

63646

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FAZLUR RAHMAN'IN HADİS ANLAYIŞI

Ali KUZUDİŞLİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Nevzat AŞIK

T. 63646

İZMİR
1997

YÜKSEK ÖĞRENİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Merkezimizce doldurulacaktır

Soyadı: KUZUDİŞLİ
Adı : Ali

Kayıt no:

TEZİN ADI

Türkçe: : Fazlur Rahman'ın Hadis Anlayışı

Yabancı Dil : Fazlur Rahman's Understanding of Hadith

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Doçentlik ☐ Tıpta Uzmanlık ☐ Sanatta Yeterlik ☐

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Fakülte :
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Diğer Kuruluşlar:
Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :
Basım Yeri :
Basım Tarihi :
Tarih :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı: AŞIK, Nevzat
Ünvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL

Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 134

TEZİN KONUSU (KONULARI)

Fazlur Rahman'ın Hadis Anlayışı

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER

- 1-
- 2-
- 3-
- 4-
- 5-

Başka vereceğiniz anahtar kelime varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: (Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve hasaurus'ları kullanınız).

- 1-
- 2-
- 3-
- 4-
- 5-

Başka vereceğiniz anahtar kelime varsa lütfen yazınız.

1. Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum.

☐

2. Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir.

☒

3.Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir.

☐

Yazarın İmzası:

Fazlur Rahman

Tarih: 12.10.1997

ÖZET

Fazlur Rahman'ın hadis anlayışını şöyle özetlemek mümkündür: İlk dönemde Müslümanların sünneti, kavram olarak az ya da çok, genel bir şekilde, Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı bir şekilde bağlıydı. Bu bakımdan Müslümanların ilk dönem uygulamasının Nebvî sünnet kavramından ayrı bir şey olduğu görüşü tutarlı bir görüş değildir. Ancak bu ilk dönem İslamî sünnetin özel muhtevası büyük ölçüde bizzat Müslümanların ürünüydü. Teknik hadisin tamamı tarihî değildir. İsnad olumsuz bir şekilde önemli olmakla beraber nihai anlamda olumlu bir delil teşkil etmez. Ancak hadisin, tamamen tarihî olmasa da Hz Peygamber'in sünnetinden ayrı olmadığı son derece açıktır.

Bu tezde Fazlur Rahman'ın hadis hakkındaki düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmış ve onun bu konudaki görüşleriyle ilgili bazı eleştirilerde bulunulmuştur. Bu eleştirilerde, Hz. Peygamber'e ait olan hadislerle sahabe ve tabiûna ait olan hadislerin ayrı şeyler olduğu gösterilmeye çalışılmış, ayrıca Fazlur Rahman'ın hadisleri tenkid ederken ileri sürdüğü bazı gerekçeler eleştirilmiş, bunların ilmî metodlara göre ne kadar geçerli olduğu sorgulanmıştır.

ABSTRACT

In the first period, the sunnah of the muslims, as a term, generally was related to the sunnah of the Holy Prophet. Because of this, its not true that the first period practice of the muslims is different from the prophetic tradition. But contents of the sunnah, mostly, are product of the muslims. All of tecnical hadith are not historical. Isnad that is negatively important in the final meaning does not constitute a positive proof. But the hadith, which is not totally historical, is not different from the sunnah of the Holy Prophet.

In this thesis, thoughts of Fazlur Rahman about hadith were tried to expose. Some of them were criticized. In these ciritics, it was tried to show that hadiths of the Holy Prophet are different from that of ashab and tabiun.

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Fazlur Rahman’ın Hadis Anlayışı” