olup, “Kur’ân’a dönüş”ün de bir araç kavram olduğu,

³⁸ Ayşe Şallı, “Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi”, *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/7 (2017), 14.

³⁹ Mustafa İslamoğlu, “Muhafazakarlık Atalar Dini”, Youtube (04 Aralık 2020), 00:02:00-00:03:48

esas yönelimin ise diğer metinlerin yanında tarihî tecrübeyi, geleneğin saygınlığını ve bağlayıcılığını ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Bu yönelimin son tahlilde varıp dayanacağı yer ise aidiyetsizlik olacağı gibi ana kaynak olan Kur’ân’ı irtibat noktalarından ve bağlamlarından koparmakla sonuçlanacaktır. Bütün bu sürecin hedefinin sahih bir İslam anlayışı ve uygulamasına kavuşmak olduğu vurgulansa da neticede modernleşme eğilimlerine ve içinde bulunulan dönemin dayatmalarına uyumlu bir İslam yorumu üretmeye çalışıldığı dikkatleri çekmektedir.⁴⁰ Geleneğin kutsandığı gerekçesiyle ona karşı dışlayıcı ve töhmet altında bırakıcı bir yaklaşım sergilenirken neredeyse modern uygarlığın, hakikatin tek temsilcisi kabul edildiği görülmektedir. Bu yeni paradigmada Kur’ân, dinî düşüncenin tam merkezine yerleştirilirken aynı zamanda da rasyonel, özgürlükçü, bireysel, seküler ve bilimsel kavramlar üzerinden okunmaya çalışılmaktadır. Özetle yeni nesil dindarların modernitenin en önemli sacayağı kabul edilen rasyonalite ile buluşarak ve geleneği içerden tenkit ederek dini yeniden yorumlamaları “Kur’ân İslam’ı” söylemini ortaya çıkarmıştır.

İlmî-dinî mirasa karşı sırt dönen müstağni bir tavırla Kur’ân’ı doğru anlamak ve yorumlamak mümkün olmadığı gibi bu yönelim Kur’ân üzerinde her nevi tahrifi ya da operasyonu da mümkün kılmaktadır. Bu yöntemle okuyucu daha önce oluşturulup benimsenmiş dinî kanaat ve uygulamaların oluşturabileceği sınırlamalardan kurtularak son derece öznel bir anlayış geliştirmekte ve kendi serbest yorumunu Kur’ân’a refere edebilmektedir. Ayrıca birçok âyetin tarihsel bağlamlarından koparıldığı takdirde birbiriyle tamamen zıt fikirlere imkân sağlayacak şekilde anlaşılması da söz konusu olabilmektedir. Topyekûn gelenek eleştirisi ile yola çıkıp daha sahih bir İslam hedeflediğini ileri süren söylemin, dini, metne indirgeyerek bütün dini kurumları, dinin ürettiği felsefeyi, hukuku ve ahlâkı tasfiyeye doğru evrildiği gözlemlenmektedir. Yola çıkarken gözetilen hedeflerin uzağına düşüldüğü hatta tam ters sonuçların kaçınılmaz olacağı endişesi gittikçe artmaktadır. Problemleri çözmek, Müslümanlara nefes aldirmek iddiasıyla yola çıkanların problemleri çözmek bir yana devasa yeni problemler üretmeleri bir paradoks olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözüünü ettiğimiz problemlerin kanaatimizce

⁴⁰ Öztürk, *Kur’âncılık*, 243.

en çok dikkat çeken ise tarihi hafızanın yok edilmesidir. Müslümanlara ait çok boyutlu birikimi eleştiri sınırlarını aşan bir refleksle indirgemeci ve seçmeci bir üslupla linç etmek, dini hassasiyet adına dinden uzaklaşmaktan başka bir sonuca götürmemektedir.⁴¹

Hâlbuki bir metni anlamak ancak onun klasikleşmiş yorumları üzerinden sağlanabilir. Bu bağlamda geçmişle bağ sadece bilişsel değil aynı zamanda ontolojik bir bağ olmalıdır. Bir eser ancak tarihte yol açtığı anlama gelenekleri bağlamında okunup anlaşılırsa doğru bir iş yapılmış olur. Kur'ân'ın sahih anlamına ulaşabilmenin nesnel yolu da onu indiği ve yaşandığı tarihteki dil ve bağlam içinde anlamaktır. Bütün bu müsellemler hakikatlere rağmen “Kur'ân İslam'ı” söyleminin geleneğe hiçbir şey borçlu olunmadığı iddiasıyla kendinden emin ve özgür bir şekilde davrandığı görülmektedir. Örneğin Atay'a göre Kur'ân âyetleri nüzûl ortamından bağımsız bir şekilde ele alınıp değerlendirilmelidir. Zira Kur'ân, peygamberin ve indiği toplumun yapısına bağlı bir kitap değildir. Ona göre Kur'ân'ın toplumsal kalıba (matris) bağlı olmadığını göstergesi ise birçok Arap geleneğini ortadan kaldırmış olmasıdır. Kur'ân'a intikal eden Arap gelenekleri ise mümkün olduğunca Arap etnik karakterinden bağımsızlaştırılıp evrensel bir karakter kazandırıldıktan sonra korunmuştur.⁴² Atay, Kur'ân'ın nüzûl ortamını dikkate almamak gerektiğini öne sürdüğü gibi aynı şekilde tarihî bağlamı göz önünde bulundurmanın da lüzumlu olmadığını ileri sürmektedir. Zira Kur'ân, bütün insanlığın kitabı olması yönüyle evrensel karakter'e haiz olduğuna ve Allah da bir daha peygamber ve kitap göndermeyeceğine göre Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması bütün insanları ve dönemleri kapsayacak şekilde olmalıdır.⁴³ Atay, nüzûl ortamı bilgisi ve tarihi bağlam gibi geleneği oluşturan bilgi katmanlarını kalıplanmış, donuk ve formülize edilmiş bilgiler olarak nitelemekte ve bunların İslam'ı ve de Kur'ân'ı dar bir sahaya hapsedeceğini ileri sürmektedir.⁴⁴ Onun gerek nüzûl ortamını gerekse de tarihî bağlamı dikkate almamasının arka planında ise doğrudan Kur'ân'la muhatap

⁴¹ Saffet Köse, “Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35/2020, 1-42, 7.

⁴² Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”, 192, 292.

⁴³ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlamak*, 133.

⁴⁴ Atay, “Kur'ân'a Göre Araştırmalar”, 1/17.

olan zihnin ihtiyaç duyduğu şeyleri direkt Kur'ân'dan çıkarabileceğini düşünmesi bulunmaktadır. Yanı sıra o, "Kur'ân, akıl ve olgu" olmak üzere üçlü bir formülasyon benimsemekte ve bu anlamda pragmatist bir tavır sergilemektedir.⁴⁵ O, bu sonuçlara ulaşmadaki en büyük motivasyonu ise ilahi hitabın tarihüstü olduğuna dair inanışından almaktadır. Bu anlayışa göre Kur'ân, nüzûl dönemindeki tarihî gerçeklikten bağımsız olarak indirilmiştir. Bu sebeple Kur'ân, tarihsel okumaya tâbi tutulmamalı ve âyetler tarihsel nüzûl vasatından tamamıyla bağımsız bir şekilde okunup yorumlanmalıdır. Zira Kur'ân'ın tarihsel olarak görülmesi onun mesajlarını ve anlam dünyasını daraltıp sığlaştırır.⁴⁶

Akbulut ise Müslüman geleneğin tefsir usûlü adı altında geliştirdiği ve abartılı tasnif ve yorumlardan oluşan bir bilim dalının Kur'ân gibi güvenilirliği ve sağlamlığında şüphe olmayan bir kaynağın daha zayıf veriler tarafından yönlendirilmesine yol açtığını ileri sürmektedir. Ona göre bu durum, metin-olgu ilişkisi bakımından metnin, olgu tarafından baskılanıp sınırlandırılmasına neden olmuştur. Hâlbuki bu durum Kur'ân için kabul edilemez. Zira olgular, doğası gereği tarihsel ve yerel olacağından Kur'ân mesajının da tarihsel ve yerel olmasına yol açar. Bu durumda ise artık Kur'ân mesajının evrensel olduğundan söz etmeye imkân kalmaz.⁴⁷

Kanaatimizce endişelerde Kur'ân'ın bir tarihe hapsedilmemesi gibi yerinde uyarılar bulunmakla birlikte abartılan husus Kur'ân'ın mesajını farklı zamanlar ve zeminlere taşımamanın yolunun onun tarihle bağıni koparmak ve anlamı yalın olarak metinden üretmeye çalışmak olarak kurgulanmasıdır. Öncelikli olarak söylenmesi gereken husus Kur'ân'ın Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal gerçekliğe bağlı olarak inzal buyurulmadığı görüşünün herhangi bir dayanağının bulunmadığıdır. Zira Kur'ân bir anlamda gökten indiği kadar yerden de bitmiştir.⁴⁸ Onun muhtevası toplumsal matrizen bağımsız değildir. Ayrıca iddia edilenin aksine Kur'ân'ın çoğu defa Cahiliye Döneminde de cari olan örfî uygulama ve hükümleri dikkate aldığı

⁴⁵ Okur, "Kur'ân İslam'ı Söylemi", 361.

⁴⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/23.

⁴⁷ Ahmet Akbulut, *Kelam'da Vahiy-İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy* ed. Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk (München: y.y., 2009), 5/144-165.

⁴⁸ İlhami Güler, "İslam Anlayışımıza Dair", *Tezkire Dergisi*, (Eylül / 1992), 4, 56.

bilinmektedir.⁴⁹ Bütün bunların yanı sıra Kur'ân'ın hitabı her ne kadar yerel ve tarihsel unsurlar taşısa da hitabın içerdiği mesajlar başka zaman ve zeminlere taşınabilir ve uyarlanabilir niteliktedir.

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin gelenek eleştirisinde çok cüretkâr davrandığı, geleneğe aşırı şekilde yüklendiği, bu eleştirilerin ise çoğu zaman geleneği de aşarak bizatihi dinin özüne ulaştığı görülmektedir. Bu abartılı ve tutkulu yöntem, motivasyonunu kanaatimizce ‘geleneksel kabuller altüst edilmeksizin hiçbir yenilenmenin sağlanamayacağı’ görüşünden almaktadır.⁵⁰ Bu yaklaşıma göre İslam kültürü, Kur'ân'ın anlaşılmasının önünde en büyük engeldir.⁵¹ Bu bakımdan İslam'la Müslüman dini gelenek ve din ile din kültürü birbirinden tamamiyle ayrılmalıdır.⁵² Bu meyanda maksadı aşan birtakım yakıştırmaların yapıldığı da görülmektedir. Örneğin ilk sahâbî kuşağı da dâhil olmak üzere İslam kültür ve medeniyetinin oluşturduğu bütün tarihi müktesebat Kur'ân'ın çeşitli âyetlerde⁵³ kınadığı ve terk edilmesini önerdiği ‘atalar dini’ olarak tanımlanabilmektedir. Bu bakış açısı öz olarak nitelediği Kur'ân metni dışında kalan ne varsa hepsini topyekûn bir kirlenme süreci olarak görmekte ve geleneğe kıymet atfeden kimseleri geleneğe tapan ve onu körü körüne izleyen kişiler olarak yaftalamaktadır.⁵⁴ Burada öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus ilgili âyetlerde müşriklerin “Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.” diyerek hararetle savundukları atalar dinini birebir Müslüman gelenekle eşitleyip hükümsüzleştirmenin insaf kurallarıyla bağdaşan ilmî bir yaklaşım olmadığıdır. Geleneğin değersizleştirilmesinin temellendirilmesinde refere edilen âyetlere dikkat edildiğinde Allah Teâlâ'nın önceki kuşaklara uymayı değil, bir şey bilmeyen ve bu sebeple de doğru yol üzerinde olmayan atalara uymayı

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/37; İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 4/318

⁵⁰ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 383.

⁵¹ Bazı müellifler ana akım İslami geleneği kültür dini olarak tanımlayarak değersizleştirmekte ve bu durumu “Kur'ân İslam'ı”ndan bir kopuş olarak görmektedirler. Buradan hareketle de dinin orijinal haline dönme ve tersine çevrilmiş elbiseyi aslına döndürme çağrısı yapmaktadırlar. Geniş açıklamalar için bk. Doğan, *İslam'ı Kur'ân'dan Okumak, Atalar Dininden Kur'ân İslam'ına*, 11-24.

⁵² Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 151.

⁵³ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104.

⁵⁴ Mustafa İslamoğlu, “Kur'ân'ın Geleneğe ve Modernizme Bakışı”, Youtube (10 Aralık 2020), 00:04:00-00:08:30

ve eskilerin batıl miraslarına boyun eğmeyi kınadığı görülecektir. Ayrıca bilinçsiz bir biçimde müşrik atalar dinine, onların yaşam tarzlarına tabi olmayı şiddetle eleştiren aynı Kur'ân'ın “Babanız İbrahim'in milletine/dinine uyun.”⁵⁵ diyerek doğru yol üzere bulunan ataların yoluna bilinçli bir şekilde uymayı emrettiği de dikkatlerden kaçmayacaktır. Zira asırlar, mekanlar ve olaylar hakikati asla etkileyemez.⁵⁶

Gelenek eleştirisindeki kural tanımazlık ve iştahın Müslümanların tamamı tarafından benimsenen en bilindik kabullerin dahi sorgulanmasına ve reddedilmesine yol açtığı görülmektedir. Bu söylemin teorisyenleri arasında Kur'ân metninin sübûtu problemini gündeme getirenler bile olabilmıştır. İddiaya göre Tevbe Sûresi'nin son iki âyeti Kur'ân'ın ondokuzlu matematiksel sistemine aykırıdır ve metne dâhil olmadığı halde Muhammed Peygamber'i putlaştırmak amacıyla uydurularak (!) sonradan metne sokuşturulmuştur.⁵⁷ Ondokuzlu sistemi kabul ettiğini ifade eden Yaşar Nuri gibi söylemin diğer başka teorisyenleri tarafından her ne kadar bu görüş eleştirilse de⁵⁸ söylemin kendisini her nevi kayıttan azade gören serbest hareket prensibinin nelere mal olabileceğine dikkat edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki bazı aşırı Şii çevreler dışında Şia'nın kahir ekseriyeti de dâhil olmak üzere Müslümanların tamamına göre Kur'ân tevatüren nakledilmiştir. Bu husus icmâ ile sabit olup Mushaf'ın iki kapağı arasında yer alan metinde herhangi bir eksiklik ve fazlalık söz konusu değildir. Zira Kur'ân'da fazla, eksik veya tahrif olduğu iddiası doğrudan “O zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik ve onun koruyucusu da elbette biziz.”⁵⁹ âyetine karşı çıkmak anlamına gelecektir. Görüldüğü gibi söylemin en azından bir kesiminin Kur'ân metninin sübûtu da dahil olmak üzere Müslüman toplumların en genel ve ortak kabulleriyle ciddi problemleri olduğu söylenebilir.⁶⁰ Diğer yandan bu bakış açısına göre Müslüman toplumların tarihi tam anlamıyla “dinden sapmanın” tarihidir.⁶¹ Buna göre asırlardır yaşanmış tarihsel süreç bir utanç sayfası ve sürekli aşağılanması gereken karanlık bir dönemdir. Bu minvalde halkın dininin gerçek

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/95; en-Nisâ 4/125; Yûsuf 12/38.

⁵⁶ Ali Akpınar, “Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 5/1, 20.

⁵⁷ Yüksel, *Mesaj*, 170, 376.

⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, “19 Mucize ile Yapılan Hata”, Youtube (12 Aralık 2020), 00:01:00-00:03:20

⁵⁹ el-Hicr 15/9.

⁶⁰ Söz konusu genel kabule dair bk. Emir es-Sanânî, *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-âmil* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 66-67.

⁶¹ Okur, *Kur'ân İslam'ı Söylemi*, 374.

Kur'ân diniyle ilişkisinin son derece sınırlı olduğu, esasen isim benzerliğinden başka bir ilgisinin kalmadığı ve halk dininin Kur'ân Müslümanlığından uzaklaşarak bambaşka bir yapıya evrildiği ileri sürülmektedir.⁶² Söylem teorisyenleri her ne kadar geleneği hak ve batıl olarak ikiye ayırdıklarını, kendilerinin toptancı bir ret anlayışı içinde olmayıp hak geleneğe tabi olduklarını⁶³ ileri sürseler de uygulamada bunların karşılığının olmadığı ve hepsinin gelenek karşıtlığında buluştukları görülmektedir.

Söylem teorisyenlerinin özellikle son yıllarda sıklıkla kullandıkları kategorik ifadelerden biri de “İndirilmiş din-uydurulmuş din” kavramsallaştırmasıdır. Üretilen bu fiyakalı retorikle çoğunlukla sadece Kur'ân temel alınarak ortaya koyulduğu iddia edilen görüşler için “indirilmiş din”; bunun dışında kalan dinî yorumlar içinse “uydurulmuş din” yakıştırması yapılmaktadır. Bu ikili tasnifte geleneğin “uydurulmuş din” olduğu gerekçesiyle tasfiye edilmek istendiği, oluşan boşluğun ise söylem teorisyenlerinin özneliğiyle doldurulup bu dolgunun da “indirilmiş din” diye sunulduğu dikkat çekmektedir.⁶⁴ Bu taksimin İbn Teymiyye'nin⁶⁵ üçlü taksimini referans almakla birlikte onu amaç dışı kullandığı daha doğrusu tahrif ettiği söylenebilir. İbn Teymiyye insan elinin müdahalesine maruz kalıp kalmaması bakımından İslam şeriatını üçe ayırmaktadır: (الشرع المنزل ، الشرع المؤول ، الشرع المبديل) indirilmiş, yorumlanmış ve değiştirilmiş şeriat. Bu ayrıma göre indirilmiş şeriat, Allah ve resulünün koyduğu hükümlerdir. Bunlara uyulması zorunlu olup aykırı davrananların cezalandırılması gerekir. Yorumlanmış şeriat ise icihadın caiz olduğu konularda müctehidlerin ortaya koyduğu görüşlerdir. Bu bölüme uymak caiz olup vacip veya haram değildir. Hiç kimsenin insanların tamamını buna uymaya mecbur etmesi veya uymalarını yasaklaması söz konusu değildir. Bu taksimin üçüncü bölümü olan “değiştirilmiş şeriat”ten kasıt ise batıl yolda olanların şeriatın zâhirine tutunduklarını öne sürerek, uydurup şeriata nispet ettikleri bid'at ve sapkınlıklardır. İbn Teymiyye'ye göre bu son kısmın Allah'ın şeriatı olduğunu iddia etmenin küfürle

⁶² Atay vd., *İslam Gerçeği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 1.

⁶³ Hak gelenek tabirine, İbrahîmî gelenek, vahiy geleneği gibi anlamlar yüklenmekte ve bir bakıma muğalata yapılarak konunun mecrasından bir bakıma çıkartıldığı dikkat çekmektedir. Bk. İslamoğlu, “Muhafazakarlık Atalar Dini”, Youtube (04 Aralık 2020), 00:02:00-00:03:48

⁶⁴ Mustafa Öztürk, *İndirilmiş Din ile Uydurulmuş Din Söylemi*, Karar (06 Ağustos 2016, <https://www.Karar.com/yazarlar/Mustafa-Ozturk>)

⁶⁵ Gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde tartışmaların odağında yer alan bir isim olan İbn Teymiyye'nin genel fıkıh anlayışı çerçevesinde bir çalışma için bk. Memiş Tekin, *İbn Teymiyye'de İctihad Özellikleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2006).

eş değer olacağı hususunda bir görüş ayrılığı söz konusu olamaz.⁶⁶ İbn Teymiyye'ye ait bu özgün taksime göre değiştirilmiş şeriat kapsamına hadis adı altında uydurulmuş sözler, fasit teviller, batıl kıyaslar ve haram kılınmış taklit girmektedir. İnsanlardan bazıları ya bilgisizce ya yanılarak ya da kasten ve iftira yoluyla şeriattan olmadığı halde kendi görüşlerini şeriata nispet etmektedirler. Bu ise Cebrâil'in Allah katından getirdiği şeriat olmayıp, uyanların cezayı hak edeceği değiştirilmiş (mübeddel) şeriattır. Hâlbuki indirilmiş şeriatin bütünü adalet olup onda zulüm ve bilgisizlik bulunmaz.⁶⁷

İbn Teymiyye'ye ait bu analitik sınıflandırma bir bakıma Ehl-i hadis/selefî geleneğin toplum nezdinde din olarak görülen mevcut uygulamalara yönelik yaklaşımının bir yansımasıdır. Çünkü İbn Teymiyye'nin bu tasnifinde selefî geleneğin, nassı her şeyin üstünde gören ve nassın otoritesini beşer kaynaklı herhangi bir rey ile aynı seviyede görmeyi reddeden malum tavrı yanında bid'atlar konusundaki hassas tavrı da açık bir şekilde hissedilmektedir.⁶⁸ Kendi içinde tutarlı ve özgün olan bu taksim Kur'âncı söylem tarafından mutasyona uğratılmış ve bambaşka bir çehreye büründürülmüştür. İbn Teymiyye'nin üçlü taksimi ile söz konusu ikili taksim arasında ortak lafızları kullanmanın ötesinde bir irtibat bulunmamaktadır. Kendilerini "indirilmiş din" kategorisine münasip görenler "yorumlanmış din" kategorisini ortadan kaldırmışlar daha doğrusu bu kategoriye "uydurulmuş din" kategorisine dahil ederek bütün bir geleneği "uydurulmuş din" kapsamı içine alarak onu değersizleştirmişlerdir. Öte yandan mutlak hakikate sahip oldukları iddiasında bulunup tek hakikatçi dille konuşarak kendi buldukları yeri de bir bakıma kutsamışlardır.⁶⁹ Kendi görüşünü "indirilmiş din", başka tercih ve görüşleri "uydurulmuş din" şeklinde kategorize edip topyekûn geleneği de bu başlık altında değerlendirmek insaf ve izan ölçülerini aşan bir tutum olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca iki taksimde de "indirilmiş din" başlığı ortak olarak kullanılırken içerikleri ise tamamen farklılık arz etmektedir. İbn Teymiyye'nin

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine-i Münevvere: Mecma'u'l-Melik Fehd li tubâati'l-mushafi'ş-şerif, 1995) 3/268, 19/308-309.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/366.

⁶⁸ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkah Düşüncesi*, Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme içinde (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 207.

⁶⁹ Öztürk, "İndirilmiş Din ile Uydurulmuş Din Söylemi", 18.

“indirilmiş din” olarak isimlendirdiği bölümün kapsamına Kur’ân’ın yanı sıra sünnet, selef-i salihîn’in görüşleri ve icma da girerken Kur’âncı söylemin “indirilmiş din”den kastı sadece Kur’ân metninden ibaret olmaktadır.

Söylemin gelenek çerçevesinde sergilediği bir başka popülist tutum da başta hadisler olmak üzere bütün tarihî aktarımları ve rivâyet malzemesini “rivâyet kültürü” başlığı altında değersizleştirmesidir. Bu yaklaşımda “rivâyet kültürü” üst başlığı altında sahih, zayıf ve mevzû hadislerin toplanması, menkıbe ve tarihî anlatımların da bu başlığa dahil edilerek bütün müktesebatın genel bir muameleye tabi tutulması şeklinde toptancı bir anlayış söz konusudur. Örneğin Mehmet Said Hatipoğlu’nun ciddiyetten oldukça uzak eserlerden aldığı ve hadis ilmi kriterlerince uydurma olarak kabul edilen hadislerle, Buhârî ve Müslim’in her ikisinin de rivâyet etitği, hadis otoritelerinin hadislerin en sahihi olarak görüp müttefekun aleyh olarak isimlendirdikleri hadisleri, çalışmasının birçok yerinde yan yana zikrettiği ve aynı muameleye tâbi tuttuğu görülmektedir. Böylece rivâyet tekniği kriterleri bakımından en değerli ile en değersiz “rivâyet kültürü” başlığı altında aynı değer hükmünü haiz olmakta ve bir bakıma eşitlenmektedir.⁷⁰ En değerli ile en değersiz aynı muameleye tabi tutulmasının her şeyden önce bilimsel bir tutum olmadığı ifade edilmelidir. Aralarında Beyza Bilgin’in de bulunduğu ilahiyat profesörlerinin telif ettikleri *İslam Gerçeği* isimli eserde de aynı şekilde hadis olgusunun aşağılanması amacıyla “Kız çocuğunun ya er koynunda ya da yer koynunda gömülmesi hayırlı işlerdendir.” şeklindeki cahili bir halk söylencesinden hadis olarak bahsedilmekte ve buradan hareketle de ana akım İslami anlayış mahkum edilmek istenmektedir.⁷¹ Kanaatimizce bu şekilde serbest ve kurlsız davranmanın arka planında başta hadis usûlü olmak üzere İslami ilim disiplinlerinin herhangi bir kıymetiharbiyesinin olmadığını düşünmek bulunmaktadır.⁷²

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin, geleneği topyekûn olumsuzlamasının alternatifi elbette geleneğin tamamıyla kutsanması, kuru yaş ne varsa olduğu gibi alınıp

⁷⁰ Mehmed Said Hatipoğlu, *Siyasî-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 7, 28.

⁷¹ Atay vd., *İslam Gerçeği*, 72.

⁷² İbrahim Sarmış’ın da bütün hadis müktesebatını aralarında fark gözetmeksizin rivayet kültürü başlığı altında değerlendirdiği ve bu tabiri kitabına isim yaptığı dikkat çekmektedir. Bk. İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2016).

benimsenmesi değildir. Geleneği kıyasıya eleştirip yok saymak nasıl yanlış bir tutumsa elbette geleneğin eleştiriden azade görülmesi de aynı şekilde yanlış bir tutumdur. Toptan ret nasıl problemlili bir yaklaşımsa toptan kabul de aynı şekilde yanlış bir tutumdur. Elbette geleneğin yer alan kimi tavır ve fikirlere yönelik bilimsel tenkitler yapılmalı, yapıcı eleştiri imkânları her zaman kollanmalı ve yeni anlama biçimlerinin oluşmasına açık olunmalıdır. Tarihi ve geleneği tek yönlü hamaset kalıpları içerisinde böbürlenerek, övünerek ve avunarak ele almak öncekilerin hatalarını, kusurlarını ve yanlışlarını görmeye imkân vermez. Bu yolla ancak âdeta bütün geçmişi göklere çıkartarak hatasız kılma gibi bir gayret oluşur. O zaman da tarih, ilim ve ibret meşheri olmaktan çıkar da bir akide ve inanç konusu haline geliverir. Gelenek karşısındaki hakkaniyetli tavır ne tarihsel süreci aklayıp paklayıp süttten çıkmış ak kaşık gibi yücelterek övgü edebiyatı yapmak ne de geçmişte olup biten her şeyi karalayarak sövgüler dizmektir. Tarihî sürece yönelik salt duygusal yaklaşım, tarihe mal olmuş şahsiyetleri normal bir insan olarak değerlendirmeye imkân vermez. Hâlbuki tarihte yaşamış bütün şahsiyetlerin insan olduğu, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar insan olmanın doğal sınırlarını aşamayacakları ve doğruları kadar yanlışlarının da olabileceği bilinen bir gerçektir. Tarihe mal olmuş şahsiyetlere bir mesih ve mehdi muamelesi yapılmaması gerektiği gibi bir deccal ve iblis muamelesi de yapılmamalıdır. Kaldı ki kasıt olmaksızın yanlışlar yapmak, hatalı çıkarımlarda bulunmak insanın değerinden hiçbir şey eksiltmez. Zira peygamberler dışında ismet sıfatına haiz bir kimse bulunmamaktadır. Cevdet Said (d. 1931) bu minvalde bizim de katıldığımız şu tespiti yapmaktadır: “Tarihî şahsiyetlerin yanlışlarının boynumuza prangalar gibi geçmesine izin vermeksizin içine düştükleri yanlışları bulur ancak hoşgörüyü davranırız. İsbet ettiklerini alır, yanlışlarını kendileri için aşığılama konusu yapmadan bu yanlışlardan uzak dururuz. Doğrularını da onları tamamıyla masum sayacak tarzda değerlendirmeyiz.”⁷³

Geleneğe yaklaşım bir taraftan varoluşsal bir mahiyete sahip olurken diğer taraftan da dinamik ve değişken bir gelenek algısına da fırsat verecek kapasitede olmalıdır. Gelenek basit bir şekilde geçmişin tekrarı olmayıp bugünle kurduğu dairesel ilişki bağlamında değiştiği oranda canlılığını ve sürekliliğini koruyarak ve

⁷³ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 84.

mevcut şartlara bir şekilde ayak uydurarak devam ettirilecek bir mekanizmadır. Geleneği bugün uygulanması gereken sabit ve sınırlı bir birikim olarak görmek onu nesnelleştirmeye götürür. Oysa sorunun gerçek özünü gerek dışlamak gerekse de savunmak için geleneğin nesnelleştirilmesi teşkil etmektedir. Hedeflenmesi gereken şey geçmişin ve şimdinin ufuklarının kaynaşması, elbette metni de önemseyen dinamik bir geleneğin oluşturulmasıdır.

Gelenek konusunda topyekûn tasfiyeler yapılırken bir daha düşünölmeli, kaybolan geleneğin yeniden inşâsının zor hatta imkânsız olduğu bilinmelidir. Tarihi süreç ve mükteubat yok sayılarak yapılan yorumlar sağlıklı sonuçlar vermemek bir yana bünyeye zarar da vermekte, daha iyiye ulaşma iddiasıyla çıkılan yolda mevcudu kaybetme riski de sürekli bulunmaktadır. Ayrıca olumlu anlamda bir geleneğe yaslanmayan kimseler sağlıklı bir şekilde yeniden anlama ve yorumlama çabasına girişme zeminini de kendilerinde bulamayacaklardır. Bu manada altı çizilmesi gereken bir başka husus da gelenek düşmanlığıyla bir gelecek inşa edilemeyeceğidir. Bu bakımdan hadisleri bir bilgi kaynağı olarak görmemek, Müslömanların ürettiğı kültürel mirası kategorik olarak küçümsemek ve de bütünüyle yok saymak akıl kârı bir iş değildir. Gelenekçilik değil ama gelenek, hangi nedenle olursa olsun sırt çevrilme lüksüne sahip olunmayan bir olgudur. Geleneğimizde her ne kadar hoşagitmeyen, aksayan yönler varsa da bu durum geleneğin topyekûn reddedilmesini ve hele hele geleneğin Kur'ân'ın savaş açtığı atalar dini olarak⁷⁴ vasıflandırılmasını asla haklı çıkarmaz. Hakkaniyetli olan tavır Müslömanların üretmiş oldukları kültürel mirası bilimsel yöntemlerle kritik edip eleştiri süzgecinden geçirmek ve bu birikimden de istifadeyle Kur'ân'ı doğru anlamının yollarını aramaktır. Nasıl eski ata evi artık ihtiyacı karşılamaz hale gelince insanoğlu içinde yaşadığı zamanın gereklerine ve hayat şartlarına göre onu yeniden inşâ etmek zorunda kalır, bu arada eski evden yenisinin inşâsında kullanacağı sağlam ve dayanıklı malzemeyi seçip alır ve ancak işe yaramayan malzemeyi atarsa aynı şekilde yeni İslam medeniyeti için lazım olan tutum da topyekûn bir süpürme değil, seçmeci ve eleştirel bir yaklaşımdır.⁷⁵ Akbulut'un da son derece ilgi çekici tespitiyle geleceğe, bir

⁷⁴ İstanbul Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân'daki Din*, 128.

⁷⁵ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar-4*, 101.

dönemdeki uygulamaların külleri değil İslam'ın ateşi taşınmalıdır.⁷⁶ Ayrıca özellikle bilginin evrenselleştiği günümüzde, insanlar ve milletler karşıt görüşte olanların, karşı dünyaların bile birikim ve tecrübelerinden istifade etmektedirler. Tutarlı yaklaşım bu iken kendi geçmişinin ve kendi inanç dünyasının kazanımlarından yararlanmak yerine buna sırt dönerek ötekileştirmek ancak safdillikle ya da ideolojik gerekçelerle yapılabilir.

2.3. Yenilgi Psikolojisinin Baskısı

Kâinata hiçbir şey boşlukta ve durduk yere meydana gelmediği gibi fikir akımları, ekoller ve söylemler de asla boşlukta doğup ortaya çıkmazlar. Aksine kendilerini hazırlayan şartların ve ortamın bir ürünü olarak zuhur ederler. Bu manada onları oluşturup büyüten ve besleyen bir arka plan mutlaka bulunur. Bu sebeple bir hareketi ya da fikir akımını sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmenin yolu bunların ortaya çıktığı dinî, ictimai, siyasî ve tarihî şartları iyi tanımaktan ve okumaktan geçer. Özellikle sosyo-kültürel olgular ve düşünsel hareketler bir aynaya benzetilebilir. Nasıl ki bir ayna, karşısındakini olduğu gibi yansıtırsa bunlar da içinde geliştikleri toplumun özelliklerini, beklentilerini, bakış açılarını ve en önemlisi de zamanın ruhunu yansıtırlar. Bu bağlamda her bilginin ve gelişmenin arkasında toplumsal bir zemin ya da karşılık bulunduğu söylenebilir.⁷⁷

“Son İki Yüzyılda Kur’ân İslam’ı Söylemi” başlığı altında bu söylemin modern bir söylem olduğunu belirtmiş ve bunun üzerinde kısaca durmuştuk. Bu bölümde bu başlık altında ise İslam’ın ilk yüzyıllarında hadis ve rivâyet malzemesini sorgulayan, buna bağlı olarak da Kur’ân’ı ön plana çıkarmaya çalışan bir takım yönelimler olmakla birlikte bu yönelimlerin sistematik bir hale ve derin yankılara yol açan bir söyleme dönüşmesinin neden son iki yüzyılda gerçekleştiğinin cevabını bulmaya çalışacağız. Bir başka ifadeyle yapmak istediğimiz şey bu söylemi bu şekliyle ortaya çıkaran sosyokültürel sebepleri ve de arka planı ortaya koymaktır.

Tarihî sürece bakıldığında İslami ilimler bakımından ilk üç yüz yıldaki ilk yüzyıldaki tedvin dönemini geçirdikten sonra İslam tarihinin klasik çağlarının

⁷⁶ Akbulut, *Kur’ân’a Yabancılaşma Süreci*, 151.

⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 289.

başladığı görülür. Batıyla yüzleşmenin çoğaldığı ve peşi sıra modernleşme/Batılılaşma istikametindeki yönelimlerin kendini gösterdiği döneme kadar zaman zaman gerçekleşen cüzi dalgalanmalar dışında kayda değer bir kırılmanın gerçekleşmediği söylenebilir. Ana akım anlayışa karşın kimi zaman yükseltilen ancak tarihin akışında tutunamayan cılız eleştiriler 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dikkatleri çekmiş, artık daha sistematik ve ses getirici yollarla ifade edilir olmuştur. Bu tarihten itibaren İslam dünyasının değişik bölgelerinde özelde İslami ilimlerin mevcut konumuna genelde de Müslümanların halihazır durumuna yönelik geriye dönük inceleme yapan daha çok da eleştirel bir tarzda geçmişini yeniden anlamlandırma gayreti taşıyan bazı yorumlar yapılmıştır. Bu eleştirel yaklaşımların güzel bir karşılık görmesiyle başlayan süreçte daha sonraları “İslah ve Tecdit Hareketleri” olarak da isimlendirilen hareketler doğmuştur. Hint Altkıtası’nda Şah Velîyyullah ed-Dihlevî’den Yemen’de Şevkânî’ye (ö. 1250/1834) kadar İslam coğrafyasının birçok yerinde farklı şahsiyetlerin öncülüğünü yaptığı bu hareketler yeni bir dil ve söylem geliştirerek kavramları yeniden ele alma çabasının içerisinde olmuşlardır.⁷⁸ Bu hareketlerin Müslümanların asırlardır tekrar edegeldikleri bazı ezberlerin bozulmasına yol açarak bir bakıma paradigma değişiminin fitilini ateşledikleri söylenebilir. Öte yandan yine aynı hareketler direkt değilse bile dolaylı olarak Kur’ân’ı merkeze alan söylemler için de ön açıcı ve zemin hazırlayıcı bir misyon üstlenmişlerdir. Bu misyonun 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan hareketler açısından tarihî ve teorik bir altyapı oluşturduğu da iddia edilmiştir.⁷⁹

İslam dünyasında bu gelişmeler olup biterken Batı’da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayıp “Aydınlanma Çağı” olarak adlandırılan tarihsel dönemle devam eden bir süreç yaşanmaktaydı. Bu anlamda 17. ve 18. yüzyıllar Batı toplumunda eski ve geleneksel kabul edilen teorilerden, önyargılardan ve her çeşidiyle ideolojilerden aklın ve düşüncenin özgürleştirilmesinin hedeflendiği ve yeni bilginin oluşturulup benimsenmesinin amaçlandığı bir dönem olmuştur. Avrupa, “Karanlık Çağ” olarak isimlendirilen önceki dönemde dine aykırı olduğu

⁷⁸ Eyüp Said Kaya, “Şevkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (erişim 21 Nisan 2021).

⁷⁹ Nail Okuyucu, *Şevkânî’nin İslah Düşüncesinin Ana Hatları ve Fıkıh Usûlü Anlayışını Dönüştürme Yönündeki Gayretleri*, Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme içinde (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 252.

düşüncesiyle bilim ve düşünceyi yasaklamıştı.⁸⁰ Bu dönemde Batılılar Endülüs bölgesine yaptıkları seferlerde bir medeniyet kurmuş olan bölge halkının refah içerisindeki yaşamına hayranlık duymaktaydılar. Gerek bu hayranlık gerekse de önceden Yunanca'dan Arapça'ya tercümesi yapılan eserlerin Latince'ye tercüme edilmesi⁸¹ Aydınlanma Çağı için gerekli motivasyon ve altyapıyı sağlamıştır.⁸²

Aydınlanma felsefesi⁸³ akıl ve bilimin önemsendiği ve komuta merkezine oturtulduğu bir düşünce biçimidir. Aydınlanmanın ana fikri, akıl aracılığıyla doğru bilgilere ulaşılabileceği, bu doğru bilgi ile de toplumsal yaşamın pekâlâ düzenlenebileceğidir. Başka bir ifadeyle din ya da Tanrı merkezli toplumsal yapının ve düzenlemelerin yerini artık akıl merkezli düzenlemelerin alması gerektiğinin ileri sürülmesidir. Akla büyük bir önem atfedildiği Aydınlanma felsefesinde bir akıl hukukunun, bir akıl dininin ve bir akıl devletinin kurulabileceğine dair inanç tamdır. Bu dönemde tek değer ölçütü akıl olup bu ölçütü elde edilen verilerin, dinin aksine kesinlik ifade ettiğine inanılır.⁸⁴ Aydınlanma Çağı'nın dört temel niteliği şu şekilde özetlenebilir:

- “ • Doğaüstünün doğalla, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla, dinin bilimle ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi;
- Bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel sorunların çözümünde yükseltilmesi;
- İnsanların ve toplumların mükemmelleştirilebileceğine ve böylelikle insan soyunun gelişmesine duyulan ihtiyaç;
- İnsan haklarına dair insancıl istemlerin çoğalması yönündeki söylemi.”⁸⁵

⁸⁰ Umberto Eco, Ortaçağ'ın “karanlık” çağ olarak isimlendirmesine rezerv koysa da, Yeniçağ ve Ortaçağ'ı nitelendirmede “ışık” ve “karanlık” metaforunun kullanılmış olması, Ortaçağ'da yaşananların bizzat Avrupalı düşünürler tarafından da olumsuz değerlendirildiğini göstermektedir. Bk. Umberto Eco, *Ortaçağ*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alf Yayınları, 2014), 11-33.

⁸¹ Bu dönemde İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi Müslüman ilim insanlarının eserleri de Latince'ye çevrilmiştir.

⁸² Boğos Zekiyan, *Hümanizm Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1982), 22-26.

⁸³ Aydınlanma felsefesinin dine bakışının konu edildiği bir çalışma için bk. Mümtaz Uğur Küçükler, *Aydınlanma Felsefesinde Din Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2001).

⁸⁴ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 19.

⁸⁵ Sezgin Kızılcelik, *Postmodernizm Dedikleri* (İzmir: Saray Kitabevi, 1996), 7/8.

Aydınlanma Çağı'nın meydana getirdiği özgürlük havası Batı'da bir sonraki adımda Sanayi Devrimi'ni doğurmuştur. 18. yüzyılın ikinci yarısında buhar makinesinin bulunması genellikle sanayi devriminin başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. "Endüstri Devrimi" adıyla da anılan bu gelişmeler zinciri Avrupa'da yeni icatların üretimi olağanüstü boyutta artırması, makineleşmiş endüstri sektörünün doğması ve Avrupa'da sermaye birikiminin çoğalması gibi sonuçlara yol açmıştır. Sanayi Devrimi ilk olarak İngiltere'de doğmuş ardından Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'ya sıçramış ve daha sonra da bütün dünyaya yayılmıştır. Sanayi Devrimi sonrasında insanlık için pek çok şeyin değiştiği sadece ticari ve ekonomik yapının değil, insan hayatının her alanını derinden etkileyen köklü değişimlerin meydana geldiği görülür. Bu cümleden olarak halkın genel refah seviyesi artmış, sağlık alanındaki olumlu etkileri sayesinde sıtma, veba, humma gibi ölümcül hastalıklar ortadan kalkarken uzun vadede yaşam şartlarının iyileşmesi ile insan ömrü giderek uzamaya başlamıştır. Endüstri Devriminin diğer bir olumlu sonucu ise bilimsel ve teknik gelişmelerin hızlı bir ivme kazanmasıdır. Bu bağlamda ekonomik kalkınma ve zenginleşme bilimsel gelişmelerin hem nedeni hem de sonucu hâlini almıştır. Bu yöndeki gelişmeler halkın zenginleşmesini sağladıkça bilimsel gelişmelerin finansmanı için de daha fazla kaynak ayrılma imkânı doğmuştur. 19. yüzyılda bilimsel buluşların oldukça fazla olmasının arka planında bu çift yönlü gerektirme bulunmaktadır.

Batı ülkelerinde yaşanan bütün bu baş döndürücü gelişme ve teknolojik yenilikler sebebiyle aralarında İslam ülkelerinin de bulunduğu diğer ülkelerle Batı arasındaki gelişmişlik farkı iyice açılmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak da sanayi devriminin gerçekleşmediği ülkelerin pek çoğu sömürge haline gelmiştir. Bu arada Batılı devletlerin işgalinden İslam ülkeleri de nasibini almış, hilafet devleti Osmanlı'nın egemenliği altındaki bölgelerin bir kısmı dışındaki tüm İslam coğrafyası işgale uğramıştır. Örneğin Napolyon'un (ö. 1821) 17. yüzyılın sonlarında işgal ettiği Mısır'ı 1882'de İngilizler yeniden işgal ederken aynı şekilde Hindistan'da daha önce 1800'lerin başlarında İngilizler tarafından işgal edilmişti. Son iki yüzyılda Batı'daki muazzam gelişmeler, ürettiği savaş teknolojisi ve sahip olduğu nitelikli insan

kaynaklarındaki üstünlük, girdiği her yere net zaferlerle girmesi ve kalıcı olmasıyla sonuçlanmıştır.

Müslümanların değer yargılarınca küfrü ve Allah'tan uzaklığı temsil etmesine rağmen galibiyet ve üstünlüğün hep onlardan yana olması Müslümanları bu durumun sebepleri hakkında düşünmeye mecbur etmiştir. Bu dönem Batı dünyasında tarih ve medeniyet açısından pozitif bir etkiye neden olurken, İslam dünyası için yenilgi psikolojisinin baskısının hissedildiği olumsuz bir dönemin başlamasına neden olmuştur. İslam toplumları en az iki yüzyıldır bu psikolojinin yol açtığı bir çıkmaz içinde çırpınmakta, kıvranmakta ve çok yönlü sorunlara çözüm getirememenin aciziyeti altında ezilmektedir.⁸⁶ Söz konusu yenilgi psikolojisinin etkilerini derinden hisseden Müslümanlar pek çok alanda yüzleştikleri neredeyse geri döndürülemez bir hâl almış yenilgilerden ve bunun kaynağı olarak gördükleri geri kalma problemlerinden nasıl kurtulacaklarının çarelerini aramaya başladılar. Bu dönemde ulemâ ve aydın sınıfı bir şeylerin yanlış gittiği fikrinde hemfikirdir. İslam'ın bu çağa dönük aktif bir şey söyleyemediği, Müslümanlarınsa bilimde, sanatta ve sporda yeni bir şey üretmedikleri söylemi genel bir kanaat halini almıştır. Bu netameli durumdan çıkmak için uğraşmanın ve bir çıkış yolu aramanın gerekli olduğu üzerinde durulmuş, İslam dünyasında o güne kadar hiç görülmemiş bir değişim talebi ve Batı etkisi oluşmuştur.⁸⁷

İslam dünyasını içine düştüğü krizden kurtarmak amacıyla gündeme gelen arayışlar henüz düşman işgaliyle tanışıp yüzleşmemiş olan Osmanlı Devleti'nde iki boyutlu ıslah projesi olarak şekillenmiştir. Birinci boyut süregelen askeri yengilere bir çözüm olacağı ümidiyle 1826 yılında yeniçeriliğin kaldırılmasıyla hızlanacak olan askerî reformlardır. İkinci boyut ise devletin Avrupa'da ortaya çıkan "modern devlet" modelinde yeniden yapılandırılmasını öneren kurumsal reformlardır. Bu bağlamda devletin birçok alanda daha müdahaleci olduğu bürokratik ve merkezîyetçi yapısının yanında vatandaş temelinde örgütlenen bir devlet yapılanmasının Tanzimatla birlikte yavaş yavaş oluşturulmaya başlandığı görülür. Nizamı Cedit diye isimlendirilen yeni devlet yapılanması başta anayasa ve idarî hukuk olmak üzere ceza

⁸⁶ Atay, *Araştırmalar-4*, 12.

⁸⁷ İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 38.

hukuku, ticaret hukuku ve özel hukukun her alanında reformlar içermekteydi. Bu dönemde şeriat, Osmanlı hukuk sisteminin bir parçası olmakla birlikte uygulama alanı daralmış ve değişik kanun metinlerini uygulamak üzere Nizamiye mahkemeleri kurulmuştur.⁸⁸ Bunun neticesinde 1820’de başlayan ve 1926’da sona erdirilinceye kadar devam edecek olan şer’î mahkeme ve nizamiye mahkemesi şeklinde ikili yargı sistemi oluşmuştur. Tüm bu süreç boyunca din kavramı İslam medeniyetindeki alışlagelmiş manasından kısmen uzaklaşarak daha çok da Allah ile kul arasındaki özel alan olarak tanımlanmaya başlanmıştır.⁸⁹

Osmanlı Devleti daha çok askerî ve yönetsel reformlara yönelmişken özellikle işgale uğramışlığın da doğrudan etkisiyle Hint Altkıtası ve Mısır gibi Batılılarla yüzleşmenin yoğun olarak yaşandığı bölgelerin tepkisi dinî ilimlerde köklü bir ıslah ve yenilenme talebi şeklinde gerçekleşti. Söz konusu yenilenme kapsamında yenilgi ve başarısızlığın sorumluluğunu doğrudan dinde gören marjinal bir azınlık bulunsa da genel kanaat sorumlunun din değil dinin yanlış anlaşılıp yorumlanması olduğu şeklinde oluşmuştur. Bu yoruma göre geri kalmışlık geleneğe fatura edilmiş ve geri kalmanın sebebi olarak görülen gelenekten ve geleneksel olandan özgürleşmeye çalışmaktan başka çıkar yol olmadığı neticesine varılmıştır. Bu meyanda tarihî süreçte oluşan bütün ilmî ve dinî müktesebat masaya yatırılıp eleştirel bir tarzda değerlendirilmekle birlikte bu alanda en çok darbeyi geleneğin en büyük bileşenlerinden biri olan rivâyetler ve hadis külliyatı almıştır. Müslümanların Batı karşısındaki yenilmişlik konumunun zirveye çıktığı 19. yüzyılda Müslümanların ve İslam’ın onurunu yeniden iade etme adına çıkılan yolda önceki ve halihazırdaki bütün olumsuzluklar sünnete fatura edilmiştir. İslam dünyasının geri kalmasına ve İslam düşüncesinin donmasına sebep olduğu görülen birçok unsurun hadis ve sünnet kaynaklı olduğu ileri sürülmüştür. Bu minvalde kadercilik, taklit, batıl itikatlar, hurafeler ve İslam dünyasında kadınların içinde bulunduğu kötü durumun hadis ve sünnet malzemesiyle ilişkili olduğu ve tek çarenin bunların hepsini dinin dışına atmak suretiyle kurtulmak olduğu görüşü dile getirilmiştir.⁹⁰ Ayrıca mevcut bilginin Müslümanların fikirselle ve bilimselle bir sıçrama yapabilmelerine imkân tanımadığı,

⁸⁸ E. Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004), 125-135.

⁸⁹ Bedir, *Kur’ân ve Sünnet Söylemi*, 44.

⁹⁰ Güler, *Yeni Yaklaşımlar*, 44.

gerek içerik gerekse de yöntem bakımından ihtiyaca cevap vermediği bu sebeple de İslami ilimler alanında yeni bilginin Müslümanları yeniden ayağa kaldıracak tarzda yeniden oluşturulması gerektiği savunulmuştur.

Hadisleri dinin dışına atmanın ya da onlardan kurtulmayı istemenin neden İslam tarihinin herhangi bir döneminde değil de son iki asırda ortaya çıkmış olması, çağdaş küresel medeniyetin insanlığa modern normlar dayatması ve bu normların hadislerdeki normlarla uyuşmaması ile ilişkilendirilebilir. Krizin odak noktası sünnetin ve onun taşıyıcısı olan hadislerin modern normlarla uyuşmadığının düşünülüyor olmasıdır. Kur’ân’ın ana hatlarıyla ele aldığı hayata dair konuları hadisler detaya inen bir tarzda ele almakta ve hadislerde geçen anlatımlar onların hedef tahtasına oturtulmasına yol açmaktadır. Evrensel egemen değerlerin baskısıyla modern dünyada savunulması zor olarak görülen ve “mahzurlu” bulunan hususların faturası sünnete kesilerek kurgusal olarak Kur’ân temelli bir anlayışın bu tür mahzurları bertaraf etme noktasında elverişli olacağı varsayılmaktadır. Çağdaş küresel medeniyet erkeklerin çalışma yaşı, kadınların evlilik yaşı, kadının erkekten bağımsız bir birey olarak görülmesi ve benzeri konularda son derece sıkı normlar getirmekte ve bu normlar günümüz dünyasını şekillendirmektedir. Sonuçta Müslümanlar gerek teknolojik bilimsel gelişmeler alanında gerekse de norm olarak kabul ettirilmiş ve dayatılmış egemen evrensel değerler alanında çift yönlü bir baskıya maruz kalmaktadırlar. Yaşadıkları çok yönlü yenilgiye mağlubiyet psikolojisi içerisinde sorumlu aramakta ve bu elverişsiz durumdan çıkmak için söylemler geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Gerek Kur’ân İslam’ı söylemi gerek tezimizin giriş bölümünde tanıtımını yaptığımız “Ana Kaynaklara Dönüş” Projesi gerekse de Fazlur Rahman (ö. 1988), Muhammed Arkoun (ö. 2010), Ömer Özsoy (d. 1963) ve Mustafa Öztürk (d. 1965) gibi bilim insanları tarafından temsil edilen “tarihselcilik”⁹¹ düşüncesinin söz

⁹¹ Tarihselcilik, bir metnin tam olarak ancak kendi tarihsel bağlamı gözetilerek anlaşılabilceğini ileri süren görüş ve yaklaşımdır. Batı’da reformist aydınlar İncil’deki bugün için savunulamayacak yönleri izah etmek ve pozitivist akla insan ve tarih üstü İsa’yı anlatabilmek için tarihselciliği icad etmiş ve bu yolla İsa’yı anlaşılır kılmayı amaçlamıştır. Bir bakıma İncil’in çelişkili, savunulamayacak ve bugüne taşınamayacak bölümlerine dair bir hâl çaresi bulmak ve o bölümlerde anlatılanların tarihin bir devresinde gerçekleşip sonlanmış tarihsel olaylar olduğu gerekçesiyle tarihte bırakmak üzere tarihselcilik fikri geliştirilmiştir. Tarihselcilik daha sonra İslam dünyasına intikal etmiş ve özellikle Batı’da yaşayan Müslüman aydınlar eliyle Kur’ân’a tatbik edilmiştir.

konusu zeminde neşvünema imkânı bulduğu söylenebilir. Tüm bu söylemler Müslümanların geri kaldığını kabul etmekte ve bu durum için bir sorumlu ya da suçlu aramaktadırlar. Öte yandan ise modernitenin önlerine koyup dayattığı sorunlarla mücadele etmek ve zihinleri kurcalayan konularda çözümler üretmek suretiyle Müslümanların düşer oldukları krizden bir çıkış yolu aramaktadırlar. İşte “Kur’ân İslam’ı” söylemi de diğer çağdaş söylemler gibi böylesine bir yenilgi psikolojisinin baskısı altında ortaya çıkmış ve serpilip gelişmiştir. Bu tarz oluşumları domine eden en başat etkenin Batı karşısında birçok alanda yaşanan mağlubiyet hali olduğunu söylersek abartmış olmayız.

Müslümanların son iki yüzyıldır Batı karşısında sürekli yenilmeleri ve hak dinin mensupları olmalarına rağmen sürekli darbe yemelerinin ister istemez bir sorgulama sürecini başlatması kanaatimizce normal karşılanmalıdır. Bozgun ne kadar ağır ve yıkıcı olursa olsun gerçek inanç sahibi bir ümmeti fazla etkilememesi temenni edilse bile oluşan yenilgi psikoloji ile baş etmenin zorluğu da herkesin

Tarihselci yaklaşımın hareket noktası Kur’ân’ın tarihin bir dönemine denk gelen tarihsel formlar içerisinde meselelere getirdiği yorumların aktüalleştirilme gereğidir. Tarihselciliğin bu hedefe yönelik önerdiği yöntem iki merhaleden oluşur. Birinci merhale nüzûl ortamına gitmek ve ilâhî iradenin öncelikli olarak o dönemdeki insanlara ne söylediğini anlamak suretiyle normu ve onun ete kemiğe büründüğü formu tespit etmektir. İkinci adımda ise form o günde bırakılarak ve Kur’ân’ın bizden ne istediği tespitinden hareket ederek norm günümüze taşınmalı ve ona yeni bir beden bulunmalıdır. Bir başka ifadeyle Kur’ân’daki hükümlerin lafız olarak günümüze taşınması tarih uyumsuzluğundan dolayı sorunlara yol açtığından, onların temel gayeleri ve arkasındaki temel ilkeler tespit edilip bunlarla günümüzdeki sorunlara çözümler aranmalıdır. Bu öneri her ne kadar geleneksel İslami anlayıştaki makasid fikri, ictihad ve kıyas gibi yöntemleri çağırıştırıyorsa da bunların ötesinde daha farklı bir teklif içermektedir. Şöyle ki geleneksel anlayışın aksine tarihselci yöntem mevrid-i nasta ictihada yer olduğunu ileri sürmektedir. Zira Kur’ân hükümleri ideal ve nihai hükümler olmayıp onlar aracılığıyla bir iyileştirme yapılmıştır. O günkü konjonktürde bir devrim gibi olan ve yeterli görülen bu iyileştirme bugünün ihtiyaçlarına cevap vermemektedir. Bu sebeple iyileştirme süreci devam ettirilip geliştirilmeli ve yeni hükümler belirlenirken Kur’ân’ın hüküm koyarken başvurduğu değer ve ilkeler göz önünde tutulmalıdır. Tarihselci bakış açısına göre bugünün insanları Kur’ân’ı bugün kendilerine iniyormuşçasına okuyamazlar. Onlar Kur’ân’ın doğrudan değil ancak dolaylı muhataplarıdır. Tarihselcilik bazı hedefleri bakımından Kur’âncılıkla örtüşse de yöntem bakımından Kur’âncılıktan ayrılmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân’ın literal olarak okunmasının yanlış olacağını ileri sürdüğü gibi nüzûl ortamını anlatan rivayet müktesebatına da değer vermektedir. Zira hükümlerdeki normun ve ilk anlamın tespit edilebilmesi için vahyin ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığının belirlenmesi gerekmektedir ve bunun için de rivayetlere ihtiyaç vardır.

“Tarihselcilik”, İslam’ı bir şekilde insanlığın hayatına dahil etmek uğrunda gösterdiği gayret dolayısıyla kısmen takdir edilirken öte yandan Kur’ân’ı salt bir ahlâk kitabı haline getirmek, Kur’ân’ın evrensel boyutunu iptal edip Kur’ân’ı devre dışı bırakmak ve getirdiği çözümlerle dinî keyifleştirmek ve beşerileştirmekle tenkit edilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi ve eleştiriler için bk. Recep Demir, *Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 72-106; Hayrettin Karaman, *Tefsirde Eski Yeni Tartışması, Kur’ân-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet) içinde* (İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003), 35-36.

malûmudur.⁹² Tüm bu tespitlerle birlikte vurgulanması gereken diğer bir husus ise bu sorunları aşmak için bulunan yöntemlerin de makul, mantıklı ve gerçekçi olma zorunluluğudur. Batı medeniyeti karşısında yaşanan mağlubiyetten İslam medeniyetinin ana akımını sorumlu tutmak; çok boyutlu problemlerin kaynağı olarak özellikle de hadisleri görmek; biricik çözümün sırf ve sadece Kur'ân'la yetinmek olduğunu ileri sürmek kolaycı bir yaklaşım olmanın yanı sıra sorunları tam teşhis ve tahlil edememekten kaynaklanmaktadır.

Her şeyden önce söylenmesi gereken şey bir medeniyetin yükselişi, çöküşü ya da krize girmesinin diğer faktörler görmezden gelinerek sadece inanç ve düşüncelere dayalı böylesine idealist ve manevi gerekçelerle açıklanamayacağıdır.⁹³ Çok yönlü ve karmaşık sebepler ağıyla örülü olan sosyal olguları tek bir sebebe bağlamak indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu tarz çözümlerler zihinsel bir rahatlama ve konfor temin etse de problemi esastan ele almadığı için sorunları çözmeye direkt bir katkısı olmadığı gibi aksine yeni ilave sorunların da meydana gelmesine zemin hazırlamaktadır. Sosyolojik ve tarihî açıdan yükseliş ve gerileyiş olgularına bakıldığında bunların tek bir sebebe bağlanamayacağı aksine maddi, manevi, dâhilî ve haricî sebeplerin bulunacağı bilinmektedir. İkinci olarak Batılılar güçlendi, Müslümanlar ise Kur'ân'dan uzaklaştıkları için çöktüler önermesi haklı olarak onlar Kur'ân'a sarıldıkları için mi güçlendiler gibi bir soruyu gündeme getirir ki bu sorunun cevabı yükseliş ve çöküşün sebeplerini başka yerlerde arama zorunluluğunu ortaya çıkarır.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise ilerleme ve gerilemenin sadece maddi gelişmelere ve iyileşmelere endeksli olarak değerlendirilmesidir. Gelişmişliği sadece maddi kriterlerle ve kişi başına düşen tüketim miktarlarıyla ölçmek insanı sadece bir madde olarak gören bir bakış açısının doğal sonuçlarıdır.⁹⁴ Bu bakış açısında insanı insan yapan manevî, ahlâkî ve moral değerler görmezden gelinmektedir. Medeniyet denilen olgu bir sosyal sistem olup, medeniyeti belirleyen şey sadece ileri teknolojiye sahip olmak ve yüksek binalar

⁹² en-Nisâ 4/104, Âl-i İmrân 3/165.

⁹³ Recep Şentürk, *Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik ve Selefcilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi*, Modernleşme, Protestanlaşma, Sekülerleşme içinde (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 306.

⁹⁴ Muhammed Kutup, *20. Asrın Cahiliyyesi*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2010), 85.

dikmek değildir. İslam'ın dünyaya dair projesi elbette dünyanın imar edilmesinin⁹⁵ yanı sıra sosyal ve ahlâkî bir düzen inşâ etmek ve yeryüzünde adaleti ikame etmektir.⁹⁶ Öte yandan tarih boyunca dönem dönem değişik milletler ve muhtelif dinlere mensup kimseler maddi ilerlemeler ve teknolojik gelişmelere öncülük edebilmişlerdir. Bir zamanlar Endülüs'te⁹⁷ Müslümanların oluşturdukları medeniyet havzası çeşitli sahalardaki faaliyetleriyle yüksek ve parlak bir medeniyetin doğuşuna beşiklik ederken Batı, dine aykırı kabul edildiği için akli faaliyetlerin yasaklandığı bir dönem yaşamıştır. Kilise, etkin olduğu bu zaman diliminde çoğu zaman toplumsal reformlara ve ilerlemelere mani olmuş, hayatı değiştirmek yerine olduğu gibi kabul etmenin gerekliliği üzerinde durmuştur.⁹⁸ Orta Çağ Avrupa'sının, Müslüman filozofların din ile akıllı uzlaştırma yönündeki fikirlerini öğrenmesi onlarda büyük bir yankı uyandırdı ve bir zihin inkılabı meydana getirdi. Tıp alanında Müslüman bilim insanlarının eserlerinden yapılan tercüme sayesinde 12. yüzyıla kadar Avrupa'ya hakim olan, hastalıkların insanın içine giren şeytandan kaynaklandığı, bundan kurtulmak için rahibin dua ederek onu kovması gerektiği şeklindeki anlayış yerini modern anlamda tedavi yöntemlerine bıraktı.⁹⁹

Burada altını çizmek istediğimiz nokta şudur ki Müslümanların böylesine ileri bir düzeyde oldukları dönemlerde de hadisler vardı. Geri kalmanın nedeni hadisler olsaydı, sekizyüzlüden on yedinci yüzyılın ortalarına kadar Müslümanlar yaklaşık sekiz asır dünya medeniyet ve bilim tarihinde ön safta olamazlardı. O zaman da hadisler vardı şimdi de var. Demek ki sorun hadislerde değil Müslümanlardadır. Sorun Müslümanların bilim, din, insan ve evren algısındaki bozulmadadır. Bugün günah keçisi haline getirilip kendilerinden kurtulunmak istenilen aynı hadislerin nasıl olup da o günlerde Müslümanların ilerlemelerini engellemediği sorulmalıdır. Günümüze geldiğimizde ise rollerin tamamen değiştiğini, Batılıların öncülük rolüne soyunurken Müslümanların arkadan onları ancak izleyebildiğini görmekteyiz. Esasen

⁹⁵ Hûd 11/61.

⁹⁶ en-Nisâ 4/135.

⁹⁷ 711-1493 yılları arasında İslam hakimiyeti altında bulunan ve Müslümanlar tarafından üzerinde yetkin bir medeniyet kurulan Endülüs'ün birinci elden şahitliklere dayalı olarak anlatımının incelendiği bir araştırma için bk. Mete Sağlam, *Genç Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacılarının Gözüyle Endülüs* (Bilecik: Şeyh Edebalı Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹⁸ Mehmet Evkuran, "Orta Çağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2003), 40.

⁹⁹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2020).

bu durumda da şaşılacak bir şey yoktur. Zira Kur’ân-ı Kerim’in ifadesiyle “Allah bu günleri insanların arasında döndürür durur”.¹⁰⁰ Yani zafer veya hezimet bazen bir topluma bazen de öteki topluma isabet eder. İnsanlığın kumanda mevkiine oturmak ya da kumanda mevkiine oturanların takipçisi olmak kâh bu millete kâh da diğer millete nasip olur. Birileri teknolojinin üreticisi olurken diğer başkaları tüketicisi. Bir zaman sonra da rollerin birebir değiştiği gözlemlenebilir. Yükseliş ve çöküş Allah’ın toplumsal olgular için koyduğu adetler (Sünnetullah) kapsamındadır ve dönüşümlü bir yapıya sahiptir. Yani kâh ona kâh buna şeklinde devam eder. Asla ilerlemeci bir yapıya haiz değildir ki bir millete geldi mi bir daha onu terk etmeyecek ya da bir milleti terk etti mi bir daha ona dönmeyecek olsun.¹⁰¹

Bütün bu sebeplerle Müslümanlar maddi ilerleme ve teknoloji üretiminde geri kalmalarını abartıp gözlerinde çok büyütmemeli, hele bu durumu sahip oldukları değerlerin sigaya çekilmesine vesile edinmemelidirler. Bunun yerine özellikle günümüzde insanî, ahlâkî ve moral değerler bakımından ne halde olduklarına odaklanıp bunun muhasebesini yaparak insanlığa bu alanda neler sunabileceklerinin gayreti içerisinde olmalıdırlar. Ancak maalesef Müslümanların moral değerler bakımından görece üstün olmaları beklenen bu alanda da karnelerinin zayıf olduğu görülmektedir. Konuya dair yapılan bilimsel çalışmalardan bir örnek vermek gerekirse 2015 yılından itibaren her yıl bir web sitesinde¹⁰² “İslamilik İndeksi” yayınlanmaktadır. Bu indekste araştırmacıların İslami kaynaklara müracaatla belirledikleri kıstaslara göre Müslüman olan ve olmayan toplam 208 ülke değerlendirilerek sıralanmaktadır. Ülkelerin performanslarının incelendiği konu başlıkları arasında toplumun tüm üyelerine eşit fırsatlar, adalet, eşit eğitim hakkı, yoksulluğun, yolsuzluğun ve rüşvetin önlenmesi, mülkiyet haklarının korunması, temel ihtiyaçların karşılanması, tabii kaynakların ölçülü kullanılması, vergilerin verimli harcanması gibi konular bulunmaktadır. Bulgulara göre yapılan sıralamada

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/140.

¹⁰¹ Elmalılı bu döndürüp dolaştırma keyfiyetinin Allah’ın kullarını imtihan etmesi açısından zorunlu olduğunu, eğer böyle olmasaydı yani kâfirler sürekli hep sıkıntı ve şiddet içinde kalmış olsaydı imanın isteğe bağlı bir şey olma vasfını kaybedip zorunlu bir iş olacağını söylemektedir. Ayrıca batıl ehlinin batıla olan imanı daha kuvvetli olursa o batıl ehli, hak ehline galip gelebilirler. Ancak bu galibiyet batılın hakka üstün gelmesi değil inanılan şeyi bir tarafa bırakmak dolayısıyla bir imanın diğer imana galip gelmesi demektir. Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/477.

¹⁰² Islamicity Indices (İF), “Latest Indices: 2019” (Erişim 31 Mart 2020)

ilk otuz içerisinde hiçbir İslam ülkesi bulunmamakta, ilk elli ülke arasına ise Malezya ve Kuveyt ancak girebilmektedir. Ekonomiden hukuka, özgürlüklerden insan haklarına kadar birçok alandaki performanslarıyla Müslümanlar kendi anlam dünyalarına yabancılaşmış görünmektedirler. Her ne kadar bu çalışmayı siyasi ve ideolojik olarak değerlendiren araştırmacılar varsa da¹⁰³ Müslümanların genel anlamdaki hali pürmelâlini hissetmek, özensiz ve savruk hallerini görmek için derin analizlere ihtiyaç olmadığı ortadadır. Müslümanların bu halleriyle insanlığa ahlakî ve insanî değerler sunmanın da çok uzağında oldukları söylenebilir.

Müslümanlar zikrettiğimiz alanlardaki eksikliklerini öncelikli olarak giderebilirlerse bu gelişme, kaybedilen moral üstünlüğün elde edilmesine vesile olacaktır. Bu sıçrama kötü gidişten iyiye doğru bir ivmelenmeye yol açacak ve Müslümanlar İslam'ın öngördüğü sosyal düzeni ve medeniyetlerini yeniden inşa edebileceklerdir. Bu alanlara yoğunlaşmak yerine yenilgi psikolojisinin ağır travması altında kendi geleneğinden, değerlerinden kuşkulanmak, bilgi ve kaynaklar manzumesini tartışmaya açmak tamiri imkânsız savrulmalara ve eksen kaymalarına yol açmaya devam edecek gibi görünmektedir. Öte yandan bu tarz çıkışlar savunmacı bir karakteri haiz olduğundan teklif edilen çözüm yolları geri kalmışlığın kompleksi ve ezilmişliği altında şekilleneceğinden derde deva olacak bir içerikten de uzaktır. Yanı sıra gelinen noktada Kur'ân'ı tek kaynak kabul eden söylemin, modern dönemde problem olarak gördüğü veri, hüküm ve anlayışları tasfiyeye yöneldiği ve gitgide revizyonist bir karaktere büründüğü de gözlenmektedir.

2.4. Oryantalizmin Etkisi

Oryantalizm din, dil ve kültürü içine alacak şekilde Müslüman doğu medeniyetinin bütün unsurlarını inceleyerek İslam dünyası hakkında Batılıların sistematik bir bilgiye sahip olmalarını sağlayan disipline verilen isimdir. İslam ve Batı medeniyeti arasındaki mücadelede Batı lehine veriler elde etmeye çalışır. Oryantalizm Batı'nın Doğu üzerinde tahakküm kurmak ve kendi çıkarlarına göre yeniden yapılandırmak amacıyla kullandığı ve geliştirdiği bir yoldur. Oryantalizmin

¹⁰³ Muhammet Altaytaş, "İslamilik İndeksi Ne Kadar İslami?" *Yörünge* (21 Mayıs 2019), 35.

Arapça karşılığı (استشراق) olup bu alanla ilgilenen kimselere (مستشرق) denilmektedir. Oryantalizmin en kapsamlı tanımı Edward Said'e (ö. 2003) aittir. Ona göre on sekizinci yüzyıl sonları kabaca bir başlangıç noktası kabul edilirse oryantalizm, Doğu ile uğraşan toplu müessesedir. Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere Şark hakkında hükümlerde bulunur; Şark'ı tasvir ve tedris eder. Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir ve onu yönetmek ister.¹⁰⁴

Son birkaç yüzyıldır İslam dünyasının gündemini oluşturan ana etkenlerden biri, şüphe yok ki oryantalizmdir.¹⁰⁵ Müslümanlar kendi gündemlerini oluşturamadıkları için oryantalistlerin oluşturdukları gündemle; problem ve sorularla meşgul olmaktadır. Bu durum Müslüman ilim insanlarının analitik ve eleştirel bir bakış açısına ve yöntemine sahip olmalarında olumlu bir fonksiyon icra etmekle birlikte özgüvenlerini yitirmiş Müslüman halkların karamsarlığa ve umutsuzluğa düşürülmesine de sebebiyet vermektedir.¹⁰⁶ Oryantalist araştırmaların başlangıcından günümüze kadar farklı karakterlere büründüğü görülmektedir. Oryantalizmin ortaya çıkışından 18. yüzyıla kadar yapılan çalışmalara tam anlamıyla bir haçlı ruhu hakimdir. Bu çalışmaların Hıristiyanlık bilinci içerisinde İslam'a saldırı amacıyla yapıldığı söylenebilir.

18. yüzyıla gelindiğinde ise Oryantalizm çalışmalarının yeni bir evreye geçtiği görülür. Bu dönemdeki çalışmalar da İslam'a görece daha ılımlı yaklaşmaktadır. Doğu'ya bakış bir bakıma Orta Çağ kadar düşmanca değildir fakat kardeşçe olduğu da söylenemez. Bu dönemde İslam artık peşinen yargılanmamaktaydı. Bununla birlikte dinlerin antropolojik temellerini ve tarihsel kökenlerini konu edinen eleştirel yaklaşımlardan da kendini kurtaramayacaktı.¹⁰⁷ Bu dönemde yapılan çalışmalarda da İslam'da bir eksik arama çabaları sürdürülmüştür.

¹⁰⁴ Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 15-16.

¹⁰⁵ Oryantalizmin kavramsal çerçevesi ve tarihi seyrine dair Mevdûdî'nin *Tefhimü'l-Kur'ân* adlı tefsirini merkeze alan bir oryantalizm eleştirisi için bk. Hüsna Aytaç, *Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Tefhimü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Oryantalizm Eleştirisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰⁶ Mustafa Özel, "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdudi Örneği", *Marife*, 2/3 (2003), 229-236.

¹⁰⁷ Bu dönemde Voltaire (ö. 1778) gibi Batılı entelektüeller de karşılaşılacağı şekliyle İslam'ın onların Hıristiyanlığı doğrudan yöneltmedikleri tenkitleri onun üzerinden ifade ettikleri bir araç kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bk. Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2021)

Ockley (ö. 1720), Pococke (ö. 1765) gibi oryantalistlerin çalışmaları sonrasında İslam peygamberi artık bir deccal olarak değerlendirilmiyordu. Aksine Hz. Muhammed, tarihte önemli rol oynamış bir figür olarak kabul ediliyordu. Artık İslam, şeytani bir şey olarak değil de sebepleri ve doğası rasyonel bir biçimde tartışılması gereken tarihî bir olgu olarak algılanmaya başlanmıştı.¹⁰⁸ Bu dönemde orijinal çalışmaların yapıldığı ve bilimsel prensiplere uyulmaya çalışıldığı görülmektedir.

20. yüzyılda yapılan oryantalist çalışmaların ise akademik bir kimlik kazandığı ve bu çalışmalarda objektiflik kaygısı güdüldüğü söylenebilir. Bu dönemde ideolojik bakış açılarının büyük oranda azaldığı ve bilimsel kriterlerin daha ön plana çıktığı yönünde tespitler yapılmıştır.¹⁰⁹ Bütün bu bilimsellik ve objektiflik iddialarına karşın oryantalistlerin görünürde akademik merak saikiyle ve tarafsız bir şekilde ele aldıkları olguları nasıl değer odaklı bir algıya dönüştürdükleri ise dikkate şayandır. Bu durum en genel anlamda bilginin nesnel değil siyasi olduğunu göstermektedir. Çünkü oryantalistlerin çoğunu İslam üzerinde çalışmaya yönlendiren motivasyon İslam'ın manevi ve kültürel değerlerini yok saymak ya da küçük düşürmektir. Onların İslam medeniyeti dışındaki diğer medeniyetlere karşı sevgi ve takdir hisleriyle doluyken İslama karşı aynı iyimserliği göstermedikleri görülür.¹¹⁰ Bu tespitler bir yana Hıristiyan ve Yahudi din adamlarından İslamı tamamıyla gerçek ve objektif bir şekilde ele alan eserler beklemek gerçekten saflık olacaktır. Zira hepsi de İslam dininin ilahî bir din olmadığı, aksine onu Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hıristiyanlıktan yararlanmak suretiyle kurduğu hususunda görüş birliğine varmış bulunmaktadır.¹¹¹ Said'in oryantalist bilgi ile emperyalist ekonomik ve politik güçler arasında kurduğu bağlantı dikkat çekicidir. Onun çözümlemesinde oryantalizm, Batı sömürgeciliğinin suç ortağıdır.¹¹² Oryantalist çalışmalarla sömürgecilik faaliyetlerinin hep birlikte ve kolkola olduğu görülür. Örneğin Mısır'a

¹⁰⁸ Bulut, "Oryantalizm".

¹⁰⁹ Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları: Asım Köksal Örneği", *Marife*, 2/3 (2002), 237-243.

¹¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 311 (1989), 113.

¹¹¹ Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (1989), 189.

¹¹² Said, *Oryantalizm*, 20.

doğru sefere çıkarken yanına çok sayıda oryantalist araştırmacı alan Napolyon oraya ulaştığında “Institut d’Egypte”’i kurmuştur.¹¹³

Avrupa, Orta Çağ’dan beri kaba kuvvetle yaptığı mücadelelerde mağlup edemediği Doğu’yu son iki asırda girişmiş olduğu fikir savaşı ile dize getirme yoluna yönelmiştir. Bu minvalde Müslümanların kuşaktan kuşağa miras olarak devraldıkları yüksek değerleri bir hiç mesabesine indirmek, Batılılar için zevkli bir çalışma alanı olmuştur.¹¹⁴ Oryantalistler içerisinde kanaatimizce en kapasiteli ve tesirli olanı Macar asıllı koyu bir Yahudi olan ve (شيخ المستشرقين) diye de anılan Ignaz Goldziher’dir (ö. 1921). O çağdaş İslam araştırmalarını sistemleştiren yöntemi ve eserleriyle sadece Batı’da değil İslam âleminde de ciddi etkilere yol açmıştır. Onu benzerlerinden ayıran en temel özellik tarihi ve dinî verileri yorumlama konusunda Batı’da dağınık bir şekilde kullanılan yöntemleri tek hedef etrafında birleştirerek “terkibi araştırma yöntemi” şeklinde de isimlendirilen kapsamlı bir usûl geliştirmesidir.¹¹⁵

19. yüzyılın sonlarına doğru oryantalist araştırmacıların İslam bilimleri üzerine yaptıkları çalışmalar ve eleştirilerin özellikle sünnete yöneldiği ve bunun üzerinde yoğunlaştığı dikkat çekicidir. Bu çalışmaların sonuçları İslam dünyasında misyoner faaliyetleri ve modernitenin meydana getirdiği kafa karışıklıklarıyla da birleşince Müslüman entelektüeller açısından kritik bir dönemece girildiği görülür. Etkileri artarak günümüzde de devam eden sünnet eleştirisinde bu dönemde ortaya koyulan oryantalist çalışmaların belirleyici olduğunun söylenmesi abartı olmayacaktır.¹¹⁶

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin bazı vurgu ve iddialarının başta sünnet/hadis, sahâbîler ve âlimler konuları olmak üzere oryantalist iddia ve tespitlerle örtüştüğü görülmektedir. Garip bir tecelli olarak çoğu defa öncelikle oryantalistler tarafından ortaya atılan ve savunulan fikirlerin daha sonra İslam dünyasında bazı Müslüman

¹¹³ Bulut, “Oryantalizm”, 431.

¹¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 47-48.

¹¹⁵ İbrahim Hatipoğlu, “Yakın Doğu seyahati ve eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikri Etkileşimi”, *Marife*, 2/3 (2002), 107-121.

¹¹⁶ Oryantalistlerin hadis ilmine yönelik iddiaları ve bunun arka planında bulunan temel etkenlerin incelendiği bir araştırma için bk. Mücahit Kaya, *İgnaz Goldziher’den G.H.a. Junybol’a Kadar Batı’da Hadis Çalışmalarının Seyri* (Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

ilim insanları tarafından savunulmaya başlandığı görülmektedir. Oryantalistler hadis alanında yaptıkları çalışmalarda şu sonuçlara ulaşmışlardır. Örneğin Goldziher'e göre kitaplarda hadis olarak rivâyet edilen haberlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu rivâyetler İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemle ilgili değil, fakat daha sonraki devirlerde ve bu dinin gelişip ilerlemesi ile ilgili vesikalardan ibarettir.¹¹⁷ Ona göre her türlüyle siyasi görüş ve mezhep, kendi çıkar ve heveslerine uygun olacak şeyleri başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden iktibasla üretmişlerdir. Ancak bu bilgileri elbette olduğu gibi almamışlar tersine kendi durumlarına uyarlayarak bazen de tanınamayacak ölçüde değiştirerek peygambere söyletmişler ve bunu da hadis olarak kuşaktan kuşağa aktarmışlardır.¹¹⁸ Oryantalist dünyada hadis alanındaki fikirleriyle ölçü kabul edilen bir başka oryantalist Joseph Schacht'a göre ise fıkıhla ilgili hadisler sahih olmayıp bunların çoğu üçüncü asır Müslümanlarının görüşlerini yansıtmaktadır. Schacht, Sahâbîlerden ve Tabiûn'dan gelen dinî ahkâma dair hadislerin Hz. Peygamber'e nispet edilenlerden daha erken ortaya çıktığını ileri sürmektedir.¹¹⁹ Yine Avusturyalı oryantalist Aloys Sprenger (ö. 1693) ile İngiliz oryantalist Sir William Muir'in (ö. 1903) öncülüğünü yaptıkları çalışmalarda da hadis literatürünün gerçekten Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini yansıtıp yansıtmadığı, rivâyetlerin sıhhatli olup olmadığı ve sahih hadisleri tespit ve tasnife yönelik klasik yöntemlerin ne ölçüde güvenilir olduğu gibi konular etraflıca tartışılmıştır.

Yukarıda kısa özetlediğimiz bu oryantalist iddiaların İslam dünyasının her bölgesinde aynı düzeyde etkili olduğu söylenemese de özellikle İngiliz işgali altında bulunan Hindistan'da ve ayrıca Mısır'da yankı bulduğu görülmektedir. Söz konusu oryantalist görüşler buralarda çok geçmeden Müslüman ilim insanları tarafından da sahiplenilmeye ve savunulmaya başlanmıştır. Oryantalizmin özellikle de Ebû Hüreyre ismi etrafında oluşturduğu spekülasyonlar kısa zaman sonra İslam dünyasında yankı bulmuştur. Birçok konuda oryantalist iddiaları sahiplenilen Müslüman ilim insanları Ebû Hüreyre ve Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652) gibi isimlerle

¹¹⁷ Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 1999), 26.

¹¹⁸ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 148.

¹¹⁹ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener (Ankara: Otto Yayınları, 2010), 45.

ilgili iddiaları benimsemişler hatta onların iddialarının ötesine de geçebilmişlerdir. Özellikle Hindistan’da “Ehl-i Kur’ân” akımı öncüleri oryantalist literatürden oldukça etkilenmişlerdir. Örneğin “Kur’âniyyûn” ekolünün fikir babası kabul edilen Ahmed Han, Alman oryantalist Karl Gottlieb Pfander (ö. 1865), Aloys Sprenger ve William Muir (ö. 1905) gibi isimlerin başta metin tenkidi olmak üzere birçok konudaki görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve dinî naslar ile ilgili farklı yaklaşımlar geliştirmeye başlamıştır. Bu etkileşimde Ahmed Han’ın misyonerlerin Hindistan’da en etkin olduğu merkezlerden olan Agra’da bu isimlerle kurduğu yakın ilişkilerin ve sıcak temasın etkili olduğu söylenebilir.¹²⁰ Onun altı büyük hadis kitabı üzerindeki kanaatleri Goldziher ve Schacht gibi bazı oryantalistlerin ulaştıkları sonuçlarla paralellik göstermektedir.¹²¹ O, özellikle Muir’le yaşamış olduğu polemiklerin bir sonucu olarak Muir’in görüşlerini beğenip peşine düşmüş ve Hz. Peygamber’den geldiği söylenen her tür bilginin Kur’ân’la bir sağlamlasının yapılması gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca inanç konularında sadece mütevatir haberlerin kabul edilmesi gerektiği, bunlarinsa beş adetle sınırlı olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bu dönem Ahmed Han’ın sünnet konusunda çelişik ve karışık bir anlayışa yöneldiği, hadisleri Hz. Muhammed’in dinî ve dünyevi sözleri şeklinde bir ayrıma giderek sünnetin alanını oldukça daralttığı ancak henüz sünneti sistematik olarak reddetmediği bir geçiş dönemidir. Bu dönemi takip eden sonraki zamanlarda sünnete karşı en keskin tavrı ortaya koyacak ve neredeyse hadislerin tamamının sahih olmadığını iddia edecektir. Muir, hadisler hakkında yaptığı tenkitlerde hadislerin mana ile rivâyet edildiğini yani son râvinin kurduğu cümlelerden ibaret olduğunu ve bu sözlerin Hz. Peygamber’in ağzından çıktıktan sonra ne boyutta bir değişikliğe uğradığının bilinemeyeceğini belirterek hadislerin güvensiz olduğunu ileri sürmektedir.¹²² Ahmed Han’ın ise bu ve benzeri konularda Muir’in şüphelerini aynıyla taklit edip dillendirdiği görülmektedir.¹²³

¹²⁰ Birişik, *Hint Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 128-130.

¹²¹ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, 110.

¹²² Hadislerin güvenilirliği açısından sıklıkla her mahfilde dile getirilen “hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildiği” doğru bir bilgidir. Ancak mana ile rivayet konusunda hadis otoritelerinin belirledikleri kriterler göz önüne alındığında bu durumun hadislerin güvenilirliğine zarar verecek bir niteliğe sahip olmadığına dair bir çalışma için bk. Abdullah Hikmet Atan, *Mana ile Rivayet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

¹²³ Daniel W. Brown, *Modern Discussions Suna in Egypt and Pakistan* (Chicago: Cambridge University, 1993), 77.

Oryantalist çalışmaların yakından takip edilip etkili olduğu diğer önemli ülke ise Mısır'dır. Örneğin el-Menar dergisinde (الإسلام هو القرآن وحده) başlıklı makalesiyle Mısır'da hadis etrafında tartışmaların fitilini yakan ve sünnetin dinî ahkâmın bir kaynağı olamayacağını savunan Tefvîk Sıdkî'nin söylemlerinde oryantalist etki net bir şekilde hissedilir. Özellikle Goldziher ve Brockelman'dan (ö. 1956) etkilendiği bilinen Ahmet Emin (ö. 1954) ise, Buhârî ve Müslim'deki birçok hadisin uydurma olduğunu, zira muhaddislerin metinden çok isnada baktıklarını dolayısıyla hadislerin sıhhatini senede göre kararlaştıklarını, bunun ise sağlıklı bir sonuca götüremeyeceğini ileri sürer.¹²⁴

Mısır'da oryantalist etkinin üzerinde en bariz biçimde görüldüğü müellif ise Mahmud Ebû Reyze'dir. O, oryantalistlerin fikirleri ve yönlendirmeleriyle oluşmuş bütün şüpheleri derleyerek bir kitap telif etmiştir. Türkçeye de çevrilen eserinde Ebû Reyze, oryantalistlerin fikirlerini aynıyla tekrar etmiş, onların kitaplarından birebir olacak şekilde çok miktarda alıntılar yapmış hatta onların maddî hatalarını dahi olduğu gibi iktibas etmiştir.¹²⁵ Örneğin hadis terminolojisinde “çok hadis rivâyet eden” anlamındaki (مُكْتَر) lafzını Goldziher'e uyararak “geveze” anlamında tercüme etmiştir.¹²⁶ Ebû Reyze oryantalistleri de geride bırakacak düzeyde cesur davranmış örneğin Ebû Hüreyre'den “Şeyhu'l-madire” gibi son derece yakışıksız bir isimlendirmeye bahsedebilmiştir. O, bu yakıştırmayla Ebû Hüreyre'yi açgözlü, menfaatçi ve bir yağlı çorba uğruna her yalanı söyleyebilecek bir kişi olarak tanımlamak istemektedir. Tamamen hayal mahsulü olan bu iddiaya göre Ebû Hüreyre ‘madire’ isimli çorbayı çok sevdiğini, yemeği Hz. Muaviye'nin sofrasında yiyip namazı Hz. Ali'nin arkasında kıldığını çünkü Hz. Muaviye'nin madiresinin daha yağlı, Hz. Ali'nin arkasında namaz kılmanın ise daha faziletli olduğunu söylemektedir.¹²⁷

Müslüman ilim insanlarının sahâbîler ve ulemâ hakkında asılsız iddialarda bulunmak hususunda oryantalistleri takip ettikleri, onların iddialarını sahiplenip

¹²⁴ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez, M. Emin Özaşar (İstanbul: Rehber Yayınları, 1990), 1/85.

¹²⁵ Mahmud Ebû Reyze, *Advâ ale's-Sünneti'l-Muhamediyye ve Difâün ani'l-hadis* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1980), 122.

¹²⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-Sünne*, 123.

¹²⁷ Ebû Reyze, *Advâ ale's-Sünne*, 164.

seslendirdikleri görülmektedir. Oryantalistler hadislerle ilgili çalışmalarını özellikle raviler üzerinde yoğunlaştırmışlar buradan hareketle sahabe kuşağı da dahil olmak üzere çoğu râvilerin rivâyet ettikleri hadislerin güvenilir olmadığını öne sürmüşlerdir. Râvileri karalamak ve değerlerini düşürmek içinse rical ve tabakat kitaplarında bol miktarda bulunan ve yan yana olan bilgilerden sadece bir kısmına yer vermeyi ve bu bilgileri ilgili şahıslar hakkında ispatlanmış gerçek ve nihai bilgilermişçesine sunmayı bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse onlar ispat edilmesi gereken bilgiyi, o haliyle bir delil ve model olarak kullanmaktadırlar. Onlar istisnai bir halden veya ufak bir haberdan istifade edip ondan pek büyük meseleler çıkarmakta da çok yeteneklidirler.¹²⁸ Bu yöntemle bir şahsın itibarsızlaştırılmasıyla onun râvisi olduğu ve adının geçtiği çok sayıda rivâyet de itibarsızlaştırılmış olmaktadır. En çok itibarsızlaştırılmak istenen şahsiyet ise en çok hadis rivâyet ettiği bilinen Ebû Hüreyre olmaktadır. Örneğin hadis üzerine pek çok çalışması olan Sprenger, Hz. Peygamber'i anlattığı eserinde Ebû Hüreyre'den, aşırı dindarlığının yol açtığı hamiyeti diniye sebebiyle hadis uydurmaktan çekinmeyen bir yalancı olarak bahseder. Yine Goldziher, Ebû Hüreyre'nin Emevîlerin menfaatleri doğrultusunda kolayca hadis uydurduğunu ileri sürer.¹²⁹ Caetani (ö. 1935) ise Ebû Hüreyre'nin tam bir yalancı olduğunu, rivâyetlerine tabiat üstü unsurlar ve hayalî şeyler karıştırdığını, Tevrat ve İncil'den cümleler alarak bunları Hz. Muhammed'e mal ettiğini iddia eder. Ona göre Ebû Hüreyre'ye nispet edilen hadisleri ya kendisi ya da kendisinden sonra gelen öğrencileri uydurmuştur.¹³⁰

Türkiye özelinde ise oryantalist iddiaları dillendirme konusunda Yaşar Nuri Öztürk isminin öne çıktığı görülür. O, kitaplarında çok yerde Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652), Abdullah b. Selâm (ö. 43/663) ve Ebû Hüreyre'den yakışsız ifadelerle bahsetmekte, özellikle Kâ'b el-Ahbâr'ı 'siyonist', 'Yahudi kâhin', 'Yahudi zındık' gibi aşağılayıcı ve değersizleştirici bir tarzda yaftalamaktadır.¹³¹ Ona göre Ebû Hüreyre "uydurma hadisleri İsrailî kaynaklardan uyarlayan bir numaralı kişidir." Hz.

¹²⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 71.

¹²⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Temmuz 220).

¹³⁰ Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit (İstanbul: by, 1924), 1/12-134.

¹³¹ Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, 130, 348, 350.

Ömer'in ölümüne kadar ağzını tutmuş, Kâ'b el-Ahbâr'ın da isminin karıştığı bir suikast sonucu öldürülen Hz. Ömer'den sonra Hz. Peygamber'e yalan isnadına hız vermiştir.¹³² Öztürk'ün bu yaklaşımlarının ve ithamlarının kendine ait olmadığı ve tamamının başta Goldziher olmak üzere müsteşriklerin sözlerinin bir tekrarından ibaret olduğu dikkat çekmektedir.¹³³

Oryantalist propagandanın etkisinde kalarak Ebû Hüreyre ismi etrafında şüpheler uyandırmaya ve onun güvenilir bir kişi olduğunu ispata çalışan ilim insanlarından biri de M. Hayri Kırbasoğlu'dur (d. 1954). Kırbasoğlu'nun hareket noktası Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye yönelik bazı tutumlarıdır. Ona göre Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'yi hadis rivâyeti hususunda uyarması Hz. Ömer'in titizliğini değil, aksine Ebû Hüreyre'ye karşı duyduğu kuşkuları göstermektedir. Kırbasoğlu, Ebû Hüreyre hakkındaki kanaatlerini İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *el-Bidâyesi* ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'i olmak üzere iki kaynağa refere etmektedir.¹³⁴ Ancak Kırbasoğlu'nun bu hususta ilmî ciddiyetten uzaklaştığı, Ebû Hüreyre aleyhinde kullanılabilir az sayıda rivâyeti baş tacı ederken sayfalarca anlatılan övücü ve lehte delilleri görmezden geldiği görülmektedir. Hâlbuki aynı kaynaklarda Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'yi Bahreyn'e vali yaptığı, bir süre sonra Ebû Hüreyre'nin istifa ettiği ve Hz. Ömer'in ısrarlı ricalarına rağmen görevine dönmediği belirtilmektedir.¹³⁵ Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye güvenmediği iddiasıyla, onu vali yapması ve görevine devamda ısrarcı olması gerçeği bir çelişki oluşturmaktadır. Özellikle Hz. Ömer'in güvenmediği kimselere valilik görevi vermesi düşünülemez. Ayrıca aynı kaynaklarda Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'yi hadis rivâyet etmekten önce menettiği daha sonra ise onunla oturup konuştuğu, peşisıra da ikna olup kendisine "Peki öyleyse, git rivâyet et!" dediği belirtilmektedir. Yanı sıra oğlu İbn Ömer de (ö.

¹³² İddiaların aksine Ka'b el-Ahbâr hadis otoritelerinin çoğunluğunca güvenilir bir kişi olarak kabul edilmektedir. Onun adı, rivayetleri terkedilmiş ravilerin isimlerinin listelendiği kitaplarda zikredilmemektedir. Rivayetleri noktasında sahabilerce sınanmış ve Ehl-i Kitaptan nakil yapanların en güvenilir olduğu söylenmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in katledilmesinde parmağı olduğu da asılsız bir suçlamadan ibarettir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed ibn Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: y.y, 1328), 5/650; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makâlât* (Kahire: Matbaatu'l-envar, ts), 38.

¹³³ Ebûbekir Sifîl, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2019), 158.

¹³⁴ M. Hayri Kırbasoğlu, *Hadis İliminde Metodoloji Sorunu Sünnetin Dindeki Yeri* kitabı içinde (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 468.

¹³⁵ İbn Kesîr, Ebû'l Fîdâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye* (Beyrut: Darü'l-Mârifê, 1998), 8/116.

73/693) Ebû Hüreyre'ye “Sen Resûlullah'a bizden daha yakındım ve O'nun hadislerini bizden daha iyi bilirsin.” demiştir.¹³⁶

Görüldüğü gibi tarihî şahsiyetlerle ilgili bu maksadı aşan sonuçlar onları değerlendirirken kullanılan yargılayıcı ve onları sanık sandalyesine oturtan olumsuz yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Bunun yerine iyi niyetli, anlamaya çalışan ve yapıcı bir üslup takınılması daha dengeli ve sağlıklı sonuçlara müncer olacaktır. Aksi takdirde yapılanlar, önceden karar verilmiş bir konuda uygun delil aramaktan öteye geçemeyecektir.

Sayılan bütün olumsuz etkilere karşın oryantalist çalışmaların İslami ilimlere katkısının inkârının mümkün olmadığı da dile getirilmelidir. Bu katkılara ilk elden bir örnek vermek gerekirse “Concordance” hadis mucemi zikredilebilir. Yaklaşık 40 kişilik oryantalist bir grubun titiz ve uzun çalışması sonucu meydana getirilmiş bu dev sistematik eser, hadis alanındaki çalışmalara büyük bir kolaylık sağlamıştır.¹³⁷ Oryantalistler, İslami ilimlerin her bir dalında alanın temel kaynakları ile ilgili tenkitli veya tenkitsiz olarak ana kaynakları yayınlamışlardır. İlk olarak Hollandalı müsteşrik Junyboll tarafından neşredilen ve İslam vergi hukukunun en kadim kaynaklarından birisi olan Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harac*'ını¹³⁸ otuz küsur yıl sonra neşreden Ahmed Muhammed Şakir (ö. 1377/1958), bu esere yazdığı önsözde duygularını şöyle dile getirmektedir: “Selefimizin eserlerine keşke biz sahip çıksaydık. Hiçbir kıymetli kitap yoktur ki daha önce Avrupalı şarkiyat âlimleri tarafından neşredilmemiş olsun. Bu eserlerden yararlanmamızı sağlayan ve bu hazineleri insanlığın önüne serenler onlardır. Bizler ise gaflet içinde uyuyoruz ve elimizin altındaki definelerden habersiziz...”¹³⁹

Bir değerlendirmede bulunmak gerekirse modern dönemde son derece sistematik ve dinamik bir tarzda ortaya çıkan “Kur'ân İslam'ı” söylemini hazırlayan faktörlerden birinin de oryantalizmin etkileri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu akımın ortaya çıkışını sadece oryantalist projelerle veya bir başka ifadeyle

¹³⁶ Tirmizî, “Menakıb”, 47; Müslim, “Fedailü's-Sahabe”, 160.

¹³⁷ Wensinck vd, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-hadisi'n-Nebevî* (İstanbul: by, 1988).

¹³⁸ Cengiz Kallek, “Yahyâ b. Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2021).

¹³⁹ Ebûbekir Sifil, *İslam ve Modern Çağ* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004), 143.

emperyalistlerin sömürge planlarıyla açıklamak fotoğrafın tamamını görmemek anlamına gelecektir. Zira yüzyılların biriktirdiği problemleri görmezden gelerek basit çözümlerle konuyu sadece bir faktöre bağlamak kolaycılığa kaçmak olarak görülmelidir. Özellikle sosyal olay ve olguların tek bir sebeple açıklanamayacağı müsellemler bir hakikattir. Kur'âncı akımın ortaya çıkmasında oryantalist çalışmaların etkisinin yanı sıra modern hayatın dayatmaları karşısında İslam dünyasının yaşadığı şoklar, içine yuvarlandığı düşünce krizi ve bu krizle baş edecek entelektüel birikimden yoksun olması gibi sebeplerin de önemli rol oynadığı hesaba katılmalıdır.

Oryantalizmin etkisi konusunu bir hususa dikkat çekerek sonlandırmak istiyoruz. İslam dünyası, Batıların İslam'la ilgili çalışmalarının altında sürekli bir art niyet ve düşmanlık olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁰ Bu ön kabul, yapılan çalışmaları peşinen değersizleştirmeyi mümkün kılması bakımından bir zihin konforu sağlamakla birlikte aynı zamanda yapılan çalışmalardan yeterince yararlanamamaya da yol açmaktadır. Bu hususta dikkat edilmesi gereken husus, Batılı bilim insanlarından bir Müslüman ilim insanının İslami konulara yaklaşımına benzer bir yaklaşım beklenemeyeceğidir. Asıl önemsenmesi gereken, onların yaptıkları çalışmaların bilimsel değerinin olup olmadığı ve objektif bir karakter taşıyıp taşımadığıdır. Kanaatimizce yapılması gereken iş, şayet atılmış birtakım haklı sorular varsa bu soruları soranın ya da nakledenin kim olduğuna bakmaksızın bu sorulara cevap vermektir. Değilse bu soruları yok sayarak, duymazdan ve görmezden gelerek herhangi bir ilerleme sağlanması mümkün olmamaktadır. Sözünü ettiğimiz art niyet ve düşmanlık arayışının aynısının oryantalistlerden alıntı yapan, onların görüşlerine yer veren Müslüman ilim insanlarına da uygulandığına sıklıkla şahit olunmaktadır. Bu meyanda bu tarz ilim insanları, oryantalistlerin işbirlikçileri, temsilcileri ya da oyuna getirilmiş kimseler olarak karalanabilmektedir. Bu üslup ise hem bir niyet okuma hem bir zaaf belirtisi hem de kolayca kaçış psikolojisinin ifadesi ve bir özgüven yokluğunun sonucudur. Bu bakımdan Müslüman ilim insanları içerisinde farklı düşünen, iyi niyet ve gayretle eleştirel bir üslup geliştirenleri yerici ve mahkum edici tavırlardan uzak durmak gerekir. İnsaflı olan tutum uygun bir dille ve

¹⁴⁰ Mustafa Sıbaî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, çev. Mücteba Uğur (İstanbul: Beyân Yayınları, 1993), 25.

ötekileştirmeden yanlış görülen, bilimsel ve objektif olmadığı düşünülen hususların dile getirilmesidir.

2.5. Kur'ân ve Sünnet İlişkisinin Yeniden Konumlandırılması

Hız. Peygamber tarafından söylenen bir söz, yapılan bir eylem ya da verilen bir onay olarak tanımlanan sünnet kavramı, hadis ilminde farklı anlayışlar mevcut olmakla birlikte hadis âlimlerinin çoğunluğunca hadis kavramıyla eş anlamlı kabul edilmektedir.¹⁴¹ Hadisin Hız. Peygamber'den intikal eden toplam ham malzeme ve veriler, sünnetinse mamul ürün mesabesinde olduğu da söylenmiştir. Bu değerlendirmeye göre hadis malzemesinin işlenip değerlendirilmesiyle ortaya çıkan hasılaya ya da bütüncül bakışa sünnet denilir.¹⁴² Yirmi iki yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca Hız. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklama mahiyetindeki söz ve davranışlarının dinî hükümlerin ikinci kaynağı olduğu yaklaşımı ilk İslam toplumundan bu yana temel bir ilke olarak benimsenmektedir. Daha sonra Kur'ân ve sünnet şeklinde formüle edilen bu ilke bütün Müslümanların ittifak ettiği bir prensip olarak bilinmektedir. Bu bağlamda Müslüman âlimler arasında varid olan tartışmalar ve görüş ayrılıkları oryantalistlerin araştırmalarında iddia ettikleri gibi Hız. Peygamber'in dinî otoritesinin benimsenip benimsenmemesine dair bir tartışma değildir. Söz konusu tartışmalar ondan nakledilen verilerin sahilliğinin tespiti ayrıca bunların örnekliliği ve bağlayıcılığı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu tarz tartışmalarda Hız. Peygamber'in dini otoritesi sorgulanmamış, bilakis ona nispet edilen bilgiye dair güvenilirlik kuşkusunu ve bağlayıcılık kriterleri gibi hususlar gündeme gelmiştir.

Sünnette yer alan hükümlerin, Kur'ân'daki hükümler açısından dört durumdan biri oldukları görülür. Sünnette yer alan hükümler ya Kur'ân'daki bir hükmü teyit etmekte ya ondaki bir hükmü açıklamakta ya onda bulunan bir hükmü

¹⁴¹ Yaygın kanaatin aksine sünnet ve hadisin İslamın ilk iki yüzyılında iki ayrı şey olarak görüldüğü ve hadisin sünnetin kaynaklarından birisi olarak değerlendirildiği ileri sürülmüştür. Buna göre ehl-i hadis hadisle sünneti bir değerlendiren görüşü İmam Şâfi'î'den itibaren hakim görüş haline gelmiştir. Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 22.

¹⁴² Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 174.

tahsis etmekte ya da onda bulunmayan yeni bir hüküm koymaktadır.¹⁴³ Sünnetin kaynaklık değerinin tespiti bağlamında Kur'ân'da çerçevesi çizildiği şekliyle Hz. Peygamber'in hem bir beşer olduğu hem de vahiy alma özelliği taşıdığı¹⁴⁴ göz önünde bulundurularak farklı değerlendirmeler yapılmış ve genel anlamıyla Resulü Ekrem'in peygamber kimliği ile icra ettiği sözleri ve tasarrufları dinî ahkâmın kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Sünnet, fikhî hüküm kaynakları sıralamasında teorik olarak her ne kadar Kur'ân'dan sonra gelse de İslam düşüncesinde öteden beri Kur'ân'la Sünnetin bir bütünlük arz ettiği kabul edilir. Etle tırnak, ruhla beden gibi benzetmeler üzerinden birlikte anıldıkları, bir bütünün diğerini tamamladığı iki yarısı olarak beraberce değerlendirildikleri bilinmektedir. Bu konsensüse rağmen “Kur'ân İslam'ı” söyleminin bu malum birlikteliği ayırdığı, “Kur'ân ve Sünnet” tabirini parçaladığı ve sünneti Kur'ân'ın yanında değil de karşısında konumlandığı görülmektedir. Örneğin Atay, daha önce zikrettiğimiz ve ona ait bir tasnifte Hz. Peygamber ve sahâbîler dönemi diye isimlendirdiği birinci dönemde bilgi ve hüküm kaynağının akıl ve Kur'ân olup hadisin bir ağırlığının olmadığını ifade etmektedir. Onun genç sahâbîler dönemi olarak adlandırdığı ve 660-761 yılları arasında yüz yıl süren ikinci dönemde ise Kur'ân'ın geri planda kalıp hadislerle müracaatın öne çıktığını ve böylece de hadisin Kur'ân'a hakim olma sürecinin başladığını ileri sürmektedir. Dikkat edilirse Atay, konumlandırmayı birliktelik ve uyum üzerinden değil, karşıtlık ve uyumsuzluk üzerinden yapmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'le İslam'ı özdeşleştirmek, bir ve aynı saymak yanlış olduğu gibi onun sözlerini Kur'ân'la özdeşleştirmek de aynı şekilde yanlıştır. Zira peygamberler de dâhil olmak üzere hiçbir insan, ideoloji yani bir iman ve inanç örgüsü ve sistemi ile özdeşemez. Eğer özdeşirse o sistemin yıkılmasına ve gerçekliğini kaybetmesine yol açar. Çünkü bu yolla beşerin zaafı, kusurları ve yanlışları sistemin içine girer ve nihayet onu çürütür. Bu sebeple öndersiz sistem yaşayabilirken, önderi sistemin içinde yaşatmaya çalışmak, ölüyü canlı diye gezdirmek anlamına gelecektir.¹⁴⁵ Atay'ın bu

¹⁴³ Muhammed Salih Ekinci, *Kur'ân'a Göre Sünnetin Hüccet Değeri*, çev. Muhammet Ateş, (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 155.

¹⁴⁴ el-Kehf 18/109; Fussilet 41/6.

¹⁴⁵ Atay, *Araştırmalar*, 3/299.

değerlendirmeyi yaparken Hz. Peygamber’i sıradan bir beşer olarak ele aldığı dikkat çekmektedir. Sahâbîlerin her zaman ve zeminde Hz. Peygamber’i kendileri için yol gösterici kusursuz bir örnek olarak görüp saygı duymalarını¹⁴⁶, onun hayatını normatif dinî bir örneklik olarak algılamalarını ve ayrıca Kur’ân’ın ona itaat ve tabiiyeti emredip, onu insanlara örnek gösterdiği gerçeğini¹⁴⁷ Atay’ın görmezden geldiği görülmektedir.¹⁴⁸

Yaşar Nuri Öztürk ise İslamdan rahatsız olan odakların, onu hakkıyla anlamayan kimseleri kullanarak hadisler karmaşasını Kur’ân dininin ayağına doladıklarını ve hadisler aracılığıyla Kur’ân’ın yanına bir tür Talmud eklendiğini iddia etmektedir. Tıpkı Yahudi geleneklerini toplayan Talmud’un¹⁴⁹ önce Hz. Mûsâ’ya izafe edilip sonra da Allah’ın vahyi ilan edilerek Tevrat’ın yanı sıra yeni bir din kaynağı haline getirilmesi gibi Talmudi zihniyet de hadisler üzerinden Müslümanlara empoze edilmiş ve nihayet Hz. Peygamber, tebliğ ettiği kitaba zıt bir dinin kurucusu durumuna getirilmiştir.¹⁵⁰ Öztürk’ün de aynı Atay gibi “Kur’ân ve Sünnet” ilişkisini özdeşlik üzerinden değil de karşıtlık üzerinden konumlandığı dikkat çekmektedir. Öte yandan Öztürk bu karşıtlığı sıradan bir karşıtlığın çok ötesine taşımaktadır. O, hadisleri Allah adına uydurulmuş yalanlar ve Allah’ın kitabına koşulmuş ortaklar olarak görmekte; hadis mecmualarını uydurma kutsal kitap anlamında “zübür” olarak değerlendirmekte ve nihayet bütün bunları örtülü şirk olarak isimlendirmektedir.¹⁵¹ Zira ona göre Kur’ân dışında din kaynağı edinmek, Kur’ân’a sırt dönmek hastalığıyla daima koşut gider. Kur’ân’ın davet ettiği tevhide içleri ısınmayanlar suhuf ve zübürde vücut bulan şirk ve tefrikaya teslim olurlar.¹⁵² O, “Yoksa onların, kendilerine, Allah’ın izin vermediği dini koyan ortakları mı var?”¹⁵³ âyetini ilgisiz bir şekilde kullanarak hadisler dolayısıyla peygamberin Allah’a ortak koşulduğunu öne sürmektedir. Öte yandan Öztürk, İslam dünyasının

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998), 72.

¹⁴⁷ Âl-i İmran 3/31; el-Mâide 5/92; el-Ahzâb 33/21.

¹⁴⁸ Atay, *Araştırmalar*, 3/310.

¹⁴⁹ Talmud, Yahudilerin kutsal kitap koleksiyonunun yazılı olmayan ikinci kısmıdır. Sözlü geleneğe bu isim verilmektedir. Kitab-ı Mukaddesten çıkarılan yorumların toplamıdır. Talmud, bir Yahudinin günlük yaşamının her anını kuşatan, hukuki, dinî ve ahlâkî bir yasadır. Bk. Mustafa Sami Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih’in Dönüşü* (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 39-47.

¹⁵⁰ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 362.

¹⁵¹ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 99, 278, 450.

¹⁵² Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 20.

¹⁵³ eş-Şûrâ 42/21.

yüzyıllardan beri görünüşte Kur'ân'a sarıldığını gerçekte ise Kur'ân'dan uzaklaşma içerisinde olduğunu ve bu durumunsa açıkça Kur'ân'a ihanet anlamı taşıdığını dile getirmektedir.¹⁵⁴

Akbulut ise Resule itaatten hadise/sünnete uyma anlamı çıkarmanın mümkün olmadığını belirtmekte, sünnetin de Kur'ân âyetleri gibi farz olduğunu¹⁵⁵ dile getirenleri Resule itaat kavramının ardına sığınmakla suçlamaktadır. Ona göre peygambere itaatten amaç, Allah'ın peygamberi vasıtasıyla bildirdiği yani Kur'ân'da varid olan hususlara itaattir. Bu alana Hz. Peygamber'in ictihatlarını ve hadislerini dâhil etme imkânı yoktur. Müslüman âlimlerin çoğunluğu resule itaatin "resulün sünnetine uyma" olduğunu ileri sürseler de¹⁵⁶ bu durum onların sünnetin Kur'ân yanındaki pozisyonunu iyi takdir edememiş olmalarının bir sonucudur.¹⁵⁷ Akbulut, Schacht'tan yaptığı alıntıyla¹⁵⁸ hicri birinci yüzyılda Hz. Peygamber'in sünneti mefhumunun Kur'ân'la aynı seviyede olacak şekilde henüz yerleşmemiş olduğunu; sünneti Kur'ân ayarına hatta daha da üzerine çıkaran anlayışın tabiin neslini takip eden nesillerce geliştirildiğini ileri sürmektedir. Ona göre Allah'a itaatle peygambere itaatin farklı şeyler olduğunu söylemek, dini Allah ile peygamberin ortak yapımına dönüştürmek olur. Hâlbuki En'âm suresi 114. âyette Kur'ân'ın apaçık olduğu ve yanı sıra bir hüküm kaynağı bulunmadığı belirtilmektedir. Kur'ân'a giden yol tarihi süreçte sünnetle kesilmiş, Allah'ın karşısına onun elçisi yerleştirilmiştir. Kur'ân ile Müslümanların arasına hadisler girerken öte yandan da Allah ile elçisinin arası açılmıştır. Hz. Peygamber'in bıraktığı bir sünnet varsa o da ancak Kur'ân'a uymaktır.¹⁵⁹ Akbulut'a göre hadis ve sünnet dinde ölçü değil, örnektir. Sünnet, Kur'ân'ın insan hayatına uygulanmasının ilk modeli olmakla birlikte tek modeli değildir. Sünnetin, peygamberin ortaya koyduğu bir model olmaktan çıkartılıp Kur'ân'ın yanında onun gibi bir ölçü durumuna getirilmesi Kur'ânî prensiplerin hayata geçirilmesini engellemektedir. Sünneti örneklik konumundan çıkaranlar onu

¹⁵⁴ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 332.

¹⁵⁵ Cümledeki anlatım bozukluğunu olduğu gibi aktardık. Kanaatimizce müellif, burada Kur'ân âyetlerine uymanın zorunlu oluşunu kasetmektedir.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/355, 12/14; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ' el-Begavi, *Me'alimü't-tenzil* (Riyad: Daru't-Taybe, 1420/2001), 1/341; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3533.

¹⁵⁷ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 86-87.

¹⁵⁸ Joseph Schacht, "Peygamberin Sünneti" Tabiri Hakkında, çev. Muhammed Said Hatipoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970 (18), 24.

¹⁵⁹ Akbulut, *Yabancılaşma Süreci*, 91.

Kur'ân'a alternatif bir ölçü olarak sunmaktadırlar. Akbulut'un bu yaklaşımıyla Kur'ân-sünnet birlikteliğini ve bütünlüğünü dile getirenleri sünneti Kur'ân'a alternatif yapmakla suçlaması son derece ilginç bir yaklaşım olarak görülmektedir.¹⁶⁰ Okuyan'ın Hz. Peygamber'e itaat ve tâbi olmayı emerden âyetlerin tefsirinde son derece mutedil bir üslup kullanarak kurtuluşa ermek için Hz. Muhammed'e uymanın gerekliliğine defaatle vurgu yaptığı görülür.¹⁶¹ Ancak o son tahlilde bütün bu vurguları boşa çıkaracak şekilde söz konusu itaatın ilahî mesaja yani Kur'ân'a uymaktan ibaret olduğunu belirterek ve söylemin genel kanaatine dönerek Peygamber'e itaati Kur'ân'a itaat olarak yeniden tanımlar.¹⁶² Ateş ise bu konuda ikircikli bir tutum takınmaktadır. O, Hz. Peygamber'in dinî nitelikteki sözlerinin Kur'ân'ın tefsiri mahiyetinde olduğunu, bu sebeple de onun emir ve yasaklarına riayet etmenin her Müslümanın görevi olduğunu tefsirinin birçok yerinde dile getirmektedir. Ancak aynı yerlerde bu ifadesini tahsis ettiği, hadislerin çoğunluğunun mana ile rivâyet edildiğini ve Kur'ân'a uygun olmadığını belirttiği ve hadis müktesebâtı hakkında sürekli şüphe uyandıracak cümleler kurduğu görülür. Ateş, sonuçta yaptığı bu müdahalelerle her seferinde başta ifade ettiği yargıyı baltalamakta ve hadislerin güvenilemez olduğu görüşünü pekiştirmeye çalışmaktadır.¹⁶³

Edip Yüksel ise çitayı biraz daha yükselterek Müslümanların hadis ve sünneti Kur'ân'a ortak koşarak İslam'ı ilkel bir dine dönüştürdükleri, Muhammed'in isminin ezana eklenmesiyle putperestliğin her gün beş vakit minarelerden yüksek sesle ilan edilir olduğunu belirtmektedir. Ona göre şehadet cümlesinde Allah'la birlikte Hz. Peygamber'in de zikredilmesi tam bir inkârcılıktır.¹⁶⁴ Yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı gibi Kur'âncı söylem sünneti Kur'ân'ın alternatifi, ötekisi, rakibi hatta bozucusu olarak görmekte, sünneti Kur'ân'ın anlam dünyasının dışında ve ona karşıt bir yerde konumlamaya gayret ederken Kur'ân ve sünneti bir bakıma yarıştırmaktadır. Bayraklı da bu genel yaklaşıma teslim olarak "Rabbinizden size indirilene uyunuz. Onu bırakıp da başka dostların peşinden gitmeyiniz."¹⁶⁵ âyetinde

¹⁶⁰ Akbulut, *Nübüvvet*, 65-67.

¹⁶¹ Okuyan, *Meal-Tefsir*, 53, 169, 419.

¹⁶² Okuyan, *Meal-Tefsir*, 124.

¹⁶³ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 9/102, 351.

¹⁶⁴ Edip Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru* (İstanbul: Gösterge Yayınları, 1989), 53.

¹⁶⁵ A'râf 7/3.

Allah'tan başka dostlar anlamındaki “evliya” tabirinin içine hadisleri de dâhil etmek istemektedir.¹⁶⁶

Kur’ân ve sünnetin söylem tarafından bu şekilde karşı karşıya getirilerek¹⁶⁷ bazen de Kur’ân’ın evrenselliğinin sünnet/hadisle yerleştirildiği öne sürülerek neticede Allah ve peygamberinin bir nevi hâkimiyet yarışına sokulmasının abartılı ve bilimsel bir temelden uzak bir yaklaşım olduğu söylenmelidir. İslam’ın tek kaynağının Kur’ân olduğunu ileri sürmek her şeyden önce Kur’ân’ın varlık, insan, akıl, tecrübe ve tarih gibi kaynaklara referansta bulunan bir kitap olduğu gerçeğiyle çelişecektir. Zira Allah Teâlâ’nın örneğin hırsızın elinin kesilmesi, eşkıyanın asılması gibi ceza hukukuna dair hükümler koyarken Cahiliye Döneminde cari olan hukuku dahi bir veri olarak değerlendirmiş olması düşünüldüğünde¹⁶⁸ “Kur’ân İslam’ı” söyleminin nebevî sünnete dinî hüküm kaynağı olma vasfını uygun görmemesinin Kur’ân’ın söz konusu yapıcı yaklaşımına aykırı bir tutum olduğu söylenebilir.

“Kur’ân ve sünnet” bütünlüğü tamlamasından elbette hadislerin her bakımdan Kur’ân âyetleri gibi olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Kur’ân lafız ve mana yönünden mütevatir olduğundan büyük çoğunluğu haberi vahidlerden oluşan haber-i vâhid sünnetin yapıcı Kur’ân’dan farklı bir konuma sahip olması gayet doğal bir durumdur.¹⁶⁹ Hadisler güvenilirlik bakımından elbette Kur’ân âyetleri gibi değildir ve olması da iddia edilemez. Hadis rivâyetlerinin sübut durumu, her zaman kritik edilmeye açık bir konu olması bakımından âyetlerle aynı statüde görülemez. Ancak bu durum tevatüren ya da sahih bir yolla nakledilen rivâyetlerin bir değeri haiz olmadığı anlamına da gelmez. Nakledilen her bir rivâyetin sübûtu ölçüsünce bir değeri vardır. Bu minvalde Kur’ân ve sünnet birlikteliği tamlamasındaki sünnetten kastın tek tek rivâyetler değil, Hz. Peygamber’in yirmi iki yıl boyunca Kur’ân’ı

¹⁶⁶ Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 7/64-65.

¹⁶⁷ Akbulut, *Yabancılaşma Süreci*, 139.

¹⁶⁸ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi’l-Arab gable’l-İslam* (Bağdat: by, 1380), 5/469-611.

¹⁶⁹ Bilgi teorisi bağlamında ele alındığında mütevatirin zorunlu kesin bilgi, haber-i vâhidin ise kesin olmayan baskın kanaat oluşturduğu kabul edilmektedir. Mütevatir hadisler lafzen ve manen mütevatir olarak iki kısma ayrılmaktadır. Lafzî mütevatirler her ne kadar sayıca çok azsa da Hz. Peygamber’in sünnetinin önemli bir bölümünü mânen mütevatir hadisler oluşturmaktadır ki herhangi bir şekilde bunların mevsukiyetinden şüphe edilemez. Hanefiler mütevatir ile haber-i vâhid arasında meşhur haber diye bir kategoriden söz ederler ki bu kategori baskın kanaatin üzerinde, fakat kesin zorunlu bilginin altında insanın kalbini ve zihnini tatmin eden bir bilgi türüdür. Bkz. Muhammed Takî Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 76-80.

anlama, açıklama ve uygulamasının hasılası anlamında sünnet olduğu belirtilmelidir. Kur'ân ve sünnet bütünlüğü, Kur'ân ve sünnet eşitlemesi anlamında değildir. Kur'ân elbette dinin esası ve dayanağı, sünnet ise onun açıklayıcısı ve yorumlayıcısıdır. Bu sebeple o, İslam'ın ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir. Elbette sünnetin yeri Kur'ân'dan sonra gelir. Zira açıklamanın derecesi, açıklanandan sonradır. Gerek Yemen'e gönderilen Muaz b. Cebel'e (ö. 17/638) Hz. Peygamber'in tavsiyeleri gerekse Hz. Peygamber'in vefatından sonra Raşit halifelerin uygulamaları herhangi bir şer'î hükmün önce Kur'ân'da aranmasını, eğer orada bulunamazsa sünnete bakılmasını salık vermektedir. Kur'ân ve sünnet ilişkisinin nasıllığı bağlamında şu anlatım gayet açıklayıcı bir karakteri haiz görünmektedir: “Bir kimse Mutarrîf b. Abdullah'a (ö. 95/714) ‘Bize hadis nakledip durmayın, ancak Kur'ân'dan bahsedin’ deyince Mutarrif şöyle cevap vermiştir: ‘Vallahi biz bunlarla Kur'ân'ın yerine bir alternatif arama peşinde değiliz. Fakat biz Hz. Peygamber'i kasederek – Kur'ân'ı bizden daha iyi bilen bildiklerini istemekteyiz’”.¹⁷⁰ Neticede tarihi süreçte gerek Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması gerekse de ahkâmın tespit ve uygulaması noktasında sünnete dinî deliller hiyerarşisinde Kur'ân'dan sonra ikinci sıranın verilmesi onun her bakımdan Kur'ân'la aynı düzeyde görüldüğü anlamına gelmediğinin bir kanıtıdır.

Kur'ân'ın sünnete ne tür bir rol biçtiğine ve onu kendisine göre ne şekilde konumlandığına dair âyetlerin izi sürüldüğünde ise bunun iki başlık altında toplanabileceği görülür. Şimdi tek tek bu başlıkları ele alalım:

2.5.1. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Emir ve Yasaklarını Ayrıcalıklı Kılması

Birçok âyette Hz. Peygamber'in düzenlemelerinin normatif yapıda ve bağlayıcılık vasfını haiz olduğu belirtilmiştir. Örneğin bu âyetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır: “Hayır, Rabbin hakkı için onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan (verdiğin hükme gönül hoşluğuyla razı olup) tam anlamıyla teslim

¹⁷⁰ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Miftahu'l-Cenne* (Kahire: İdaretü'd-dıbaa' el-müniriyye, 1347), 35-36.

olmadıkça inanmış olmazlar.”¹⁷¹ Başka bir âyette Hz. Peygamber’in verdiği kararlara boyun eğilmesi emredilmiş ve bu durum Allah’tan sakınmakla ilişkilendirilmiştir: “Peygamber size ne veriyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı şiddetlidir.”¹⁷² Allah ve Resulü’nün emrinin aynı statüde değerlendirildiği ve bunlara karşı çıkmanın mümin için söz konusu olmayacağı bildirildiği bir başka âyet de şu şekildedir: “Allah ve resulü bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah ve resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”¹⁷³

Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde dile getirilen hususların Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemle sınırlı olduğu ve daha sonraki dönemler için bir

¹⁷¹ «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» en-Nisâ 4/65. Bu ayette Hz. Peygamberin otoritesi yüzeysel bir bakışta önüne getirilmiş davalarda hüküm vermekle ilgili bir otorite gibi görünse de âyetin kurgusu incelendiğinde bu otoritenin bir hakimin otoritesinden daha öte bir şey olduğu anlaşılır. Âyette Hz. Peygamber’in verdiği hükümleri kabul etmeyen bir kişinin mümin olarak kabul edilemeyeceğinin ısrarla vurgulanması onun otoritesinin sıradan bir hakimin otoritesi gibi olmadığını ortaya koymaktadır. Zira onun hükümlerinin reddi inançsızlık anlamına gelmektedir. Bu münasebetle ayet Hz. Peygamber’e sıradan bir yargıç yetkisi vermenin daha ilerisinde ona ilâhî hukuk kadar Müslümanlar üzerinde bağlayıcı vasfa haiz olan bir hukuk yapma yetkisi vermektedir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4/7-11; Ebü’s-Senâ Şihabüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî* (Beyrut: Daru l-hyâi’t-türâsil Arabî, ts.), 5/71

¹⁷² «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» el-Haşr 59/7. Bu ayetin bağlamı her ne kadar ganimetlerin (fey’) dağıtımı ile ilgiliyse de tefsir usûlünün “bir âyet özel bir olayla ilgili olarak vahyedilmiş olsa bile ayetin hükmü genel kabul edilir, sadece o olaya hasredilmez” kaidesi âyetin hükmü umumdur. Hatta bazı müfessirler, ayetin fey’e dair oluşunu dahi zikretmeksizin doğrudan genel manaya hamletmişler ve şöyle demişlerdir: “Peygamber her ne emrettiyse onu alın ve her yasakladığından uzak durun. Çünkü O sadece hayrı emreder. O’nun yasakladığı ise ancak kötü olandır.” Bu şekilde umumi ifadelerle izah etmelerinin arka planında ise fey’in de onun emirlerinden biri olduğu ve ayetin kapsamını umumi olarak belirlemenin fey’in de zaten buna dahil olduğunu söylemek demek olacağı bulunmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Cidde: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 4/490; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 4/336.

¹⁷³ «وَمَا كُنْ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» el-Ahzâb 33/36. Bu ayette Allah ve resulü kelimeleri arasındaki ‘ve’ kelimesini hem bağlaç hem de fasıla manalarına almanın ayetin yegane makul anlamını ortaya koymak için en doğru tercih olduğu belirtilmiştir. Sadece bağlaç anlamı verildiğinde mana Allah’ın, Peygamber’in kararı ile birlikte bulunmayan kararını devre dışı bırakmak anlamına geleceğinden bu ilahî kelamın tasavvuru noktasında yanıltıcı bir ifade olacaktır. ‘Ve’ hem bağlaç hem de fasıla olarak alındığında mana şöyle olur: Allah veya Resulü, herhangi biri veya her ikisi bir şeye karar verdikleri zaman, inananların, onların kararını benimsemekten başka bir tercih hakları söz konusu değildir. Bk. Mevdûdî, *Tefhimü’l-Kur’ân*, 4/422; Muhammed Takî Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 49.

bağlayıcılığının olmadığı söylenmişse de¹⁷⁴ bu tespit tefsir usûlü ilmi açısından doğrulanabilir değildir. Zira Kur'ân âyetlerinde süreklilik esastır. Bu anlamda bu âyetleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra okuyan Müslümanlar da aynı şekilde âyetlerin birinci elden muhataplarıdır. Zira iddia edildiği gibi kabul edilirse bunlar ve benzeri âyetleri işlevsiz kalıp bir karşılığı olmayacaktır.¹⁷⁵

Vahyin ilk muhatapları olan sahâbîler sünnet adını verdikleri Hz. Peygamber'in uygulamalarının normatif (kural koyucu) bir özelliğe sahip olduğunu düşünmekteydiler.¹⁷⁶ Onlara göre sünnet, Hz. Peygamber'in ilâhî koruma altında yaptığı icraatlar olup bunlar aynı zamanda Kur'ân vahyinin açıklamaları ve Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının vazgeçilmez bir unsuruydu. Kitabı getiren ve kulları içerisinde Allah'ın muradını en iyi bilen Hz. Muhammed'in sünnetine sahâbîlerin bu şekilde bir anlam yüklemelerinde kanaatimizce şaşılacak bir durum da yoktur.¹⁷⁷ Sahâbîler Hz. Peygamber'in dine dair emir ve yasaklarını Allah'ın emir ve yasakları mesabesinde kabul ediyor ve ona uymakla Allah'a uymak arasında bir fark görmüyorlardı.¹⁷⁸ Aynı yaklaşımın tâbiîn neslinde de devam ettiği görülmektedir. Sahabe neslinin bir bakıma öğrencileri olan tâbiîn neslinin önde gelen simalarından Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) daha hicri ikinci asrın başlarında söylediği şu söz son derece açıklayıcıdır: “Allah'a başvurmak, Kur'ân'a başvurmaktır. Resûlullah'a başvurmak ise onun sünnetine başvurmaktır.”¹⁷⁹ Nisâ Sûresi 65. âyette zikredilen

¹⁷⁴ Akbulut, Kur'ân'ın uygulanmasının ilk örneği olması dolayısıyla, Kur'ânî prensiplerin hayata aktarılmasında bu örneğin ağırlığı olacağını kabul ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte ona göre sünnetin örnek konumundan çıkarılarak ölçü konumuna getirilmesi belirli bir dönemin şartlarına göre gelişen uygulamanın bütün zamanlar için geçerli kılınması sonucunu doğurur. Bu ise bizzat sünnetin sünnetliğinin reddedilmesi anlamına gelir. Bk. Akbulut, *Yabancılaşma Süreci*, 90-94.

¹⁷⁵ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 429-430.

¹⁷⁶ Sünnetin bu ilk kullanımı, İslam öncesi Hicaz bölgesinde sünnet kelimesinin kullanımından kaynaklanmaktadır. Araplar sünneti önceki kuşaklardan tevarüs eden kuralsal muhtevalı gelenek, örf ve adet anlamına gelecek şekilde kullanmaktaydılar. Hz. Peygamber vahiy hükümlerini hem tebliğ edip hem de hayatında uyguladığında bu tatbikat Arap örf ve adetlerinin yerine geçti ve hüküm (norm) kaynağı artık onun sünneti yani uygulamaları oldu. Sünnet kelimesi için bkz. Ahmed Hassan, “Sunnah-Its Early Concept and Development”, *Islamic Studies* 7/1(1968), 47.

¹⁷⁷ Mūsaid b. Süleyman et-Tayyar, *Fusûl fi usûli't-tefsîr* (Riyad: Daru'n-neşr ed düveliy, 1413/1993), 24.

¹⁷⁸ Kur'ân ve sünnet ilişkisi, sünnetin Kur'ân'a göre konumunun müstakil konular üzerinden ele alınıp detaylı bir şekilde incelendiği bir araştırma için bk. Abubaker M.F. Ghudaya, *Hz. Peygamber'e Yönelik Emir ve Nehiyeler Bağlamında Kur'ân Sünnet İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2019).

¹⁷⁹ Ebû Ömer Cemalüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilmi ve fazlihi* (Riyad: by, 1414/1994), 1/765.

anlaşmazlık ve problemlerin çözümünün Allah'a havale edilmesi Kur'ân'a başvurmak anlamına geldiğine göre, peygambere havale edilmesinin de sünnete başvurmaktan başka bir anlamı olmayacağı ortadadır. Nisâ Sûresi'nin 59.¹⁸⁰ ve Ahzâb Sûresi'nin 36. âyetleriyle istidlâl eden İbn Hibbân (ö. 354/965) da peygamberin vefatından sonra onun sünnetine tabi olmanın farz olduğunu ve sünnete uymanın Kur'ân'a uymak gibi görülmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸¹ Okuyan ise İbn Hibban'ın dile getirdiği ve esasen genel bir kabule mazhar olmuş bu çıkarımı kabul etmez. Ona göre bu âyette belirtilmek istenen husus, Hz. Peygamber'in de tıpkı diğer insanlar gibi hüküm verirken Kur'ân ile hüküm vermesi gerektiğidir.¹⁸²

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e müstesna bir konum bahşetmesi ve onun direktiflerine karşı umursamaz davrananlara yönelik sert bir dil kullanması peygamberin düzenlemelerinin Allah'ın düzenlemeleri olarak görülmesi gerektiği fikrini desteklemektedir. Örneğin bir âyette Hz. Peygamber'e karşı gelip ona karşı konuşlanmak¹⁸³ Allah'a karşı gelmekle eş değer görülmüş ve Allah ve resulüne karşı gelene Allah'ın çetin bir cezalandırmasının olacağı belirtilmiştir.¹⁸⁴ Yine başka bir âyette benzer ifadeler kullanılmış ve Resule muhalefet kınanmıştır. Söz konusu âyette Hz. Peygamber'e karşı çıkıp muhalefet etmenin ve müminlerin yolundan başka bir yol tutmanın cehenneme girmeyi gerektirecek kadar ağır bir günah olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁵ Diğer bir âyette peygamberin emrine aykırı hareket edilmemesi, böyle yapıldığı takdirde hem bu dünyada hem de ahirette cezaya düşürüleceğinin bilinmesi uyarısı yapılmaktadır.¹⁸⁶ Hz. Peygamber'in müstesna konumu bağlamında peygambere seslenirken başkalarına seslenildiği gibi seslenilmemesi, ona seslenirken edepli olunması ve "Allah ve resulünün" önüne geçilmemesi uyarıları da dikkat

¹⁸⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَدْنَىٰ تَأْوِيلًا

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”

¹⁸¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Siyretü'n-nebeviyye ve ahbaru'l-hulefâ* (Beyrut: by, 1407/1987), 25.

¹⁸² Okuyan, *Meal-Tefsir*, 94.

¹⁸³ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/218.

¹⁸⁴ el-Enfâl 8/13.

¹⁸⁵ وَمَنْ يُضَاقِرِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ يُتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا en-Nisâ 4/115.

¹⁸⁶ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ en-Nûr 24/63.

çekicidir.¹⁸⁷ Allah ve resulünün önüne geçmek, onların herhangi bir konuda verdikleri karara aykırı hareket etmek anlamında olup müminlik sıfatıyla birlikte düşünülebilecek bir şey değildir. Din Allah'ın dini olmakla birlikte sadece "Allah'ın önüne geçmeyin" denilmeyip Allah'ın yanında peygamberin de zikredilmesi onun açıklama ve uygulamalarının müminleri bağlayıcı olması sebebiyledir. Mümin bir kişinin herhangi bir konuda bir karar vermeden önce o konuyla ilgili olarak Allah ve peygamberinin bir hükmünün olup olmadığını araştırıp soruşturması imanî bir yükümlülüktür. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) Hucurât Sûresi 2. ayetin tefsirinde sünnetin normatif vasfına özel bir vurgu yaptığı görülür. Ona göre insanların seslerini peygamberin sesinin üzerine çıkarmaları amellerinin boşa gitmesinin bir sebebi ise akıllarını, görüşlerini, zevklerini ve siyasetlerini onun direktiflerinin önüne geçirmeleri amellerin boşa gitmesinin haydi haydi sebebi olacaktır.¹⁸⁸

Konuya bir başka açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in vefatından sonra genel olarak nasların otoritesinin daha da güçlendiği söylenebilir. Hz. Peygamber hayatta iken Allah Teâlâ'nın ihtilafa konu olan bir hususta vahiy indirmesi ya da kendisinin bir açıklama yapması mümkündür. Onun vefatıyla vahiy süreci sona ermiş bu sebeple de gerek âyetlerin neshi gerekse de Hz. Peygamber'in sözlerinin değişme durumu kalmamış ve naslar değişime açık olmaktan çıkmıştır.¹⁸⁹ İşte bu vakitten sonra Allah'a ve Resul'e itaat artık tamamlanmış olan vahiy ve risâletin ürünleri statüsündeki Kur'ân ve hadis naslarına itaate dönüştü. Dinî otorite, canlı ve dinamik birer kaynak olan Allah ve Resulü'nden sabit ve artık değişmez birer kaynak olan Kur'ân ve Sünnete geçmiş oldu. Hz. Peygamber'in vefatı esnasında sahâbîlerin dinî hükümlere dair bilgisi hükümlerin en son ve tamamlanmış haliyle olduğundan artık İslam denildiğinde Allah Resulü'nün mele-i alâ'ya irtihali ile son nihai şeklini almış hükümler kastedilmektedir. Bunlar doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenilmiş bilgiler olup sahâbîler hayatlarını şekillendiren ve bazı çekinceler dolayısıyla tamamı yazılı

¹⁸⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرَفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ

¹⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l Muvakki'in 'an Rabbi'l-Alemîn*, thk. İsmâuddîn es-Sababî, (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991), 1/86.

¹⁸⁹ Oğuzhan Tan, *Zâhirîliğin Merkezi Sünnilik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı. Tarihselcilik ve Seleficilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi, Modernleşme, Protestanlaşma, Sekülerleşme içinde*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 146-147.

hale getirilmemiş kurallar bütününe sünnet adını vermekteydiler. Hz. Peygamber Kur'ân'ı yazılı bir kitap olarak kayda geçirttiği gibi aynı şekilde sünnet adı verilen İslam'ın bu ilk öğretisini de sahâbîlerinin hayatına bir uygulama programı olarak yazdırmıştır. Hz. Peygamber'i müteakip Kitap ve sünnet tabirinin birlikte kullanımı daha da yaygınlaşmış ve dinin kaynakları olarak yan yana zikredilir olmuştur. Örneğin Hz. Ömer bir keresinde “Kur'ân'ı ve peygamberimizin sünnetini” halka öğretmeleri için birçok şehre sorumlu kimseler gönderilmesi talimatını vermiştir.¹⁹⁰

2.5.2. Vahyetmek İçin Allah'ın Bir İnsanı Seçmesi

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sünnetini konumlandırışının ikinci boyutunu, risâlet müessesesinin bizzat kendisi oluşturmaktadır. Bu da Allah'ın insanlara yönelik vahyi için yine kendilerinden olan bir insanı seçmesi ve mesajlarını bir insana ve onun hayatına indirmiş olmasıdır. Kur'ân'da belirtildiği üzere kitabın insanlara içlerinden bir resul üzerine indirilmesi Allah'ın bir lütfudur.¹⁹¹ Peygamberin bir insan olması öyle önemlidir ki eğer Allah bir meleği elçi olarak gönderseydi onu da mutlaka insan suretinde göndereceğini belirtir.¹⁹² Zira peygamberlik vazifesinin gereği bir taraftan dini tebliğ etmek öte taraftan ise onu pratize ederek insanlara göstermektir. Bir bakıma ilahî buyrukların hayatta neye karşılık geldiğini uygulayarak canlı şahitlik yapmaktır.¹⁹³ Eğer Allah, bir meleği peygamber olarak gönderseydi hem onun insanlarla iletişimi meşakkatli olacak hem de insanlara örnek olması mümkün olmayacaktı. Bu sebeple Yüce Allah, peygamber olarak bir meleği gönderecek olsaydı onu da insan suretinde yaratıp göndereceğini bildirmektedir. Kur'ân'ın toptan bir seferde ve mücerret bir kitap olarak değil de parça parça olarak bir insanın ve toplumun hayatına günübürlük gelişmelere paralel bir şekilde indirilmiş olması da kanaatimizce vahyin pratiğinin nasıllığını göstermeye yönelik bir tercihtir. Bu tercih bir toplumun Kur'ân'ın rehberliğinde ve Peygamberin önderliğinde tedricî olarak eğitilmesi ve dönüştürülmesi için Allah'ın seçip uygun gördüğü bir yöntemdir. Böylece Kur'ân parça parça indirilmekte, ağır ağır

¹⁹⁰ Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ty), 86.

¹⁹¹ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ *Âl-i İmran* 3/164.

¹⁹² el-En'âm 6/9.

¹⁹³ el-Bakara 2/143.

okunmakta ve bunun bir semeresi olarak da uygulamadan sorumlu olan peygamberin kalbi güçlendirilmektedir.¹⁹⁴

Bir peygamberin görevinin kendisine vahyedilen kitabı tebliğ edip sonra da kenara çekilmek olduğu iddia edilemez. Onun bir postacı gibi teslim ettiği şeyle herhangi bir alakası olmayan bir mesaj taşıyıcısı olarak görülmesi risâlet misyonuyla çelişir. Kur'ân'ı görünen hayata taşıyan; ete kemiğe büründüren ve hayata izdüşüren şey risâlet müessesesidir. Bu sebeple peygamber sadece tebliğ edip duyurur, onun uygulama zorunluluğu yoktur¹⁹⁵ deyip hadislere sırt dönmek ister istemez Hz. Peygamber'in risâlet misyonunu iptal etmek ve burada oluşan boşluğu başka girdilerle doldurmak için kendine yer açmak anlamına gelecektir. "Kur'ân bize yeter" söylemini dillendirenler çeşitli gerekçelerle bütün hadisleri bir yana bırakmak suretiyle bir bakıma insanlarla Kur'ân arasına girmekte ve Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğini insanlara dikte ederek her biri neredeyse bir peygamber rolüne bürünmektedir. Peygambere çok görülen Kur'ân'ı açıklama sorumluluğunu bizzat kendilerinin üstlenmesi ise ironiden başka bir şey değildir. Eğer iddia edildiği gibi Hz. Muhammed'e ihtiyaç yoksa bir bakıma ondan rol çalan yeni ve çok sayıda Muhammed'e de ihtiyaç yoktur denilmelidir.¹⁹⁶ Ayrıca bu serbest ve kontrolsüz durum kitaba muhatap olan kimselerin her birinin kafalarına göre takılabileceği, metne uygun gördüğü anlamı yükleyebileceği bir kaos ortamı vücuda getirme riski de taşımaktadır. Risâlet müessesesinin bir bakıma ilgası da diyebileceğimiz, bütün muhatapların kendince uygun gördüğü şekilde davranabileceği bu ortamda teorik bilginin neye tekabül edeceği de soyutun somutta neye karşılık geleceği de artık herkesin kendince iddia edebileceği bir şey olacaktır.

Allah'ın kendi içlerinden bir insanı peygamber göndermesinin onlara bir lütuf olduğunun ifade edildiği âyette¹⁹⁷ Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu dört madde olarak açıklanır. Buna göre o, Kutsal Kitab'ın doğru bir şekilde okunması konusunda otorite olduğu gibi ikinci olarak Kitabın yorumlanmasında son söz de ona aittir. Onun üç ve dördüncü misyonu ise ilahi rehberliğe dayanan hikmetin

¹⁹⁴ el-Furkân 25/32.

¹⁹⁵ Akbulut, *Yabancılaşma Süreci*, 91.

¹⁹⁶ Enbiya Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* (İstanbul: Takdim Yayınları, 2019), 109.

¹⁹⁷ Âl'i İmrân 3/164.

öğrenilebilmesinde yegâne kaynak o olduğu gibi aynı zamanda öğrettiklerini uygulamaya geçirmeleri için insanların pratik eğitimleriyle de görevlendirilmiş olmasıdır. Zira insanoğlu tabiatı gereği sadece dinlemek ya da okumak değil, görerek öğrenmek ister. Bu sebeple Allah'ın buyruklarının pratik hayatta neye tekabül ettiği sünnet tarafından gösterilmiştir. Allah'ın Kur'an'daki tüm talepleri Hz. Peygamber'in örneğinde (üsve-i hasene) gerçekleşmiş ve Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatında mücessem hale gelerek rehberlik misyonunu sünnet aracılığıyla tahakkuk ettirmiştir. Peygamber olmaksızın Kitap, kaptanı olmayan bir gemi gibidir. Bu gemide acemi yolcular ne kadar uğraşırlarsa da gitmek istedikleri hedefe ulaşamazlar.¹⁹⁸ Nüzûl döneminden itibaren Müslümanlar Kur'an'ı peygamberden öğrendikleri gibi onun buyruklarının pratikte neye karşılık geldiğini de yine ondan öğrenmişlerdir.¹⁹⁹ Bu sebeple Allah, peygamberini bir rehber²⁰⁰, güzel bir örnek²⁰¹ ve önder olarak kullarının önüne koymuştur. Bir başka âyette de Hz.

¹⁹⁸ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. Amed Asrâr, (İstanbul: Pinar Yayınları, 1989), 1/19-20.

¹⁹⁹ Sünnetin Kur'an'a karşı pozisyonu Darimî tarafından "es-sünnetü kâdiyetün 'ale'l-Kur'an" sözüyle ifade edilmiştir. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok kişi tarafından fazla iddialı bulunan bu söylemin esasen sünnetin Kur'an'a göre yukarıda ifade edilen misyonunu ve konumunu isabetli bir şekilde formülize ettiği söylenebilir. Bk. Darimî, "Mukaddime"; 49. Musa Carullah Bigiyef tarafından da savunulan bu görüşe göre sünnet, İslam'ın bilgi kaynakları ve deliller hiyerarşisinde Kur'an'ı önelemekte ve Kur'an'ı da kapsayan geniş bir muhtevaya sahip olmaktadır. Ona göre Allah'ın Hz. Peygamber'le iletişimi Kur'an'la sınırlı değildir ve Kur'an ona gelen bilgilerin ebedileşmesi gereken bir hülâsasıdır. Bu yüzden İslam'da hükümlerin tamamı ilk önce sünnetle ortaya koyulmuş, Kur'an ayetleri ise bunları takiben Hz. Peygamber'in o konudaki söz, davranış ve ikrarlarını teyit etmekle ebedileştirmiştir. Bkz. Görmez, *Kitabu's-Sünne*, 5.

²⁰⁰ el-Âraf 7/158.

²⁰¹ el-Ahzâb 33/21. Kur'ancı söylemin de zaman zaman Hz. Peygamber'in uygulamalarının bizim için en iyi örnek olduğuna işaret ettiği görülmektedir. Ancak örneğin ne şekilde veya nasıl hayata aktarılacağı hakkında ya bir yöntem önerilmemek suretiyle bu bir temenni olarak dile getirilmekte ya da bu Hz. Peygamber'in hadislerde değil de sadece Kur'an'da anlatılan davranışlarıyla sınırlandırılmaktadır. Hz. Peygamber'in örneğini Kur'an'da anlatılan davranışlarıyla sınırlandırma iddiaları yine Kur'an'da Hz. İbrahim ve beraberindekilerde müminler için bir örneklik olduğunu bildiren Mümtehin Suresinin 4-6. ayetleriyle temellendirilmek istenmektedirler. Bu iddiaya göre elimizde Hz. İbrahim ve beraberindekilerin hadisleri bulunmamaktadır. Bu sebeple bizim onları örnek almamız onların Kur'an'da anlatılan davranışlarını tatbik ederek olacağına göre Hz. Peygamber'in örneği de Kur'an'da anlatıldığı şekildedir. Nitekim Ahzâb Suresi 21. ayetin hadislerde yer alan peygamberin söz ve davranışlarıyla bir ilgisi de yoktur. Özetlemeye çalıştığımız bu çıkarımın her şeyden önce bir zorlamadan ibaret olduğunu ve mantık hatası içerdiğini söylememiz gerekir. İbrahim ve beraberindekilerin örnek alınmasında neden onların hadislerine ihtiyaç olsun da bu bulunamayınca bu emri sadece Kur'an'da anlatılanlarla sınırlama yoluna gidilsin. Diğer başka konularda da olduğu gibi İbrahim ve beraberindekiler hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde anlatılan özellikleriyle pekala örnek alınabilirler. Bunun için zaten Hz. İbrahim ve beraberindekilerin hadislerine ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'e dair anlatımları hadis mecmualarında mevcuttur. Hz. İbrahim'i örnek alma emrinin Hz. Peygamber'in örneği

Peygamber nur saçan bir kandil olarak tavsif edilmiştir.²⁰² Bütün bunların toplamından çıkacak sonuç ona uyulması gerektiğidir ve bu da onun vefatından sonra sünneti üzerinden olacaktır. Peygambere itaat ve ittibâ, onun sünnetine başvurmak ve onun ortaya koyduğu çözümleri esas almakla mümkün olacaktır. Ayrıca ona uymak²⁰³, Allah'ı sevmenin bir göstergesi ve aynı zamanda Allah sevgisini kazanma ve bağışlanma vesilesidir.²⁰⁴ Bu güzel sonucu elde etmek için tarih boyunca müminlerin, tabiri caizse kulakları Kitapta, gözleri ise Hz. Peygamber'in mirası olan sünnetinde olmuştur.

Kur'ân ve Sünnet birlikteliğinin bozularak İslam'ın "Kur'ân İslam'ı", "Hadis İslam'ı" şeklinde tasnif edilmesi bu iki hidâyet ve bilgi kaynağının karşı karşıya getirilmesine ve Allah ve Resulü'nün ise bir egemenlik mücadelesine sokulmasına yol açmaktadır. Sahih sünnete itibar etmek onu Kur'ân'ın yerine koymak ya da Kur'ân'la değiştirmek olmayıp bilakis Kur'ân'ı bütün ümmetten daha iyi bilip yorumlayan Hz. Peygamber'e tabi olmaktır. Bu tabîyet esasen Kur'ân'a uymayı gerçekleştirmek ve pekiştirmek olarak görülmelidir. Bu sebeple sünnete itibar etmek "Kur'ân'a denk bir otorite ihdas etmek" gibi haksız ve insafsız yaftalamalarla değersizleştirilmemelidir. Öte yandan Kur'ân'ı merkeze aldığını söyleyen kimselerin bizzat Kur'ân'ın sünnete değer verilmesi yönündeki taleplerini umursamamaları ise büyük bir çelişki olarak görülmelidir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse sünnet Kur'ân'ın ötekisi, rakibi, karşıtı, yalanlayıcısı değil tersine onun, kullanma kılavuzu ve bütünleyicisidir. Ayrıca sünnetin son ilahi vahyin uygulamasından ibaret olduğunu da söylemeliyiz. Zira Kur'ân'ın anlam boyutlarını sünnet belirlemiştir. Bu açıklayıcı hakikat aynı zamanda

gerçeğini güçlendirmesi gerekirken bir mantık oyunuyla nasıl da Hz. Peygamber'in sünnetini saf dışı bırakacak bir operasyona konu edildiğine gerçekten hayret edilmelidir. İddialar için bk. Zeki Bayraktar, *Kur'ân ve Sünnet Ama Hangi Sünnet* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 122-124.

²⁰² el-Ahzâb 33/46.

²⁰³ Kur'ân birçok âyette müminlerin peygamberlere karşı tutumlarını onların buyruklarına uymak, söz dinleyip boyun eğmek anlamındaki itaat ve onları takip edip, onlara tâbi olmak anlamındaki ittiba olmak üzere iki ayrı terimle ifade eder. İtaatin yanı sıra ittibanın da gündeme getirilmesi herhangi bir halkı yeniden şekillendirmek için sadece teorik eğitimin yeterli olmayacağını ve insanların takip edebileceği pratik bir örneğin mutlaka bulunması gerektiğinin ifade edilmesi bakımından ilginçtir. Bkz. el-Â'raf 7/157; el-Enfâl 8/64; et-Tevbe 9/117; el-Enfâl 8/64; Yâsin 36/20.

²⁰⁴ *إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* Al-i İmrân 3/31.

Hız. Peygamber'in Müminlere şahit olmasının zorunlu bir tezahürüdür.²⁰⁵ Dine uymanın ve Müslümanlığı yaşamının nasıl olacağını Hız. Peygamber, Müminlere bizzat yaparak gösterip öğretmiş, hakkın şahidi ve peşinden gidilecek bir örnek olmuştur. Müminler de ona uymak suretiyle bütün insanlar için, hakkın örnek tutulacak birer şahitleri olmalıdırlar.²⁰⁶ Nitekim sünnet Hız. Peygamber'in ve ashabının İslamı anlama, yorumlama ve pratiğe aktarma şeklini göstermekte ve onu gelecek nesillere taşımak gibi önemli bir fonksiyonu da ifa etmektedir. Bu durumun Müslümanlar arasında anlayış ve uygulama birliği sağladığı öte yandan Müslümanların bu sayede dünyanın dört bir tarafında ortak bir inanç ve duyguya sahip olurken, hemen hemen ortak ibadet ve davranış biçimlerini ortaya koyabilmelerini mümkün kıldığı da görülmektedir. Sünnetin İslam medeniyetinde kurucu bir role sahip olduğu ve ümmetin tesis edilmesinde başat bir fonksiyonu bulunduğu izahtan varestedir. Dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanlar kendilerine has bir kültür evreninde yani aynı zihin ve duygu dünyasında yaşamaktadırlar. Söz konusu bu evren ise büyük çapta sünnet ve hadis eliyle kurulmuştur. Müslümanların oluşturduğu tüm yapıtların arka planında sünnetin izleri vardır. Yine aynı şekilde doğumlarından ölümlerine kadar gündelik hayatlarının her anına sünnetin ruhunun sindiği görülmektedir.²⁰⁷

Bu sebeple yapılması gereken husus hadis müktesebatına sırt dönmek değil bir şekilde sünneti çağa taşımaktır.²⁰⁸ Bu meyanda kitaplarımızda çok sayıda zayıf ve mevzû hadis olduğuna yönelik olumsuz propagandaya da itibar etmemek gerekir. Uydurma hadislerin bulunması hadis olgusunun değersizliğini değil, değerini gösterir. Zira ancak özünde kıymetli olan bir şeyin sahtesi üretilir. Değersiz bir şeyin ise sahtesi üretilmez. Ayrıca insanlar farklı gerekçelerle ne kadar Hız. Peygambere nispet ederek yalan yanlış sözler üretmişlerse de ümmet bu yalanları deşifre etmek

²⁰⁵ el-Hac 22/78.

²⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/566; Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/123.

²⁰⁷ Transhumanizm gibi modern tehditler karşısında Müslümanlarda direnç oluşturacak hususların Kur'an'dan çok sünnette yer aldığı ve Kuran'da geçmiyor gerekçesiyle Kur'an ile yetinip sünnete kayıtsız kalmanın Müslümanları modern tehlikeler karşısında hazırlıksız ve savunmasız bırakacağına dair uyarılar için bk. İshak Doğan, "Transhumanizm: Allah'ın yarattığını değiştirme" veya insana karşı Şeytan 2.0 *Marife* 21/1 (2021), 11-36.

²⁰⁸ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak-Sünnet ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

için tedbirler geliştirmiş ve rivâyetlerin güvenilirliğini test etmek üzere hadis ilmi adında başka milletlerde örneği olmayan bir ilim dalı oluşturmuştur.²⁰⁹

2.6. Kur'ân İslam'ı Söyleminin Köken Arayışı

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin tarihi kökenleri başlığı altında bu söylemin İslam tarihinde bir izdüşümü ve tarihsel herhangi bir dayanağı olmadığını ifade etmiştik. O bölümde Hz. Peygamber'in önderlik ve örneğini, vefatından sonra ise bu örneğin izinin sürülebileceği sünneti ve bu sünnetin sözlü ve yazılı şekli olan hadisleri topyekûn reddeden, İslam'ı sadece Kur'ân'dan ibaret gören bir hareket ya da fırkanın bulunmadığı ayrıntılı olarak dile getirilmişti. Söylem, modern ve nevezuhur yapısına ayrıca Müslümanların sahâbilerden başlamak üzere tarihi süreç boyunca geliştirdikleri deneyim, birikim ve geleneği yok sayan bir tavır içerisinde bulunmasına rağmen ironik bir şekilde bazen hadislere bazen de İslam âlimlerinin sözlerine atıfta bulunmaktadır. Bununla kendisine ilmî bir nesep ve İslam ilim geleneğinden bir köken arayışı içerisinde olduğu görülmektedir. Örneğin Atay birçok çalışmasında kendi ulaştığı sonuçlarla uyum göstermek koşuluyla gerek sünnet verilerini gerekse de klasik literatürdeki görüşleri sıklıkla kullanmaktadır.²¹⁰ Söylem mantalitesi içerisinde hiç de haz alınmayan, kuşkuyla yaklaşılan ve bir şekilde topyekûn ret muamelesi gören hadisler ve ulemâ kavillerine başvurulması manidar bir çelişki ve bir bakıma rivâyet istismarı olarak dikkat çekmektedir.²¹¹ Bu tutumun ise bilimsellik ve tutarlılıkla bağdaşmayacağı açıktır.

Kur'âncılık ve tarihselcilik gibi dine modern yaklaşımların İslam geleneğinde her ne kadar aynı adı taşıyorsa da kendi düşüncelerini temellendirmeye yarayacak birtakım argümanların bulunduğunu iddia ettikleri bilinmektedir.²¹² Sağlıklı ve kopuk olmayan bir nesep insanlar için önemli ve değerli olduğu gibi ilim

²⁰⁹ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 6/493.

²¹⁰ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar-1*, 11-12.

²¹¹ “Rivâyet İstismarcılığı” tabirini ilk olarak Mehmet Görmez'in kullandığı görülmektedir. Hz. Aîşe'nin, Hz. Ömer'in hatta Hz. Ebû Bekir'in zaman zaman “hasbuna kitabullah” (bize Allah'ın kitabı yeter) ifadelerini öne sürerek Kur'ân İslam'ı söylemi şeklinde ortaya çıkan bu naiv düşünceyi temellendirmeye çalışanların sadece rivâyet istismarcıları olabileceğini dile getirmektedir. Bk. Görmez, *Kitabu's-Sünne*, IV

²¹² Tarihselcilik akımının köken arayışına dair ayrıntılı bir okuma için bk. Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, 20-60.

geleneğinde de aynı şekilde arzu edilen bir durumdur. Bir fikir ya da olgunun kabul edilebilir gerekçesini sunma anlamındaki meşruiyet, halk nezdinde muteber sayılmayı sağlayan bir araçtır. Bu bakımdan bir fikir akımının köken arayışı içerisinde olması en azından psiko-sosyal gerekçeler bağlamında anlaşılabilir bir durumdur.²¹³ Bir taraftan geniş halk kitlelerinin gönlünde makes bulmak diğer taraftan ise türedi, bid'at bir fikir muamelesine maruz kalmamak amacıyla girişilen bir köken arayışı makul görülebilir. Hz. Peygamber'in kendisini "Ben peygamberlerden bir türedi değilim (Peygamberliği ilk defa ben ortaya atmadım, aksine peygamberler zincirinin bir halkasıyım) şeklinde tanıtması da göz önünde bulundurulduğunda bir kökene atıfta bulunmanın doğal, insani bir yönelim olduğu söylenebilir. Ancak burada önemli olan, aranıp bulunan kökenin ya da İslam ilim geleneğinde ilgili düşünceyi desteklediği düşünülen argümanların doğru olması ve ayrıca bu işin istismardan uzak bir tutarlılık içerisinde yapılmasıdır. Bir taraftan İslami ilimlerin bileşenleri olan hadisleri ve ulemâ kavillerini değersizleştirip yok saymak diğer taraftan da bunlara referansla kendi düşüncelerini temellendirmeye çalışmak ancak bir ironi ile açıklanabilir.

"Kur'ân İslam'ı" söyleminin köken arayışını üç kısımda inceleyebiliriz: Birincisi Hz. Peygamber'in ya da sahâbîlerin söz ve uygulamalarına yapılan atıflardır. İkincisi Kur'ân âyetleri dışında bir şey yazmayı meneden rivâyetlerdir. Üçüncüsü ise bazı İslam âlimlerinin sözlerine yapılan atıflardır. Bu üç koldan yapılan yardıma çağırımlarla varılmak istenen hedefin Müslüman kamuoyu nezdinde muteber görülen kişilerin zımnî desteğini almaya çabalamak olduğu anlaşılmaktadır. Bu atıflarla dinî hükümlerin kaynağının sünneti dışarıda bırakacak şekilde Kur'ân'la sınırlandırılması fikrine öteden beri işaret edildiğine ve bu yönde bir eğilim bulunduğu dair bir algı oluşturmaya çalışılmaktadır. Şimdi bu üç alt başlığı sırasıyla ele alalım.

²¹³ Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'ân'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 376.

2.6.1. Hz. Peygamber ve Sahâbîlerin Söz ve Uygulamalarına Yapılan Atıflar

Bu kısım, ilk bakışta ve yüzeysel bir değerlendirmede “Kur’âncı” söylemin çıkarımlarını destekler gibi görünen söz ve uygulamalardan oluşmaktadır. Bu konuda yapılan atıfları peş peşe zikrettikten sonra bir değerlendirme yapacağız. İlk örnekte Hz. Ali’ye isnad edilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber “İlerleyen zamanda ortaya çıkacak fitnelerin yol açacağı dinî ve ahlakî yozlaşmalardan kurtulmak ancak Kur’ân’a mutlak sadakatle mümkündür. Ondan başka rehber arayanı Allah şaşırır. Kur’ân’la konuşan isabetli konuşur ve onunla hükmeden adaletle hükmetmiş olur.” şeklinde buyurmaktadır.²¹⁴ Hz. Ebû Bekir’in bir hutbesinde yaptığı uyarılara da yine aynı amaçla atıf yapılmaktadır. O şunları söylemiştir: “Sizler Allah’ın Resulünden birbirine muhalif nitelikte birçok söz rivâyet ediyorsunuz. Müslümanlar sizden sonra çok daha fazla ihtilafa düşeceklerdir. Resûlullah’tan hadis rivâyet etmeyiniz. Bir kimse size bir konu hakkında soru sorarsa o kişiye ‘İşte Allah’ın kitabı! Onun helâl kıldığını helâl, haram kıldığını haram sayın’ deyiniz.”²¹⁵

Bu minvalde Hz. Ömer’in hilafeti sırasında hadislerin toplanıp yazılmasını engellediğine, bunun da ötesinde hadisleri Ehl-i Kitab’ın mişnası²¹⁶ statüsünde gördüğüne dair anlatımlara da yer verilmektedir.²¹⁷ Aynı şekilde Hz. Ömer’in “Hadis rivâyet ederek insanları Kur’ân’la meşguliyetten alıkoymayın.”²¹⁸ ayrıca “Mescitlerinde Kur’ân okurlarken adeta arı vızıltısı gibi sesler çıkaran kimseler (Iraklı Müslümanlar) size hadis sorduklarında onlara elinizden geldiğince az rivâyette bulunun.”²¹⁹ şeklindeki tavsiyeleri gündeme getirilmektedir. Hz. Ömer ve Hz. Âişe’den çeşitli vesilelerle “Kur’ân bize yeter.” ya da “Kur’ân size yeter.”

²¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*. (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987), 48.

²¹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz* (Beyrut: Dairetü’l-Mearîf, 1374/1942), 1/2.

²¹⁶ Kur’âncı söylem tarafından hadislere Yahudilerin mişnası benzetmesi yapıldığı bilinmektedir. Buna göre Mişna: “Yahudilerin Tevrât’tan sonra koydukları ilk kanuni ilkelerdir. Onu, Romalı Titus’un Yahudi Tapınağını tahribinden yaklaşık bir asır sonra M.S. 190-200 yılları arasında Judah Hanasî telif etmiştir. Bk. Zaferü’l-İslâm Han, *Yahudilikte Talmud’un Mevkii ve Prensipleri*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: yy 1981), 8-18. Ayrıca hadislere mişna yakıştırması düşüncesinin eleştirisi hakkında Bk. Ebûbekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi-I* (İstanbul: y.y., 1998), 145-149.

²¹⁷ Öztürk, *Kur’ân’daki İslâm*, 60, 424.

²¹⁸ Zehebî, *Tezkire*, 1/7.

²¹⁹ Dârimî, *Mukaddime*, 28.

şeklinde sadır olmuş cümleler²²⁰ de bir slogan gibi sıklıkla kullanılmaktadır. İşte “Kur’ân İslam’ı” söylemi yukarıda zikrettiğimiz sözler ve benzerlerini vesile edinerek, savunduğu görüşlere bir dayanak ve köken bulmaya ve bir temellendirme yapmaya çalışmaktadır.

İlk bakışta ve zâhiren tam da “Kur’ân İslam’ı” söyleminin iddialarını destekliyor gibi bir izlenim veren söz konusu anlatımlarla ilgili olarak ilk belirtilmesi gereken husus bu sözlerin tikel ve özel meseleler dolayısıyla sarf edilmiş sözler olduğu ve mutlak bağlamlarının gözetilmesi gerektiğidir. Bu sebeple bu anlatımlardan hareketle genel ve tümel prensipler belirlemek tutarlı ve sağlıklı bir yöntem olarak görülemez. Aynı şekilde bu rivâyetlerin iddia edildiği gibi hadislerle itibar edilmemesi gerektiğini ve dinde yegane kaynağın Kur’ân olduğunu savunduğu düşünülemez. Zira bir tarafta Kur’ân’ın, Hz. Peygamber’in omuzlarına yüklediği tebliğ, tebyîn ve teşriden oluşan²²¹ risâlet misyonunun yanı sıra Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e itaat ve ittibaya yönelik yaptığı net çağrılarını öte yandan da bizzat Hz. Peygamber’in takip edilmesini talep ettiği dini ahlakî rehberlik bu anlatımların iddia edildiği gibi anlaşılmasına manidir. Bu rivâyetleri iddia edildiği şekilde yorumlamak başta Hz. Peygamber’in kendi kendisini yalanladığı ve sonraki Müslümanlara “Benim sünnetimi boşverin, Kur’ân’ı esas alın” dediği şeklinde anlaşılmalı gerektirir ki bu durumun en azından bir mantık örgüsünden uzak olduğu söylenmelidir. Kanaatimizce bu rivâyetler ve umumiyetle Kur’ân’a hak ettiği değerin verilmesine, onun terkedilmiş bırakılmamasına²²² Kur’ân’ın dinde ana kaynak olma vasfını sürdürmesine yönelik hatırlatmalar olarak görmek gerekir. Aynı zamanda da hadis rivâyetlerinde son derece hassas ve dikkatli olunması gerektiğine yanı sıra bağlamı gözetilmeden aktarılan bazı rivâyetlerin birtakım yanlış anlamalara sebebiyet verebileceğine dikkat çekerek son tahlilde Kur’ân’ın hakemliğine ve şahitliğine müracaat edilmesini öğütlemektedir. Bu tarz rivâyetleri bu çerçevenin dışında anlamak kendilerine arz edilen meseleleri Allah’ın kitabında bulamayınca Resûlullah’ın hadisleriyle çözüme kavuşturmaya çalışan²²³, dini hükümlerle ilgili

²²⁰ Buhârî, “İlim”, 39; “Meğazî”, 83; Buhârî, “Cenâiz”, 33-34; Müslim, “Cenâiz”, 25-27.

²²¹ Bu konulara dair ayrıntılı bilgi tezimizin 3. bölümünde verilecektir.

²²² el-Furkan 25/30.

²²³ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/2.

konularda nebevî sünnete ittiba hususunda hassasiyet gösteren ve kendilerine ait onca rivâyet bulunan Hz. Ebû Bekir'i, Hz. Ömer'i²²⁴ yine iki bin iki yüzden fazla hadis rivâyetiyle en çok hadis rivâyet eden sahâbîler arasında bulunan Hz. Âişe'yi²²⁵ Kur'âncılığın önderleri olarak görmek demek olur ki bu, akıllara zarar bir varsayımdır.

Ancak burada bir hususun altının çizilmesi lüzumu da bulunmaktadır. Gerek Hz. Ebû Bekir'in gerekse de Hz. Ömer'in hadis rivâyetinde çok itinalı davrandıkları özellikle Hz. Ömer'in kimi sahâbîleri çok hadis rivâyet ettikleri gerekçesiyle sıkıştırdığı ve azarladığı da vakidir. Yine onun bir şahıstan gelen rivâyeti ancak ikinci bir şahitle kabul ettiği örneğin ünlü sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662) bir rivâyetine, Ebû Saîd el-Hudrî'yi (ö. 74/693) şahit olarak dinleyene kadar itibar etmediği anlatılmaktadır.²²⁶ Çok hadis rivâyet edilmesine mesafeli davranmak esasen Hz. Ömer'in genel yaklaşımıydı.²²⁷ Onun bu yaklaşımı sahâbîleri yalancılıkla suçlamasına²²⁸ değil bilakis insanların gelişigüzel hadis rivâyet etmelerinin fikir karmaşasına ve islamın yanlış anlaşılıp yorumlanmasına yol açacağı endişesine dayanıyordu. Hz. Ömer'in hadis rivâyetine karşı sergilediği mesafeli duruşun sebebi hadislerin bir gün değiştirilerek kötü amaçlar için kullanılması korkusu olabilir.²²⁹ Hz. Ömer'in bu konudaki hassasiyetinin bir başka nedeninin hadislerin yazılması

²²⁴ Örneğin İbn Abdülber, Hz. Ömer'in Kuraza İbn Kâb'ı hadis rivayetinden men ettiğine dair bir rivayet zikrettikten sonra bunun tam tersi bir anlam içeren yine Hz. Ömer'in "feraiz ve sünneti Kur'ân'ı öğrendiğiniz gibi öğrenin" sözünü nakleder. Bkz. İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu'l-Beyân el-ilm*, 2/120.

²²⁵ Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 03 Eylül 2020).

²²⁶ Kandemir, *Hadis Karşıtları*, 174.

²²⁷ Hz. Ömer'in hadis rivayetinde ihtiyatlı olmasının sebeplerinden biri olarak şu görüş ileri sürülmüştür: Hadis Hz. Peygamber'in dinî ahkâma taalluk eden ve etmeyen bütün sözlerini içine aldığından Hz. Ömer'in dine taalluk eden hadislerin rivayetini menetmesi söz konusu olmayacağı için söz konusu yasak bunun dışında Hz. Peygamber'in bir insan olarak risâletin tebliğine taalluk etmeyen hususları kapsamaktadır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti* (Konya: Hüner Kitabevi, 2007), 14-15.

²²⁸ Hz. Ömer, ashâbî hadis rivayetinden sakındırmakla beraber yanında bir hadis rivayet edildiğinde onu hemen reddetmez, fakat hadisin sıhhatini anlamak amacıyla, onun ikinci bir kişi tarafından da Hz. Peygamber'den işitilip işitilmediğini araştırırdı. Bir keresinde Ebû Musâ'nın bir uygulamasını peygambere dayandırması neticesinde ondan delil istemiş o da mescide giderek söz konusu hadisi Resûlullah'tan duyan olup olmadığını sormuştu. Orada bulunanlardan Ebû Sâid ona şahitlik edince Hz. Ömer Ebû Musâ'ya: "Amacım seni suçlamak değildir. Ancak Resûlullah'tan hadis rivayet etmek zordur" demiştir. Bkz. Zehebî, *Tezkire*, I/6.

²²⁹ Hz. Ömer'in de kendi döneminde benzer bir yasaklama yaptığı bilinmektedir. Görmez'e göre Hz. Ömer'in hadis yazımını yasaklamasının arka planında, dirayetsiz bir rivayet kargaşası yaşanması korkusu bulunmaktadır. Bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 3.

dolayısıyla Kur’ân metninin hadislerle karışması ihtimali olduğu da söylenebilir. Bir başka nedeni ise İslam’ın ilk yıllarında henüz yaygınlaşıp kökleşmediğinden bilgiyi muhafaza etmek için yazıya güvenilmemiş olmasıdır.²³⁰

Ayrıca Hz. Ömer Kur’âncı akımın temellendirilmesinde sıklıkla kullanılan “Kur’ân bize yeter” sözünü Hz. Peygamber ölüm döşeğindeyken bir vasiyet yazdırması gerekip gerekmediğine dair yapılan bir tartışma bağlamında söylemiştir. Bu bakımdan bu söz genel geçer bir ilke ortaya koymamaktadır.²³¹ Hz. Ömer’in bu cümlesi bir anlamda dinin ana umdelerinin tamamlandığına dair âyete atıf olarak görülmelidir.²³² Hz. Peygamber’in o ana kadar söylediklerinin yeterli olduğunu ve daha geniş bir şey söylemesine ihtiyaç bırakmayacak şekilde ayrıntılı bir miras bıraktığını ifade etmek gayesiyle söylendiği izlenimi vermektedir. Yine aynı şekilde Kur’âncı söylemin temellendirilmesi amacıyla kullanılan sözlerden biri olan Hz. Âişe’nin “Kur’ân size yeter” cümlesi de onun hadis tenkitçiliği bağlamında sarf ettiği cümlelerden birisidir. Bilindiği gibi Hz. Âişe, kitaplara konu olacak düzeyde sahabe rivâyetlerini eleştirmiş, yüksek İslami kültürüne göre değerlendirmelerde bulunmuş ve ravilerin kim olduğuna bakmaksızın düzeltmeler yapmıştır.²³³ Bir örnek vermek gerekirse rivâyetlerde Hz. Ömer ya da oğlu Hz. İbn Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettikleri “Yakınlarının ağlaması sebebiyle bir kimseye kabirde azap edilir.”²³⁴ hadisinin yanlış anlaşıldığını belirterek söz konusu hadisin Müminlerle ilgili değil Kâfirlerle alakalı olduğunu dile getirmiştir. Hz. Âişe bu çıkarımını temellendirmek gayesiyle “Hiçbir günahkâr başkasının günahını çekmez.”²³⁵ âyetine atıfta bulunarak bir nevi hadisi Kur’ân’a arz etmiş ve hadisin, Kur’ân’ın açık hükmüyle çeliştiğini vurgulamıştır.

Bu değerlendirmeler ışığında diyebiliriz ki gerek Hz. Ebû Bekir’in gerekse de Hz. Ömer ya da Hz. Âişe’nin çeşitli vesilelerle söyledikleri “Kur’ân bize/size yeter.” cümlesi tamamen spesifik olaylar çerçevesinde söylenmiş ve bazı çekinceleri dile getirme amacına matuf bir cümledir. Bu sebeple bu cümlelerin arka planının,

²³⁰ İbn Abdi’l-Berr, *Câmiu Beyâni’l-İlm ve Fadlih*, 1/63-70.

²³¹ Buhârî, “İlim”, 39; “Megâzi”, 83; “İ’tisâm”, 26.

²³² el-Mâide 5/3.

²³³ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe* (b.y: el-Mektebü’l-İslami, 1390/1970), 74, 75.

²³⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 33-34; Müslim, “Cenâiz”, 25-27.

²³⁵ el-Fâtr 35/18.

günümüzde dinî ahkâmın kaynağını Kur'ân'la sınırlamak isteyen anlayışın bir nevi sloganı olarak kullanılmayı haklı kılacak bir yapıda olmadığı görülmelidir.

Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivâyet ettiği gerekçesiyle kamçıyla dövdüğüne, onu sürgünle tehdit ettiğine dair hadis ilmi kriterleri açısından da sahih görülmeyen bazı hadisleri baş tacı edenler nasılsa Hz. Ömer'in Hz. Ebû Hüreyre'nin başkalarının bilmediği hadisleri bilen güçlü hafızasının farkına varınca hadis rivâyet etmesine izin verdiğini, birçok konuda onun rivâyetlerini esas aldığını ve kendisine valilik başta olmak üzere önemli görevler verdiğini²³⁶ görmezden gelmektedirler. Bizim rivâyet istismarı tabiriyle kastettiğimiz de işte tam bu tutarsız ve ikircikli tutumdur.

2.6.2. Hadislerin Yazılmasının Yasakladığına Dair Rivâyetlere Yapılan Atıflar

Söylemin, görüşlerini temellendirme amacıyla köken arayışına yöneldiği ana iddialardan birisi Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığına dair rivâyetlerdir. Bu başlığı bir önceki başlığın altında değerlendirme imkânı varken müstakil bir başlık yapmamız konunun öneminden kaynaklanmaktadır. Zira bu konuyla ilgili rivâyetlere sürekli atıflar yapılmakta ve kamuoyu nezdinde bir haklılık payesi kazanılmak istenmektedir. Söylem mantalitesi hadisleri genel olarak güvenilirmez görürken, hadis yazmayı yasakladığı anlaşılan rivâyetleri baş tacı edinmekte ve rahatça kullanmaktan çekinmemektedir. Bu ikircikli tutumun bir ilkesizliğe ve tutarsızlığa işaret ettiğine yukarıda değinmiştik.

Öncelikli olarak hadis yazmayı meneden rivâyetleri zikretmek istiyoruz. “Benden (duyduklarınızı) yazmayın. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin. Benden (duyduklarınızı) başkalarına nakledin. Bunda bir beis yoktur.”²³⁷ Ebû Saîd el-Hudrî'den muhtelif rivâyetlerle gelen başka bir haberde Resûlullah'ın hadislerin yazılmasına müsaade etmediği görülür. O, “Hadis yazmak için Resûlullah'tan izin istedim, bana izin vermekten çekindi.” demektedir.²³⁸

²³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed ibn Ali. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. (Beyrut: by, 1328), 7/438.

²³⁷ Müslim, “ez-Zühd ve'r-rekâik”, 5326.

²³⁸ Hatip el-Bağdadi, *Takyîdu'l-ilm* (Dimeşk: Daru'l-İstikamet, 1429/2009), 32.

Öztürk, bu yasaklamanın Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında din kaynağı oluşmaması amacıyla aldığı bir tedbir olduğunu böylece de onun hadislerin dinde delil değeri taşımadığına bizzat işaret etmek istediğini ileri sürmektedir. Bu bakış açısına göre bu yazma yasağı hadisin otoritesini baştan reddetme amacına yönelik ve hadislerin Kur'ân gibi temel bir kaynağa dönüştürülmemesi gayesine matuf bir yönlendirmeydi. Bu görüşe göre hadislerin toplanması ve hadis mecmualarının oluşturulması Hz. Peygamber'in yasağına rağmen yapılmış zorlama ve zararlı bir iştir.²³⁹

Nübüvvetin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'in, bazı sahâbîlerine Kur'ân âyetleri dışında başka bir şey yazmayı yasaklamış olduğu doğru bir bilgi olmakla birlikte doğrunun tamamı değildir.²⁴⁰ Bu yasağın aslında başka gerekçeleri olup hadisler hakkında genel bir olumsuzlama ve onları dinî hükümlerin kaynağı saymama yönünde bir mesaj içermemektedir. Eğer iddia edildiği gibi olsaydı Hz. Peygamber'in aynı şekilde hadislerin ezberlenmesini ve başkalarına ulaştırılmasını da yasaklaması beklenirdi. Hâlbuki yasaklamak bir yana onun bunu teşvik ettiğine dair birçok rivâyet bulunmaktadır.

Peygamberden duyup, görüp öğrenilen şeyleri başkalarına anlatıp öğretmeye özendiren hadislerden bazıları şunlardır: “Benim sözümü işitip de onu başkalarına nakledinceye kadar muhafaza edip ezberleyenin Allah yüzünü ağartsın.”²⁴¹ “Burada bulunanlar (benim sünnetimi) bulunmayanlara ulaştırın.”²⁴² “Siz benim sözlerimi işitiyorsunuz, sizden de başkaları işitecek, onlardan da başkaları işitecek.”²⁴³ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber hadislerin yok sayılmasını, onlara itibar edilip kuşaktan kuşağa aktarılıp öğretilmesini değil, bir süreliğine yaygın olarak yazılmasını menetmiştir. Zira vahyin başlangıcında sahâbîler hem Kur'ân'ın üslubuna tam bir şekilde aşina olmuş değillerdi hem de Kur'ân ayrı bir kitap formunda toplanmamıştı. O günlerde sahâbîler hadisleri özellikle de Hz.

²³⁹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 60-64.

²⁴⁰ Hz. Peygamber'in sağlığında hadislerin yazılmış olduğunu kanıtlayan araştırmalarda da geniş olarak ele alındığı gibi hadis yazma yasağı genel bir yasak değildir. Tek tek şahıslar kendileri için hadis yazabiliyorlardı. Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Amr b. el-As ve daha birçok sahabinin hadisleri içeren sahifeleri olduğu bu araştırmalarda geçmektedir. Bk. Muhammed Hamidullah, *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih* (İstanbul: Mektebetu Nur, 2019).

²⁴¹ Tirmizi, “İlim”, 7. Hadis No: 2658; Ebû Davud, “İlim”, 10, Hadis No: 3660.

²⁴² Buhârî, “Hac”, 32.

²⁴³ Ebû Davud, “İlim”, 10, Hadis No: 3659.

Peygamber'in âyetlerle ilgili yaptığı açıklamaları bir ayırım gözetmeksizin aynı yazı malzemesinin üzerine Kur'ân âyetleriyle karışık bir şekilde yazmaktaydılar. Yani yasaklanan husus, hadislerin âyetlerle aynı sayfaya yazılmasıdır. Bu durumda hadislerle Kur'ân âyetlerinin karışmasına yol açmasından endişe edilmiştir. Hz. Peygamber'den hadislerin yazımına dair menedici yönlendirmelerin başka sebepleri de bulunmakla birlikte ana faktör bu gerçekliktir. Bu gerçekliği göz önünde bulunduran Hz. Peygamber, hadislerin yazılması uygulamasını durdurmuş, öte yandan Kur'ân dışında yazılmış her şeyin imha edilmesini emretmiştir.²⁴⁴

Bu konu ele alınırken o günlerde yazı malzemesinin son derece sınırlı olduğunun unutulmaması gerekir. Kur'ân âyetlerinin deri parçaları, hurma yaprakları, ağaç kabukları, hayvan kemikleri ve hatta bazen taşlar üzerine yazıldığı ve o günlerde bütün bunları bir kitap formuna getirmenin zorluğu ortadadır. Eğer hadisler de bu şekilde yazılmış olsaydı, henüz Kur'ân üslubuna tam olarak aşinalık kazanmamış bir toplumda Kur'ân ve hadislerin birbirinden ayrılması daha da zorlaşacak ve bir karışıklığın oluşması kaçınılmaz olacaktı. Bütün zikrettiğimiz bu sebepler dolayısıyla Hz. Peygamber peygamberliğin ilk dönemlerinde sahâbîlerine hadislerden değil ama hadis yazımından geri durmaları talimatını vermiştir. Bu bakımdan hadis yazımından uzak durma çağrısını her şekliyle hadisten uzak durma uyarısı gibi tanıtmanın ve bu şekilde propaganda yapmanın en azından iyi niyetle bağdaşmayacağını belirtmek gerekir.

Öte yandan hadisleri muhafaza etmenin tek yolunun yazı olmadığı da bilinmektedir. Hadisleri muhafazanın sahâbîlerin ezberleme, aralarında müzakere ve peygamberden ne öğrendilerse onu pratize etme şeklinde üç ayrı yolu daha vardı.²⁴⁵

²⁴⁴ Mustafa el-Azamî, *Dirâsât Fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1413/1992), 1/22. Ayrıca Müslim, "Zühd", 16. Benzer rivayetler için Bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Dairatü'l-mearifil-Osmani, 1371/1952), 2/7.

²⁴⁵ Araplar nezdinde hıfz (ezber) bir bilgiyi korumanın en güvenilir yoludur. Onlara göre hafızaya herhangi biri tarafından müdahale edilmezken, kağıda yazılanlar değiştirilebilir, tahrif edilebilir bir mahiyet içermekte idi. Bu sebeple onlar yazıdan çok hafızaya güvenmekteydiler. Örneğin bazı şairler, şiirlerini yazı yoluyla muhafaza etmeyi bir kusur sayarlardı. Bir şair şayet şiirlerinden bir kısmını yazmışsa bu durumu açıklamaktan hoşlanmazdı. Çünkü bu onun hafızasındaki bir eksikliğin açığa vurumu olurdu. Ayrıca Arapların güçlü bir hafızaya sahip oldukları da bilinmektedir. Öyle ki onlar yüzlerce beyitlik şiirleri kolayca ezberleyebiliyorlar ve onların neredeyse tamamına yakını sadece kendilerinin değil, binek hayvanlarının bile soy ağaçlarını ezber biliyorlardı. Arapların ezberi, bir bilgiyi muhafaza etmenin en sağlıklı yolu olarak

Onlar bir taraftan duydukları hadisleri ezberliyorlar, bu ezberlerinin kaybolmaması için sürekli tekrar ediyor, hatta Ebû Hüreyre örneğinde olduğu gibi her gece ezberlerini sağlamlaştırıyorlar²⁴⁶, diğer taraftan bir araya geldiklerinde onun söz ve fiillerini müzakere ediyorlar; her biri bildiğini zikrediyor, onu dinleyen diğerleri ise duyduklarını dinleyip anlamaya ve ezberlemeye çalışıyordu.²⁴⁷ Sünneti muhafaza etmenin üçüncü yolu ise onunla amel etmek yani pratiğe dökmektir. Sünnet bilgileri pratik hayata dair bir bilgi olduğu ve teorik ve felsefî öğretilerden ibaret olmadığı için sahâbîler Hz. Peygamber'den ne öğrendilerse onu pratiğe aktarmak için olağanüstü bir gayretin içinde olmuşlardır. Sonuç itibarıyla yazı, muhafazanın tek yolu değildir ki ilk zamanlarda bazı sebeplerle onun ihmal edilmesi hadis malzemesinin muhafaza edilmediği anlamına gelmiş olsun. Sahâbîlerin Hz. Peygamber'in çevresinde bütün hayatlarının binasını kurdukları sünneti unutabilmeleri imkân dahilinde görünmemektedir. Bu sebeple sünnetin hücciyeti ve bağlayıcılığı meselesini onun yazılmış olup olmamasına bağlamak ve sadece yazı konusu üzerinden birtakım sonuçlara ulaşmaya çalışmak çok anlamlı olmayacaktır.²⁴⁸

Hadisleri yazma yasağının sonsuza dek geçerli bir yasağın olmadığı, daha sonra Hz. Peygamber'in sahâbîlerine bizzat hadisleri yazma müsaadesi vermesinden de anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde hem sahâbîler Kur'ân'ın üslubuna tamamıyla vakıf olmuşlar hem de yazı kağıdı elde edilebilir duruma gelmiştir.²⁴⁹ Kur'ân'ın hadislerle karışma tehlikesi artık kalmadığından önceki geçici tedbir durumunun kaldırıldığı görülmektedir. Hadis yazımına izin veren hatta emreden çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden birisi şu şekildedir: “Ensardan bir sahâbî, Hz.

görmeleri hadis yazımında da kendisini göstermiştir. Bk. Hayreddin b. Muhammed ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Kahire: Daru'l-ilm, 1422/2002).

²⁴⁶ Onların yazı yerine ezbere daha çok önem vermeleri onlarca bir zafiyet değil aksine bir güvence idi. Örneğin İmam Malik'e hadisini ezberlemeyen bir kimseden rivayet edilip edilmeyeceği sorulduğunda “O kimseden hadisi alınmaz, zira geceleyin kitabına bir şeylerin ilave edilmesinden korkular” şeklinde cevap vermiştir. Hadislerin ilk zamanlarda bir şekilde yazılmayıp ezberin ön planda tutulmasının bu veriler ışığında değerlendirilmesi hadis metinlerinin güvenilirliğine dair maksadı aşan abartılı yorumların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bk. el-Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: by, 1357), 227.

²⁴⁷ Darimî, “Mukaddime”; 27; el-Hatib, *el-Camî li ahlaki'r-Râvi* (Riyad: y.y, 1983), 2/264.

²⁴⁸ M. Hayrı Kırbaşoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni Kur'ân Araştırmaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 311.

²⁴⁹ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, 92.

Peygamber’e bazı hadisleri işittiğini, fakat bazen onları unuttuğunu bir şikayet olarak dile getirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Sağ elinin yardımına müracaat et.” Bunu söylerken eliyle de yazıya işaret etti.²⁵⁰ Bir başka rivâyette ise Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684), Hz. Peygamber’in kendisine şöyle dediğini rivâyet ediyor: “İlmi muhafaza edin.”²⁵¹ O sordu: “Onun muhafazası nasıl olur?” Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “Yazmakla olur.”²⁵² Bu minvalde pek çok örnek olmakla birlikte biz sözü uzatmamak için son bir örnekle sözü bağlamak istiyoruz. O da şudur: “Mekke fethi sırasında Hz. Peygamber, birtakım şeri emirleri ve insan haklarını içeren ayrıntılı bir konuşma yaptı. Orada bulunanlardan Ebû Şah adında Yemenli bir şahıs Hz. Peygamber’den bu konuşmasını kendisine yazılı bir şekilde vermesini talep etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber sahâbîlerine şu emri verdi:” Bunları Ebû Şah için yazınız.”²⁵³

Hadisleri yazma konusundaki bu genişlik ve iznin henüz Hz. Peygamber hayatta iken meyvelerini vermeye başladığı görülmektedir. Öyle ki yazılı metinler arasında Hz. Peygamber’in kendisinin bizzat yazdırdıkları da bulunmaktadır. Bunlar arasında *Kitabu’s-Sadaka* olarak isimlendirilen, Hz. Peygamber’in zekât hakkında şer’î hükümleri içeren; zekâta tabi mallar, zekât nisap ve oranlarını belirleyen, kılıcının kını üzerine yazmış olduğu bir doküman da bulunmaktadır. Abdullah b. Ömer bu dökümanı Hz. Peygamber’in bizzat yazdırdığını ancak valilere ve zekât memurlarına göndermeden vefat ettiğini bildirmektedir.²⁵⁴ Bu dökümanın metni *Sünen-i Ebû Dâvûd* gibi pek çok hadis kitabında da bulunmaktadır.²⁵⁵ Sadece bu bilgi bile İslami rivâyetin ne kadar sağlam bir temele oturduğunu ispat etmektedir.²⁵⁶ Bunun dışında Hz. Peygamber’in başta Yemen’e vali olarak görevlendirdiği Amr b. Hazm (ö. 53/673) olmak üzere diğer valilere gönderilen yazılı talimatları bulunmaktadır. Elimizdeki hadis koleksiyonlarına da giren Übey b. Ka’b’a (ö. 33/654) yazdırılıp Amr b. Hazm’a teslim edilen mektup genel nasihatler yanında,

²⁵⁰ Tirmizi, “İlim”, 12.

²⁵¹ İslam tarihinin ilk yüzyıllarında ‘ilim’ kelimesi sadece hadisi ilmi için kullanılmaktaydı. Bk. Muhammed b. Sad, *Tabakatu’l-Kübra* (Kahire: Mektebetu’l Hanci, 1421/2001), 7/2, 189.

²⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek* (Beyrut: Daru’l - kütübi’l - ilmiyye, 1422/2002), 1/101; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-İlm*, 1/73.

²⁵³ Buhârî, “İlim”, 39.

²⁵⁴ Tirmizi, “Zekat”, 121.

²⁵⁵ Ebû Davud, “Zekat”, 226-227.

²⁵⁶ Talat Koçyiğit, *Hadislerin Yazı ile Tespiti* (Konya: Hüner Kitabevi, 2007), 45.

taharet, namaz, zekât, hac, umre, cihad, genimetler, vergiler, diyet, yönetim ve eğitime dair hükümler içermektedir.²⁵⁷

Hız. Peygamber'in bizzat yazdırdıklarının yanı sıra kendileri hadis yazan sahâbîlerin de olduğu bilinmektedir. Bu sahâbîlerin en meşhuru Abdullah b. Amr b. Âs'dır. Abdullah, *es-Sahîfetü's-Sâdıka* adı verilen hadis nüshasını Hz. Peygamber'den izin alarak yazdığını bildirmektedir.²⁵⁸ Abdullah b. Amr'ın hadis yazması meşhurdur. Ebû Hüreyre hadis konusunda kendisiyle onu karşılaştırarak şu yorumu yapmaktadır: "Resûlullah'ın hadisini benden daha iyi bilen bir kimse yoktu. Yalnız Abdullah b. Amr iyi biliyordu. O, Resûlullah'ın hadislerini yazıyor, ben ise yazmıyordum"²⁵⁹ Abdullah'tan başka Hz. Ali'nin, İbn Abbas'ın²⁶⁰ (ö. 68/687), Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697), Enes b. Mâlik'in (ö. 93/712) ve Semüre b. Cündeb'in (ö. 60/680) de Hz. Peygamber'in ashâbı içinde hadis yazanlardan oldukları bilinmektedir.²⁶¹ Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber hayatta iken ondan hadis yazan sahâbîlerin adedinin bir elin parmaklarını geçmediği de kabul edilmektedir. Sahâbîlerden sonra gelen tabiin nesli ise yazmanın yaygın olduğu bir nesildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Ebû Hüreyre her ne kadar rivâyet ettiği hadisleri bizzat yazmamış olsa bile ondan hadis rivâyet edenler, onun hadislerini sahifelerde bir araya getirmişlerdir. Bu sahifelerden en önemlisi öğrencisi Himmam b. Münebbih'in (ö. 101/719) nüshasıdır. "Es-Sahîfetü's-Sahîha" olarak tanınan bu kitabın bütün hadisleri, sonraki kitaplarda örneğin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de bulunmaktadır. Bazı kıymetsiz rivâyet farklılıkları ve önemsiz bir noksanlığın yanında bir fazlalık dikkate alınmazsa Himmam tarafından Ebû Hüreyre'den yazılan bu nüshanın sağlıklı bir şekilde günümüze kadar ulaştığı görülür. Sahifenin kayıp

²⁵⁷ Amr b. Hazm tarafından rivayet edilen sadakat hadislerinin hadis tarihinde bir aslının bulunduğunu kanıtlamak üzere rivayetlerin sonraki hadis mecmualarında bulunan rivayetlerle kelimesi kelimesine karşılaştırıldığı örnekleri incelemek için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadislerin Yazı ile Tespiti*, 46-49.

²⁵⁸ İbn Sâ'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/2, 189.

²⁵⁹ Buhari, "İlm", 36.

²⁶⁰ İbn Abbas'ın pek çok hadis rivayetinde bulunması, Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşlarında olması dolayısıyla tenkit edilmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus onun bilgisinin büyük bir kısmını ashâbın özellikle de Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Ubey ibn Ka'b'tan aldığı şeklindedir. İbn Abbas'ın tefsir ilminde şöhret kazandığına ve bu üç sahabinin de sahabeler içinde tefsir ile öne çıkan on kişiden olduğuna dikkat edilmelidir. Bk. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/297; Suyutî, *el-itkan*, 2/222.

²⁶¹ İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-gabe* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2014), 3/233; Osmanî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, 100-105.

olan orijinal nüshasını 1954 yılında Dr. Muhammed Hamîdulah (ö. 2002) iki ayrı nüsha olarak Berlin ve Dimeşk kütüphanelerinde keşfetmiş, tahkik etmiş ve ayrıntılı bir girişle de neşretmiştir.²⁶² Hicri birinci asrın sonları ikinci asrın başlarında özellikle Şa‘bî’nin (ö. 103/721) yanı sıra Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Ebû’l-Âliye (ö. 90/709) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi şahıslar hadis yazımı ve tedvini konusunda ürünler ortaya koymuşlardır.

Söz buraya gelmişken bir konunun da vuzuha kavuşturulması gerektiği kanaatindeyiz. Hadisleri güvensiz olarak gören çevrelerin etkili bir şekilde kullandıkları; konuyu bilmeyen kimselerce de son derece ikna edici bulunan argümanlardan biri, hadislerin çok geç bir tarihte ancak hicri üçüncü asrın ortalarında yazılıp kitaplaştırıldığı varsayımıdır. Bu husus müsteşrikler tarafından da sıklıkla gündeme getirilmekte ve hadisler hususunda bir güvensizlik sürekli canlı tutulmaktadır. Ancak burada kanaatimizce ihmal edilen en önemli husus kitabet (كتابة) ile tedvinin (تدوين) birbirine karıştırılmasıdır. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi hadislerin yazı ile tesbiti sahabe gününe kadar dayanmaktadır. Halife Ömer bin Abdülazîz’in (ö. 101/719) direktifleriyle İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742) ile başlayıp nihayet kütüb-ü sitte ve kütüb-i tis‘a müellifleriyle zirve yapan faaliyet ise tedvin hareketidir. Zührî’nin ilk müdevvin olduğu bilinmektedir.²⁶³ Elbette bundan murat hadisleri ilk yazan kişinin Zührî olduğu değildir. Zira tedvin lafzı kaydetmek, yazmak anlamlarından daha farklı bir mana ifade etmektedir. “Tedvîn”e cemetmek, toplamak anlamları verilmekte ve “tedvîn” suretiyle oluşan “divan”ın (ديوان) “sahifeleri müctemi” olduğu nakledilmektedir.²⁶⁴ Bu lügavî izahtan da anlaşılacağı gibi divân, pek çok sahifeleri içeren bir kitaptır. Kitabı oluşturan sahifelerin bizzat tedvin eden kişi tarafından yazılması şart değildir. Öte yandan müdevvin, sahifeyi bizzat yazabileceği gibi başkalarınca yazılan bir sahifeyi alabilir veya istinsah edebilir. Bu bakımdan İmam Mâlik (ö. 179/795) tarafından ilk müdevvin olarak tanımlanan Zührî’nin ilk hadis yazan kişi değil, bol miktarda bulunan yazılı hadis sahifelerini toplayan ilk kişi olduğu söylenebilir. Nitekim Zührî ile başlayan tedvin

²⁶² Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*, çev. Kemal Kuşcu (İstanbul: Beyân Yayınları, 2004), 48.

²⁶³ İbn Abdülber, *Câmi’ beyâni’l-ilm*, 1/76

²⁶⁴ Muhammed Murtaza ez-Zebîdi, *Tâcu’l-Arûs* (Kuveyt: Tabatu’l Kuveyt, 1420/2008), 9/204.

çalışmaları önceleri amatör bir şekilde sürdürülmüş, hicri ikinci asırda ise birinci asırda yapılanların daha gelişmiş denilebilecek tarzda konulara göre düzenlenmiş şekilde ilerleme kaydetmiştir. Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ı hicri ikinci asırda yapılan tedvin çalışmalarının en meşhuru olarak bilinmektedir. Nihayet hicri üçüncü asırda tedvîn faaliyetleri zirve noktasına ulaşmış, sünen ve sahihler vücuda getirilmiştir. Örneğin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sâhîh*'ini kendisinden önceki yazılı kaynaklardan istifade etmek suretiyle oluşturduğu yani yazılı bir rivâyet esasına dayandığı fikri Fuat Sezgin (ö. 2018) tarafından gündeme getirilmiş ve savunulmuştur.²⁶⁵ Buna göre hadislerin muhafazasında yazı, Hz. Peygamber'in gününden başlamak üzere kullanılmış, tedvîn ise zamanla gelişip olgunlaşmıştır.²⁶⁶

2.6.3. İlim İnsanlarının Sözlerine Yapılan Atıflar

“Kur’ân İslam’ı” söyleminin köken arayışında ele alacağımız üçüncü ve son kısmını Müslüman kamuoyu nezdinde muteber görülen kimi ilim insanların sarfettikleri bazı sözler oluşturmaktadır. Söylem teorisyenleri köken arayışı çabalarında bu yolu kullanmakta ancak söz konusu atıfları yaparken gerek kaynak kullanımında gerekse de bizzat yaptıkları atıflarda ilmî prensip ve ciddiyetle bağdaşması mümkün olmayacak tarzda seçici davranmaları ve manipülatif bir tavır takınmaları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda sözlerine en çok atıfta bulunan kimse İmam Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Yüksel'in onu, sadece Kur’ân'a uyan ve hadislere itibar etmeyen bir kişi olarak tanıtmaya çalıştığı görülür.²⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin “Allah'ın Resulü, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden ise Allah'ın Resulü olamaz.”²⁶⁸ minvalindeki daha çok hadis metin tenkidine yönelik sözleri onun hadislere itibar edilmemesini salık veren bir kişilik olarak

²⁶⁵ M. Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 105.

²⁶⁶ Hadisin bir çeşidi olan Kur’ân tefsirine dair rivayetlerin de ashabtan itibaren ilimlerin yazılıp tedvin edildiği döneme kadar yine yazılı olarak nakledildiği; ayrıca 150. hicri senesinde vefat eden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) vücuda getirdiği kitabının da zamanında mevcut tefsir kitaplarının bir özeti olduğu ilim erbabınca kanıtlarıyla ortaya koyulmuştur. İbrahim el-Harbi'den yapılan bir nakilde ise Mukâtil'in, insanların elerindeki yazılı tefsir malzemesini topladığı ve semâ olmaksızın onları kendi kitabına aldığı belirtilmiştir. Hadislerin yazılması konusu ele alırken bu ayrıntının hesaba katılmasının konunun sağlıklı bir biçimde kavranmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bk. Hatip el Bağdadî, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001), 13/63.

²⁶⁷ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 19.

²⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, ts.), 26-27.

gösterilmesinde gerekçe yapılmak istenmektedir. Onun bu cümlesinden hareketle günümüzde “Hz. Peygamber’in sünnetine ‘evet’, Hz. Peygamber’e istinat edilen yalanlara ‘hayır’” şeklinde sloganik bir cümle oluşturulmakta, bu sayede de bütün hadis müktesebatı töhmet altında bırakılmak istenmektedir. Zira bu bakış açısına göre hadisler sonradan başkaları tarafından Hz. Peygamber’in ağızına koyulmuş yalanlardan ibarettir. Ebû Hanîfe ismi incelendiğinde ise onun söz konusu cümlelerinin bağlamından koparıldığı, bütün bu yakıştırmaların bir güzellemeden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlara ilmî hassasiyetten uzak bir biçimde zorlama yöntemlerle ulaşıldığı görülmektedir.

Bulunduğu bölge itibariyle karmaşık birçok hadisenin meydana geldiği ve çözümlerinin arandığı bir muhitte Ebû Hanîfe’nin sıkça kıyas metodunu kullandığı bilinmektedir. Bununla birlikte onun, sünnetin delil olduğu ve delil olarak işletilmesinin önemi ve gerekliliğine dair kanaati de icihad ve fetvalarında açıkça görülür. Ebû Hanîfe’nin hadis ilminde zayıf olduğu, bildiği hadislerin birkaç yüzü geçmediği iddia edilmişse de²⁶⁹ çeşitli mezheplere mensup inasflı ilim insanları onun icihatlarında hadisleri ikinci temel kaynak olarak benimsediğini ve ilmî usûllere uygun bir şekilde delil olarak kullandığını ifade etmektedirler.²⁷⁰ Onun hakkında ileri sürülen hadis bilgisinin azlığı iddiası; delil olarak benimseyip kullandığı hadislerin azlığı değil, rivâyet ettiği hadislerin az olduğu anlamında anlaşılmalıdır. Zira Ebû Hanîfe bir fakih olması dolayısıyla onun esas çabası hadis rivâyetinden daha çok hadislerin delil olarak kullanılabilme durumu ve hükme delaleti üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Öte yandan Ebû Hanîfe’nin isnadlı bir şekilde rivâyet ettiği hadislerin sayısı hiç de az değildir. Yirmiye aşkın Ebû Hanîfe müsnedinin yanı sıra öğrencileri İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’in (ö. 189/805) eserleri olmak üzere hadis koleksiyonlarında ona ait birçok rivâyet bulunmaktadır. Onun, yarısı hocası Hammâd b. Ebû Süleyman’dan (ö. 120/738) yarısı da diğer şeyhlerden olmak üzere

²⁶⁹ Hatip el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, 13/324-330.

²⁷⁰ Bk. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Şerhu meâni’l-âsâr* (Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1414/1994); Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Î’laü’s-Sünen* (Karaçi: İdaretü’l-Kur’ân, 1418/1998).

4000 hadis rivâyet ettiği iddia edilmiştir.²⁷¹ Onun hadis bilgisi az olduğu ya da hadisle amel etmediği yönündeki iddialar bazen mezhep taassubunun yol açtığı aşırılıklar ve reaksiyoner tavırlardan kaynaklanabilmiştir. Bazen de İmam'ın diğer mezheplerce kabule şayan olan hadisleri kendi usûl prensipleri dolayısıyla delil olarak görmemesi ve farklı yorumlaması da bazı hadisleri kullanmamasına yol açmıştır. Bu durum ise zâhiren onun hadislere itibar etmediği şeklinde yorumlanabilmiştir.²⁷² Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin ulaştığı bazı hükümlerin ilgili konuda açık bir hadise aykırı görünmesi, onun hadis inkârcısı olmasıyla değil, bazen söz konusu hadisin ona ulaşmamış olmasıyla, ama daha çok da onun kriterlerine uymadığından onun o hadisle ameli uygun görmemesiyle açıklanabilir. Ebû Hanîfe'nin zâhiren birbiriyle çatıştığı görülen hadislerin arasını bulmaktan te'lif (تأليف)den çok, nesih (نسخ) teorisini işletmesi sebebiyle birini diğerine tercih etmesi, onun hadislerden kolayca vazgeçebildiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşım onun Hz. Peygamber'in hayatını ve hadisleri öncelik, sonralık açısından inceleyerek özellikle son dönemde varid olan hadisleri esas almasına, hayatın değişkenliğine ve fikhin bu dinamizmle uyumlu seyretmesi gerektiği fikrini benimsemesine dayanmaktadır. Değilse mürsel hadisleri bile delil olarak kullandığı bilinen Ebû Hanîfe'nin, hüküm belirttiği bir konuda görüşüne muhalif bir sahih hadis ona ulaştırıldığında hemen onu alacak ve önceki görüşünden vazgeçecek şekilde hadislere kıymet veren bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir.²⁷³

Kur'âncı söylemin bazı sözlerini kullanmak suretiyle köken arayışına malzeme yapmak istediği bir diğer isim de İmam Şatıbî'dir (ö. 790/1388). Yaşar Nuri Öztürk'ün Kur'ân'da varid olan (لهو الحديث)²⁷⁴ tabiri ile hadislerin kastedildiğini ve Kur'ân'da mucizevî bir şekilde Kur'an'ın hadis ismiyle uydurulan sözlerden zarar göreceğinin açıklandığını iddia ettiği görülmektedir.²⁷⁵ Öztürk bu görüşünü

²⁷¹ Muvaffâk b. Ahmed el-Mekkî, *Menakibu Ebi Hanife* (Beyrut: y.y, 1401/1981), 84-85.

²⁷² Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 03 Mart 2021).

²⁷³ Muhammed b. Abdu'l-Hay el-Leknevî, *er-Raf'u ve 't-tekmil fi 'l-cerhi ve 't-ta'dil* (Katar: Mektebetü ibn Teymiyye, 1428/2008), 23.

²⁷⁴ Lokman 31/6.

²⁷⁵ Hadis kelimesi Kur'ân'da günlük dildeki "söz" karşılığı olarak kullanılmışken (bk. el-A'raf 7/185; Yûsuf 12/111; Lokman 31/6; el-Mürselât 77/50) Kur'âncı söylem hadis kelimesinin ıstılahî anlamıyla kullanıldığını ve hadis eğlencesi anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu çıkarıma göre Kur'ân, hadisleri birinci elden değersizleştirip geçersiz kılmaktadır. Zira hadis kelimesi âyetlerde

temellendirme sadedinde Şatıbî'ye atıfta bulunmaktadır. O'na göre Şatıbî, Yûsuf Sûresi'nin 111. âyetinin²⁷⁶ sebebi nüzûlünü açıklarken sahâbîlerin Hz. Peygamber'den Kur'ân dışında daha açık sözler söylemesini (hadis irad etmesini) istediklerinde cevap olarak bu âyetin ve Zümer Sûresi'nin 23. âyetinin indirildiğini ileri sürmektedir. Bu âyetlerde ise Kur'ân'ın “uydurulan bir hadis olmadığı”, hadisin/sözün en güzelini Allah'ın indirdiği ve Hz. Peygamber'den bundan başka söz söylemesinin beklenmemesi gerektiği beyân edilmektedir.²⁷⁷

Öztürk'ün, İmam Şatıbî'nin ismi üzerinden bu sonuçlara ulaşırken dürüst davranmadığı, parantez içi müdahaleyle metin üzerinde aşırı tasarrufta bulunduğu ve Şatıbî'nin söylemediklerini ona söylediği görülmektedir. Bu durum açıkça Şatıbî'nin bir malzeme olarak kullanılması ve onun ilim dünyasındaki saygınlığından istifade edilmeye çalışılması anlamına gelmektedir.²⁷⁸ Kendi ifadesi ile “Allah'ın bir ikramı ve nimeti olarak “Kur'ân ve sünneti mihenk taşı olarak esas alan bir ilmî araştırma sürecine girdiğini”²⁷⁹ ve bu inceleme sürecinde tümevarım yöntemi ile itikadi ve amelî bakımdan dinin temel ilkelerini tespit edip daha sonra da bu ilkeler üzerine kurulmuş ferî hükümleri incelediğini anlatan ve bu bağlamda sünnete dini ahkâmın kaynağı olma noktasında belirleyici bir rol biçen böyle bir âlimin Kur'ân İslam'ı söylemine dayanak kılınmaya çalışılması son derece manidardır.²⁸⁰ Yaşadığı toplumda yaygınlık kazanan bid'atlerle mücadele etmek ve söz konusu bid'atlerin

ıstilahî anlamıyla anlaşıldığında hadis adı altında uydurulan sözlerin Kur'an dininde büyük bir tahribat yaratacağı sonuçta da Allah yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için “hadis eğlencesi satın alma” illetine düşer kalınacağı uyarısının yapıldığı görülecektir. Bk. Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 183-184.

²⁷⁶ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ إِنَّمَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدَّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir.”

²⁷⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Daru İbn Affân, 1429/2008), 1/49, 144.

²⁷⁸ Geleneksel literatüre zaman zaman atıflar yapan Yaşar Nuri Öztürk'ün bu tür manipülasyonlara başvurduğu ve bu hususta hiç de titiz davranmadığı görülür. Bir başka örnek olarak İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'üne yaptığı atıfta Ebû Yusuf'un bir sözünü Şâfiî'ye söyletmiş ve sonuçta mantalitesine uymayan bir yaklaşımı Şâfiî'ye nisbet edebilmiştir. Bk. Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 351. Krş. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi*, nşr. Ebû'l Vefâ el-Efganî (Beyrut: b.y., 1403/1988), 31; Şâfiî, *el-Ümm* (Kahire: Kitâbü's-Şa'b, 1968), 7/308.

²⁷⁹ Şatıbî, *el-İ'tisâm* (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1429/2008), 1/19-28.

²⁸⁰ İmam Şatıbî'nin sünnetin hücciyetine yönelik görüşlerinin ele alındığı bir inceleme için bk. Ömer Yılmaz, *Şatıbî'de Sünnetin Delillîği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002).

yerine Hz. Peygamber'in sünnetini yerleştirmek gayesiyle telif ettiği ve *el-İ'tisam bi's-sünne* ismiyle de bilinen bir kitabın da sahibi olan İmam Şatıbî'nin hadislere itibar etmediği yönündeki söylem, ilmî gerçeklerle telifi kabil görülmemektedir.²⁸¹

Şatıbî'nin konuya dair bakış açısına kısaca değinmek gerekirse söylenmesi gereken husus onun, Kur'ân'ın, sünnet kavramına dâhil olduğuna işaret eden İslam âlimlerinden biri olduğudur.²⁸² O, sünneti, Kur'ân'ı ve sahabe uygulamalarını da kapsayacak bir şekilde şemsiye kavram olarak değerlendirmektedir. Zira bir kimse Kur'ân'da istendiği şekilde bir davranış sergilediğinde o kimse için "sünnet üzeredir" denilir. Aksi yönde davranacak olsa "bid'at üzeredir" denilir. Her iki kullanımda da şeriatı getiren Hz. Peygamber'in uygulamalarının ölçü kabul edilip söz konusu uygulama Kur'ân'ın gereği bile olsa bu uygulamalara "sünnet" denilmesi dikkat çekmektedir. İmam Şatıbî'nin bu değerlendirmesinden, onun sünneti bir şemsiye kavram olarak kullandığı ve sünnetin temelini Kur'ân olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Onun yaklaşımında sünnet, Kur'ân'dan kaynaklanmaktadır ve onun bir açılımı olarak görülmelidir.²⁸³

2.7. Aşırı Yorum Yönelimi

Bir metinle ilgili olarak yapılacak faaliyetlerin en önemlisi o metnin doğru anlaşılıp doğru yorumlanmasıdır. Ayrıca bu çaba, söz konusu metne sadakatin en önemli unsurlarından birisidir. Beşerî bilimlerin, yorumlar dizisi bütününden oluştuğu genel kabul görmüş bir tespittir. Yorum faaliyetinin böylesine başat bir role sahip olması, bir yorumun her halükârda değerli olacağı anlamına gelmez. Aynı zamanda bir yorumun tamamen serbest ve sınırsız olması da düşünülemez. Bu sebeple sınırsız yorumların yol açabileceği düşünsel kaosu önleyecek, insanları doğru anlama ve yorumlamaya yönlendirecek usûl ve yöntemlerin tespit edilmesi zorunluluğu bulunmaktadır.²⁸⁴ Bir metnin anlaşılması güç taraflarını açıklayarak aydınlatma ve belirli bir görüşe göre açıklama anlamındaki yorum, maksadını aşması durumunda yorum olmaktan uzaklaşıp "aşırı yorum"a dönüşebilmektedir.

²⁸¹ Şatıbî, *el-İ'tisam*, 1/25.

²⁸² Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 85-86.

²⁸³ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, 1/19-20.

²⁸⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 8.

Yorumun aşırıya kaçması bazen metnin anlamının genişlemesi gibi aldatıcı iyimserliklere yol açsa da son tahlilde anlamın tamamıyla yok olup gitmesine de sebep olabilmektedir. Bu sebeple bir yorum, ilgili metni deforme etmemeli ve “hiç söylemediği şeyleri” ona söyletmemeli, metnin tutarlılığının ve niyetinin içinde kalmaya devam ederek ilerlemelidir.

Yorumlama faaliyetinin öznesi olan yorumcular, metinle anlam ve anlamla insan arasındaki münasebetin oluşmasında gerekli ve zorunlu birer figürdürler. İslam kültüründe “müfessir, müevvil” (مفسّر , مؤول) olarak isimlendirilen Batı’da ise “metin çözümleyici, hermenötikçi” gibi sıfatlarla anılan yorumcudan beklenen katkı, lafızda mündemiç olan manayı dillendirmesidir. Mana, metin içi ve metin dışı tüm dayanak ve gerekçeleriyle onun zihninden ve dilinden geçerek okuyucuya ulaşmalıdır. Eco’ya göre yorumun muteber olabilmesinin bazı kriterleri vardır. Örneğin bir metnin herhangi bir bölümünün bir tür yorumu, ancak metnin başka bölümlerince onaylandığında kabul edilebilir; metnin başka bölümleriyle tezata düştüğünde ise reddedilmelidir.²⁸⁵ Bu bakımdan bir metnin herhangi bir bölümüne yoğunlaşarak yapılan çıkarımların yorum adı altında ortaya konulması, o metnin yeterince anlaşılmadığına ya da manipüle edilmek istendiğine işaret edebilir. Bu son ifadelerden yorum faaliyetinin küçümsendiği ya da değersizleştirilmeye çalışıldığı gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır. Söylemek istediğimiz, bir zenginlik olarak kabul edilebilecek değişik bakış açılarının önünü kesmek veya yorumlama çabalarını baskılamak değil aksine bir yorumun değerli olabilmesinin ancak belirli bir metodoloji çerçevesinde gerçekleştirilmesi şartına bağlı olduğuna vurgu yapmaktır.

Yorumlanan metin Allah’ın insanlığa son hitabı olan Kur’ân olunca yorum faaliyetinin hassasiyetinin daha da artacak olması kaçınılmazdır.²⁸⁶ Kur’ân’ın yorumlanması, üzerinde ehemmiyetle durmayı gerektiren bir husustur. Kur’ân’ı sağlıklı bir şekilde yorumlamak için her şeyden önce onu iyice anlamak gerekir. Anlamadan yapılan çalakalem yorumların isabetsiz olma ihtimali son derece yüksektir. Klasik İslam literatüründe yorum faaliyetinin kavramsal çerçevesini

²⁸⁵ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 12.

²⁸⁶ Nassı anlama sorunu ve aşırı yorum konusunun mukaddimin kelamı perspektifinden incelendiği bir araştırma için bk. Cemalettin Erdemci, *Mukaddimin Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002).

belirlemek üzere “tefsir” ve “tevil” (تفسير تأويل) olmak üzere iki kavram bulunmaktadır. Bu kavramlardan biri olan tefsir, “Kur’ân lafızlarıyla kastedilen manaları ortaya koymak” olarak tanımlanmakta ve bunun gerçekleşebilmesi için başta Arap dili ve belagatı olmak üzere Kur’ân ilimleri, rivâyet ve usûl ilimlerinden yararlanılması gerekmektedir.²⁸⁷ Tevil ise “geçerli bir delile dayanarak bir âyeti aslî manasından alıp, bağlamından koparmaksızın muhtemel manalardan birine yönlendirmek” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁸⁸ İlk dönemlerde tefsir ve tevil kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığı örneğin bazı tefsir eserlerinin isimlerinde de tefsir anlamında tevil kelimesinin tercih edildiği görülür.²⁸⁹ Tefsirle tevil arasında ilk ayrım yapan kişinin İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğu bilinmektedir. Mâtürîdî’nin yaptığı ve daha sonraki dönemlerde rastlanılan tefsir-tevil ayrımına²⁹⁰ kaynaklık oluşturan bu kavramsallaştırmaya göre tefsir “âyetlerin mana ve maksatlarına dair kesin ifade kullanma anlamına geleceğinden dolayı tek ihtimalidir. Bu sebeple ancak âyetlerin nüzûl ortamına vakıf olan sahâbîler tarafından yapılabilir. Tevil ise sözün varabileceği muhtemel anlamlara yorulması²⁹¹ bakımından çok ihtimallidir.²⁹² Bu çok ihtimalli yapısıyla birlikte tevil, lafzın anlam çerçevesi dahilinde yapılan bir faaliyet olmalı ve mana yelpazesi dışına çıkmamalıdır. Zira tefsir veri tabanına yaslanmayan tevillerin isabetli olma ihtimali zayıftır. Tefsir ile tevil arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir: Tefsir metindeki kapalılığı giderirken tevil, akıl sürecini işleterek metinden bir sonuç elde etmeye çalışmaktadır. Tefsir, tevilin bir bakıma giriş bölümünü oluştururken tevil ise nihayetinde ulaşılan anlamdır.²⁹³

²⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/104-105; Süyûtî, *el-İtkân*, 448-474; Muhammed Abdülazim Zürkanî, *Menâhilü'l-irfân* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü 'İsrâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943), 1/471.

²⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/150; Süyûtî, *el-İtkân*, 847.

²⁸⁹ En meşhur örnekler olarak Taberî'nin Cami'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân ve Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1431/2010) isimli eserleri zikredilebilir.

²⁹⁰ Mâtürîdî'nin tefsir kelimesiyle kesin bilgiyi, tevillle ise zanni bilgiyi kasdettiği anlaşılmaktadır. Bk. Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 95.

²⁹¹ Tevil kelimesini tefsir ve yorum anlamına eşitlemenin Kur'ân'daki kullanımına uygun olmadığı ileri sürülmüştür. Bu tespite göre tevil, bir haberin ya da bilginin gerçekleşmesi veya uygulanması anlamında olup yorum anlamını sonradan kazanmıştır. Bk. Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Tevil* (Konya: Esra Yayınları, 1997).

²⁹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/3-4.

²⁹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas* (Kahire: el-Heyetü'l-âmmeh li'l-kitab, 1989), 264.

Kur'ân âyetlerini yorumlamak, tefsir ilminin temel konularından birini oluşturur. Yorum faaliyetinin ucu açık ve öznel bir yapıya evrilmemesi için ilgili yorumun bir takım şart ve kayıtlar çerçevesinde yapılma zorunluluğu vardır. Zira Kur'ân yorumu eğer Kur'ân ilimleri sahasındaki disiplinlerden bağımsızlaşırsa dil oyunlarına ve kuralsız tevile açık hale gelebilir. Neticede de İslam'ın temel prensiplerini sarsmaya kadar varan anlayışların Kur'ân yorumu adı altında savunulmasına yol açabilir. Bu bakımdan yorum faaliyeti, Kur'ân'ın sırlarını ortaya çıkarma iddiasıyla girilen, sonrasında ise yorumcunun kendi öznel duygu ve düşüncelerini Kur'ân'a onaylatmasıyla neticelenen bir sürece dönüşmemelidir. Yanı sıra âyetler, kişilerin ön yargılarını meşrulaştırmak için araç olarak kullandıkları bir mekanizmanın kılıfı yapılmamalıdır.²⁹⁴

Yapılan değerlendirme ve yorumların muteber olmasının en temel ölçütünün Hz. Peygamber'in gününden itibaren ümmete tevarüs eden ana çerçeveye uyum olduğu söylenilebilir. Ayrıca yorumlar bir karine veya delile dayanmalı ve manası açık olan bir nasla da çatışmamalıdır. Arap dili kurallarına muvafık olmalı ve yorum marifetiyle ve dil yönüyle metnin içermediği bir anlam yüklenmemelidir.²⁹⁵ Bütün bu sayılan prensiplere riayet edilerek geliştirilen yorumların da son tahlilde kesinlik arz ettiği, muradı ilâhiyi birebir temsil ettiği ve yegane yorum olduğu elbette ileri sürülemez.²⁹⁶ Zira anlam ve yorumlama çabasının subjektif bir karakteri haiz olması doğası gereğidir. Ancak bunun böyle olması yani bir sözün nihai ve tek bir yorumunun olmaması o sözün, sınırsız ve sonsuz yorumu olduğu anlamına da gelmemelidir.²⁹⁷ Bu manada Kur'ân'a her okuyucunun kendince anladığının doğru olduğu bir metin muamelesi yapılmamalıdır. Herkesin kendi kapasitesine göre Kur'ân'dan birtakım anlamlar çıkarabilmesi, onun kişilerin anlayışlarına indirgenebilir bir yapıda olduğu fikrine yol açmamalıdır. Sonuçta âyetlerin Arap dilini bilenlerce anlaşılabilen genel, erişilebilir, açık ve mutlak anlamları vardır ve bu anlamlar bir yorum hamlesiyle geçersiz kılıp yok sayılamaz.

²⁹⁴ Bardakoğlu, *Yüzleşme*, 96, 146.

²⁹⁵ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûlü'l-fıkh* (Kahire: Mektebetü't-da've, 1430/2009), 164.

²⁹⁶ Yunus Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2021).

²⁹⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 38.

Başta Kur’ân âyetleri olmak üzere dinî metinlerin yanlış yorumlanması sonucunda yanlış neticelere ulaşılması, İslam’ın ilk dönemlerinden beri üzerinde dikkatle durulan bir konu olmuştur. Örneğin Hz. Ömer’in hilafeti döneminde içki içen ve bu eylemini “İman edip iyi işler yapanlara bundan böyle korundukları ve inanıp iyi işler yaptıkları, sonra sakınıp inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur.”²⁹⁸ âyetini öne sürerek temellendirmeye çalışan kimseler olmuştur. İbn Abbas (ö. 68/688) ise bunun hatalı bir yorum olduğunu, âyetinse haram olmadan önceki dönemde Müslümanların içki içmiş olmalarının bir problem teşkil etmeyeceği konusunda ilgili olduğunu dile getirmiştir.²⁹⁹ Benzer bir olayda Hz. Ömer, içki içip yaptığı işi söz konusu âyetle temellendirmek isteyen bir kimseye Hz. Ali’nin tavsiyesi uyarınca seksen kırbaç cezası ermiştir. Hâlbuki daha önce içki içenlere kırk kırbaç vuruluyordu.³⁰⁰ Bu iki örnekten hareketle âyetlerin hatalı yorumlanıp yanlış sonuçlara gidilmesi noktasında sahabîlerin son derece hassasiyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. İslam’ın getirdiği hükümlerle korumayı hedeflediği beş temel esastan³⁰¹ birisi olan “dinin güvenlik altına alınması”nın başta âyetler olmak üzere dinî metinlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasına bağlı olduğu söylenebilir. Ayrıca İslam kamu hukukuyla ilgili kaynaklarda kamu otoritesinin öncelikli görevinin ümmetin genel kabul görmüş çizgisinin korunması ve bu ana çizgiyi zorlayan anlayışların sakıncalı taraflarının ortaya çıkarılması olduğu belirtilmiştir.³⁰²

Kur’ân’ın sağlıklı bir biçimde yorumlanması bu denli hayati bir konu olmakla birlikte “Kur’ân İslam’ı” söyleminin bu alanda son derece rahat davrandığı ve koyulmuş ilkeleri önemsemediği görülmektedir.³⁰³ Söylem şemsiyesi altında

²⁹⁸ el-Mâide 5/93.

²⁹⁹ Abdullah İbn Abbas, *Tenvîru’l-Mikbâs min tefsîr-i İbn Abbas* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1412/1992), 1/148; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/673.

³⁰⁰ Beyhâkî, *Sünenü’l-Kübrâ*, 8/556.

³⁰¹ Korunması hedeflenen diğer esaslar; mal, can, akıl ve nesildir. Bütün İslami hükümlerin bu beş temel esası korumayı hedeflediği, hatta bunları korumayla ilişkindirilmeyen herhangi bir buyruğun olamayacağı usûl literatüründe sıklıkla vurgulanmaktadır. Bk Gazâlî, *el-Mustasfâ* (Kahire: by, 2011), 1/538); Abdurrahman Tâc, *es-Siyasetü’ş-şerîyye ve’l-fikhü’l-İslamî* (Kahire: by, 2014), 91.

³⁰² Mâverdî, *Kitâbü’l-Âhkâmî’s-sultâniyye* (Kuveyt: by, 1989), 22.

³⁰³ Mustafa Öztürk bir video kaydında Kur’âncılarda yöntemin de yöntem diye bir meselenin de olmadığını dile getirmektedir. Hüseyin Atay’a atıfla dile getirdiği bu tespiti göre yöntem denilen şey mevcut sorunlara dair acil ve pratik bir çözüm üretmenin bizzat kendisidir. Buna göre yöntem ve metodoloji ile kaybedilecek vakit olmadığından süratle çözüme yönelmelidir. Üretilen çözüm

değerlendirilebilecek müelliflerin çoğu defa tefsir ve tevil kurallarını aşarak zihinlerinde oluşturdukları modern tasavvuru yorum adı altında entegre ettikleri ve Kur'ân'a söylettikleri bilinmektedir. Bu çerçevede bazen kelime oyunlarına, bazen psikolojik yorumlamaya bazen de sembolik anlamaya başvurulmaktadır. Bu haliyle söylemin, Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada büyük oranda keyfiliğe yöneldiği söylenebilir.³⁰⁴ Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin çoğu defa Kur'ân'daki anlamı tespit etmek yerine ona anlam yüklemek şeklinde gerçekleştiği de görülmektedir. Örneğin peygambere ittibâ ile ilgili âyetlere yönelik yapılan yorumlara bakıldığında bazen kelimelerin anlamlarının olabildiğince genişletildiği bazen daraltıldığı bazen de âyetlerin Bâtınî yorumları aratmayacak tarzda tevil edildiğine şahit olunmaktadır. Bu hususta geniş bir hareket alanı açılarak bir lafız, keyfi bir şekilde zaman zaman hakikate zaman zaman da mecaza hamledilerek ele alınan konu, peşinen ulaşılan bir sonuca bağlanabilmektedir. Güzelleme, yakıştırma ya da mugalata yapma kabilinden yapılan yorumlarla âyetlerin içeriklerinden bağımsız çıkarımlar, âyetler üzerinden ifade edilebilmekte ve neticede zihinde önceden kurgulanan bir senaryo tefsire adapte edilebilmektedir. Dile getirilen görüşlerin nesnellik açısından bilimsel anlamda bir kıymetinin olup olmasının önemsenmediği ve son derece özgür bir ortamda hareket edildiği görülmektedir. Sürecin sonunda Kur'ân, ellerde yumuşak bir hamura dönüştürülüp istenilen her çeşit şekil verilmek istenmektedir.³⁰⁵

Aşırı Yorum Yönelimi konusunu bazı somut örnekler üzerinden detaylandırmak istiyoruz. Önce kader inancını, sonra kadınların dövülmesi konusunu ve daha sonra da hadislerde geçen namazın elli vakitten beş vakte düşürülmesini ele alacağız.

yöntem anlamına gelecektir. Bk. Mustafa Öztürk, "Türkiye'de Protest İslam: Kim Nerede Duruyor?" Youtube (11 Ağustos 2021), 00:04:30-00:07:00

³⁰⁴ Son derece ilgi çekici bir örnek olarak Ahmed Han kendi ifadesiyle o güne kadar kimsenin hiçbir şekilde aklına gelmeyecek değerlendirmeler yaptığını belirtmektedir. Bir bakıma onun Kur'ân'ı o güne kadar görülmeyen bir tarzda yorumlamakla övündüğü görülür. Bu tarz yorumlarda ise iç tutarlılıktan çok orjinalliğin önemenmesi dikkat çekicidir. Bk. Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divan İlmi Araştırmalar* 14/1 (2003), 11.

³⁰⁵ Peygambere ittibâ konusunda yapılan aşırı yorumlar bir sonraki bölümde "Peygamberin Misyonunun Sadece Elçilikten İbaret Olması" başlığı altında ele alınacaktır."

2.7.1. Kader İnancı Konusunda Aşırı Yorum

“Kur’âncı” söylem kader inancının iman edilmesi gereken iman esasları bağlamında doğrudan Kur’ân’da geçmemesini gerekçe göstererek kader inancının, İslamî bir inanç esası olamayacağını ileri sürmektedir.³⁰⁶ “Kader” kelimesinin, geçtiği âyetlerde ıstılahî anlamda değil de kelime anlamıyla olacak şekilde “ölçü, kural, ilke ve düzen” anlamlarında kullanılması da bir başka kanıt olarak dillendirilmektedir.³⁰⁷ Buna göre kader inancının Ehl-i Sünnet inancının tanımladığı şekliyle “Allah Teâlâ’nın ezelden ebede kadar meydana gelmiş ve gelecek şeylerin tamamının yerini, zamanını ve ne şekilde olacağını ezelde bilmesi, tayin, tespit, takdir ve irade etmesi ve nihayet levh-i mahfuz yazması” anlamıyla bir ilgisi yoktur. Ayrıca İslam tarihinde ortaya çıkan siyasi ve toplumsal gelişmeler bu kavramı şekillendirirken, tarihî olaylar bağlamında gelişen itikadî tartışmalar da Kur’ân’daki “kader” kelimesi ve türevlerinin anlam çerçevesini etkilemiştir.³⁰⁸ Atay “*Kur’ân’a Göre İman Esaslarının Tespiti ve Müdafası*” isimli doktora tezinde Kur’ân’da Müslümanların anladığı şekliyle “değişmez alım yazısı anlamında kadere iman” prensibi olmadığını tespit ettiğini belirtmektedir. Ona göre Kur’ân’da geçen “kader” kelimesi dünya ve kâinatın işleyişi ve Allah’ın bu işleyişe dair koyduğu kurallar bütünüdür.³⁰⁹ Öztürk de kader ile “sünnetullah” kavramlarının aynı şey olduğuna ve eş anlamlı olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. “Kader” kavramının insanın fiilleri, iradesi ve özgürlüğü ile bir ilgisi olmayıp onunla “sünnetullah” olarak da isimlendirilen tabiat kanunları kastedilmektedir.³¹⁰ Okuyan ise Allah’ın her şeyi yaratmadan önce bir kitapta yazdığı şeyin onun kanunları olduğunu belirtir. Her şeyin tabii olduğu bir yasası bulunmakta ve hayat bu ilahî yasalar çerçevesinde

³⁰⁶ İman esaslarının beş madde olarak sayıldığı Bakara Sûresi 177. ve Nisâ Sûresi 136. âyetlerde “kader” inancının isimce zikredilmemiş olması, söylemin İslam’da kader inancının olmadığı şeklindeki iddiasının gerekçelerinden biri yapılmaktadır. Hâlbuki Allah’a iman (aslî’l-usûl) dışındaki diğer iman esasları Allah’a iman kapsamında değerlendirilebilecek bir yapıdadır. Allah’a iman edince diğer esaslar doğal olarak benimsenmiş olur. Bir kimse Allah’ı tasdik ettiği zaman peygamberlerini ve onların Allah Teâlâ’dan haber verdikleri diğer haberleri de kendiliğinden tasdik etmiş olur. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Âmentü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ağustos 2021).

³⁰⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 76.

³⁰⁸ Hacı Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 25.

³⁰⁹ Bk. Hüseyin Atay, *Kur’ân’a Göre İman Esasları* (Ankara: Ajans Türk Matbaası, ts.).

³¹⁰ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 78.

şekillenmektedir.³¹¹ Buna göre kaderdeki değişmezlikten kasıt, tabiat kanunlarının Allah tarafından hep aynı şekilde işleyecek tarzda konulması olup insan fiillerinin Allah tarafından önceden takdir ve tayin edilmesiyle bir ilişkisi yoktur.

Görebildiğimiz kadarıyla “Kur’ân İslam’ı” söylemini kader konusunda oldukça iddialı bu görüşü ileri sürmeye sevk eden ana sebep Müslüman toplumların her şeyi kadere bağlayıp kaderden bildikleri ve “Kaderde ne varsa o olur.” anlayışından hareketle atalete, tembelliğe ve tedbirsizliğe yöneldikleri tespittir. Zira bu anlayış, Müslümanları sorumluluklarını yerine getirmede ihmalkârlığa sevk etmekte ve Müslümanların gerilemesi ve sonuçta Batı’nın oyuncağı olmalarıyla sonuçlanmaktadır. Bu inanç üzerinden neredeyse bütün olumsuzluklar bir şekilde Allah’a fatura edilmekte ve eksik işler yapan umursamaz kimseler bir bakıma züğürt tesellisi kabilinden onunla gönüllerini rahatlatmaktadırlar. Ayrıca kader inancının İslam algısı üzerinde olumsuz tesirler yaptığı da görülmektedir. Örneğin Fransız oryantalist Ernest Renan (ö. 1892), 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği konferansta İslam’ın kaderci bir din olup serbest düşünceye uygun olmadığını ve Müslümanların bilimde ilerlemesine mani olup onları geri bıraktığını ileri sürmüştür.³¹² Bu ve benzer nedenlerle zaten İslam’da olmayan kader inanişinden Müslümanların bir an önce uzaklaşmaları gerekmektedir. Buna göre yapılması gereken insanın özgür iradesini ve ahlâki sorumluluğunu ön plana çıkartmak ve insan iradesinin söz konusu olduğu durumlarda önceden tespit ve tayinin olamayacağını kabullenmektir.³¹³

“Kur’âncı” söylem kader konusuna bakışını temellendirmek için iki ayrı âyete atıfta bulunmaktadır. Bu âyetlerde, Sünnî paradigmanın formülize ettiği kader inancının aslında cahiliyye insanların bir inancı olarak olumsuzlandığı ileri sürülmektedir. İlgili âyetlerde müşriklerin ağzından “Eğer Allah dileseydi ne kendilerinin ne de atalarının Allah’tan başka hiç bir şeye kulluk etmeyecekleri ve

³¹¹ Mehmet Okuyan, *Kur’ân Meal Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 539.

³¹² Ernest Renan’ın iddialarına Cemaleddin Efgânî, Namık Kemal ve Petersburg İmamı Atallah Bayezidof gibi ilim insanları cevaplar vermiştir. Fransız oryantalist Hanuto’nun benzer iddialarına karşı da Muhammed Abduh bir reddiye kaleme almıştır. Bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *HZ. Muhammed’in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000) 2/439-441; Muhammed el-Behiy, *İslamî Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 128-131.

³¹³ Bağcı, *İnsanın Kaderi*, 8.

onun helâl kıldıklarından herhangi bir şeyi haram kılmayacakları” dile getirilmektedir.³¹⁴ Bu bakış açısının müşriklerin savundukları görüş olması dolayısıyla da cahilî ve müşrikçe bir bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır. Ama ne yazık ki aynı görüş İslam’ın inanç esasları kapsamında kader inancı olarak insanlara sunulmaktadır. İslamoğlu’na göre bu âyetlerde “kadere iman perdesi altında Allah’a iftira eden mantık” işlenmektedir. Müşrikçe kader inancı, kişiyi sadece iradesine ihanet eden kişi olarak bırakmayıp, Allah’a iftira etmeye kadar götürmektedir.³¹⁵ Okuyan, müşriklerin de kader inancına sahip olduklarını ve yaptıkları yanlış işleri kader arkasına gizlenerek meşrulaştırmaya çalıştıklarını iddia etmekte³¹⁶ ve İslam akaidindeki kader inancını bir Cahiliye Dönemi kalıntısı olarak görmektedir.³¹⁷ Sarmış ise cahilî kültürün kurguladığı kader anlayışının Müslüman toplumlarda sıradan insanından âlimine kadar herkesin zihninde İslam’ın bir inancı olarak yerleştiğini belirtmektedir.³¹⁸

Yukarıdaki âyetlere bakıldığında müşriklerin dile getirdikleri durumun kader konusuyla bir irtibatının bulunmadığı söylenebilir. Taberî’ye göre onların iddiaları örneğin putlara ibadet bağlamında Kur’ân’da müşriklerden naklen dile getirilen “Onlara bizi sadece Allah’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz.”³¹⁹ iddialarında da olduğu gibi Allah’a karşı bir iftira olarak değerlendirilmelidir.³²⁰ Masiyetler karşısında kadere sığınıp onunla isditlâlde bulunmak sadece zan ve kuruntudan ibaret bir yaklaşımdır.³²¹ Bu yaklaşımın İslam’ın kader inancıyla bir ilgisi yoktur. Hz. Ömer’in, yaptığı hırsızlığı kaderle izah etmeye çalışan bir kimseye hırsızlık cezasının yanı sıra bunun Allah’a iftira olması dolayısıyla ikinci bir ceza verdiği

³¹⁴ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تُخْرِصُونَ el-En‘âm 6/148; en-Nahl 16/35.

³¹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 256, 503.

³¹⁶ Okuyan’ın bazen kader, bazen de kadercilik lafızlarını kullandığı görülmekte ve bu iki bambaşka kavramın onun zihninde aynı şeye tekabül ettiği izlenimi oluşmaktadır. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 147.

³¹⁷ Mehmet Okuyan, “Kader, Almyazısı mıdır?” Youtube (4 Ocak 2021), 00:06:00-00:10:09

³¹⁸ İbrahim Sarmış, *Kur’ân’da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullah* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 21.

³¹⁹ ez-Zümer 39/3.

³²⁰ Taberî, *Camii’l-beyân*, 5/211.

³²¹ İbn Aşûr, *et- Tahrir ve’t-Tenvîr* (Tunus: Daru’s-Suhun, ts.), 7/146; Karaman vd., *Kur’ân Yolu* 2/484.

bilinmektedir.³²² Kaderi başta şirk olmak üzere günahları kullara dayatmak şeklinde anlamaya yeltenmek kadere iman değil olsa olsa kaderciliğe teslimiyettir. Kadercilik, her şeyin Allah'ın dilemesine bağlı olduğu gerçeğini manipüle ederek kaderi, kendi yanlış uygulamalarına gerekçe kılmak ve böylece sorumluluktan sıyrılmak anlamına gelmektedir. Bu durum ise bir bakıma gerçeğin hedefinden saptırılması ve istismara yeltenme bir bakıma da Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) ifadesiyle Allah'a yapılmış büyük bir iftiradır.³²³

Yukarıda kaderin bir İslam inancı olamayacağına dair görüşlerine yer verdiğimiz müellifler kanaatimizce kaderle kaderciliği birbirine karıştırmakta, müşriklerin kadercilik olarak tanımlanabilecek inançlarını gerekçe göstererek İslam'ın kader inancını mahkum etmek istemektedirler. Bu sonuca aşırı yorum ya da mugalata olarak da vasıflanabilecek bir üslupla ulaştıkları ve yanıltmak için doğruya benzeyen ancak içerik bakımından yanlış sözler söyledikleri görülmektedir. Kadere iman elbette kaderciliğe teslimiyet demek değildir. Kaderciliğin herhangi bir yolla savunulabilmesi düşünülemez. Ancak kaderciliğin problemlili bir inanç biçimi olması onun kader inancıyla aynileştirilerek reddedilmesini de gerektirmemelidir.³²⁴

Ehl-i Sünnet'in kader doktrini "Allah'ın eşyayı ve olayları önceden bilmesi, bunlara dair ilmini yazması, dilemesi ve nihayet yaratması" şeklinde dört boyutlu olarak tanımlanabilir. Bu boyutların hiçbirisi cebir düşüncesiyle ilişkilendirilemez. Zira insanlar yapıp etmelerini bir özgürlük içerisinde yerine getirmektedirler. Bunun dışındaki hiçbir anlayış Allah'ın mükafat veya ceza vermesiyle ve de adalet prensibiyle bağdaşmaz. Allah olayları ezelde olmuş bitmiş olarak değil, gerçekleşecek diye bilir. Aynı şekilde Allah'ın yazması belli bir yer ve zamanda şöyle şöyle gerçekleşecek şeklinde bir betimlemeden ibarettir. Gerçekleşsin şeklinde bir hüküm değildir. Allah'ın geçmişi bilmesinin olup bitmiş olayların meydana gelmesinde bir tesiri olmadığı gibi benzer şekilde geleceği bilmesinin de gerçekleşecek olaylar üzerinde bir etkisi olmaz. Allah'ın geleceğe dair bilgisi, kulları

³²² Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 64.

³²³ İslamoğlu, *Kader Risalesi*, 70.

³²⁴ Kader ve kadercilik inanışlarına dair farkın detaylandırıldığı bir çalışma için bk. Abdullah Namlı, *Kader İnancının Dini Temelleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2017).

herhangi bir tercihe zorlamaz. Allah'ın bildiği şey kulların özgür irade ve tercihleriyle yapacaklarıdır. Allah'ın ilmi maluma bağlı olduğu için bilgiye konu teşkil eden hususlarda bir etkisi bulunmaz.

Kulların cennete ya da cehenneme girmesi Allah'ın ezelde cennetlik ve cehennemlikleri bilmesinin değil kulun iyi ya da kötü işler yapmasının sonucudur.³²⁵ Allah'ın dilemesi ise isyan ve inkâr etmek isteyen kimselerin fasık ve kâfir olmalarını dilemesi yani bunu engellemeyip mümkün kılacak bir düzenleme yapmış olması anlamında olup herhangi bir zorlama iması içermemektedir.³²⁶ Görüldüğü gibi kader inancı, hiçbir şekilde kulların özgür iradelerinin yok sayılması anlamına gelmemektedir.

Kader probleminde odak noktayı insanın fiilleri konusunun oluşturduğu görülmektedir. Kur'ân'da isteyen iman, isteyen inkâr edebileceği; itaat ve isyanın insanın hür iradesine bırakıldığı, kişilerin kendi tercihleri ve yapıp etmeleri neticesinde cennete ya da cehenneme gidecekleri; iyi davranışlarının lehlerine, kötü davranışlarının ise aleyhlerine olduğu bildirilmiştir.³²⁷ Allah Teâlâ'nın iman ve salih amel sahiplerinin iman ve hidâyetlerini artıracığı; kalplerine huzur verip onları takvâli kılacağı; imanı sevdiren günah ve inkârı çirkin göstereceği bildirilmektedir. Buna mukabil inkârcıların kalplerini katılaştırıp daraltacağı, mühürleyip perde çekeceği, hakkı işitmelerini engellemek için kulaklarına ağırlık koyup şeytanı onlara dost yapacağı, günahlarının çoğalmasında onlara mühlet vereceği, isyankarlıklarından dolayı inkârcılığı güzel gösterip cehennemin yolunu kolaylaştıracağı ifade edilmektedir.³²⁸ Allah inkâr edenlere bu şekilde davranmakla birlikte onlara asla zulmetmiş olmaz. Zira bütün bu sayılan kazanımların tümü onların kendi irade ve işlerinin sonucudur. Allah kullarına asla zulmedecek değildir ve inkârcılar ancak kendi kendilerine zulmetmiş olurlar.³²⁹ Kâinattaki diğer her şey gibi hidâyet ve dalalet de Allah'ın belirlediği kanunlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. İnsanın kendi akıl ve iradesini kullanmak suretiyle hakkı batıldan

³²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 2/43-45.

³²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ocak 2021).

³²⁷ bk. el-Kehf 18/29; es-Secde 32/19-20; es-Sebe' 34/37-38.

³²⁸ bk. İbrahim 14/27; el-Kehf 18/13-14; ez-Zümer 39/22-23; el-Hucurât 49/7; el-Mücâdile 58/22.

³²⁹ bk. el-Bakara 2/7-8; Âl-i İmrân 3/108; en-Nisâ 4/168-169; el-En'âm 6/25; el-A'râf 7/27; el-İsrâ 17/45-46; el-Mü'min 40/31; es-Saf 61/5.

ayırt edip doğruyu tercih imkânına sahip olmasının da aynı kanun kapsamında oluştuğuna dikkat edilmelidir.

Kader inancının diğer inanç esaslarının topluca zikredildiği âyetlerde lafzen zikredilmemiş olması kader inancının İslami bir inanç olamayacağının delili kılınmaz. Zira Kur’ân, sözlük tarzı bir kitap değildir. Lafzen geçmese bile Kur’ân’da yer alan manası kesin her hüküm, iman esasları arasına girer. Gerçekten de kader inancının Kur’ân’da muhteva olarak birçok âyette geçtiği görölmektedir. Biz iki örnek vermekle yetineceğiz. Birinci olarak zikredeceğimiz âyette Hz. Peygamber’in münafıklara hitaben “Allah bizim için ne yazmış ise ancak bize o ulaşır, bizim sahibimiz O’dur. İnananlar Allah’a dayansınlar.” demesi emredilmektedir.³³⁰ Tefsirlerde Allah’ın yazmasının³³¹ levh-i mahfuzda gerçekleştiğine işaret edilerek âyetin kader inancını dile getirildiği belirtilmektedir.³³² Ayrıca bu âyette kaderin tevekkül inancıyla ilişkisi de kurulmaktadır. Nasıl ki tevekkül kulun, sorumluluklarını yerine getirmeden boş vermişlik içinde Allah’a kuru bir güveni değilse aynı şekilde kader de tembelliğin, gayretsizliğin ve korkaklığın bir gerekçesi kılınmamalıdır. Özellikle bu âyetteki “Allah’ın bizim için yazdığından başkası bize erişmez.” ifadesinde bir acizlik ve çaresizlik değil aksine bir cesaret ve meydan okuma havası hissedilmektedir. Kader inancının esprisi de zaten bu şekilde anlaşılmalıdır.

Hadislerdeki “kalemlerin kaldırılıp sahifelerin kuruduğuna” dair anlatımlarla³³³ da paralellik arz eden bu hitap tarzı Müslümanları cesaretlendirmeye yönelik anlatımlar olarak öne çıkmaktadır. Bütün insanlığın toplanıp bir araya gelmesi durumunda dahi bir kimseye Allah’ın yazdığından daha başka fayda veya zarar veremeyeceği teminatı insanları atalete değil, atılğanlığa; korkaklığa değil cesarete sevk etmelidir. Bu anlatımların Müslümanları kaderciliğin çaresizliğine mahkûm etmek bir yana kadere imanın getireceği teslimiyet anlayışıyla rahat hareket imkânına kavuşturmaya yönelik anlatımlar olduğu söylenebilir.

³³⁰ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ et-Tevbe 9/51.

³³¹ Okuyan buradaki yazmayı ilahî hükümlerin yazılışıyla yani farz kılmasıyla açıklamakta ve ayeti bağlamından kopararak yeniden inşa etmektedir. Bunun işe açık bir tahrif olduğu söylenebilir. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 194.

³³² Taberî, *Camii ‘l-beyân*, 6/16; Mâtürîdî, *Te ‘vilât*, 7/145.

³³³ Tirmizî, 2516.

Kader inancının isim olarak değil ama muhteva olarak zikredildiği bir başka âyet topluluğu da el-Hadîd Sûresi'nin 22 ve 23. âyetleridir.³³⁴ Bu âyetlerde dünya hayatında olup biten olayların ve insanların başına gelen musibetlerin Allah onları yaratmadan önce bir kitapta yazılı olduğu ve bunun da Allah'a kolay olduğu bildirilmektedir.³³⁵ Söz konusu âyetlerde “önceden yazma” keyfiyetinin kulların iradesini ellerinden almakla hiç de ilgisi olmayan bambaşka bir gerekçeye bağlandığı görülür. Bu gerekçe ise insanların rahatlatılması ve motive edilmesidir. Şu ana kadar olan ve ileride olacak olan her şeyin Allah'ın ezeli ilminde kayıtlı olduğunu bilip kabul eden kimse bir taraftan kaçırdığı fırsatlara hayıflanıp üzülmemeli diğer taraftan da elde ettiği kazanımların sarhoşluğuna kapılarak kendisini gurur ve heyecana kaptırmamalıdır. Başına bir musibet gelen kimse “Kadere iman eden kederden kurtulur.” meseli fehvasınca bu durumu Allah'ın yazısıyla ilişkilendirerek kendisini teselli etmeli, gönlünü Allah'a bağlayarak rıza duygusuyla işine gücüne bakmalı ve kendisini hırpalamamalıdır.³³⁶ Aynı şekilde başarılar ve nimetler elde eden bir kimse de bu durumu yine aynı şekilde Allah'ın takdiriyle ilişkilendirmeli ve bu kazanımların kaynağının kendisi değil de Allah olduğu bilinciyle şımarmamalı ve azgınlık yapmamalıdır.³³⁷ Nimetlere muhatap olan kişi tıpkı Hz. Süleymân gibi “Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek üzere Rabbimin gönderdiği lütfundandır.”³³⁸ diyerek üzerinde bulunduğu nimetleri Allah'a nispet etmeli ve duruşunu bozmamalıdır. Âyetlerde de ifade edildiği gibi olan ve olacak olan şeyleri Allah'ın levh-i mahfuzda yazmış olmasının cebir ya da kadercilikle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu söz konusu yazının, kulun özgür iradesini kısıtlayıcı bir yönü de yoktur.

³³⁴ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۗ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ۗ لَّكِنَّا تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah'a göre kolaydır. Kaybettiklerinize üzülmeyesiniz ve O'nun size verdikleriyle şımarmayasınız diye (böyle yapmıştır). Allah kendini beğenen, böbürlenlen hiç kimseyi sevmez.”

³³⁵ Söylemin bu tarz âyetler karşısında ya ölü numarası yapıp hiç görmezden gelmek ya da konuyla alakası olmayan şeyler ileri sürerek konuyu dağıtmak şeklinde davrandığı görülmektedir. Örneğin Bayraklı, Hadîd Sûresi 22 ve 23. âyetlere yaptığı tefsirde bu âyetlerde insanların amelleri yapılmadan önce amellere ne tür ve ne kadar ceza verileceği hususunun hükme bağlandığını ileri sürmekte ve âyeti ilgisiz bir konuya bağlamaktadır. Bir anlamda topu taca atmaktadır. Bk. Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 19/59.

³³⁶ Ateş, *Kur'an Tefsiri*, 9/276.

³³⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 7/476-477; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 13/412.

³³⁸ en-Neml 27/40.

Bütün bunlarla birlikte bir gerçeğin de görmezlikten gelinemeyeceği ortadadır. Bu gerçek ise tarihi süreçte İslam dünyasına egemen olan Eş'arîliğin "Cebr-i Mutavassıt/orta derecede cebir" olarak isimlendirilen kader doktrininin sıradan insanların dünyasında mutlak cebriyecilik ve kadercilik olarak algılandığı ve bu algının da kader inancı olarak benimsendiğidir.³³⁹ Kendilerini Hanefî olarak tanımlayanların dahi Ebû Hanîfe'nin Allah'ın ezeli ilmini açıklarken "bi'l-vasfî, lâ bi'l-hükmi/vasıfladır, hükümle değil" demesini önemsemedikleri ve gerekli düzeyde anlamadıkları görülmektedir.³⁴⁰ Onun "ilim maluma tabidir" şeklindeki açıklaması karşılığını bulamadığı gibi halkın muhayyilesine "kulun başına gelen her şeyin sebebinin Allah'ın ezeli ilmi olduğu" şeklinde yansıdı. Neticede Allah'ın ezeli ilmi, belirleme ve tayin etme olarak anlaşılacak sıradan insanları yoğun bir kaderciliğe sürükledi. İnsanların gündelik konuşmalarında kullandıkları deyimlerin bu anlayışı açıkça yansıttığı görülür. Kaderin açıkça cebir anlamına kullanıldığı şu sözler ve benzerleri her gün insanların arasında dönüp durmaktadır: "Kader mahkumu", "Kader kurbanı", "Alın yazısı", "Kaderin cilvesi"... Kader inancının nihayetinde kaderciliğe evrilmesi Müslümanların tevekkül anlayışında da olumsuz etkilere yol açmış; atalet, tembellik ve boşvermişliğin kitleleri esir almasına sebebiyet vermiştir.³⁴¹

Kader inancının bir tür kaderciliğe dönüşmesinde Kur'ân ve sünnette insanın hür iradesini vurgulayan nasların görmezden gelinerek yüzeysel bir okumada cebri çağrıştırabilecek nasların ön plana alınmasının büyük etkisi olduğu söylenebilir.³⁴² Bu yanlısamayı düzeltmek için özellikle ilahî sıfatlarla ilgili müteşâbih nasları, insanın hür iradeye sahip gerçek bir fail olduğunu ifade eden muhkem nasların³⁴³

³³⁹ Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 117.

³⁴⁰ Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 18.

³⁴¹ Kadercilik ve yol açtığı yanlış tevekkül inancıyla Osmanlı'nın son yıllarında M. Akif Ersoy'un da mücadele ettiği bilinmektedir. "Vaiz Kürsüde" başlığı ile bin civarındaki mısralarında konuyu ele almıştır. Dört mısralık bir örnek verelim:

"Hamakâtın aşıyor hadd-i itidali, yeter!

Ekilmeden biçilen tarla nerede var? Göster?

"Kader" senin dediğin yolda şer'a bühtandır;

Tevekkülün, hele hüsrân içinde hüsrandır."

bk. M. Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 269.

³⁴² bk. en-Nahl 16/93; et-Tekvîr 81/29.

³⁴³ bk. en-Necm 53/39; el-Müddesir 74/38.

ışığında anlayıp değerlendirmek gerekmektedir. Her şeyin Allah'tan geldiğine vurgu yapan naslar kadercilerce manipüle edilerek cebir fikrine dayanak yapılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra insanın iradesinin bulunmadığı ve yapıp etmelerini kaderin zorlayıcı etkisi altında gerçekleştirdiğine dair aslı esas olmayan rivâyetlerin de bu algının oluşmasında etkisi olduğu inkâr edilemez. Bu tarz rivâyetlerin nazarı itibara alınmama zorunluluğu bulunmaktadır. Öte yandan sadece Allah'ın ezeli ilmi, mutlak kudreti ve mutlak iradesi konularında yoğunlaşmak yerine Kur'ân'da pek çok âyette altı çizilen, insanın sorumluluğu ve irade hürriyeti gibi konular üzerinden durulması dengenin sağlanması bakımından daha faydalı olacaktır.³⁴⁴ Bizim kadercilik olarak isimlendirdiğimiz cebirci kader anlayışını bertaraf etmek ancak naslara yaklaşım hatalarını gidermekle mümkün olacaktır. İlahî sıfatlarla kulun sorumluluğu arasında sağlıklı bir ilişki kurmak gerekmektedir. Bu ilişki sağlandığında insanın eylemlerini yapmadan önce ne yapıp edeceğini Allah'ın bilip dilemesi ve de yazmasının irade hürriyeti anlamında bir sorun oluşturmadığı ve herhangi bir şekilde cebir anlamı çağrıştırmadığı görülür.

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin kader inancı konusunda söz konusu yanlış algılamaları düzeltmek ve doğru kader inancının tanıtımını yapmak yerine kader inancının İslamî inanç esaslarından birisi olmadığı görüşünü seslendirmeyi tercih ettiği görülmektedir. Kaderciler ve cebirciler anlayışlarla yapılması beklenen mücadele, kader inancının yok sayılması mücadelesine dönüşmüştür. Bu durum ise Müslümanlar arasında yeni bölünmelere ve kutuplaşmalara sebebiyet vermektedir. Elbette insanın irade ve sorumluluğu vurgusu ön plana çıkartılarak kadercilikle her türlü mücadele yapılmalı ancak bu gayretler, kaderin inkâr edilmesi gibi uçuk projelerle boşa çıkartılmamalıdır.

³⁴⁴ Bu konuda en eski metin olarak bilinen ve Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen “Kader Risalesi”nde Kur'ân'dan isditlâlle cebir inancını savunanlara müellif tarafından yine Kur'ân âyetleriyle karşılık verilmiştir. Bk. İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, 105-110. Son yüzyılda ise Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif gibi müellifler bu hususta bir bilinç oluşmasına gayret etmişlerdir.

2.7.2. Kadına Vurma Konusunda Aşırı Yorum

Aile hukukunu çiğneyen ve aile düzenine bir anlamda baş kaldıran bir eşe karşı ıslah ve çözüm amaçlı olarak Nisâ Sûresi 34. âyet³⁴⁵ bağlamında zikredilen vurma ruhsatının, günümüzde Kur'ân'ın, kadınları limitsizce dövmeyi emrettiği şeklinde bir propagandaya alet edildiği görülmektedir. Buradan hareketle de Kur'ân'ın kadına şiddete davetiye çıkardığı; kadın hakları ve onuru konusunda hassasiyet göstermediği yönünde suçlayıcı ifadeler kullanılmaktadır.³⁴⁶ Son derece spesifik, özel şart ve durumlarla ilgili bir konu genel bir buyruk şeklinde sunulmak istenmekte, böylece de Kur'ân töhmet altında bırakılmaya çalışılmaktadır. Yüzyılın başında müfessir Elmalılı Kur'ân'ın “onları dövünüz” ifadesini çirkin bir şekilde yorumlamak suretiyle dillerine dolayan Avrupalılardan bahsetmektedir.³⁴⁷ Günümüzde ise hemen hemen her platformda ve sıklıkla bu konu İslam'ı tahkir amacıyla gündeme getirilmektedir.

Kur'ân İslam'ı söylemi şemsiyesi altında değerlendirebileceğimiz kimi müellifler ise ilgili âyetteki “darabe” fiilinin klasik tefsirlerde iddia edildiği gibi “dövme” anlamına gelmediğini ileri sürerek bu fiile yeni anlamlar yakıştırmakta ve âyet üzerinde ölçüsüz tasarrufta bulunmaktadır.³⁴⁸ Okuyan (ضرب) fiiline “geçici süre ayrılık”³⁴⁹, İslamoğlu “boşanma anlamında ayrılık”³⁵⁰, Yaşar Nuri Öztürk ise “kadını babasının evi gibi başka bir yere gönderme”³⁵¹ anlamı vermektedir. Atay

³⁴⁵ وَاللَّاتِي خَافُونَ نَسْوُهُنَّ فَطُؤُهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا كَبِيرًا ۚ وَإِنْ كَانُ عَالِيًا

(Evlilik hukukuna) baş kaldırmamasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.

³⁴⁶ Nisa Sûresi'nin 34. âyetinin erkek ve kadının sosyal statüsü bağlamında yapılmış bir incelemesi için bk. Gökmen Kutlutürk, *Erkek ve Kadının Sosyal Statüsü Açısından Nisa Sûresi'nin 34'üncü Âyetinin İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002).

³⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 2/624.

³⁴⁸ Örneğin Yüksel, “darabe” fiilinin Kur'ân'da on ayrı anlamda kullanıldığını belirtmekte ve bu anlamların seyahat etmek, vurma, dövmek, ortaya koymak, örnek vermek, muaf tutmak, mahkum olmak, kapamak, örtmek ve açıklamaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ancak geçtiği hangi âyette hangi anlamın tercih edilmesi gerektiğine dair genel geçer lügat bilgileri yerine metnin içeriği ve sağduyuyu dikkate almak gibi son derece subjektif bir kriter önermektedir. Bk. Yüksel, *19 Soru*, 17.

³⁴⁹ Okuyan, *Meal-Tefsir*, 83; Mehmet Okuyan, “Kur'ân'da Eşini Döv Emri Yoktur! Nisâ 34. Âyeti Hakkında”, Youtube (30 Aralık 2020), 00:01:00-00:05:45.

³⁵⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 158.

³⁵¹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 388.

aynı fiili “cinsel ilişki kurma”³⁵² anlamına alırken, Bayındır’ın “kadınları yatakta rahat bırakın, onlara dokunmayın”³⁵³ şeklinde anladığı, Yüksel’in ise “onları çıkarın”³⁵⁴ şeklinde tercüme ettiği görülmektedir. Aynı fiile birbirinden farklı bazıları da zıt anlamlar takdir edilebilmesi son derece ilginç bir görüntü arz etmektedir. Bu müellifler (ضرب) fiiline dair anlam takdirindeki bu serbest tavırlarını fiilin Arap dilinde çok anlamlı bir fiil olmasıyla gerekçelendirmektedirler.³⁵⁵ Bu, doğru bir tespit olmakla birlikte müelliflerin söz konusu geniş anlam yelpazesi içerisinde hangi anlamı hangi ölçüte başvurarak belirledikleri hususu belirsizliğini korumaktadır. Müelliflerin kelimeye yeni anlam takdiri yaparken ilmi bir temele dayanmadıkları ve kulağa hoş gelen, kendilerince modern bir anlamı seçtikleri anlaşılmaktadır.

(ضرب) fiilinin birçok anlamı bulunmakla birlikte bu anlamları gelişigüzel olarak değil de ya belirli bir harfi cerle ya da isimle birlikte kullanıldığında kazanmaktadır. Örneğin (في) harfi ceriyle birlikte kullanıldığında “sefere çıkmak”³⁵⁶ anlamına gelirken, (مثلا) kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise “örnek vermek” olarak bir anlam genişlemesine uğramaktadır.³⁵⁷ Bu sebeple geleneksel anlam yerine önerilen anlamların bir gerekçesi olması ve “ben yaptım oldu” kabilinden olmaması zorunluluğu bulunmaktadır. Yukarıda alıntıladığımız anlamları yakıştıran müelliflerinse ilmi kaygılardan çok zamanın ruhuna uygun ve modern insanı memnun edecek tarzda tavır geliştirdikleri görülmektedir. Burada son tahlilde yapılmak istenen şey, modern değer yargıları bakımından sorunlu görülen Kur’ânî bir ifadeyi çağın anlayışına uygun bir şekilde realize etmek ve Kur’ân’ı, bir bakıma tenkitlerden kurtarmaya çalışmaktır. Bu hamleler yapılırken Kur’ân’ın bir bakıma yeniden kurgulandığı ve bir yönüyle de çağdaş Kur’ân’lar oluşturulmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Nisâ Sûresinin ele aldığımız 34. âyeti incelendiğinde ayetin kadınlarla ilgili genel bir hükümden değil âyette de ifadesini bulduğu üzere “nâşize” olarak

³⁵² Hüseyin Atay, *Kur’ân-Türkçe Çeviri* (Ankara: Atay Yayıncılık, 2013), 83.

³⁵³ Abdülaziz Bayındır “Nisâ Sûresi 34. Âyette Kadınların Dövüleceği mi Anlatılıyor” Youtube (30 Aralık 2020) 00:01:00-00:07:00

³⁵⁴ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 17.

³⁵⁵ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 19.

³⁵⁶ en-Nisâ 4/101.

³⁵⁷ en-Nahl 16/112; Yâsîn 36/78.

isimlendirilen; hukuka riayet etmeyen ve meşru aile düzenini bozmaya uğraşan kadınlardan bahsettiği görülecektir.³⁵⁸ Kadına vurma meselesinin, kocasına dikbaşlılık yaparak yukarıdan bakan³⁵⁹, kocasının hukukunu hiçe sayarak aile içi ahlâki, dinî ve hukuki kuralları ihlal eden bir kadına karşı aile düzenini sağlamak ve adaleti tahakkuk ettirmek üzere belirlenen ıslah planının son aşaması olduğu belirtilmelidir. Zira İslam, toplumun temeli olarak gördüğü aileyi ve oradaki huzuru çok önemseydiğinden aile için bir huzursuzluk çıktığında o probleme öncelikle aile içerisinde çözüm getirmek istemektedir. Öncesinde kadına nasihat edilmesi ve yataklarında yalnız bırakılmaları tavsiyesinde bulunulmuş ve aile içi problemin aile dışına taşırılarak hakemler eliyle çözülmeye çalışılma aşamasına geçilmeden önce bir çare olabileceği ümidiyle vurma ruhsatı tanınmıştır. Bununla birlikte nasihat, yatakta yalnız bırakma ve vurma aşamalarının eğitim amaçlı olduğu, bir sonuç elde edilebilecekse yapılması gerektiği ve cezalandırma amaçlı olmadığı da ileri sürülmüştür.³⁶⁰ Örneğin Taberî'ye göre vurma, incitici ve onur kırıcı olmamalıdır.³⁶¹ Kurtubî'ye göre herhangi bir uzva zarar verip çirkinleştirmeyecek tarzda dürtme gibi bir yapıda olmalıdır, zira bundan kasıt salahtan başka bir şey olamaz. Aksi takdirde zarar verme şeklinde bir dövme, tazminat gibi kanuni yükümlükler gerektirir.³⁶²

Hz. Peygamber'in yüze vurulamayacağı, iyi bir kocanın karısını dövmeyeceği ve bu davranışla aynı evi ve yatağı paylaşmanın düşünülmemeyeceğine yönelik söylemleri ve hayatı boyunca hanımlarının hiçbirini hiçbir şekilde dövmeyişinin bilinmesi³⁶³, vurmanın tamamıyla sembolik bir yapıda olduğu şeklinde anlaşılmıştır.³⁶⁴ Klasik tefsirlerde bu fiilin anlamı açık ve malum görüldüğünden, yeni herhangi bir mana takdiri yapılmamış özellikle de Hz. Peygamber'in

³⁵⁸ Buna mukabil eşine karşı aynı şekilde davranan ve olumsuz davranışlarıyla aile geçimsizliğine neden olan kocaya dair açıklama aynı sûrenin 128. âyetinde yapılmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beirut: Darü'l Afâk, 1983), 5/403.

³⁵⁹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekayisi'l-luga* (Kahire: by, 1371/1951), 5/124.

³⁶⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/503.

³⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/811.

³⁶² Kurtubî, *el-Camiu'li Ahkami'l-Kur'an*, 5/172.

³⁶³ Buhârî, "Nikah", 93.

³⁶⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-Azîz* (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/48; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/68-69.

tavsiyelerinden hareketle dövme eylemi sınırlandırılmaya ve minimize edilmeye çalışılmıştır.³⁶⁵ Ayrıca âyetin temel hedefinin sıra dışı bir yöntemle de olsa aile kurumunu kurtarmaya yönelik olduğu görülmektedir.

Âyetle ilgili kafa karışıklığının sebeplerinden biri de “vurun” lafzının emir sigasında gelmesi ve buradan hareketle “Kurân kadınların dövülmesini emrediyor” yaygarasının yapılmasıdır. Hâlbuki emir sigasının Arap dili ve belagatında farz, vaciplik ve mübahlık bildirmek üzere farklı amaçlar için kullanıldığı bilinmektedir.³⁶⁶ Emir sigası bu âyette de cevaz ve ruhsat anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca Kur’ân’da bu kullanımın çok sayıda örneği de bulunmaktadır.³⁶⁷ Değilse bahse konu olan kadını dövme meselesi farz olmadığı gibi vacip ya da sünnet de değildir. Ayrıca bu, bütün kadınları kapsayan genel ve ucu açık bir cevaz da değildir. Allah Teâlâ ilgili âyette erkeklere dayak özgürlüğü tanımak bir yana vurmaya, birçok tedbirin içinde sırasını da belirterek zikretmek suretiyle erkeklerin güce dayalı şiddet heveslerine bir sınırlama getirmiştir. Hz. Peygamber de Kur’ân’ın birinci elden müfessiri olarak hayatı boyunca bir kere bile olsa hanımlarına vurmayarak emir sigasıyla varid olan fiilin vucubiyet değil, mübahlık ve cevaz bildirdiğini göstermiştir.

Ayrıca belirtilmesi gereken bir başka husus da günümüzde dünyada hemen hemen bütün toplumların ortak bir sorunu olan “kadına şiddet”in dinden kaynaklanan bir durum olmadığıdır. Yapılan araştırmalara göre inancı ne olursa olsun pek çok kadının kocasından şiddet gördüğü gibi karısından dayak yiyen kocaların varlığı da bilinmektedir. Her şekli ve boyutuyla insana şiddetin, insanlığın ortak problemi olduğu ve dinî metinlerin bu problemleri çoğaltmayı değil yok etmeyi hedeflediği de müsellemler bir hakikattir. Sonuç itibarıyla âyetteki ifadenin insanlık nezdinde

³⁶⁵ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 3/812; Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, 3/205.

³⁶⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, çev. İbrahim Kâfi dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 334.

³⁶⁷ Emir sigasının mübahlık bildirmesine iki ayrı örnek olarak el-Mâide Sûresi 5/2. âyetin “ihramdan çıktıktan sonra avlanabilirsiniz” ve el-Cum'a Sûresi 62/10. âyetin “Namaz kılmınca artık yeryüzüne dağılabilirsiniz” şeklinde ve vücup yerine ibaha bildirdiği şeklinde anlaşılması zikredilebilir. Bk. Taberî, *Camîu'l-Bey'ân*, 4/309; 10/811; Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârüt-te'vil* (Beyrut: Dâru'r-Reşîf, 2000/1421), 3/406.

Müslümanları mahcup edip yüzünü yere eğdirecek ve izah edilemeyecek bir tarafı bulunmamaktadır. Bu sebeple yukarıda görüşlerine değindiğimiz müelliflerin âyetteki “darabe” fiiline yeni karşılık arayışları bir taraftan gereksiz bir aşırı yorum, bir taraftan da ilmî ciddiyetten uzak bir uğraş olarak tanımlanabilir.

2.7.3. Namazın Elli Vakitten Beş Vakte Düşürülmesi Konusunda Aşırı Yorum

Aşırı yorum bağlamında değerlendirilmesi gereken bir başka husus ise âyetlerde kullanılmasında sorun görülmeyen bazı anlatım üsluplarının hadislerde kullanılmış olmasının bir sorun olarak görülerek ilgili hadislerin kabul edilemez olduğuna dair yapılan yorumlardır. Bu konuda en bilinen örnek olarak miraç hadisinde³⁶⁸ geçen, namazın elli vakit olarak farz kılınması daha sonra Hz. Mûsâ'nın ikazları ve Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'ya müracaatları ile beş vakte indirilmiş olması zikredilebilir. Ateş, bu anlatımın Allah ile Hz. Peygamber arasında kıyasıya bir pazarlık olarak görüldüğünü, ayrıca Allah'ın kısa süre sonra değiştireceğini bildiği bir şeyi emretmeyeceğini çünkü Allah'ın sözünü değiştirmeyeceğini belirtmektedir.³⁶⁹ Bu konudaki hadis rivâyetlerini eleştirenlere göre söz konusu Anlatımlar Allah'ı cahillikle, tecrübesizlikle, Hz. Mûsâ kadar bile bilgi sahibi olmamakla ve değiştireceği sözü vermekle itham etmektedir. Özellikle günümüzde miraç hadisindeki namaz vakitleriyle ilgili anlatımın aşağılayıcı ve alaycı bir üslupla dillere dolandığı ve ilgili hadislerin güvenilirliği konusunda şüphe uyandırıcı tarzda kullanıldığı görülmektedir. Yüksel'e göre, miraca dair rivâyetler Hz. Peygamber'i adeta insanların hakkını savunan bir sendikacı durumuna getirirken beri yandan da onu günde elli vakit namazın kılınamayacağını akledemeyen ve sürekli olarak Hz. Mûsâ'dan akıl alan birisi konumuna sokmaktadır.³⁷⁰ Atay'a göre ise Hz. Mûsâ'nın miraç hadisesine dâhil edilmesi onun bütün peygamberlerden üstün, akıllı ve zeki olduğuna dair Yahudi propagandasının bir ürünüdür. Yahudiler bu kurgunun Müslümanların kitaplarında zikredilmesi durumunda daha etkili olacağını

³⁶⁸ Buhârî, “Salât”, 1; Müslim, “imân”, 259.

³⁶⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/113.

³⁷⁰ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 30.

düşünmüşler, İslam'a bir şekilde soktukları buna benzer uydurma anlatılarla İslam'ı bozmuş ve Kur'ân'ın terk edilmesini sağlamışlardır.³⁷¹

Namaz vakitlerinin hafifletilmesine dair miraç hadisinde yer alan bu anlatıyı değersizleştirip alaycı bir şekilde ele alanlar, sorumlulukları hafifletmeye dair benzer anlatım üsluplarının Kur'ân'da da kullanıldığını görmezden gelmektedirler. Örneğin Enfâl Sûresi'nin 65. âyetinde müminlerden sabırlı yirmi kişinin ikiyüz kâfire ya da yüz müminin bin kâfire galip geleceği bildirilerek bire on şeklinde bir oran koyulmakta ve bu durum onların anlamayan bir topluluk olduklarıyla gerekçelendirilmektedir.

Hemen bir âyet sonrasında ise Allah'ın Müminlerde zayıflık olduğunu bildiği ve yüklerini hafiflettiği ifade edilmektedir. Bu yapılan hafifletmeye göre Müminlerden sabırlı yüz kişi kâfirlere ikiyüz kişiye ya da bin kişi iki bin kâfire galip gelebilecektir. Bu peş peşe iki âyette oran, bire ondan bire ikiye çekilmiş, hemen hemen namaz vakitleri korusundaki hafifletmeye benzer bir hafifletme yapılmış ve Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu belirtilmiştir.³⁷² Eğer hadislerle yaklaşılacak mantıkla söz konusu âyetlere yaklaşılmış olsa âyetlerin de istihza konusu yapılması gerekir. Zira daha bir âyet sonra Allah'ın Müminlerde zayıflık olduğunu bildiği için yüklerini hafiflettiği bildirilmekte ve oranlarda köklü bir değişiklik yapılmaktadır. Bu değerlendirme biçimine göre ise Allah, sözünün nereye gideceğini öngöremeyen ve sözünü değiştiren birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki bu çıkarımların hiçbirisi isabetli değildir. Âyetlerde, Kur'ân'ın zaman zaman başvurduğu³⁷³ bir anlatım üslubu kullanılmaktadır. Bu üslupla bir taraftan Allah'ın Müminlere olan rahmet ve merhameti kuvvetle vurgulanmış bir taraftan da Müslümanların sayıca kendilerinden fazla ordularla karşılaştıklarında nasıl davranmaları gerektiği dikkat çekici bir şekilde, alt ve üst sınır belirtilerek gösterilmiştir³⁷⁴ Nasıl bu âyette Allah'ın bilgisizliği ya da sözünü değiştirmesinden bahsedilemezse, namaz vakitlerinin elliden beşe indirildiğinin anlatıldığı hadiste de

³⁷¹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 137.

³⁷² el-Enfâl, 8/66.

³⁷³ Benzer bir hafifletme Hz. Peygamber'le özel görüşme talebinde bulunanlar için Mücâdile Sûresi 12. âyette getirilen sadaka ödeme yükümlülüğü 13. âyette Allah'ın Mü'minlerin pişmanlıklarını kabul ettiğini bildirmesiyle yapılmıştır. Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1097.

³⁷⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 2/404.

aynı şekilde pazarlık, sendikacı gibi yakışsız ifadeler kullanılamaz. İlgili hadislerde anlatılmak istenen, bir taraftan Allah ve resulünün Müminlere olan şefkat ve merhameti³⁷⁵ diğer taraftan da yine Kur'ân'da ifadesini bulduğu üzere Allah'a iyilikle gelenin getirdiğinin on katı mükafat bulacağıının hatırlatılması olmalıdır.³⁷⁶

³⁷⁵ Hz. Peygamber'in Mü'minlere çok düşkün, şefkatli ve merhametli olduğu ve Mü'minlerin sıkıntıya uğramasının ona çok ağır geleceği belirtilmektedir. Bk. et-Tevbe 9/128.

³⁷⁶ el-En'âm 6/160.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN İSLAM'I SÖYLEMİNİN TEMEL İDDİALARI VE VURGULARI

3.1. Vahyin Kur'ân'dan İbaret Olduğu İddiası

Kur'ân İslam'ı söyleminin en dikkat çekici hareket noktalarından birisi Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında herhangi bir şey indirmediği ya da Hz. Peygamber'i Kur'ân vahyi dışında herhangi bir şekilde bilgilendirmediği iddiasıdır. Bu görüşe göre vahiy, Kur'ân'dan ibaret olup dinî ahkâmın kaynağı da sadece Kur'ân'dır. Dolayısıyla da hadis sünnetin herhangi bir ilahi/dinî vasfı olmadığından dinî ahkâmın bir kaynağı olarak da kabul edilemez. Özellikle son yıllarda Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy alıp almadığı hususu, hadislerin dinî hükümlerin kaynağı olup olmaması bağlamında sıklıkla gündeme getirilmektedir. Bu sebeple “Kur'ân dışı vahyin”¹ mümkün ve vaki olup olmadığı, eğer mümkünse hangi alanları kapsadığı, ayrıca Kur'ân'ın, vahyi, yazılı bir kitapla sınırlandırıp sınırlandırmadığı gibi konuların tespiti önem arz etmektedir. Kur'ân dışı vahiy (وحي غير متلو) konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kur'ân dışı vahyin varlığı görüşünü savunurken diğeri ise Kur'ân dışı vahyin söz konusu olamayacağını ve uyulması gereken vahyin Kur'ân'dan ibaret olduğu görüşünü öne sürmektedir.² Görüş ayrılığı her ne kadar vahy-i metlûv (vahy-i zâhir) ve vahy-i gayr-i metlûv (vahy-i bâtın) içerikleri üzerinde yoğunlaşsa da konunun ana mihverini sünnetin kaynağı, hücciyeti ve bağlayıcılığının bir başka ifadeyle de Hz. Peygamber'in dindeki konumunun teşkil ettiği görülmektedir.³

Akbulut, Allah'ın kitabını Hz. Peygamber'in ayrıca bir vahiy olmadan uygulayamayacak olması keyfiyetinin, sonraki nesillerden kitabın uygulanmasının

¹ Bu bölümde sıklıkla kullanacağımız “Kur'ân dışındaki vahiy” ifadesi, “vahy-i gayr-i metlûv” ifadesinin Türkçe karşılığı olarak Yunus Şevki Yavuz tarafından önerilmektedir. Bk. Yunus Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Nisan 2020). Ayrıca M. Said Hatipoğlu vahy-i gayr-i metlûv konusunu ele almak üzere te'lif ettiği eserine “Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy” ismini vermiştir. Bk. M. Said Hatipoğlu, *Hiz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

² Ebû Cafer et-Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk: Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1428/2008), 14/466; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/33; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Kitabü's-Sünne”, 4604; Gazali, *Kitabu'l-Mustasfâ*, 1/125; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l Muvakki'in 'an Rabbi'l-Alemîn*, thk. İsmâuddîn es-Sababî (Kahire: y.y, 2002), 1/17.

³ Ömer Özpinar, *Hiz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 73-75.

istenmesiyle bağdaşamayacağını ileri sürmektedir. Buna göre Kur’ân dışı vahyi gerekli ve mümkün görmek Kur’ân’ın ebedî ve evrensel bir kitap olma durumu ile çelişmektedir.⁴

Sahâbîlerden İmrân b. Husayn’ın⁵ Kur’ân’la yetinmek isteyenlere verdiği cevaplar, “Kur’ân dışında vahiy” meselesinin Müslümanlar arasında Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra tartışılmaya başlandığı fikrini çağrıştırmaktadır. Husayn’ın katıldığı bir mecliste bir kimse: “Kur’ân’da olandan başkasından bahsetmeyin.” deyince İmrân: “Sen akılsız birisin! Öğle namazının (farzının) dört rekat olduğunu ve onda kıraatin açıktan olamayacağını Allah’ın kitabında gördün mü?” diye karşılık verdi. İmrân, zekâtı ve benzeri hükümleri sıralayarak şöyle devam etti. “Bütün bunları Allah’ın kitabında açıklanmış olarak buluyor musun? Allah’ın kitabı bunları müphem bırakmıştır, sünnet de açıklamıştır.”⁶ İmrân b. Husayn, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e doğru düşünce ve görüşleri gösterdiğini belirterek Kur’ân dışında vahyi savunmuştur. Zira ona göre Resûlullah’ın dinî ahkâma dair sözleri zanna dayanmıyordu.⁷

Kur’ân dışı vahiy konusunda iki temel yaklaşım olduğunu söylemiştik. Şimdi bu görüşleri tek tek ele alalım:

3.1.1. Kur’ân Dışında Vahyin Bulunduğu Görüşü

İslam düşüncesindeki yönelimler dikkate alındığında ilim insanlarının büyük çoğunluğunun Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber ile Kur’ân dışında da iletişim kurduğu fikrine ve vahy-i gayri metlûv düşüncesine kail olduğu görülmektedir.⁸ Hz. Peygamber Allah’ın kulu ve resulü olması dolayısıyla ilâhî vahyin hem ilk muhatabı, hem açıklayıcısı hem de tebliğcisi ve uygulayıcısıdır. Ona Allah tarafından tebliğ

⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 63-64.

⁵ Ali Yardım, “İmrân b. Husayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mayıs 2020)

⁶ İbn Abdülberr, *Caâmiu beyâni ’l-ilm ve fazlihî*, 2/234.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 238.

⁸ Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunan âlimler Hz. Peygamber’e tevhîh edilen vahyin tamamının Kur’ân vahyi ile sınırlı olmadığını belirtmişlerdir. Kur’ân vahyine vahy-i metlûv; Kur’ân’a konulmuş üzere gelmeyen ve Hz. Peygamber ve mü’minler tarafından namazlarda okunması söz konusu olmayan vahiylerle ise vahy-i gayr-i metlûv denilmiş ve bu isimlendirme zamanla kavramlaşmıştır. Bu ayrımı İmam Şafî’ye kadar götürmek mümkündür. Her ne kadar O, bir deyim olarak bu şekliyle zikretmemişse de O’nun ikinci tür vahiy için “risâlet veya ilhâm” tabirlerini kullanması, “vahy-i gayri metlûv” kavramının eş-Şafî’nin zihninde mevcut olduğunu söyleyebilmemize imkân tanımaktadır. Bkz. Şafî, *el-Ümm*, 5/127-128.

görevi verilmesinin yanı sıra (تبيين) açıklama görevi de verildiği bildirilmektedir.⁹ Tebyîn, tebliği de kapsayacak şekilde daha geniş bir kavramdır. Tebyîn bazen sözlü anlatımla bazen bir uygulama üzerinden bazen de bir uygulamayı onaylayarak gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân’ın esasen bütünü itibarıyla Hz. Peygamber’in sünnetinde vücut bulduğu ve canlı bir tatbikat haline geldiği söylenebilir. Hz. Âişe’ye, Hz. Peygamber’in ahlâkı sorulduğunda “Onun ahlâkı Kur’ân idi.” cevabı tam da bu durumu ifade etmektedir.¹⁰ Bu vasfıyla Hz. Peygamber’in nübüvvetinin mahiyet olarak postacılık veya yalın bir habercilikten çok daha öte bir anlam ifade ettiği görülmektedir. Dinin elçisi olan bir peygamberin, kitabı insanlara sadece tebliğ edip sonra da getirdiği mesajla ilgisini kesen bir duyurucu şeklinde kurgulanması pek makul görünmemektedir. Kaldı ki başta Hz. Mûsâ’nın annesi¹¹ olmak üzere risâlet görevi olmayan kimselere bile vahyettiğini bildiren Allah Teâlâ’nın insanları uyarmak,¹² bilmediklerini öğretmek,¹³ ve tebliğcisi olduğu vahyi iyice açıklamak¹⁴ gibi son derece önemli görevler yüklediği elçisiyle, Kur’ân’ı indirmenin yanı sıra iletişim kurmasının yadırganacak bir tarafı olmadığı da söylenebilir.

“Kitap dışı vahiy” fikrini benimseyen âlimlerin çoğu Allah Teâlâ’nın bütün peygamberlerle ve özelde de Hz. Peygamber’le iletişiminin sadece kitap indirmekle sınırlı olmadığını ileri sürmektedirler. Bu görüşe göre Allah, indirdiği kitabın beyân edilmesini de üzerine aldığından¹⁵ bu amacı gerçekleştirmek üzere Hz. Peygamber’le farklı yöntemlerle ilişki kurup bilgi akışını sürdürebilir.¹⁶ Muhsin Demirci’ye göre

⁹ en-Nahl 16/44.

¹⁰ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 139.

¹¹ Tâhâ 20/38; el-Kasas, 28/7.

¹² el-A‘râf 7/2.

¹³ Âl-i İmrân 3/151.

¹⁴ en-Nahl 16/44.

¹⁵ el-Kıyâme 75/19.

¹⁶ Mevdûdî, Kıyâme Sûresi 19. âyetteki “onu açıklamak da bize aittir.” İfadesini sünnetle ilişkilendirir. Zira Allah Hz. Peygamber’e sadece Kur’ân’ın kelimelerini bildirmeyi değil ayrıca bu kelimelerin manalarını da öğretmeyi vazife olarak vermiştir. Allah, Kur’ân’ın örneğin salât gibi kelimelerinden muradın ne olduğunu Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında bildirmiş, o da sünneti aracılığıyla insanlara bunu öğretmiştir. Bu akışı yok saymak Allah’ın “onu açıklamak bize aittir” şeklinde taahhüdünü yerine getirmediğini öne sürmek olacağından son derece sakıncalıdır. Okuyan ise aynı âyetin mahşerdeki günahkarların mazeretlerinin kabul edilmemesi ve kendileriyle ilgili verilecek karara uymaları şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre âyetin Peygamber’in beyân misyonu ile ilişkilendirilmesi ve vahy-i gayr-i metlûve dayanak kılınacak şekilde anlaşılması bağlama ve ifadelere uymadığından doğru değildir. Okuyan’ın 19. âyeti kendi

İslam düşüncesinde sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair görüş hem geçmişte hem de günümüzde ümmetin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmektedir.¹⁷ Bu iletişimin özellikle Kur'ân'da yer alan mücmel ifadelerle dair Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalarda onu bilgilendirmeye yönelik olarak gerçekleştiği ileri sürülmüştür.¹⁸ Bu bilgilendirme ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyulan bazı dinî meselelerin Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e bildirilmesi şeklinde olabileceği¹⁹ gibi, arada Cebrâil bulunmaksızın peygamberin kalbine ilâhî kelâmın ilham edilmesi,²⁰ sadık rüyalar ya da perde arkasından konuşma şeklinde de gerçekleşebilir.²¹ Allah'ın bal arısına vahyettiğini bildirdiği Nahl Sûresi 68. âyetten anlaşılan teshir yani içgüdü şeklinde olanı da bu grupta değerlendirilebilir.²² İmam Şafîî, Kur'ân'da yapılması istenilen ibadetlerle ilgili bilgilerin onda ayrıntılı bir şekilde bulunmadığına işaret ederek bunların Allah'ın muradına en uygun bir şekilde yerine getirilmesinin ancak Kur'ân dışında vahiyle mümkün olabileceğini belirtmektedir.²³ Taberî'ye göre Kur'ân'da mücmel olarak yer alan emir, nehiy gibi hususlar ancak Hz. Peygamber'in beyânıyla açıklığa kavuşabilir. Bu sebeple ancak peygamberin izahlarıyla bilinebilecek dinî meseleleri Allah, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bildirmiş, o da ilgili konuları bu bilgiler ışığında tefsir edip açıklamıştır.²⁴ Abdest, namaz gibi pratik gerektiren bazı konuların bizzat Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e öğretildiği sahih rivâyetlerde varid olmuştur.²⁵ Taberî, Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla ve Kur'ân dışı vahiy yoluyla öğretilen bu tarz bilgilere "Kur'ân'da bulunmamakla birlikte Hz. Peygamber'e indirilen ayrıntılı dinî hükümler" adını

paradigmasına uyumlu hale getirmek amacıyla sûrenin 16-19. âyetlerden oluşan bölümünü nevi şahsına münhasır bir şekilde anlamak istediği dikkat çekmektedir. Bk. Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 6/492-493; Okuyan, *Meal-Tefsir*, 576.

¹⁷ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1996), 171.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/141.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/87-88.

²⁰ Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp Mûsâ'nın annesi ve havariler gibi dilediği insanın kalbine ilham vermesini de kapsar. Bkz. el-Kasas 28/7; el-Mâide 5/111.

²¹ Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, 1/51.

²² Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 8/212-213.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfîî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l Halebi, 1979), 223.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/355; 12/14.

²⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 213.

vermektedir. İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimlerin de bu minvalde benzer görüşler dile getirdiği görülmektedir.²⁶

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e indirilen vahiyler konusunda üçlü bir tasnif yapmaktadır. Bunların birincisi Kur'ân vahyi olup vahiy kavramından ilk bakışta anlaşılana da budur. İkincisi beyân vahyi olup Hz. Peygamber'in Cebrâil'in dili üzere veya Allah'ın dilediği bir şekilde Kur'ân'da yer alan hükümlere dair yaptığı açıklamalardan oluşmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, bazı âyetlerde Kur'ân'ı açıklamanın Allah'a ait olduğunun belirtilmesini²⁷ ve bu açıklamaların Kur'ân'da değil de pek tabii olarak sünnette yer almasını beyân vahyinin açık bir kanıtı olarak değerlendirmektedir. Üçüncü vahiy çeşidi ilham ve ifham vahyi olup "Allah'ın gösterdiği şekilde insanlar hakkında hüküm vermesi için Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirildiğini" bildiren âyetin²⁸ işaret ettiği vahiyler bu gruba girmektedir. Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "Allah'ın sana gösterdiği gibi" ibaresi Allah'ın, hüküm vereceği konularda resulüne ilhamda bulunduğunu göstermektedir ki bu da vahyin bir kısmını oluşturur. Zira bu durum verdiği hükümlerde doğru kararlardan uzaklaşmaması, haktan sapmaması ve yanlış tercihlerde bulunmaması için zorunludur ve Hz. Peygamber'in insanlara örnek gösterilmesinin de tabii bir gereğidir. Mâtürîdî bu tür vahiylerin Hz. Peygamber'in dini hükümlere dair yaptığı açıklamalar çerçevesinde Allah'ın ona doğruları kavratıldığı ilhamlarından oluştuğunu belirtir.²⁹ Dinî ahkâma dair açıklamalar Hz. Peygamber'e ait beyânlar olup ona da Allah tarafından ilham edildiğinden için diğer insanlar için söz konusu olan ilhamlardan farklı görülmüş ve bir nevi vahiy statüsünde değerlendirilmiştir. Zira söz konusu olan din olup dinin yegâne sahibi de Allah'tır. Peygamberin dinin inşâ edilmesi sürecindeki kaynağı ise Allah'tan gelen bilgiler olmaktadır. Bunların adına hikmet, sadık rüya veya ilham denilmesinin bir önemi yoktur, zira hepsi sonuç itibarıyla Allah'tan gelmektedir. Bu tür bilgilere Şeytan'ın telkin ettiği ilhamların karışması asla olası değildir.³⁰ Mâtürîdî yaptığı bu açıklamalarla üç grupta değerlendirdiği vahyin ikinci ve üçüncü çeşitlerinin Kur'ân dışındaki vahiyden oluştuğunu belirtmekte ve bu tür vahiylerin

²⁶ Kurtubî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 1/95-101.

²⁷ el-Kıyâme 75/16-19.

²⁸ en-Nisâ 4/105.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/141; ayrıca bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/259.

³⁰ el-Hac 22/52.

aslında Kur'ân vahyinden daha kapsamlı olduğunu hissettirmektedir. Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından Kâdi Abdülcebâr (ö. 415/1025) da, Allah Teâlâ'nın, taleplerini Kur'ân veya Kur'ân dışı vahiyler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bildirdiğini ileri sürmüştü³¹ ve vahiy olmaları açısından aralarında bir farkın olamayacağını belirtmiştir.³²

3.1.1.1. Kendilerine Kitap Verilmeyen Peygamberlere Vahyedilmesi

Allah'ın, peygamberleriyle iletişim kurmasını sadece onun kitap indirilmesiyle sınırlandırmak ya da peygamberlerin aldıkları vahiylerin bir kitapta yer almasını zorunlu görmek, özellikle kendilerine kitap verilmemiş peygamberlerin nübüvvet misyonunu nasıl üstlendikleri ve sonrasında nasıl sürdürdükleri sorusunu yanıtızsız bırakmaktadır. “Kur'ân İslam'ı” söylemi şemsiyesi altında değerlendirilebilecek müellifler her ne kadar kitap indirilmeden peygamberliğin söz konusu olamayacağını yani istisnasız bütün peygamberlere bir kitap indirildiğini ileri sürseler de bu görüş tatmin edici olmaktan uzaktır.³³ Ayrıca bu hususta naklî herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Peygamberlerin çoğuna inmiş bir kitap olmamasına rağmen onlara vahiy geldiği bilinmektedir. Buradan hareketle ortada yazılı bir kitap bulunmadığından, nebilerle iletişim ve onları yönlendirmenin “vahy-i gayr-i metlûv” yoluyla olduğu söylenebilir.³⁴ Sonuç itibariyle nübüvvet, kitabın indirilmesiyle değil vahyin nüzûlü ile gerçekleşmektedir. Bu duruma açıkça işaret eden bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Nitekim İbrâhim'e, İsmâil'e, İshâk'a, Esbât'a, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiş ve Dâvud'a da Zebûr'u vermiştik.”³⁵ Âyette isimleri zikredilen ve kendilerine vahyedildiği bildirilen peygamberlerin çoğuna bir kitap indirilmediği bilinmektedir.

Kur'ân'da birçok âyette örneğin Hz. Mûsâ gibi kitap indirilmiş peygamberlerle kitap dışında iletişimin devam ettiği de belirtilmektedir. Hz.

³¹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* (Beirut: Daru'n Nehzat'ül-Hadis, 2012), 121.

³² Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 239.

³³ Bayraktar, *Kur'ân ve Sünnet Ama Hangi Sünnet*, 65.

³⁴ Kendilerine kitap gönderildiği bilinmeyen bazı peygamberlerle yapılan iletişim örnekleri Kur'ân'da zikredilmektedir. Bk. Hûd 11/81; Âl-i İmrân 3/38-40.

³⁵ en-Nisâ 4/163.

Mûsâ'nın Firavuna karşı giriştiği mücadelesi esnasında neredeyse her aşamada kendisiyle iletişime geçildiği görülmektedir. Bu durum elbette yazılı ya da ana vahiy olan Tevrat'ın dışında olmaktadır. Zira Tevrat'ın yazılı levhalar şeklinde bir kerede indirildiği bilinmektedir.³⁶ Bir örnek vermek gerekirse Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile deyim yerindeyse günübürlük iletişimini ortaya koyan bir âyette ona şöyle hitap edildiği görülür: “Bu yüzden Mûsâ, içinde bir korku duydu. (Biz kendisine): ‘Korkma, dedik, üstün gelecek sensin, sen! Sağ elindeki at! Onların yaptıklarını yutacaktır’”³⁷ Yine başka bir âyette Allah'ın Hz. Nûh'a yapmasını emrettiği gemi hususunda zikrettiği “gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap” ifadesi de söz konusu iletişimin yoğunluğu hakkında bir fikir vermektedir.³⁸ Bu ve benzeri âyetlerde peygamberlerin rüyalarla, anlık vahiylerle ve ilhamlarla desteklenip yönlendirildikleri görülmektedir. Bunlara ilaveten Cebrâil'in, Meryem gibi peygamber olmayan kimselere gönderilmesi örneğinden hareketle bu uygulamanın risâlet misyonunun ağır yükümlülüklerini üstlenmiş ve ilâhi rehberliğe ihtiyaç duyan peygamberler için öncelikli olarak mümkün ve gerekli olduğu da söylenebilir.³⁹

“Kur'ân dışında vahyin” mümkün ve vaki olduğu görüşünü savunan âlimlerce bu hususta on altı âyet delil olarak gösterilmiştir.⁴⁰ Biz bunlardan en çok önemsedığımız âyet olarak eş-Şûra Sûresinin 51. âyetine değinmekle yetineceğiz. Yukarıda İmam Matürîdî'nin görüşleri bağlamında değindiğimiz âyeti bir bakıma biraz daha açmak istiyoruz. Söz konusu âyet şu şekildedir: “Allah bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiyle (kulunun kalbine dilediği düşünceyi doğurarak) yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder.”⁴¹ Bu âyette Allah Teâlâ'nın üç yolla peygamberleriyle iletişime geçtiği ifade edilmektedir.⁴² Üç yöntemi⁴³ sondan başa doğru ele alacak olursak birincisi ya zati

³⁶ Ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/52-53; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/287.

³⁷ Tâhâ 20/67-69.

³⁸ Hûd 11/37.

³⁹ Meryem 19/17.

⁴⁰ Bkz. Muhammed Taki Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 27-40; Ayrıca bk. Âyetler: el-Bakara 2/143, 187, 238, 239; Âl-i İmrân 3/123-126; en-Nisâ 4/113; el-Enfâl 6/7; el-Ahzâb 33/37; el-Haşr 59/5; eş-Şûra 42/51; el-Fetih 48/15; el-Cum'a 62/9; et-Tahrîm 66/3; el-Kıyâme 75/16-19.

⁴¹ eş-Şûra 42/51. وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْدًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

⁴² Akbulut, vahiy kavramının Allah'ın peygamberleriyle iletişim türlerinin hepsini kapsayacak şekilde bir şemsiye kavram olarak tanımlanmasının birçok âlim tarafından yapılmış bir hata olduğunu belirtir. Ona göre vahiy, Allah'ın insanla iletişim kurma biçimlerinden biri olup Allah'ın hicap

görülen ya da sözü duyulan bir elçi aracılığıyla ki Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı getirmesi bu kabildendir. İkincisi Allah'ın bir insana perde arkasından hitap ederek sözünü duyurmasıdır ki Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'ya hitapta bulunup ona nidâ ettiğini bildirdiği âyetler bu türün örneğidir.⁴⁴ Üçüncü şekli ise vahyin kalbe ilkâ edilmesi ya da ilham ve rüya olarak gerçekleşmesidir.⁴⁵ Vahyin bu çeşidinin gerek Hz. Mûsâ'nın annesi gibi nübüvvetle ilgisi olmayan kişilere ulaştırılan vahiylerden gerekse de kendilerine ilâhi kitap verilmeyen peygamberlere indirilen vahiylerden oluştuğu söylenebilir.⁴⁶ Allah Teâlâ söz konusu peygamberlere vahyettiği gibi aynı tarzda Hz. Peygamber'e de vahyettiğini Kur'ân'da sarahaten bildirmektedir.⁴⁷ Bu da onun kalbine Kur'ân dışında ilkâ edilen ilham gibi vahiyler muhatap olmasıyla açıklanabilir.⁴⁸ Görüldüğü gibi Allah, kullarından dilediklerine bu kanallardan herhangi birisini kullanarak seslendiğini bildirmekte ve kullarına olan hitabını bir kitap şartına bağlamamaktadır.

Burada altı çizilmesi gereken bir husus da vahyin mutlaka kelimeler şeklinde olması gerekmediğidir. Vahiy, kalbe doğan bir düşünce şeklinde olabileceği gibi zihin ve fikir için bir rehberlik de olabilir. Ayrıca o, bir uygulamanın doğru bir şekilde kavratılması, bir meselenin çözüm yollarının ya da bir olay için uygun tedbirin gösterilmesi şeklinde de gerçekleşebilir.⁴⁹ Sonuç itibariyle Allah'ın gerek kendilerine kitap vermediği peygamberleriyle doğrudan ya da melekler vasıtasıyla

arkasından veya melek aracılığıyla bildirmesini de içine alacak şekilde kullanılması doğru değildir. Zira bir kavram bir bütünün hem kendisi hem de onun parçalarından birisi olamaz. Akbulut'un bu çıkarımı, Kur'ân dışı vahiy olgusunu geçersiz kılmak için yapıldığı izlenimi vermektedir. Ancak kendisinin Şûra Sûresinin 51. âyetine dair yaptığı yorumda Allah'ın peygamberleriyle başka şekillerde de haberleşmesini kabul etmesi onun bu hamlesini kendi içinde anlamsız hale getirmektedir. Zira Kur'ân dışı vahiy kavramından kastedilen şey, Allah'ın, kitabın vahyinin yanı sıra Hz. Peygamber'le iletişimini sürdürüyor olmasıdır. Bu bakımdan isimlendirmeye değil içeriğe odaklanılmalıdır. Bk. Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, 44.

⁴³ Okuyan Şûrâ Sûresi 51. âyetteki “ev edatını geleneksel kabulden farklı olarak “veya” yerine “yani” şeklinde tercüme etmektedir. Bu yaklaşıma göre âyet, vahiy çeşitlerinden söz etmemekte bilakis vahyin gerçekleşme şekli üzerinde durmaktadır. Okuyan bu iddiasını âyette “ma” ve “illâ” edatlarının kullanılmış olmasıyla gerekçelendirse de bu görüş ikna edicilikten oldukça uzak görünmektedir. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 487.

⁴⁴ en-Nisâ 4/164; el-Kasas 28/30.

⁴⁵ el-Fetih 48/27.

⁴⁶ el-Kasas 28/7.

⁴⁷ en-Nisâ 4/163.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahanî Hüseyin b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffan Adnân Davûdi (Şam: Dârü'l Kalem, 2002), 859.

⁴⁹ Mevdûdî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, 83.

gerekse de kendilerine kitap indirdiği peygamberleriyle kitabın yanı sıra kitap dışında da irtibata geçtiği, onlara vahyedip bilgilendirdiği söylenebilir.

3.1.1.2. Hz. Peygamber'in Hevâsından Konuşmaması

Kur'ân dışı vahyi kabul edenlerce delil olarak en çok atıf yapılan âyetlerin başında Necm Sûresi'nin 3 ve 4. âyetleri gelmektedir. "O, hevâdan konuşmaz. O, kendisine vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir." mealindeki âyetlere⁵⁰ istinaden Hz. Peygamber'in ağzından çıkan her sözün vahiy ürünü olduğu ileri sürülmektedir. Zira âyetteki hükmün hasr edatı içeren bir kalıpta ifade edilmiş olması dolayısıyla hükmün de umumi olacağı ifade edilmektedir.⁵¹ Buna göre Hz. Peygamber'e vahiy olarak sadece Kur'ân indirilmemiştir. Onun konuştuğu her söz ve yaptığı her iş vahiy statüsündedir. Çünkü o, hevâsından konuşmaz.⁵²

Biz Kur'ân dışı vahyin mümkün ve vaki olduğunu kabul etmekle birlikte Necm Sûresi'nin 3 ve 4. âyetlerinin bu konuda bir delil olarak kullanılmasının doğru olmayacağını düşünüyoruz. Subhî es-Sâlih'in (ö. 1986) de haklı olarak ifade ettiği gibi sünnetin tamamının vahiy olduğunu savunanlar, bu konuya dair delil getirdikleri âyetlerin tefsirinde çok mübalağa yapmışlar ve bu çok açık meselenin tefsirinde haddi aşmışlardır.⁵³ Salih'in dikkat çektiği abartının ilgili âyetlerde de yapıldığı görülmektedir. Sünnetin hücciyetinin ve bağlayıcılığının temellendirilmesi adına bu tarz zorlama yorumlara başvurulması tabiri caizse kolay işi zor etmektedir.

Necm Sûresi'nin ilgili âyetleri siyak ve sibakından koparılmadan otomize/parçacı değil de bütüncül bir okuyuşla ele alındığında konunun sünnetin hücciyeti ile ilgili olmadığı, bizzat Kur'ân'ın kendisiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Bir taraftan âyetin bağlamını, diğer taraftan da nüzûl ortamında müşriklerin Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin uydurduğuna dair

⁵⁰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

⁵¹ Ekinci, *Kur'ân'a Göre Sünnetin Hüccet Değeri* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 68-69.

⁵² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Ihkâm fî usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Darü'l Afâk, 1404/1983), 2/87 ve 776.

⁵³ Subhî es-Salih, *Ulûmul-Hadîs ve Mustalehu* (Beyrut: y.y., 1384/1965), 250.

⁵⁴ Her âyet kendinden önceki ve sonraki âyetle anlamca bir ilişki içerisindedir. Bunu dikkate almadan âyetleri bağımsız olarak ele alarak konuyu sadece söz konusu âyetler çerçevesinde tahlile çalışmak yanlış sonuçlara yol açabilmektedir. Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 266.

iddialarını⁵⁵ göz ardı ederek sadece “O kendi arzusuyla konuşmaz. Onun bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir.” bölümünü alarak onun ağzından çıkan istisnasız her şeye teşmil etmek doğru değildir. Ayrıca bu tür aşırı isditlâllerin esasen savunulmaya çalışılan ana fikre zarar verdiği de bir gerçektir.

Müfessirlerin çoğu âyette zikredilen vahiyle bizzat Kur’ân’ın kastedildiğini belirtmektedirler. El-Ferrâ bu âyetin yorumunda “Yani O, bu Kur’ân’ı kendi kafasından uydurmamaktadır. O Kur’ân, vahiyden başka bir şey değildir.” ifadesini kullanarak ilgili âyetin Kureyşli müşriklerin “Muhammed Kur’ân’ı kendisi uyduruyor.” demelerine cevap sadedinde olduğuna işaretle konunun, sünnetin vahiy ürünü olup olmaması ile bir ilgisinin bulunmadığına işaret etmektedir.⁵⁶ Kurtubî ise (ö. 671/1273) bu âyetin tefsirinde “ ‘O kendi hevâ ve hevesinden konuşmaz’ demek ‘O, Kur’ân’ı kendi arzu ve hevâsından uydurmaz. Onun Kur’ân olduğunu söylediği şey ancak Allah’tan gelen bir vahiydir; Muhammed’in uydurması değil.’” ifadelerine yer vermektedir.⁵⁷ İbn-i Kesir’in de bu bölüme siyak ve sibakı dikkate alarak anlam verdiği ve konuyu Kur’ân vahiyiyle irtibatlandırıldığı görülür.⁵⁸

İlgili âyetlerde kastedilenin iddia edildiği gibi Kur’ân dışı vahiy olduğu kabul edilirse Hz. Peygamber’in ağzından çıkan istisnasız her sözün vahiy kaynaklı olduğunu söylemek gerekir ki bu gerçekten mümkün değildir. Bu iddia her şeyden önce Hz. Peygamber’i insan olmaktan çıkarmak anlamına gelecektir. Bu durum ise onun beşer olma vasfını vurgulayan onlarca âyeti⁵⁹ görmezden gelmeyi gerektirecektir. Zira Hz. Peygamber’in attığı her adımın, aldığı her nefesin, söylediği her sözün ve yaptığı her şeyin vahiy ile olduğunu ileri sürmek onun insan olma vasfını ortadan kaldırmak demektir.⁶⁰

⁵⁵ Bu iddialara örnek teşkil etmesi bakımından şu âyet zikredilebilir: “Âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Eğer o bazı lâflar uydurup bize iftira etseydi elbette ondan sağ elini (gücünü, kuvvetini) alırdık. Sonra onun can damarını keserdik. Sizden hiç kimse buna engel olamazdı.” El-Hâkka 69/43-47.

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân* (Mısır: Daru'l-Mısriyye, ts.), 2/95.

⁵⁷ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, 17/84-85.

⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azim* (Beyrut: y.y., ts.), 7/410-411.

⁵⁹ Bir örnek olarak şu âyet zikredilebilir: “De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece beşer bir elçiyim” el-İsrâ 17/93.

⁶⁰ Özpmar, *Hadisleri Anlamak*, 88.

Öte yandan Hz. Peygamber'in birçok defa kendi ichtihadı ile hareket ettiği ve bazen hata da yapabildiği ilim insanlarıncaya kabul edilmekte ve bu hususa dair pek çok rivâyet nakledilmektedir.⁶¹ Bütün sözleri ve işleri tamamen vahiy ürünü olan birisinin yine vahiy tarafından uyarılıp eleştirilmesi açık bir çelişki teşkil edeceğinden bu iddianın kabul edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Kur'ân dışı vahyin olamayacağını savunan kimseler bu çelişkiyi tespit ettikleri için görüşlerini bu çelişkiyi karikatürize etmek üzere kurmaktadırlar. "Madem ki Hz. Peygamber'in her sözü ve işi vahiy ürünüdür; o halde nasıl oluyor da Kur'ân bazı konularda onu yaptığı isabetsiz tercihlerden dolayı uyarmakta ve hatasını düzeltmesini istemektedir" sorusunu haklı olarak gündeme getirmektedirler.⁶²

Hz. Peygamber'in tercihleri sebebiyle Kur'ân'da eleştirildiği yerlere iki tane örnek vermek istiyoruz. Birinci örnek onun Bedir esirleriyle ilgili tutumu hakkındadır. Bilindiği gibi Bedir Savaşı sonrasında Müslümanlar, düşmanı tamamen mağlup edip etkisiz hale getirmek yerine onları esir almak ve sonrasında bu esirler karşılığında fidye talep etmek şeklinde bir yol benimsediler. Hz. Peygamber'in de bu yönde kanaat bildirmesi sonucunda onun bu tercihinin uygun bulmayan ve onu kınayan şu âyetler nazil olmuştur. "Yeryüzünde ağır bas(ıp küfrün belini iyice kır)ıncaya kadar hiçbir peygambere esirler sahibi olmak yakışmaz."⁶³ Hz. Peygamber'in uyarılıp kınandığı yerlerden zikredeceğimiz ikincisi ise Abdullah ibn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) isimli gözleri görmeyen sahâbînin taraf olduğu hadisedir. Allah, Hz. Peygamber'in Abdullah'la değil de müşriklerin önde gelenleriyle ilgilenmesini ve ondan yüz çevirmesini beğenmemiş ve Hz. Peygamber'i şu sözlerle uyarmıştır: "Ne bilirsin belki o arınacak. Yahut öğüt dinleyecek de öğüt kendisine yarayacak. Kendisini müstağni görüp tenezzül etmeyene gelince, sen ona yöneliyorsun. Onun arınmamasından sana ne."⁶⁴ Zikrettiğimiz bu iki örnek üzerinden

⁶¹ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğinde hurma ağaçlarının aşılınması konusundaki yönlendirmesinin uygulamada fayda yerine zarar getirmesi ve sonrasında onun bu tavsiyesi kişisel görüş olarak yaptığını belirtmesi bu çerçevede bir örnek olarak zikredilebilir. Bk. Müslim, "Fedail", 141.

⁶² Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan uyarılan hatalarından hareketle vahy-i gayr-i metlûv kavramının doğru olamayacağına dair açıklamaları için bk. Kırbaoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak Sünnet ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem*, 62-65.

⁶³ el-Enfâl 8/67.

⁶⁴ Abese 80/3-7.

de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'in söylediği ve yaptığı her şey vahiy kaynaklı olmuş olsaydı onun bazı tercihlerinin Kur'ân'da tenkit edilmiyor olması icap ederdi.⁶⁵

Bizim yapabildiğimiz tespite göre Hz. Peygamber'in hayatında takındığı tutumlar çerçevesinde sistem şu şekilde işlemekte idi: Hz. Peygamber karşılaştığı bir meselede gerek Kur'ân vahyi gerekse de yukarıda zikrettiğimiz kalbe ilka, ilham, rüya ya da Cebrâil'in Kur'ân'ı indirme dışında onunla teması gibi ilâhî bir yönlendirme bekler, adeti üzere bir müddet dururdu. Sonrasında ise eldeki mevcut vahiyler ayrıca vahyin terbiyesi altında elde ettiği kişisel tecrübesi, örnek misyonu ve taşıdığı sorumluluk bilinci uyarınca ictihad ederdi. Eğer onun ulaştığı sonuç ve yaptığı ictihad Allah tarafından onaylanır ve müdahale edilmezse ilâhî takriri (onay) mazhar olurdu. Böylece de Hz. Peygamber'in bu tercihi ilâhî onayı almakla bir nevi vahiyleşmiş olmaktadır. Bu durum kaynağı itibariyle değilse de sonucu itibariyle vahiy hüviyetine haiz olduğu anlamına gelmekteydi. Çünkü Allah, Bedir esirleri ve benzeri konularda rızası ve onayı olmadığı hususları eleştirmiş ve vahiyle düzeltmiştir. Söz konusu olan dini mübini İslam olduğundan Allah'ın, Hz. Peygamber'in bu ve benzeri isabetsiz ictihadlarına ses etmemesi düşünülemez. Söz konusu bu vahiy çeşidine bir nevi “dolaylı vahiy” de denilebilir.

İlâhî takrir ya da dolaylı vahiy olarak tanımlanabilen ve esasen başlangıç noktası Hz. Peygamber'in ictihadı olan bu tarz konulara bir başka örnek olarak ezan konusu verilebilir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra sahâbîleri toplayarak insanların namaza nasıl çağrılacağı hakkında istişare etmiştir. Sahâbîler tarafından farklı teklifler yapılmakla birlikte Hz. Peygamber bu tekliflerin hiçbirini uygun görmemiştir.⁶⁶ Daha sonra ise sahâbîlerden birden çok kişinin gördüğü rüyaya istinaden ezanın bugünkü şekliyle okunmasına ve insanların bu yolla namaza çağrılmasına onay vermiştir.⁶⁷ Esasında bu karar, onun istişareler neticesinde yaptığı bir ictihad idi. Allah Teâlâ bu tercihe müdahale etmemek suretiyle onaylamış oldu.

⁶⁵ J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 34.

⁶⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Câsîm en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-evkaf el-Kuveytiyye, 1994), 3/243.

⁶⁷ Buhârî, “Ezan”

Hatta Kur’ân’da şu şekilde ezana temas ederek atıfta bulundu: “Ey inananlar, Cuma günü namaz için çağrıldığı(nız) zaman Allah’ı anmaya koşun, alışverişi bırakın.”⁶⁸ Böylece ezan, ilâhî onayı alarak bir bakıma vahiyleşmiş oldu. Yani kaynağı itibariyle değilse de sonucu itibariyle vahiy hükmü kazanmış oldu. Bu durum şu şekilde ifade edilirse herhalde yanlış olmayacaktır: “Hz. Peygamber bir konuda bir hükme kanaat getirip Allah da o hüküm hususunda ona ses etmeyip onu onayladığında o hüküm bir bakıma Allah’ın hükmü vasfını kazanmaktadır.”⁶⁹ Netice itibariyle sünnetin ya sırf Allah tarafından bilgilendirmeyle gelen bir vahiy veya Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla kontrol edilmek suretiyle ya gerektiğinde düzeltilmiş, düzeltilmediğinde de onaylandığı anlaşılmış ve vahyî bir hüviyet kazanmış ichtihadı olduğu söylenebilir.⁷⁰

Hz. Peygamber’in ilâhî irade tarafından düzeltilmeyen ichtihatlarının da zımnen onaylanmış kabul edilerek vahiy kapsamında değerlendirilmesi ilâhî iradenin kullar üzerinde peygamber aracılığıyla da tecelli etmesinin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacağımız üzere Hz. Peygamber’in fiillerinin niteliği ve bağlayıcılığı çerçevesindeki tartışmalar ve onun tasarruflarının sınırlandırılmasıyla ilgili yaklaşımlar dikkate alındığında elbette onun her sözünün ve işinin vahiy mahsulü olduğu söylenemez. Ancak Hz. Peygamber’in başta ibadetlerle ilgili konular olmak üzere teşri alanında yer alan söz ve davranışları usûl ilmi prensipleri uyarınca ibtidâen veya meâlen (kaynağı veya sonucu itibariyle) vahiy vasfı taşımaktadır denilebilir.

Elbette bu söylediklerimiz Hz. Peygamber’in peygamberlik vazifesi ile ilgili olan ve dinî ahkâmı ilgilendiren hususları kapsamaktadır. Hz. Peygamber’in kullara hidâyet yollarını göstermekle ilgisi olmayan aksine onun bir beşer olarak Abdullah’ın oğlu Muhammed kimliğiyle söyleyip yaptıklarının dinde bağlayıcı bir yönü bulunmamaktadır. Nitekim o bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu alın; size kendi görüşümden bir şey emrettiğim zaman

⁶⁸ el-Cum’a 62/9.

⁶⁹ Ekinci, *Sünnetin Değeri*, 70.

⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/15-16.

ise (unutmayın ki) ben de nihayet bir insanım.”⁷¹ İşaret ettiğimiz bu alana giren hususlar daha çok beşerî tecrübeler, çevresel bilgiler, folklorik anlatımlar ve o tarih ve coğrafyaya has bazı uygulamalardır. Bu hususta özellikle tıp ve ziraatla ilgili anlatımların olduğu hadisler başı çekmektedir. Örneğin günümüzde bazı hadislerin tıbb-ı nebevî adı altında meşhur edildiği ve maddi kazanç amacıyla istismar edildiği görülmektedir. Hâlbuki sağlık uygulamaları ile ilgili tavsiyeler vahiy mahsulü olmayı gerektirecek konular değil aksine bir beşer olarak tecrübe paylaşımı diyebileceğimiz bir alandır.⁷² Hani bugün de insanların “Ben kullandım, yaptım ve faydasını gördüm. Size de tavsiye ederim.” dedikleri kabilinden şeylerdir. Tarihin o döneminin ulaştığı bilgi ve tecrübe birikiminin bir hasılasıdır. Aksi takdirde Hz. Peygamber tıp gibi beşerî tecrübenin alanı olan ilimleri değil şeriatı öğretmek üzere gönderilmiştir.⁷³

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hz. Peygamber’in her icraatının ümmeti bağlayıcı ve din anlamında bir sünnet olmadığına dikkat çekerek şu örneği vermektedir: “İnsanlar Zeyd b. Sabit’in (ö. 665) yanına gelerek Resûlullah’tan duyduğu hadisleri kendilerine nakletmesini isterler. Zeyd bu kimselere şöyle söyler: “Ben onun komşusu idim. Kendisine vahiy geldiği zaman beni çağırtırdı ve ben de inen vahyi onun için yazardım. Biz dünya işleri konuştuğumuzda, o da bizimle birlikte konuşurdu. Biz âhiretle ilgili konularda konuştuğumuzda, o da bizimle birlikte konuşurdu. Biz yiyeceklerden bahsettiğimizde, o da bizimle bahsedirdi. Şimdi bütün bunları size anlatayım mı?” Yani o tabiri caizse şunu söylemeye getirmiştir: Bütün bunların hadis sıfatıyla anlatılacak bir yanı ve sünneti ifade edecek bir tarafı bulunmamaktadır, kaldı ki bütün bunları anlatmaya imkân da yoktur.⁷⁴

Hz. Peygamber’in ağzından çıkan her şeyin vahiy ürünü olduğu şeklindeki düşüncüyü ispat sadedinde şu hadisin de sıklıkla kullanıldığı görülmektedir: “Abdullah b. Amr babası Amr b. Âs’dan (ö. 43/664) şöyle rivâyet etmiştir:

⁷¹ Müslim, “Fedâil”, 139; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Sâid Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 1/162.

⁷² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İzYayıncılık, 1994), 1/473.

⁷³ İbn Haldun, *Mukadime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 488.

⁷⁴ Özpinar, *Hz. Peygamber’i ve Hadislerini Anlamak*, 121.

Resûlullah'tan duyduğum her şeyi yazıyordum. Kureyş'ten bazı kimseler 'Herşeyi yazıyorsun, Resûlullah da bir beşerdir. Hoşnutlukta da konuşur, öfkeliyken de' diyerek beni yazmaktan nehyettiler. Bu durumu Resûlullah'a anlattım. O, parmağıyla ağzına işaret ederek: 'Yaz, nefsimi elinde tutan Allah'a yemin olsun ki buradan hak dışında hiçbir şey sadır olmaz.'" buyurdu."⁷⁵

Kanaatimizce bu hadisin bu konuda delil olarak kullanılması isabetli değildir. Hadisin anlamının taşırıldığı ve aşırı yoruma tabi tutulduğu söylenebilir. Bir şeyin hak olmasıyla vahiy olması birbirine karıştırılmakta ve aynı şey sayılmak istenmektedir. Zira Hz. Peygamber'in ağzından hak dışında bir şeyin çıkmaz oluşu keyfiyeti, onun her söylediğinin vahiy ürünü olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber'in bu sözüyle kastettiği, muhtemelen şöyle olmalıdır: "Ben yalan, aldatma ve hainlik içeren şeyler söylemem. Kasıtlı olarak sizi yanlış hedeflere asla yönlendirmem. Bilerek ve kasıtlı bir şekilde şerrin çığırkanlığını yapmam. Yani benden emin olabilir ve bana güvenebilirsiniz."

"Vahy-i gayr-i metlûv" konusunda abartıdan uzak mutedil bir yol izleme zorunluluğu bulunmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi aşırı yorumlar ve gereksiz isditlâller, "vahy-i gayr-i metlûv" fikrine zarar vermekte ve onu savunulamaz hale getirmektedir. Örneğin İbn Hazm, Hz. Peygamber'in her sözünün Allah'tan olduğunu ileri sürmekte ve onun "En sevdiğim Âişe'dir." sözünün dahi Allah'ın ona bir vahyi olduğunu belirtmektedir.⁷⁶ Hz. Peygamber'in aile hayatı ile ilgili böylesine bir sözünü bile vahiyle ilişkilendirmek kanaatimizce Hz. Peygamberin beşeriliğine vurgu yapan onlarca âyetle çelişecektir.⁷⁷ Bu hususta "Sünnetin vahiyle asla bir ilgisi yoktur." demek nasıl abartılı ve isabetsiz bir söylem ise aynı şekilde "Hadisler, Kur'ân gibidir, namazda okunmaması dışında Kur'ân ile aynıdır." demek de aynı şekilde abartılı ve gerçeklerden kopuk hamasi bir söylemdir.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Kitabu'l-ilm", 3; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 2/162.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-Milel* (Mısır: Mektebetü's-Selam, 1321), 4/118, 119.

⁷⁷ İnsanların mitolojiyle karışmış dini muhayyilesinin oluşturduğu aşırı yüceltilmiş peygamber imajına karşı onun insani vasıflarını öne çıkarma ve beşeriliğini yeniden vurgulama gayretleri modern dönem İslami hareketlerin bir karakteristiği olarak öne çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 41-45.

3.1.1.3. Hikmet Kavramı

“Kur’ân dışı vahyin” varlığını kabul eden görüşün temellendirilmesi amacıyla başvurulmuş delillerden biri de Kur’ân’da birçok âyette kitapla birlikte anılan “hikmet” kelimesidir.⁷⁸ Bu görüşü sistemli bir şekilde ilk defa dile getiren kişi İmam Şafîi olmuştur. O, sünnet/hadis dindeki yeri ve önemine dair telif ettiği ve bir usûl kitabı olan *er-Risâle*’de, sünnetin en azından bir kısmının vahiy olduğu görüşünü “hikmet” kelimesinin geçtiği âyetlerle temellendirmiş ve hikmetin, sünnetten başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Şafîi, Hz. Peygamber’e kitap ve hikmetin verildiğine dair âyetleri⁷⁹ sıraladıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu âyetlerdeki kitap Kur’ân’dır, hikmet ise Kur’ân ilmini bilen itimat ettiğim âlimlere göre Resûlullah’ın sünnetidir.”⁸⁰ Müfessir Zemâhşerî’nin de (ö. 1144) Bakara Sûresi 231. âyette geçen kitap ve hikmeti “Kur’ân ve Sünnet” olarak yorumladığı görülmektedir.⁸¹ Bu kanaatin aynı zamanda selef âlimlerinin ve müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olduğu bilinmektedir.⁸²

Kanaatimizce kitap ve hikmetin birlikte zikredildiği âyetlerde hikmetten murat Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı anlaması, ondaki gayeyi pratize etme ve örneklik yoluyla insanlara göstermesi anlamındaki sünnettir. Zira derin ve ince anlayış, ilim ve amelin birbiriyle uyumlu olması, ilim ve iradenin sağlıklı bir şekilde eyleme dönüşmesi, ayrıca gerçeğe uygun, sağlam ve faydalı bilgi anlamındaki hikmetin sünnetle ilişkilendirilmesinde şaşılacak bir durum yoktur.⁸³ Hikmet kavramının Kur’ân’ı anlama kapasitesi, âyetlerin doğru ve düzgün bir şekilde yorumlanarak uygulama formuna dönüştürülmesi şeklindeki anlamları tam da sünnetin bu yöndeki fonksiyonu ile örtüşmektedir.⁸⁴ İnsanoğlu yapısı gereği sadece teorik bilgiyle yetinmek istemez. Sadece okumak ve bilmek değil aynı zamanda bu okuyup bildiklerinin neye tekabül ettiğini de görerek öğrenmek ister. Soyut olarak bilip

⁷⁸ İslami ilim disiplinlerinin hikmet kavramına bakışına ve bu bakışın Kur’ân ve sünnete arzına dair kapsamlı bir inceleme için bk. Mehmet Reşat Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2014).

⁷⁹ Bk. Bakara, 2/151, 231; Nisa, 4/113; Âl-i İmran 3/164; Ahzab, 33/34; Cuma, 62/2.

⁸⁰ Şafîi, *er-Risâle*, 78.

⁸¹ Zemâhşerî, *Keşşâf*, 1/134.

⁸² İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 2/97.

⁸³ Ateş, *Kur’ân Tefsiri*, 1/258.

⁸⁴ Elmahlı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/913-914.

tanıdığı şeylerin nasıl pratize edileceğini, tabiri caizse nasıl ete kemiğe bürüneceğini görmek ister. İşte bunu birinci elden gösterip öğreten mekanizma Hz. Peygamber'in fiilî örneklidir. Allah, Kur'ân'ı gökten yalın olarak indirmek yerine Hz. Peygamber'in üzerine ve hayatına indirerek kullarına büyük bir lütufta bulunmuştur.⁸⁵ Bu sebeple müminlerin kulakları Allah'ın kitabında, gözleri ise Resûlullah'ın hayatında ve uygulamalarında olmalıdır. Kitapta duyup okuduklarına ve yanı sıra Hz. Peygamber'in hayatında görüp şahit olduklarına tabi olmalıdırlar.

Kitapla peygamber arasındaki bütünlük ve birbirini tamamlama özelliği peygamber hanımları üzerinden kitap ve hikmet kavramları bağlamında şu âyet özelinde net bir şekilde dile getirilmektedir: “(Ey Peygamber eşleri!) Sizin evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın.”⁸⁶ Bu âyette peygamber eşlerine hem Kur'ân âyetlerini hem de Hz. Peygamber'in âyetleri açıklama ve canlı şahitliğini yapma mahiyetindeki söz ve eylemlerini sürekli göz önünde tutmaları ve hayatlarını buna göre düzenlemeleri tavsiyesi yapılmaktadır.⁸⁷ Hikmetten, Kur'ân'dan ayrı olarak “Peygamberin evinde okunma” vasfıyla bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Bu durumda hikmetin, peygamberin yaşam tarzı, sîreti ve sünneti olduğu söylenebilir.

Bu konuda yapılan aşırı yorumlardan bir tanesi de hikmetin sünnetle birebir eşitlenmesidir.⁸⁸ Kanaatimizce sünnet, hikmeti de içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır. Sünnet, hikmetin en büyük bileşeni olmakla birlikte tamamı değildir. Bu sebeple hikmeti sünnete tahsis edip onunla sınırlamaksızın sünnetin, hikmetin içeriğine dahil olduğunu söylemek en dengeli tanım olacaktır. Zira hikmeti sadece sünnetle sınırlayıp kayıtlamak onun Allah tarafından insana verilen bir yetenek olduğu hakikatinin ihmal edilmesine yol açabilir. Hikmetin anlam çeperinin daraltması neticede insanlar tarafından işletilip geliştirilmesi ve bu yönde bir bilinç üretilmesi yolundaki gayretleri olumsuz etkileyerek dumura uğratabilir.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/164.

⁸⁶ el-Ahzâb 33/34.

⁸⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/382.

⁸⁸ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1424), 3/1538.

Sünnet, hikmetin en büyük bileşeni olup nübüvvetle ilintili bir mevhibedir. Allah, peygamberlerine kitabı ve kitabın sağlıklı anlaşılması ve uygulanmasına yönelik bilinç anlamındaki hikmeti birlikte vermektedir. Hikmetin nübüvvetle ilgisi anlaşılırsa Kur'ân'da Hz. Dâvûd'a,⁸⁹ Hz. Lokman'a,⁹⁰ Hz. İsrâ'ya,⁹¹ İsrailoğulları'na,⁹² Hz. İbrâhim'in soyun(dan olan peygamberler)'e⁹³ ve diğer başka peygamberlere hikmetin verilmiş olmasının anlamı anlaşılacaktır. Burada hikmetten kasdın ilâhî buyrukların bir insanın hayatında ve onun eliyle isabetli bir şekilde pratize edilmesi olduğu görülmektedir. Hikmetin genel olarak nübüvvetle irtibatını görmezden gelerek onun sadece Hz. Peygamber'in sünnetine eşitlenmesi bazı müelliflerin "O zaman İsrailoğullarına ya da İmrân ailesine verilen sünnet nedir?" tarzında biraz da meseleyi sulandırmaya yönelik itirazlarına sebep olmaktadır.⁹⁴ Hikmet konusuna bizim önerdiğimiz ihatalı bakış yapıldığında bu tarz itirazlar havada kalacaktır. Özetlersek bu ümmet için hikmetin, Kur'ân öğretilerinden elde edilen kazanımların toplamı olduğu ve bunun içerisinde en büyük payın Hz. Peygamber'in sünnetine ait olduğu söylenebilir.

3.1.1.4. Kiblenin Tahvili

"Kur'ân dışı vahiy" olduğuna işaret eden en güçlü pratik delil kanaatimizce kiblenin tahvili konusudur. Kiblenin değiştirilmesi ile ilgili "(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilip durduğunu (gökten haber beklediğini) görüyoruz. Elbette seni, hoşlanacağın bir kibleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede olursanız yüzlerinizi o yöne çevirin."⁹⁵ âyeti nazil olana kadar Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra yaklaşık on altı ay boyunca Kudüs'teki Beytülmakdis'e yönelerek namaz kıldığı bilinmektedir. Bu süreyi miraç hadisesi sonrası Akabe biatlarıyla başlatmak üzere üç, üç buçuk yıla kadar

⁸⁹ El-Bakara 2/251.

⁹⁰ El-Lokman 31/12.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁹² el-Câsiye 45/16.

⁹³ en-Nisâ 4/54.

⁹⁴ Mehmet Akif Ceyhan, *Kur'ân Ayetleri Işığında Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 46.

⁹⁵ el-Bakara 2/143.

çıkartanlar da bulunmaktadır.⁹⁶ Hz. Peygamber Mekke döneminin ilk günlerinden Akabe biatlarının yapıldığı döneme kadarki sürede namazlarını Kâbe'ye yönelerek kılmıştır. Akabe biatlarıyla Medine'ye hicret arası dönemde ise Kâbe'yi araya alarak ve Beytülmakdis'e yönelerek iki kıbleyi birleştirmiş oluyordu. Hz. Peygamber bu ara dönemde her ne kadar Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılmışsa da Kâbe'nin kible olması hususunda derin bir istek duyuyordu. Kâbe, peygamberlerin atası ve tevhid inancının babası olan Hz. İbrahim tarafından bir mabed olarak inşâ edilmişti. Ayrıca Müslümanların Kudüs'e doğru namaz kılmaları muhtemelen Yahudileri de şımartıyordu.⁹⁷ Hâlbuki İslam, eski kitabî dinlerdeki sabit doğruları olumlayıp, devam ettirmekle birlikte hiçbir eski geleneğin taklidi olmayan ve insanlık onuruna en uygun değerler getiren yepyeni bir sistemdi. Aslından uzaklaştırılmış, yozlaştırılmış ve içi boşaltılmış bir dinin mensupları olan Yahudileri taklit ediyor gibi algılanmak belki de Hz. Peygamber'i rahatsız ediyordu. Hasılı hem siyasi hem de dinî sebeplerden dolayı Resûlullah, Allah'a yalvarıyor, doğup büyüdüğü ve terk etmek zorunda kaldığı Mekke'deki kutsal Kâbe'nin kible olmasını ondan istiyordu. Nihayet Allah Teâlâ, “Elbette seni hoşlanacağın bir kıbleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede olursanız, yüzlerinizi o yöne çevirin.”⁹⁸ buyruğu ile Resulünün bu özlemine gerçekleştirdi. Bu âyetin nüzûlü ile birlikte Müslümanların Kâbe'ye yönelerek namaz kılmaları farz oldu.⁹⁹

Sonuç itibariyle Kâbe'nin ikinci kere ve kalıcı olarak kible yapılması yukarıda zikrettiğimiz âyetlerle gerçekleşmiştir. Bundan önce dönülen kible olan Beytülmakdis hakkında Allah “ve biz onu yaptık.” buyurarak bu değişikliğin kendi emriyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ Hz. Peygamber de bu uygulamayı Allah'ın emrettiğini bildirmektedir. Bütün bunlarla birlikte Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılma emri Kur'ân'da bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'ân'da yüzlerin Beytülmakdis'e çevrilmesini emreden herhangi bir âyet varit

⁹⁶ İsrail Balcı, “İlk Kible Beytülmakdis Değil Kâbe'dir.” Youtube (05 Haziran 2020), 00:03:00-00:07:00

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4/109.

⁹⁸ el-Bakara 2/143.

⁹⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/231-232.

¹⁰⁰ Mevlüt Güngör, “Kur'ân'a Göre Kur'ân'dan Başka Vahiy Var mıdır?”, *Tefsirin Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (Samsun: Kardeşler Matbaası, 1993), 129.

olmuş değildir. Bu emrin Kur'ân'da yer almaması, onun Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında bir vahiyle ulaştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir.¹⁰¹

“Kur'ân dışı vahiy olduğuna dair görüş çerçevesinde şu değerlendirme yapılabilir: Geçmiş peygamberlerin yanı sıra özellikle Hz. Peygamber'in vahiy statüsü içerisine giren sadık rüyalar ve Allah'ın Cebrâil'i elçi olarak göndermek dışında da peygamberlere doğrudan vahyettiğini beyân eden âyet¹⁰² Kur'ân dışı vahyin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tebyîn görevinin doğal bir sonucu olarak ibadetlere ilişkin Kur'ân'da yer verilmeyen ayrıntılı bilgilerin ona Cebrâil aracılığı ve vahiy yoluyla öğretildiği gerçeği Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında da vahiyler aldığının bir kanıtı olarak ileri sürülebilir. Öte yandan Kur'ân'ın pek çok âyetinde Peygambere itaat, Allah'ın rızasını ve mağfiretini elde etmenin şartı olarak belirtilmiş,¹⁰³ onun bütün inananlar için güzel bir örnek olduğu bildirilmiştir.¹⁰⁴ Bu sebeple Resûlullah'ın güzel örnek olma, hidâyete erdirmeye¹⁰⁵ ve ilâhî vahyi açıklama misyonlarının yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir.¹⁰⁶

3.1.2. Kur'ân Dışında Vahyin Bulunmadığı Görüşü

“Kur'ân dışında vahiy” konusundaki diğer görüş ise Kur'ân dışında hiçbir bilginin Hz. Peygamber'e vahyedilmediği, Allah'ın Kur'ân'ı indirmek dışında Hz. Peygamber'le herhangi bir iletişiminin ve bilgilendirmesinin söz konusu olmadığı yönündedir. Bizim paradigmasını incelemekte olduğumuz “Kur'ân İslam'ı” söylemi çerçevesindeki müellifler de bu görüştedirler. Bu bakış açısına göre vahiy Kur'ân'dan ibarettir ve hadisler de dâhil olmak üzere Kur'ân dışında hiçbir bilginin dinde kaynak vasfı ve bağlayıcılığı yoktur. Hem Hz. Peygamber'in hem de Müslümanların da tabi olmakla emrolundukları ve kendisinden hesaba çekilecekleri tek vahiy Kur'ân vahyidir.¹⁰⁷ Atay'a göre ise sözsüz vahiy anlamında vahy-i gayr-i

¹⁰¹ Mevdûdî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, 70.

¹⁰² eş-Şûra 42/51.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/31-32.

¹⁰⁴ el-Ahzâb 33/21.

¹⁰⁵ eş-Şûra 42/52.

¹⁰⁶ Yavuz, “Vahiy”.

¹⁰⁷ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, 1-3/299; Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 7-9; Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 312.

metlûv, akıldır. Zira ona göre akıl Kur'ân'dan üstündür ve akıl olmadan Kur'ân anlaşılmaz.¹⁰⁸

Söylem şemsiyesi altında değerlendirilebilecek müelliflerin "Kur'ân dışı vahyin" olmadığına dair en büyük argümanları bu çeşit vahyin isim olarak Kur'ân'da geçmiyor olmasıdır. Bu kimseler hem bu konuda hem de üzerinde tartışma açtıkları örneğin kadere iman, kabir azabı veya sünnet kelimesinin bizzat kendisi gibi birçok konuda bu konulara itibar edilebilmesi için ilgili lafzın birebir Kur'ân'da varit olmasını şart koşmaktadırlar.¹⁰⁹ Buradan hareketle örneğin vahy-i gayr-i metlûv kavramı bu lafızlarla Kur'ân'da geçiyorsa kabul edilmesi gerektiğini, geçmiyor ise reddedilmesi icap ettiğini ileri sürmektedirler. Bu yöntemin sağlıklı bir yöntem olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bir şeyin lafzen bulunmaması içerik olarak bulunmasına engel değildir. Ayrıca Kur'ân'da içerik olarak bulunan birçok kavramın kavramsallaştırılmasının daha sonra yapılabildeği bilinmektedir. Bir kelimenin günümüzde kullanıldığı şekliyle Kur'ân'da bulunmadığı gerekçesiyle içeriğine bakılmaksızın reddedilip Kur'n olmadığının ilan edilmesi en azından problemlili bir yaklaşımdır. Zira fıkıh usûlünün temel ilkelerinden birinin de ifade ettiği gibi mani/engelleyici bir hükmün olmadığı yerde mir/ispate edici bir hüküm aranmaz.¹¹⁰ Yani her ne kadar vahy-i gayr-i metlvn mevcudiyetini lafzen bildiren bir âyet yoksa da olmadığını bildiren herhangi bir âyet de bulunmamaktadır. Doğrusu bir fikrin varlığı ya da yokluğu veya başka bir ifadeyle doğruluğu ya da yanlışlığının sadece bu kritere bağlanması kabul edilebilir sağlıklı bir yaklaşım değildir.

Hatipoğlu, Kur'ân'dan başka vahyin olmadığını ileri sürmekte ve bu kanaatini Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğini beyân eden yetlerle¹¹¹ temellendirmek istemektedir. Buna göre Kur'ân dışı vahiy bir anlamda gaybın sahasına girdiğinden ve Hz. Peygamber'in de bu alana bir dahil olmadığından dolayı

¹⁰⁸ Atçeken, *Hüseyin Atay'ın Dine Yaklaşımı*, 130

¹⁰⁹ rneğin Okuyan, sünnet gelenekte kabir azabının Kur'n delili olarak sıklıkla vurgulanan Mü'min Sresi'nin 46. yetinin kabir azabı ile ilgili olmadığı yönündeki çıkarımına en büyük kanıt olarak ilgili âyette "kabirde azap" ya da "kabir azabı" ifadelerinin asla kullanılmamış olmasını zikretmektedir. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 471. Ayrıca bk. Mustafa İslamoğlu, "Bir Kur'n Var, Bir Sünnet var" (11 Mayıs 2021), 00:02:00-00:03:30.

¹¹⁰ Bu kaide "Eşyada aslolan mbahlıktır" prensibinin bir tefsiri şeklinde kullanılmaktadır. Cengiz İlhan, *Mecelle/Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, 23-24.

¹¹¹ Bk. el-Mâide 5/109; el-En'm 6/59; Ynus 10/20; en-Neml 27/65.

böyle bir vahiy çeşidinden bahsedilemez. Hatipoğlu “O, gaybî bilendir. Kendi görünmez bilgisini kimseye göstermez. Ancak razı olduğu elçilere gösterir.”¹¹² âyetinde ifade edilen gaybî alanı Allah’ın Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı indirmesiyle sınırlamaktadır. Buradan hareketle Hz. Peygamberin Kur’ân dışında gayb alemiyle bir temas imkânı olmadığından Hz. Peygamber’in, Allah’tan Kur’ân dışında aldığı bilgiler anlamında vahy-i gayr-i metlûv fikri de boşa çıkmaktadır.¹¹³ “Vahy-i gayr-i metlûv” görüşünü Hz. Peygamber’in sınırsız bir şekilde ve tamamıyla gaybî bilmesi şeklinde tanıtmaya çalışan Hatipoğlu’na göre vahy-i gayr-i metlûv fikrinin ortaya atılması Hz. Peygamber’in gaybî bilmiyor olmasını risâlet bakımından bir noksanlık olarak gören ve bu durumu Hz. Peygamber’e yakıştıramayıp telafi çabasına yönelen gereksiz bir iyi niyetten kaynaklanmaktadır.¹¹⁴ Hatipoğlu’na göre Müslümanlar Hz. Peygamber’i risâlet hayatı boyunca sürekli ilahi talimatlarla hareket eden birisi olarak görme eğiliminde ısrarlı olmuşlardır. Bu yaklaşım ise Hz. Peygamber’in beşeri ictihadlarını ilâhileştirmeye yol açmış ve bunu sağlamak için de vahy-i gayr-i metlûv mekanizması ihdas edilmiştir.¹¹⁵

Hatipoğlu’nun bir başka argümanı ise Kur’ân dışı vahyin varlığına sıklıkla delil olarak getirilen, Tahrîm Sûresi girişinde zikri geçen¹¹⁶ Hz. Peygamber’in kendi ailesi içerisinde yaşadığı bir olayın anlatımında kullanılan ibareleri farklı bir şekilde yorumlamasıdır. Ona göre âyetteki “Her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi.” ifadesi bu bilginin Kur’ân dışı vahiyle ona bildirildiği anlamına gelmez ki buradan hareketle Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında da Allah’tan vahiy gönderilmiş olduğunu kabul etmek gereksin. Bilakis bu anlatım tarzı Kur’ân’ın sıklıkla kullandığı bir üsluptur. Bu üslupla kulların fiilleri, Allah’ın yaptığı fiillermiş gibi anlatılmakta ve beşerî fiiller ilahileştirilmektedir. Bu üslup “Attığın zaman sen

¹¹² El-Cin 72/26-27.

¹¹³ Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, 23-26.

¹¹⁴ Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, 102.

¹¹⁵ Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, 43.

¹¹⁶ Tahrîm Sûresinin 3. âyeti şu şekildedir: “Peygamber eşlerinden birine gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü haber verip Allah da onun bu davranışını peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine bunu anlatınca o: ‘Bunu sana kim söyledi?’ diye sordu. ‘Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi.’ diye cevap verdi.” Hadise ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 10/877-881; Elmahlî, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/169-174.

atmadın, fakat Allah attı.”¹¹⁷ ve benzeri âyetlerde kullanılan üslubun aynısıdır. Nasıl bu âyette Allah’ın bizzat ok attığı anlaşılmazsa, Hz. Peygamber’in eşleriyle yaşadığı olayda da gizlenmiş bir haberi Allah’ın bizzat Hz. Peygamber’e bildirdiğinin de iddia edilmesi doğru olmaz.¹¹⁸ Her iki âyette de Allah’a izafe edilen işler, Allah’ın o işleri mümkün kılması ve bu tarz işleri gerçekleştirmeyi sağlayacak vasıtaları kolaylaştırması, yardım ve inayeti şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹⁹

“Kur’ân dışında vahy”in bulunmadığı görüşünün temellendirilmesi noktasında “Ben sadece bana vahyedilene uyarım.”¹²⁰ ve “Kendilerine okunan kitabı sana indirmemiz onlara yetmedi mi?”¹²¹ âyetlerine sıklıkla atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu âyetlerden hareketle yapılan yoruma göre Hz. Peygamber kendisine indirilen Kur’ân vahyine tâbi olmaktan sorumlu olup zaten Kur’ân’dan başka uyulması gereken bir kaynak da bulunmamaktadır. Ayrıca ondan ve onun şahsında tüm Müslümanlardan Kur’ân’la yetinmeleri istenmektedir. Bütün bunlara rağmen Kur’ân’la yetinmeyen ve onun âyetlerini içlerine sindiremeyenler “Hâl böyleyken Allah’tan ve onun âyetlerinden sonra hangi hadise (söze) inanıyorlar.”¹²² gibi âyetlere rağmen “hadis” adı altında İslam ve Hz. Peygamber hakkında Kur’ân’a uygun olmayan birçok rivâyette bulunmuşlar ve bu rivâyetlerle Allah’ın indirmiş olduğundan çok uzak yeni bir din uydurmuşlardır.¹²³

Aşırı yorum çabası başlığı altında ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi görüşlerin temellendirilmesinde kullanılan yukarıdaki âyetlerin konu ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Âyetleri bağlamlarından koparmak genelde söylem lehine kalem

¹¹⁷ El-Enfâl 8/17.

¹¹⁸ Kur’ân’ın bu üslubu kullandığı vaki olmakla birlikte tahrir hadisesindeki kullanımı da bu kapsamda değerlendirmek kanaatimizce başta kainatın yaratılması olmak üzere Allah’a nispet edilen her türlü eylemin aslında bir beşer faaliyeti olduğunun iddia edilmesine yol açabilecek bir aşırı yorum örneğidir. Ayrıca “Attığım zaman sen atmadın, fakat Allah attı.” âyetiyle bu âyetin üslup bakımından kıyas edilerek ortak bir yargıya varılması da teknik açıdan problemli olacaktır. Elbette Bedir’de atan, atılan, öldüren ve ölen bulunmakla birlikte bütün bunların üstünde ve ötesinde Allah’ın güç ve kuvvetinin olduğuna işaret edilmek üzere böyle bir üslup kullanılmıştır. Ancak tahrir olayında haber veren pekala bizzat Allah olabilir ve buna mani bir durum da söz konusu değildir. Beşeri fiillerin Allah’a nispet edilmesi hususunda bk. M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 2/372.

¹¹⁹ Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, 33-49.

¹²⁰ لَآ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي زَكَاةٌ أَنَّهُ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَقَالَ تَتَفَكَّرُونَ el-En’âm 6/50; ayrıca bk. el-Ahkâf 46/9.

¹²¹ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِن فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ el-Ankebût 29/51.

¹²² el-Câsiye 45/6.

¹²³ Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 417.

oynatan müelliflerin karakteristik bir özelliği olarak ön plana çıkmaktadır. Âyetler ait oldukları âyetler topluluğu ile birlikte okunduğunda esas konunun Kur'ân'da zaman zaman dile getirilen “Müşriklerin mucize talepleri”nin reddedilmesi olduğu görülecektir.¹²⁴ Zikrettiğimiz ilk âyette Allah, peygamberine Allah'ın hazinelerinin kendine ait olmadığını, gaybı bilmediğini ve bir melek de olmadığını bu sebeple kendiliğinden bir şey yapabilmesinin söz konusu olamayacağını ve ona düşenin kendisine bildirilene uymaktan ibaret olduğunu söylemesini emretmektedir.¹²⁵ İkinci âyette ise mucize olarak Kur'ân'ın yeterli olmasına işaret edilmekle başka bir mucize talep edilmemesi ve onunla yetinilmesi vurgulanmaktadır.

“Kur'ân dışı vahiy” bulunmadığı görüşü çerçevesinde iddialı bir başka çıkışın Akbulut tarafından yapıldığı görülmektedir. O, ümmetin kahir ekseriyetinin üzerinde görüş birliği ettiği vahy-i gayr-i metlûv kavramını “Allah'a yapılmış bir iftira” olarak vasıflandırmakta ve bu görüşünü En'âm Sûresi'nin 93. âyetine refere etmektedir. Âyetteki “Allah'a karşı yalan uyduran ya da kendisine bir şey vahyedilmemişken ‘Bana da vahyolundu’ diyenden ve ‘Ben de Allah'ın indirdiği gibi indireceğim’ diyenden daha zalim kim olabilir”¹²⁶ bölümündeki bu ifadelerle Allah'ın bizzat vahy-i gayr-i metlûv'ü hedefleyip değersizleştirdiğini ileri sürmek son derece abartılı bir yorum olarak dikkat çekmektedir.¹²⁷ Elbette Akbulut bir araştırmacı olarak yaptığı araştırmalar neticesinde “Kur'ân dışında vahiy” fikrine olumlu yaklaşmayabilir. Ancak bunu “Allah'a iftira” olarak görmek ve hele hele ilgili âyetle temellendirmeye çalışmak son derece isabetsiz bir yaklaşım olarak görülmelidir. Zaten söz konusu âyetin sevk edildiği bu anlamla bir ilişkisi de yoktur. İlgili âyet, Allah'ın hiçbir insana vahiy indirmediğini ileri sürenlere veya “Kur'ân, Muhammed'in uydurmasıdır.”¹²⁸ şeklinde iftira edenlere karşı bir cevap mahiyetinde olup “vahy-i gayr-i metlûv”le herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca müfessirler tarafından

¹²⁴ Örneğin bk. el-En'âm 6/37.

¹²⁵ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/407.

¹²⁶ el-En'âm 6/93.

¹²⁷ Benzer bir abartılı yorum da Mehmet Akif Ceyhan tarafından yapılmakta ve “vahy-i gayr-i metlûv” doktrininin bazı âlimler eliyle Hıristiyanlığın vahiy algısını andıracak bir tarzda üretildiği ileri sürülmektedir. Ona göre bu doktrin Hz. Peygamber'in eylemlerinin bir bakıma Allah'ın ona hülul etmesi anlamına geleceğinden kabul edilemez. Ahmet Akbulut'un danışmanlığında ve onun görüşleri esas alınarak yapılan doktora tezi için bk. Ceyhan, *Kur'ân Ayetleri Işığında Vahiy*, 41, 44.

¹²⁸ el-Furkân 25/4; el-Hâkka 69/44-46 âyetle ilgili görüşler için bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/442.

âyetin Mekkî olduğu yönündeki kanaatler de ayetin hedefinin bizzat Kur'ân vahyinin ilâhî olduğunu ortaya koymak ve Hz. Muhammed'in Allah'a iftira atanlardan olmadığını belirtmek olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁹ Sonuç olarak delil olarak kullanılan âyetlerin bağlamlarından koparıldığı, üzerlerinde tasarrufta bulunulduğu ve ilgisiz bir alana sevk edildiği söylenebilir.

Hatipoğlu'na göre ise vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini vahiyle ilişkilendirme gayretleri kitabî kaynak olan Kur'ân'a eklemeye bulunulma imkânının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bulunan tek çare beşeri otorite olan Hz. Peygamber'i hadisler kılığına sokmak suretiyle istismar etmektir. Hadis üretim atölyelerinin kurulması zaten bu yüzden olmuştur.¹³⁰ Tüm bunlar ise bazen sanki Kur'ân yeterince değinmemiş gibi Hz. Peygamber'in dindeki yerini ispat etmek, bazen onun sünnetini temellendirmek bazen de onu abartılı bir şekilde yüceltmek için yapılmıştır. Bu eğilim özellikle de tâbînden başlamak üzere ilk nesilden uzaklaştıkça artış göstermiştir. Bu ise Hz. Peygamber'i yanlış anlamının bir neticesidir.¹³¹

Ayrıca Akbulut, "vahy-i gayr-i metlûv" kanalı açılarak dinin yegane kaynağı olan Kur'ân'ın otoritesinin sarsıldığını ileri sürmektedir. Zira ikinci mesaj kanalı açılınca bu iki kanaldan gelen mesajlar arasında bir çatışma kaçınılmaz olmuştur. Vahiy çeşitlerinin çoğaltılmasıyla Kur'ân vahyi önemsizleştirilmiş ve kaynağı Müslüman gelenek olan bir iç tehditle yüz yüze getirilmiştir. Bu bakımdan ona göre hadiscilik, vahyin temeline yapılan bir saldırı olarak değerlendirilmelidir.¹³²

Kur'ân dışı vahye en çok ihtiyaç duyulan alanın Kur'ân'da ayrıntıları belirtilmeksizin mücmel olarak zikredilen mersum ibadetler alanı olduğu bilinmektedir. Bu durum söylem müelliflerince bilindiğinden bu ihtiyacı ortadan kaldırmak ve vahy-i gayr-i metlûv düşüncesini kaynağında kurutmak üzere iki ayrı

¹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/375-376; Ateş, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/201-202.

¹³⁰ Hatipoğlu, *Hız. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*, 12.

¹³¹ Mehmet Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Tezahürleri", *İslami Araştırmalar* 1/2 (1986), 5-11; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslamiyat* 1/1 (1998), 68.

¹³² Akbulut, *Yabancılaşma Süreci*, 13, 121.

argüman ileri sürülmüştür. Bunların birincisi namaz, oruç gibi mersum¹³³ ibadetlerin detaylı bir şekilde Kur'ân'da anlatıldığı ikincisi ise bu ibadetlerin Arap toplumunda ayrıntılarıyla zaten bilindiğidir. Bu iddialarla varılmak istenen hedefin başta mersum ibadetler olmak üzere hadislerle ihtiyaç duyulan pek çok alanda böyle bir ihtiyacın aslında olmadığı görüşünü pekiştirmek olduğu söylenebilir. Bu iki argüman, yapısı itibariyle birbiriyle çelişmesine rağmen aynı anda rahatça kullanılmaktadır. Başlı başına bir tutarsızlık örneği olan bu iddiaları sırasıyla ele almak ve tartışmak istiyoruz.

3.1.2.1. Temel İbadetlerin Ayrıntılı Bir Şekilde Kur'ân'da Açıklanmış Olduğu İddiası

Diğer başka ibadetlerde olduğu gibi namaz ibadetinin de Kur'ân'da mücmel olarak emredildiği, namazın ne şekilde kılınacağına ise Hz. Peygamber'in anlatımı ve uygulamalarıyla açığa kavuştuğu bilinmektedir. Sünnete ihtiyacın en çok olduğu alanlardan birisinin de namaz ibadeti olduğu bir gerçektir. Kur'âncı söylem ise bu müsellemler hakikatlere rağmen namaza dair bütün ayrıntılı bilgilerin Kur'ân'da yer aldığını ve namazla ilgili hiçbir ayrıntının Kur'ân'da ihmal edilmemiş olduğunu ileri sürmektedir. İddiaya göre Kur'ân'ın namaza dair anlatımları resimli namaz hocası kitapçıklarından bile daha detaylı ve uygulamalı görsel malzeme içermektedir. Zaten Müslümanlar namazda yaptıkları bütün uygulamaları Kur'ân'da öyle görüp belledikleri için yapmaktadırlar.¹³⁴ Bu senaryonun çok iddialı bir içeriğe sahip olduğu, sıradan bir Kur'ân okuyucusu tarafından bile fark edilecek bir mahiyettedir. Zira durumun hiç de anlatıldığı gibi olmadığı bilinmektedir. Bayraktar, zikrettiğimiz bu çok iddialı görüşünü âyetlerle temellendirme amacıyla ilgili-ilgisiz onlarca âyete peş peşe atıfta bulunmaktadır. Onun bu atıfları yaparken Hz. Peygamber'den öğrenilen mevcut namaz menasikini zihninde hazır tuttuğu ve zaten verili olan namaz uygulamasına uygun düşecek yakıştırmalar yaptığı dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân'da nerede secde, rükû, tekbir hatta zikir lafzı geçse işte bu ifadeler namazı

¹³³ Namaz, oruç, hac gibi belirli zamanda, belirli bir yerde ve belirli kurallara uyularak yapılan ibadetlere ibadet-i mersume denilmektedir. Bk. Ramazan Altıntaş, "İbadetlerde Şekil Mana Bütünlüğü" *Diyanet Dergi* (Erişim 15 Ağustos 2021)

¹³⁴ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 289-291.

tarif etmektedir. Örneğin “onlar otururken de Allah’ı anarlar.”¹³⁵ âyeti namazın sonundaki ka’de-i âhireye “Onu tekbir ettikçe tekbir et.”¹³⁶ âyeti rükün geçişlerinde söylenen “Allahu ekber” ifadelerine işaret etmektedir. Ancak bütün bu tanımlamaların geriye dönük bir yakıştırmadan ibaret olduğu ve ancak namaz ibadetini bilip tanıyan birisi tarafından yapılabileceği aşikârdır. Çünkü atıf yapılan ilgili âyetler genel anlamlı olup namazı tarif etmek gibi bir yönü bulunmamaktadır.¹³⁷

Ayrıca Âl-i İmrân Sûresi 191. âyeti eğer iddia edildiği gibi namazı tarif ediyorsa aynı âyet içerisinde yer alan “Onlar yatarken de Allah’ı zikrederler.” cümlesi gereğince namazda yatmayı içeren bir uygulamanın bulunması gerektiği de ileri sürülmeliydi. Ancak iddia sahibinin böyle bir şeyden bahsetmediği görülür. Zira o, kâfelerde oturmuş namaz ibadetini temel alarak âyetler üzerinde yakıştırmalar yapmaktadır ve bu bilinen namaz uygulamasında yatmayla ilgili bir rükün yoktur. Öte yandan rükû ve secdeden bahseden âyetler namazı tarif ediyor denilse bile bunun mücmel bir tanımlamanın ötesine geçmeyeceği aşikârdır. Çünkü rükûnun bel bükerek, secdenin yere kapanarak yapılacağı, rükûnun secdeden önce olacağı ayrıca her bir rek’atta rükûnun bir kere, secdenin ise iki kere yerine getirileceği ancak sünnet/hadis bilgisiyle elde edilebilir. Yine benzer şekilde yukarıda zikrettiğimiz İsrâ Sûresi’nin 111. âyetinde mademki namazda rükün geçişlerindeki tekbirler anlatılmakta ve “Allah’ı tekbir ettikçe tekbir et!” buyrulmaktadır, bu takdirde tek tekbir lafzıyla yetinilmemeli, her intikal esnasında üçer beşer kere tekbirler getirilmeli teklifi beklenmesi gerekirken bu yönde bir teklifte bulunulmadığı görülmektedir. Zira müellifin son tahlilde yaptığı tek şey mevcut namaz kalıbına bazı âyetleri yakıştırmaktan ibarettir.

Bayraktar, yukarıdaki iddialarının yanı sıra rek’at sayılarının da Kur’ân’da rakamları belirlenmiş olarak değilse de bir formül olarak bulunduğunu ileri sürmekte ve “rükû edenlerle birlikte rükû edin.”¹³⁸ âyetine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu

¹³⁵ Âl-i İmrân 3/191.

¹³⁶ el-İsrâ 17/111.

¹³⁷ Âl-i İmrân 193. âyette insanın devamlı üzerinde bulunduğu üç durumdan söz edildiği ve akıl sahiplerine yakışanın bütün durumlarda Allah’ı zikretmesi gerektiği belirtilmiştir. Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 1/461-462.

¹³⁸ el-Bakara 2/43.

âyet namaz konusunda bir formül içermektedir. Bu formül ise namaz konusunu öğrenmek isteyenlerin, birlikte rükû yapılan yerler olan camilere yönlendirilmesi ve orada nasıl yapılıyorsa öyle yapmalarının salık verilmesidir.¹³⁹ Tabii burada, “Camidekiler bunu nereden ve ne şekilde öğrenmişler?” şeklindeki can alıcı soru havada kalmaktadır. Bayraktar’ın bu problemi de bir sonraki başlıkta tartışacağımız üzere Kur’ân İslam’ı söyleminin sürekli dile getirdiği şekilde namaz ibadetinin öteden beri bilindiği görüşüne başvurarak aşmaya çalıştığı görülmektedir. Buna göre namaz emrinin ilk muhatapları bu ibadeti ayrıntılarıyla bilmektedirler ve bu sebeple ek bir bilgilendirmeye ihtiyaç bulunmamaktadır.¹⁴⁰ Bu açıklamaların kendi içinde çelişkiler barındırdığı görülmektedir. Zira önce namazın Kur’ân’da resimli namaz hocası netliğinde anlatıldığını ileri sürmek sonra bunu sanal formüllere havale etmek daha sonra da konuyu nihayet Hz. Peygamber’in öğretimiyle ve sünnet bilgisiyle oluşmuş uygulamalara sevk etmek mugalatadan ve söz cambazlığından öte bir şey olmasa gerektir.

3.1.2.2. Temel İbadetlerin Arap Toplumunda Bilinip Tanındığı İddiası

Kur’ân, temel ibadetleri mücmel olarak zikretmekte ve onların Müslümanlar üzerine farz kılındığını bildirmektedir. Bu ibadetlere dair tafsilatlı bilgiler ise Hz. Peygamber tarafından verilmektedir. Bu tür konular tecrübe ya da akıl yürütmeye açık alanlar olmadığından uygulamaya dair bu bilgilerin Kur’ân dışı vahiyle, bazen yine aynı kapsamda olmak üzere Cebrâil eliyle Hz. Peygamber’e öğretildiği ve onun da ashabına öğrettiği kabul edilmektedir.¹⁴¹ Bu görüşler her ne zaman ifade edilse “Kur’âncı” söylem bu tarz bir bilgilendirmeye ihtiyaç olmadığını ileri sürerek gerek

¹³⁹ Hindistan “Kur’âniyyûn” ekolü de namaz rek’atları konusunda meleklerin ikişer, üçer, dörder kanatlı oluşunun anlatıldığı Fâtır Sûresi’nin ilk âyetine atıf yapmakta ve bu âyetin aslında namazın rek’atlarını anlattığını ileri sürmektedir. Ülkemiz Kur’ân İslam’ı söylemi mensupları bu görüşü komik bulmuş olmalı ki farklı arayışlara yöneldikleri görülmektedir. Bk. İlahîbahş, *el-Kur’âniyyûn*, 325.

¹⁴⁰ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 290.

¹⁴¹ “Kur’ân İslam’ı” söylemi çerçevesinde görüş bildiren müelliflerin çoğu bu tarz bir bilgilendirme yöntemini kabul etmemektedirler. Aynı kimseler aynı zamanda Kehf Sûresi 18/65-82. âyetler arasında bahsi geçen Bilge Kulun bir melek olduğu görüşünü benimsemektedir. Bir yandan Hz. Mûsâ ile yolculuk yapan ve ona ilâhî bilgileri öğreten şahsı melek olarak vasıflandırarak, bu tarz bir ilişkinin olabileceğini kabul edip öte yandan ‘Cebrâil’in Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında da gelip dinî ahkâma dair bilgileri öğretmesini kabullenmemek bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Kur’ân İslam’ı söyleminin söz konusu tutarsızlığına dair bk. Hasan Sevim, “Kur’ân İslam’ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kul’un Kimliği Örneği”, *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70.

Mekkeli Müşriklerin, gerekse de Yahudilerin zaten namaz kılıp oruç tuttuklarını ve bu ritüel tarzı ibadetlerin o toplumda ayrıntılı bir şekilde bilindiğini iddia etmektedir. Bu görüşe göre örneğin namaz, Hz. İbrahim'den beri bilinen bir pratik olması sebebiyle Kur'ân'da detaylı olarak açıklanmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Öte yandan Mekkeli Müşrikler şekil bakımından günümüzde Müslümanların kıldıkları namazın aynısını kılmaktaydılar.¹⁴²

Başlığı namaz konusu üzerinden detaylandırmak istiyoruz. Yahya Şenol, “namaz” kelimesinin Kur'ân'da hemen her geçtiği yerde (الصلاة) şeklinde marife olarak “o namaz” anlamında kullanılmasından hareketle muhataplar açısından namazın bilip tanıdıkları, duyduklarında herhangi bir şüpheye kapılmadıkları, her çeşit detayını ve nasıl yerine getireceklerini gayet iyi bildikleri bir ibadet olduğunu ileri sürmektedir. Namaz onlara dedelerinden, babalarından intikal etmiş bir gelenek olduğundan Kur'ân, namaz dediğinde onlardan hiç kimse “Namaz nedir?” ya da “Hangi namazdan bahsediyorsun?” gibi bir soru sormamıştır. Diğer başka ibadetler gibi namaz da önceden var ve bilinir olduğundan Kur'ân'da detay verilmemiştir. Zaten buna ihtiyaç da yoktur. Bu alanda hadis bilgisine de asla ihtiyaç söz konusu değildir.¹⁴³

Bu iddianın sahibinin namazın önceki peygamberlere de emredilmiş olduğundan ve namaz kelimesinin Kur'ân'da “es-salat” şeklinde marife olarak kullanılmış olmasından öte bir delili bulunmadığı görülmektedir. Bu tespitlerin ise üzerlerinden böylesine iddialı sonuçların çıkartılabileceği tarzda bir delil hüviyetine sahip olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Özellikle tarihî bilgiler ve sahadan uygulamalara dayanmadan ileri sürülen böylesine büyük bir iddia, iddia olmanın ötesine geçemez. “Mekke toplumunda semavî dinlerin, İbrahimî geleneğin bir etkisi olarak namaz diye bir ibadet vardı ve biliniyordu” demek bir şey ancak “Namaza dair ne kadar ayrıntı varsa hiçbir soruya, açıklama talebine ihtiyaç duymayacak şekilde biliniyordu” demek ise bambaşka bir şeydir. Her ne kadar şeriatlar arasında özellikle ibadetler

¹⁴² Yüksel, *Mesaj*, 488-495; Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'ân'daki Din*, 406-409.

¹⁴³ Muhammed Hanefi Palabıyık, “Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı.” *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 28; Yahya Şenol, *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 25.

alanında bazı benzerlikler bulunabilirse de bu durum söz konusu ibadetlerin tamamıyla önceki şariatlerin müntesiplerinden alınıp öğrenildiği anlamına gelmez.

Reşad Halife'nin çıtayı biraz daha yükselttiği ve sahadan hiçbir kanıt olmadığı halde Ebû Leheb (ö. 624), Ebû Cehil (ö. 624) ve Kureyş müşriklerinin Kur'ân'ın Fatiha'sını İbrahimî Fatiha ile değiştirmek dışında namazı aynen bugün Müslümanların icra ettikleri tarzda yerine getirdiklerini iddia ettiği görülür.¹⁴⁴ Hâlbuki Kur'ân, müşriklerin salât/dua/namaz diye yapageldikleri eylemi “Onların beytullah yanındaki namazları da, ıslık çalmadan ve el çırpmadan başka bir şey değildi.”¹⁴⁵ şeklinde betimlemektedir. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) bu ayetle ilgili olarak Said b. Cübeyr (ö. 94/714) kanalıyla İbn Abbas'tan şu bilgiyi nakletmektedir: “Kureyşliler Kâbe'yi çıplak halde ıslık çalarak ve el çırparak tavaf ederlerdi.” İbn Ömer'den de şöyle rivâyet edilmiştir: “Müşrikler yanaklarını yere koyar ve el çırpıp ıslık çalarlardı.”¹⁴⁶ Her ne kadar bu yaptıklarını Hz. Peygamber'in namazını karıştırmak, namaza engel olmak ya da müminlerle alay etmek maksadıyla şamata amaçlı olarak yaptıkları yönünde yorumlar yapılmışsa da bu durum kıldıkları namazın mahiyetine etki edecek bir ayrıntı değildir. Hasılı onların salâtları çıplak olarak, ıslık çalarak ve el çırparak Kâbe'yi tavaf etmekten ibarettir. Bu namazın, İslam'ın emrettiği namazla aynı namaz olduğunu ileri sürmenin gerçekten de insaf duygularıyla bağdaşması mümkün olmayan mesnetsiz bir görüş olmaya mahkum olduğu söylenmelidir.

Yüksel ise âyete yanlış anlam verildiğini ileri sürmektedir. Ona göre geleneksel tefsirler gerçeği ters yüz edip tahrif etmekte ve zan kitaplarını Kur'ân'a tercih etmektedirler. Yüksel'e göre “Onların namazı ancak hile ve inkârdır.” anlamı verilmesi gereken âyete “Onların namazı ancak el çırpma ve ıslık çalmadır.” anlamı yakıştırılarak son tahlilde âyet tahrif edilmiştir.

Mersum ibadetlerin müşriklerden ya da Yahudilerden öğrenildiği iddiası son derece problemlili bir görünüm arz etmektedir. Hz. Peygamber'den bugüne kadar gelen mütevatir uygulamalara zannî diyerek burun kıvrıranların nasıl olup da

¹⁴⁴ Reşad Halife, *Kur'ân Hadis İslam*, Düzenleme: Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), 65.

¹⁴⁵ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيدَةً ۚ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ el-Enfâl 8/35.

¹⁴⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/28.

Resûlullah'tan çok çok önceki hayalî uygulamalara sarıldıklarını ve onları yücelttiklerini anlamak son derece zordur. Hz. Peygamber'in öğretmesini çok görüp Yahudilerden öğrenmiş olmayı bir alternatif gibi sunmak ilmî ciddiyetle bağdaşacak bir yaklaşım değildir. Bu iddialar ciddiye alınırsa nüzûl sürecinde sanki şu şekilde bir süreç işlediği ileri sürülmektedir: “Kur’ân âyetleri bir şeyin Müslümanlara farz kılındığını bildirir şekilde nâzil olmakta ve Hz. Peygamber bunu sahâbîlerine duyurmaktadır. Sonra o herhangi bir açıklamada bulunmadan aradan çekilmekte ve onlara şöyle demektedir: ‘İşte müşrikler ve Yahudiler! Onlar bu ibadetleri yapmaktadırlar. Gidin onlardan öğrenin ve daha da bana bir şey sormayın.’ Resmetmeye çalıştığımız bu senaryonun nüzûl döneminde sahada hiçbir bir karşılığı bulunmamaktadır. Elbette “şer‘u men kablena” bazı usûl âlimleri tarafından belirli şartlar dâhilinde şer‘î delillerden birisi olarak kabul edilmiştir. Ancak bu şekilde kabul edenler de dâhil olmak üzere bütün fakihler, Kur’ân ve sünnette zikredilmemiş önceki ilâhî tebliğlerin Müslümanlar açısından geçerlilik ve bağlayıcılığından söz edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁴⁷ Son dinini inzâl ederken Allah’ın, detaylandırma görevini Hz. Peygamber’e vermek yerine üzerlerine zillet ve meskenet damgası vurulan, Allah’ın gazabına uğramış¹⁴⁸ ve Kur’ân’ın bile bile Allah’a iftira atanlar olarak vasıfladığı¹⁴⁹ bir topluluğa havale etmesi izah edilemez bir açıklama olarak ortada durmaktadır. Aksine Allah Teâlâ, bir topluma hidâyet ettikten sonra sakınacakları şeyleri açıklamayı kendi üzerine aldığı¹⁵⁰ ve kitabı açıklama görevini de peygamberin görevi olarak tanımladığını¹⁵¹ bildirmektedir.

Sonuç cümlesi olarak şunu söyleyebiliriz: Hz. Peygamber’den çok sağlam yollarla ve özellikle de yaşayan sünnet biçiminde ibadetlerin nasıl yapılacağına dair günümüze kadar ulaşan bilgileri küçümseyerek ve bu denli yoğun bir bilgi birikimine kabaca uydurma muamelesi yaparak; bunların yerine müşriklerden veya Yahudilerden öğrenildiği varsayılan ve tamamı hayalî olan bilgileri koymak en

¹⁴⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u Men Kablena”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Ocak 2020).

¹⁴⁸ el-Bakara 2/61.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/78.

¹⁵⁰ “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacak şeyleri kendilerine açıklayıncaya kadar onları saptıracak değildir. Allah her şeyi çok iyi bilendir.” Tevbe 9/115.

¹⁵¹ “İnsanlara kendilerine indirileni açıklamaları için ve onlar da düşünüp anlaşılar diye sana bu Kur’ân’ı indirdik.” en-Nahl 16/44.

hafifiyle söylemek gerekirse Hz. Peygamber'i metbu/uyulan olunan konumundan indirip tabi/uyan konumuna oturtmak olacaktır.

3.2. Kur'ân'ın Apaçık ve Anlaşılır Olduğu İddiası

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin en temel hareket noktalarından birisi Kur'ân'ın apaçık ve anlaşılır olduğu görüşüdür. Bu sebeple o, bir açıklayıcıya da ihtiyaç duymaz. Zira Kur'ân âyetleri kapalı ve anlaşılmaz değildir ki bir açıklayana ve bir açıklamaya ihtiyaç olsun. Kanaatimizce bu görüşle Hz. Peygamber'in temel misyonlarından birinin “tebyîn” olduğu ve ona Kur'ân'ı açıklama görev ve yetkisinin Allah tarafından verildiğine dair genel kabul görmüş usûl kaidesinin¹⁵² geçersiz kılınması amaçlanmaktadır. Ayrıca buradan hareketle Kur'ân'ın anlaşılması için bir uzmanlığa gerek olmadığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Bu görüşü temellendirmek için birçok ayetle isditlâl yapıldığı görülür. Bu âyetlerden biri şu şekildedir: “Andolsun biz, Kur'ân'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?”¹⁵³ Yine kendisine sıkça atıf yapılan bir başka âyette de şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun ki size açık açık bildirilen âyetler (آيات مبینات), sizden önce gelip geçenlerden örnekler ve takvâ sahipleri için bir öğüt indirdik.”¹⁵⁴

Bu ve benzeri âyetler bu görüşü gerekçelendirmek için kullanılmakta ve Hz. Peygamber'in tebyîn misyonu iptal edilerek bütün misyonu tebliğe eşitlenmeye çalışılmaktadır. Bir bakıma Hz. Peygamber'in risâlet görevini tebliğle sınırlandırmayı içeren bu bakış açısına göre Hz. Peygamber'e kendisine indirilen vahyi insanlara açıklamasının emredildiği âyetlerdeki¹⁵⁵ “beyân” ifadesinden murat duyurmak, haberdar etmek yani tebliğ etmektir.¹⁵⁶ Mehmet Okuyan'a göre Hz. Peygamber'e beyân misyonunun yüklendiği âyetlerde bir kapalılığın açıklanması değil, bir gerçeğin gizlenmeksizin tüm insanlığa duyurulması murat edilmektedir. Zira Mekkelilerin âyetleri anlamamaktan yana bir şikayetleri olmadığından âyetlerin bu anlamda açıklanmasına da ihtiyaç duyulmamaktaydı.¹⁵⁷ Edip Yüksel ise, en-Nahl

¹⁵² Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 44.

¹⁵³ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

¹⁵⁴ en-Nûr 24/34.

¹⁵⁵ en-Nahl 16/44.

¹⁵⁶ Mehmet Ali Ersin, “Kur'ân'ın Beyâna İhtiyacı Var mı?”, *Kalem Dergisi*, 3(1988), 6.

¹⁵⁷ Okuyan, *Meal-Tefsir*, 271.

Sûresi'nin 44. âyetindeki (لَشَيْْنٍ) ifadesini¹⁵⁸ “Bildirmek anlamında açıklamak” şeklinde çevirmiştir. Âyetle ilgili dipnotta ise “Allah tarafından açıklanmış, anlaşılması kolaylaştırılmış apaçık bir kitabın elçi tarafından açıklanması demek, ‘gizlenmeyip insanlara bildirilmesi’ demektir.” yorumuna yer vermiştir.¹⁵⁹

Atay'a göre Kur'ân'ın herkes tarafından anlaşılamayacağı görüşü dayanaktan yoksun ve isabetsiz bir görüştür. Aksine herkes Kur'ân'ı kendi birikimine göre anlar. Böylece farklı anlayışlar bir zenginlik meydana getirir.¹⁶⁰ Herkesin Kur'ân'ı okuması neticesinde insanlarda bir Kur'ân kültürü oluşur ve insanlar kendilerine bilginler tarafından Kur'ân'ın ve İslam'ın incelikleri anlatılınca, onu anlama kabiliyetine kavuşurlar.¹⁶¹ Ona göre Kur'ân'ı okumanın abdestli olmak, cünüp veya hayızlı olmamak gibi özel bir şartı yoktur. Kur'ân'ı okumanın ve ondan faydalanmanın tek şartı, peşin fikirli olmamak ve herhangi bir düşüncenin tesirinde kalmadan anlamaya çalışmaktır.¹⁶² Atay, Kur'ân'ı herkesin anlayamayacağı düşüncesini saçma bulur ve bunun Kur'ân'a düşmanlıktan başka bir şey olmadığını hâlbuki herkesin kendi eğitim ve kültür seviyesine ve hayat tecrübesine göre onu anlayacağını ileri sürer.¹⁶³

Akbulut'un da benzer düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ı herkesin anlayamayacağı şeklindeki bakış açısı anlamlı ve mantıklı olmadığı gibi net bir şekilde Kur'ân'a cephe alma sonucu da doğurur.¹⁶⁴ Zira Kur'ân okumak dinin ilk ve en önemli yükümlülüğüdür. Bu ise ancak Kur'ân'ı anlamakla yerine getirilebilir. Anlaşılmayacak bir kitabın okunmasının emredilmesi ise abesle iştigaldir. Öztürk'e göre ise Kur'ân'da mücmel âyet yoktur. Bu sebeple onun açıklanma ihtiyacından bahsedilemez. Ona göre “Kur'ân mücmeldir.” demek ilâhi kitaba Allah'ın tam tersini zikrettiği sıfatları uygun görmek anlamına gelecektir. Hâlbuki Allah onu “Mufassal kitap”¹⁶⁵ olarak vasıflandırmaktadır.¹⁶⁶

¹⁵⁸ Bayraklı'nın ise benzeri birçok âyette yaptığı gibi bu âyeti de duymazdan ve görmezden geldiği ve tefsirinde konu dışında bambaşka şeyler anlattığı görülmektedir. Bk. Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 10/518.

¹⁵⁹ Edip Yüksel, *Mesaj* (Kur'ân Çevirisi) (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2000), 32.

¹⁶⁰ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* 3, 36.

¹⁶¹ Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* 4 (Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 1995), 7.

¹⁶² Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* 1, 32.

¹⁶³ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* 3, 36.

¹⁶⁴ Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, 148.

¹⁶⁵ Fussilet 41/3.

¹⁶⁶ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 244.

“Kur’âncı” söylemin Hz. Peygamber’in tebyîn görevini nefyetmek gayesiyle tebyîni, tebliğe eşitlemeye çalışması dikkat çekmektedir. Bu minvalde “Beyyene” fiilinin Kur’ân’da hep gizleme (كتم) ve örtmenin (خفى) zıddı olarak kullanıldığını bu sebeple de duyurmak ve haberdar etmek anlamına geldiği ileri sürülmektedir.¹⁶⁷ Bu görüşe göre beyânın, manası anlaşılmayan, kapalı hususların aydınlatılması ve açıklanıp izah edilmesi anlamıyla bir ilgisi bulunmamaktadır.¹⁶⁸ Beyânın karşısına gizleme ve örtme anlamlarının koyulduğu âyetlere bakıldığında bu tespitlerin doğru olmadığı ve bu âyetlerde yer alan beyân ifadesinin duyurma anlamındaki tebliğden bambaşka bir şey olduğu görülür. Örneğin bu meyanda kullanılan âyetlerden birisi olan “Allah, kendilerine kitap verilenlerden: “Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz.” diye söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü arkalarına attılar ve ona karşılık birkaç para aldılar.”¹⁶⁹ âyetinde Allah’ın kitap ehlerinden aldığı söz kitabın hem insanlara ulaştırılmasını hem de açıklanmasını içermektedir.¹⁷⁰ Esasen her izah etme eylemi aynı zamanda bir bildirim ve tebliğdir. Ancak her ulaştırma ve tebliğ bir açıklama olmayabilir. Bu bakımdan bu âyetler üzerinden tebyîni tebliğe eşitleme ve böylece de Hz. Peygamber’in beyân görevini yok sayma çabasının ilmî hüviyetten uzak bir yapıda olduğu söylenmelidir. İlgili âyetlerden hareketle ve bir anlam manevrasıyla böyle bir çıkarımda bulunmak ancak imkânsız başarılmak anlamına gelecektir.

Hz. Peygamber’in temel görevi elbette Kur’ân’ı tebliğ etmektir.¹⁷¹ Ancak tebliğ görevi, bir postacı edasıyla mesajı iletip hızla uzaklaşmanın çok ötesinde bir muhtevaya sahip olup Kur’ân’ın doğru anlaşılmasını sağlayacak açıklamaların yapılması ve düzgün bir şekilde uygulamanın nasıl olacağını gösterilmesini de kapsar. “Kur’ân apaçıktır” mottosunun ardına sığınarak zengin hadis birikimine sırt dönmek akıl kârı bir tutum değildir. Bu birikimden sağlıklı bir şekilde yararlanmanın

¹⁶⁷ Ersin, “Kur’ân’ın Beyâna İhtiyacı Var mı?”, 6.

¹⁶⁸ Kur’âncı söylem Kıyâme Süresi’nin “Sonra onu açıklamak da bizim görevimizdir.” şeklinde çevirdiği 19. âyetinden hareketle Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı açıklamasının Allah tarafından menedildiğini ileri sürmektedir. Bk. Reşad Halife, *Kur’ân Hadis İslam*, 96.

¹⁶⁹ Âl-i İmrân 3/187.

¹⁷⁰ Müfessirler âyetteki beyân kelimesinin tebliğin ötesinde “açık seçik açıklamak ve anlaşılmasını sağlamak” anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Bk. Reşid Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 4/279; Şimşek, *Kur’ân Tefsiri*, 1/458.

¹⁷¹ el-Mâide 5/67.

yolunun hadis malzemesinin elbette Kur'ân ve siyer bilgisi eşliğinde ele alınmasından geçtiği de unutulmamalıdır.¹⁷²

Taberî, Kur'ân hakkında kullanılan (كتاب مبین) tamlamasını 'duyuran, bildiren kitap' şeklinde değil, 'açıklayan kitap' şeklinde tefsir etmiştir.¹⁷³ Zira ona göre Kur'ân'a Allah'ın vahdaniyetini, hak ve batılı, helâl ve haramı yani kısaca insanların din ve dünya işlerinde ihtiyaç duyacakları hükümleri açıklaması dolayısıyla 'açıklayan kitap' anlamında 'kitabün mübîn' denilmiştir. el-İsfahânî ise beyânı; ızhar edilmesi amaçlanan anlamın açığa, meydana çıkarılması olarak tanımlamış ayrıca beyânın, mücmel ve müphemini açıklanması olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴

Kendisine Kur'ân indirilen Hz. Peygamber, Kur'ân'ı anlama ve açıklama hususunda en yetkili kişidir. Zira mahlûkatı içerisinde Allah Teâlâ'nın muradını en iyi bilen kişi yine Hz. Peygamber'dir.¹⁷⁵ Dolayısıyla müminlerin onun sözlü ve fiilî açıklamalarına sarılmaları gerektiği hususunda hiçbir şüphe yoktur.¹⁷⁶ Kur'ân, Hz. Peygamber'in hem tebliğ¹⁷⁷ hem tebyîn¹⁷⁸ hem de teşri¹⁷⁹ görevlerinin olduğunu ayrı ayrı bildirmektedir. Hz. Peygamber'in açıklayıcı, öğretici ve eğitici kimliği bulunmaktadır. Bu misyonları ona veren de Allah'tan başkası değildir. Nahl Sûresinin 44. ayetine göre Kur'ân'ın indiriliş amacı, ancak Hz. Peygamber'in izahları ve telâkkileriyle tamamlanabilecektir.¹⁸⁰ Eğer Kur'ân en genel anlamıyla apaçık ve anlaşılır idiyse sahâbîlerin birçok âyetle ilgili Hz. Peygamber'e sorular sorması nasıl izah edilecektir. Zira apaçık bir şey hakkında açıklama istemek abesle iştilal anlamına gelir.

Sahih kaynaklarda nakledilen bir rivâyete göre "İnanıp imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu

¹⁷² M. Hayri Kırbaoğlu, "Soruşturma", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 180.

¹⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/439.

¹⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 158.

¹⁷⁵ Tayyar, *Fusûl fi Usûlü't-Tefsîr*, 15.

¹⁷⁶ Âl-i İmrân 3/31; el-Ahzâb 33/21.

¹⁷⁷ el-Mâide 5/67.

¹⁷⁸ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik. en-Nahl 16/44.

¹⁷⁹ et-Tevbe 9/29.

¹⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/180-182; Begâvi, *Meâlimü't-tenzil*, 2/615.

bulanlardır.”¹⁸¹ âyeti nazil olduğunda sahâbîler, hayat boyunca zulümden uzak durmanın kendileri için mümkün olmadığını düşünerek telâşa kapılmışlar; bunun üzerine Hz. Peygamber’e gelerek bu durumu sormuşlardır. O da âyete şu şekilde açıklama getirmiştir: “Bu sizin düşündüğünüz zulüm değildir. Burada Lokman’ın oğluna hitaben söylediği “Sevgili oğlum! Allah’a ortak koşma; çünkü ona ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür.”¹⁸² âyetindeki zulüm kastedilmiştir.¹⁸³

Bu örnekle dikkat çekmek istediğimiz nokta sahâbîlerin Hz. Peygamber’e gelerek Kur’ân hakkında soru sormalarıdır. Burada onun bir âyeti yine başka bir âyetle açıkladığı şeklinde itiraz yapılabilir. Ancak onların sordukları âyetteki zulüm kavramını Lokman Sûresindeki zulüm kavramıyla açıklaması o âyetin üzerinde yazılı olan bir şey olmayıp Hz. Peygamber’in bizzat yaptığı bir açıklamadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Kur’ân’ın beyâna ihtiyacı vardır. Zira beşer diliyle nazil olmuş bir metnin herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayacağını iddia etmek öncelikli olarak dilin yapısına aykırılık teşkil eder. Söylem savunucuları tarafından Kur’ân’ın en güzel açıklama ve tefsirinin yine Kur’ân’da bulunduğu görüşü ileri sürülerek¹⁸⁴ onun anlaşılması ve açıklanması için kendisi dışında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı görüşü şu âyete atıfla temellendirilmeye çalışılmaktadır: “Onlar ne zaman kuşku doğurucu bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı -ahsene tefsîran- bildiririz.”¹⁸⁵ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta daha önce Kur’ân İslamı Söyleminin Değeri başlığı altında da değindiğimiz gibi “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, çok azı hariç metinde hazır verili bir durum olmadığıdır. Tam tersine ayetlere muhatap olan kişinin yorumları ve çıkarımlarıdır ki bu yapılan da son tahlilde bir açıklamadır.

Yeniden başlığa dönecek olursak esasen Kur’ân’ın apaçık ve anlaşılır olduğu görüşü bir bakıma doğru ve bir bakıma ise yanlış bir tespittir. Doğru olan ve Kur’ân’ın da zaten ısrarla üzerinde durduğu kısmı şurasıdır ki elbette Kur’ân’ın genel

¹⁸¹ el-En‘âm 6/82.

¹⁸² Lokmân 31/13.

¹⁸³ Buhârî, “Enbiyâ”, 41.

¹⁸⁴ Okuyan, İsrâ 17/41, 89; Kehf 18/54; Ankebût 29/43 ve Furkân 25/33 gibi pek çok âyete yaptığı atıflarla Kur’ân’ın yine Kur’ân’da Yüce Allah tarafından açıklanmış olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 362.

¹⁸⁵ el-Furkân 25/33.

tezleri ve muhataplarından talepleri açık seçiktir; son derece belli ve ortadadır. Zira Kur'ân hidâyet kitabıdır. Bütün insanlığın aklına, kalbine, hislerine ve vicdanına hitap etmek üzere gelmiştir. Bu sayede akli aydınlatır, kalbi etkiler, vicdanı mutlu eder ve iradeyi harekete geçirerek eyleme yönlendirir. Kur'ân bilmece ve söz karmaşıklığına meyleden felsefe kitapları gibi değildir. Yine aynı şekilde normal bir aklın idrak edemeyeceği, anlamayı zorlaştırmak, manayı anlaşılmasız hale getirmek için çeşitli yolların devreye sokulduğu, uzak işaretlerin kullanıldığı, mesajların rumûzlarla verildiği, manaya delâletin derin bir şekilde gizlendiği, yoğun sembolik anlatımların yapıldığı edebî metinler gibi de değildir.¹⁸⁶ Elbette Allah bu Kur'ân'ı manaları anlaşılın, ahkâmı kavransın, güzellikleri idrak edilsin ve âyetleri üzerinde tedebbür edilip düşünölsün diye göndermiştir.

Kur'ân kendisinin apaçık ve anlaşılır olduğunu dört şekilde temellendirmektedir. Öncelikli olarak Kur'ân, kendisini kolaylaştırılmış bir kitap olarak tanıtır.¹⁸⁷ İkinci olarak bu kolaylaştırmanın yöntemlerinden birisi olması dolayısıyla Kur'ân'da insanlar için her türlü misalin verildiğini belirtir. Bu konuya işaret eden âyetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun biz bu Kur'ân'da insanlara her çeşit misali türlü biçimlerde anlattık, ama insanlardan çoğu inkârda direttiler.”¹⁸⁸ Üçüncü husus olarak ise Kur'ân'ın peyderpey indirilmesinin Kur'ân'ın daha kolay anlaşılması ile irtibatlandırıldığı görülür. Bu durumun ifade edildiği âyet son derece dikkat çekicidir: “İnkâr edenler: ‘Kur'ân ona bir defada indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu, senin kalbini sağlamlaştırmak için böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk.”¹⁸⁹ Bu üç hususa ilâveten son olarak Kur'ân'ın muhataplarınca kolay bir şekilde anlaşılması için açık bir Arapça ile indirildiği de belirtilmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması ile açık bir Arapça olarak indirilmesinin ilişkilendirildiği âyetlerden birisi şu şekildedir: “Apaçık Kitab'a andolsun ki biz düşünöüp anlamanız için onu Arapça bir Kur'ân yaptık.”¹⁹⁰

¹⁸⁶ Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe neteamel mea'l-Kur'ân'il-Azim* (Dubai: Mektebetu'n-Nür, 2007), 240.

¹⁸⁷ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

¹⁸⁸ el-İsrâ 17/89.

¹⁸⁹ Bu âyette Allah Tealâ'nın hitabını kullarına bir kerede ve topluca ya da yalın bir metin olarak değil de insan olan bir peygamberin üzerine ve hayatına indirdiğini belirtmesi calibi dikkattir ve kitabın bir peygamber eliyle açıklanma ihtiyacı olduğuna da ayrıca işaretidir. Bk. el-Furkân 25/32.

¹⁹⁰ ez-Zuhuf 43/2-3.

Bütün bu atıfların ortak noktası Kur'ân'ın herkes tarafından özellikle anlaşılacak üzere indirildiğidir. Allah onu muğlak, kapalı, bilmece ve karmaşık olsun diye değil apaçık anlaşılacak diye göndermiştir. Kur'ân'ın mübîn olmasının anlamı onun taleplerinin; öngördüğü fert ve toplum modelinin açık ve seçik olması şeklindedir. Kur'ân'ın en temel talepleri olan sağlam bir iman; bunun gereği olarak ortaya koyulan salih amel, güzel ahlâk ve mümin olmanın kriterlerinde kapalı ya da anlaşılmayacak bir husus söz konusu değildir. Yine Kur'ân'ın onlarca ayetinde ortaya koyulan tevhid, adalet, kolaylaştırma, sorumluluğun ferdîliği, üstünlüğün takvada oluşu, dinde zorlamanın olmayışı, sosyal adalet, hukukun üstünlüğü ve ortak işlerde şûranın esas alınması gibi temel ölçütler ve kıstaslar da son derece açık ve anlaşılırdır.¹⁹¹ Kur'ân'da zikir (ders, öğüt, vaaz) olarak isimlendirilen hususlar şüphesiz cahil bir bedevinin dahi anlayabileceği ve başka herhangi birine başvurmaksızın faydalanabileceği açık ve kolay konulardır.

“Kur'ân'ın apaçık ve anlaşılır olduğu görüşünün” yanlış olan kısmına gelince bu kısım, Kur'ân metninin kendi yapısından kaynaklanan müteşâbih ve mücmel âyetler bulunması ayrıca müşkil ve müphem ifadeler içermesi, haziflerin tespiti ve zamirlerin mercilerinin takdir edilmesi gibi hususlardır. Yine aynı şekilde Kur'ân'da yerine göre olumsuzluk yerine göre de ilgi zamiri gibi anlamlar üstlenebilen (ﻻ) gibi edatların bulunması da bu kapsamda değerlendirilmelidir.¹⁹² Tarihsel bağlam bilgisinden kaynaklanan güçlükleri de ilave edebileceğimiz bu alan, Kur'ân'ı anlama hususunda 'teknik anlama' olarak isimlendirilebilecek bir kısımdır. Bu tarz anlama için Kur'ân metninin yeterli olmaması aksine metne ilaveten başkaca bilgiler ve veriler gerektirecek olması kaçınılmazdır. Bütün bunların yanı sıra Kur'ân'da hüküm bildiren âyetlerin bir kanun kitabında bulunabilecek tarzda bir tasnif ve düzen içermeyip birçok sûrede dağınık olarak bulunduğu ayrıca Kur'ân'ın ilâhî vasfı gereği nasların sınırlı olmakla birlikte kendisi temel alınarak şartlara ve zamana göre ayrıntılı birçok hükmün çıkarılabileceği genel prensipler içerdiği de göz önünde

¹⁹¹ Kur'ân'ın temel konularına dair biri sistematik Kur'ân fihristi olmak üzere iki ayrı kapsamlı çalışma için bk. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016); M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyân Yayınları, 2001).

¹⁹² Âyetlerin anlaşılmasında (ﻻ) gibi edatların ve zamir mercilerinin tespitinin yol açtığı güçlüklerle dair bir sunum için bk. Öztürk, *Kur'âncılık*, 265-275.

bulundurulmalıdır. Bu cümleden olmak üzere hukuki yaptırım içerdiği anlaşılan âyetlerin bir kısmı ayrıntılı iken diğer bir kısmının icmâlî, bir kısmının manaya delâleti kesin iken bir kısmının zannî olduğu da bilinmektedir.¹⁹³

Herhangi bir metin veya âyet, bazı kimseler için kolaylıkla anlaşılabilir bir durumda iken, diğer bazıları için son derece anlaşılmaz ya da anlaşılması çok zor bir halde olabilmektedir. Kur'ân Arapça nazil olduğundan; onun bizzat dilin içerisinde mevcut olan *مَجْمَل, مَطْلُق, مَقْيَد, خَفِيّ, صَرِيح, مُتَشَابِه, كِنَايَة, مَجَاز, حَقِيقَة, عَامّ خَاصّ* (hâss, âmm, hakikat, mecaz, kinaye, müteşâbih, sarîh, hafî, mukayyed, mutlak, mücmel) vb. diye tanımlanabilecek lafızlar kullanması da son derece doğaldır.¹⁹⁴ Bu lafızların, kullanılma sebebine bir örnek vermek gerekirse, müteşâbih olgusunun dinî metinlere derinlik ve zenginlik kazandırdığı söylenebilir.¹⁹⁵ Bu tarz lafızlar ise ancak açıklamaya yönelik tahliller ve gayet ciddi çalışmalar ile anlaşılır ve açık hale gelebilir.¹⁹⁶ Ayrıca mufassal bile olsa pek çok hükmün bir örneklik üzerinden uygulama mevkiine konulmasına duyulan ihtiyacın risâlet ve nübüvvet müessesesinin varlık sebeplerinden biri olduğu da burada zikredilmelidir.

Esasen dini, hukuki ve edebi metinlerin açıklanma ihtiyacı muhatapların birbirlerinden tamamen değişik yapıda ve kültür seviyelerinde bulunmalarından da kaynaklanmaktadır. Metinlerin anlaşılmaması ya da anlamlarının kapalı kalması, yanlış yorumlara sebebiyet vermekte, bu durum ise bölünme ve kavgalarla neticelenen sonuçlara yol açmaktadır. Bu sebeple Allah, ilâhî kitaplarını bir peygamberin üzerine ve hayatına indirmiş yanı sıra bu peygamberleri ilahi metinlerin beyân ve izahıyla görevlendirmiştir. Bu münasebetle metinlerin beyânı, elçilerin en önde gelen görevleri arasında yer almıştır.¹⁹⁷ Ayrıca açıklamanın, anlamanın düşmanı değil tersine sağlaması olduğu unutulmamalıdır. Zira nedensel açıklamalar anlamayı denetleyen mekanizmalardır. İnsanların anladıklarını var saydıkları nice

¹⁹³ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûl 'i-l fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 124-130.

¹⁹⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2012), 152.

¹⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2021).

¹⁹⁶ Abdulcelil Candan, *Ulemayı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsiri (Müşkilü'l-Kur'ân)* (Konya: Kitap Dünyası, 2001), 25-26.

¹⁹⁷ en-Nahl 16/44; İbrahim 14/4.

şeyler vardır ki açıklama esnasında çoğu zaman durumun hiç de böyle olmadığı ortaya çıkar.¹⁹⁸

Bu bağlamda Kur'ân'ın açıklamaya ihtiyaç duyduğunun net bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in görevinin sadece tebliğden ibaret olup, Kur'ân'ın onun tarafından açıklanmaya ihtiyacı olmadığı görüşü temelsiz ve nüzûl çağında olup bitenlerin doğrulamadığı bir iddiadır. Ayrıca özellikle günümüzde kendisine indirilen kitap hakkında konuşmayı Hz. Peygamber'e çok görenlerin Kur'ân âyetlerinin açıklaması sadedinde ciltler dolusu kitaplar telif etmeleri de açık bir çelişki oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in beyân rolüne karşı çıkanların bizzat kendilerinin adeta mübeyyin rolüne soyundukları görülmektedir. Kur'ân'ın ilk müfessirinin ve mübeyyininin Hz. Peygamber olduğu noktasında esasen bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durum Kur'ân İslam'ı söylemi mensupları açısından da böyledir. Onların bu husustaki farklı yaklaşımları Hz. Peygamber'in açıklamalarının değeri ve bağlayıcılığı çerçevesindedir. Onlara göre söz konusu peygamber açıklamaları, herhangi bir açıklama düzeyindedir ve bağlayıcılık içermemektedir. En fazla Hz. Peygamber'le çağdaş olan Müslümanları alâkadar etmektedir.¹⁹⁹

Kur'ân'ın ilk açıklayıcısı olan Hz. Peygamber'in vahyin nüzûl ortamında bizzat bulunmasının ve yirmi üç yıl boyunca indirilen vahiylerden muradın ne olduğunu algılayıp aktarmasının ve birinci elden göstermesinin en geniş anlamıyla “beyân” olduğu söylenmelidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tefsirinin muhtelif şekillerde ortaya çıktığı da görülmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber yer yer ashabın yanlış anlama ve yorumlamalarını düzeltmekte, zaman zaman doğrudan bir âyeti veya sûreyi yorumlamakta veya kapalı bir hususu vuzuha kavuşturmakta; bazen de sahâbîlerin sorularına cevap mahiyetinde Kur'ân'ı tefsir etmektedir. Aynı şekilde herhangi bir âyetteki kapalılığın giderilmesi, bilinmeyen bir kelimenin izah edilmesi, âyetin âyetle tefsir edilmesi, âyette genel olarak anlatılan bir olaya dair ayrıntı verilmesi bu kabil tefsir şekillerindedir.

¹⁹⁸ M. Aytül Kasapoğlu, “Sosyolojik Hermenötik Uygulamalar”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara (Ekim 1992), 60.

¹⁹⁹ Mansûr, *el-Kur'ânu Kefâ*, 20.

Hız. Peygamber yaptığı yorumlarla Kur'ân'ın mücmelini beyân, mutlakını takyid, müşkilini tavzih, müphemini beyân, umumunu tahsis ve neshini beyân etmiş ve yer yer başka açıklamalar da yapmıştır.²⁰⁰ Hız. Peygamber'in âyetler hakkında yapmış olduğu söz konusu açıklamaları ashâbı ondan almış ve bu bilgileri tâbiîne aktarmıştır. Muteber hadis kaynakları ise Resûlullah'a, ashaba ve tâbiînin önde gelenlerine ait Kur'ân tefsirlerini bir araya getirmişlerdir. Daha sonra da tefsir ilmi bir hayli genişlemiştir. Bu genişleme sürecinde sahih olmayan bazı rivâyetler kitaplara girmişse de bunları gerekçe göstererek ve "Kur'ân'ın manaları açıktır." mottosunun ardına geçerek bu değerli mirasa sırt dönmek asla kabul edilebilir bir yaklaşım değildir.

Sonuç itibariyle temel taleplerinin anlaşılması açısından Kur'ân herkesin rahatlıkla anlayacağı açıklıkta olmasına rağmen diğer yandan bazı hususları ve boyutları da ancak başta Hız. Peygamber olmak üzere ilim sahiplerinin katkıları ve açıklamalarıyla anlaşılabilir. Bu bakımdan yukarıda zikrettiğimiz birinci tür konuların açık ve anlaşılır olması peygamberin ve ilim insanlarının Kur'ân'da yer alan emir ve yasakların bütün hukuki ve uygulamaya yönelik delâletlerini açıklamaları gerekliliği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Öte yandan "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilenin bulunduğu" ilâhî fermanı²⁰¹, "Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz" buyruđu²⁰², "Güven ya da korkuya dair bir haberi peygambere ve aralarındaki yetkili kimselere götürselerdi onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetirenler onu anarlardı."²⁰³ ikazı Müslümanları hep sorup öğrenmeye teşvik etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kolaylaştırılması ve anlaşılır olması Kur'ân'ın herkes tarafından aynı düzeyde anlaşılabilereği ya da bir açıklama ve açıklayıcıdan müstağni olduğu anlamına gelmediği gibi; Kur'ân'ın teknik anlamda anlaşılması için başta Hız. Peygamber olmak üzere ilim sahiplerinin açıklamalarına ihtiyacının olması ya da insanların bilgi düzeylerine ve kavrayış yeteneklerine göre Kur'ân'ı anlıyor olmaları da Kur'ân'ın anlaşılmaz olarak nitelendirilmesini gerektirmemektedir.

²⁰⁰ Burada dile getirdiğimiz hususlarla ilgili ayrıntılı örnekler tefsir usulü kitaplarında geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bkz. Tayyar, *Fusûl fi Usûlü't-Tefsir*, 24.

²⁰¹ Yusuf 12/76.

²⁰² en-Nahl 16/43.

²⁰³ el-Mâide 4/83.

3.3. Hadislerin Kur'ân'a Arzedilmesi Gerektiği İddiası

“Kur'ân İslam'ı” söylemi lehine görüş bildiren müelliflerin en çok önemsedikleri ve kullandıkları tabirin “Kur'ân'a arz” tabiri²⁰⁴ olduğu söylene abartı yapılmış olmaz. Bir tür sloganlaştırılmış olan bu tabirle şu kastedilmektedir: İslam öncelikli olarak Kur'ân'dır. Kur'ân ise İslam'ın tek güvenilir bilgi kaynağı olup onun dışında güvenilir başka bir bilgi kaynağı yoktur. Bu bakımdan başta hadisler olmak üzere her tür bilgi ve uygulama Kur'ân'a sunulmalı ve Kur'ân'la sağlaması yapılmalıdır.²⁰⁵ Zira burada ölçü, hadisin Kur'ân'a uygunluğudur.²⁰⁶ Bu arz ve sağlamanın sonucuna göre söz konusu veri ya alınıp kabul edilir ya da alınmayıp reddedilir. Bir başka deyişle “Kur'ân'ın hakemliği esastır.”²⁰⁷ Bu teorik ilke bu şekilde belirlendikten sonra tekil örnekler üzerinde serbestçe uygulamaya geçilmektedir. Öyle ki uygulamada gerek inanca gerekse de amele taallük eden birçok husus tek tek ele alınmakta, ilgili konulardaki hadisler gelişigüzel istidlâllerde ve maksadı aşan tasarruflarda bulunularak Kur'ân'a arz edilmekte ve bu hususların Kur'ânî/İslami olmadığına hükmedilmektedir.

“Kur'âncı” söylemin, Kur'ân'a arz prensibini hararetle savunduğu ve büyük bir iştahla ve limitsiz bir şekilde uyguladığı görülmektedir. Bu uygulamalar ise genellikle ‘hadislerin çoğu uydurmadır, aslı astarı yoktur’ ön kabulü ile yapıldığından çoğunlukla “sonucu belli arzlar” olarak gerçekleşmektedir. Süreçte hadisleri anlama gayretinin değil de hadisleri yargılama hevesinin ön planda olduğu söylenebilir. “Kur'ân'a arz” konusundaki iştah ve kararlılık o boyuttadır ki hadislerin

²⁰⁴ “Arz” kelimesi lügatte bir büyüğe sunmak, göstermek, bildirmek, durumuna bakmak, benzemek, açığa çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir. Bk. İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2009) 7/166-168.

²⁰⁵ Örneğin Ateş'e göre, kocaman hadis yığınları içerisinde hangisinin hakikaten Hz. Peygamber'in sözü olduğu bilinmeyeceğinden ancak Kur'ân'ın ruhuna aykırı olmayan hadisler Kur'ân'ın tefsiri olarak görülüp amel edilebilir. Zira peygamberin vefatından yüz yıl sonra ağızdan ağza nakledilen sözlerin ne ölçüde Hz. Peygamber'in kendi sözü olduğu bir muammadır. Daha geniş bir okuma için bk. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/111.

²⁰⁶ Okuyan'ın arz konusunda bir kelime oyununa yöneldiği ve konuyu sulandırmaya çalıştığı görülür. Ona göre “Kur'ân İslam'ı” söylemi hadislerin değil rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesini önermektedir. Zira bir sözün hadis yani Hz. Peygamber'e ait olduğu kesin olsa herkesten önce onu kendisinin kabul edeceğini ileri sürmektedir. O bakımdan bize ulaşana kadar çok karanlık dönemlerden geçmiş olan rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti Kur'ân'a uygunluk kriteri ile test edilmeli ve hadis olup olmadıklarına karar verilmelidir. Bk. Mehmet Okuyan, “Rivayetleri Kur'ân'a Arz Etmek”.

²⁰⁷ Mustafa İslamoğlu, “Hadislerin Kur'ân'a Arzı”, Youtube (22 Mart 2021), 00:05:00-00:40:00

geneline yaklaşımları olumsuz olmasına rağmen, otoritelerin sahih görmedikleri meşhur “arz hadisini” sahih olarak görme ve sonuna kadar savunma çelişkisinin²⁰⁸ dahi göze alınabildiği dikkat çekmektedir.²⁰⁹ Arz uygulamalarına bakıldığında baskın fikrî yönün yaşanılan modern çağın tesirinde kalma ve bu tesirle karşılaştırma yapma şeklinde ortaya çıktığı görülür. “Kur’ân’a arz etmek”, “Kur’ân’ın hakemliğine başvurmak” ve “Kur’ân’dan onay almak” gibi büyümlü ifadelerle kastedilen şeyin ise çoğu defa ‘araştırmacı öznenin uygun bulması’ şeklinde tecelli ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan sadece az sayıda rivâyetin Kur’ân’a uygun olduğu ileri sürülmektedir. Konunun bir başka boyutu ise yaşanılan çağın bütün boyutlarıyla dini ve geleneği sorgulamış olmasının yansımalarından biri olmasıdır. Bu küllî sorgulamalardan hadis müktesebatı da payını almakta ve arz gerekçesiyle sert eleştirilere maruz kalmaktadır.

Arz uygulamalarında “Kur’âncı” söylemin iki büyük yanılgısı ise dikkatleri çekmektedir. Bunlardan birincisi arz uygulamasının genellikle önyargıyla, aceleci bir biçimde ve bütüncül bir bakışın uzağında sınırlı bir bilgiyle yapılmasıdır. Çoğu defa da yanlış tercüme ve konuyu tam anlayamama durumlarının bu uygulamalara eşlik ettiği görülür. Örneğin yanlış ve sakıncalı işlerde öncü olanların, bu işleri onları takiben yapacak kimselerin günahlarından pay sahibi olacaklarına dair uyarılarda bulunan onlarca hadis “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”²¹⁰ âyeti gerekçe gösterilerek reddedilmektedir.²¹¹ Bu âyete aykırı görülerek reddedilen hadislerden bir tanesi şu şekildedir: “Resûlullah buyurdu ki: ‘Yeryüzünde haksız yere öldürülen hiçbir insan yoktur ki katilin günahından bir misli de Hz. Âdem’in ilk oğluna (Kâbil’e) gitmemiş olsun. Çünkü o, haksız öldürme işini ilk başlatandır.”²¹² Bu arzın, sonuçları itibariyle isabetsiz olduğu, anlama yerine yargılama iştahının ön planda tutulduğu ve konuyla ilgili diğer âyetler nazara alınmadan özensiz bir şekilde hüküm verildiği görülmektedir. Zira arzda kullanılan âyet ‘suçun ve cezanın şahsiliği’ prensibiyle ilgili olup bir bakıma da “hiç kimse istese de bir başkası yerine

²⁰⁸ Söz konusu çelişkiyi tezimizin ikinci bölümünde “Kur’ân İslam’ı Söyleminde Köken Arayışı” başlığı altında geniş bir şekilde ele aldığımız için oraya bakılabilir.

²⁰⁹ Kur’ân’a arzı öneren hadisler, hadislerin kaynakları, güvenilirlikleri ve konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 85-91.

²¹⁰ el-En’âm 6/164; en-Necm 53/38; el-Fâtır 35/18.

²¹¹ Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 179.

²¹² Buhârî, “Diyet”, 2; Müslim, “Kasame”, 27.

onun günahını yüklenip, onu temize çıkaramaz” anlamına gelmektedir.²¹³ Bu bakımdan söz konusu âyetin, reddedilen hadisin ele aldığı konuyla ilgisi yoktur ki onunla çelişmiş olsun. İlgili hadis âyetlerle çelişmek bir yana aşağıda zikredeceğimiz iki âyetle uyum içerisindedir ve onları açıklamaktadır. Bu âyetler şu şekildedir:

“Onlar, kendi yüklerini, kendi yükleriyle beraber başka yükleri de taşıyacaklar ve elbette uydurdıkları şeylerden kıyamet günü sorulacaklardır.”²¹⁴

“Ki Kıyamet günü hem kendi veballerini tam olarak yüklensinler hem de bilgisizce saptırdıkları kimselerin veballerinden bir kısmını. Bak ne kötü şey yükleniyorlar.”²¹⁵

Dikkat edilirse bu iki âyette ve Kur’ân’a uygun olmadığı gerekçesiyle²¹⁶ reddedilen hadiste anlatılan husus, redde gerekçe gösterilen âyetten tamamıyla farklı bir konuyu dile getirmektedir. Bu da şudur: Sakıncalı işlerde örneklik ve öncülük edenler kendi günahlarının yanında onlara bir şekilde tabi olanların günahlarından da bir pay yüklenirler. Bu kimselerin yüklendiği bu ikinci grup günah ise gerçekte başkalarının günahı olmayıp başkalarının işlemesine sebep olmakla kazandıkları kendi günahlarıdır. Bir başka ifadeyle kötü işlerde öncülük edenlerin yüklendikleri vebal, gerçekte kendi eylemlerinden doğan sonucun vebalidir. Bu sebeple de başkasının değil kendi günahlarının yüküdür.²¹⁷ Hz. Peygamber bu gerçeği daha genel bir çerçevede şu şekilde ifade etmektedir: “Kim İslam’da bir hayra öncülük ederse kıyamete kadar o yolda gidenlerin sevabınca sevap kazanır, ötekilerin sevabından da bir şey eksilmez. Ama kim de bir kötülüğe öncülük ederse kıyamete kadar onu yapanların günahları kadar günah işlemiş olur. Ötekilerin günahlarından da bir şey eksilmiş olmaz.”²¹⁸ Konuya dair diğer âyetler ve söz konusu hadisler bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında ilgili âyet ve hadis arasında çatışma şurda dursun, konunun bütün vecheleriyle yerli yerine oturduğu görülür. Kanaatimizce ön

²¹³ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/175.

²¹⁴ el-Ankêbût 29/13.

²¹⁵ en-Nahl 16/25.

²¹⁶ Kur’ân’a uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilen ve reddedilen hadisler çerçevesinde yapılmış bir çalışma için bk. Furkan Çakır, *Kur’ân’a Aykırılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²¹⁷ İslamoğlu, *Hayat kitabı Kur’ân*, 778.

²¹⁸ Müslim, “İlim”; 15; Müslim, “Zekât”, 69; Müsned, 4/362.

yargılar ve yargılama hevesinin anlama gayretinden daha baskın gelmesi bu tarz isabetsiz sonuçların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

“Kur’ancı” söylemin arz konusundaki ikinci büyük yanılgısı ise “dışında olmak” ile “aykırı olmak” arasındaki belirgin farkı kavrayamamış olmasıdır. Onlar, hadislerin Kur’ân’a ilaveten hükümler getirmesini “Kur’ân’a aykırılık” şeklinde sunmaya çalışmaktadırlar. Hâlbuki Kur’ân’a uygunluktan kasıt bu değil, Kur’ân’ın temel ilkelerine ve mantalitesine aykırı olmamaktır. Aşağıda izah edeceğimiz şekilde de görüleceği üzere “Kur’ân’ın dışında olmakla” “Kur’ân’a aykırı olmak” aynı şey değildir. Örneğin Atay, hayızlı kadının tavaf yapması ve Kur’ân okuması ile ilgili hadis rivâyetlerini kabul etmemektedir. O, bu rivâyetlerin Kur’ân’da bulunan açıklamalara uygun olmadığını düşünmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kur’ân’a gittiğimiz zaman hayız hali yalnız bir tek şeye engel sayılmaktadır. O da cinsel münasebettir.”²¹⁹ Kur’ân’da İslam kitabının da yazarı olan Yaşar Nuri Öztürk’ün de benzer şekilde ‘Kur’ân’daki buyruklarla çelişme’ ile ‘Kur’ân’da olmayan bir hüküm koymayı’ aynı kefeye koyduğu görülmektedir. Onun konuya dair düşünceleri şu şekildedir:

“Dinin içeriğini, çerçevesini Kur’ân çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmekse şirktir. Kur’ân’ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber, bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zaman üstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örnekler ile insan hayatına kazandırmaktır. O halde Hz. Peygamber’e isnad edilen bir söz veya bir fiil Kur’ân’daki buyruklar ile çelişir yahut Kur’ân’da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber’e isnadı kabul edilemez. Bunun aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki, bunun Kur’ân’dan onay alması mümkün değildir.”²²⁰

Kanaatimizce bu hususta müelliflerin ihmal edip görmezden geldikleri nokta şurasıdır: Bir hadis Kur’ân’ın herhangi mücmel bir hükmünün ayrıntısını beyân ediyor ya da nasıl uygulanacağını gösteriyorsa evet bu durum, Kur’ân’ın ortaya koyduğundan fazla bir şeydir. Ancak “Kur’ân’a aykırılık” anlamına gelmez. Eğer

²¹⁹ Atay, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, 1/149-150.

²²⁰ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 108.

hadis, Kur'ân'ın emrettiğini yasaklıyor ya da Kur'ân'ın yasakladığını emrediyorsa aykırılıktan ancak o zaman bahsedilebilir. Hasılı 'dışında olmak' ile 'aykırı olmak' arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Kur'ân'ın değinmediği bir meseleyi hadisler ele almışsa; bu husus Kur'ân'da bulunmamaktadır, dolayısıyla "aslı yoktur" demek mümkün değildir.²²¹ Zaten sünnete ihtiyaç da esasen Kur'ân'da açıkça ve ayrıntılı bir şekilde zikredilmeyen hususlarda daha çok ortaya çıkmaktadır. Eğer sünnet, Kur'ân'da bulunandan daha fazla bir şey söylemiyor ve sadece orada bulunanı tekrar ediyorsa ona ihtiyaç olmadığı ya da sınırlı bir ihtiyacın olduğu anlamına gelecektir ki bu durum sünnetin misyonunu tanımamak demektir.

Örneğin Kur'ân 'namazı kılın' emrini verdikten sonra konuyla ilgili bütün hususları açıklamaz. Namazdan ne kastedildiğini ve kılınmasının ne anlam taşıdığını Kur'ân değil, aksine sünnet söyler. Bu amaç için mescitler inşa etmeyi, namazın bir günde beş vakit olduğunu, cemaatle namazı, namazın vakitlerini, şeklini, rek'atlarını; Cuma ve bayram namazlarını ve bunların amelî şeklini ve diğer pek çok ayrıntıyı bize sünnet bildirmiştir. Bütün bunlar tabiatıyla Kur'ân'da bulunan bilgilerden fazlasıdır. Ancak ona aykırı değildir. Aynı şekilde hayatın her alanında Kur'ân'ın amacına uygun olarak insan hayatı ve karakterini, İslam kültür ve medeniyetini sünnetin tasvir edip ortaya koyması Kur'ân'dan o kadar fazladır ki sünnetin rehberliğinin Kur'ân'ın hükümlerinin çerçevesinden kat be kat daha geniş olduğu görülür. Ancak ondaki hiçbir şey Kur'ân'a aykırı değildir. Ayrıca fıkıhçılar ve hadisçilerden hiç kimse Kur'ân'a gerçekten aykırı olan bir şeyi, Resûlullah'ın sünneti olarak kabul etmez.²²²

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerle "Kur'ân İslam'ı" söyleminin "hadislerin Kur'ân'a arzı" konusundaki yaklaşımını izah etmeye çalıştık. Söylemin usûlsüz ve limitsiz arz çağrısının isabetli olmadığı ortadadır. Bununla birlikte hadislerin Kur'ân'a arzı konusunun yanlış uygulamalar ileri sürülerek bir kalemde silinip atılabilecek bir konu olmadığını düşünüyoruz. Bu sebeple "Kur'ancı" söylemin görüşlerinden bağımsız bir şekilde önce Kur'ân'a arz düşüncesinin lehinde

²²¹ Ali Osman Koçkuzu, *Hadislerin Kur'ân'da Arzının Problemleri -Sünnetin Dindeki Yeri-* içinde (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 198.

²²² Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Konumu*, 28-29.

ve aleyhindeki görüşleri ele almak daha sonra da bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

3.3.1. Kur'ân'a Arz Yapılması Fikrinin Doğru Olduğuna Dair Görüş

Hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi teklifini yerinde ve gerekli görenler prensip itibariyle "sünnetin Kur'ân'a muvafik olma" zorunluluğundan hareketle hadislerin sıhhatinin tespitinde Kur'ân'la karşılaştırma yapma fikrine olumlu bakmaktadırlar. Şimdi arz fikrini benimseyenler açısından dönemselsel olarak konuyu ele almaya çalışacağız.

3.3.1.1. Hz. Peygamber ve Sahâbîlerde Kur'ân'a Arz

Kur'ân'a arz fikrine olumlu bakanlar açısından bu uygulamanın selef-i sâlihinde aslı bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in zaman zaman bir sözünden önce veya sonra âyet okuması -bazı başka amaçları bulunmakla birlikte- arz metodunun menşei olarak değerlendirilmiştir.²²³ Bu durum bizzat Hz. Peygamber'in kendi uygulaması olarak, hadisini Kur'ân'la bütünleştirmesi ve birlik ve bütünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bir peygamberin getirdiği mesaj ve tebliğ ettiği din ile kendi söz ve davranışlarının asla çelişmeyeceği gerçeğini göstermesi açısından da değerlidir.

Sahâbîlerin de kendilerine ulaşan rivâyetleri bazen "Kur'ân'a aykırılık" prensibini öne sürerek kabul etmedikleri görülmektedir. Kur'ân, sahâbîler açısından birinci derecede ölçü olduğundan Kur'ân'a muhalif olduğunu düşündükleri rivâyetlere temkinli yaklaşmakta ve reddetmektedirler. Elbette bu ret, Hz. Peygamber'in verdiği bir hükme dair olmayıp bu sözün ona aidiyeti hakkındadır. Zira sahâbîler nezdinde Kur'ân ve sahih hadisin her ikisi de bir bakıma Allah katından olup birbirleriyle çelişmesi veya birbirlerine muhalefetleri düşünülemez.²²⁴

²²³ Kamil Çakın, "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 241.

²²⁴ Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 28.

Kaynaklarımızda sahâbîlerin Kur'ân'a arz yaptıklarına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Başta Hz. Âişe olmak üzere Ebû Hüreyre²²⁵, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas ve daha pek çok sahâbînin arz uygulamasını kabul ettikleri ve gerekli durumlarda kullandıkları görülmektedir. Örneğin sünnete tutkulu denilebilecek düzeyde bağlılığına rağmen İbn Ömer'in arz yapmış olması son derece ilgi çekicidir. Kendisine yırtıcı kuşların etinin durumu sorulduğunda o cevaben "Bunda bir mahzur yoktur." cevabı vermiştir. Ona Ebû Sa'lebe'nin (ö. 695) rivâyet ettiği ve yasaklayıcı hüküm içeren hadis aktarılınca şu cevabı vermiştir: "Bacağına bevleden bir bedevinin hadisiyle mi Allah'ın kitabını terk edeceğiz."²²⁶ Kanaatimizce İbn Ömer bu rivâyeti: "De ki: Bana vahyolunanda (bu haram dediklerinizi) yiyen kimse için haram edilmiş bir şey bulamıyorum. Ancak leş, yahut akıtılmış kan, yahut domuz eti -ki pistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir fisk (hayvan) olursa başka (bunlar haramdır)."²²⁷ âyetine muhalif görmüş ve benimsememiştir.

Kur'ân, sahâbîler için o kadar birinci derecede bir başvuru kaynağı idi ki sadece hadisleri kritik etmek için değil yanı sıra kendi aralarındaki şahsi görüş ve ihtihadlarında ve birbirlerini eleştirirken de Kur'ân'ı ölçü alıyor ve ona başvuruyorlardı. Bu konuda aşağıda zikredeceğimiz örnek, son derece dikkat çekicidir: Hz. Ömer bir Cuma hutbesinde, kadınların fazla mehir istemeleri sebebiyle toplumda evlenmenin zorlaştığını, bu durumun da fuhşa sebebiyet verebileceğini zikretti. Buradan hareketle de kadınları evlenmeyi kolaylaştırmak amacıyla mehirlerini azaltmaya davet etti. Bu esnada cemaatte bulunan bir kadın kalkarak: "Ey Ömer! Allah bizim mehirlerimiz hakkında 'onlardan birine yüklerle mal (mehir) vermiş olsanız dahi verdiğinizden hiçbir şeyi geri almayın."²²⁸ buyuruyor. Sen ne diye bizim hakkımıza riayet etmiyorsun?" deyince Hz. Ömer az önce beyân ettiği görüşünden dönerek minberde Allah'tan bağışlanma dilemiştir. Sonra da 'İnsanlar

²²⁵ Sadece Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadisler kapsamında altmış iki hadiste Kur'ân'a arz yöntemi uygulandığı görülmektedir. Bunların yirmi beşi bizzat onun tarafından kendi ifadeleri ile yapılmış olup diğerlerinin ise Hz. Peygamber mi yoksa Ebû Hüreyre tarafından mı yapıldığına dair net ifadeler bulunmamaktadır. Konuya dair yapılan bir inceleme için bk. Fahri Uluocak, *Ebû Hüreyre'nin Kur'ân'a Arz Ettiği Rivâyetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2010)

²²⁶ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 7/118.

²²⁷ el-En'âm 8/145.

²²⁸ en-Nisâ 4/20.

Ömer'den daha ince anlayışlı' demek suretiyle kadını övmüştür.²²⁹ Başka bir rivâyette Hz. Ömer'in bu âyetten habersiz konuştuğuna üzümlü hayıflandığı anlatılmaktadır.²³⁰ Bu örnek, sahâbîlerin günlük yaşantı ve konuşmalarında dâhi Kur'ânî ölçüyü benimsediklerini ve Kur'ânî bakış açısıyla hareket ettiklerini gösteren kıymetli örneklerden birisidir. Aynı zamanda sahabe toplumundaki Kur'ânî seviyeye de işaret etmektedir. Bu örnekte kadın Hz Ömer'in görüşünü bir bakıma Kur'ân'a arz etmiş ve düzeltme ihtiyacı hissetmiştir. Gerek yukarıda zikrettiğimiz İbn Ömer hadisi, gerekse de bu hadis sahabe toplumunda mükemmel bir Kur'ân mantığının oluştuğunun ilgi çekici kanıtlarındandır.

3.3.1.2. İslam Mezheplerinde Kur'ân'a Arz

Sahabe devrinden sonra ekolleşen fikirlerin ve İslam mezheplerinin görüşleri içerisinde de "Kur'ân'a arz" konusunun kendine yer bulduğu ve bir yöntem olarak uygulanageldiği görülmektedir. İmam Malik'in (ö. 179/795) Kur'ân'ın zâhirine aykırı görerek amel etmediği hadisler az da olsa bulunmaktadır. Örneğin ölü için yapılan hac ve köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi konuları bunlardandır. İmam Malik bu ve benzeri konularda gelen rivâyetleri Kur'ân'ın genel ifadelerine uygun bulmamış ve bunlarla amel etmemiştir. Yine benzer şekilde 'rü'yetullah' konusunda gelen rivâyetleri "Yüzler var ki o gün ıslıl ıslıl parlar, Rabbine bakar."²³¹ âyetlerine arz ederek Kur'ân'a uygun bulmuş ve söz konusu hadisleri reddedenleri Kitab'a tabi olmamakla itham etmiştir.²³²

Hadislerin Kur'ân'a arzının bir usûl olarak benimsendiği esas mezhep ise Hanefiliktir. Ebû Hânîfe'nin şu sözleri onun konuya dair görüşlerini ifade etmektedir:

"Eğer bir kimse 'Peygamber'in her söylediğine inanıyorum, çünkü Nebî hakkın dışında konuşmaz ve Kur'ân'a muhalefet etmez' derse, bu onun Peygamber'e inandığını ve Peygamber'i Kur'ân'a muhalefetten tenzih

²²⁹ İbn Hacer, *el-Metalibü'l-aliye*, 2/4-5.

²³⁰ Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Said b. Kâsım, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: by, 1987), 393.

²³¹ el-Kıyâme 75/22-23.

²³² Muhammed Ebû Zehrâ, *Malik hayatuhu ve asru hu ve arâuhu el-fikhiyye* (Kahire: Daru'l-fikhi'l-Arabî, 2009), 280.

ettiğini gösterir. Şayet Peygamber Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah'a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, Allah Teâlâ: "Eğer O (Peygamber) bazı laflar uydurup bize iftira etseydi, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını keserdik ve hiç biriniz de ona yardımcı olamazdınız."²³³ buyurduğu gibi onu kuvvetle yakalar ve şah damarını keserdi. Allah'ın Resulü, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden de Allah'ın resulü olamaz. Hz. Peygamber'den Kur'ân'a muhalif hadis rivâyet edeni reddetmek, Peygamberi red ve onu yalanlama değildir. Bu ancak Peygamber'den batıl rivâyet eden kimseyi rettir. Töhmüt bu kimseyedir. Bu nedenle Peygamber'in söylediği her şey, işitelim işitmeyelim başımız gözümüz üzerinedir. Buna iman eder ve Allah'ın Resulünün söylediğine olduğu gibi şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki; O, Allah'ın nehyettiği bir şeyi asla emretmez. Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz. Allah'ın tavsif ettiği bir şeyi, başka şekilde tavsif etmez. Şahadet ederiz ki, o bütün işlerinde Allah'a muvafıktır. Bid'at olacak bir şey yapmamış ve Allah'ın sözüne bir şey katmamıştır. Zorlayıcılardan olmamıştır. Bu yüzden Allah; "Kim Resul'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur"²³⁴ buyurmuştur.²³⁵

Ebû Hanîfe'ye ait olan bu açıklamalar onun, Kur'ân-sünnet ilişkisine bakışını ve Kur'ân'a arza ait görüşlerini gayet net bir şekilde ifade etmektedir. Onun esasen, sünnetin Kur'ân'a asla muhalif olamayacağı görüşüyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Şayet bir muhalefet var ise o takdirde, hakkında şüphe olmayan Kur'ân alınmalı ve ona muhalif olan rivâyet reddedilmelidir. Söz konusu rivâyeti reddetmek asla Resûlullah'ı reddetmek demek değildir.²³⁶

Ebû Hanîfe'ye ait bu anlayış daha sonra mezhebin usûl prensiplerinden biri olmuş ve Hanefî usûlcüler, haber-i vâhid'in hüccet olması ile ilgili birçok meseleyi bu prensibe göre yorumlamışlardır. Hanefî mezhebinde arz prensibini geliştiren ve formüle eden esas kişi ise Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf olmuştur. Ebû Yûsuf kendi hocaları ve Kûfe'nin fakihleri tarafından bu prensibin benimsendiğini ileri sürerek kendisinin de aynı kanaati paylaştığını belirtmektedir. O, hocası Ebû

²³³ el-Hakkâ 69/44-47.

²³⁴ en-Nisâ 4/80.

²³⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, 26-27.

²³⁶ Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 51.

Hanife'nin siyer alanındaki fetvalarını tekil hadis rivâyetleriyle eleştiren Evzâî'nin²³⁷ (ö. 157/774) tenkitlerine cevap vermiş ve o tekil rivâyetlerin genel fıkıh mantığına ve Kur'ân'ın genel hükümlerine uymadığını gerekçe göstererek Evzâî'nin eleştirilerini reddetmiştir. Konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Rivâyetler çoğaldıkça, bunlar arasından bilinmeyen, fıkıh ehlinin de bilmediği, kitaba ve sünnete uygun olmayan rivâyetler ortaya çıkar. Şaz hadislerden sakın, hadisçilerin ve fukâhanın bildikleri ile Kitap ve sünnete uygun olanları al. Diğerlerini buna göre değerlendir. Çünkü Kur'ân'a muhalif olan, Resûlullah'tan rivâyet edilmiş dâhi olsa ondan değildir.”²³⁸

Ebû Hanife ve talebeleri gerek hadislerin sıhhatini belirlemede gerekse birbirine aykırı gibi görünen hadislerin arasında tercihte bulunmada farklı metodlar benimsedikleri gibi aynı şekilde hadisleri anlamada da farklı yöntemler takip etmişlerdir. Onlara göre senette bulunan “şeklî inkitâ”nın yanı sıra tamamen hadislerin metniyle ilgili olan ikinci bir inkitâ çeşidi daha vardır ki o da “manevî inkitâ”dır. Bir rivâyetin Kur'ân'a, meşhur sünnete ve ilk dönem uygulamalarına muhalif olması anlamına gelen “manevî inkitâ” sebebiyle bu evsafa sahip rivâyetler merdud kabul edilmektedir. Hanefilerin Kur'ân'a muhalefet nedeniyle amel etmedikleri önemli konulardan bazıları şunlardır: Namazda Fatiha'nın okunması ile ilgili rivâyet, zina yapana celde/sopa ile beraber sürgün cezası vermek, müslümanın kâfire karşılık öldürülmeyeceği, veli izin vermedikçe nikâhın caiz olmayacağı.²³⁹

3.3.1.3. Modern Dönemde Kur'ân'a Arz

“Kur'ân'a arz” meselesinin son iki yüzyıldır hem ülkemizde hem de diğer İslam ülkelerinde konuyla ilgilenen ilim insanları tarafından sıklıkla ele alındığı görülmektedir. Bu ilim insanlarının en meşhur olanları Reşîd Rızâ ile hocası Muhammed Abduh'tur. Onlara göre bir metnin ancak kati naslara ve olaylara ters düşmeme ön koşuluyla senedinin sıhhatinden bahsedilebilir. Tearuzun bulunduğu ve

²³⁷ Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî, ehl-i hadis ekolüne mensup olup Evzâiyye mezhebinin kurucusu olan fıkıh ve hadis alimi. Bk. Salim Ögüt, “Evzâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2021).

²³⁸ Ebu Yusuf Ya'kûb b. İbrâhim, *Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâî*, 30.

²³⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fikh* (Beyrut: y.y, 1393/1973), 3/364.

cem' imkânının olmadığı durumlarda Kur'ân, hadislere öncelenir. Bu vasıftaki rivâyetlere dair kalbi mutmain olmayan bir kişi, kesin olarak Kur'ân'ı tercih edip râvilerin hatalı olduklarını kabul etmekten kaçamaz.²⁴⁰ Reşid Rızâ, hocası Abduh'un hayatını anlattığı kitabında onun Kur'ân-sünnet münasebetiyle ilgili görüşlerini şöyle dile getirmektedir: "Hadis ilminde esas olan, Kur'ân naslarına muhalefet eden zayıf hadislerin elenmesi suretiyle hadislerin Kur'ân için bir açıklama ve yorum kaynağı olarak değerlendirilmesidir. Bu ilkenin yanı sıra zâhiri itibariyle Kur'ân'la çelişme hissi uyandıran sahih hadisler de Kur'ân'a sunulmak için gayret edilmelidir."²⁴¹

Son yıllarda sünnetin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çalışmalar yapan ilim insanlarının arasında Muhammed Gazali (ö. 1996) ve Yûsuf el-Karadavî (d. 1926) isimleri dikkat çekmektedir. Kur'ân'a arz konusunda da görüşler beyân eden bu müelliflerden Karadavî daha mutedil bir üslup kullanırken Gazali'nin ise daha agresif bir tutum sergilediği görülmektedir. Karadavî sünnetin Kur'ân ışığında ve onun onay ve tashihi ile anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak ona göre Kur'ân'a muarız olduğu akla gelen bir hadisle karşılaşıldığında onu reddetmede acele edilmemelidir. Zira son tahlilde tevakkuf²⁴² da mümkün bir seçenektir. Muhammed Gazali ise günümüzde problem olarak gördüğü hadisleri rivâyetine ve tahriç edildiği eserin türüne bakmaksızın reddetmekte acele etmekte ve tevakkufu da bir seçenek olarak düşünmemektedir. Onun, ağırlıklı konusu hadislerin Kur'ân'a arzı olan eseri yayınladığı zaman Mısır'da infiale yol açmış, hakkında münazaralar ve açık oturumlar düzenlenmesine sebep olmuştur. Gazali'nin birçok konuda Kur'ân'a, akla ve tecrübeye muhalefet gerekçesiyle birçok hadisi reddetmekten çekinmediği görülmektedir.²⁴³

Kanaatimizce Karadavî'nin yaklaşımı daha temkinli, dengeli ve yapıcıdır. Zira sert tepkiler çoğu defa fayda yerine zarar vermekte, düzeltmek yerine yıkıcı

²⁴⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 10/580.

²⁴¹ Reşid Rızâ, *Tarîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Daru'l-Fazile, 1427/2006), 2/160.

²⁴² Tevakkuf: Hadis ilminde aralarındaki tearuzun giderilmediği iki hadisle de amel etmeyip bir çözüm bulununcaya kadar bekleme anlamında bir terim. Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 224-229.

²⁴³ Muhammed Gazali, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü beyne Ehli'l-fıkhi ve Ehli'l-Hadîs* (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1409/1989), 18-20.

sonuçlara yol açmaktadır. Kur'ân'a arz fikrini olumlayıp doğru bulan görüşleri tarihi sırayla ele aldıktan sonra şimdi de Kur'ân'a arzı olumsuzlayıp doğru bulmayanların görüşlerine değinelim.

3.3.2. Kur'ân'a Arz Yapılması Fikrinin Yanlış Olduğuna Dair Görüş

Kur'ân'a arz fikrini yanlış bulup olumsuzlayan ekol, Ehl-i hadis ekolüdür. Bu görüşün arka planında Ehl-i hadisin, senedi hadis usûlü kriterlerince sahih görülen bir hadisin asla Kur'ân'la çatışmayacağına dair ön kabulleri bulunmaktadır.²⁴⁴ Onlara göre "Kur'ân'a arz" bir doğrulama yöntemi olarak kullanılamaz. Hadisler Kur'ân'a arz edilerek hadis midir, değil midir anlaşılamaz, zira ümmet böyle bir şeyi reddetmiştir. Bu işin başkaca parametreleri ve kriterleri vardır.²⁴⁵ Ayrıca hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi prensibi aşırı Râfîzîlerin yoludur.²⁴⁶ Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hadislerin Kur'ân'a arzını kabul etmezdi. Ona göre Kur'ân'ın zâhiri ile hadis reddedilmez. Zira Kur'ân'ı tasdik ve tebyîn eden sünnettir. İkisinin arasında bir tearuz düşünülemez, tearuz gibi görünen şey esasen beyândır.²⁴⁷ İbn Abdülberr'e (ö. 463/1071) göre muhaddislerin ne sahih hadisin tanımını yaparken ne de bir hadis hakkında sıhhatine hükmederken Kur'ân'a uygunluğu bir ölçüt olarak aldıklarını gösteren bir ifadeleri bulunmaktadır. Muhaddislerin senedi sahih görülen bir hadisin Kur'ân'a aykırı olmayacağına yönelik kanaatleri öyle üst bir seviyededir ki "Kur'ân'a uygunluğu" başkaca bir şart olarak sahih hadis tanımının içerisinde zikretmeye gerek görmemişlerdir.²⁴⁸ Öte yandan Ehl-i hadis, Kur'ân'a arzı tavsiye eden hadisleri de uydurma olarak görmektedirler. Ehl-i hadisin neredeyse tamamı bu yöndeki rivâyetleri tenkide tabi tutarak, bunların Hz. Peygamber'den gelmediğini ileri sürmektedirler. Ehl-i hadisin reddettiği, Kur'ân İslam'ı söyleminin ise büyük bir çelişki sergileme pahasına baş tacı ettiği söz konusu hadislere bir örnek vermek gerekirse şu ibare zikredilebilir: "Benden gelen hadisleri Kur'ân'a arz edin. Şayet Allah'ın kitabına uyuyorsa onu ben söylemişimdir. Eğer Allah'ın kitabına uygun

²⁴⁴ Ehl-i hadisin paradigmasına dair yapılmış bir araştırma için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2002)

²⁴⁵ Mehmet Emin Akın, "Hadisin Kur'ân'a Arzı", Youtube (10 Nisan 2021), 00:07:00-00:15:26.

²⁴⁶ Râfîzîler, başlangıçta Zeyd b. Ali'den uzaklaşan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şîî grupları ile Şîî unsurlar barındıran bazı Bâtınî gruplara verilen isimdir. Bk. Eş'arî, *Makalât*, 16, 65.

²⁴⁷ Hatip el-Bağdâdî, *Kıfaye*, 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, 2/293.

²⁴⁸ Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 60.

değilse onu ben söylememişimdir. Zira Allah, kendi yolunda bana hidâyet etmişken, nasıl olur da Allah'ın kitabına muhalefet edebilirim.”²⁴⁹

Yukarıdaki sunumdan da anlaşılacağı üzere Ehl-i hadis, sahih hadis tanımında “Kur’ân’a arz” uygulamasına sıcak bakmamaktadır. Ancak aynı kimseler uydurma hadisi tanıma yollarını belirlerken “Kur’ân’ın açık anlamına aykırılık” şeklinde bir madde zikretmektedirler. Bu durum ise sahih hadis kriterlerinde zikretmeseler bile hadisleri tashih ederken aslında onların bu keyfiyeti önemsediklerini göstermektedir. Zira uydurma hadisin tanımında Kur’ân’ın açık anlamına aykırılık keyfiyetinin bir kriter olarak koyulduğu yerde sahih hadisin tanımında Kur’ân’a uygunluk zikredilmese bile zımnın kabul edildiği ve uygulandığı kendiliğinden anlaşılır. Biz Ehl-i hadis bu tavrının bir bakıma sedd-i zerâî ²⁵⁰ kabilinden olduğunu düşünüyoruz. Bu yaklaşım muhtemelen tıpkı günümüzde olduğu gibi ehliyetsiz kişiler tarafından özensiz, ilkesiz ve limitsiz bir şekilde birçok sahih hadisin reddedilebileceği endişesiyle geliştirilmiş olmalıdır. Böyle bir kapının açılmasının bu manada önü alınamaz bir fitneye yol açacağı korkusuyla bu kapının hiç açılmaması tercih edilmiş olmalıdır. Değilse tarih boyunca hadiscilerin gerek teorik planda gerekse de uygulamada arz metodunu kullandıkları bilinmektedir. Öteden beri yapılan metin tenkidi esasen bir bakıma Kur’ân’a arzdir. Mevzûat kitapları bunun örnekleriyle doludur.²⁵¹ Nitekim yukarıda işaret ettiğimiz gibi mevzû hadisin alametlerinden birisinin de Kur’ân’ın sarîh naslarına aykırılık olduğu belirtilmiştir.²⁵² Örneğin Hızır’ın halen yaşadığını bildiren hadisi “Senden önce hiçbir insana ebedî yaşama vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar.”²⁵³ âyetine arz edilerek reddetmişlerdir.²⁵⁴ Ehl-i hadis açısından Kur’ân’a arz prensibi sanki adı olmayan ancak kendisi var olan bir durumdur. Başta Buhârî olmak üzere birçok büyük muhaddisin bab ve kitap başlarına konu ile ilgili âyetler

²⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/97.

²⁵⁰ Sedd-i zerâî: Şer'an sakıncalı sonuçlara yol açması kesin veya kuvvetle muhtemel olduğu durumlarda mübah fiillerin yasaklanması anlamında bir terimdir. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, 3/135.

²⁵¹ Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l Cevzî, *el-Mevzû'ât* (Beyrut: b.y., 1386/1966.).

²⁵² Çakın, “Hadislerin Kur’ân’a Arzı Meselesi”, 247.

²⁵³ el-Enbiyâ 21/34.

²⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zaîf*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1390/1970), 84.

koymaları da bir bakıma “Kur’ân’a uygunluk” prensibini dikkate aldıklarının bir göstergesidir.²⁵⁵

Günümüzde de hadislere ittibâ konusunda katı tutumlarıyla bilinen Suudi Arabistan’lı hadis âlimlerinin bile tahmin edilenin aksine eserlerinde sadece senet tenkidi ile yetinmedikleri, sık sık metin tenkit kriterlerini kullandıkları ve bu kriterlerden birisinin de hadisin Kur’ân’a muhalif olmaması kriteri olduğunu belirttikleri görülmektedir.²⁵⁶ Bu minvaldeki âlimlerden birisi çağımızda hadis ilmine yaptığı büyük hizmetlerle de bilinen Nâsirüddin el-Elbânî’dir (ö. 1999). O, bir hadisi zayıf olarak tanımlamayı gerektirecek kriterlerden söz ederken âlimlerin hadisin sadece senedine bakmadıklarını, yanı sıra hadisin metnine de baktıklarını zikreder. Eğer ilgili hadisin metninde Kur’ân’a, İslam’ın genel geçer hükümlerine ve prensiplerine bir aykırılık tespit etmişlerse o hadisi uydurma olarak nitelendirmişlerdir. El-Elbânî, hadisleri metin yönünden tenkide tabi tutarken kullandığı kriterlerin en başında hadisin Kur’ân’a muhalif olmasını zikretmektedir. Ona göre hadisin metninde Kur’ân’a bir aykırılık söz konusu ise senedine bakılmaksızın o hadisin uydurma olduğu söylenmelidir. El-Elbânî, İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245), Zerkeşî (ö. 794/1392), Heysemî (ö. 807/1405) ve Süyûtî (911/1505) gibi muhaddislerin sahih gördükleri bazı hadisleri, metinlerinde problemler gördüğü için zayıf veya uydurma olarak niteleyerek eleştirmiştir.

“Kur’ân’a arzı” bir kriter olarak kullanan bir başka âlim de Muhammed b. Sâlih el-Useymin’dir (ö. 2001). O, Müslim’in kitabına aldığı yaratılışla ilgili bir hadisin²⁵⁷ Kur’ân’a açık muhalefetinden dolayı âlimler tarafından eleştirildiğini zikreder. Zira Kur’ân’ın pek çok âyetinde yaratmanın altı günde gerçekleştirildiği bildirilmişken²⁵⁸ söz konusu hadiste yedi günden bahsedilmektedir. Âlimler İmam Müslim’e bu hadisten dolayı karşı çıkmışlar ve onu eleştirmişlerdir. Hz.

²⁵⁵ Selahattin Polat, *Hadiste Metin Tenkidi* (Kayseri: y.y., 1987), 25.

²⁵⁶ Mazhar Tunç, *Suud Selefilîği-Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 223.

²⁵⁷ Ebû Hüreyre’nin yaptığı rivayet şu şekildedir: “Peygamber elimden tuttu ve bana şöyle söyledi: ‘Ey Ebâ Hüreyre! Allah Cumartesi günü yeri, Pazar günü dağları yarattı. Pazartesi günü ağaçları, Salı günü ise kötülüğü yarattı. Çarşamba günü nûru ve aydınlığı, Perşembe günü de yeryüzündeki canlıları yarattı. Allah en sonunda Cuma günü ikindi ile akşam arası Âdem’i yarattı.’” Müslim, “Sıfatu’l-Kıyâme”, 1/1284.

²⁵⁸ el-A’râf 7/54.

Peygamber'in Kur'ân'a açıkça muhalif ve zıt bir söz söylemesi mümkün olmayacağından bu hadis sahih kabul edilemez. İbn Useymîn, Müslim'in de bir beşer olduğunu, her beşer gibi onun da yanılabilirliğini belirterek hadisin zayıflığının aşikâr olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte fazla yorum yapmak istemediğini de sözlerine eklemektedir.²⁵⁹

“Kur'ân'a arz” meselesinde tarafların görüşlerini ele aldıktan sonra şu şekilde bir değerlendirmede bulunabiliriz: Hadislerin Kur'ân'a arz edilmesiyle kastedilen şey onların Kur'ân'la sağlamasının yapılarak bir bakıma güvenilirliğinin test edilmesidir. Sünnetin Kur'ân'a muvafık olma gerekliliği genel kabulüyle birlikte düşünüldüğünde hadislerin sıhhatinin anlaşılma yollarından birinin de Kur'ân'la karşılaştırma yapmak olduğunu ileri sürmenin yadrganmaması icap eder. Kur'ân'a arz prensibinden tedirgin olmak, tehlikeli bir tuzak olarak görmek ya da değersizleştirmek kanaatimizce son derece yanlıştır.²⁶⁰ Bu tarz uygulamaları, istismar edilebileceği endişesiyle sakıncalı ilan etmek yerine bu istismarın önüne geçmek ve bu işin doğrusunu bir usûl çerçevesinde ortaya koymak gerekir. Yapısı itibariyle doğru ve gerekli olan bir şeye mutlaka ihtiyaç duyulacağı ve ondan bigâne kalınamayacağı aşikârdır. Zira her şeyin en sonunda dönüp dolaşıp teste tabi tutulacağı bir ölçü/mihenk bulunmazsa doğru ve yanlış ayırt etmek mümkün olmaz. Dine dair ortaya konan bir bilginin kıymeti harbiyesinin belirleneceği son ve tartışmasız mutlak merci Kur'ân'dır. Çeşitli âyetlerde²⁶¹ dile getirilen Kur'ân'ın koruyup kollayıcı (müheymîn) vasfı da zaten bunu doğrulamaktadır.²⁶² Kur'ân, müheymîn vasfıyla kendinden önceki ilâhî kitapları bir bakıma korur ve gözetir. Zira onda bütün ilâhî kitapların öğretileri vardır. Halihazırda elimizde bulunan Tevrat ve İncil âyetlerinin bilgi değeri ancak Kur'ân'ın ışığında değerlendirilerek anlaşılabilir.

²⁵⁹ Muhammed b. Salih İbn Useymîn, *Şerhu Riyâzi's-Salihîn* (Riyat: Müessesetü Medari'l-Vatan, 1427/2006), 4/535.

²⁶⁰ “Kur'ân'a arz” fikrini olumsuzlamak amacıyla dile getirilen “Her arz teâruz doğurur” yargısının sorunlu ve evhamlı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Aksine belirli prensipler çerçevesinde yapılan her arz, hadisleri daha iyi anlama bağlamında yapılmış kıymetli bir çalışmadır. Bu çerçevede arzı olumlayan yaklaşımlar için bk. Selahatin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 219, 220.

²⁶¹ eş-Şûra 42/17, el-Hadîd 57/25.

²⁶² Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreçler-Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 319-320.

Kanaatimizce Kur'ân'ın "müheymîn" olma özelliği sadece önceki kitaplardaki bilgilerin kontrol ve sağlamlasının yapılmasıyla sınırlandırılmaz. Herhangi bir bilginin ve söylemin değeri mutlaka Kur'ân ışığında ele alınmalı ve Kur'ân'ın sabiteleri bu bilgilerin değerlendirilmesinde bir mihenk taşı olarak işlevselleştirilmelidir.²⁶³ Zira Kur'ân'ın müheymîn olma vasfı, her nevî bilgiyi değerlendirmede kullanılabilir tek değer ölçüsü olarak elimizde bulunmaktadır.²⁶⁴

Madem ki her vesile ile 'Kur'ân-sünnet' bütünlüğünden bahsedilmektedir, bu durumda 'Hz Peygamber'in hadislerini anlamak için öncelikle Kur'ân'a müracaat etmekten²⁶⁵ daha tabii bir şey olamaz. Bu müracaatta da hadisin Kur'ân'a tam muvafakat etmesi aranır. Çünkü kitap tartışmasız doğru olarak önümüzdedir, hadisin ise bu yönü eksiktir. Kur'ân-sünnet ilişkisi genelde Kur'ân'ın anayasa; sünnetin ise bu anayasanın pratize edilmesi anlamında yönetmelikler üzerinden örneklendirilmiştir. Dolayısıyla yönetmeliğin yasaya aykırı hükümleri nasıl geçerli olmazsa, Kur'ân'a aykırı hadisler de geçerli olmayacaktır.²⁶⁶

"Kur'ân'a arz" prensibi iyi işletilirse Kur'ân'ın her dönemde bir arıtma mekanizması işlevi göreceği de söylenebilir. Zira zamanın ilerlemesiyle düşünceler, anlayışlar ve uygulamalar elbette bozulmakta ve başlangıçtaki safiyetini kaybedebilmektedir. Mevcut durumun, gelinen noktanın Kur'ân'la sağlamlasının yapılmasında bir mahzur olmadığı gibi bunun zorunlu olduğu da düşünülebilir. Yeter ki arz, önyargıdan uzak ehil kimseler tarafından bir usûl dairesinde yapılmış olsun. Zira arz eğer sağlam bir metot ve güvenilir bir usûl muvacehesinde yapılmaz ise hatalara ve daha önemlisi de sahih hadislerin kolayca reddedilmesine neden olabilecektir. Bu bakımdan hadislerin Kur'ân'la uyumunun tespitinin gelişigüzel ve ayaküstü yapılabilecek bir faaliyet olmadığı, aksine uzmanlık gerektiren bir iş olup ancak ilmî gayret ve dikkatle gerçekleştirilebilecek meşakkatli bir iş olduğu belirtilmelidir. Ayrıca hadislerin Kur'ân'a arzı ilkesi, "çağdaş dünyaca kabul görmek

²⁶³ Hakan Uğur, *Tevratın Kur'ân'a Arzı (Kur'ân'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular)* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 27-29.

²⁶⁴ Mehmet Paçacı, "Kur'ân Işığında Vahiy Geleneğine -Kitabı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991), 175; Cemâleddin el-Kasımî, *Kur'ân'ı Anlamak*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 170.

²⁶⁵ Cemal, Sofuoğlu *Hadislerin Anlaşılmasındaki Güçlükler ve Bazı Problemler*, Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu içinde (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985), 97-112.

²⁶⁶ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 321.

ya da modern değer yargılarına uyum sağlamak” gibi tartışmalı bir gerekçeyle ve tabiri caizse “zücaciyece dükkanına girmiş bir fil” edasıyla kontrolsüz bir biçimde değil, İslami hassasiyetle, son derece dikkatli bir şekilde ve sorumluluk bilinciyle uygulanmalıdır.²⁶⁷

“Kur’ân’a arz” çerçevesinde dikkat edilmesi ve izlenmesi gereken prensipleri maddeler halinde şu şekilde zikredebiliriz:

1. Arz uygulamasında her şeyden önce dikkat edilmesi gereken husus ‘anlama gayretidir.’ Zira Kur’ân’a arz meselesi esasen anlama merkezli bir konudur. Sübût problemi olmayan bütün hadisleri Müslümanlar anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanlar arasında anlayış farklarının bulunması son derece doğaldır. Elbette birinin anlamadığı bir hususu bir başkası anlayabilir. Kur’ân’ın, daha iyi bir bilene sorulmasını²⁶⁸ ve her bilenin üzerinde daha iyi bir bilenin bulunabileceğini bildirmesi²⁶⁹ de hep bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu sebeple alelacele kestirip atmak ve yargılamak yerine anlamaya çalışmayı öncelemek daha isabetli olacaktır. Nice güzel ve doğru sözler vardır ki kötü bir anlayışa kurban gitmesi ve sağlıklı bir anlayıştan mahrum olması onların afeti olmaktadır.

2. Arz uygulamasının isabetli olarak yapılabilmesi için Kur’ân’ın doğru anlaşılması gerekir. Bununla birlikte ilgili hadisin Kur’ân’ın hangi âyetine arz edileceğinin de doğru bir şekilde tespit edilmesi icap eder. “Kur’ân’a arz” ‘Kur’ân’ın ruhuna’ ya da ‘dinin ana hedeflerine’ arz gibi spekülasyona açık ve bulanık bir biçimde değil, Kur’ân’ın açık ve kesin âyetine arz edilmesi şeklinde olmalıdır. Elbette bu arzda parçacı bir anlayışla tek bir âyet ele alınmamalı, aksine konuyla ilgili bütün âyetler göz önünde tutulmalıdır.

3. Aynı üsluptaki âyet ve hadisler birbirine arz edilmelidir. Örneğin müteşâbih bir hadisin anlamının Kur’ân’ın muhkem bir ifadesine arz edilmesi doğru bir yaklaşım olmaz. Zira Kur’ân’ın nasıl müteşâbihatı varsa hadislerin de

²⁶⁷ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 210-220.

²⁶⁸ en-Nahl 16/43.

²⁶⁹ Yûsuf 12/76.

müteşâbihleri vardır.²⁷⁰ Bu sebeple Kur'ân'da bulunan müteşâbih âyetler ya da diğer usulplar hadislerde mevcut olan benzer usulplar için bir arz mesnedi olabilirler. Kur'ân, nasıl din dilini kullanarak meramını anlatıyorsa hadislerde de aynı durum söz konusudur. Netice itibariyle farklı usulplara sahip âyet ve hadislerin birbirine arzından sağlıklı bir sonuç elde edilemez.

4. Bir hadisin tek bir varyantı arza konu edilmemeli, aksine bütün varyantları bir araya getirilerek değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bir hadisin farklı varyantları karşılaştırıldığında çoğu defa birbirlerini tamamladıkları ve varyantın birinde sorunlu gibi görülen bir durumun diğer varyantlardaki ilave açıklamalarla giderildiği görülür.²⁷¹ Bu sebeple bir varyantıyla Kur'ân'a aykırı görülen bir hadis, başka varyantları doğrultusunda değerlendirilince aykırı olmadığı ortaya çıkar. Bunun en tipik örneği Ebû Hüreyre'den nakledilen “Üç şeyde uğursuzluk vardır.” hadisidir.²⁷² Hadisin diğer varyantları incelendiğinde Ebû Hüreyre'nin sözün yarısında peygamberimizin huzuruna girdiği, sözün baş kısmını kaçırdığı ve dolayısıyla hadisi yanlış anladığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bir hadisin bütün varyantları tespit edilip ortaya koyulmadan yapılacak bir Kur'ân'a arzın sağlıksız sonuçlara yol açacağı aşikârdır.²⁷³

5. Hem âyetler hem de hadisler hukuk metinleri gibi topluca vaz edilmiş değillerdir. Her ikisi de yirmi üç senelik bir süreç içerisinde gelişen olaylar çerçevesinde, yaşanan gerçekliğe müdahale şeklinde ortaya çıkmışlardır. Bu gerçek göz ardı edilerek, tarihi bütünlüğünden koparılmış hadislerin yine tarihi bütünlüğünden koparılmış bir metin gibi görülen âyetlere arz edilmesinden sağlıklı sonuçların ortaya çıkması beklenemez. Zira tarihî bütünlüğünden koparılan ve Hz. Peygamber'in gününde neye karşılık geldiği önemsenmeyen âyet ve hadislere

²⁷⁰ Hadislerde müteşâbih konusunda ayrıntılı bir okuma için bk. Abdurrahman Ece, “Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”, *e-Şarkiyat İlmi araştırmalar Dergisi* 10/2 (2018), 558

²⁷¹ Bir hadisin bulunan bütün senetleri ve tariklerinin araştırılıp ortaya koyularak rivayetlerde bütünlüğe gidilmesi ve ilgili hadislerin farklı rivayetlerinden hareketle rekonstrüksiyon (yeniden inşa) teklifi kanaatimizce yerinde bir tekliftir. Böyle bir çalışmanın hadis alanında birçok problemi çözeceğini düşünüyoruz. Bk. Arif Köten, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu Konusu Bağlamında Yaptığı Değerlendirme -Sünnetin Dindeki Yeri-* içinde (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 545.

²⁷² Taberânî, *el-Mu'cem'ül-Kebir*, 2/97 (1429).

²⁷³ Selahattin Polat, *Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri, -Sünnetin Dindeki Yeri-* içinde (İstanbul: Ensar Yayınları 2010), 180-181.

insanların istediklerini söyletebilmeleri mümkündür. Örneğin “Müşrikleri Arap Yarımadası’ndan sürüp çıkarın.”²⁷⁴ hadisine ters düşen hadisler ve âyetler bulunacağı gibi uygun düşenleri de bulunabilir. Bu hadisin İslam’ın Arap Yarımadası’na hâkim olduğu, yarımadanın merkez üssü olma niteliği kazandığı ve yarımadanın dışına açılmanın hedeflendiği bir zamanda ve Hz. Peygamber’in hayatının son döneminde söylendiğinin bilinmesi son derece önemlidir. Bu tespit yapıldığında bu hadisi aynı dönem ve şartlarda nazil olan âyetlere arz etmenin gereği kolaylıkla fark edilir. Eğer bu hadis, müşriklerle iyi ilişkiler sürdürmeyi ve onlar Müslümanlara dokunmadıkça onlara dokunmamayı tavsiye eden âyetlere²⁷⁵ arz edilirse çelişkinin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

6. Hadislerin sıhhatini tespititte “Kur’ân’a arz” yegâne yöntem olarak görülmemeli, bu minvalde başvurulacak usûllerden sadece birisi olarak değerlendirilmelidir.

3.4. Kur’ân’ın Ayrıntılı ve Yeterli Olduğu İddiası

“Kur’ân İslam’ı” söylemine göre Kur’ân, dinî hükümlerin sadece ana hatlarını belirlemekle yetinmeyen, aksine ele aldığı konuların ayrıntılarına giren ve teferruatlı bir kitaptır. Bu yapısı dolayısıyla kendisine inanan kimseler için de yeterlidir. Yeterli olduğu için de başta Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere herhangi bir ek bilgi kaynağına ihtiyaç bırakmaz. Allah tarafından ayrıntılanmış bu kitabı, kendi dışındaki birtakım kaynakların yardımına muhtaç gibi göstermek en büyük sapıklıktır. Bu tavır, İslam’ı, tevhitte uzaklaştırıp çok ortaklı şirket haline dönüştüren bir putperestlik tavrıdır.²⁷⁶ Kur’ân’ın ayrıntılı ve dolayısıyla yeterli bir kitap olmadığını ileri sürmek ‘Allah bu kitabı göndermiş ancak ne demek istediğini yeterince anlatamamış’ demek anlamına gelir. Allah, Kur’ân’ı bizzat kendisinin detaylandığı açıklaştıkça Allah’a ve Kur’ân’a inanan bir kimse bunun aksini nasıl iddia edebilir? Allah’ın sözleri eksik değildir ki başkaları onu tamamlamış olsun.²⁷⁷

²⁷⁴ Buhârî, 3168; Müslim, 1637.

²⁷⁵ el-Mümtehine 50/8.

²⁷⁶ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 156.

²⁷⁷ Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 63-64.

Özetlemeye çalıştığımız bu bakış açısında Kur’ân, hem din hem de dünyaya dair her şeyin bilgisini içeren bir ansiklopedi gibi düşünülmektedir. Bu sebeple de hayatın irili ufaklı tüm yönlerini düzenleme, her dönemde bütün taleplerini karşılama yeteneğine sahip ve ayrıca oldukça da esnek bir metin olarak algılanmaktadır.²⁷⁸ “Kur’an yetmez mi?” şeklinde biraz da sloganik bir tarzda kurgulanan ve sıkça tekrarlanan bir cümle etrafında başta hadisler olmak üzere herhangi bir bilginin dinî ahkâmın kaynağı sayılamayacağı dolayısıyla da dinde bağlayıcı olamayacağı savunulmaktadır. Diğer taraftan ise bu görüşün tabii bir gerektirmesi olarak eğer bir husus âyetler yoluyla açıklanmamışsa o hususun dinî bir gereklilik olmadığı ve bu konudaki tutumun insanların şahsi tercihlerine ve yönelimlerine bırakıldığı iddia edilmektedir.²⁷⁹

“Kur’âncı” söylem yukarıdaki görüşleri temellendirmek amacıyla bazı âyetlere sıklıkla atıflar yapmaktadır. Bu atıfların genelde ilgili âyetlerin bütününe değil âyetler içerisindeki yarım cümlelere yapıldığı çoğu defa da bağlam bilgisi ve ilgisinin gözetilmediği görülmektedir. En çok atıf yapılan âyetlerin başında “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır.”²⁸⁰ ve “Yaş, kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın.”²⁸¹ âyetleri gelmektedir. Bu iki âyete refere edilerek Kur’ân’da her şeyin bulunduğu, bunun da kulların ihtiyacını karşılamaya yeterli olduğu ileri sürülmektedir. Ancak söz konusu âyetler sağlıklı bir analize tabi tutulduğunda böylesi bir çıkarım için çok da uygun olmadığı anlaşılacaktır. Zira âyetlerin bütünlük içerisinde okunması durumunda bağlamın bu tarz yorumlara elverişli olmadığı görülecektir. Öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus ilgili âyetlerde Kur’ân değil de Kitap kelimesinin kullanılmış olmasıdır.

Kitap kelimesi Kur’ân’da bazen bizzat Kur’ân için²⁸² bazen Tevrat, İncil gibi önceki kitaplar için²⁸³ bazen mahlukatın kaderinin yazıldığı “Levh-i mahfûz” anlamında²⁸⁴ bazen insanların amellerinin arşivlendiği ve kıyamet günü karşılıklarına

²⁷⁸ Muhittin Düzenli, “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’ân Örneği” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (2012), 130.

²⁷⁹ Mansur, *Ve Kefâ*, 11.

²⁸⁰ el-En‘âm 6/38.

²⁸¹ el-En‘âm 6/59.

²⁸² el-Bakara 2/2.

²⁸³ el-En‘âm 6/156.

²⁸⁴ el-Hadid 57/22.

çıkartılacak olan hesap defteri anlamında²⁸⁵, bazen yazılan herhangi bir şey²⁸⁶ ve bazen de mastar olarak yazmak²⁸⁷ anlamında kullanılmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu konunun ana eksenini oluşturan “Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”²⁸⁸ ve “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”²⁸⁹ ayetlerinde zikredilen kitabın Kur’ân olmadığını özellikle de bağlamdan hareketle buradaki kitabın Levh-i mahfûz olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰ Âyetlerin bütünü okunduğunda inkârcıların kendilerine gönderilen peygambere ve kitaba rağmen ısrarla peygamberden mucize istedikleri ve ayrıca Allah’ın, haklarında hükmünü hemen vermesini talep ettikleri görülecektir. Bütün bu isteklere karşın Hz. Peygamber ise Allah’ın vahyine tabi olduğunu, onun dışına çıkmasının söz konusu olmadığını, görevinin bildirmekten ibaret olduğunu açıklamaktadır. Haklarında karar verilecek güne kadar bütün bilgilerin Allah tarafından bir kitapta özenle toplanarak, itiraza mahal olmayacak şekilde önlerine konacağını, Allah için bütün bunların kolay olup sonsuz ilmi dahilinde olduğunu da eklemektedir. Şimdi zikredeceğimiz âyet de ilgili âyetlerdeki kitaptan muradın ne olduğunu tefsir etmektedir: “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah’a ait olmasın. O, her canlının varoluş ve hayat macerasındaki tüm konup göçmelerini bilir. Bunların hepsi apaçık bir kitap (Levh-i mahfuz)tadır.”²⁹¹ Bu âyette zikredilen her şeyin bulunduğu kitap, tıpkı diğer zikrettiğimiz âyetlerde olduğu gibi Levh-i mahfûz’dur.²⁹² Levh-i mahfûz’da büyüğüyle, küçüğüyle; geçmişi ve geleceği ile bütün varlıklar ve olaylar en ince ayrıntılarına kadar kaydedilmiştir. Hasılı ilgili âyetlerde zikri geçen kitaptan maksat Kur’ân değildir.

Öte yandan her şeyin Kur’ân’da açıklanması imkânsızdır. Dine ve dünyaya ait bütün hususların detaylı bir şekilde Kur’ân’da açıklanmış olduğu doğru olmadığı gibi sabit de değildir. Bu durum ilmen mümkün olmadığı gibi aklen ve mantıken de mümkün değildir. Zaten hepi topu bir cilt olan bir mushafa bütün detayların

²⁸⁵ el-Ahzâb 33/6; el-İsrâ 17/14.

²⁸⁶ el-Bakara 2/79.

²⁸⁷ Âl-i İmrân 3/48.

²⁸⁸ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ خَلْقَ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ el-En’âm 6/59.

²⁸⁹ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ مِثْلِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ el-En’âm 6/38.

²⁹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/212-213; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/20; İb Atiyye, *Muharreru’l-Veciz*, 2/300; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 13/10-11.

²⁹¹ Hûd 11/6.

²⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/323.

sığabilmesi söz konusu da değildir. Buradan çıkartılacak sonuç, yukarıdaki âyetlerden hareketle epistemolojik açıdan Kur'ân'ın muhtevasının fazla genişletilemeyeceğidir. Kur'ân'ı, ansiklopedik bilgi yığını ya da kendisinde hazır detaylı çözümlerin bulunduğu bir bilgi ambarı gibi görmek kendi içinde açmazları olan diyalektik bir yanılsamadır.²⁹³ Âyette geçen “Hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” ifadesinin zâhirine takılıp kalınır da her şeyin; bütün tümel ve tikellerin Kur'ân'da bulunduğu iddia edilirse gerçekten de büyük bir çıkmaz içine düşülmüş olunur. Zira ne Hz. Peygamber zamanındaki ne de sonrasındaki her şeyi kitapta bulmak asla mümkün değildir. Âyetlerdeki kitaptan kastın Kur'ân olduğu kabul edilse bile son tahlilde Kur'ân'ın her şeyi açıklamasının insanların doğru yolu bulması için lazım olan genel prensiplerle ilgili olduğunu ve Kur'ân'ın, insanlığın ihtiyaç duyduğu temel ilkeleri içerdiğini kabul etmek icap eder.²⁹⁴

“Kur'âncı” söylemin “Kur'ân'ın detaylı ve yeterli bir kitap olduğu” görüşünü temellendirme sadedinde sıklıkla kullandıkları bir başka âyet de şudur: “Kendilerine okunan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmedi mi? Şüphesiz inanan bir toplum için bunda bir rahmet ve öğüt vardır.”²⁹⁵ Bu âyet yoğun bir şekilde gündeme getirilerek hadislerin de dinî ahkâmın Kur'ân'ı takiben ikincil bir kaynağı olduğunu benimseyenlere karşı çıkılmaktadır. “Kur'an, kendisinin yeterli olduğunu söylediği halde nasıl oluyor da sizler onu yeterli görmezsiniz, bu durum Kur'ân'ı yalanlamak demek değil midir?” gibi son derece iddialı bir üslupla en doğru görüşün kendi görüşleri olduğu baskılı bir şekilde gündemde tutulmak istenmektedir. İddialı bir başka cümle de şudur: “Din Allah'ın dini ama o dine inananlar, Allah'ın kitabını yeteri bulmuyorlar.”²⁹⁶

Burada incelenmesi gereken husus Ankebût Sûresi'nin 51. âyetinin gerçekten de Kur'ân'ın kifayetli ve yeterli bir hüküm kaynağı olduğunu ve dinde başka bilgi kaynaklarının olamayacağını söyleyip söylemediğidir. İlgili âyete bağlam perspektifinden ve yakından bakıldığında âyetin istidlâl edildiği konuyla bir alakasının bulunmadığı söylenebilir. Her şeyden önce âyetin konusunun dinî

²⁹³ Konu ile ilgili yetkin bir inceleme için bk. İsmail Çalışkan, “Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 240.

²⁹⁴ Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 149.

²⁹⁵ وَلَمْ يَكُنْهُمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يَتْلُو عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ el-Ankebût 29/51.

²⁹⁶ Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 45.

ahkâmın kaynakları olmadığı görülecektir. Bu âyette, bir öncesindeki âyette zikredilen ‘müşriklerin mucize taleplerine’ cevap verilmektedir. “Kur’ân’ı sana indirmemiz onlara yetmedi mi?” sorusu Kur’ân dışı mucize beklentileriyle ilgilidir.²⁹⁷ Bir önceki âyette bu beklentilerle ilgili şöyle buyrulur: “Dediler ki: ‘Ona Rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi? De ki: Âyetler Allah’ın yanındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım.’”²⁹⁸ Bu 50. âyet görmezden gelinerek sadece 51. âyeti gündeme getirmek, âyet hakkında spekülasyon yapmak anlamına gelmekte ve âyetin önceden belirlenmiş amaca uygun şekilde anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu iki âyette Hz. Peygamber’den Kur’ân dışında mucize talep edildiği belirtilerek bu talebe olumsuz cevap verilmektedir. Zira Kur’ân, başkaca mucizeler ya da deliller getirilmesi isteklerinin tamamını gereksiz kılacak özellikte ve değerdedir. Yirmi üç yılda tamamlanan ve farklı zamanlarda farklı olaylar hakkında indirilmesine rağmen âyetlerin, dâhil edildiği sûreler içerisindeki mükemmel uyumu bir insanın gücünü aşan bir durumdur. Bu sebeple Kur’ân’ın ikna edemediği kimseleri başka mucizelerin ikna edebilmesi söz konusu değildir. Eğer bir kimseye mucize veya delil olarak Kur’ân yetmiyorsa ona hiçbir ek delil fayda vermez. Öte yandan diğer mucizeler sadece onları görenler için etkili ve geçerlidir. Peygamberin vefatıyla o mucizeler de geçerliliğini yitirir. Hâlbuki Kur’ân mucizesi ebedîdir. Zira Kur’ân her dönemde insanların gözleri önünde durmakta ve onlara her gün okunmaktadır. Gerek ilk muhatapları gerekse de sonrakiler bu mucizeyi sürekli gözleyebilirler.²⁹⁹

Hasılı ele aldığımız âyette Kur’ân’ın onlara yetip yetmediğinin sorulması ‘bir mucize olarak yetmiyor mu’ anlamındadır. Âyette kastedilen kimselerin inkârcılar olduğu açıktır ve iman etmek isteyen kimseler için bu kitabın yeterli olacağı vurgulanmaktadır.³⁰⁰ Dolayısıyla bu âyetten hareketle Kur’ân’ın tek başına yeterli bir kitap olduğunu ve dinî ahkâmın başkaca bir kaynağının olamayacağını ileri sürmek hem bir zorlama hem de doğru olmayan bir çıkarım olmaktadır. Bu çıkarım bir bakıma da önceden varılan bir kanaatin sonradan Kur’ân’a dönülerek tasdik

²⁹⁷ Okuyan, *Kur’ân Meal-Tefsir*, 401.

²⁹⁸ el-Ankebût 29/50.

²⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, 4/234.

³⁰⁰ Ateş, *Kur’ân Tefsiri*, 6/527.

ettirilmeye çalışılmasından ibaret bir manipölasyondur. Bu tasdik ettirme işleminde ise bilimsellik ve doğrulanabilirlik ne yazık ki aranmamakta ve bütün çabalar kulağa hoş gelen motto cümleler kurabilmeye yoğunlaştırılmaktadır.

“Kur’ancı” söylemin Kur’ân’ın teferruatlı ve yeterli bir kitap olduğuna dair istidlâl ettiği âyetlerden biri de “Sana bu kitabı her şeyi açıklayıcı ve Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik.” âyetidir.³⁰¹ Bu minvalde Kur’ân’da âyetlerin (تفصيل)³⁰² ve (تصريف)³⁰³ edildiğine dair ibarelerin bulunduğu çok sayıda âyete de atıfların yapıldığı görülmektedir.³⁰⁴ Bütün bu istidlâller ve atıflarla varılan sonuç Kur’ân’ın, her şeyin açıklamasını barındıracak düzeyde ayrıntılı ve de yeterli olduğu ve başka herhangi bir bilgiye ve bilgilendirene ihtiyaç duymayacağıdır. İlgili âyetlere yakından bakıldığında ise bu âyetlerin delil olarak kullanıldıkları görüşü destekler tarzda bir mahiyete sahip olmadıkları görülecektir. Evet bir anlamda Kur’ân’da her şeyin açıklamasına dair mesajlar bulunmaktadır. Ayrıca bu mesajlar türlü şekillerde tekrar tekrar verilmiştir. Ancak buradaki her şeyden kasıt İslam davetinin ana kaynağı olan Kur’ân’ın insanlığın muhtaç olduğu ve ilahi bir aydınlatma olmadan elde edemeyeceği helâl-haram, sevap-günah alanlarına dair bilgilerin ana hatlarıyla açıklanmış olmasıdır. Kur’ân’da her açıklamanın olması, hidâyet bulmak ve Allah’ın rahmetini elde etmek isteyenler için her çeşit açıklamanın yapılmış olması anlamındadır.³⁰⁵ Kur’ân’ın tafsil ve tasrif edilmiş bir kitap olduğunun belirtildiği âyetlerde de kastedilen husus yine aynı şekilde Kur’ân’ın bir hidâyet ve rahmet olarak yani doğru yolu bulduracak ve Allah’ın rahmetini temin

³⁰¹ en-Nahl 16/89.

³⁰² Âyetlerin “tafsil” edilmiş olması müfessirler tarafından ana hatlarıyla üç şekilde yorumlanmıştır: 1) Sûrelerin âyetlere, âyetlerin de emir, nehiy, sevap, günah, helâl haram gibi farklı alanlarla ilgili hükümleri, kıssa, nasihat, vaad ve uyarıları muhtevî içeriklere bölünmüş olması; Allah’ın varlığı ve birliği, nübüvvet, öldükten sonra yeniden dirilme gibi hususlara dair delilleri içermesi; 2) Kur’an’da insanların dünya ve ahiret hayatlarına yönelik muhtaç oldukları bilgilerin ana hatlarıyla ya da zaman zaman ayrıntılı olarak açıklanmış olması; 3) Kur’ân âyetlerinin bir seferde değil de yirmi üç yılda ihtiyaca göre peyderpey ve parça parça inmiş olması. Bk. Şevkanî, *Fethu’l-Kadir*, 2/545; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/2751.

³⁰³ Tasrif kelimesi Kur’ân’da, bir şeyi, ayrıntılı bir şekilde açıklamak olarak değil, bir halden başka bir hale, bir işten başka bir işe döndürerek yani anlaşılınca kadar defalarca, çevire çevire ve türlü türlü anlatmak anlamında kullanılmaktadır. Bk. İsfahânî, *Müfredat*, 854; Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/282.

³⁰⁴ Bk. el-En’âm 6/105; en-Nahl 16/89; el-İsrâ 17/12.

³⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/161; Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/615.

ettirecek şekilde³⁰⁶ yeterli bir düzeyde açıklanmış olmasıdır.³⁰⁷ Yoksa konu, her şeyin en ince ayrıntısına kadar anlatılmış olması değildir. Kur'ân'ın bazı âyetleri zaman zaman bazı tekil konularda gerçekten insanı hayrete düşürecek tarzda ince ayrıntılara değinse de esasen her meseleyi keza her ayrıntıyı içermemektedir.³⁰⁸

Bu tarz yorumları bağlamında “Kur'ân İslam'ı” söyleminin, mahiyeti itibariyle sağlıklı bir Kur'ân anlayışından uzak ve Kur'ânî temel bakış açılarından mahrum olduğu söylenmelidir. Şöyle ki bu söylemin bakış açısında Kur'ân, (هدىً للناس) (insanlık için rehber bir kitap) olmaktan³⁰⁹ ziyade her türlü bilgi ve uygulama hususunda her şeyi kuşatan, içerisinde her şeyin hazır olarak bulunabileceği bir kitap şeklinde görülmektedir. Bu anlayış, tarih boyunca insanları Kur'ân'da bulunmayan şeyleri Kur'ân'a yüklemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda örneğin bilim ve teknolojinin³¹⁰ en son gelişmeleri, cumhuriyet, laiklik ve demokrasi gibi çağdaş kavramlar Kur'ân'dan ispatlamak yoluna gidilmiştir.³¹¹ Cehennem alevlerinin anlatıldığı âyetlerden bilgisayar teknolojisi çıkarmak³¹² bu söylemin içine düştüğü tuhaf durumu anlatmaya yeterli bir örnektir.³¹³ Burada temel motivasyonun İslam dünyasında eksikliği hissedilen her şeyin temelinin Kur'ân'da aranması olduğu görülmektedir. Cündioğlu bu durumu şöyle özetler:

“Ne acıdır ki mübarek kitabımız Kur'ân, sadece bugün değil, asırlar boyu böylesi gayretkeşliklerin ‘aleti’ haline dönüştürülmek istenmiş, bir tek kelimesinden hatta tek bir harfinden yola çıkılarak nice fanteziler üretilmiştir. Bu da yetmiyormuş gibi bu fanteziler ‘akide’ haline getirilerek insanlar icat edilen bu inanç esaslarını kabule zorlanmışlardır. Yorumların avamileşmesinin bir neticesi olarak Kur'ân'ın, toplumun hayat tarzını etkilemesi, biçimlendirmesi güçleşmiş, sözün anlamı genişleyince anlam

³⁰⁶ el-A'râf 7/52.

³⁰⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/532.

³⁰⁸ Örneğin başında hastalık bulunduğu için saçını önceden kısaltan kimselere hacda fidye karşılığı ruhsat verilmesi gibi konular. Hastalığı sebebiyle saçını kesmek zorunda kalacak kişilerin bir toplumda görece çok az olması dolayısıyla bu tarz bir açıklamanın gerçekten de ayrıntılı bir hüküm olduğu söylenebilir. Bk. el-Bakara 2/196.

³⁰⁹ el-Bakara 2/3.

³¹⁰ “Kur'ân İslam'ı” söyleminin bilimsel tefsire olan ilgisi ve yatkınlığı bilinmektedir. Örneğin bk. Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 12/50-70.

³¹¹ “Kur'ân İslam'ı” söylemi çerçevesinde kaleme alınmış İslâm Gerçeği kitabında laikliğe dair olumlu atıflar için bk. Atay vd., *İslâm Gerçeği*, 98-100.

³¹² Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 20.

³¹³ Görmez, *Kitabu's-Sünne*, 4.

buharlaşmış, kısaca insanlar neredeyse Kur'ân'ın rehberliğinden istifade etme imkânlarını yitirmekle karşı karşıya kalmışlardır.”³¹⁴

Kur'âncı söylem bu savına dair başkaca âyetlere de refere ederek aynı sonuca ulaşmaktadır. Bu sebeple biz delil olarak getirilen âyetleri tek tek ele almak ve bir bakıma aynı şeyleri tekrar etmek yerine söylemin bu iddiasının gerçekte neye tekabül ettiğine ve ne tür sonuçlara yol açabileceğine odaklanmak istiyoruz. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın ayrıntılı ve yeterli bir kitap olduğu görüşüyle yapılmak istenen, Hz. Peygamber'in sünnet mirasının, dinî hükümlerin kaynağı olamayacağı düşüncesidir. Bu ön kabulün ise iki alanda köklü değişikliklere yol açması muhtemeldir. Birinci alan Kur'ân'da ana hatlarıyla zikredilen, ayrıntılı açıklamaları ise Hz. Peygamber tarafından yapılan mersum ibadetlerle ilgili bölümdür. Namaz, hac gibi konularda Kur'ân'ın ayrıntılı ve yeterli olduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber'in açıklamalarının yok sayılmasının söz konusu ve benzeri ibadetlerin ifasında sınırsız bir keyfiliğe yol açması kaçınılmazdır. Zaman zaman gündeme getirilen günlük farz namaz sayısının beş değil de iki ya da üç vakit olduğu, namazın aslında bir duadan ibaret olduğu, haccın yılın on iki ayında da yapılabileceği gibi farklı görüşler bu yaklaşımın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Salâtın şeklinin icthadi olduğu, namaz için camiye gerek olmadığı, müminin yerine getireceği her türlü duanın, salât kavramının içine gireceği öne sürülmüştür.³¹⁵ Hatta bir iddiaya göre namazın rek'atlı bir ibadet olduğuna dair Kur'ân'da bir açıklama olmadığından kaç rek'atlı olacağı sorusunun da, zaten olmayan bir konuda sünnet malzemesine başvurma ihtiyacının da anlamsız olduğu ileri sürülmüştür.³¹⁶ Sünnet malzemesini saf dışı ederek her şeyi sözde Kur'ân'dan hareketle yeniden inşâ etmenin bir keşmekeşe ve kaosa yol açması kaçınılmaz görülmektedir.

Kur'ân'ın detaylı ve yeterli bir kitap olduğu görüşünün köklü değişikliklere yol açabileceği ikinci alan ise Kur'ân'da zikredilmeyip Hz. Peygamber'in

³¹⁴ Dücane Cündioğlu, “Başörtüsü Bağlamında Kur'ân'ın Çağdaş Bir Yorumu”, *Bilgi ve Hikmet* 10/1 (1995), 145-146.

³¹⁵ Özellikle namaz konusunda belirsizlik ve flüluk içeren onlarca yeni biçimlendirme ile ilgili olarak bk. Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 404-414.

³¹⁶ Hakkı Yılmaz, “Sünnet Olmazsa Kaç Rek'at Olacağını Nasıl Bileceğiz.”, Youtube (10 Haziran 2021), 00:00:05-00:10:00

açıklamalarıyla belirlenen bazı haramlardır.³¹⁷ Bu görüşe göre haramlar Kur'ân'da zikredilenlerden ibaret olup Kur'ân'da haramlığına değinilmeyen her şey mübahtır. Yani bir yasak eğer Kur'ân'da bulunmuyorsa bu durum, o yasağın dinin bir parçası olmadığı anlamına gelir. Kur'ân'da açıklanmayan hususlar, Allah'ın insanlara bıraktığı özgürlük alanlarıdır. Bu sebeple Kur'ân'da olmayıp da dine bir şekilde yapılmış olan ilaveler acilen dinden atılmalıdır. Zira Allah için unutma söz konusu değildir. Eğer Allah Kur'ân'da zikretmediği bu hususların da haram olmasını dileseydi onları da bir bir söylerdi.³¹⁸ Örneğin erkeklere yönelik ipek giymek ya da altın takmakla ilgili Kur'ân'da bir yasak olmaması ipeğin giyilebileceğini, altının takılabileceğini gösterir. Bunların Kur'ân'da yasak olduklarının belirtilmemesi yeterli olup ayrıca helâl olduklarına dair bir âyete gerek yoktur. Bu bağlamda “Kur'ân İslam'ı” söylemine meyilli olan kimselerin hadislerin getirdiği prensipleri en genel anlamıyla ekstra yük olarak gördükleri ve laik bir hayat ve devlet düzenini benimsemeye yatkın kimseler oldukları ileri sürülmüştür.³¹⁹ Haramları en aza indirme gayretleri de bu yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilebilir.

Haramların sadece Kur'ân'da açıklananlarla sınırlı olduğu, bunun ötesini iddia etmenin ya da araştırıp sormanın ise çirkin bir davranış olduğu görüşü “Ey inananlar, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız, size açıklanır. Hâlbuki Allah onlardan geçmiştir. Allah bağışlayıcıdır, halimdir.”³²⁰ âyeti ile temellendirilmeye çalışılmıştır. “Kur'âncı” söyleme göre Allah, kullarına güçlük çıkarmak istemediğinden birçok konuda sessiz kalmıştır. Eğer açıklama yapmış olsaydı o konularda da insanlarda bir sorumluluk alanı oluşacaktı. Hadisleri Kur'ân gibi dinin kaynağı kabul edenler ise Allah'ın açıklama yapmadığı konuları sanki o unutmuş gibi kendilerine göre açıklayarak ve bu açıklamaları da Hz. Peygamber üzerinden kutsallaştırmaya çalışarak din adına

³¹⁷ Helâl ve haram belirleme anlamında hüküm konusu bu bölümün ilerleyen başlıklarında geleceğinden burada sadece başlığımızı ilgilendiren kadarıyla konuya değineceğiz. Bk. Hükümün Sadece Allah'a Ait olması başlığı.

³¹⁸ Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân'daki Din*, 42.

³¹⁹ Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 321.

³²⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزلُ الْقُرْآنَ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ el-Mâide 5/101.

artırımlar yapmışlardır. Hâlbuki Kur'ân'da açıklanmayan her konu her hâlükarda Allah'ın affettikleri şeyler kapsamındadır.³²¹

Burada Mâide Sûresi'nin 101. âyetinde geçen “Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın.” ifadesinin iddia edildiği gibi gerçekten haramları sadece Kur'ân'ın açıklamalarıyla sınırlayan bir içeriğe sahip olup olmadığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Âyetin müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığına kabaca bakıldığında yukarıda âyetin sevk edilmek istenildiği anlamın zorlama bir yorum olduğu anlaşılacaktır. İlgili âyetlerin sebebi nüzûlu olarak zikredilen arka plan bilgilerinden hareketle âyetlerin iki şekilde yorumlandığı görülmektedir. Birinci yoruma göre bazı rivâyetlerde bir takım kimselerin Hz. Peygamber'e gelerek “Babam kim?”, “Yitik devem nerede?” ve benzeri peygambere sorulması uygun olmayan sorular sorarak onu rahatsız ettikleri belirtilmektedir.³²² İşte âyet, insanları lüzumsuz soru sormaktan men edip anlamsız yere sorun icat etmekten sakındırmaktadır. Bu yoruma göre sorulan sorular mübah şeyler hakkındadır. Zira soru soranlar helâl ve haramın konusu olmayan, sıradan ve bir bakıma da gereksiz şeyler sormaktadırlar. Âyetlerde insanlar bu tarz konularda sorular sorup cevabını istemekten nehyedilmekte, zira cevap verilecek olursa bu durumun hoşlarına gitmeyeceği de ilave edilmektedir.³²³

Âyetle ilgili ikinci yorumda ise şu rivâyete yer verildiği görülür: “Haccın farz olduğunu bildiren âyet indiğinde Hz. Peygamber hutbe okumuş, Allah'a hamd ve övgüden sonra ‘Allah size haccı farz kıldı’ buyurmuştu. Bir sahâbî ‘Her yıl mı ey Allah'ın Resülü’ diye soru sordu. Hz. Peygamber soruyu duymazdan geldi. Sorunun üçüncü kez tekrarı üzerine Hz. Peygamber ‘Şayet evet deseyseniz (her yıl haccetmeniz) farz olurdu. Siz ise buna güç yetiremezsiniz. O bakımdan benim değinmediğim konularda sormayın. Sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sormaktan ve sonra da bunlar üzerine ihtilafa düşmekten dolayı helak olmuşlardır. Şu halde size bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiğinizce yapmaya çalışın, size

³²¹ Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân'daki Din*, 475.

³²² Buhâri, “Tefsir”, 4622, 6621.

³²³ Soru sorma yasağının mahiyeti ve kapsamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/331-334.

yasakladıklarından ise kesinlikle kaçın.” buyurmuştur.³²⁴ Burada belirtilmesi gereken en önemli husus, dinin teşekkülünün tamamıyla sorulacak sorulara bağımlı olmadığıdır. Eğer sorulması muhtemel şeyler haram kılınacak olsaydı buna ne Allah ne de Resulü sessiz kılırdı. Zira bir hususun dinî hükümler arasında yer alabilmesinin kaçınılmaz şartı, dinin sahibi olan Allah Teâlâ'nın onu murat etmiş olmasıdır. Bu âyetin temel mesajı gerek Kur'ân'ın indirildiği dönemde gerekse de tüm zamanlarda Müslümanları Allah ve resulü'nün buyruklarından oluşan dinî yükümlülükleri olabildiğince yerine getirmeye ve yasaklarından kaçınmaya çağırmasıdır. Âyetin ikinci mesajı ise Müslümanları kendi kişisel anlayışlarını ve toplumun geleneklerini dine dahil etmeye kalkışmaktan sakındırmasıdır. Zira önceki toplumlar kendilerine Allah ve peygamberleri tarafından bildirilen dini yükümlülükleri adeta az ve yetersiz bularak daha fazla yükümlülük üreten bir anlayış içerisine girmişlerdir. Aynı kimseler daha sonra ise hem bu ek yükümlülükleri hakkıyla yerine getirememişler ayrıca da bunlar üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.³²⁵ Bu psikolojinin faturası ise bir taraftan asıl dinî vecibelerin terk edilmesi diğer taraftan ise dinin aslından olmayan konuların temel dini yükümlülüklerden neredeyse daha önemli hale getirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.³²⁶ Görüldüğü gibi bu âyetler bu psikolojiden ve onun zararlı yansımalarından Müminleri sakındırmakta, gerçek dinî duyarlılığın, üstlerine vazife olmadığı halde icat ettikleri ek yükümlülükler altında buharlaşıp gitmesi konusunda uyarılar yapmaktadır.

Hadislerin beyân yoluyla ya da ulemânın ictehat kanalını kullanarak yeni hükümler koymasının “Kur'âncı” söylemin pejoratif bir şekilde karikatürize ettiği gibi Allah'ın unutulması ya da din işini eksik bırakmasıyla ilişkilendirilmesi hakkaniyetten uzak ve taraflı bir söylemdir. Bu durumu, Allah'ın unuttuğunu hatırlatmak ya da eksik bıraktığını hatırlatmak şeklinde sunmaya çalışmak açıkça mugalata yapmak ve çarpıtmak anlamına gelecektir. Bu husustaki haksız suçlamalar esasen hukuk ilminde kabul edilmiş bir prensibi anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki kanun yapma yetkisini elinde bulunduran otoritenin, mücmel bir hüküm koyarak kendi altındaki bir kişi ya da kuruma bu hükmün ayrıntıları ve uygulaması

³²⁴ Müslim, “Hac”, 4/2.

³²⁵ el-Hadîd 57/27.

³²⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/348.

hakkında kaide ve tüzükler, hazırlaması için yetki vermesi şeklinde bir uygulamanın yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. İlgili alt kişi ya da kurumun hazırladığı ve genelde yönetmelikler olarak isimlendirilen kaide ve tüzükler ana kanundan ayrı bir şey olmayacağı gibi o kanunun bir parçası sayılmakta ve o kanunla mündemiç kabul edilmektedir. Bütün dünyada sistem bu şekilde işlemektedir.

Bu ikincil hükümler, şüphesiz asıl ve birincil olan kanunla birleşerek onu tamamlar. Bunun böyle olması kanun yapıcının yanlışlıkla eksik kanun hazırladığı, bazı şeyleri unuttuğu ve bir başkasının da gelerek bu eksikliği giderdiği ya da hatırlattığı anlamına gelmez. Aksine bu durum, kanun yapıcının kendi kanununun temel kısmını bizzat beyân ettiği ve tayin ettiği bir şahıs veya kuruma da ayrıntılarını hazırlattığı anlamına gelir.³²⁷ Özellikle günümüzde hukuk sistemleri ikili yapıyla götürülmektedir. Devletlerin temel kabulleri anayasa içinde bir araya getirilmekte, anayasaya uygun çıkarılan kanun ve yönetmelikler ile de günlük hayat, sistem altına alınmaktadır. Bu perspektiften baktığımızda Kur'ân ve sünnet arasındaki ilişkide de benzer bir durumun bulunduğu söylenebilir.³²⁸

Genel olarak âyetlere bakıldığında özellikle uygulamaya yönelik olanlarının önemli bir kısmının nasıl pratize edileceği noktasında ek açıklamalarla genişletilmeye ihtiyaç duydukları görülür. İşte Hz. Peygamber'in misyonu da burada devreye girmektedir. Zira her konu bile Kur'ân'da yoktur ki mevcut konuların ayrıntısı bulunmuş olsun. Hz. Peygamber, tıpkı bir anayasa gibi temel kriterleri belirlemekle yetinen dolayısıyla da her şeyi ihtiva etmeyen Kur'ân'ın nasıl uygulanacağına dair boşlukları, bir bakıma yasama görevini yürüterek doldurmuş, vefatından sonra da bunlar ümmete intikal etmiştir. Müslümanlara düşen görev bu mirası yok saymak değil geliştirip ileri götürmektir. Hz. Peygamber'in yok kabul edildiği İslam yasaları bir nevi yönetmelikleri olmayan bir anayasa gibi kalmaya mahkumdur.

³²⁷ Mevdûdî, *Sünnetin Yasal Konumu*, 47.

³²⁸ Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*, 32.

3.5. Hz. Peygamber'in Misyonunun Sadece Elçilikten İbaret Olduğu İddiası

“Kur’ancı” söylem Hz. Peygamber’in misyonunun sadece Kur’ân’ı insanlara ulaştırmaktan ibaret bir elçilik olduğunu, bu görevi dışında Kur’ân’ı açıklamak ya da onda olmayan hükümler koymak gibi başkaca bir görevi bulunmadığını ileri sürmektedir. Örneğin Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e yüklediği görevlerin en başında gelen (بيان)³²⁹ onların anlayışına göre açıklamak değil, bildirmektir.³³⁰ Bu münasebetle Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tebliğ dışında ne yetkisi ne de görevi vardır. Hz. Peygamber önemini, getirdiği vahyin üretimine katılmak ya da onun beyânında rol üstlenmekle değil, Allah tarafından elçi olarak seçilmesinden ve kendisine indirilen vahyi tam olarak ve eksiksiz bir şekilde ulaştırmasından almaktadır. Recep Kılıç, bu durumu ayın güneşten aldığı ışığı sadece yansıtmakla görevli olmasına benzetmektedir. Zaten ayın geceyi aydınlatması da bu yansıma sayesinde olmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de özünde kendisine ait olmayan bir vahyi sadece tebliğle mükelleftir ve bu şekilde insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkartmaktadır.³³¹ Aynı şekilde Kur’ân’ı açıklama işi de Allah’ın yetkisi dahilinde olup peygamber dahil olmak üzere hiç kimseye devredilemez.³³² Akbulut’a göre peygamber, Allah’ın vekili değil, elçisidir. Elçinin vazifesi ise açıkça tebliğden ibarettir. Müslümanlar elçilik misyonunu iyi kavrayamadıklarından dolayı peygamberlerin dindeki konumlarını tespit etmekte büyük yanılgıya düşmüşlerdir. Bu yanılgı sonucunda mesajın taşıyıcısı olan elçiler, mesajın sahibi kılınmışlardır. Müslüman kültürde elçi, Kur’ân’a rağmen ayrı bir mesaj sahibi vasfı kazanmıştır. Bu ikili yapı, çözülmesi icap eden önemli bir problem olarak Müslümanların önünde durmaktadır. Peygamberlerin sadece elçi olmaları, esasen onların görev sınırlarını da belirlemektedir. Bu keyfiyeti kavrayamayan kimseler, peygamberlere ilave peygamberî görevler yüklemektedirler.³³³ Yüksel’e göre ise Kur’ân’ın sıklıkla vurguladığı ‘elçiye itaat’ten kasıt, Peygamber’in bir numaralı düşmanlarından (!)

³²⁹ en-Nahl 15/44, 64.

³³⁰ Konunun bu boyutu tezimizde daha önce ayrıntılı olarak ele alındığından burada ayrıntıya girilmeyecektir. Bk. Kur’ân’ın Apaçık ve Anlaşılır Olması başlığı.

³³¹ Recep Kılıç, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 11, 30.

³³² Bayraktar, *Kur’ân ve Sünnet Ama Hangi Sünnet*, 171.

³³³ Akbulut, *Kur’ân’a Yabancılaşma Süreci*, 73, 87.

olan Buhârî gibi ilkel bir iftiracıya itaat değil, elçinin getirdiği detaylı, tam ve mükemmel olan Kur'ân'a itaattir. Ayrıca elçiye iftiralarla dolu olan hadis kitaplarına uymak, elçiye itaat olmadığı gibi, ona isyandır.³³⁴ Hz. Peygamber'in görevi Kur'ân'ı tebliğ etmek ve Allah'tan aldığı âyetleri olduğu gibi insanlara iletmeğdir. Peygamber'in bundan başka bir görevi de bulunmamaktadır. Söylemin bu iddia ile varmak istediği sonucun Hz. Peygamber'i mücerret bir tebliğciye indirgeyerek onun diğer fonksiyonlarını iptal etmek olduğu anlaşılmaktadır.

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşünü temellendirme sadedinde iki temel argüman kullandığı, buradan hareketle de Hz. Peygamber'in tasarruflarını tarihte hiç yapılmadığı şekliyle yepyeni bir tasnife tabi tutmak istediği anlaşılmaktadır. Biz önce bu iki argümanı sırasıyla ele almak, daha sonra da gerek söylem gerekse de gelenek bağlamında Hz. Peygamber'in tasarruflarının ne şekilde tasnif edildiğini tartışmak istiyoruz.

3.5.1. Resulün Görevinin Apaçık Tebliğ Olduğu İddia Edilen Âyetler

Söylem teorisyenleri Kur'ân'da pek çok yerde geçen “Sana düşen, sadece duyurmaktır.”³³⁵, “Peygamber'e düşen, sadece açık bir şekilde duyurmaktır.”³³⁶ gibi ifadelerden hareketle Hz. Peygamber'in görevinin tebliğci bir elçilikten ibaret olduğunu ileri sürmektedirler. Yukarıdaki âyetler üzerinden bu görüşü bizzat Kur'ân'ın bildirdiğini, peygamberin başka görevleri bulunduğu iddiasının ise yine bizzat Kur'ân tarafından reddedildiğini eklemektedirler. Âyetlerde Hz. Peygamber'in görevinin (لَا) istisna edatı veya (إِنَّمَا) tahsis edatı ile sınırlandırılmış olması da son derece dikkat çekici olup burada vurgulu bir şekilde anlatılan husus Resulün görevinin sadece ve sadece tebliğ olduğu ve bundan başka bir görevinin de bulunmadığıdır.³³⁷

Peygambere düşen görevin sadece tebliğ olduğunun ifade edildiği âyetlere bakıldığında âyetlerin delil olarak getirildiği görüşle herhangi bir ilgilerinin bulunmadığı kolaylıkla görülür. Âyet bütünü içerisinde muradı gayet açık olan bu

³³⁴ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 8.

³³⁵ Âl-i İmrân 3/20.

³³⁶ en-Nûr 24/54.

³³⁷ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 172-173.

âyet kesitleri bağlamlarından koparıldığında üzerlerinde rahatça tasarrufta bulunmakta ve istenilen manaya sevk edilebilmektedir. Her şeyden önce söylenmesi gereken husus bu ibarelerin âyetlerin tamamı olmayıp sadece âyetten bir kesit olduklarıdır. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 20. âyette şöyle bir bağlamda bulunmaktadır: “Eğer Allah’a teslim olurlarsa doğru yolu bulurlar. Yok eğer dönerlerse sana düşen yalnız duyurmaktır. Allah kulları görmektedir.” Bu ve benzeri âyetlerde peygamberin görevinin Allah’ın dinini insanlara duyurmak olduğunun belirtilmesi, onun, insanları iman etmeye zorlamak ve bu yönde onlara baskı yapmak gibi bir durumunun olmaması anlamınadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber insanların hidâyetini çok arzuluyor, bunun için kendisini adeta paralıyor ve yıpratıyordu. Bu sebeple Allah Teâlâ onu zaman zaman uyarıyor, sakın olmaya davet ediyor ve şöyle buyuruyordu: “Demek onlar bu söze inanmazlarsa, onların peşinde (üzüle üzüle) kendini helâk edeceksin (ha)!”³³⁸, “Mümin olmuyorlar diye nerdeyse kendini helâk edeceksin.”³³⁹ Bu ve benzeri âyetlerle Allah Teâlâ Hz. Peygamber’i rahatlatıyor ve kendisini yıpratıp sıkıntıya sokmamasını telkin ediyordu.

Peygamberin görevinin sadece tebliğ olduğunu bildiren âyetler bu ikazlarla birlikte değerlendirildiğinde vurgulanmak istenen hususun, risâlet görevinin yerine getirilmiş olması için muhatapların onu kabulünün şart olmadığı prensibi olduğu görülecektir. Yani Hz. Peygamber tebliğden sorumludur. O apaçık tebliğ ettiği halde muhatapları şayet daveti kabul etmezlerse bunun sorumluluğu da dünya ve ahiretteki olumsuz sonuçları da tamamıyla kendilerine ait olacaktır. Zira bu durum kendi tercihlerinin bir sonucudur. Hz. Peygamber bu sonuçtan asla sorumlu olmaz ve Allah Teâlâ ona “Niçin onlara kabul ettiremedin ve niçin onları bize itaatkâr kılmadın?” diye sormaz. Görüldüğü gibi ilgili âyetlerin Hz. Peygamber’in görev sorumluluğunu sadece tebliğle sınırlamak ve onun başka peygamberlik görevlerinin olmadığını duyurmak hususu ile bir alakası bulunmamaktadır. Bu âyetler Hz. Peygamber’in yerine getirdiği tebliğ faaliyetlerinin özellikle olumsuz sonuçlarından bir sorumluluğunun bulunmadığını ve gönlü rahat bir şekilde başta tebliğ olmak üzere bütün görevlerini yerine getirmeye devam etmesi gerektiğini bildirmektedir.³⁴⁰

³³⁸ el-Kehf 18/6.

³³⁹ eş-Şuarâ 26/3.

³⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/151.

Ayrıca birçok âyette de hesap sorucu ve hesap görücü olanın Allah olduğu eklenmektedir.³⁴¹ Özellikle şu zikredeceğimiz âyet davet konusunda Allah'ın ve Resulü'nün konumlarını birbirinden ayırmakta ve Hz. Peygamber'i kendi işini yapmaya devam etmeye teşvik etmektedir: “Onlara vaat ettiklerimizin bir kısmını sana göstersek de, seni (bundan önce) vefat ettirsek de sana düşen sadece duyurmaktır. Hesap görmek de bize düşer.”³⁴²

3.5.2. Resul ve Nebî Ayrımı Üzerine Yapılan Kurgu

Söylem tarafından Peygamber'in görevinin sadece elçilikten ibaret olduğu görüşünü delillendirme sadedinde en çok kullanılan ikinci argüman ise Kur'ân'da nebî ve resul kelimelerinin kullanımı üzerine geliştirilen sistemdir. Bu konuya dair ileri sürülen görüşü şu şekilde özetleyebiliriz: “Kur'ân'a göre tüm nebîler, hem nebî hem de resuldür. Yani tüm nebîler kitap almış³⁴³ ve aldıkları kitabı resul olarak tebliğ etmişlerdir. Nebîlik unvan, resullük ise görevdir. Bu minvalde ‘nebî-resul’ ilişkisi ‘diplomat-elçi’ ilişkisine benzetilebilir. Diplomatluk unvan, elçilik ise görevdir. Diplomat ünvanı taşıyan bir kimse yalnızca görevinin başında iken elçidir. Görev başında değilken makamı dışında ya da mesai haricinde elçi değildir. Bu örnekte olduğu gibi aynı şekilde nebî ve resul kelimeleri bir peygamberin ayrışan yönlerini ifade eder.³⁴⁴ Dolayısıyla bu kelimeler ortak özelliklerden ziyade farklılığı ifade eden kavramlardır. Hz. Peygamber kendisine Kur'ân vahyedilmeye başladığı andan itibaren nebî idi. Nebîlik onun Kur'ân ile birlikte aldığı unvandır ve onun bu ünvanı süreklilik arz eder. Yani O, kırk yaşından sonra sürekli olarak gündüz-gece kesintisiz nebî idi. Çünkü nebîlik bir unvandır ve ondan asla ayrılmaz. Resullük ise onun yaptığı bir görevdi. O yalnızca Kur'ân'ı tebliğ ederken resuldü. Dolayısıyla O yedi gün yirmi dört saat yani her daim nebî ama yalnızca Kur'ân'ı tebliğ ederken yani

³⁴¹ en-Nisâ 4/6; el-Ahzâb 33/39.

³⁴² er-Ra'âd 13/40.

³⁴³ “Kur'ân İslam'ı” söylemi teorisyenleri kendilerine kitap verilmesi noktasında resulle nebî arasında bir fark görmemektedirler. Bu görüşün arka planında ise kitap indirilmeksizin peygamberliğin söz konusu olamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Buradan hareketle de vahiy için kitap indirilmesi şartını koymak ve vahy-i gayr-i metlûv fikrini boşa çıkarmak istenmektedir. Bk. Mehmet Okuyan, “Kur'ân'da Vahiy Kavramı”, Youtube (04 Aralık 2020), 01:38:00 – 01:48:57. Ayrıca konuya dair bir makale için bk. Hasan Sevim, “Kur'ân İslam'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kulun Kimliği Örneği”, *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70.

³⁴⁴ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 52-56.

aralıklı olarak resuldü. Tüm nebîler gibi Hz. Peygamber de doğal olarak hem nebî hem de resuldü. Nitekim ona bazı ayetlerde “Ey Resul”³⁴⁵ diğer bazı âyetlerde ise “Ey Nebî”³⁴⁶ şeklinde hitap edilmiştir. Yani Resul Muhammed ile Nebî Muhammed aynı şahıstır. Bununla birlikte Kur’ân nebîye değil daima resule itaate çağırılmaktadır.³⁴⁷ Ayrıca nebîyi değil resulü örnek göstermektedir.³⁴⁸ Kur’ân’da “resule itaati” emreden onlarca âyet varken “nebîye itaati emreden” veya “nebîyi örnek gösteren” hiçbir âyet bulunmamaktadır.

Bir gruplama yapmak gerekirse Hz. Peygamber’in şahsiyle, beşerî yaşamı ve aile hayatıyla ilgili hitaplarda nebî, onun misyonuyla ilgili hitaplarda ise resul kelimesinin kullanıldığı söylenebilir. Nebî kelimesinin kullanıldığı yerler bu anlamda sanki Hz. Peygamber’in beşerî yönünü ifade ediyor gibiyken, resul kelimesinin kullanıldığı bağlamlar ise Allah’ın elçisi olması dolayısıyla vahiy alma ve bunu tebliğ etme yönüyle alakalıdır.

Bu kurgu üzerinden varılan sonuç Kur’ân’a göre itaat edilecek olanın da örnek alınacak olanın da nebî değil resul olduğudur. Kur’ân nebîye saygıyı, resule ise itaat ve ittibayı emretmektedir. Bu ayrımla esas söylenmek istenen husus ise itaat edilecek olanın sadece Kur’ân olması iddiasıdır. Yani resulün tebliğ ettiği ve itaat edilecek olan sadece Kur’ân’dır. Zira resule itaat etmek ve onu örnek almak Hz. Peygamber’e isnad edilen Kur’ân dışı hadislerle tâbi olarak değil ancak “resulün hadisleri” olan Kur’ân âyetlerine tâbi olarak yerine getirilebilir. Allah’ın kelâmı ve aynı zamanda resulün beyânı olan Kur’ân, resul Muhammed’in vahye dayalı gerçek hadisleridir. En güzel / en sahih hadisler işte bu hadislerdir.³⁴⁹ Zira Kur’ân kendi âyetlerini ahsene’l-hadis (en güzel hadis) şeklinde³⁵⁰ tanımlamaktadır.³⁵¹ Nebî’nin hadislerine gelince öncelikli olarak söylenmesi gereken bunların nebîye aidiyetinin kesin olmadığıdır. Ama kesin olsa bile Kur’ân’ın nebîye itaat ve onu örnek alma

³⁴⁵ el-Mâide 5/41, 67.

³⁴⁶ et-Tevbe 9/73; el-Ahzâb 33/1.

³⁴⁷ Âl-i İmrân 3/32; en-Nûr 24/56.

³⁴⁸ el-Ahzâb 33/21.

³⁴⁹ Burada Resul’ün hadislerinden kastedilen şey Kur’ân âyetleridir. Kur’ân âyetleri hakkında “Resul’ün gerçek hadisleri” (Nebînin değil) şeklinde daha önce bilinmeyen yeni bir kavramsallaştırma yapıldığına dikkat edilmelidir. Bk. Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 70.

³⁵⁰ ez-Zümer 39/23.

³⁵¹ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 169.

tavsiyesi bulunmadığından bu rivâyetler tek başına bağlayıcı olmazlar. Bu rivâyetlere ancak Kur’ân’a mutabık olmaları şartıyla tabi olunabilir. Zaten bu da, hadislere değil Kur’ân’a tabi olmak anlamına gelecektir. Çünkü Kur’ân nebî’ye değil resule itaati emretmektedir. Resule itaat ise nebînin hadislerine değil ancak Resulün hadisleri olan Kur’ân’a tabi olarak sağlanabilir.³⁵²

Özetemeye çalıştığımız yukarıdaki iddiayı değerlendirmeye öncelikle “resul” ve “nebî” kelimelerinin tanımlarıyla başlamak istiyoruz. Türkçe’de, Arapça “resul” ve “nebî” karşılığı olarak Farsça kökenli “haber getiren” anlamında “peygamber” kelimesinin yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. “Nebî” sözlükte “Haber veren, mertebesi yüksek olan, açık seçik yol” anlamlarına gelir. “Resul ve mürsel” kelimelerinin anlamı ise “elçi” demektir. Resul mübalağa sigası olup kendisini gönderenin devamlı haberini bekleyen ve alan kimsedir.³⁵³ “Resul” kelimesi Kur’ân’da lügat anlamıyla uyumlu bir biçimde “Allah’tan aldığı bilgileri muhataplarına tebliğ edip hak dini tanıtmakla görevli kişi” anlamına kullanılmıştır.³⁵⁴ Nebî, haberin kaynağına nispetle yapılmış bir isimlendirme iken resul, haberin hedefine nispetle verilmiş bir isimdir. Başka bir ifadeyle haberi almaya nübüvvet, alınan haberi başkalarına ulaştırmaya ise risâlet denilir.³⁵⁵ Kur’ân’da “resul” ve nebî kelimelerinin kullanımına bakıldığında bu iki kelimenin neredeyse müradif bir şekilde birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Tüm ümmetlere peygamber gönderildiğini bildiren âyetlerde³⁵⁶, inanç esasları bağlamında³⁵⁷, peygamberlerin birbirine üstün kılınmaması gerektiğinin anlatıldığı âyetlerde³⁵⁸, peygamberlerin müjdecî ve uyarıcı olarak gönderildiğinin belirtildiği yerlerde³⁵⁹ ve ayrıca kıssaları anlatılan ve anlatılmayan peygamberlerden bahsedilirken bazen nebî kelimesi bazen de resul kelimesi kullanılmıştır. Kur’ân’da üç âyette³⁶⁰ resul ve nebî kelimeleri yan yana birlikte kullanılırken bazı âyetlerde de nebî ile başlayıp resule ya da resulle

³⁵² Nebînin hadisleri tamlamasından kastedilen, klasik anlamda hadis külliyatında Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetlerdir. Bk. Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 72-78.

³⁵³ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 11/281.

³⁵⁴ Ragıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 352-353.

³⁵⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 652.

³⁵⁶ el-Bakara 2/213, en-Nahl 16/36.

³⁵⁷ el-Bakara 2/177 ve 285.

³⁵⁸ el-İsrâ 17/55, el-Bakara 2/253.

³⁵⁹ el-Bakara 2/213; en-Nisâ 4/165.

³⁶⁰ Bkz. el-Â‘râf 7/157; el-Ahzâb 33/40; el-Hac 22/52.

başlayıp nebîye geçiş sağlanmışır.³⁶¹ Ayrıca Kur'ân, Nûh, İbrâhim, İsmâil, Mûsâ, Hârûn, İsâ ve Hz. Muhammed'i hem resul hem de nebî olarak nitelendirmiş³⁶², böylece de nebî ile resul arasında bir farkın olmadığına işaretle³⁶³ bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanmıştır.³⁶⁴ Klasik kaynaklarda kendilerine kitap ve şeriat verilen peygamberlere "resul", onların kitap ve şeriatlerine tabi olarak amel eden ve insanları buna davet eden peygamberlere de "nebî" denildiği yönünde kesin bir ayırım yapılmışsa da³⁶⁵ Kur'ân'ın bu iki kelimeyi kullanım şeklinin bu taksimi desteklemediği ileri sürülmüştür.³⁶⁶ Bazı hadis rivâyetlerinde "nebî" ile "resul" arasında farklılık bulunduğu, resullerin sayısının 313'e, nebîlerin ise 124.000'e ulaştığı belirtilmişse de³⁶⁷ hadislerin çoğunda peygamberler hakkında "nebî" kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in miraç esnasında nebîlerle görüşüğünü bildiren rivâyetlerde Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'dan da nebî olarak söz edilmiştir. Bu kullanımlar dikkate alınıp 313 olarak verilen resul sayısınınca ilâhî kitap ve şeriatın gelmiş olduğuna dair naklî bir bilginin bulunmadığı da göz önünde bulundurulursa hadislerde de resul ve nebî kelimeleri arasında bir fark gözetilmediği söylenebilir. Ayrıca genel bir prensip olarak rivâyetlerin sahih olanlarının Kur'ân'a aykırı bilgiler içermeyeceği kuralını işletip buna aykırı rivâyetlerinse problemlili olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim bazı âlimler söz konusu rivâyetlerin zayıf veya uydurma olduğunu söylemiştir.³⁶⁸

Nebînin Allah'tan haber getiren, resulün de Allah'ın elçisi anlamına gelmesi, sonuçta her iki kelimenin de aynı şeyi ifade ettiğini düşündürmektedir. Bu sebeple bu kavramların eş anlamlı olduğu şeklindeki görüşün daha tutarlı olduğu söylenebilir.³⁶⁹ Buna göre her nebî resuldür ve her resul nebîdir. Allah Teâlâ rahmet ve ihsanının

³⁶¹ Bkz. el-Hucurât 49/2-3.

³⁶² Meryem 19/51.

³⁶³ Örneğin Ateş, resûl ve nebî kelimelerinin peşpeşe kullanıldığı A'raf Sûresi 157. âyeti meallendirirken bu iki kelimeyi sadece peygamber lafzı ile karşılamaktadır. Bk. Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 3/393.

³⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Ocak 2021).

³⁶⁵ Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 73.

³⁶⁶ Yavuz, "Peygamber".

³⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/266.

³⁶⁸ Reşit Rızâ, *Tefsîri'l-Menâr*, 7/605-606.

³⁶⁹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. 59.

gereği olarak insanlara resul/nebîler göndermiştir. Bu resul/nebîlerden bazısına kitap verirken bazısına da vermemiştir.³⁷⁰ Aslolan vahiy olup buna bazen bir kitap eşlik edebilirken bazen de etmeyebilir. Zira nübüvvet kitabın indirilmesi ile değil vahyin nüzûlü ile gerçekleşir.

“Kur’âncı” söylem Kur’ân’ın “resul” ve “nebî” kelimelerini birbirinin yerine kullandığı kabul etmekle birlikte bu durumun resul ve nebînin aynı şey olduğunu göstermeyeceğini ileri sürmektedirler.³⁷¹ Bu hususta esas önemli olan, bu iki kelimenin ortak anlama kullanıldığını değil hangi bağlamda ortak kullanılmadığı ve yanı sıra farklılaşan özelliklerinin ön plana çıkartılması gereğidir. Onların tespitlerine göre nebî ve resul kelimeleri peygamberler arasındaki kategorik farklılıkları değil bir peygamberin ayrışan yönlerini ifade etmektedir.³⁷² Dolayısıyla bu kelimeler ortak özelliklerden ziyade farklılığı ifade eden kavramlardır. Bu farklılık şu şekilde anlatılabilir: Hem nebî, hem resul olan peygamberler, kitabı Allah’tan alırken nebî, aldığı kitabı insanlara tebliğ ederken resuldür. Yani resullük peygamberlerin insanlara dönük olan yönüdür. Zaten itaat ve ittibanın Kur’ân’da nebîye değil de resule yönelik olarak emredilmiş olmasının sebebi de budur.

Bütün bu kurgusal uğraşlarla varılan sonuç -Hz. Peygamber’in yaşadığı toplumda devlet başkanı ve kadılık vasıfları sebebiyle bu alanlardaki tasarruflarının geçerliliğini o dönemle sınırlı saymak kaydıyla- Hz. Peygamber’in, Kur’ân’ı tebliğ etmenin dışındaki bütün yapıp etmelerini nebîlik sıfatıyla ilişkilendirmektir. Buradan hareketle de Kur’ân’da bulunan “resule” itaat emrinin sadece getirdiği “Kur’ân’a itaat” demek olduğu ileri sürülmektedir. Zira elçinin görevi Allah’tan aldığı vahyi eksiksiz bir şekilde muhatabına iletme olduğundan, diğer insanların elçiye itaati, Allah’a itaat anlamına gelmektedir.³⁷³ Burada resulün, Kur’ân’a ve Allah’a eşitlenmesi dikkat çekicidir. Bu meyanda Allah’ın, direkt Kur’ân’a ya da Allah’a itaat edin demek yerine neden Allah ve Resulüne itaat edin şeklinde dolambaçlı ve

³⁷⁰ Örneğin 17. yy. Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa’nın risâlette kitap ve şeriat şartı olmadığını belirttiği risâlesine yönelik bir çalışma için bk. Şükrü Koç, *Osmanlı Âlimlerinden Nuh b. Mustafa’ya Göre Risâlet ve Nübüvvet Arasında Farklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2017)

³⁷¹ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 66.

³⁷² Bayraklı’nın da bu kurguyu esas aldığı, resûl ve nebî ayrımını bu minvalde yaptığını görülmektedir. Bk. Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 19/406

³⁷³ Ceyhan, *Kur’ân Âyetleri Işığında Vahiy*, 55.

şifreli bir yöntemi tercih ettiğine dair sağlıklı bir açıklama yapılmamaktadır. Yapılan tek açıklama Allah ve resulü lafızlarının arasında bulunan vav (و) harfine dair bir yorum denemesidir. Bu yoruma göre “Allah ve Resulüne itaat edin” cümlesindeki vav harfi (مغایرة) ve (تقریق) için değil birleştirmek ve önündeki kelimeyi tefsir etmek için kullanılmıştır.³⁷⁴ Zira Arap dilinde vav harfi kendinden önceki kelimeyi kendinden sonraki kelime ile tefsir eden bir fonksiyona da sahiptir. “Allah ve resulü” kalıbında da işte tam bu amaçla kullanılmıştır. Bu kalıptan anlaşılması gereken şey Allah ve resulü şeklinde iki farklı itaat otoritesi bulunduğu değil, yalnızca Allah’ın otoritesinin bulunduğuudur. Kur’ân’a tabi olanlar resule itaat etmiş, resule itaat eden de Allah’a itaat etmiş olur. Özetle sadece Kur’ân’a tâbi olan hem Allah’a hem de resule itaat etmiş olmaktadır. Bu kurguda Allah, Kur’ân ve resulün birbirine eşitlenmiş olduğuna dikkat edilmelidir.

Görüldüğü gibi “Kur’âncı” söylem “nebî” ve “resul” kelimeleri üzerinden yaptığı kurgu ile hadisleri resulün değil de nebînin hadisleri olduğu gerekçesiyle değersizleştirmeye ve devre dışı bırakmaya çalışmaktadır.³⁷⁵ Ancak bu konuda bu çıkarım sahiplerinin görmezden geldikleri husus şudur ki eğer onların ileri sürdükleri gibi peygambere itaatten kasıt sadece Kur’ân’a itaatten ibaret olup Hz. Peygamber’in Kur’ân’daki mücmel hükümlere dair yaptığı açıklamaları ve onun Kur’ân’a ziyade olarak getirdiği hükümleri kapsamıyorsa, bu takdirde peygambere özgü bir itaatin ortada kalmayacağıdır. Zira eğer peygambere itaat, sadece Kur’ân’da varit olan hususlarla sınırlanırsa, ona itaatin bir anlamı kalmaz ve ona has olan itaat

³⁷⁴ Arap gramerinde vav harfi farklı amaçlarla kullanılmakla birlikte “Allah ve Resûlüne itaat edin” cümlesindeki “atıf vâvı”nın ifade ettiği anlam muğâyerettir. Bir şeyin diğer bir şeye atfedilmesi her ikisi için zikredilen hükümde ortaklık bildirmekle birlikte ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında ayrılığı yani birbirinden farklı olmayı gerektirir. Bk. Muhammed Ersöz, “Kur’ân’da “Resûl” Kelimesi (Ma’tûf ve Ma’tûfun Aleyh Olduğu Kelimler Bağlamında)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (Ocak 2016), 33.

³⁷⁵ Yine Kur’ân’dan hareket ettiğini iddia eden Yüksel’in ise nebîyi kendisine kitap verilen, resûlü de geçmiş kitapları tasdik eden elçiler olarak bambaşka bir şekilde tanımladığı görülmektedir. Bu tanım hem kelâm disiplinin getirdiği klasik tanımdan hem de yukarıda dile getirdiğimiz peygamberin misyonunu tebliğle sınırlamak isteyen modern anlayıştan farklıdır. Yüksel buradan hareketle nebîliğin sona erip, resullüğün sona ermediğini yani Hz. Muhammed’in son nebî olup son resûl olmadığını belirtmektedir. Bu bilgiyle ulaştığı son durak ise Reşad Halife isimli kişinin resûl olup vahiy aldığıdır. Ayrıca bu resûl, Âl-i İmrân Sûresi 81. ayette müjdelenen ve Hz. Peygamber’den de hakkında ahit alınan resuldür. Bu bilgilerin doğru olmaması bir yana burada dikkat çeken en önemli husus Kur’ân’ın her anlamda apaçık olduğunu, sadece onu hakem tayin ettiğimizde görüş ayrılıklarının sona ereceğini söyleyen ve hepsi de Kur’ân’dan hareket ettiklerini söyleyen kimselerin bambaşka sonuçlara ulaşmalarıdır. Bk. Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 39.

buharlaşmış olur. Ayrıca iddia edildiği gibi peygambere ve sünnetine itaat, onun Kur'ân'ın önüne geçirilmesi değil bilakis, Allah Teâlâ'nın, resulüne itaat edilmesi emrinin yerine getirilmesidir. Kur'ân'da Allah ve resulüne itaati emreden âyetlerde, itaat mercii olarak Allah'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in de zikredilmesi asla anlamsız değildir. Allah ve resulüne itaat emri bir bakıma Kur'ân'da sıklıkla zikredilen önceki peygamberlerin "Allah'tan korkun ve bana itaat edin."³⁷⁶ çağrısıyla da benzeşmektedir.

Ayrıca Nisâ Sûresi 59. ayette "Allah'a itaat edin ve Resule itaat edin" şeklinde "itaat edin" lafzının iki defa kullanılması bazı müfessirlere³⁷⁷ göre Resulün dindeki konumunun önemine dikkat çekmek, Peygambere itaatın sadece Allah tarafından Kur'ân'da bildirilen konulardan ibaret olduğu tevehhümünün önünü kesmek ve Hz. Peygamber'i müstakil bir itaat mercii olarak tayin etmek amacına yöneliktir.³⁷⁸

Buraya kadarki bölümde "Kur'ân İslam'ı" söyleminin resul ve nebî kelimeleri üzerinden Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı getirmek dışındaki diğer yapıp etmeleri ve tasarruflarının bir kıymeti olmadığı yönündeki yaklaşımını ortaya koymuş olduk. Şimdi de Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnif edilmesi ve bağlayıcılığı noktasında İslam tarihinde bugüne kadar neler söylendiğini özet bir şekilde anlatarak söylemin ulaştığı sonuçlarla bir karşılaştırma yapmak istiyoruz.

3.5.3. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi

Hz. Peygamber'in söz ve amellerini bağlayıcılık açısından tasnif edip değerlendirmek, sahâbîlerden başlamak üzere günümüze kadar devam eden süreç içerisinde Müslümanların ilgi duydukları ve üzerinde mesai sarf ettikleri bir konu olmuştur. Ondan sadır olan söz ve amellerin tümünün dini bir içerik taşıyıp taşımadığı ve yanı sıra eşit düzeyde bir bağlayıcılığa sahip olup olmadığı konuları ilk günden itibaren Müslümanların gündemini meşgul etmiştir. Onun tasarruflarının tümünün eşit derecede bağlayıcı olmadığını düşünüp buna göre davranmanın sahâbîlerin hayatında mevcut olan bir yaklaşım biçimi olduğu söylenebilir. Bu

³⁷⁶ Nûh 71/3.

³⁷⁷ Müfessirlerin farklı görüşlerinin dökümü için Bk. Ersöz, "Kur'ân'da "Resûl" Kelimesi, 30-35.

³⁷⁸ Âlûsi, *Ruh 'ul Meani*, 5/65; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 5/97.

durum, özellikle sahâbîlerin Hz. Peygamber'e sordukları sorulardan anlaşılmaktadır. Onun bazı uygulama teşebbüsleri ile ilgili olarak "Yâ Resûlallah! Bu vahiy eseri midir, yoksa sizin şahsî tercihiniz mi?"³⁷⁹ ya da talep ettiği özel konularda "Ya Resûlallah! Bu bir emir mi yoksa rica mı?"³⁸⁰ türü sorular onun söz ve fiillerinden hangilerinin bağlayıcı olduğu ya da olmadığı noktasında bir arayışın bulunduğu işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde genel eğilimin, sahâbîlerin kaynağına ve hükmüne bakmaksızın onun bütün talimatlarına uymaya gayret gösterme şeklinde olduğu ileri sürülmüştür. Bu eğilim onların kendilerinden istenilenleri son derece titiz bir şekilde yerine getirme, hoş görülmeyp sakındırılan tüm hususlardan şiddetle kaçınma ve ibadetlerle ilgili hususlarda derhal yapıverme şeklinde gerçekleşmekte idi.³⁸¹ Bununla birlikte hepsi olmasa bile, en azından bir kısmının zaman zaman Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynağını öğrenme çabası içinde oldukları hatta bunu açıkça sorup talep ettikleri görülmektedir. Bu durum onların, onun bütün tasarruflarının vahiy kaynaklı olmadığını farkında olduklarını ve onun emir ve yasaklarının bağlayıcı olup olmadığını araştırarak kesin direktifleriyle tavsiye niteliğindeki sözlerini farklı değerlendirdiklerini göstermektedir.³⁸² Bu konunun esasen birçok vasfın birden Hz. Peygamber'in şahsında toplanmış olmasıyla ilgili olduğu da söylenmelidir. Çünkü o, Allah'tan mesajlar getiren bir peygamber olmanın yanı sıra, bir devlet başkanı, toplum önderi, fert ve toplum eğitmeni, arabulucu, yol gösterici, anlaşmazlıklara bakan bir yargıç, akraba, arkadaş ve benzeri vasıfları da aynı anda üzerinde taşımaktaydı.

³⁷⁹ Bedir Savaşı esnasında ilk konaklama yeri hakkında Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e bu mevzilenmenin ilâhî bir emirle mi, yoksa kendi görüşüyle mi tercih edildiğini sormuş, kendi görüşüyle cevabını alınca başka bir yerde konuşlanmanın savaş taktiği açısından daha uygun olacağını söylemiştir. Bu durum sahâbîlerin, Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi neviden olduğuna dikkat ettiklerini, re'y ve icthada dayandığını anladıklarında ise karşı görüş beyân etmekten kaçınmadıklarını ayrıca Hz. Peygamber'in de bu durumu yadsımadığını göstermesi bakımından son derece ilginçtir. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: Mektebetü'l Halebi, 1375/1955), 548-549.

³⁸⁰ Âzâd olduktan sonra kocası Muğîs'e dönmeyi istemeyen Berîre'nin bu konuda aracılık misyonu üstlenen Hz. Peygamber'e bunun ilâhî veya idârî bir emir olup olmadığını sorduktan sonra "ondan ayrılmaya hakkın yok mu?" deyince o'nun "Tabii ki hakkın var, ben yalnızca aracılık yapıyorum" cevabı vermesi bu tür yaklaşımların bir örneğidir. Buhârî, "Talâk", 16.

³⁸¹ Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 43-45.

³⁸² Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 45.

Tâbiîn dönemine gelindiğinde Hicaz ve Irak ekolleri, onu takip eden dönemde ise Ehl-i Hadis ve Ehl-i rey isimleri altında ortaya çıkan ayrışmada başkaca anlama ve yorumlama farklılıkları bulunsa da sünnete bağlayıcılık açısından verilen değer bakımından da köklü farklılıkların mevcut olduğu bilinmektedir. Buradaki yorum farklılıklarının kaynağı, sünneti Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edip etmeme bakımından değildir. Zira bu konuda bazı aşırı fırkalar hariç tutulursa ümmet içerisinde bir ittifak olduğu da görülür. Bu sebeple esas yorum farklılığı, sünnet malzemesinin kendi içinde taşıdığı teşrii değer açısından sınıflandırılmasından kaynaklanmaktadır. Hicrî ilk iki asırda her ne kadar Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifi veya bir başka ifadeyle sünnetin teşrii değer açısından taksimi ile ilgili sonraki zamanlarda olduğu gibi doğrudan açıklamalar bulunmasa da gerek Ehl-i Hadis ve Ehl-i rey farklılaşması gerekse de mezhep imamlarının metodlarında konuya dair zihni bir şuurun bulunduğunu söylemek mümkündür. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde de âlimlerin konuya olan ilgisi artarak devam etmiştir. Klasik dönemde başta İbn Kuteybe (ö. 276/889), İzzüddin b. Abdisselâm (ö. 790/1388), İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebû İshâk eş-Şâtıbî olmak üzere pek çok âlim Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarını bağlayıcılık değeri bakımından değerlendirmelere tabi tutmuşlardır.

Bu alandaki görüşlerin inşasında ve geliştirilmesinde en önemli katkıyı veren âlimlerden biri de Maliki fakihî ve usûlcü Şihâbüddin Karâfi'dir (ö. 684/1285). Karâfi'nin meseleyi daha çok hukuk mantığı çerçevesinde, yetki ve bu yetkinin kullanılmasıyla meydana gelen sonuçlar bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Karâfi'nin yapmış olduğu taksim bir bakıma üçlü, bir bakıma da dördü bir taksimdir. O, Hz. Peygamber'in tasarruflarını onun devlet başkanlığı (imâmet) niteliğiyle yaptığı, bir hakim olarak kazaî nitelikte yaptığı ve risâlet görevi gereği yaptığı tasarruflar olmak üzere üçe ayırır. Karâfi bu kısımlardan üçüncüsü olan ve Hz. Peygamber'in risâlet görevi gereği yaptığı tebliğ ve fetvâ tasarruflarının sonucu olan hükümlerin kıyamete kadar herkes için genel bir teşrii niteliğinde olup herkesin onu uygulaması gerektiğini söyler.³⁸³ Karâfi, risâleti bir vasıf ve makam, tebliğ ve fetvayı

³⁸³ Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahim el-Karâfi, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-İmâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: y.y., 1416/1995), 103-105.

ise bu vasıftan ortaya çıkan iki ayrı tasarruf olarak gördüğü için, yaptığı tasnifin dörtlü bir tasnif olduğu da söylenmiştir. Karâfi'nin Hz. Peygamber'in tasarruflarını, sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirlik açısından tebliğ, fetva, kaza ve imâmet şeklinde bir tasnife tabi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması, onun, maslahat teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye çalıştığını göstermektedir.³⁸⁴ Karâfi tarafından atılan bu adım, Hz. Peygamber'in sünnetini anlama ve değerlendirmede önemli bir perspektif getirip son derece önemli olmakla birlikte ne yazık ki sonraki dönemlerde bu tasnif daha da ileriye götürülüp geliştirilememiştir. Bununla birlikte bir Maliki fakihinin Hz. Peygamber'in tasarruflarını tek tip olarak görmeyip bir ayırım yapılmasını kabul etmesi ve bu hususta bir tasnif geliştirmiş olması konumuz açısından son derece önemlidir.

Daha sonra ise Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin geliştirdiği yeni bir tasnifin Karâfi'nin tasnifinin yerini almaya başladığı görülür. Dihlevî'nin tasnifi gerek sistem gerekse içerik bakımından Karâfi'nin tasnifinden büyük farklılıklar arz etmektedir. Söz konusu farklılıkların en belirginini onun tasnifinin, dinin alan ve sınırlarını belirlemeye yönelik teşri perspektifli bir yaklaşım içermesidir. Dihlevî'nin Hz. Peygamber'in tasarrufları ve konumuyla ilgili köklü değerlendirmeler yaptığı, yaptığı tasnifte de özellikle hadis ve sünnet merkezli bir yapılanma ve ihyayı esas aldığı bilinmektedir.

Onun yaptığı tasnif, sünnetin konumu ve kategorileri hususunda daha net ve ayrıştırıcıdır. Dihlevî'nin sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasına getirdiği en büyük yenilik, onu bağlayıcılık açısından kategorilere ayırmış olmasıdır.³⁸⁵ Dihlevî, dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edindiği *Hüccetullâhi'l-baliğa* adlı eserinin sünnetten dinî hüküm çıkarma konusuna tahsis ettiği bölümünde, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve hadis kitaplarında tedvin edilmiş bulunan sünnetleri bağlayıcılık açısından risâletin tebliğine yönelik olan ve olmayan sünnetler olarak ikiye ayırır. Dihlevî, risâletin tebliğine yönelik sünnetlerin bağlayıcı olduğunu delillendirmek

³⁸⁴ H. Yunus Apaydın, "Karâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2021).

³⁸⁵ Zaferullah Daudî, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995),

üzere “Peygamber size ne verdiyse onu alın, sizi neden menettiyse ondan sakının.”³⁸⁶ âyetini zikrederek bu kısma giren konuları şöyle sıralar: Âhiret hayatı ve melekût alemine dair olmak üzere, ibadetlerle ilgili kural ve şekilleri belirleyen hadisler, insanların sosyal ihtiyaçlarının gerçekleştirilmesine yönelik hadisler ve maslahata dayalı genel ahlâk ve ihtiyaçlara yönelik bilgiler içeren hadisler.³⁸⁷ Dihlevî, risâletin tebliğine yönelik olmayan sünnetlerin ise bağlayıcı nitelik taşımadığını düşünmektedir. Bu alana giren konular ise ana hatlarıyla şöyledir: Tıpla ilgili olan hadisler, tecrübeye dayalı bilgiler içeren hadisler, Hz. Peygamber’in ibadet niyeti olmaksızın adet kabilinden olarak gelişi güzel yaptığı davranışlar, Hz. Peygamber’in etrafındaki insanlarla dünya işleri hakkında konuya göre konuşması ve onun kendi zamanının günübürlük maslahatına yönelik olan ve ümmetin tamamı için bağlayıcı nitelik taşımayan uygulamaları.

Dihlevî’nin tasnifleri gerçekten de sünneti anlama ve yorumlama konusunda küllî ayrımlar içermektedir. Onun çalışmaları dini ihya iddiası taşıyan başta Hint-Pakistan bölgesinde Ahmet Han ve takipçisi tüm modernistler dahil olmak üzere, Muhammed İkbâl’den, Mevdûdî ve Fazlur Rahman’a; Türk dünyasında Mûsâ Cârullah Bigiyef ve Mısır’da yenilikçi akımlara varıncaya kadar birçok muhit ve kişiyi etkilemiştir. Son dönemde Mısır’da Mahmûd Şeltût’un (ö. 1963) ve Tunus’ta müceddid âlim Muhammed Tâhîr b. Âşûr’un (ö. 1973) yaptıkları tasnifler de son derece ayrıntılı ve tutarlı tasniflerdir.

Bir değerlendirme yapmak gerekirse Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarının tümünün eşit değer hükmüne sahip olmadığı ve aynı şekilde her faaliyetinin dinî içerikli ve vahiy ürünü olmadığı hususu bir takım tasnif farklılıklarıyla birlikte de olsa âlimler tarafından üzerinde durulan ve birçok noktada ittifak edilen bir konudur. Birer örnekle somutlaştırmak gerekirse hurma ağacının aşılınması gibi dünyevi-beşeri konular Hz. Peygamber’in kişisel kararları olarak görülmüş ve bu alanda ona itaatin zorunlu olmadığı söylenmiştir. Zaten sahâbîlerin uygulaması da bu yönde gerçekleşmiştir. Namazın nasıl kılınacağı gibi vahyin uygulanması kapsamında değerlendirilebilecek taabbudî konular ise Hz. Peygamber’in ictihadına açık konular

³⁸⁶ el-Haşr 59/7.

³⁸⁷ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa* (Beyrut: y.y., 2001),11/240-241.

olmadığından onun bu alandaki tasarrufları ve yönlendirmeleri vahyin bir çeşidi ile ilintili görülerek bu alanda ona itaatın zorunlu olduğu kabul edilmiştir.³⁸⁸ “Kur’âncı” söylem ise bütün ilmî müktesebatı yok sayarak sadece nebî ve resul kelimelerinin lingustik tahlilleri üzerinden hareketle konuyu yeniden sistemleştirmeye ve Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarını günümüze kadar hiç yapılmamış tarzda yeniden tasnif etmeye çalışmaktadır. Yaptığı bu yepyeni tasnif gereği Hz. Peygamber’in misyonunu elçilikle sınırlayıp, onun Kur’ân dışındaki söz, karar ve fiillerinden oluşan sünnet mirasının Müslümanlar için bağlayıcı olmadığını savunmaktadır. Zira yapılan sistemleştirmeye göre hem Allah’a hem de resule itaatten kasıt Kur’ân’a itaat anlamına gelmektedir. Ancak bu taksimin dinî alanda Hz. Peygamber’e Kur’ân’ın tebliğinden başka bir alan bırakmamasına da dikkat edilmelidir. Eğer iddia edildiği gibi resulden Kur’ân kastedilmişse bu takdirde Kur’ân’ın mübin sıfatının da bir gereği olarak bir şifrelemeye gerek duymaksızın ve herkesin rahatça anlayabileceği şekilde resul yerine Kur’ân, Kitap ve Furkân gibi kelimelerin kullanılması gerekirdi.

3.6. Hükümün Sadece Allah’a Ait Olduğu İddiası

“Kur’ân İslam’ı” söylemi Müslümanların genelince maruf ve müsellemler olan hükümün sadece Allah’a ait olduğu hakikatini yeniden tanımlayıp ona yeni bir içerik yükleyerek paradigmasının temel vurgularından birisi haline getirmiştir. Bu sloganvari vurguyla ifade edilmek istenen husus, teşri hakkının yani helâl ve haram belirleme şeklindeki dinde hüküm koyma yetkisinin Allah’a özgülenmesi gerektiğidir. Buradan hareketle Hz. Peygamber’in din adına hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre Hz. Peygamber’in misyonu sadece kendi yaşadığı dönemle sınırlı olmak üzere dinin sahibi olan Allah tarafından konulan hükümleri yorumlayıp uygulamaktır. Hz. Peygamber’in yorumları âyetler gibi bütün zamanları kapsayacak bir mahiyete sahip değildir. Hz. Peygamber’in üstlendiği görev dinin değişmez hükümlerini koyma yetkisi değil, Allah tarafından

³⁸⁸ Hz. Peygamber’in tasarruflarının bir tasnife tâbi tutulmasına karşı çıkan ilim adamları da bulunmaktadır. Örneğin Osmanlı son Şeyhülislam yardımcısı Muhammed Zâhid Kevserî, bu tarz tasniflerin Hz. Peygamber’in şahsiyetini parçaladığını ve nübüvvete zarar verdiğini ileri sürerek karşı çıkmıştır. Ona göre bu tarz tasnifler asrın hevâsına veya güncel ihtiyaçlara uygun olmadığı iddiasıyla sünnetin terk edilmesine zemin hazırlar. Ayrıca en-Nûr 24/63, el-Haşr 59/7 vb. âyetlerdeki umum bildiren ifadeler de bu tarz tasniflere imkan vermez. Bk. Kevserî, *el-Makalât* 171-176.

bir zaman dilimiyle kayıtlı olmaksızın ve değişmez olarak konulan hükümlerin kendi günündeki ortam ve şartlara uygulanışını sağlamaktadır. Bu anlayış aynı zamanda tevhid inancının da gereğidir.³⁸⁹ Allah'ın hükümleri onun vahyi olan Kur'ân'dan ibaret olduğundan hadislere dayanılarak ya da mezhep ihtihadlarıyla ve icmâ, kıyas gibi araçlar kullanılarak verilen hükümlerin Allah'ın hükmü olduğu söylenemez. Allah'ın hüküm konusunda bir ortağı olmadığı gibi insanların şahsi hükümleri dine dahil edilemez. Hüküm noktasında Allah'tan başkasına yetki verilirse dosdoğru dinden sapılmış olur. Zira Allah kendi hükmüne hiç kimseyi ortak etmez.³⁹⁰ Allah'ın hükmüne uymaksa ancak Kur'ân'a uymakla yerine getirilebilir. Kur'ân'da Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur.” buyrulmuşken³⁹¹ gelenek, sözde hadislerle ve nesh iddiasıyla Allah'ın hükümlerini değiştirmeye yeltenmiştir. Allah'ın hükümleri, onun vahyi olan Kur'ân'dan ibaret olduğundan Kur'ân, dinin tek kaynağı yapılmak zorundadır. Allah'a ait olmadığı için dolayısıyla da Allah'ın hükmünü içermeyen hadis kitapları ve dinî ahkâma dair zaman içerisinde oluşan diğer kitaplar, dinî hüküm kaynağı kabul edilirse bu durumun Kur'ân'a aykırı ve çelişik bir yönelim olduğu bilinmelidir. Bu kitapların Buhârî, Müslim, Ebû Davûd gibi ve mezheplerin de Hanefî, Şafîî, Caferî gibi isimlerinin bulunması, bu hüküm sahiplerinin Allah değil, bu adı geçen şahıslar olduklarını zaten en başından ortaya koymaktadır.³⁹²

Öztürk'e göre sünnetin Kur'ân'da olmayan hükümler getirebileceğine inanmak, insanı şirke götürür. Bu sebeple Hz. Peygamber'e izafe edilen sözlerin “Kur'ân'da olmayan hükümler” getiren kısımlarının, ona isnat edilmiş uydurma sözler olduğunu kabul etmek bir bakıma Kur'ân'a imanın zorunlu gereklerinden biridir. Öztürk'ün bu kurguyu, müşriklerin Allah'ı bırakıp da yöneldikleri putlardan ve dinde Allah'ın izin vermediği şeyleri onlar için yasalaştıran ortaklardan bahseden âyetleri³⁹³ Müslümanlara birebir uyarlayarak gerçekleştirdiği görülür. Bu uyarlamada kâfirler yerine Müslümanlar, putların yerine de başta hadisler olmak üzere dinin Kur'ân dışındaki kaynakları koyulmaktadır. Buradan hareketle de Kur'ân'da yer

³⁸⁹ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 190.

³⁹⁰ el-Kehf 18/26.

³⁹¹ el-En'âm 6/115.

³⁹² Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'ân'daki Din*, 30.

³⁹³ Bkz. ez-Zümer, 39/11-15, eş-Şûra, 42/21.

almadığı halde din dairesi içerisinde gösterilen her şey söz konusu âyetlerin işaret ettiği bozukluk yani şirk olarak tanımlanmaktadır. Öztürk'ün şirk kavramını, temel anlamı olan “Allah’a ortak koşmak” anlamından uzaklaştırarak “Kur’ân’a ortak koşmak” şeklinde yeniden tanımladığı ve bu tanım üzerinden de dinî ahkâmın kaynağını Kur’ân ile sınırlama hedefine bir yol aramakta olduğu görülür.³⁹⁴ Ona göre bir şeye haramdır demek için o hükmün Kur’ân’da geçme zorunluluğu vardır. Zira helâl ve haram tayini yalnız Allah’ın tekelindedir. Peygambere böyle bir yetki tanınması ilahları ikileştirmek anlamına gelecektir. Elçi, temsil ettiği kuvvetin tebliğcisi olup ortağı değildir.³⁹⁵

Öztürk, yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaklaşımını temellendirme amacıyla şu âyete atıfta bulunmaktadır: “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak Allah’ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?”³⁹⁶ Öztürk düz mantık işleterek âyetteki “Niçin haram ediyorsun?” ifadesini Hz. Peygamber’e haram kılma yetkisinin verilmediğinin bir kanıtı olarak gündeme getirmektedir.³⁹⁷ Bu kanaatin özensiz bir çıkarım olduğu söylenmelidir. Şöyle ki bu âyette Hz. Peygamber’in şahsıyla ilgili ailevî bir meseleden dolayı bal şerbeti içmeyi kendisine yasak etmesi konu edinilmektedir. Konu genel teşri bir nitelik taşımadığından burada Hz. Peygamber’in helâl olan bir içeceğin hükmünü değiştirerek haram kılması söz konusu değildir. O, bal şerbetini tüketmemeye yemin ederek onu kendine yasak etmiş geneli ilgilendiren bir yasak koymamıştır.³⁹⁸ Râzîye göre ise buradaki haram kılmadan kasıt Hz. Peygamber’in hanımlarıyla karı-koca hayatı yaşamaktan sakınması ve uzak durmasıdır. Bundan öte de bir anlamı yoktur.³⁹⁹ Bu bakımdan bu âyet, Hz. Peygamber’in teşri yetkisinin varlığı ya da yokluğuyla ilişkilendirilemeyeceğinden buradan hareketle de peygamberin teşri yetkisi bulunmadığı sonucu çıkartılamaz. Okuyan da dinde helâl ve haram kılma yetkisinin sadece Allah’a ait olduğunu, peygamberin görevinin ise neyin helâl ve neyin haram kılındığını bildirmekten ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Onun da aynı şekilde

³⁹⁴ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 190, 198.

³⁹⁵ Öztürk, *Yeniden Yapılanmak*, 87.

³⁹⁶ *إِنِّيهَا النَّبِيُّ لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* et-Tahrîm 66/1.

³⁹⁷ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 451.

³⁹⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/874-875; Mevdûdî, *Tefhimü’l-Kur’ân*, 6/387-388.

³⁹⁹ Razî, *Mefatihü’l-gayb*, 29/41.

Tahrim Sûresi 1. âyete ve ilaveten el-A'râf Sûresi 32 ve 33. ayetlere atıfla bu görüşünü temellendirmeye çalıştığı görülür.⁴⁰⁰ “Kur’ân İslam’ı” sloganı çerçevesinde te’lif edilmiş İslam Gerçeği isimli eserde de müellifler Tahrim Sûresi 1. âyete atıfla Kur’ân’ın haram belirleme yetkisini Hz. Peygamber de dahil olmak üzere hiç kimseye tanımadığını belirtmektedirler.⁴⁰¹ Benzerlerinde de olduğu gibi bu tarz çıkarımların ilmî hassasiyetlerin gözetilmediği, alelacele ve sonuç odaklı çıkarımlar olduğu söylenebilir.

Akbulut ise konuya farklı bir yönden yaklaşmaktadır. Onun değerlendirmesine göre Hz. Peygamber, Kur’ân’ın bildirdiklerinin dışında bir takım hükümler koyabilir. Ancak bu hükümler Kur’ân’ın hükümleri ayarında değildir. Hz. Peygamber’in bu tarz hükümler koyması Kur’ân’a aykırı olmamak şartıyla sonraki nesillerin de ilâve hükümler koyabileceği anlamında değerlendirilmelidir. Zaten sünnetin ölçü değil örnek olmasının anlamı da budur. Peygamberin bir konuda hüküm getirmesi peygamberden sonra âlimlerin de şartlara göre getirebilecekleri hükümler gibi icthadi bir konudur. Hz. Peygamberin icthadına dayanarak koyduğu yasak Kur’an’ın getirdiği yasak gibi olamayacağı için Kur’ân’da Allah’ın koyduğu nehiylere “haram”, Hz. Peygamber’in nehiyelerine ise “yasak” demek daha sağlıklı olacaktır.⁴⁰² Haramlar sabit, yasaklar değişebilir olduğundan bir dönem için yasak olan bir husus, başka bir dönemde pekâlâ yasak olmayabilir. Bütün zamanlara hitap eden bir dinin de zaten bu esnekliğe sahip olması gerekir. Akbulut’un bu kavramsallaştırmaları yaparken Hz. Peygamber’in koyduğu hükümlerin evrensel ve ebedî vasfa sahip olmadığını düşündüğü ve tarihin herhangi bir dönemindeki bir müctehidin herhangi bir icthadiyla aynı kategoride değerlendirdiği dikkat çekmektedir.⁴⁰³ Ona göre Hz. Peygamber de bütün insanlar gibi Kur’ân’a muhatap olduğundan onun metni anlaması ve yorumlaması da beşerî bir faaliyettir. Allah-insan ilişkisinde peygamberin bulunduğu yer Allah’ın değil, insanın yanıdır. Atay’ın da benzer kanaatlere sahip olduğu, Hz. Peygamber’in icthatları, sözleri ve

⁴⁰⁰ Okuyan, *Meal-Tefsir*, 169.

⁴⁰¹ Atay vd., *İslam Gerçeği*, 15.

⁴⁰² Okuyan’ın da benzer şekilde haram, yasak ayrımını gündeme getirdiği görülmektedir. Ona göre peygamber de dahil olmak üzere diğer insanlar yasak koyabilir, ancak bir şeyi haram kılamazlar. Çünkü Allah Teâlâ bu yetkiyi hiç kimse ile paylaşmamıştır. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 153.

⁴⁰³ Akbulut, *Nübüvvet*, 94-98.

sünnetlerini diğer müctehidlerin icthadları gibi “dinî kültürün” bir bileşeni olarak tanımladığı ve onlara “dinî sabite” değeri yüklediği görülmektedir.⁴⁰⁴

3.6.1. Hüküm Ancak Allah’ındır Âyetiyle Yapılan İstidlâl

“Kur’ân İslam’ı” Söyleminin hareket noktası vaktiyle ilk Hâricîler tarafından da sloganlaştırıldığı bilinen “Hüküm vermek yalnız Allah’a aittir.” mealindeki ve üç ayrı yerde geçen Kur’ân âyetidir.⁴⁰⁵ Talihin garip bir tecellisidir ki İslam’ın ilk yıllarında Müslümanlığın müsamaha ruhunu katı ve kaba tabiatlarına feda eden ve tarihte “Harurî” diye bilinen ilk Hâricîlerin elinde kendilerinden olmayan diğer Müslümanları kâfir sayarak onların kanını akıtmanın bir gerekçesi kılınmış bu âyet, yüzyıllar sonra dinî ahkâmın tamamının Kur’ân’da vazedildiği görüşüne dayanak kılınacak şekilde yeniden formülize edilecektir. Bu âyet her ne kadar Kur’ân ayetlerinin bir parçası da olsa her iki grup için de sloganlaşmış haliyle artık Kur’ân’ın bütünü içerisinde ifade etmekte olduğu manasından uzaklaştırılmıştır. Aslında sadece bu örnek bile Kur’ân âyetlerinin tarihsel ve metinsel bağlamları dikkate alınmadan okunduğu takdirde sağlıklı anlaşılamayacağını ve hiç ilgisi olmayan alanlara çekilip bir silah gibi kullanılabileceğini göstermektedir.

Hükümün sadece Allah’a ait olduğuna dair ifadenin yer aldığı üç âyeti teker teker kısaca ele alarak âyet bütünlükleri içerisinde hangi anlama karşılık geldikleri ortaya konulmak istenirse şu değerlendirmeler yapılabilir. Birinci olarak En’âm Sûresi 57. âyeti ele alalım. Burada Kur’ân’ın başka yerlerinde geçen “Bizi tehdit edip durduğun azabı getir de görelim.” minvalinde müşriklerin meydan okumaları karşısında⁴⁰⁶ Hz. Peygamber’in görevinin tebliğden ibaret olup ceza vermenin onun yetkisi dahilinde olmadığı ve Allah’ın dilerse affedip dilerse azap edeceği anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.⁴⁰⁷ Bir sonraki âyette de acele istedikleri azap şayet peygamberin elinde olsaydı onun hemen yapıp işi bitireceği açık bir şekilde ifade

⁴⁰⁴ Atay, *İslamı Yeniden Anlama*, 49.

⁴⁰⁵ ^ع *إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* el-En‘am, 6/57, Yûsuf, 12/40 ve 67.

⁴⁰⁶ Örneğin bk. el-Enfâl 8/32.

⁴⁰⁷ Ateş, *Kur’ân Tefsiri*, 3/157.

edilmiştir.⁴⁰⁸ Bu ibarenin bağlam çerçevesinde anlamı, Hz. Peygamber'in cezalandırma yahut mükafatlandırma yetkisine sahip olmadığı, azap hükmünü verecek olan yegâne otoritenin Allah olduğu dolayısıyla da bu alanda hükmün sadece Allah'a ait olduğudur.⁴⁰⁹ Hz. Peygamber'in Kur'an'da geçen bu ve benzeri açıklamaları onun Allah'ın kendisine tanıdığı yetki ve görevin ötesinde ilâhi güçler taşımadığının da içtenlikle deklare edilmesi olarak görülmelidir.⁴¹⁰

“Hüküm vermek, yalnız Allah'a aittir.” ifadesinin geçtiği ikinci âyet Yûsuf Sûresi'nin 40. âyetidir. Bu âyette bu ibare Yûsuf'un sözü olarak aktarılmış ve onun zindan arkadaşlarını tevhide davette kullandığı bir argüman olarak dile getirilmiştir. Hz. Yûsuf bu ifadesiyle şirkin batıl ve temelsiz bir inanç olduğunu, müşriklerin Allah'ı bırakıp başkalarına ilah diye ibadet etmelerinin sonrakilerin öncekilerden devraldıkları ve hiçbir dayanağı olmayan bir isimlendirmeden ibaret olduğunu açıklamaktadır. Hz. Yûsuf bu sözüyle tasarruf, mülk, dileme ve hükümranlığın tamamen Allah'a ait olduğunu ayrıca onları çağırdığı dosdoğru dinin Allah'ı birlemek ve amelleri sadece onun için yapmak anlamına gelen tevhid dini olduğunu belirterek muhataplarından ulûhiyeti Allah'a has kılmalarını istemiştir.⁴¹¹ “Hüküm ancak Allah'ındır.” ifadesinin varit olduğu üçüncü ve son âyet olan Yûsuf Sûresi'nin 67. âyetinde ise Hz. Yakûb'un sözü olarak geçmektedir. Yakûb oğullarına hitaben Mısır'a farklı kapılardan girmeleri yönündeki tavsiyesini takiben “Ama ben (ne yapsam) Allah(ın takdir)inden hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm yalnız Allah'ındır. Ben ona tevekkül ettim.” şeklinde bir konuşma yapmıştır. Hz. Yakûb bu sözleriyle tevekkülün, işleri oluruna bırakarak sonucunu Allah'a havale etmek demek olmadığını ve tedbirin “filî dua” olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴¹² Yakûb'un bu yöndeki cümlelerden sonra “Hüküm Allah'a aittir” diye eklemesi ise Allah Teâlâ'nın kâinata olan mutlak hakimiyetini ifade etmeye yöneliktir. Zira kâinatın genel işleyişi içerisinde Allah'a izafe edilen saptırma, hidâyet ve benzeri durumlar Kur'an'ın kendine özgü bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde söz konusu Allah'a izafeden muradın Allah'ın mutlak hakimiyetine vurgu olduğu

⁴⁰⁸ el-En'âm 6/58.

⁴⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/482; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 2/168.

⁴¹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/415.

⁴¹¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 2/462-463.

⁴¹² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/38-39.

anlaşılmaktadır.⁴¹³ Hükümün Allah'a ait olmasının kulun imkânlar nispetinde tedbir aldıktan sonra tedbirin takdire engel olamayacağını ve kendisini aşan durumların da olduğunu bilmesine ve bütün dilemelerin üzerinde Allah'ın dilemesinin bulunduğunu idrak etmesine yönelik bir hatırlatma cümlesi olduğu da söylenmiştir. Bu aynı zamanda tedbir ile takdirin ideal formülasyonudur.⁴¹⁴

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan söylemin elinde bir slogana dönüştürülmek istenen âyetin sevk edilmeye çalışıldığı anlamla herhangi bir ilgisinin olmadığı görülmektedir. Sadece Yûsuf Sûresi 40. âyetteki söz konusu hüküm ifadesinin teşri ile ilgili olduğu kabul edilse bile bundan iddia edildiği gibi Allah'ın dinî ahkâmın bütünü Kur'ân'a koyduğu şeklinde bir sonuç çıkartılamaz.⁴¹⁵ Böyle bir çıkarsama ancak ilk Hâricîlerin keyfilik, yüzeysellik ve bağlamsızlık şeklinde özetlenebilecek usulları, mantıkları ve yorum tarzlarıyla mümkün olabilir. Sonuç itibariyle âyetteki "hüküm yalnızca Allah'a ait olduğu" ifadesinin nasıl Hâricîlerin iddia ettikleri tarzda siyasal egemenlik ve onun kaynağı ile bir ilgisi yoksa aynı şekilde "Kur'ancı" söylemin formülize ettiği şekliyle de dinî hükümlerin kaynağını Kur'ân'la sınırlamak ya da başka bir ifadeyle sünnetin otoritesini reddederek salt Kur'ân'la yetinmekle de bir ilgisinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Sadece bu örnek bazında bile kesin inançlı diye tanımlanabilecek taassup sahibi ekollerin müntesiplerinin bir sözü ele alıp onu bağlamından koparmakta ve o sözden istedikleri sonucu çıkartmakta ne kadar maharetli oldukları görülmektedir. Kanaatimizce Hz. Ali'nin Hâricîlerin bu ayetten hareketle ulaştıkları görüşü için söylediği "Söz doğru fakat kastedilen şey batıldır." yaklaşımı, bu âyete yüklenilmeye çalışılan yeni içerik için de aynıyle geçerlidir. Söylemin konuya dair yaklaşımını ve delillerini ele aldıktan sonra şimdi de Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hüküm koyma yetkisi verildiği belirtilen âyetlerin değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

⁴¹³ Güler, *Yeni Yaklaşımlar*, 85.

⁴¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/74/77.

⁴¹⁵ "Hüküm Allah'ındır" sözünün Kur'ân'ın kendine özgü bir kavramı olduğu ve siyasal bağlamında çağdaş egemenlik teorisi ile eşitlenemeyeceği konuları çerçevesinde kaleme alınmış ilgi çekici bir doktora tezi için bk. Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 1999)

yerlerde Kur'ân gibi hüküm koymasının Hz. Peygamber'in dindeki konumunun bir neticesi ve aynı zamanda Kur'ân'ın da emri gereği⁴¹⁹ olduğunu belirtmektedir.⁴²⁰

Hız. Peygamber'in teşri yetkisine sahip olduğunun zikredildiği ikinci âyet olan Tevbe Sûresi'nin 29. âyeti ise şu şekildedir: "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve âhîret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dinini din edinmeyen kimselerle küçülerek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın." Bu âyette hem Allah'ın hem de Resulü'nün haram tayin etme konusunda yetkili merci olduğu belirtilmektedir. Elmalılı bu âyeti tefsir ederken "Resulün haram kıldığını haram saymayan" ifadesini "peygamberin sünnetinde ve onun hükümleriyle haram olduğu kesin olan şeylerin haramlığını tanımayan" şeklinde açıklayarak Hz. Peygamber'in teşri yetkisine işaret etmektedir.⁴²¹ Bu âyetin Ehl-i kitapla ilgili olduğu gerekçesiyle âyette Hz. Peygamber'e nispet edilen hüküm koyma yetkisinin Müslümanlara değil Kitap Ehli'ne yönelik olduğu yönünde bir itiraz yapılabilirse de bunun tutarlı olmadığı görülür. Çünkü burada önemli olan Hz. Peygamber'in böyle bir yetkiye sahip olduğunun dile getirilmiş olmasıdır. Bu yetkinin kimlere yönelik olarak kullanılacağı hususu ise konunun esasına matuf bir durum değildir. Kaldı ki Ehl-i Kitaba yönelik teşri yetkisinden bahsedilen bir resulün esas hedef kitlesi olan Müslümanlara yönelik böylesine bir yetkisinin olduğu öncelikle söylenebilir. Ayrıca bu ayette 'resul' kelimesinin tek başına değil de lafzatullah'a atıfla kullanılması onun teşri yetkisini Allah'tan aldığına işaret etmektedir. Kur'ân'da yaygın bir şekilde atıf üslubuyla kullanılan "Allah ve Resulü" ibaresinden Hz. Peygamber'in dinin önemli bir unsuru, dinin tebliğcisi olduğu kadar Allah'ın izniyle dine doğrudan müdahil olup biçim veren ve rızası elde edildiği takdirde Allah'ın da razı edildiği bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır.⁴²²

⁴¹⁹ Şafîî, *er-Risâle*, 22, 23.

⁴²⁰ İmam Şafîî'nin sünnetin konumu ile ilgili bu temel görüşü herkesin malumu iken İslamoğlu'nun A'râf Sûresi 157. ayetin mealinin dipnotunda İmam Şafîî'nin adını kullanarak âyetdeki el-habîsat kelimesinden kasdın "Arapların damak zevklerine hitap etmeyen ve örfen yemedikleri şeyler", et-tayyibâtın da "yemiş oldukları şeyler" olduğunu iddia ederek âyetin hüküm koyma konusuyla ilgili olmadığını ileri sürmesi son derece ilginç bir manevra olarak görülmelidir. Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 295.

⁴²¹ Elmalılı, *Kur'ân Dili*, 4/340.

⁴²² Ersöz, "Kur'ân'da Resûl Kelimesi", 12

Hiz. Peygamber'in teşri yetkisinin bulunduğunu sarıh ifadelerle ortaya koyan üçüncü âyet olan Ahzâb Suresi'nin 36. âyeti de şu şekildedir: "Allah ve resulü herhangi bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur." Âyette herhangi bir iş şeklinde umum bildiren net bir ifadenin kullanılmış olmasına dikkat edilmelidir. Bu kullanım bütün işleri kapsayacak şekilde bir genişlik ifade eder. Ayrıca âyette Allah ve resulü iki ayrı özne olarak zikredilirken cümlenin yüklemi 'hüküm verdikleri zaman' şeklinde tek bir yüklem olarak zikredilmektedir. Bu ise peygamberin hükmünün bağlayıcılık açısından Allah'ın hükmü ile aynı düzlemde tutulduğunu göstermektedir.⁴²³ Bu hüküm verme işi Allah'ın hükmü çerçevesinde ya da ayrı konularda olabilir. Âyette Allah ve resulü kelimeleri arasında bulunan "ve" kelimesinin hem bağlaç hem de ayraç manasını bir arada taşıdığına dikkat edilmelidir. Bu takdirde mana 'Allah veya resulü, herhangi biri veya her ikisi bir şeye karar verip hükmettikleri zaman, inananların onların kararını kabul etmekten başka seçenekleri yoktur' şeklinde olur. Sonuç itibarıyla bu âyette Allah ve peygamberinin her ikisinin kararlarının da inananlar üzerinde bağlayıcı olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Hiz. Peygamber'in de kendi kararlarına teslim olmakla mükellef bulunan müminlerin bireysel ve toplumsal problemleri hakkında kararlar alma konusunda meşru bir otoriteye sahip olduğu ilan edilmiştir.⁴²⁴

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarla Hiz. Peygamber'in helâl ve haram belirleme yetkisine sahip olduğunu ve bir takım düzenlemeler yapma hususunda yetkili olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Onun sünnetinin bir delil ve kaynak, otoritesinin ise bağlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. İlgili âyetlerden hareketle söylenmesi gereken, Hiz. Peygamber'in helâl-haram belirleme yetkisinin bulunduğu ve bunun da Kur'an'dan kaynaklanan ve ona dayanan bir yetki olduğudur. Bu durum böyle olmakla birlikte Hiz. Peygamber'in sözünü ettiğimiz teşri yetkisini Yüce Allah'tan bağımsız ya da ona rağmen bir yetki olarak değerlendirmemek gerekir. Elbette o koyduğu hükümleri Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği yetki ile ve onun kontrolü altında vermektedir. Onun bu yönü hem bağımsız değildir hem de kaynağı

⁴²³ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 4/422.

⁴²⁴ Osmanî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, 50.

açısından Allah'ın yetkisi ile aynı derecede değildir. Haddizatında yasamada biricik yegâne kaynak Allah'tır. Hz. Peygamber'in teşri merci olması da bu kaynağa dayanmaktadır. Elbette Allah, peygambere itaati emretmemiş olsaydı peygamberin teşri kaynağı olması söz konusu olmazdı.⁴²⁵ Resulü'ne bu yetkiyi veren bizzat Allah olduğundan onun yetkisi bütünüyle bağımsız olup Resulü'nün yetkisini de içine almaktadır. Hz. Peygamber'in teşri de dâhil olmak üzere bütün görevlerini ancak Allah'ın izniyle üstlenip yerine getirdiğine işaret eden şu âyet, konunun anlaşılmasına yardımcı olacak bir içeriğe sahiptir: “(Ey Peygamber! Biz seni) izniyle Allah'a davetçi ve aydınlatıcı bir lamba olarak (gönderdik).”⁴²⁶ Âyetteki “onun izniyle” kaydı onun tüm diğer misyonlarını olduğu gibi elbette şârîliğini de sınırlandırmakta ve onun Allah'ın dini adına yaptığı tüm icraatların Allah'ın izniyle gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu bakımdan asıl şârî yani kanun koyucu Allah Teâlâ olup, Hz. Peygamber'e mecazen şârî sıfatı verilmektedir.⁴²⁷

“Kur'âncı” söylemin ise Hz. Peygamber'in mecazen de olsa teşri yetkisi olmadığını ileri sürdüğü ve bizim konuya dair sarih ifadeler içerdiğini söylediğimiz âyetleri kendince yorumladığı görülür. Örneğin Akbulut'a göre ilgili âyetlerde onun helâl ve haram hükmü koymasından bahsedilmesi elçilik sıfatı gereği olarak Allah'ın bildirdiğini insanlara ulaştırması ve tebliğ etmesi anlamındadır. Ayrıca Hz. Peygamber de Kur'ân'a uymak zorunda olup bu sebeple örneğin onun bir şeyden nehyetmesi Allah'ın nehyetmesi gibi görülemez. Söylem teorisyenlerinin Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik ne kadar görev tanımı varsa hepsini tebliğe eşitlemeye çalıştıkları dikkat çekmektedir.⁴²⁸ Hz. Peygamber'e bu anlamda neredeyse posta görevlisi rolü biçmelerinin tabi bir sonucu olarak nasıl onun tebyîn görevinden kastedilenin tebliğ olduğunu ileri sürmüşlerse⁴²⁹ aynı şekilde teşriden muradın da tebliğ olduğunu iddia etmektedirler. Hâlbuki ilgili âyetlerde Hz. Peygamber'in helâl ve haram kılması şeklinde hüküm koymasına yönelik ifadeler onun temiz ve hoş şeyleri helâl, pis ve çirkin şeyleri haram kılma fonksiyonuna sahip olduğunu açık ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu fonksiyonun “iyiliği emretme, kötülüğü menetme”

⁴²⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 1/525.

⁴²⁶ el-Ahzâb 33/46.

⁴²⁷ Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2021).

⁴²⁸ Akbulut, *Nübüvvet*, 97-97.

⁴²⁹ Bk. Çalışmamızın Kur'ân'ın Apaçık ve anlaşılır olması başlığı.

fonksiyonu ile aynı şey olduğunu iddia etmek her şeyden önce mantık kuralları gereğince kabul edilebilir değildir. Zira bir hükmün tebliği, o hükmün koyulmasından tamamen farklı bir şeydir. Ayrıca iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanması keyfiyeti, daha önce neyin “iyi”, neyin de “kötü” olduğunun, belirlenmiş olmasını gerektirir. Eğer “helâl ve haram kılma” sadece Kur’ân’da bulunan hükümlerin tebliğinden ibaret olsaydı bu durumda “iyiliği emredip kötülüğü menetme” işinden herhangi bir farkı kalmaz, bu sebeple bunların ayrı görevler halinde zikredilmesinin bir manası da olmazdı.⁴³⁰

Dinin kaynağının sadece Kur’ân’dan ibaret olduğu ve sünnetin İslam’da hüccet ve bağlayıcılık değeri bulunmadığı iddiasının şer’î hükümlere vakıf olan ve İslam’ın yapısını tanıyan kimselerce öne sürülemeyecek bir iddia olduğu söylenebilir. Zira Kur’ân’ın ayrıntıya girdiği konuların sınırlı olduğu; Kur’ân’ın içeriğinin mücmel hükümlerden ve genelde küllî kaidelerden oluştuğu ve şariat hükümlerinin pek çoğunun sünnetle sabit olduğu bilinmektedir. Burada dile getirilmesi gereken bir başka husus da Hz. Peygamber’in Kur’ân’a uymak zorunda olmasının onun ek hükümler koyamayacağı anlamına gelmeyeceğidir. Onun da Kur’ân’a uymak zorunda olduğunu zaten kimse inkâr etmemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in koyduğu hükümler son tahlilde Kur’ân’a muvafık hükümlerdir. O, elbette herhangi bir ilkeye bağımlı olmaksızın serbest bir şekilde hüküm koymamaktadır. Onun koyduğu hükümler Kur’ân’da bulunmayan ama Kur’ân’a da aykırı olmayan hükümlerdir. Onun, Allah’ın verdiği yetkinin yanı sıra yine onun ölçüleri çerçevesinde teşride bulunduğu söylenebilir.

“Vahyin Kur’ân’dan ibaret oluşu” bölümünde Hz. Peygamber’in Kur’ân’da bulunmayan bir takım ilave hükümler getirirken kullandığı bilgi kaynaklarının ya sırf Allah tarafından ulaştırılan “vahy-i gayr-i metlûv” ya da Hz. Peygamber’in makbul görülmüş ve düzeltilmediği için onaylanıp ilahî takrire mazhar olmuş bir ictihadı olduğunu⁴³¹ söylemiştik. Hz. Peygamber’in bu hükümleri ister Kur’ân’da aslı bulunan ilkelere kıyasla ortaya koyduğu söylensin, isterse de teşri özelliğinin bir gereği olduğu düşünülün hükmün mahiyetine bir tesiri yoktur. Zira Hz.

⁴³⁰ Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açısından Kur’ân-Sünnet İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 38.

⁴³¹ Şatbî, *el-Muvâfakat*, 4/15-16.

Peygamber'in dinî konulardaki ictihadı da kıyası da bağlayıcıdır ve vahiy statüsündedir. Yüce Allah onu, görüşünün hata üzerinde karar kılmasından korumuştur. Onun koyduğu hükümlerin yanlış olanları mutlaka doğrudan vahiyle düzeltilmiştir. Bütün bunlarla birlikte sünnetin ortaya koyduğu dine dair bilgilerin hangisinin “Kur’ân dışı vahiy”, hangisinin ictihad ürünü olduğunu bilmek bugün için imkân dâhilinde değildir.⁴³² Esasen bunu bilmeye ihtiyaç olmadığı gibi pratik bir faydası da yoktur. Son tahlilde ilahî vahyin süzgecinden ve onayından geçtiği için hepsinin de eşit düzeyde bağlayıcılık vasfına sahip olduğu düşünülebilir.

Sünnetin teşri yetkisi her gündeme getirildiğinde biraz da hamasi duygularla tekrar edilen bir görüşü burada kısaca ele almak istiyoruz. Şatibî gibi bazı âlimler sünnette bulunan her şeyin, konulmuş her hükmün Kur’ân’da bir esasa dayandığını ileri sürmektedirler.⁴³³ Bu görüş bir bakıma Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümlerin Kur’ân’ın kurucu hükümleriyle çelişmez ve çatışmaz olduğunu ve esasen Hz. Peygamber'in şârî oluşunun bağımsız olmayıp Kur’ân’da koyulmuş ilkelerle çerçeveli olduğunu dile getirmektedir. Bu doğru bir çıkarsamadır ve elbette Allah Teâlâ ona şeriatın maksatlarını, teşri, hüküm koyma kıstaslarını, kolaylaştırma gibi genel prensipleri öğretmiş, o da vahiy yoluyla telakki ettiği bu ölçütler uyarınca hükümler koymuştur.⁴³⁴ Ancak bu görüş diğer taraftan da hadislerin aslını mutlaka Kur’ân’da arama⁴³⁵ şeklinde bir mahiyete de sahiptir ki bu yaklaşım kanaatimizce mahzurlu sonuçlara müncer olabilecek bir yapıdadır. Her hadisin mutlaka bir âyetin kapsamına girdiği şeklinde de ifade edebileceğimiz bu görüş bu haliyle ironik olarak her konuda Kur’ân’ın yeterli olacağı ve sünnete ihtiyacın olmadığı şeklindeki Kur’ân İslam’ı söylemine zımnî bir onay olarak da yorumlanabilir. Neticede de dinî ahkâmın kaynağını Kur’ân’la sınırlama gayretlerine dolaylı da olsa bir destek anlamına gelebilir.

⁴³² Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 239.

⁴³³ Şatibî, *el-Muvâfakat*, 4/9-12.

⁴³⁴ Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1/371.

⁴³⁵ Şatibî gibi âlimler Kur’ân’da varit olmayıp Hz. Peygamber tarafından getirilen hükümleri, sünnetin teşri’de Kur’ân’dan bağımsız olması olarak görmemişler, bilakis Kur’ân’ın hükmüne kıyas veya onun mevcut kaideleri altına sokma vb. şekilde Kur’ân’a döndürmüşlerdir. Onlara göre örneğin kişinin, hanımının üzerine onun hala ve teyzesini de nikahlamasının haram kılınması, Kur’ân’ın zikrettiği iki kız kardeşi nikah altına almanın haram kılındığı Nisa suresi 23. ayetine yapılmış bir kıyasken; yine sünnette belirlendiği şekliyle altın ve gümüş kapların haram kılınması da Kur’ân’ın pek çok ayetinde kötölemiş olduğu lüks ve konforlu hayat kapsamında değerlendirilmelidir. Bk. Şatibî, *el-Muvâfakat*, 4/9-12.

Hız. Peygamber'in helâl ve haram belirleme yetkisi olduğu tespit edilince buna dair örnekler vermek icap eder. Değilse bunu ilke olarak kabullenmenin bir anlamı olmaz. Biz bu bölümde son olarak sünnetin, Kur'ân'da bulunmayan bazı konularda getirdiği hükümleri zikredeceğiz.

1- Taşınmaz ve taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu malların satımı ile ilgili şüf'a hakkı.⁴³⁶

2- Ramazan'da en son insanlar bayram namazına çıkmadan ihtiyaç sahiplerine verilmesi gereken fitır sadakası. Hadislerde Hız. Peygamber'in hür, köle, erkek, kadın her müslümana fitır sadakası vermeyi farz kıldığı belirtilir.⁴³⁷

3- Hayızlı kadının namazdan tamamıyla muaf sayılıp, orucunu ise tutamadığı günler sayısınca kaza edebilmesi.⁴³⁸

4- Bazı davalarda iki erkek ya da bir erkekle iki kadın şahit yerine bir şahit ve yemin ile hükmedilebileceği. Hız. Peygamber süt emme konusu gibi bazı konularda zaman zaman yemini, bir şahit konumunda kabul ederek, şahitliğe dair âyetin⁴³⁹ ortaya koyduğu hükme ilave bir hüküm koyarak özel çözümler getirmiştir. Bu çözümlerle bir şahit ile yemin; iki erkek ya da bir erkekle iki kadın şahit yerine geçmiş ve bu alandaki hüküm yeminin de yeri gözetilerek daha fonksiyoner hale getirilmiştir.⁴⁴⁰

5- Zinâ yapan muhsan (hür ve evli) erkek ve kadının recmedileceği. Sünnet bu hükmüyle zina suçlularına yüz değnek cezasını öngören âyeti⁴⁴¹ tahsis etmiştir.⁴⁴²

6- Nesep yoluyla birbirine nikahı haram olanların, süt yoluyla da haram olacağı.⁴⁴³

⁴³⁶ Buhârî, "Şüf'a", 1, 2; Ebû Dâvûd, "Büyû", 73; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu gудde (Halep: Mektebetü'l matbaatü'l- İslami, 1406/1986), "Büyû", 109.

⁴³⁷ Müslim, "Zekât", 12,15; Muhammed b. Ali b. Muahmed Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2010), 4/195

⁴³⁸ Buhârî, "Hayız", 20; Müslim, "Hayız", 69 Ebû Dâvûd, "Taharet", 105.

⁴³⁹ el-Bakara 2/282.

⁴⁴⁰ Müslim, "Akdiye", 3; Ebû Dâvûd, "akdiye"; 21; İbn Mâce, *Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Daru ihyâi kütübü'l - Arabiyye, ts.) "Ahkâm", 31.

⁴⁴¹ en-Nûr 24/2.

⁴⁴² Müslim, "Hudûd", 12, 13; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23.

⁴⁴³ Buhârî, "Şehâdât", 7; Müslim, "Radâ", 1, 9, 12.

7- Bir kadını halası veya teyzesiyle birlikte aynı nikah altında tutmanın haram oluşu.⁴⁴⁴

8- Erkeklerle altın takmanın ve ipekli elbise giymenin yasak oluşu.⁴⁴⁵

9- Yırtıcı hayvanlar ve pençeli kuşların yenmesinin yasaklanması.⁴⁴⁶

10- Ehli eşek etlerinin yenilmesinin haram oluşu.⁴⁴⁷

11- Pislik yiyen, başıboş deve, sığır, davar ve tavuk gibi celâle adı verilen⁴⁴⁸ hayvanların etlerinin ve sütlerinin yasak oluşu.⁴⁴⁹

Hz. Peygamber tarafından konulmuş hükümler elbette yukarıda sayılanlardan ibaret değildir. Ancak biz sözü uzatmamak için ayrıntısını hadis ve fıkıh kitaplarına havale ederek bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.⁴⁵⁰

Sonuç itibariyle Hz. Peygamber'in temel misyonu tebliğ ve tebyîn olmakla ve onun sünneti daha çok bu yönde bilgiler içermekle birlikte teşriin de Kur'ân'ın ona yüklediği bir başka misyon olduğu görülmektedir. Bu anlamda ister bazı âlimlerin ifade ettikleri gibi sünnetin Kur'ân'dan bağımsız ama onun çerçevesinde hüküm koyması kastedilsin isterse de diğer başka âlimlerin değerlendirdiği gibi Kur'ân'ın hükmüne kıyas veya onun kaideleri altına sokarak Kur'ân'a döndürme şeklinde

⁴⁴⁴ Buhârî, "Nikah", 27.

⁴⁴⁵ İlgili hadiste fiilin "hürrime" (haram kılındı) şeklinde meçhul sigalı kullanılması bu hükmün vahiy kaynaklı olduğunu çağrıştırmaktadır. Bk. Tirmizî, "Libâs", 1.

⁴⁴⁶ Müslim, "Sayd", 16; Ebû Dâvûd, "At'ime", 32.

⁴⁴⁷ Müslim, "Sayd", 22, 25, 27; Tirmizî, "Sayd", 9, 11.

⁴⁴⁸ Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, 46.

⁴⁴⁹ Ebû Dâvûd, "At'ime", 24, 33.

⁴⁵⁰ Pek çok konuda olduğu gibi Hz. Peygamber'in teşri yetkisi konusunda da olumlu düşünceler besleyenler arasında aşırılığa kaçıldığı ve zorlama isditlâller yapıldığı görülmektedir. Örneğin Kur'ân'ın evlenilmesi yasak olan kimseler arasında dede ve nineyi saymadığı ve bunlarla evlenme yasağını sünnetin getirdiği iddia edilmektedir. Ancak burada görmezden gelinen husus örneğin Kur'ân'da dede kelimesinin hiç geçmediği ve baba kelimesinin yukarıya doğru bütün baba, dede ve onların babalarını da içerecek şekilde kullanılıyor olmasıdır. Buradan çıkartılacak sonuç Kur'ân'da babaya dair getirilen bir yasağın tabiatıyla dedeyi yine aynı şekilde anneyle dair koyulan bir yasağın da nineyi kapsamasıdır. Bu sebeple kanaatimizce bu husus Kur'ân'da geçmediği halde sünnetin hüküm koyduğu alanın bir örneği olmaya elverişli değildir. Muhalifleri kısa yoldan susturma telaşıyla özensiz bir şekilde her yol mubahtır anlayışıyla hareket edilmesi ana düşüncenin kendine zarar verecektir. Bk. Ebubekir Sifil, "Nineyle Evlenmenin Haramlığında Sünnetin Hakemliği", Youtube (01 Temmuz 2021), 00:00:01-00:10:00.

hüküm koymasını kastedilsin⁴⁵¹ neticede onun hiç de azımsanmayacak düzeyde hükümler koyduğu anlaşılmaktadır.

3.7. Kur'ân'ın İttifak, Hadislerin ise İhtilaf Kaynağı Olduğu İddiası

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin iddialarından biri de hadislerin özellikle muamelâta dair konularda ayrıntılı ve çoğu zaman da çelişkili ifadeler içerdiği, bu durumunsa kafa karışıklığına dolayısıyla da ihtilaflara ve görüş ayrılıklarına yol açtığı iddiasıdır. Bu bakış açısına göre Müslümanların zayıflayıp gerilemelerinin ve mevcut enerjilerini boşa akıtmalarının en önemli sebeplerinden biri olan ihtilaflar, başta sünnet ve mezhep görüşleri olmak üzere Kur'ân dışı kaynaklara yönelmekten ortaya çıkmakta ve bu durum da neticede, sonu gelmez derin görüş ayrılıklarına sebebiyet vermektedir.⁴⁵² Mezheplerin meydana getirdiği birikim ve onun arka planında bulunan hadisler terk edilip Kur'ân'la yetinilmesi ve Kur'ân üzerinde birleşilmesi durumunda Müslümanlar arasında hadislere tabiiyetin yol açtığı ihtilaf ve görüş ayrılıkları yerini büyük ittifaka bırakacak ve Müslümanlar arasında her anlamda bir birlik sağlanacaktır.⁴⁵³ Bu büyük ittifak için gerekli olan şey ise rivâyetleri değil Kur'ân'ı esas almaktır. Kur'ân'ı temel almak ve onun hükmüne başvurmak, insan müdahalesinden ortaya çıkan farklılıkları bertaraf ederek Müslümanlar arasında özlenen birliği sağlayacaktır.⁴⁵⁴

Atay'a göre bu yenilenme döneminde tarihin ve geleneksel mezhep görüşlerinin içinde sıkışıp kalan Müslümanların fikir ve düşünce hapsinden, zihinlerinin de geçerliliği kalmamış yorumlardan kurtulması gerekmektedir. Bu kurtuluşun ise ancak Kur'ân'a dönmekle gerçekleşeceği açıktır. Bu sebeple Müslümanlar ikinci defa onları birleştirecek ana kaynağa gitmeli ve problemlerin çözümüne oradan başlamalıdır.⁴⁵⁵ Öztürk'ün ise hadis ilminin omurga noktasını ihtilafların oluşturduğunu ve bu sebeple de onun fitrat dini açısından hüküm kaynağı olamayacağını ileri sürdüğü görülmektedir. Ona göre hadis disiplininin temel

⁴⁵¹ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslamî*, 281.

⁴⁵² Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'ân'daki Din*, 160.

⁴⁵³ Sıdkî, *el-İslamu hüve'l-Kur'ânu vahden*, 515-516.

⁴⁵⁴ Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi-Reşîd Rızâ Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 104-105.

⁴⁵⁵ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, 5/92-93.

meselesi “ilmi ihtilafı”-hadis” yani hadise ilişkin ihtilaflar ilmidir. Bu sebeple bu ilim dalının ortaya koyduğu hiçbir veri, kuşkudan ve tutarsızlıktan uzak olma vasfını haiz değildir. Alanda söz sahibi olan birine göre yüzde yüz geçerli ve kesin olan bir çıkarım, bir diğerine göre tamamen kuşkulu ve tutarsız olarak değerlendirilebilmektedir. Bu alan, tamamıyla zannîliğin esas olduğu bir alan görünümündedir. Bir şeye ‘ak’ diyenlerin birkaç hadisi delil getirdikleri bir mevzuda aynı şeye ‘kara’ diyenlerin de yine birkaç hadisi delil olarak gösterebildikleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Söz konusu keşmekeşten kurtulabilmenin yegâne yolu, dini, Allah’ın kitabına teslim etmek ve din konusunda, Kur’ân dışı hüküm kaynaklarını tümüyle ortadan kaldırmaktır.⁴⁵⁶ Yüksel de benzer görüşler taşımakta, hadis kitaplarının çelişkilerle ve Kur’ân’a aykırı birçok rivâyetle dolu olduğunu belirtmekte ve Müslümanların ihtilaflarını ve geri kalmışlıklarını bu konuyla ilişkilendirmektedir.⁴⁵⁷

Söylemin konuya dair görüşlerini özetlemeye çalıştık. Kanaatimizce kimi bazı tespitlerinde Müslümanlar arasındaki yıkıcı görüş ayrılıklarına dikkat çekmeleri bakımından ilgi çekici değiniler bulunmakla birlikte sadece Kur’ân’a dönüp onunla yetinmenin ihtilafları tamamıyla ortadan kaldıracağını varsaymanın naif, aşırı iyimser ve ütöpik bir yaklaşım olduğu söylenmelidir. Zira görüş ayrılıklarının tek sebebi hadisler değildir ki onların terk edilmesiyle ihtilaflar sona erecek olsun. Örneğin itikadi mezheplerin farklı görüşlerde olmalarının temel sebebi inançla ilgili âyetlere getirdikleri farklı yorumlardır. Bu sebeple onların farklı görüşler taşımalarının asıl dayanağı âyetler olmaktadır. Hadislerin bu minvalde temel belirleyici olarak değil de âyetleri teyit gayesiyle desteklemek için kullanıldıkları görülür. Bu sebeple farklı inanç sistemlerini vareden ve geliştiren esas kaynağın Kur’ân metni olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁵⁸

Mevcut ihtilafları hadislere fatura etmek, kolaycılığa kaçmak ve gerçeği görmezden gelmek anlamına gelir. İhtilafların birçoğunun, âyetlerin farklı şekillerde anlaşılmasından kaynaklandığını bir örnek üzerinden açıklamak istiyoruz. Allah’ın ilim sıfatının içeriği hakkında her biri Kur’ân âyetlerine referans veren iki farklı

⁴⁵⁶ Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, 241-253.

⁴⁵⁷ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 98.

⁴⁵⁸ Yıldırım, *Kur’ân Bize Yeter Söylemi*, 140.

görüş bulunmaktadır. Birinci görüşte bazı âyetlerden hareketle Allah'ın yok olanı bilmesinin mümkün olmadığı ve yok olanı ancak meydana gelirken bilebileceği ileri sürülmektedir.⁴⁵⁹ İstişhad edilen âyetlerin birinde şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun biz sizi deneyeceğiz ki içinizden cihad edenleri, sabredenleri bilelim ve haberlerinizi sınavalım.”⁴⁶⁰ Allah'ın bilgisinin maduma yönelik olmadığına kabul edildiği bu bakış açısında bu ve benzeri âyetler delil olarak kullanılmaktadır. İkinci görüşte ise Allah'ın olmuşu da madumu da bileceği ileri sürülmektedir. Zira bu düşüncenin aksi doğru olursa bu durum Allah için bir eksiklik olur. Bu ikinci görüşü delillendirme sadedinde şu zikredeceğimiz âyet ve benzerleri delil olarak getirilmiştir: “Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri, bizim yanımızda olmasın ama biz onu bilinen bir miktar ile indiririz.”⁴⁶¹ İkinci görüş, birinci görüşün delil olarak kullandığı âyetleri farklı yorumlamakta ve Allah'ın bilgisinin ezeli olduğunu söylemektedir. Buna göre ilk grubun görüşlerini üzerine kurduğu âyetlerde kastedilen husus, olayların Allah'ın ezeli ilmiyle bildiği şekliyle meydana gelmesi ve varlık âlemine çıkmasıdır. Burada murat ise Allah'ın geleceğe yönelik haber verdiği şeylerdir. Sadece bu örnekten de anlaşılacağı gibi Kur'ân'ın insanları görüş birliğine ulaştırıp bir araya getireceği iddiası ayağı yere basmayan ve sahada karşılığı olmayan bir görüşün ötesine geçmesi mümkün olmayan bir temenniden ibarettir.

Konuya dair bir başka örneği söylem teorisyenlerinden olan Yaşar Nuri Öztürk'ün bir tarafı temsil ettiği bir yorumdan vermek istiyoruz. Şöyle ki Öztürk, bazı âyetlere referans vererek reenkarnasyonun varlığını savunmaktadır.⁴⁶² Bu âyetlerden birisi şudur: “Dediler ki: Rabbimiz, bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin. Günahlarımızı itiraf ettik. Şimdi (buradan) çıkmak için bir yol daha var mı?”⁴⁶³ Öztürk'e göre bu âyet bazı insanların ikinci, üçüncü kez bedenlenmek üzere dünyaya geri gönderilmelerine işaret etmektedir. Zira âyette iki defa öldürülüp diriltilen ve tekrar diriltilmeyi isteyen bir topluluktan söz edilmektedir. Öztürk bu âyeti kendisi gibi yorumlamayan büyük çoğunluğu âyete parantez içi ilaveler

⁴⁵⁹ Bk. el-Bakara 2/143; Hüd 11/7; el-Kehf 18/12; Tâhâ 20/44.

⁴⁶⁰ Muhammed 47/31.

⁴⁶¹ el-Hicr 15/21. Ayrıca bk. el-Mâide 5/109; el-Hucurât 49/16; el-Mülk 67/14.

⁴⁶² Reenkarnasyon konusu ve İslam çerçevesinde bugüne kadar altı ayrı yüksek lisans tezi ve bir adet de doktora tezi yapılmıştır. Konuya dair bir doktora tezi için bk. Veysel Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2001)

⁴⁶³ El-Mümin 40/11.

yapmakla, âyeti istedikleri anlama çekmekle ve nihayet Kur'ân'a kendi kanaatlerini dayatmakla itham etmektedir.⁴⁶⁴

Hâlbuki kendisinin yapmaya çalıştığı da tam olarak diğer ilim insanlarını yapmakla suçladığı şeydir. Zira Arap dilinde “ölüm” yok olmak, canlı olmamak anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁶⁵ Bu münasebetle ilk ölümden kastedilen insanın henüz varlıklar aleminde bulunmadığı ve ana rahminden dünyaya gelmezden önceki durumdur. Bu aşamayı henüz ruhun üflenmediği ve ceninin ana rahminde bir et parçası halinde olduğu dönem olarak da anlamak mümkündür. İkinci ölüm ise yaygın anlamıyla dünya hayatını sonlandıran ölümdür. İlk dirilme dünya hayatına gelme, ikincisi ise ölümden sonra kıyametteki diriliştir.⁴⁶⁶ Bu bakımdan bu âyetin reenkarnasyona işaret ettiğini söylemek önceden varılmış bir kanaati âyete söyletmekten başka bir şey olmayacaktır. Ayrıca âyetin sonunda cehenneme girmiş olanların “Şimdi çıkmak için bir yol var mıdır?” şeklindeki sözleri ve ardından gelen 12. âyette “Bu duruma şundan dolayı düştünüz. Sadece Allah'a ibadet edildiğinde inkâr ettiniz. Ama ona ortak koşulunca buna inandınız. Artık hüküm, yücelerin yücesi Allah'ındır.” şeklindeki cevap da reenkarnasyonun olmadığına bir delildir. Çünkü reenkarnasyon mümkün olsaydı, “Defalarca gidip geldiniz ama inanmadınız” şeklinde bir cevap verilmesi gerekirdi.⁴⁶⁷ Sadece bu örnekte bile “Kur'ân'a dönme” mottosunun sihirli bir değnek olmadığı ve vaat edildiği gibi ihtilafları sona erdirmek yerine daha da çoğaltabileceği görülecektir.

3.7.1. Kur'ân Metninin Görüş Ayrılıklarına Kaynaklık Etmesi

Görüş ayrılıkları konusunda göz önünde bulundurulması gereken en önemli hususlardan biri Kur'ân metninin bizzat kendisinin farklı anlaşılmalara müsait bir yapıda olduğu gerçeğidir. Kur'ân'da müteşâbih, müşterek ve mecâzî lafızların varlığı, farklı görüşlere zemin hazırlayan faktörlerin başında gelmektedir. Hadislerin tamamı yok sayılıp hesaba katılmasa bile tek başına Kur'ân'ın, farklı görüşlerin ve kabullerin ortaya çıkması için yeterli olduğu söylenebilir. Ayrıca eğer ihtilafın her

⁴⁶⁴ Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 194-195. Ayrıca bk. Ateş, *Tefsir*, 8/318.

⁴⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/104.

⁴⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/734; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/334.

⁴⁶⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 4/374-375.

türlüsü kötü olsaydı Allah Teâlâ bu tür ifadeler yerine daha açık ifadeler kullanabilirdi. Akli kullanma ve düşünmenin Kur'ân'da emredildiği bilinmektedir.⁴⁶⁸ İnsanlar ise düşünme ve akletme bakımından farklı kapasite ve yeteneklere sahiptirler. Sadece bu durum bile görüş ayrılıklarını bir anlamda zorunlu kılmaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'ân ve sünnette cevabını bulamadıkları konularda sahâbîlere ihtihad izni vermiş olmasının da doğal olarak ihtilafa sebebiyet vereceği aşîkârdır.

Âyetlerin farklı anlaşılması ve görüş ayrılıklarının meydana gelmesinin sebeplerinden biri de Kur'ân'da vücûhun bulunmasıdır. Yani Kur'ân zü'l-vücûhtur. Bunun anlamı, yazılışı ve harekesi aynı olan bir kelimenin Kur'ân'ın değişik yerlerinde muhtelif manalarda kullanılmasıdır.⁴⁶⁹ Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Hâricîlere gönderdiğinde: “Onlara git, onlarla tartış. Ancak onlara Kur'ân'dan delil getirme çünkü onda vücûh vardır; sen onlara sünnetten delil getir” şeklinde tavsiyede bulunması Kur'ân'ın bu yapısal özelliğine işaret etmektedir.⁴⁷⁰ Öte yandan gerçek bir fakih olmak ve Kur'ân'ı doğru anlayabilmek için bilinmesi elzem olan bu ilmin sahabe devrinden itibaren tahsil edilmeye, yazının gelişmesiyle birlikte de tedvîn ve telif edilmeye başlandığı unutulmamalıdır.⁴⁷¹ Bir örnek vermek gerekirse “hudâ” kelimesinin Kur'ân'da farklı âyetlerde beyân, İslam dini, imân, davet, kitap, Kur'ân, Tevrat, tevhid, peygamber ve rehberlik manalarında kullanıldığı görülür.⁴⁷²

Kur'ân'ın kendisinin farklı yorumlara ve tevellere imkân tanıdığı bir başka alan da kıraat farklılıklarıdır. Sadece kıraat farklılıkları bile anlam değişikliğine neden olmakta bu durum ise bazı ihtilaflara kaynak teşkil edebilmektedir. Âyetlerin farklı okunması farklı yorumlanmasına, bu durum da ondan çıkabilecek muhtemel fikhî hükümlerin farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Böyle olunca kıraat farklılıkları tefsir ilmine kaynaklık etmesinin yanı sıra fikhî ilminde de müracaat edilen bir bilgi kaynağı olmuştur. Bir kısım vecihlerin manaya tesiri az olmakla birlikte manaya hiç

⁴⁶⁸ Âl-i İmrân 3/191; el-Haşr 59/2.

⁴⁶⁹ Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmut Şahhâte (Mısır: Merkez-i Tahkîki Turâs, 1994), 8.

⁴⁷⁰ Selva Muhammed Avvâ, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru's-Şurâk, 1998), 19.

⁴⁷¹ Bu konuda telif edilmiş eserlerin ilk akla gelenleri başta Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i olmak üzere Yahya b. Selâm b. Ebî Sale'be'nin (ö. 200/815) *et-Tesârif li Tefsiri'l-Kur'ân Mimma İštebeh Esmâuhû* isimli eseri ile Dâmeğânî'nin (ö. 478/1085) *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseridir.

⁴⁷² Suyûtî, *el-İtkân*, 347.

etki etmediği iddiasını haklı çıkaracak derecede etkisiz olduğu da söylenemez. Bu türe örnek olarak takdim tehir, hazif-isbâtın yanı sıra sarf yönünden farklılaşan fiiller de verilebilir. Kur’ân, Allah kelâmı olduğundan onun anlam zenginliğine sahip olduğu ve kıraat vecihleri sebebiyle oluşan yorum farklılıklarının da bu zenginliği beslediği söylenebilir. Kıraat farklılıklarını, âyetlerin anlamını açıklayıcı bir niteliğe sahip olmalarını gerekçe göstererek bir nevi tefsir saymak mümkün olmakla birlikte manaya etki eden ve üzerlerine farklı fikhî hükümlerin bina edildiği vecihler de bulunmaktadır.⁴⁷³ Bu duruma örnek teşkil etmek üzere “Her kim Beytullah’ı ziyaret (hacc) eder veya umre yaparsa onları tavaf (sa’y) etmesinde kendisine bir günah yoktur”⁴⁷⁴ âyeti zikredilebilir. Biz âyetin mealini âyet metninde (أَنْ يَطَّوَّفَ) ifadesi geçiyor olarak verdik. İbn Haleveyh, Ali b. Ebî Talib, İbn Abbas, İbn Mes‘ûd ve Enes b. Malik’in aynı ifadeyi (أَلَّا يَطَّوَّفَ) şeklinde okuduklarını bildirmektedir.⁴⁷⁵ Bu kıraate göre anlam ‘onların tavaf (sa’y) etmemesinde kendisine bir günah yoktur’ şeklinde olmaktadır. Bu âyetin farklı okunması fakihlerin hac ve umre esnasında, Safa ve Merve arasında yapılan sa’y hakkında farklı hükümler vazetmelerine, bir kısmının birinci okuyuşu esas alarak sa’yin farz olduğu kanaatine ulaşmalarına, diğer bir kısmının ise ikinci kıraati benimseyerek sa’yin yapılabileceği ancak yapılmamasında da bir günahın olmadığı görüşüne varmalarına yol açmıştır⁴⁷⁶ Esasen bu kıraat, şâz bir kıraattir. Böylesine şâz bir kıraate kurrâ itibar etmemesine rağmen fukahânın cumhurunun bunun üzerine hüküm bina etmesi, kanaatimizce kıraat farklılıklarının farklı yaklaşımlara sebebiyet vermesi ve kolaylık prensibinin işletilmesine imkân sağlaması açısından son derece ilgi çekici bir örnektir. “Kur’âncı” söylem sanki ellerinde sadece tek şekilde okunmak zorunda olan Cebrâil mühürlü bir Kur’ân metni varmışçasına her yorumu tektipleştirme iddiasındadır ki bu mümkün değildir.

Yüzlerce âyetteki zamir ya da zamirlerin mercinin tam olarak belirlenememesi, bazen bir âyetin irabında görüş ayrılıklarının bulunması ve benzeri

⁴⁷³ Mehmet Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Fezr Yayınları, 2005), 140.

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/158.

⁴⁷⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzi’l-Kur’ân* (Kahire: y.y., 1995), 11.

⁴⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesîd* (Kahire: Daru’l-Hadis, 1425/2004), 1/613.

hususların da görüş ayrılıklarına sebebiyet verdiği bilinmektedir.⁴⁷⁷ Ümmet arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları çoğu defa da âyet ve hadislerden değil, bilakis hevâ ve heveslere uymaktan kaynaklanabilmektedir. Bu sebeple kusur, âyet ve hadislerde değil bizzat insanlardadır denilebilir. Sonuç olarak çözüm, ihtilaflara suçlu aramak ya da suçu hadislere fatura etmek yerine bu ihtilafları en alt düzeye indirecek usûlün geliştirilmesini sağlamak ve bu ihtilafların ayrışmalara ve kavgalara yol açmayacak bir olgunlukla karşılanabileceği ortamı oluşturmaktır.

3.7.2. Görüş Ayrılıklarının Yapısal Bakımdan Çeşitleri

Yukarıdaki bölümde kısaca değindiğimiz gibi görüş ayrılıklarının her türlü kötu ve kınanmış değildir. Bu hususta belirtilmesi gereken en önemli husus ihtilafların hayatın zorunlu ve doğal bir gerçeği olduğudur. Günlük hayatta dini anlama ve yorumlamada da farklı görüşlerin ve bakış açılarının olması son derece normaldir. Esasen düşünce hareketliliği demek olan ihtilaflar bir delile dayanma şartıyla da geçerlilik kazanırlar. Yanı sıra ihtilaflar doğruya yaklaştığı veya isabet edebildiği ölçüde de makbul ve muteberdirler. Öte yandan farklı görüşlerin olmasında insanlar için bir fayda ve kolaylık da vardır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, nasları geçerli bir delile dayanmaksızın kendi hevâ ve hevesine göre anlama sonra da kendi anladığını din haline getirme yanlışına düşülmemesidir. Esas olan hakka tabi olmaktır. Hakkı kendine tabi kılmaya yeltenmek ise hakka karşı girişilmiş bir zulümdür. Unutulmamalıdır ki İslam düşünce ve kültürünün hareketlilik, zenginlik ve canlılık kazanması ihtilaflar yoluyla olmuştur. Bu bakımdan ihtilafı her çeşidiyle reddetmek, insan fitratını tanımamak ve düşünceyi donuklaştırmak olacaktır. İhtilaf hayatın tabiatından olduğu için kıyamete kadar geçerli bir olgudur. Bu durum başta Kur'ân olmak üzere nasların olduğu kadar insan aklının ve insanî ilişkilerin temel vasıflarının da bir sonucudur. Elbette ihtilafın olduğu yerde doğru da yanlış da olacaktır. Burada mühim olan işte bu doğruyu arama ve bulma çabası içerisinde olmaktır.

⁴⁷⁷ Örneğin zamir takdirlerinin farklı yorumlara sebep olmasına dair ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, *Kur'âncılık*, 269-270.

İhtilaf kelimesi Kur'ân'da olumsuz anlamda kullanılmakla ve bundan kaçınılması istenmekle birlikte⁴⁷⁸ Kur'ân'ın dikkat çekip uyardığı ihtilaf, tefrika anlamındadır ve makul fikir ayrılıklarını ifade etmemektedir.⁴⁷⁹ Bazı ayetlerde 'fer-ra-ka' fiili olumsuz olarak kullanılmakta ve özellikle de kendilerine gönderilen dini parçalayıp, grup grup, kısım kısım olan insanların yanlışlarına ve dinde ayrılığa düşmelerine değinmektedir. Bu da tümüyle olumsuz bir ayrılığa, zararlı bir parçalanmaya, bölünmeye ve yapanları sapkınlığa sürükleyen bir gruplaşmaya işaret etmektedir.⁴⁸⁰ Allah Teâlâ, istenmeyen bu tefrikanın gerçekleşmemesi için iman edenleri toptan Allah'ın ipine sarılmaya ve dağılıp parçalanmamaya çağırmakta⁴⁸¹, geçmiş ümmetlerin dinde ayrılığa düştüklerini, dinlerini parçalayıp çok farklı gruplara ayrıldıklarını haber vererek Müslümanları bu konuda uarmaktadır.⁴⁸² Kur'ân'ın Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkları, farklı tutum ve çekişmeleri (اختلاف), (تفرقة) ve (نزاع) kelimeleri ile karşıladığı görülür. Bunlardan karşılıklı çekişmek, hasımlık yapmak ve mücadele etmek anlamına gelen niza kelimesi de tefrika kelimesi gibi aynı şekilde tümüyle olumsuzdur.⁴⁸³ Kur'ân, müminlerin kendi aralarında çekişmelerini yasaklamakta ve nizâyâ düşmemeleri için anlaşmazlığa düştükleri konuları Allah ve resulüne götürmelerini salık vermektedir.⁴⁸⁴ İhtilaf kelimesi bazı durumlarda tefrika yani bölünüp parçalanma ile eş anlamlı kullanılmakla birlikte⁴⁸⁵ aynı zamanda normal fikir ayrılıklarını da ifade eder.

Kur'ân'ın yasakladığı husus, görüş farklılıkları değil, bu farklılıkların inanç birliğini parçalamasıdır. Âyetlerde ihtilafın kötülenmesi, ihtilafın caiz olmadığı temel konularda⁴⁸⁶, Allah'ın kitabında ve resulün lisanı üzerinde apaçık ortaya koyduğu naslarda Allah ve resulünün emrine muhalefet edilmemesi anlamındadır.⁴⁸⁷ Zira

⁴⁷⁸ Hûd 11/110, Fussilet 41/45.

⁴⁷⁹ İhtilafın fitrî ve hayatın bir gerçeği olduğu, sakındırılan şeklinin ise parçalanma ve ayrılmaya dönüşmüş şekli olan tefrika olduğu bağlamında tefsir perspektifli bir inceleme için bk. Mehmet Türkmen, *Kur'ân'da Tefrika; Sebepleri, Sonuçları ve Kurtulma Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2018)

⁴⁸⁰ Âl-i İmrân 3/105; el-En'âm, 6/159; er-Rûm, 30/32.

⁴⁸¹ Âl-i İmrân 3/103.

⁴⁸² el-Câsiye 45/17; eş-Şûrâ, 42/13.

⁴⁸³ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 798.

⁴⁸⁴ en-Nisâ, 4/59.

⁴⁸⁵ Âl-i İmrân 3/105.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/70.

⁴⁸⁷ İmam Şafii, *er-Risâle*, 79-82.

Kur'ân'da kendilerine apaçık beyyineler geldikten sonra ihtilafa düşenler zemmedilmektedir.⁴⁸⁸

Sırf icthad farklılıklarından kaynaklanan ihtilaflar, Kur'ân'ın zemmettiği tefrikadan ayrı tutulması gereken bir konudur. Dinin fûru meselelerinde ihtilaf zaten yasaklanmış değildir. İslamda dinin asıllarında ve genel ilkelerde ihtilaf doğru bulunmazken, fikhî konularda müctehidler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları müsamaha ile karşılanmıştır. Zira kimi metinlerin farklı anlaşılması zaten kaçınılmaz bir durumdur. Bu tür farklı anlayışların ümmetin birliğine zarar vermemesi beklenir. İctihadlar zannî bilgiler olup iman etmek için değil amel etmek içindirler. İctihadlar iman esasları düzeyinde akide konusu değildir. Bu bakımdan icthadları akideleştirmek zararlı ve yanlış bir tutumdur. İctihadların elbette farklı ve değişken olmaları mümkündür hatta zorunludur. İctihadların bu yapıda olmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan biri de şartların zamanla değişmesidir. Örneğin Mecelle'de "Ezmanın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz." şeklinde formülize edilen maddede kastedilen de bu tür icthadlardır.⁴⁸⁹ İhtilafların bir başka sebebi de delillere yüklenen değer hükmü ve yanı sıra delillerin değerlendirilme biçimidir. Konunun ayrıntısını fıkıh usûlü kitaplarına havale ederek⁴⁹⁰ ilim insanlarının makul ihtilaf konusunda dile getirdikleri bazı yaklaşımları alıntılar istiyoruz.

İlk dönem zahidlerinden muhaddis bir tâbiî olan Avn b. Abdullah (ö. 110/728) "Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin ihtilaf etmemiş olmasını istemezdim. Zira bir şeyde birleşmiş olsalardı bir kimse onu terk ettiğinde sünneti terk etmiş olurdu. İhtilaf ettiklerinden dolayı bu kimse onlardan herhangi birinin görüşünü esas alsaydı yine de sünnete uymuş olur."⁴⁹¹ diyerek ihtilafın aslında dini yaşamayı kolaylaştıran bir mekanizmaya sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹² *Muvatta*'yı kanun kitabı haline getirme teklifleri karşısında İmam Malik'in "Âlimlerin ihtilafı, yüce Allah'ın bu ümmete bir rahmetidir. Herkes kendince doğru olana uyar. Herkes doğru yoldadır ve Allah'ın rızasını aramaktadır."⁴⁹³ şeklinde sergilediği tavır o dönemde Müslümanlar

⁴⁸⁸ Âl-i İmrân 3/105.

⁴⁸⁹ İlhan, *Mecelle/Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, 39.

⁴⁹⁰ Zeydan, *el-Veciz*, 300-320.

⁴⁹¹ Darimî, "Mukaddime", 52.

⁴⁹² Zehebî, *Siyer-i a'lâmü'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 5/103-105.

⁴⁹³ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Asrî, 1420/2000), 1/66.

arasında var olan bir anlayışın yansımasıdır. Âlimlerin, fakihlerin ve mezheplerin dinî metinden anladıklarının yalnız bir yorum ve dini daha iyi anlayıp yaşama noktasında bir gayret olarak görülmesi gerekir. Onların ulaştıkları sonuçlar hiçbir zaman dine eşitlenmemeli ve dinin kendisi olarak görülmemelidir. İslam tarihinde ulemâ, ihtilafları bir kargaşa olarak değil bir genişlik ve çoktan seçme yöntemi olarak değerlendirmiş ve insanları rahatlatıcı yönüne dikkat çekmiştir. Özet olarak ifade edilmek istenirse ferî konulardaki görüş ayrılıkları İslam toplumunu parçalayıcı bir nitelik kazanmadığı, taassup noktasına varmadığı, ihtilaf edilen konular mutlak gerçek gibi algılanıp ona göre muamele yapılmadığı ve farklı görüşler sapıklık olarak yaftalanmadığı sürece sakıncası yoktur. Asıl problemlili ve tehlikeli olan, tefrika anlamında dinde ihtilaf çıkarmaktır.

Kanaatimizce Müslümanların özellikle günümüzde ihtilâf etmelerini değil; ihtilaf ahlâk ve kültürüne sahip olmamalarını sorun etmeleri gerekmektedir. Her şeyin olduğu gibi ihtilafın da bir ahlâk ve kültürü vardır. Bu dinin ilk muhatapları olan sahâbe, farklı ictehadları tenkit etmekle birlikte muhaliflerine karşı geniş bir tahammül ve hoşgörü sahibiydi. Öyle ki onlar ortaya çıkan bazı yeni meselelerde ihtilaf ettikleri halde her biri diğerinin muhalefetini kınamaksızın caiz görür ve insanları, bireysel ictehadlarından engellemeye asla uğraşmazlardı. Müctehid imamların en yakın öğrencilerinin gerek kendi aralarında gerekse de hocalarıyla görüş farklılıkları ve ihtilaflar meydana gelmiştir. Fakat aralarındaki bu görüş farklılıkları asla birbirlerine karşı besledikleri sevgi ve saygıya bir zarar vermemiştir.⁴⁹⁴ Uygulamada cehaletten kaynaklanan bir takım olumsuz sonuçlar ortaya çıkmakla birlikte ümmet genel olarak “Hata ihtimaliyle birlikte bizim görüşümüz doğrudur; doğru olma ihtimaliyle beraber muhaliflerimizin görüşü ise hatadır” şeklinde formülize edilen anlayışı benimsemiştir. İslam toplumunda her müctehid kendi ictehadını rahatlıkla ortaya koyabilmiş ve sonuna kadar savunmuştur. Taassuptan uzak söz konusu özgürlük ortamı ise hem düşüncenin gelişmesini sağlamış hem de hiçbir müctehidin ictehadı gayretinin zayı olmamasını temin etmiştir.

⁴⁹⁴ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Mayıs 2020).

Fahredden er-Râzî, Ehl-i Kitap arasındaki bölünmeleri tasvir ederken, onların batıl tevillerle parçalanıp mezheplere bölündüklerini ve böylece dinde ayrılığa düştüklerini belirtir. Râzî, söz konusu ayrı grup mensuplarının kendi mezheplerini savunmayı sürekli kendilerine iş-güç edindiklerini, bu grupların her birinin başında bir din âliminin bulunduğunu ve kendilerinin hak üzere, başkalarının ise batıl üzere olduklarını iddia etmeye başladıklarını ilave etmektedir. Râzî'nin buradan hareketle sözü kendi zamanındaki Müslümanlara getirdiği ve şu değerlendirmeyi yaptığı görülür; “Diyorum ki, insafla değerlendirilecek olursa zamanımızın âlimlerinin de benzer durumda oldukları görülecektir. Allah'tan affını ve merhametini dileriz.”⁴⁹⁵ Râzî'nin haklı şikayetinden de anlaşılacağı gibi esas sorun ihtilaf kültür ve ahlâkından uzak bir şekilde Müslümanların bölünüp parçalanması, her grubun kendi yanındakiyle övünüp böbürlenmesi ve dini kendilerinin temsil ettiğini düşünüp diğer müslümanları ötekileştirmesidir. Kur'ân, dinlerini parçalayıp bölük bölük olanların bu övünmelerinin hiçbir işe yaramayacağını haber vermektedir.⁴⁹⁶ Reşîd Rızâ, ihtilaf ahlâkının nasıl işletileceği konusunda “Biz, ittifak ettiğimiz hususlarda aramızda yardımlaşırız; ihtilaf ettiğimiz hususlarda ise birbirimizi mazur görür, anlayışla karşılırız.” sözleriyle son derece faydalı bir ölçü koymuştur.⁴⁹⁷

“Kur'ân İslam'ı” söylemi her çeşidiyle ihtilafı değersizleştirip sanal bir ittifak vurgusu yaparak bu konuda gayet duyarlı bir imaj vermekle birlikte yukarıda sözünü ettiğimiz ihtilaf kültür ve ahlâkından son derece uzak bir dil ve üslup geliştirmiştir. Kendisi gibi düşünmeyen Müslümanları ötekileştirmekte; onları İslam dışı ilân edecek tarzda tekfire varan bir üslupla hitabetmektedir. Kendilerini hakikatin tek temsilcisi ve indirilmiş dinin mensupları olarak lanse ederken, farklı yaklaşımlara sahip olan Müslümanları ise bazen uydurulmuş dinin mensupları bazen de Kur'ân'ın zemmettiği ata-baba dininin tabileri olarak yaftalayabilmektedir. Kaba, kırıcı, cüretkâr ve insafsız bir yaklaşımı maalesef benimsemektedir. Hitaplarında diğer Müslümanlara karşı “Müslüman bedenine arız olmuş ur, kütle, şirkin dostları ve benzeri abartılı ve dışlayıcı ifadeler kullanmaktadır. Muhataplarını kafaları

⁴⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/169.

⁴⁹⁶ er-Rûm 30/32.

⁴⁹⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 31/290.

çalışmamakla, akıllarını kullanmamakla bu sebeple de onları -bir âyete atıfla-⁴⁹⁸ Allah'ın üzerlerine pislik yağdırdığı kimseler olarak suçlamaktadır.⁴⁹⁹ Hasılı söylem, tabiri caizse kendi iddiasından vurulmakta ve yücelttiği ittifak çağrısı bağlamında kanaatimizce iyi bir sınav verememektedir. Öte yandan söylem şemsiyesi altına dahil edilebilecek onlarca şahıs ve fraksiyonun kendi aralarındaki ihtilaflarda ise son derece müsamahakâr davrandıkları ve kucaklayıcı oldukları görülmektedir. Ortak bir Kur'ân anlayışına sahip olmadıkları ve ortak bir usûlden de yoksun oldukları için her biri farklı neticelere ulaştıkları halde birbirlerini yadırgamadıkları ve birbirlerine karşı aleyhte konuşmadıkları dikkat çekmektedir. Kanaatimizce bu durum safları sık tutma ve düşman çoğaltmama mantığıyla açıklanabilir. Elbette ümmetin geneline karşı gösterilmesi gereken ılımlı tavrı kendi dar hizip anlayışları içerisinde gerçekleştiriyor olmaları ümmet bilincinden git gide uzaklaştıklarını da göstermektedir. Hâlbuki gerçek marifet ve maharet, farklılıkları zenginliğe çevirebilme ve kimseyi ötekileştirmeden değişik anlayışlarla bir arada yaşayabilmektedir.

“Kur'ân İslam'ı” söyleminin hadislerin ihtilâfa yol açtığı, Kur'ân'la yetinilmesi halinde büyük ittifakın gerçekleşeceğine dair iddialarının kendi üzerlerinde bir muhasebesini yapmak gerekirse bunun tam tersi bir sonuca yol açtığı söylenebilir. Örneğin ümmetin yüzyıllardır bir şekilde üzerinde ittifak ettiği namaz ibadetinin ifası üzerinde hepsi Kur'ân kaynaklı olduğu iddiasıyla pek çok yeni görüş ortaya atılmakta ve sadece şekli olan ve asla tealluk etmeyen ihtilaflara ayrıca yapısal ihtilaflar da söylem eliyle ilave olunmaktadır. Bazı gruplar Kur'ân'da sadece üç namaz vaktinin belirtilmesi sebebiyle günlük namaz vakitlerinin sabah, öğlen ve akşam olmak üzere üç vakit olacağını ve bunların da ikişer rek'at olması gerektiğini iddia etmekte, diğer iki namaz vaktinin Buhârî ve Müslim tarafından eklendiğini ileri sürmektedirler.⁵⁰⁰ Diğer bazıları ise yine Kur'ân'dan hareket ettiklerini söyleyerek namaz vakitlerinin Müslümanların genelinin yanında olduğu gibi beş olduğunu

⁴⁹⁸ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الدِّينِ لَا يَعْزِلُونَ 10/100 “O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır.” Yunus

⁴⁹⁹ İslamoğlu, “En Şerli İnsan Tipi Aklımı Kullanmayanlardır.” Youtube (1 Temmuz 2021), 00:00:01-00:03:33.

⁵⁰⁰ Kızılkaya, *Metnin Araçsallaştırılması*, 337.

savunmaktadırlar.⁵⁰¹ Bir başka grup ise Kur’ân’da vakit ve rek’at şartının olmadığını; namazın vakit ve rek’at gibi gerekleri olmayan ve gün içerisinde yerine getirilecek bir dua ve niyazdan ibaret olduğunu öne sürmektedirler.⁵⁰² Yüksel ise konuyla ilgili ilginç bir değerlendirmede bulunmakta; önceleri Kur’ân’da sabah namazı, akşam namazı ve orta namazı olmak üzere üç vakit namaz olduğunu ve orta namazın da öğle namazı olduğunu düşündüğünü, 15 Mayıs 2012 tarihinden itibaren ilgili âyetlere yeniden yoğunlaştığında orta namazın gece namazı olma ihtimalini daha kuvvetli bulmaya başladığını söylemektedir. Yüksel bu konuda “Efendim bilgimi artır.”⁵⁰³ âyetine göre duacı olduğunu söylemekte, tüm bunlarla birlikte Kur’ân’dan beş vakit namaz çıkaran bir kişinin böylece kılmaya devam etmesi yanı sıra iyi niyetle Kur’ân’ı inceleyenlerin incelemeleri sonrasında kendi vardıkları neticeye göre uygulama yapmaları gerektiğini ileri sürmektedir.⁵⁰⁴ İslamın diğer rükûnları bir tarafa en temel ibadet olan namazda bile Kur’ân’la yetinme iddiasının birlik hedefini gerçekleştirmek bir yana nasıl bir keşmekeşe ve kaosa yol açtığı dikkat çekicidir.⁵⁰⁵ Söylemin hedeflerinden biri olan Müslümanlar arasındaki tefrika ve görüş ayrılıklarını sona erdirmek, hiç değilse azaltmak bir tarafa daha da artırdığı söylenebilir. Belirli bir usûl çerçevesinden bağımsız ve serbest bir şekilde yorumlanan Kur’ân metninin zamanla birleştirici değil ayrıştırıcı bir işlev ve boyut kazanması ise sadece ironik bir tezahür olmalıdır.

3.8. Geleneksel Anlayışın İslam’ı Zor ve Yaşanmaz Hale Getirdiği İddiası

“Kur’ân’la yetinme” çağrısının referans noktalarından birisi de Müslümanların karmaşık, uygulaması zor ve ayrıntılara boğulmuş birçok

⁵⁰¹ Bayraktar, *Hangi Sünnet*, 288.

⁵⁰² Yılmaz, “Sünnet Olmazsa Namazın Kaç Rek’at Olacağını Nasıl Bileceğiz”, Youtube (3 Haziran 2021), 00:00:01-00:10:31

⁵⁰³ Tâhâ 20/114.

⁵⁰⁴ Yüksel, *Mesaj*, 494-495.

⁵⁰⁵ Edip Yüksel, 2014 yılında İstanbul Sultan Ahmet Camii’nde diğer cemaat ve ziyaretçilerin şaşkın bakışları altında kendisiyle birlikte hareket ettikleri anlaşılabilir sayıda bir cemaate namaz kıldırıştır. Bu namazda intikal tekbirlerinde “Allahu Ekber” yerine “Allahu Kebîr” diye söylemekte, zammı sûre okumakta ve okuduğu her Arapça ibareden sonra Türkçe tercümesini de peşisıra okumaktadır. Tek rekâta secdeyi 2 kere tekrar etmek gibi ancak sünnet sayesinde öğrenilebilecek pek çok ayrıntıya riayet edilerek ve namazın bilinen ana omurgası korunarak ifa edilen bu yeni formuyla neyin ispat edilmeye çalışıldığı ise anlaşılabilir değildir. Bk. Edip Yüksel, “Edip Yüksel’in Sultan Ahmet Camii’nde Kıldığı Namaz.”, Youtube (10 Ağustos 2021), 00:00:00-00:02:35.

sorumlulukla dinlerinden soğutulup uzaklaştırıldığı iddiasıdır. Buna göre söz konusu karmaşa ve zorluklar tarihi süreç içerisinde özellikle de fakihler tarafından din adına icat edilmiştir. Hâlbuki dinin esas ve özü kolaylık ve uygulanabilirlik olup Kur'ân, dine dair konuları sade, basit ve anlaşılır bir biçimde vazetmektedir. Allah tarafından bildirilen din, insanın hem bedeni hem ruhu için tam ideal ve fitrata uygunken insanlar tarafından uydurulan din, insanın hem ruhunu hem de belini büker. Ağır ve altından kalkılamaz yüklerle onu ezer.⁵⁰⁶ Bu görüşe göre mezhep hükümleri ve onların esin kaynağı olan hadisler terk edilip dinî ahkâmın kaynağı Kur'ân'a indirildiğinde gereksiz olan ve bir meşakkat yumağı haline getirilmiş hükümler yerini çelişkiden uzak ve aynı zamanda da kolaylık içerdiği için daha yaşanabilir ve külfetsiz bir yapıya bırakacaktır.⁵⁰⁷

Atay'ın bu konudaki görüşünü “İnsan din için değil, din insan içindir. Hem din olacak, hem kolay olacak. İşte şaşmaz ilke ve kural.” şeklinde formülize ettiği görülür. Zira İslam insanlara maddi ve manevi olarak eziyet etmek için gelmemiş, onların huzurunu bozmak ve onları Allah'ın verdiği doğal haklardan yoksun bırakmak için hükümler koymamıştır. Din insanın faydasına, lehine çalışmalı; insanın huzurunu, sağlığını ve rahatını temin etmek için gayret etmeli; ona zorluk, darlık ve sıkıntı vermemelidir. Yine din, insanın şeref ve onuruna saygı duymalı ve mutluluğunu öncelemelidir. Bu ilke İslamî hükümlerin ruhunu temsil etmekle birlikte tarihi süreçte ve günümüzde tersine çevrilmeye çalışılmaktadır. Bu anlayışa yol açan ise dinin, herhangi bir dinî hükmü belirlenmiş şekliyle uygulayıp yerine getirmekle ayakta tutulacağına dair kuvvetli inançtır. Bu inancın gereği olarak insanlar zorlanmakta; sıkıntı ve darlığa mahkûm edilmektedirler.⁵⁰⁸ Fakihlerin farklı gerekçelerle zorlaştırdıkları dinî hükümleri yerine getirmeye çalışanların hayatları, mantıklı ve düzenli gitmediği için bunalıma girmektedirler.⁵⁰⁹ Uygulanması zor

⁵⁰⁶ Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 44-45.

⁵⁰⁷ Bu görüşü dile getirenlerin Kur'ân'da çelişki bulunmasının söz konusu olmadığını ifade eden en-Nisâ Süresi 4/82 âyetine sıklıkla atıf yaptıkları görülür. Bk. Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 111.

⁵⁰⁸ Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, 1-3/93.

⁵⁰⁹ Kur'ân Araştırmaları Grubu'nun Kur'ân'da yer almayan bu sebeple de onlara göre dinde olmayan ancak sünnet, günah, sevap, mekruh ve haram gibi isimlendirmelerle dinle ilişkilendirilmeye çalışılan 200 örneklilik bir liste hazırladığı görülmektedir. Ancak listede yer alan hususların çoğu örneğin tarikat şeyhlerini aşırı yüceltmek gibi Müslümanların geneli tarafından da tasvip edilmeyen ya da örneğin kadının eksik sayılması gibi yorumlanmış konulardan oluşmaktadır.

hükümlere uymayan ya da uyamayan kimseler ise dinî vecibeleri yerine getirememenin ve dinden uzak kalmanın ezikliğini yaşamaktadırlar. Ulemâ, dinde zorlamayı, her konuda zorluk gösterip bunun da uygulanmasını istemeyi, ‘iyi Müslüman’ olmak için temel bir düşünce olarak sunmaktadır. Kur’ân ve hadislerden onay alması mümkün olmayan bu yanlış tutum hem İslam’a hem de her türlüyle Müslümanlara zarar vermektedir. Yüksel’e göre ise Kur’ân’da emredilip yasaklanmayan herhangi bir şey kişisel ve toplumsal tercihlere bırakılmışken⁵¹⁰, Müslüman din adamlarının ekledikleri sayısız haramlarla İslam, yaşanılabilmesi mümkün olmayan bir din haline getirilmiştir. Ona göre hadislerdeki despot ve saldırgan dinî emirler İslamı zorba ve zalim bir din görüntüsüne sokmuştur.⁵¹¹

“Kur’âncı” söylemin konuya dair görüşlerini temellendirirken İslam’ın kolaylık prensibine sıklıkla vurgu yaptığı ve aslında söz konusu prensibi biraz da araçsallaştırdığı görülür. Atay, kolaylaştırma ilkesinin çerçevesini şu şekilde çizmektedir: İslam’ın kolaylık ilkesi, onun evrensel ve kuşatıcı bir din olmasından kaynaklanan prensiplerden biridir. İnsanların tümünü her konuda aynı noktada birleştirmek ve onların aynı tarzda davranmalarını istemek onların standart ve tek tip olmayan yapılarını zora sokacaktır. İnsanların tabiatlarıyla uyum içerisinde olmayan bir şeyi yapmaya mecbur edilmeleri hem bireylerin hem de uygulanması arzulanan sistemin başarısı için iyi ve olumlu sonuçlar vermemektedir. Bu sebeple Allah, dinin yapısında kolaylık ve uygulanabilirliği bir esas olarak belirlemiştir. Eğer böyle olmasa ve zorluk esas alınsaydı, zorluğa katlanan çok az kişi bulunabileceğinden insanlığın çok büyük bir kısmı dinin sınırları dışında kalırdı. Bu müsellemler hakikatlere rağmen eski âlimlerin çoğu İslam’ı tek düze şekle sokmak ve onu standardize edip kalıplaştırmak istemişlerdir. Bu kimseler İslam’ın kolaylık ilkesine, her zaman ve her yerde uygulanma becerisine kayıtsız kalmışlar ve bir anlamda ilkenin önünü tıkamışlardır. Kur’ân ve sünnette dinde kolaylığa son derece önem atfedilmesine rağmen bu durumun son asırlarda ve de günümüzde çokça ihmal edildiği ve unutulduğu görülmektedir. Bunun sebebi kolaylaştırma prensibinin

Listenin son derece manipülatif olduğu ve abartı içerdiği söylenmelidir. Bk. Kur’an Araştırmaları Grubu, *Kur’ân’daki Din*, 455-465.

⁵¹⁰ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 7.

⁵¹¹ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 4.

İslam'ın ruhuna ve derinliğine vakıf olmayan ufku dar kimseler tarafından laçkalık, gevşeklik ve dini esasları hafife alma olarak algılanması ve sunulmasıdır. Alışlagelmiş bazı dinî zorlukların kolaylaştırılması, dini yükümlülüklerin savsaklanması ve bir nevi savrulma olarak değerlendirilmektedir. Kolaylaştırma prensibinin bu şekilde olumsuz olarak algılanıp mahkum edilmesi, hikmetsiz bir korumacılığa ve anlayışsızlığa işaret etmektedir. Zira zor iş daha çok ihmale uğrarken kolay işin yaparı çok olur. Bir işin kolay, hafif ve az olması insanların o işi titizlik ve itina ile yapmalarına sebep olur. İnsan zayıf bir varlık olarak yaratılmasının yanı sıra tabiatı gereği de genel olarak daha kolay meyillidir.⁵¹²

Konuya dair özetlemeye çalıştığımız görüşünden de anlaşılacağı gibi söylem, motivasyonunu kolaylık ilkesinin İslam'ın en önemli temel bir esası olduğu gerçeğinden almaktadır. Dinin zorlaştırılması probleminden ise hadisleri daha çok da ilmi gelenek ve fıkıhçıları sorumlu tutmaktadır. Kolaylaştırıp müjdelemeyi tavsiye eden ve kolaylığı dinin temel unsurlarından biri olarak belirleyen onlarca hadisin mevcudiyeti, söylem teorisyenlerinin de dikkatini çekmiş olmalı ki çok defa uydurma muamelesi yaptıkları hadisleri, bu görüşleri çerçevesinde rahat bir şekilde delil olarak kullanmaktadırlar. 'Kur'ân İslam'ı Söyleminde Köken Arayışı' başlığı altında ele aldığımız gibi elbette bu durum söylem hesabına bir tutarsızlığa da işaret etmektedir. Bununla birlikte bazı tespitlerde kimi haklı noktaların bulunduğu da belirtilmelidir. Kanaatimizce "Kur'ânci" söylemin İslam'daki kolaylık ve uygulanabilirlik prensibinin işletilmesini önerip talep etmesi tutarlı ve yerinde bir talep olarak karşılanması gerekirken bu haklı talebi gerçekleştirmek sadedinde teklif ettiği yöntem ise tutarsız olarak değerlendirilebilir. Öncelikle teklif ve talebin niçin tutarlı olduğunu daha sonra ise önerilen yöntemin neden tutarsız olarak görülmesi gerektiğini ele almak istiyoruz.

3.8.1. Kolaylaştırma Prensibi ve İnsan Öncelikli Din Anlayışı

Kolaylık prensibi, Kur'ân ve sünnette üzerinde en çok durulan ve dikkat çekilen konulardan biridir.⁵¹³ Her hukuk sisteminin gerçekleştirmeyi hedeflediği

⁵¹² Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, 1-3/90-98.

⁵¹³ Kur'ân-ı Kerim'de ve İslam hukukunda kolaylık prensibinin ele alındığı iki ayrı araştırma için bk. Mehmet Özbek, *Kur'ân-ı Kerim'de Kolaylık Prensibi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, S.B.E.,

birtakım amaçları olduğu bilinmektedir. Bu amaçların başında insanlara yarar temin etme, onlardan zararı uzaklaştırma ve bu sayede toplum düzenini koruma sayılabilir. İslam hukuk sisteminin bu hedefleri gerçekleştirmek gayesiyle benimsediği yaklaşımların en öne çıkanlarından biri de kolaylaştırma ve yumuşaklıktır. Söylem teorisyenlerinin de açıklıkla üzerinde durdukları gibi Kitap ve sünnetin ilgili nasları göstermektedir ki kolaylaştırma ve hafifletme Allah ve resulüne daha hoş gelmektedir. Nitekim Kur’ân’da bazı âyetlerde şu ifadeler geçmektedir: “Allah size kolaylık diler, güçlük istemez.”⁵¹⁴, “Ey insanlar! Allah sizden yükü hafifletmek ister; zira insan zayıf yaratılmıştır.”⁵¹⁵ “Allah size güçlük çıkarmak istemiyor.”⁵¹⁶, “Allah dinde size hiçbir güçlük yüklememiştir.”⁵¹⁷

Yukarıya alıntıladığımız âyetlerin sonuncusu olan Hac Suresi’nin 78. âyetinin tefsirinde Elmalılı, Allah’ın insanlara güçlük yüklememiş olmamasını şöyle izah etmektedir: Size emrettiği dindeki mükellefiyetlerinizi rahmetinin genişliğine uygun düşecek şekilde kıldı. Diğer dinler gibi ağır, çekilmez yükümlülükler yükledi. Herkesin sıkıntısına, ihtiyacına, mazeretine göre ruhsatlar verdi. Mesela ayakta namaz kılamayanın oturmasına, oturamayanın îma ile kılmasına müsaade etti, kolaylıklar gösterdi. Cihadı da yeterli bir gücün varlığı ile orantılı olarak farz kıldı.⁵¹⁸

Hz. Peygamber de Kur’ân’ın onu tanımladığı üzere insanların yüklerini kaldırmak ve üzerlerindeki zincirleri indirmek⁵¹⁹ misyonunun bir gereği olarak konunun teorik çerçevesine dair birçok söz söylemiş ayrıca bu prensibin nasıl pratize edileceğini de uygulamalı olarak göstermiştir. Konuya dair Hz. Peygamber’in hadislerinden bazıları şu şekildedir: “Dininizin en hayırlısı en kolay olanıdır.”⁵²⁰, “Allah katında en sevimli din, doğru ve hoşgörülü/kolay olanıdır.”⁵²¹ “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”⁵²² “Din kolaylıktır. Dini aşmak

Yüksek Lisans Tezi, 1995); Ülfet Görgülü, *İslam Hukukunda Kolaylık Prensibi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 1995)

⁵¹⁴ el-Bakara 2/185.

⁵¹⁵ en-Nisâ 4/28.

⁵¹⁶ el-Maide 5/6.

⁵¹⁷ el-Hac 22/78.

⁵¹⁸ Âlûsî, *Ruhu'l-meanî*, 17/209; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/566

⁵¹⁹ el-Â'râf 7/157.

⁵²⁰ Süyûtî, *Câmiü's-sağîr*, 3309.

⁵²¹ Suyutî, *Câmiü's-sağîr*, 208.

⁵²² Buhâri, “İlim”, 11; Müslim, “Cihad”, 8.

isteyen kimse, ona yenik düşer. O halde orta yolu tutunuz, en iyiyi yapmaya çalışınız, o zaman size müjdelere olsun. Günün başlangıcından, sonundan ve bir miktar da geceden faydalanın.”⁵²³ Hz. Peygamber’in bu kolaylaştırma prensibini nasıl hayata geçirdiğini Hz. Âişe şöyle anlatmaktadır: “Hz. Peygamber iki şeyden birini yapma konusunda serbest bırakıldığı zaman, günah olmadığı takdirde mutlaka onların en kolayını seçerdi. Yapılacak şey günah ise, ondan en uzak duran kendisi olurdu.”⁵²⁴ Yine Hz. Peygamber gündelik hayatta kolaylaştırma yerine zorlaştırmayı tercih edenleri kınamış ve doğru bir iş yapmadıklarını söylemiştir. Bir keresinde bir kişi yaralanmış, sonra da cünüp olmuştu. İnsanlardan bazıları ona yarasına rağmen gusletmesi yolunda telkinde bulundular. Bu kişi yarasının yıkanması üzerine daha da kötüleşti ve nihayet öldü. Bu olay, Hz. Peygamber’e iletildiğinde “(Fetvayı verenler) onu öldürdüler. Allah onların canını alsın! Bilmiyorlarsa sorsalardı ya! Cehaletin ilacı ancak sormaktır”⁵²⁵ buyurdu. İbn Me’sûd’dan gelen bir rivâyete göre de Hz. Peygamber: “Söz ve davranışlarında ileri gidip haddi aşanlar helak oldular.”⁵²⁶ demiş ve bu ifadeyi üç defa tekrar etmiştir. Bu hadiste geçen (متنطعون) ifadesinin anlamı, katı davranılmaması gereken yerde katı davranan ve derine dalan anlamına gelmektedir.⁵²⁷ İslam özü itibarıyla hanif ve kolaydır. Dini zorlaştırmak ise bir bakıma dinle rekabet etmek ve asla kazanılamayacak bir mücadeleye girişmektir. Zikrettiğimiz nasların yanı sıra Hz. Peygamber devrinde hükümlerin konuluşunda tedric, tekliflerin azlığı ve nesih gibi kolaylaştırmayı esas alan birtakım prensiplerin gözetilmiş olması da İslam şeriatının vazında kolaylık prensibinin ne kadar önemsendiğinin ve ön planda tutulduğunun mühim bir göstergesidir. Bütün bunlarla birlikte ferî delillerden bir kısmı da açıkça kolaylık prensibine dayanmaktadır. Bunlardan istihsan, ıstıslah, örf ve adetin tarifleri incelenip gözden geçirildiğinde hepsinin kolaylık prensibiyle çok irtibatlı olduğu görülür. Örneğin çeşitli şekillerde tarifi yapılan istihsanın tariflerinin ortak özelliği kolaylık prensibidir. Serahsi’nin tarifinde istihsan “Kıyası terk edip insanlara en uygun olanı almak, fert ve cemiyetin mübtelâ olduğu şeylerle ilgili hükümlerde kolay olanı almak, müsamaha ve ruhsat

⁵²³ Buhâri, “İman”, 29; Nesai “İman”, 28.

⁵²⁴ Buhâri, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 77.

⁵²⁵ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 125.

⁵²⁶ Müslim, “İlim”, 7.

⁵²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Şerh-u Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyai’t-türâsi’l-Arabiyye, 1416/1995), 16/220; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 10/620.

esasına göre hareket etmektir.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵²⁸ İslam hukukunun bünyesinde zaruret, sefer, hastalık, ikrah, unutma, cehalet, zorluk, umûmü’l-belvâ gibi pek çok hafifletme ve kolaylık sebepleri vardır. Söz konusu sebepler dolayısıyla tanınan kolaylıklar da iskat (hükümün kaldırılması), tenkıs (yapılacak işin azaltılması), ibdâl (hükümde değişiklik yapılması), takdim (hükümün öne alınarak hafifletilmesi), tehir (geciktirme şeklinde hafifletilmesi), tağyir (şekil değiştirme şeklinde hafifletilmesi) ve terhis (ruhsat hafifletmesi) tarzında ortaya çıkmaktadır.⁵²⁹

İslam hukukunun yapısal olarak insan öncelikli olduğu söylenebilir. Hükümlerdeki esneklikler incelendiğinde bir anlamda “İnsanı yaşat ki din yaşasın” şeklinde de ifade edilebilecek bir prensibin esas alındığı görülür.⁵³⁰ Din hem insan için hem de dünya içindir. Dinin amacının yalnızca ahiret olduğu düşüncesi hatalı bir telakkidir. Din, insanın dünyadaki ihtiyaçlarının makul ölçüler içerisinde karşılanması yani insana hizmet için vardır. Din öncelikli olarak insanların işine dünyada yaramalı, onların şekavetine değil saadetine vesile olmalıdır.⁵³¹ Ali Şeriatî’nin başarılı bir şekilde formülize ettiği gibi “Eğer din, ölümden önce bir işe yaramazsa ölümden sonra hiçbir işe yaramayacaktır.”⁵³² Elbette bu anlayış insanın yeryüzünde halife⁵³³ ve en saygıdeğer varlık olarak⁵³⁴ yaratıldığına dair İslami telakkiye dayanır. Bütün haklar yaratıcı olan Allah’ın iradesinden kaynaklanır ve onun insana bağıdır. İnsan hakları ile ilgili bu yaklaşım hakların, beşerî ve egemen güçler tarafından tanınıp lütfedildiği ve yine onlar tarafından serbestçe kısıtlanabileceği anlayışını reddetmesi ve insana insan olması sebebiyle değer vermesi bakımından son derece önemlidir. İslam, insanların dinlerini korumalarını temin edecek tarzda düzenlemeler yapmanın yanı sıra aynı şekilde onların can, akıl, mal ve onurlarının korunmasını da sağlamak ister. “Zarureti hamse” diye isimlendirilen ve dinin amaçlarının hülasası olan bu beş temel ilke bir yönüyle

⁵²⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/120.

⁵²⁹ Zeydan, *el-Vecîz*, 53; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: M.Ü. İ.F. Yayınları, 2016), 154

⁵³⁰ İslam’ın insan merkezli bir din olduğu ve öte dünya hesabına bu dünyayı küçümsemediği düşüncesinin ele alındığı bir makale için bk. Hasan Sevim, “Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey”, *Tevilat* ½ (2021), 349-368.

⁵³¹ Mehmet Erdoğan, *Makâsıd-ı Şerî’â Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 396.

⁵³² Ali Şeriatî, *Dua*, çev. Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 100.

⁵³³ el-Bakara 2/30.

⁵³⁴ el-İsrâ 17/70.

Allah'ın peygamber göndermedeki maksatlarını (Makasidü's-Şerîa') teşkil ederken bir yönüyle de insanların faydalarını gerçekleştirme gayesine yöneliktir. İnsanların temel yararlarının bu ilkeler etrafında döndüğü söylenebilir.

İslam'ın koyduğu böyle bir perspektife ve insanı önemseyen ve önceleyen bu anlayışa rağmen dinî hayatın, insan eliyle zaman zaman zorlaştırıldığı ve insan unsurunun ikinci plana itildiği de bir gerçektir. Müslümanların bu alanda arzu edilen seviyede olumlu bir uygulama çizgisi elde ettiklerini iddia etmek güçtür. Ancak sorun, ne hadislerden ne de hukuk sisteminden kaynaklanmaktadır. Uygulayıcılardan kaynaklanan bu sorun, bir zihniyet yenilenmesiyle yine onlar tarafından giderilebilecek bir mahiyete sahiptir.⁵³⁵ İbadetlerdeki insanî yönün uygulayıcılar tarafından ihmal edilmesinin bir örneği olarak 2015 yılının hac mevsiminde tavaf alanına vinç düşmesi sonucu oluşan kazada hacılardan azımsanmayacak sayıda kişinin yaralanıp ölmesi zikredilebilir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez (d. 1959) vinç kazasında yaralılar imdat isterken, diğer hacı adaylarının onlara aldırmadan tavafa devam etmesinin İslam ilmiyelerine girecek düzeyde vahim bir olay olduğunu dile getirmişti. Ona göre bu olay Müslümanlığımızdaki çelişkileri göstermesi bakımından son derece etkileyicidir ve Müslümanların İslam anlayışlarındaki sorunları açığa çıkaran bir yapıdadır.⁵³⁶

3.8.2. Kolaylık Prensibinin İşletilmesinin Önündeki Engeller

Bunca teorik altyapı ve teşviğe rağmen kolaylık ilkesinin ve insan merkezli anlayışın neden hakkıyla işletilemediğinin ve bu ideali gerçekleştirmenin önündeki engellerin neler olduğunun ortaya koyulması gerekmektedir. Bizim tespitlerimize göre bu sonucun iki önemli sebebi bulunmaktadır: Bunlardan birincisi “meşakkatin” ve güçlüğüün faziletli bir şey olduğuna dair yaygın algıdır. İkincisi ise “ihtiyat tedbiri” ve onun fikri öncülü olan “sedd-i zerâi” prensibinin mübah ve helâl alanını daraltacak ve kolaylaştırma ilkesini zora sokacak tarzda tek taraflı olarak işletilmesidir. Bu iki sebebi tek tek ele alıp değerlendirmek istiyoruz. Birinci sebebin

⁵³⁵ Bazı ilim adamlarının bu alanda ön açıcı bir misyon üstlendiğine dair bir örnek olarak İbn Teymiyye'nin fıkıhta kabul ettiği genel ilkelerin “denge arayışı”, “kolaylaştırma”, “hile karşıtlığı” olduğu söylenmiştir. Bkz. Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 216.

⁵³⁶ Mehmet Görmez, “Vinç Kazası İlmihallere Girecek Bir Konu” Yeni Şafak (20 Aralık 2015), 3.

Müslümanların zihninde bir şekilde yer etmiş olan ‘meşakkatli ve zor yapılan işlerin daha kıymetli olacağı’ ön kabulü olduğunu belirtmiştik. Bu ön kabulün kolaylık esasının işletilmesine engel olduğu söylenebilir. Bu kabulü besleyen argümanlardan birisi “İbadetlerin en faziletlisi en meşakkatli olanıdır.” ve “En faziletli ibadet en zor yapılan ibadettir.” şeklindeki hadis rivâyetleridir. Hadis otoritelerince aslı yoktur şeklinde değerlendirilip itibar edilmemesi tavsiye edildiği halde bu uyarılara kulak asılmadığı görülmektedir.⁵³⁷ Elbette dünyevi ve uhrevi hayırların elde edilmesi bir takım meşakkatlere katlanmaya bağlıdır ve bunlar bir kısım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Dinî emirlerin yerine getirilmesinde ve yasaklardan uzak durulmasında hiçbir zorluk ve meşakkat bulunmadığı da iddia edilemez.⁵³⁸ Burada örneğin sabah namazına uyanmak gibi bir yükümlülüğün, doğası gereği katlanılması zorunlu olan meşakkat ve zorluklar kastedilmemektedir. Söylemek istediğimiz meşakkat ve zorluğun bizatihi arzulan bir şey olmadığı ve müminlerin kolay yol varken zor olanı tercih etmemeleri ve durduk yerde kendilerine zorluk çıkarmamalarıdır. Burada dikkat çekilmek istenen husus meşakkat ve zorluğun bizatihi kendisinin dinen istenmediği gibi bir ibadet tarzı da olmadığıdır. Buna rağmen bu yola yönelindiğinde ekstradan sevap kazanılamayacağı gibi bazen de bid’at çıkarma sebebiyle günahkar bile olunabilecektir. Nitekim Hz. Peygamber yaya olarak hacca gitmeyi adayan yaşlı bir kimsenin bu tavrını doğru bulmamış, kendisine eziyet etmesine Allah’ın ihtiyacı olmadığını söyleyerek ona, hayvanına binmesini emretmiştir.⁵³⁹ Hasılı İslam’da durduk yere meşakkat çıkarmak kutsanmadığı gibi aksine işler meşakkat bakımından sıkıntılı hale geldiğinde rahatlatılması tavsiye edilmiştir.

Kolaylık prensibinin işletilmesini başarısızlığa uğratan ikinci sebep ise “ihtiyat” ve “sedd-i zeraî” prensiplerinin ölçsüz bir şekilde ve helâl daireyi alabildiğine daraltacak tarzda kullanılmasıdır. Bu yaklaşım, “İnsanlara astar vermeyelim bir de yorgan isterler” gerekçesiyle ve onları itham altında tutarak

⁵³⁷ Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1/155.

⁵³⁸ Okuyan’ın bu gerçeği güzel bir şekilde ifade ettiği görülür. Ona göre dinde zorluğun ve zorlamanın olmaması, zorunlulukların olmaması demek değildir. Önemli olan husus dindeki zorunlulukların insanların zorlamasıyla değil, inanarak ve Allah rızası için yapılmasıdır. Bk. Okuyan, *Meal-Tefsir*, 27-340.

⁵³⁹ Buhârî, “Eyman”, 31.

sergilenmekte, baskıcı ve yasaklayıcı bir yöntemle dindarlık seviyesinin korunabileceği düşünülmektedir.⁵⁴⁰ Elbette terim olarak “nefsi günaha düşmekten koruma” anlamında kullanılan⁵⁴¹ ihtiyat düşüncesi, dayanağını “Seni şüpheye düşüreni bırak, şüpheye düşürmeyi al.” ve benzeri şüpheden ve kalbi rahatsız eden şeylerden kaçınmayı tavsiye eden hadislerden almaktadır.⁵⁴² Aynı şekilde “bizâtihi yasak olmayan bir fiilin şeran mefsetet olarak nitelenecek bir sonuca veya böyle sonuç içeren gayri meşru bir fiile vasıta olmasının kesin veya kuvvetle muhtemel bulunması dolayısıyla yasaklanması”⁵⁴³ şeklinde tarif edilen sedd-i zerâi’ düşüncesi her şeyden önce Kitap ve sünnetin, kulların dünya ve ahiret yararını sağlama, bu anlamda onlardan zararı giderme şeklindeki teşri siyasetinden hareketle temellendirilmektedir. Her ne kadar ihtiyat prensibi fıkıh usûlünde mutlak bir delil olarak değerlendirilmemiş, literatürde özel bir başlık altında sistemli bir tarzda ele alınmamış, aynı şekilde sedd-i zera’î anlayışı hukuk teorileri arasında özel bir kavramlaştırmaya konu olmamışsa da birçok usûl prensibi, küllî kaide ve fikhî meselede izleri görülmektedir. Bu iki prensibin hukukta objektif bir ölçü koymaktan çok bireysel olarak kişilerin tercih ve davranışlarıyla ilişkili olduğu ve sonuçta bireysel dinî hayatı daha tatminkâr bir derinliğe ve huzur ortamına çekmeyi gaye edindiği söylenebilir.⁵⁴⁴ İbn Hazm, harama yol açması endişesi ve ihtiyat düşüncesiyle bazı şeylerin haram kılınamayacağını söyler. Zira helâl olduğu kesinlikle bilinen şeyler şek ile haram olmaz. Ona göre sakınma ve vera‘ya teşvik eden naslar, kişiye müşkil gelen hususlarda şüphelerden kaçınmanın iyi olacağı anlamına alınmalıdır. Değilse bu durum herkesi bağlayıcı bir hüküm ya da fetvaya gerekçe kılınmaz. Dinde bir hüküm ne ise öyle kabul edilmeli, ihtiyatlı davranmak kişinin kendisine ait olmalıdır. Burada kişinin kanaati önem kazanmaktadır. Kişi eğer söz konusu şüpheli şeyi işlemekle bir haramı da işleyeceğine kesin şekilde kanaat

⁵⁴⁰ Atay, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, 1-3/145.

⁵⁴¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Curcanî, *Mu’cemu’t-ta’rifât* (Beirut: Daru’l-fazîle, 2011), ihtiyat md.

⁵⁴² Buhârî, “Büyü”, 3; Tirmizî, “Kıyâmet”, 60.

⁵⁴³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Temmuz 2020).

⁵⁴⁴ Hacı Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Temmuz 2020).

getirmişse bu şüphe o kişiye özel geçerli olabilir. İbn Hazm bu konuda sert bir tutum sergilemekte, şüpheli şeyleri haram sayıp insanlara bu yönde fetva ve hüküm verenleri, dine, Allah'ın izin vermediği bir ekleme yapmak, peygambere muhalefet etmek ve güya Allah'ın eksiklerini akıllarınca tamamlamaya çalışmakla suçlamaktadır.⁵⁴⁵ Ona göre bir şeyin mübahlığında şüphelenip harama düşmemek için ihtiyatlı davranıldığı gibi Allah'ın haram kılmadığı bir şeyi haram kılarken de ihtiyatlı davranmak gerekmektedir.⁵⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de benzer görüşleri dile getirdiği, ihtiyatla vesvesenin birbirine karıştırılmamasını tavsiye ettiği ve vesveseye dayanan veya aşırılığa kaçan hükümlerde ihtiyatın doğru olmadığını düşündüğü görülmektedir.⁵⁴⁷ Zira ona göre Allah ve resulü haramlara ulaştıran yolları, onları da haram yapıp yasaklamak suretiyle kapatmıştır.⁵⁴⁸

Aynı şekilde sedd-i zerâi' gerekçesiyle kuşkuya, vehme ve hatta keyfî değerlendirmelere dayalı hükümlere ulaşarak temel hak ve özgürlüklerin ihlal edilmesine ve birey ve topluma zarar verecek sonuçların ortaya çıkmasına sebep olunmamalıdır. Bu alan son derece hassas olunması gereken bir alan olup ehil olmayan karar vericiler eliyle meşru alanın uygun olmayan bir şekilde daraltılmasına da yol açabilir. Esasen sadece sedd-i zeraî' değil aynı şekilde fitne, bid'at gibi kavramların ve ihtiyatlı olanı tercih etme gibi prensiplerin sağlam ölçütlere bağlı olmaksızın ve nasların ruhuna ve gündelik hayatın yapısına dikkat etmeksizin işletilmesi benzer endişelere hak verdirecek sonuçlara sebebiyet verebilmektedir. İhtiyat prensibinin uygulanması için zorluğa yol açmaması kaydı getirilmişse de pratikte buna riayet edilmediği de söylenmelidir.⁵⁴⁹ Örneğin oruçlu iken erkeğin karısını öpmesi yasaklanmış bir eylem olmamakla birlikte orucunu bozmasına yol açabilecek şartlarda yapılması mekruh hatta bazı fakihlerce haram kabul edilmiştir.

⁵⁴⁵ Bir örnek vermek gerekirse ülkemizde son yıllarda sahur vaktinin ihtiyat prensibi gerekçe gösterilerek geri çekilmesi sıklıkla tenkit edilmekte ve Hz. Peygamber'in "sahuru geciktiriniz" buyruğunun tersyüz edildiğine dair itirazlar farklı kesimlerce dile getirilmektedir. Bk. Süleymaniye Vakfı, "İmsak Vakti" (Erişim 01 Temmuz 2021).

⁵⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/2-6.

⁵⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytan* (Riyat: Mektebetü'l-mearif, 2010), 1/66-67.

⁵⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, 3/135.

⁵⁴⁹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, *Kitabu'l-Asl* (Katar: Vizaratü'l-Evkaf, 1433/2012), 3/68-70.

Ancak özü itibariyle helâl olan bir işin bu şekilde yasaklanmasının daha farklı problemlere yol açacağı da unutulmamalıdır. Diğer taraftan ise yine ihtiyat gerekçesiyle dine eklenen örneğin bir ölünün arkasından yapılan iskat, devir gibi uygulamalarla dinin orijinal çehresinin değiştirildiği ve yeni bir kalıba döküldüğü de olabilmektedir.

İhtiyat tedbiri ve onunla yakın ilişkisi bulunan sedd-i zeraî'nin öncelikli olarak bireysel ölçekteki fiiller, kişisel kanaat ve tercihler çerçevesinde geçerli sayılabileceği ileri sürülmüştür. Böylesine subjektif bir ölçünün objektif karakterde olması gereken hüküm ve fetvalarda bir kriter olarak değerlendirilmesi çoğu defa isabetsiz sonuçlara yol açacaktır. Ayrıca dinde aşırı gitmeyi yasaklayan, vesvese ve şekten uzak durup orta yolu izlemeyi öğütleyen âyet ve hadislerin de bu öneriyi desteklediği söylenebilir.⁵⁵⁰

3.8.2. Kolaylaştırma Prensibinin Uygulanmasında Yöntem Önerisi

Yukarıda yaptığımız açıklamalar çerçevesinde dinî hükümlerde müsamaha ve kolaylaştırma prensibinin işletilmesini talep etmenin Kur'ân ve sünnetin ruhuna uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte "Kur'âncı" söylemin bu talebin karşılanması için Kur'ân'la yetinmeyi önermesi ise bir demagojiden ibaret olup tabiri caizse konuyu sulandırmaktır. Hasılı söz konusu talep haklı, talebin karşılanması için önerilen yöntem ise tutarsızdır. Mesele hadislerin atılmasıyla ya da fikhin küçümsenip değersizleştirilmesiyle değil aksine İslam'ın kendi iç mekanizmaları ve doğal dinamikleriyle ve ilim insanları eliyle çözülebilecek bir meseledir. Günümüz insanının psiko-sosyal gerçeklerini ve ihtiyaçlarını gözeten bir anlayışla ve mevcut bakış açısının yenilenmesiyle giderilebilecek bir problemdir. Zira özellikle de hadislerde günlük olaylara dair lazım olan genişliği ve rahatlığı bulmak mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber hac işini kolaylaştırmış, kendisine hacla ilgili sorulara bütün sorulara hiç beklemeden: "Yap, zorluk yoktur." demiştir.⁵⁵¹ Aynı şekilde İslam hukuk müktesebatı da bu alanda ayak bağı olmak bir yana tam tersine bu meyanda gerekli altyapıyı oluşturacak bir çeşitliliğe ve zenginliğe sahiptir.

⁵⁵⁰ Apaydın, "İhtiyat".

⁵⁵¹ Buhârî, "Menasik", 1737.

Kolaylaştırma prensibinin uygulanmasında doğru yöntemin ne olduğuna dair kasdımızı Kur'ân okumak ve mushafa dokunmak için abdestin gerekli olup olmaması örneği üzerinden ele almak ve açıklamak istiyoruz. Atay, konuya dair uzunca bir makale kaleme almış ve biraz da sert bir şekilde konuyu tartışmaya açmıştır.⁵⁵² Onun konuyu gündeme getirme tarzı, çözüm değil sorun odaklı olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Hâlbuki yine aynı konuya dair iki ayrı makalede ise konunun soğukkanlı bir şekilde ele alındığı ve mutedil bir neticeye ulaşılmaya çalışıldığı görülmektedir.⁵⁵³

Atay'ın konuya dair görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Kur'ân'a abdestsiz dokunmanın yasak oluşunun temellendirildiği Vâkıa Sûresi'nin 79. ayetinden böyle bir yasak hükmünün çıkması mümkün değildir. Ne nüzûl zamanı ne siyak-sibak ne de bizzat âyetin kendisi buna imkân tanımaktadır. Konuya dair delil olarak getirilen hadisler ise hem zayıf hem de tutarsızdır. Ayrıca manaya delaleti kati değildir. Buna rağmen İslam'ın başlangıç dönemlerinden beri fakihler ilgili “Temiz olmayanlar ona dokunamaz.” âyetini “Mushaf'a abdestli dokunmak haramdır.” diye yorumlamışlardır. Böylelikle de şart olmayan bir şeyi şart haline getirmişler ayrıca Kur'ân'a saygı adı altında Müslümanları zorlamış ve onları sıkıntıya sokmuşlardır. Bazı âlimler işi o noktaya vardırımlardır ki Kur'ân'ın cildine ve kapağına dahi abdestsiz tutmaya izin vermemişlerdir. Kur'ân'ın kelime ve harflerine verdikleri kudsiyet, onun yazısız olan kısmına da geçmiştir. Neticede Kur'ân eski batıl dinlerin dokunulmaz anlamında “tabu”suna benzer bir duruma getirilmiştir. Böyle yapmakla Kur'ân'a en büyük hizmeti yaptıklarına inanmışlar ancak gerçekte onu ölümler için okunan ve insanı abdestsiz tuttuğu için çarpan bir kitap haline getirmişlerdir. Bu abartılı anlayış günümüzde namazsız ve oruçsuz fakat Kur'ân'ı abdestsiz tutmayan çarpık ve çelişik zihniyetli nesillerin yetişmesine neden olmuştur. Öte yandan Kur'ân'a dokunmak için abdestli olmayı şart koşturmak, Müslümanları serbestçe ve işleri güçleri arasında fırsat buldukça Kur'ân okumaktan men etmiş ve

⁵⁵² Hüseyin Atay, “Kur'an ve Temizlik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, 2/13/62.

⁵⁵³ Söz konusu ettiğimiz iki makale şunlardır: Ali Akpınar, “Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, 5/1 81-109; Hakan Uğur, “Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi”, *Geçmişten Günümüze Mushaf-ı Şerif*, 22.12.2013.

Müslümanlarla kitaplarının arası açılmıştır. Bu ise bir anlamda diğer dinlerin lehine iş yapmakla eş değer bir şeydir.⁵⁵⁴

Görüldüğü gibi Atay, karşı görüşte olanları yerden yere vurmakta ve neredeyse bütün kötülüklerin anası olarak bu yasağı görmektedir.⁵⁵⁵ Bize göre haklı gerekçelerle çıktığı yolda hiç de hoş olmayan bir noktaya ulaşmakta ve takındığı tavır sanki “Yanlış üslup doğru sözün celladıdır.” deyişini haklı çıkaracak bir savrulmaya neden olmaktadır. Hâlbuki aksaklık olduğu düşünülen bir konuda daha mutedil ve yapıcı bir dil kurmak gerekmektedir. Aynı konuyu ele alan Ali Akpınar ve Hakan Uğur’un ise bunu temin ettiği görülmektedir. Örneğin Hakan Uğur, bu yasağın temellendirildiği Vakıâ Suresi 79. ayetinin bulunduğu pasajda Kur’ân’ın şair sözü veya eskilerin masalları olmayıp Allah kelâmı ve onun koruması altında olduğunun ve ona ancak tertemiz ve şerefli meleklerin muttali olabileceğinin anlatıldığını dolayısıyla “Mushafa abdestsiz dokunmak yasaktır” şeklinde bir fikhî hüküm çıkarmanın mümkün olmadığını söylemektedir.⁵⁵⁶ Birçok âlime göre âyet mushaf ile değil Levh-i mahfûz ile ilgilidir.⁵⁵⁷ Öte yandan abdestli olmayanın mushafa dokunmasını men eden hadisler sıhhat ve manaya delalet bakımından tartışmalıdır.⁵⁵⁸ Yanı sıra bir ibadet olan Kur’ân kıraati için abdeste gerek duyulmadığı halde ibadet özelliği olmayan mushafa dokunma fiili için abdestli olunması gerektiği hükmü çelişkili görünmektedir. Bununla birlikte İslam âlimlerinin mushafa abdestsiz dokunmayı meneden sözleri bir mecburiyet değil tavsiye mahiyetinde ve dinî duyarlılığın bir gereği olarak ele alınmalıdır. Kur’ân okumak istendiğinde ibadetin bir şiarı olarak abdestli olmanın güzel olacağı da

⁵⁵⁴ Atay, “Kur’ân ve Temizlik”, 42.

⁵⁵⁵ Kur’ân İslam’ı söyleminin kolaylaştırma prensibini öne çıkarmakla birlikte bazen yaptığı önerilerle çelişkiye düştüğü de görülmektedir. Örneğin hadislerde hanımların hayız günlerinde namaz yükümlülüğünden muaf oldukları ve daha sonraki günlerde de bu namazları kaza etmelerinin gerekmediği belirtilmektedir. Süleyman Ateş ise böyle bir hükmün Kur’ân’da bulunmadığı gerekçesiyle hanımların böylesi günlerde de namaz kılmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Kur’ân’ın eziyet olarak vasıflandırdığı böylesi bir zaman diliminde namaz yükümlülüğünün geçici olarak askıya alınması gerçek bir rahatlatma ve kolaylaştırma iken söylemin bu konuda aksı yönde ısrarcı olması tutarsızlıktan başka bir şey değildir. Bk. Süleyman Ateş, “Kur’ân Ayı Ramazan / Süleyman Ateş ve Emre Dorman’la Aklımdaki Sorular.”, Youtube (10 Ağustos 2021), 00:15:00-00:20:00.

⁵⁵⁶ Uğur, “Mushaf’a Abdestsiz El Sürme Meselesi”, 228.

⁵⁵⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 11//366, İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 13/390; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 7/221.

⁵⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/391.

söylenbilir.⁵⁵⁹ Aksi halde bunu bir zorunluluk olarak dayatmak, özellikle zamanın çok hızlı aktığı modern zamanlarda gün içerisinde sürekli abdest almak ya da o hal üzere bulunmak meşakkate sebebiyet verecektir. Bu tutum ise Müslümanları Kur'ân'la hemhal olup ondan yararlanmaktan alıkoyacağından ve Kur'ân'ı da ulaşılamaz ve el sürülemez bir hale getireceğinden doğru bir tutum olmasa gerektir.

Kanaatimizce güncel sorunları çözmek isteyenler böylesine itidalli bir yol izlemeli ve mevcut sorunlara yeni sorunlar eklememelidirler. Kırıp dökmeden, ortalığı velveleye vermeden ve yanı sıra da başkaca davranmak isteyenlerin makul taleplerini ötekileştirmeden yapıcı bir tutum sergilemelidirler. Bu minvalde Müslümanları günlük ibadet hayatlarında sıkıntıya sokan, namazların cem edilmesi, normal çoraplar üzerine meshedilmesi ve benzeri konularda bir çözüm örneği olarak 20. yüzyılın başlarında gündelik normal çoraplar üzerine meshetmenin cevazına dair Cemâleddin el-Kasımî (ö. 1914) tarafından kaleme alınmış bir risaleyi zikretmek istiyoruz. Kasımî, risalenin giriş bölümünde öğrencilerin, kadınların ve dar gelirli kimselerin özellikle kış aylarında dış mekanlarda abdest alırken soğuk su ile ayak yıkamada zorlandıklarını ve bu sebeple namazı istemeyerek de olsa terk etmek zorunda kaldıklarını dile getirmektedir. Bu kimseler Kasımî'ye defaatle gelip durumlarını bildirmekte ve ondan yardım istemektedirler. Kasımî'nin bu problem den muzdarip olan kimselere bir çıkış yolu göstermek amacıyla telif ettiği söz konusu risâlede Kur'ân ve sünnetin kolaylaştırma prensibine atıfla ve konuya dair varid olan hadislerden hareketle gündelik çoraplar üzerine meshetmenin caiz olduğu kanaatine ulaştığı görülmektedir.⁵⁶⁰

2019 yılı kış aylarında Konya'da bir Kız İmam Hatip Lisesi'nin hocaları konuya dair yaptığımız bir görüşmede öğrencilerinin de benzer sorunlar yaşadığını belirtmişlerdi. Hocaların anlattıklarına göre kız öğrenciler şartlar gereği okula külotlu çorap diye isimlendirilen bir tür kıyafetle gelmektedirler. Ayakların yıkanabilmesi için bu kıyafetin çıkartılması gerekmektedir. Bu kıyafetin çıkartılıp yeniden giyilmesinin zorluğu ile ağır kış şartları birleşince meşakkat artmakta ve abdest almadaki güçlük namazın terk edilmesine yol açmaktadır. Hocalar kendilerine kız

⁵⁵⁹ Akpınar, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi", 104.

⁵⁶⁰ Cemaleddin el-Kasımî, *el-Mesh ale'l-cevrabeyn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1399/1979), 20-28.

öğrencilerin çorapları üzerine mesh edip edemeyeceklerini sorduklarını, onların da konuya dair verilmiş fetvalara sığınarak cevaz yönünde görüş bildirdiklerini ve öğrencilerin de bu sayede namazdan geri kalmadıklarını anlatmışlardı. Yine bir başka örnek olarak zikretmek gerekirse günümüzde büyük sıkıntılara ve bazen de çok sayıda ölümlere neden olan, Hac mevsiminde zevelden önce şeytan taşlanması gibi konularda şayet varsa zorlama katılıklar terk edilmeli, ruhsatlar, gerekirse zaruretler fıkhî işletilmeli ve dinî hayat daha yaşanılabilir kılınmalıdır. Bu alanda gerekli düzenlemeleri yapmak ve son sözü söylemek elbette çalışmamızın konusu değildir ve erbabının himmetini beklemektedir.

Kur'âncı söylemin bu konudaki yaklaşımlarını bizim nispeten olumlu değerlendirmemize karşın daha karamsar ve olumsuz bir şekilde değerlendirenler de bulunmaktadır. Söylemin söz konusu yaklaşımının altında İslam'ı insanlara sevdirmeye çabasının yanında modern şartlara daha uyumlu bir din kurgusunun yattığı da ileri sürülmüştür. Böylelikle dinin pratik yönünün önemsizleştirilerek niyet, kalp temizliği ve vicdanı öne çıkaran bir din anlayışına geçit verilmeye çalışıldığı iddia edilmiştir. Buna göre bu iddiaların ardındaki gerçek saik, din adına bir hayat tarzından ziyade inanç ve ahlâk prensiplerine vurgu yapan modern zihniyettir. Bu görüşün esas itici unsuru Batı'da püriten⁵⁶¹ anlayışın bir tezahürü olarak örnekleri bulunacak şekilde hukuki düzenlemelerden uzaklaştırılmak suretiyle yumuşatılmış ve kolaylaştırılmış ibadet kurallarıyla İslam'ı Hıristiyanvarî bir içerikte bir inanç ve ahlâk prensipleri olarak sunma gayretidir.⁵⁶²

Bu eleştiri ve endişeler bir takım hassasiyetlere dikkat çekmekle birlikte kanaatimizce niyet okuyan ve maksadı aşan bir yapıya da sahiptir. Gelenek savunusu abartılarak yer yer haklı ve kısmen masum bir talep şeytanlaştırılmak istenmekte ve bu taleplerin beslendiği psiko-sosyal gerekçeler görmezden gelinmektedir. İslam'ın kolaylık, müsamaha ve yumuşaklık prensiplerinin işletilmesini talep etmek ve böylece de dinî hayatı zorlama külfetlerden arındırmayı hedeflemek, pejoratif suçlamalarla değersizleştirilecek ve savuşturulacak ucuz ve basit bir talep değildir.

⁵⁶¹ Püriten: Hıristiyanlığı aşırı ritüel ve kurallardan arındırıp aslına döndürmeyi hedefleyen 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkmış ahlâk merkezli ve katı görüşlü bir tarikat. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 385.

⁵⁶² Mertoğlu, *Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslam'ına*, 19.

Eğer kolaylaştırmaktan namaz, oruç gibi en temel ibadetleri yok saymak ve ortadan kaldırmak kastediliyorsa elbette bu, kolaylaştırma kapsamına girmesi mümkün olmayan bir iptal girişimidir. Örneğin Yaşar Nuri Öztürk, Bakara Sûresi 197. âyete göre hac ibadetinin Şevval, Zilkade ve Zilhicce olmak üzere üç aya, yine aynı sûrenin 189. âyetine göre de yılın tamamına yayılabileceğini öne sürmektedir.⁵⁶³ Öztürk bu önerisini özellikle izdihamdan kaynaklanan bazı toplu ölümlerle gerekçelendirmektedir. Aynı şekilde Bayraklı da artan Müslüman nüfus sebebiyle haccın yapılamaz hale geldiğini ve haccın üç aya yayılmasına ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre gelecekte şartlar bunu dayatacak ve Allah'ın ruhsatı hayata geçecektir.⁵⁶⁴ Bununla birlikte bu önerinin söylem içerisinde genel bir kabule mazhar olamadığı da görülür. Örneğin İslamoğlu, Bakara Suresi 198 ve 199. ayetlerde geçen “İnsanlar Arafat'tan çağlayıp gelirken”, “İnsanların çağlayıp geldikleri yerden siz de çağlayıp gelin.” ibarelerinin haccın topluca belirli günler yapıldığına delalet ettiğini ayrıca bu âyetin devamında Mina vakfesine dair “iki günde dönerse” ifadesinin de hac vaktinin aylarla değil günlerle tayin edileceğini belirtmektedir. Ona göre yine farklı âyetlerde⁵⁶⁵ yorumlarında özü etkilemeyecek ihtilaflar olmakla birlikte “sayılı” ve “bilinen” günler ifadelerinin kullanılması ve bugünlerin haccın ifa edildiği tevriye günü de dahil Zilhicce'nin 8-13. günleri olması sebebiyle haccın bu günler dışında yılın herhangi bir döneminde yapılamayacağını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁶⁶ Görüldüğü gibi kolaylık ilkesi adı altında İslami hükümleri iptal etme girişimi şâz bir yaklaşım olarak kalmaya mahkûmdur ve geniş tabanlı bir kabule mazhar olamamaktadır.⁵⁶⁷ Bu sebeple kolaylaştırma ve müsamaha ilkelerinin işletilmesinin dinin esaslarını ve belli başlı ibadetlerini yerle bir edeceği yönündeki endişelerin abartılı olduğu söylenebilir. Bu abartılı endişeler ileri sürülerek haklı ve gerçekçi taleplerin yok sayılmasının mevcut sorunların varlığını ortadan kaldırmadığı da bir gerçektir. Maalesef günümüzde her türlüyle eleştiri, kötü niyetli olarak

⁵⁶³ Kur'ân Araştırmaları grubunun da benzer görüşleri savunduğu görülmektedir. Buna göre haccın en az üç aylık bir döneme yayılarak yapılması önerilmektedir. Zaten Allah bu durumu öngörmüş ve haccı mezhep görüşlerinin sunduğundan çok daha geniş bir zamana yaymıştır. Bk. Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân'daki Din*, 445.

⁵⁶⁴ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 2/506-507.

⁵⁶⁵ el-Bakara 2/203; el-Hac 22/28.

⁵⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 70.

⁵⁶⁷ Örneğin Okuyan'ın da haccın yılın tamamında yapılabilmesi gibi bir yaklaşıma prim vermediği ve âyetleri ana akım görüş çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. Bk. Okyuan, *Meal Tefsir*, 30.

değerlendirilmekte ve eleştirileri dile getirenler toptancı bir yaklaşımla ötekileştirilmekte ve düşmanlaştırılmaktadır. Bu minvalde bitmek tükenmek bilmeyen karşılıklı sert reddiyeler yazılmakta, sonuçta ise görüş ayrılıkları daha da derinleşmekte ve neredeyse artık bir daha bir araya gelemeyecek tarzda kutuplaşmalar gerçekleşmektedir. Hâlbuki yapılması gereken, tarafların birbirini önyargısız bir şekilde dinlemeleri, bütün kesimlerin birbirinden az-çok istifade etmeleri, hiç kimsenin niyet okumadan, muhatabını peşinen mahkum etmeden iddiaların neler olduğuna ve mevcut sorunların makul ölçüler içerisinde ne şekilde çözümlenebileceğine odaklanmalarıdır.

Çağımızda zorluk yerine kolaylığın ve ürkütme yerine müjdelemenin yayılmasına diğer asırlardan daha çok ihtiyaç olduğu söylenebilir.⁵⁶⁸ Aynı zamanda bu yaklaşım Hz. Peygamber'in yönteminin takip edilerek fetvada kolay ve davette de müjdecî olan yöntemin ortaya koyulması olacaktır. Modern zamanların koşulları ve modern insanın ihtiyaçları gözetilerek dinin kendi mekanizmalarının müsaade ettiği düzenleme ve rahatlatmalar ivedilikle yerine getirilmezse su damlatan musluğu sürekli daha da sıkarak sonunda açamamak gibi kaotik sonuçlar yaşanabileceğini tahmin etmek kehanet olmayacaktır.

⁵⁶⁸ Yusuf el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-evleviyyât* (Kahre: Mektebetü Vehbe, 2012), 99.

SONUÇ

“Kur’ân İslam’ı” söylemi, dinî hükümlerin kaynağını Kur’ân’la sınırlandırmak, hadis malzemesini hemen hemen yok sayarak Kur’ân metnine dayalı bir din anlayışı savunmak ve İslam tarihini topyekûn bir kirlenme süreci olarak görmek şeklinde tanımlanabilir. Hareket önce Batılılarla temasın yoğun olarak yaşandığı Hint Altkıtası’nda ortaya çıkmış, daha sonra da başta Mısır olmak üzere diğer ülkelerde de görülmüştür. Ülkemize diğer coğrafyalara oranla gecikmeli olarak ulaşan söylem, burada da kendisine savunucular bulmuştur.

Müslümanların son iki yüzyılda Batı karşısında maruz kaldığı yenilginin en önemli sebebini mevcut din anlayışı olarak tespit eden söylem, bu olumsuz bilançodan öncelikli olarak geleneği sorumlu tutmuş ve faturayı da daha çok hadislere kesmiştir. Geliştirilen reflekslerde yaşanan ağır yenilgi karşısında İslam’ın onurunu yeniden iade etme düşüncesinin ve mevcut olumsuzluklardan İslam’ı temize çıkarma gayretinin öne çıktığı görülür. Bu minvalde başarısızlık, dinin kendine değil tarihsel İslam’a ve Müslümanlara mal edilmiş, bütün dertlerin dermanı olarak Kur’ân’a dönüş ve onunla yetinme önerilmiştir.

Dinî ahkâmın kaynağını Kur’ân’la sınırlandırma çabaları bir taraftan Kur’ân’a gereksiz bir yükün yüklenmesine sebep olurken diğer taraftan da âyetlere zorlama yorumlar yapılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Kur’ân, bir hidâyet rehberi olmanın ötesinde yer yer bir anayasa yer yer bir bilimler ansiklopedisi yer yer de bütün tümel, tikel ve tekil bilgilerin yer aldığı bir malumat deposu muamelesi görmüştür.

Söylem, kendisini “Kur’ân İslam’ı”, “Ehl-i Kur’ân”, “İndirilmiş dinin mensupları” ve benzeri son derece normatif ve kategorik içerikli isimlerle tanımlamakta, tek tipçi bir yaklaşımla görüşlerini mutlaklaştırmakta ve hakikatin tek temsilcisi gibi davranmaktadır. Kur’ân adına hareket edildiği iddiası söylem savunucularında inanılmaz bir özgüven patlamasına yol açmakta, bunun sonucunda da orijinal fikir adı altında ortaya atılan görüşlere her gün bir yenisini eklenmektedir. İslam’a sıfırdan ve yeniden bir tanım getirilmek istenmektedir. Bu meyanda dinin

üzerine inşâ edildiği ontoloji ile epistemolojinin topyekûn hesaba çekildiğine ve yeniden kurgulanmak istendiğine şahit olunmaktadır.

“Kur’âncılık” her ne kadar Kur’ân’a dönme, onu esas alıp ona göre hareket etme gibi idealleri sürekli gündemde tutsa da temel motivasyonunun modernite problemi olduğu, moderniteyi esas aldığı ve İslam’ı modern değerlerle uzlaştırmaya çalıştığı söylenmelidir. Çağdaş küresel medeniyetin insanlığa sabit normlar dayatması karşısında bu normların özellikle de hadislerde ayrıntılı olarak dile getirilen normlarla uyumlu görülmemesi neticesinde modern dünyada savunulması güç ve mahzurlu görülen hususları Kur’ân temelli bir anlayışla bertaraf etme ve sonuçta da daha kabul edilebilir bir din kurgusu tesis etme düşüncesine sığınıldığı görülmüştür. Bu minvalde modern değerlerle uyumsuz olduğu düşünülen ve bir tür eziklik duyulan alanlarda görüşler oluşturulduğu ve Batılı anlayıştan yer yer yararlanıldığı tespit edilmiştir. Modernitenin ortaya koyduğu her değerın mutlak hakikati temsil ettiği bu sebeple de Kur’ân’ın yeni bir okumaya tabi tutulması gerektiği düşüncesiyle çıkılan yolda maalesef Batılı değerlerin savunuculuğuna soyunulmuştur. Bu yönüyle de söylemin, yüzünü Kur’ân’dan ziyade moderniteye çevirdiği anlaşılmaktadır. Bütün bu yönelimlerin ortak paydası ise modern şartların dayatması neticesinde çağdaş bir İslam anlayışı oluşturma gayreti olarak tanımlanabilir.

Günümüzde çok yönlü savrulmalar yaşayan ümmet, yoğun bir yorum anarşisi ve bilgi kaosu içerisine sürüklenmiştir. Bu meyanda İslami bilgi kaynaklarının bütünlüğünü bozmak ve bu bilgi kaynaklarını karşı karşıya getirmek şeklinde bir yönelimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun neticesinde ise bir taraftan Allah ile peygamber bir hâkimiyet mücadelesine sokulurken diğer taraftan da “Kur’ân İslam’ı”, “Hadis İslam’ı”, “Arap İslam’ı”, “Anadolu İslam’ı” adları altında ucube tanımlamalar ortaya çıkmıştır.

Çalışmada ulaştığımız sonuçlardan birisi de farklı görüşler arasındaki güven bunalımının gittikçe derinleşmekte olduğudur. Karşılıklı ağır suçlamalar ve eleştiri sınırını aşan hakaretler günden güne cepheleşmeleri artırmakta ve ayrılıkları keskinleştirmektedir. Bunun sonucunda ise ortak payda zemini kaybolmakta ve karşıt görüşlü kimselerin arasına bir daha bir araya gelemeyecekleri şekilde düşmanlık tohumları ekilmektedir.

“Kur’ân İslam’ı” söylemi lehine kalem oynatan müelliflerin gayretli ve çalışkan kimseler olduğu bilinmektedir. Bu kişilerin samimiyetinden, dinî hamiyetlerinden ve Müslümanlara katkı verme isteklerinden şüphe etmek de insafla bağdaşmayan haksız bir yaklaşım olur. Bununla birlikte gayret ve iyi niyetin tek başına doğru sonuçlara ulaştıramayacağı da bir gerçektir. Bu kimselerin ulaşmayı tasarladıkları güzel hedeflere kendilerini ulaştıracak doğru bir yöntem ve güzergâh benimsediklerini söylemek son derece zor görünmektedir. Zira dinin temel bilgi kaynaklarından ikincisi olan hadis ve sünneti bir şekilde yok sayıp ötekileştirerek girişilen Kur’ân’ı anlama ve yorumlama çabasının birçok yeni ve karmaşık sorunlara yol açması kaçınılmazdır.

Söyleme gönül vermiş kimselerin niyeti eğer bağcıyı dövmek değil de gerçekten üzüm yemekse buna uygun davranmaları daha yapıcı sonuçların ortaya çıkmasına vesile olacaktır. Keskin, suçlayıcı ve ötekileştirici bir dil ve üslubu bırakarak kucaklayıcı ve yapıcı bir yöntemle meramlarını anlatmaları önem arz etmektedir. Zira söylemin Kur’ân’dan hareketle Müslümanların sorunlarına acil çözüm projesinin her geçen gün Müslümanların suçlandığı ve şeytanlaştırıldığı bir yapıya evrildiği görülmektedir. İstisnai durumları, kimi ferdi olayları ve aşırı örnekleri baz alarak genel yargılara ulaşmak ve bunları genele teşmil etmek şeklinde sıklıkla başvurulmuş genellemeci ve indirgemeci yaklaşımların yumuşatılması daha anlamlı olacaktır. Sorun odaklı değil, çözüm odaklı bir yaklaşım benimsenilmesi ve sıradan küçük meselelerden büyük problemler üretmeye çalışılan yaklaşımlardan uzak durulması problemlerin çözümüne yardımcı olacaktır.

Söylem şemsiyesi altında değerlendirebileceğimiz müellifler eğer ilim dünyasına gerçekten katkı vermek istiyorlarsa görüşlerini akademik ilmi platformlarda ve hakemli bilimsel dergilerde tartışmaları iletişim kanallarının karşılıklı olarak açılmasına vesile olacaktır. Zira ilim sadece kendine inanmaya yatkın ve hazır ideolojik bir cemaate konuşmakla ilim olmaz. Bu sebeple müelliflerin görüşlerini sadece kendi yayın organları, konferans salonları ve video çekimlerinde dile getirmekle yetinmemeleri daha geniş bir çevreyle irtibata geçmelerine katkı sağlayacaktır. Zira herhangi bir görüşün ispatlanabilir ilmî kriterler ve ölçütlerle, usûl

kaideleri dairesinde; ilkesel bütünlük, tutarlılık ve doğrulanabilir isditlâl metotları çerçevesinde ele alınması bilimsellik açısından daha tutarlı olacaktır.

Söyleme gönül vermiş araştırmacıların gündelik hayatta birebir karşılığı olmayan mucize, kabir azabı, İsa'nın nüzûlü gibi bir bakıma ölü meseleler de diyebileceğimiz kelâmî konuları tartışmak yerine hayata ve bugüne bakan meselelere yoğunlaşmalarının yani hayata dönmelerinin daha isabetli ve faydalı olacağını düşünüyoruz. Bitmek bilmeyen kelâmî tartışmalar yerine örneğin adaletin tesis edilmesi, fakirlik ve cehaletle mücadele, insan ve özellikle kadın haklarına vurgu yapılması ayrıca İslam ahlâkının işlevselleştirilmesi ve benzeri konularda Kur'ânî perspektifin ortaya çıkarılması şeklinde bugüne bakan, can alıcı ve ümitleri tazeleyici konulara yoğunlaşılması sonuçları itibariyle daha değerli olacaktır.

Çalışmamız esnasında söylemin, Kur'ân'ın Müslümanlarca terkedilmiş bir kitap muamelesi yapılmaktan uzaklaştırılması ve ayrıca anlaşılması yönünde yoğun gayretleri olduğu tespit edilmiştir. Bu meyanda İslam'ın ve Müslümanların dertlerini dert edinmeleri ve bunları çözmeye yönünde kendilerince çaba göstermeleri takdir edilmelidir. Söyleme muhalif olan kesimlerin söylem tarafından dile getirilen her eleştiri ya da öneriye toptancı bir şekilde karşı çıkmak yerine dile getirilen şikayetleri değerlendirip analiz etmeleri ve uyarıları dikkate almaları daha yapıcı ve istifadeli bir ortamın oluşmasına vesile olacaktır.

Ulaştığımız bir başka sonuç ise sünnet ve hadis tartışmalarının ifrat ve tefrit noktasından kurtulamadığı ve mutedil bir zemini bir türlü bulamadığıdır. Bu bakımdan hadis araştırmaları artık hamasi ve duygusal reddiye düzleminden kurtarılmalı ve serinkanlı bilimsel tetkik ve tenkitlere konu edilmelidir. Hadislerin hüccet olduğuna kanaat getiren büyük çoğunluğun, onların anlaşılması hususunda yeterince ilgilenmedikleri de bir gerçektir. Bu sebeple fikhu'l-hadis çalışmalarına daha çok ağırlık verilmelidir. Başta Kur'ân'a arz olmak üzere metin tenkidine daha geniş bir alan açılmalıdır. Bu ve benzeri çalışmalar hadislerin anlaşılmasını daha mümkün hale getirecektir.

Kur'ân-sünnet münasebeti ve hadisler konusundaki kafa karışıklıklarının en aza indirilmesi hususunda İslami ilimler alanındaki bütün ilim insanlarına görevler

düşmekle birlikte temel sorumluluğun hadis alanında çalışan ilim insanlarına düştüğü kanaatini taşıyoruz. Yeterli miktarda hadis müdafaası ve reddiye repertuarı olduğundan artık akademi, genel hadis müdafaası yapmayı bırakmalı ve hadise dair tekil sorunlarla ilgilenmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ya da İlâhiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin ilgili bölümlerinin öncülüğünde kurulacak komisyonlarla bir iş bölümü şeklinde bu çalışmalar yürütülebilir. Ayrıca diğer İslam ülkeleriyle işbirliği yapmak suretiyle çalışmalara uluslararası bir boyut da kazandırılabilir. Bu meyanda rivâyet müktesebatını yeni metodlarla tekrardan ele alma çalışmaları yapılmalıdır. Hadislerin farklı tariklerinin bir araya getirilmesinden hareketle yeniden inşâsı anlamında rekonstrüksiyon yönteminin kullanılması teklifi mutlaka değerlendirilmelidir. Böylelikle bir rivâyetin bütün tarikleri karşılaştırılarak rivâyet bütünlüğü sağlanmış olacaktır. Ayrıca klasik hadis mecmualarındaki bab sistemine ilaveten konulu hadis çalışmaları da yapılmalı, böylelikle ilgili konulardaki tüm rivâyetler bir araya getirilip düzenlenerek konu bütünlüğü sağlanmalıdır.

Tefsir bilim dalında görev üstlenen ve araştırmalar yapacak olan ilim insanlarının ise “Kur’ân İslam’ı” söyleminin atıf yaptığı, kendisiyle istidlâl ettiği ancak çoğu defa da aşırı yorum ve tasarruflarla bambaşka içerikler yüklemeye çalıştığı yüzlerce âyetle ilgili derinlikli çalışmalar yapması gerektiğini düşünüyoruz. Bir taraftan nüzul ortamında ilk muhataplarca âyetlerin nasıl anlaşıldığı tespit edilip ilk anlam ortaya konulmalı diğer taraftan da Arap dili kuralları ve tefsir geleneği bakımından ilgili âyetler incelenmelidir. Böylelikle âyetlerin sevk edilmek istendiği yeni anlamların uygun olup olmadığı belirlenmiş olacaktır. Ayrıca âyetler üzerinden yapılmaya çalışılan manipülasyonların da önüne geçilecektir. Bu bakımdan artık genelden özele inilmeli ve çok yönlü somut çalışmalara yönelinmelidir. Zira slogan atarak değil yeni stratejiler geliştirerek, gerçekleri yok sayarak değil gerçeklerin farkında olarak, bu meyanda “Kur’ân İslam’ı” söyleminin de bir vakıa olduğu görülerek mevcut sorunlara çözümler arama zorunluluğu bulunmaktadır. Aksi halde yorum karmaşası ve bilgi kaosu hız kesmeden sürececek ve belki Müslümanlar olarak bizler bir yüzyıl sonra da genel müdafaalar ve de çekişmeler yapmaya devam ediyor olacağız.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmud. *Sünnetü'r-Resul Şakikatü'l-Kur'ân*. Katar: y.y., 1429/2008.
- Abdullah İbn Abbas. *Tenvîru'l-Mikbâs min tefsîr-i İbn Abbas*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Abdurrahman Tâc. *es-Siyasetü'ş-şer'iyye ve'l-fikhü'l-İslamî*. Kahire: y.y., 2014.
- Abdülaziz, Hişam. *Hivâr havle el-İslamu hüve'l-Kur'ânu vahdeh*. Beyrut: Cedavil, 2011.
- Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûl'i-l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Asrî, 1420/2000.
- Akbulut, Ahmet. *Kelam'da Vahiy-İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Ed. Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk. München: y.y., 2009.
- _____. *Müslüman Kültüründe Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- _____. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989).
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Akın, Mehmet Emin. *Tevilin Tahrife Dönüşmesi -Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği-* Ankara: Medarik Yayınları, 2011.
- Akpınar, Ali. "Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, 5/1-20.
- _____. *Vahyin Aydınlığında Yaşayan Adam: Mehmed Akif*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013..
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Altınsu, Lütfî. "Ne Yapmak İstedik". *Kalem* 19/24 (1989).
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihabüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'anî*. Beyrut: Daru İhyai't-türasil Arabî, y.y.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihtiyat>.
- _____. "Karâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karafi>.
- _____. *Selefilik: İçer Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi: Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme içinde*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin. İstanbul: y.y., 200.

- Atan, Abdullah Hikmet. *Mana ile Rivâyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Atay, Hüseyin vd. *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an ve Temizlik". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/13 (1985).
- _____. *Dinde Reform*. Ankara: Atay Yayıncılık, 2003.
- _____. *İslam'ı Yeniden Anlamak*. Ankara: Atay Yayınları, 2010.
- _____. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-I*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- _____. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-II*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- _____. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-III*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- _____. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-IV*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- _____. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-V*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- _____. *Kur'an'a Göre İman Esasları*. Ankara: Ajans Türk Matbaası, ty.
- _____. *Kur'an-Türkçe Çeviri*. Ankara: Atay Yayıncılık, 2013.
- Atçeken, Salih. *Hüseyin Atay'ın Dine Yaklaşımı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ateş, Süleyman. *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi*. 17-18 (1989).
- _____. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1985.
- _____. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Avvâ, Selva Muhammed. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'ş-Şurâk, 1998.
- Aydar, Hidâyet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayıncılık, 2013.
- Aytaç, Hüsna. *Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Tefhimü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Oryantalizm Eleştirisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Azamî, Mustafa. *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1413/1992.
- Azimli, Mehmet. "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları: Asım Köksal Örneği". *Marife* 2/3 (2002), 237-243.
- Bağcı, Hacı Musa. *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Mektebetü İbn Sina, ts.

- _____. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: by, 1357.
- _____. *Takyîdu'l-ilm*. Dimeşk: Daru'l-İstikamet, 1429/2009.
- _____. *Târihu Bağdâd*. 21 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001.
- Bal, Seval. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze Dönüş (Yeni Selefilik Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baljon, J.M.S. *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Basrî, Rabi' b. Habib b. Ömer el-ezdî. *el-Camiu's-Sahih*. Beyrut: Daru'l-Hikme, 1415/1995.
- Baybal, Mustafa Sami. *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ânsız Müslümanlık*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2017.
- _____. *Yeni Bir Anlayışın ışığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Bayraktar, Zeki. *Kur'ân ve Sünnet Ama Hangi Sünnet*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Bedir, Mürteza. *Kur'ân ve Sünnet Söylemi Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nasçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi*, Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme İçinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Begavi, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ'. *Mea'limü't-tenzîl*. Riyad: Daru't-Taybe, 1420/2001.
- Behiy, Muhammed. *İslamî Direniş ve Islahat*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârüt-tevil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşît, 2000/1421.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 7 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kur'aniyyun>.
- _____. *Hint Altkitası Düşünce Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Brown, Daniel W. *Modern Discussions Suna in Egypt and Pakistan*. Chicago: Cambridge University, 1993.

- _____ . *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya – Salih Özer. Ankara: y.y., 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2201.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Caetani, Leone. *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit. İstanbul: by, 1924.
- Candan, Abdulcelil. *Ulemayı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsiri (Müşkilü'l-Kur'ân)*. Konya: Kitap Dünyası, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 311 (1989), 113.
- _____ . *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Câsîm en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-evkaf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab gable'l-İslam*. Bağdat: y.y., 1380.
- Ceyhan, Mehmet Akif. *Kur'ân Ayetleri Işığında Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Cündioğlu, Dücan. "Başörtüsü Bağlamında Kur'ân 'ın Çağdaş Bir Yorumu". *Bilgi ve Hikmet* 10/1 (1995).
- _____ . *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- _____ . *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-fazîle, 2011.
- Çağatay, Neşet vd. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (1993).
- _____ . "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1 (1997).
- _____ . *Hadis İnkarcıları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.
- Çakır, Furkan. *Kur'ân'a Aykırılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Çalışkan, İsmail. “Kur’ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2003), 235-248.
- Çam, Süleyman. *Kütüb-i Tis’a’daki Hadislere Göre Hâricîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987.
- Demir, Recep. *Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Demir, Şehmus. *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2011.
- _____. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2012.
- _____. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1996.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Problematik Açından Kur’ân-Sünnet İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Dımeşkî, Abdu’l-Kadir İrfân ibn Selim el-Aşşâ Hassune. *Ravzatu’l-müttekîn şerh-u riyazu’s-salihin*. 4 cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1988.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hucetullâhi’l-Baliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: 1994.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Tevîlu muhtelifi’l-Hadis*. Beyrut: y.y., 1393/1973.
- Doğan, Hamide. *Hüseyin Kazım Kadri’nin Dinî ve Siyasî Görüşleri: Kelami Bir Yaklaşım*. Ankara: Gazi Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans tezi, 2007.
- Doğan, İshak. “Transhümanizm: “Allah’ın Yarattığını Değiştirme” veya İnsana Karşı Şeytan 2.0”, *Marife* 21/1 (2021), 11-36.
- Doğan, Muhammed Nur. *İslam’ı Kur’ân’dan Okumak, Atalar Dininden Kur’ân İslam’ına*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2018.
- Dorman, Emre. *Allah’a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016.
- Dönmez, Ahmet. *Osmanlı Modernleşmesi Reform Çağında Çözüm Arayışları*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sedd-i Zerâi’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sedd-i-zerai>.
- _____. “Şer‘u Men Kablena”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ser-umenkablena>
- Duman, Soner. *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*. Modernleşme Protestanlaşma Selefleşme içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

- Düzenli, Muhittin. “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’ân Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/1 (2012), 101-138.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. Ed. Cağfer Karadaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- _____. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Sâid Besyûnî. Beyrut: 1405/1985.
- Ebû Bekr İbnü’l-Arabî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003/1424.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*, “Kitabü’s-Sünne”. İstanbul: y.y., 1992.
- Ebû Hanîfe Nu‘man b. Sâbit. *el-Fikhü’l-ekber*. el-İmâratü’l-Arabiyye: Mekteetü’l-Furkân, 1419/1999.
- _____. *el-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, nşr. M. Zâhid Kevserî. Kahire: y.y., 1368/1949.
- Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *es-Siyretü’n-nebeviyye ve ahbaru’l-hulefâ*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1431/2010.
- Ebû Ömer Cemalüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber. *Câmi’u beyâni’l-ilmî ve fazlihi*. 2 cilt. Riyad: y.y., 1414/1994.
- Ebû Reyve, Mahmud Ebû. *Advâ ale’s-Sünneti’l-Muhamediyye ve Difâün ani’l-hadis*. Kahire: Daru’l-Mearif, 1980.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. çev. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar. Ankara: Risale Yayınları, 1990.
- Ebû Yûsuf Ya’kub b. İbrahim b. Habib b. Sa’d. *Kitâbü’l-Harâc*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, ts.
- Ebu Yusuf Ya’kûb b. İbrâhim. *Kitâbü’r-Red ‘ale’s-Siyeri’l-Evzâi*, nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: by, 1357/1938.
- Ebû Zeyd Muhammed. *el-Hidâye ve’l-irfan fî tefsiri’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halefî, 1349.
- Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemü mekayîsi’l-luga*. 6 cilt. Kahire: y.y., 1371/1951.
- Ebû’l-Ferec İbnü’l Cevzî. *el-Mevzû‘ât*. Beyrut: y.y., 1386/1966.
- Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metaîn*. Beyrut: Daru’n Nehzat’ül-Hadis, 2012.
- Ece, Abdurrahman. “Müşkil ve Müteşabih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (2018), 548-577.

- Eco, Umberto. *Ortaçağ*, çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alf Yayınları, 2014.
- _____. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Efganî, Cemâleddin. *er-Red ale'd-dehriyyîn*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1400/1980.
- Ekinci, E. Buğra. *Osmanlı Mahkemeleri*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004.
- Ekinci, Muhammed Salih. *Kur'ân'a Göre Sünnetin Hüccet Değeri*, çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Erdemci, Cemalettin. *Mukaddimin Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ersin, Mehmet Ali. "Kur'ân'ın Beyâna İhtiyacı Var mı?". *Kalem Dergisi*, 3(1988).
- Ersoy, M. Âkif. *Safahat*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Ersöz, Muhammed. "Kur'ân'da "Resul" Kelimesi (Ma'tûf ve Ma'tûfun Aleyh Olduğu Kelimler Bağlamında)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (Ocak 2016).
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi". *İslamiyat* 1/1 (1998).
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1995.
- Eskikurt, Ayşegül. *2. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Modernleşmesinin Kadınla İlgili Ayetlerin Yorumlarına Yansıması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makalâtu'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l Musallin*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., 1970.
- Evkuran, Mehmet. "Orta Çağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003).
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 03 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/âişe>.
- Fazlî, Abdurrahman ibn Yetîm. *Varakât fî usuli't-tefsîr*. Kuveyt: Ğiras, 2015..
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın. İzmir: Selçuk Yayınları 1992.
- _____. *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Daru'l-Mısriyye, ts.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

- Gazali, Ebû Hamid. *Kitabu'l-Mustasfâ*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.
- Ghudaya, Abubaker M.F. Hz. *Peygamber'e Yönelik Emir ve Nehiyler Bağlamında Kur'ân Sünnet İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2019.
- Gökkır, Necmettin. *Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar*. Ed. Mehmet Âkif Koç, İsmail Albayrak – Tefsire akademik Yaklaşımlar İçinde. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Görgülü, Ülfet. *İslam Hukukunda Kolaylık Prensibi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 1995.
- Görgün, Hilal. “Mısır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mısır>.
- Görmez, Mehmet. “Sünnet-Hadis Karşıtı Söylemler”. *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- _____. *Mûsâ Cârullah'ın Kur'ân ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne İsimli Esere Yazdığı Giriş*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- _____. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- _____. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güler, İlhami. “İslam Anlayışımıza Dair”. *Tezkire Dergisi*. Eylül / 1992, 45-59
- _____. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Güllüce, Veysel. *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2001.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü* Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Mevlüt. “Kur'ân'a Göre Kur'ân'dan Başka Vahiy Var mıdır?”. *Tefsirin Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*. Samsun: Kardeşler Matbaası, 1993.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2002.
- Güven, Şahin. “Kur'âniyyûn Ekolü: Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2001), 385-408.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. 5 cilt. Beyrut: Daru'l - kütübi'l - ilmiyye, 1422/2002.
- Halife, Reşad. *Kur'ân Hadis İslam*, Düzenleme: Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûlü'l-fikh*. Kahire: Mektebetü't-da've, 1430/2009.
- Hamidullah, Muhammed. *Sahifetü Hemmam b. Münebbih*. İstanbul: Mektebetu Nur, 2019.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

- Hassan, Ahmed, "Sunnah-Its Early Concept and Development". *Islamic Studies* 7/1(1968).
- Hatipoğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikri Etkileşimi". *Marife* 2/3 (2002), 107-121.
- _____. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- _____. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, *Siyasî-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- _____. "Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Tezahürleri". *İslami Araştırmalar* 1/2 (1986), 5-11.
- _____. *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*. 6. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Hudârî, Muhammed. *İslam Hukuku Tarihi*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Tevil*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- _____. *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî*. Medine: Daru İbn Cevzî, 1414/1994.
- İbn Aşûr. *et-Tahrir ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru's-Suhun, ty.
- İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-Azîz*. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Haydarabad: Dairatü'l-mearifil-Osmani, 1371/1952.
- İbn Esir. *Üsdü'l-gabe*. 7 cilt. Beyrut: Daru ibn Hazm, 1433/2014.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed ibn Ali. *el-Metalibü'l-aliye*. Beyrut: Daru'l-Asime, 1419/1998.
- _____. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: by, 1328.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî. *Kitâbu'l-iber*. Beyrut: Beytu'l-Efkâr, 1992.
- _____. *Mukaddime. Haz. Süleyman Uludağ*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Hâleveyh. *Muhtasar fî şevâzi'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1995.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Afâk, 1404/1983.
- _____. *el-Fashu fî'l-Milel*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selam, 1321.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Halebi, 1375/1955.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Bedaiu't-tefsir*. 3 cilt. Riyat: Daru İbn Cevzi, 1428/2008.
- _____. *el-Menârü'l-münif fî's-sahîh ve'z-zaif*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1390/1970.
- _____. *Î'lâmu'l Muvakki'in 'an Rabbi'l-Alemîn*. 4 Cilt. thk. İsamuddîn es-Sababîfî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- _____. *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytan*. 2 Cilt. Riyat: Mektebetü'l-mearif, 2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Darü'l-Mârife, 1998.
- _____. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyat: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Kahire: Daru ihyâi kütübi'l - Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb'ül-İlmîyye, 2009.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesîd*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *Mukaddime*. Kahire: y.y., 1411/1990.
- İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harranî. *Mukaddime fî usulü't-tefsir*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1392/1972.
- _____. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine-i Münevvere: Mecma'u'l-Melik Fehd li tıbbâati'l-mushafî's-şerif, 1995.
- İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn*. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1989.
- İlhan, Cengiz. *Mecelle / Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 1999.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- _____. *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- İstanbul Kur'an Araştırmaları Grubu. *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2010.

- Kadirî, Zakir. “Dinî ve Gayrı Dinî Rivâyetler”. *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1926), 132-210.
- Kallek, Cengiz. “Yahyâ b. Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahyâb.âdem>
- Kandemir, Yaşar. “Ebû Hüreyre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebûHüreyre>.
- _____. “Ebû Reyve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebûreyve>.
- _____. *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- _____. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. *Fî Fıkhi’l-Evleviyât*. Kahre: Mektebetü Vehbe, 2012.
- _____. *Keyfe neteamel mea’l-Kur’ân’il-Azim*. Dubai: Mektebetü’n-Nûr, 2007.
- Karâfî, Ebû’l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahim. *el-İhkâm fî temyizi’l-fetvâva ‘ani’l-ahkâm ve tasarrufâti’l-kâdî ve’l-İmâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: y.y., 1416/1995.
- Karagözoğlu, Gülşen. *Zakir Kadiri Uğan’ın İlmî Şahsiyeti ve İslam Tarihi Çalışmalarındaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *Tefsirde Eski Yeni Tartışması, Kur’ân-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet) içinde*. İzmir: Yeni ümit Kitaplığı, 2003.
- Karlığa, Bekir. “Fi Zilâl’il-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 14 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fizilâl’il-kur’ân>.
- Kasapoğlu, M. Aytül. “Sosyolojik Hermenötik Uygulamalar”. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara Ekim (1992).
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Said. *Kavâ’idü’t-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs*. Beyrut: by, 1987.
- _____. *Kur’ân’ı Anlamak*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- _____. *el-Mesh ale’l-cevrabeyn*. Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1399/1979.
- Kavak, Özgür. “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”. *Divan İlmî Araştırmalar*. 14/1 (2003), 137-164.
- _____. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi-Reşîd Rızâ Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

- Kaya, Eyüp Said. “Şevkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/şevkânî>.
- Kaya, Mücahit. *İgnaz Goldziher'den G.H.a. Junyboll'a Kadar Batı'da Hadis Çalışmalarının Seyri*. Hakkari. Hakkari Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Kevserî, Muhammed Zâhîd. *el-Makalât*. Kahire: Daru's-Selâm, 1414/1994.
- Kılıç, Recep. “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 11-30.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Soruşturma”. *İslâmiyât*, 6/4 (2003).
- _____. *Hadis İliminde Metodoloji Sorunu Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- _____. *İslam'ın Kurucu Metni Kur'an Araştırmaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- _____. *Müslüman Kalarak Yenilenmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- _____. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- _____. *Sünneti Çağa Taşımak Sünnet ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Kızılcelik, Sezgin. *Postmodernizm Dedikleri*. İzmir: Saray Kitabevi, 1996.
- Kızılkaya, Necmettin. *Metnin Araçsallaştırılması, Modernleşme, Protestanlaşma Sekülerleşme İçinde*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Koç, Şükrü. *Osmanlı Âlimlerinden Nuh b. Mustafa'ya Göre Risâlet ve Nübüvvet Arasında Farklar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadislerin Kur'an'da Arzının Problemleri -Sünnetin Dindeki Yeri- içinde*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Koçyiğit, Talat. *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*. Konya: Hüner Kitabevi, 2007.
- Korkmaz, Ömer Faruk. “Kur'an Bize Yeter” Söylemine Kur'an'dan Cevaplar. İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2020.
- Köse, Saffet. “Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35/2020, 1-42, 7.
- Köten, Arif. *Hadis İliminde Metodoloji Sorunu Konusu Bağlamında Yaptığı Değerlendirme -Sünnetin Dindeki Yeri- içinde*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Köylüoğlu, Mus'ab. *Büyük İhanet Hadis İnkârı*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Kubat, Mehmet. *Kur'an Sünnet Kardeşliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Kahire: Darul Kütübü'l Mısriyye, 1371/1952.

- Kutlutürk, Gökmen. *Erkek ve Kadının Sosyal Statüsü Açısından Nisa Sûresi'nin 34'üncü Âyetinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kutup, Muhammed. *20. Asrın Cahiliyyesi*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayınları, 2010.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kur'ân*. Mısır: Daru'l-usul'ül-İlmiyye, 2011.
- _____. *Yoldaki İşaretler*. çev. Kamil Çetiner. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Küçüker, Mümtaz Uğur. *Aydınlanma Felsefesinde Din Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Leknevî, Muhammed b. Abdu'l-Hay. *er-Raf'u ve't-tekmil fi'l-cerhi ve't-ta'dil*. Katar: Mektebetü ibn Teymiyye, 1428/2008.
- Mansûr Ahmed Subhî. *el-Kur'ânü ve Kefâ Masdaran li't-Teşrii'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabî, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdi Bâslûm. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî. *Kitâbü'l-Âhkâmî's-sultâniyye*. Kuveyt: y.y., 1989.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menakibu Ebî Hanife*. Beyrut: y.y., 1401/1981.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kurân'a Dönüşten Kur'ân İslam'ına". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 69-113.
- Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'lâ. *Sünnetin Yasal Konumu*. çev. Durmuş Bulgur. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007.
- _____. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. Amed Asrâr. İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.
- Muhammed b. Sad. *Tabakatu'l-Kübra*. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l Hanci, 1421/2001.
- Muhammed b. Salih İbn Useymîn. *Şerhu Riyâzi's-Salihîn*. 5 Cilt. Riyat: Müessesetü Medari'l-Vatan, 1427/2006.
- Muhammed Ebû Zehrâ. *Malik hayatuhu ve asruhu ve arâuhu el-fikhiyye*. Kahire: Daru'l-fikhi'l-Arabî, 2009.
- _____. *Tarihu'l-mezâhibi'l-İslâmî*. Kahire: Daru fikrî'l-Arabî, 1417/1997.
- Muhammed Gazali. *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü beyne Ehli'l-fikhi ve Ehli'l-Hadîs*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1409/1989.
- Muhammed Hamidullah. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*. çev. Kemal Kuşcu. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Mukatil b. Süleyman. *el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmut Şahhâte. Mısır: Merkez-i Tahkiki Turâs, 1994.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabiyye, ts..
- Namlı, Abdullah. *Kader İnancının Dini Temelleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi (Hâkim el-Cüşemi Örneği)*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *Mefhûmu'n-nas*. Kahire: el-Heyetü'l âmme li'l-kitab, 1989.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l matbaatü'l- İslami, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Şerh-u Sahihi Müslim*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabiyye, 1416/1995.
- Nızamı, Khalq Ahmad. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 5 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hindistan>.
- Okur, Kâşif Hamdi. *Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)*. Modernleşme ve Protestanlaşma Selefileşme İçinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân Meal Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Okuyucu, Nail. *Şevkânî'nin İslah Düşüncesinin Ana Hatları ve Fıkıh Usûlü Anlayışını Dönüştürme Yönündeki Gayretleri*. Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Osmanî, Muhammed Takî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel,. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/evzâî>.
- _____. *Modern Bir Din Projesinin Tenkidi 'Allah ile Aldatmak'*. İstanbul: Rihle Kitap, 2013.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 7 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyidahmedhan>.
- Özafşar, Mehmet Emin, Görmez, Mehmet, "Ebû Reyve ve Kitabı Üzerine". *İslamî Araştırmalar* 5/1 (1991), 63-73.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1999.
- Özbek, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Kolaylık Prensibi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Özcan, Ayşe Esra. *İslam'ın Türkiye'deki Yeni Görünümleri: Y. Nuri Öztürk Örneği*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2000.

- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/endülüs>.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Özel, Mustafa. "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdûdî Örneği". *Marife* 2/3 (2003), 229-236.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebû Zeyd Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12/2 (2019), 55-81.
- Özpinar, Ömer. *Hız Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*. 20. Baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- Özsoy, Ömer. *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik". *İslamiyat* 10/1 (2007).
- _____. "Kur'ân 'ın Kur'ân 'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.
- _____. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*. Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Allah ile Aldatmak*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2008.
- _____. *Kur'ân'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1997.
- _____. *Yeniden Yapılanmak (Kur'ân'a Dönüş)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'ân Işığında Vahiy Geleneğine -Kitabı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış". *İslâmî Araştırmalar*, 5/3 (1991), 175-193.
- _____. *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsir'e Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Palabıyık, Muhammed Hanefi. "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı.". *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 2-35.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Polat, Selahatin. *Hadis Araştırmaları*. Genişletilmiş 6. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- _____. *Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri, -Sünnetin Dindeki Yeri- içinde*. İstanbul: Ensar Yayınları 2010.
- _____. *Hadiste Metin Tenkidi*. Kayseri: y.y., 1987.
- Râgıb el-İsfahanî Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffan Adnân Davûdi. Şam: Dârü'l Kalem, 2002, 1544.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîr-i Kebir*. 32 cilt. Kahire: Daru'l-Fikr, 1401/1981.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tarîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Fazîle, 1427/2006.
- _____. *Tefsîru'l-Menar*. 12 cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, ts..
- Sağlam, Mete. *Genç Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacalarının Gözüyle Endülüs*. Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Said, Edward. *Oryantalizm*, çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Sanânî, Emir. *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-âmil*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkarcılığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Sandıkçı, Kemal. *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Sarmış, İbrahim. *Kur'ân'da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullah*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- _____. *Rivâyet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2016.
- Schacht, Joseph. "Peygamberin Sünneti" Tabiri Hakkında. çev. Muhammed Said Hatipoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1970 (18).
- _____. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener. Ankara: Otto Yayınları, 2010.
- Schwarz, Fernand. *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: by, 1393/1973.
- Sevim, Hasan. "Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey". *Tevilat* 1/2 (2021), 349-368.
- _____. "Kur'ân İslam'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kulun Kimliği Örneği". *Mütefekkir*, 8/15 (2021), 45-70.
- Sezgin, M. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Sibaî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetüha fi't-teşri'*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1420/2000.
- Sibaî, Mustafa. *Oryantalizm ve Oryantalistler*. çev. Mücteba Uğur. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Sıddıkî, Mezharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tefvîk. *Dinullah fi kütüb-i enbiyâihi*. Mısır: Matbaatu Mektebeti'l-Menâr, 1324.

- _____ . *Mecelletü'l-Menâr*. 10/2 (1907).
- Sifil, Ebûbekir. *İslam ve Modern Çağ*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004.
- _____ . *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2019.
- Sofuoğlu, Cemal. *Hadislerin Anlaşılmasındaki Güçlükler ve Bazı Problemler*. Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu içinde. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985.
- _____ . *Şîanın Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Söylemez, Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Subhî es-Salih. *Ulûmul-Hadîs ve Mustalehuh*. Beyrut: b.y., 1384/1965.
- Süleymaniye Vakfı. "İmsak Vakti". Erişim 01 Temmuz 2021. <https://www.suleymaniyevakfi.org>.
- Süyûtî, Ebü'l Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri. *El-İtkân fî ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-A'rabî, 1432/2011.
- _____ . *Miftahu'l-Cenne*. Kahire: İdaretu'd-dıbaa' el-müniriyye, 1347.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-Fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l Halebi, 1979, 223.
- _____ . *Kitâbü'l-Ümm*. 11 cilt. Beyrut: Daru'l Vefa, 1422/2001.
- Şallı, Ayşe. "Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/7 (2017).
- Şaraldı, Mustafa Yücel. *Kur'ân'ı Anlamada Nüzûl Ortamının Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed. *el-İ'tisâm*. 4 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1429/2008.
- _____ . *el-Muvâfakât*. 6 cilt. Kahire: Daru İbn Affan, 1429/2008.
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2014.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdikerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1416/1996.
- Şenol, Yahya. *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Şentürk, Recep. *Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik ve Seleficilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi*, Modernleşme, Protestanlaşma, Sekülerleşme içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Derya Örs. İstanbul: Fecr Yayınları, 1989.

- _____. *Dua*, çev. Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muahmmmed. *Fethu'l-Kâdir*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2010.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasen. *Kitabu'l-Asl*. 13 Cilt. Katar: Vizaratü'l-Evkaf, 1433/2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.
- _____. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2012.
- _____. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2001.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. 5 cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1414/1994).
- _____. *Şerhu Müşkili'l-Âsar*. 16 Cilt. Thk: Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1428/2008.
- Tan, Oğuzhan, *Zâhiriliğin Merkezi Sünnilik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı*. Tarihselcilik ve Seleficilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi, Modernleşme, Protestanlaşma, Sekülerleşme içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman. *Fusûl fi Usûlü't-Tefsîr*. Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Devli, 1413/1993.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'laü's-Sünen*. 22 cilt. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân, 1418/1998.
- Tekin, Memiş. *İbn Teymiyye'de İctihad Özellikleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmet Muhammed Şakir vd. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1395/1975.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefiliği-Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Tuztaşı, Sümeyra Tutcu. *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1988.

- Türcan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat>.
- Türkmen, Mehmet. *Kur’ân’da Tefrika; Sebepleri, Sonuçları ve Kurtulma Yolları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Uğur, Hakan. “Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf’a Abdestsiz El Sürme Meselesi”. *Geçmişten Günümüze Mushaf-ı Şerif*, 22.12.2013.
- _____. *Tevratın Kur’ân’a Arzı (Kur’ân’ın Tevrat’ta Tasdik Ettiği Konular)*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Uluocak, Fahri. *Ebû Hüreyre’nin Kur’ân’a Arz Ettiği Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 03 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebuhanife>.
- Ünal, Mehmet. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2005.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezhep>.
- Varlık, Selami. *Gadamer’in Hermeneutiğinde Sola Scriptura ve Gelenek*, Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Watt, William Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Wensinck vd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-hadîsi’n-Nebevî*. İstanbul: y.y., 1988.
- Yardım, Ali. “İmrân b. Husayn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imranb.husayn>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/peygamber>.
- _____. “Tevil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil>.
- _____. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahiy>.
- _____. *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- _____. “Âmentü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amentu>.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreçler-Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- _____. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. İstanbul: Takdim Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Ömer. Şatibî'de Sünnetin Delillliği. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yüksel, Edip. *Mesaj (Kur'ân Çevirisi)*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2000.
- _____. *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*. İstanbul: Gösterge Yayınları, 1989.
- _____. *Türkçe Kur'ân Çevirilerindeki Hatalar*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.
- _____. *Üzerinde 19 Var*. İstanbul: Doğan Kitap, ts.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin, *Kur'ân'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zaferullah Daudî, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Zaferü'l-İslam Han. *Yahudilikte Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*. çev. Mehmet Aydın. İstanbul: y.y., 1981.
- Zebîdi, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs*. 40 cilt. Kuveyt: Tabatü'l Kuveyt, 1420/2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyer-i a'lâmü'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.
- _____. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 cilt. Beyrut: Dairetü'l-Mearîf, 1374/1942.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebeti Vehbe, 2000.
- Zekiyan, Boğos. *Hümanizm Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1982.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf*, 6 cilt. Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Kahire: Daru't-Turâs, 2008.
- _____. *el-İcâbe*. y.y.: el-MektEbû'l-İslamî, 1390/1970.
- Zertürk, Hidâyet. *Gereğeli Mealin Gereğesiz İddiaları -Mustafa İslamoğlu'nun Kur'ân Anlayışı-* İstanbul: Zafer Matbaası, 2011.
- Zirikli, Hayreddin b. Muhammed. *el-A'lâm*. Kahire: Daru'l-ilm, 1422/2002.
- Zürkanî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü 'İsrâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943.
- "Tradition", *Enncyclopedia of Religion* (ed.) Lindsay Jones. London: Thomson Gale, 2005.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

VIDEO KAYITLARI

Akın, Mehmet Emin. “Hadisin Kur’ân’a Arzı”. Youtube. 10 Nisan 2021.
<https://youtu.be/YkWIing15p8>.

Ateş, Süleyman. “Kur’an Ayı Ramazan / Süleyman Ateş ve Emre Dorman’la Aklımdaki Sorular.”. Youtube. 10 Ağustos 2021. https://youtu.be/tk5_0Br0CX4.

Balcı, İsrafil. “İlk Kible Beytülmakdis Değil Kâbe’dir.”. 05 Haziran 2020.
<https://youtu.be/YXf6RcjKD4M>.

Bayındır, Abdülaziz. “Nisâ Sûresi 34. Âyette Kadınların Dövüleceği mi Anlatılıyor”. Youtube. 30 Aralık 2020.

İslamoğlu, Mustafa. “Bir Kur’ân Var, Bir Sünnet var”. Youtube 11 Mayıs 2021.
<https://youtu.be-wep7YGe8Q38>.

İslamoğlu, Mustafa. “En Şerli İnsan Tipi Aklını Kullanmayanlardır.”. Youtube 1 Temmuz 2021. [https://youtu.be/FXuHvfYy\)CE](https://youtu.be/FXuHvfYy)CE).

İslamoğlu, Mustafa. “Hadislerin Kur’ân’a Arzı”. Youtube 22 Mart 2021.
<https://youtu.be/qD-fwd4egmY>.

İslamoğlu, Mustafa. “Kur’ân’ın Geleneğe ve Modernizme Bakışı”. Youtube. 10 Aralık 2020. <https://youtu.be/XmPXgfYACio>

İslamoğlu, Mustafa. “Muhafazakarlık Atalar Dini”. Youtube. 04 Aralık 2020.
<https://youtu.be/tyklsfDhtOe>

Okuyan Mehmet. “Kur’ân’da Vahiy Kavramı”. 04 Aralık 2020.
<https://youtu.be/51pTFoTSMhc>.

Okuyan, Mehmet. “Kader, Alinyazısı mıdır?”. Youtube. 4 Ocak 2021.

Okuyan, Mehmet. “Kur’ân’da Eşini Döv Emri Yoktur! Nisâ 34. Âyeti Hakkında”. Youtube. 30 Aralık 2020.

Öztürk, Mustafa. “Türkiye’de Protest İslam: Kim Nerede Duruyor?”. Youtube. 11 Ağustos 2021. https://youtu.be/CCR_sx35H5Q.

Öztürk, Yaşar Nuri. “19 Mucize ile Yapılan Hata”. Youtube. 12 Aralık 2020.
<https://youtu.be/81FnrT99N50>

Sifil, Ebûbekir. “Nineyle Evlenmenin Haramlığında Sünnetin Hakemliği”. 01 Temmuz 2021. https://youtu.be/7o_QYWHNG08.

Yılmaz, Hakkı. “Sünnet Olmazsa Kaç Rekat Olacağını Nasıl Bileceğiz.”. 10 Haziran 2021. <https://youtu.be/XsuitsPnytE>

Yüksel, Edip. “Edip Yüksel’in Sultan Ahmet Camii’nde Kıldığı Namaz.”. Youtube. 10 Ağustos 2021. https://youtu.be/2İBR_4x5GxY.

WEB SİTELERİ

Altaytaş, Muhammet. “İslamilik İndeksi Ne Kadar İslami?”. *Yörünge*. 21 Mayıs 2019.

Altıntaş, Ramazan. “İbadetlerde Şekil Mana Bütünlüğü”. *Diyanet Dergi*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=550>.

Görmez, Mehmet. <https://www.yenisafak.com/gundem/vinc-kazasi-ilmihallere-girecek-bir-konu-2367364>.

<http://www.19.org>. Erişim 01 Mart 2021

<http://www.kuran-tekkaynak.com/> Erişim 01 Mart 2021

<https://istekuran.net> Erişim 01 Mart 2021

<https://www.mustafaislamoglu.com> Erişim 01 Mart 2021

<https://www.suleymaniyevakfi.org> Erişim 01 Mart 2021

<https://youtube.com/c/okuyanMehmet> Erişim 01 Mart 2021

<https://youtube.com/user/gurkan76> Erişim 01 Mart 2021

IF, Islamicity Indices. “Latest Indices: 2019”. Erişim 31 Mart 2020. <https://islasticity-index.org>

İDP, İslamcı Dergiler Projesi. “Kelime”. Erişim 3 Mart 2021. <https://katalog.idp.org.tr>.

Öztürk, Mustafa. “İndirilmiş Din ile Uydurulmuş Din Söylemi”. *Karar*. Erişim 06 Ağustos 2016. [https://www.Karar.com/yazarlar/Mustafa -Ozturk](https://www.Karar.com/yazarlar/Mustafa-Ozturk).

www.Quranix, “Kur’an’a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz.” Erişim 5 Ocak 2020, <https://quranix.org/appendix/mesaj/6>

www.ahl-alquran.com. Erişim 13 Haziran 2019

www.canertaslaman.com Erişim 27 Şubat 2021

www.emredorman.com Erişim 27 Şubat 2021

www.19.org, “Ehl-i Palavra ve'l-Cemaatin Başaldatıcıları ve Yaşar Nuri Öztürk”. Erişim 08 Ağustos 2020, <https://19.org/tr>.

www.19.org, “Sizden İleri Gitmek İsteyenler İçin”. Erişim 7 Ağustos 2020. <https://19.org/tr/>.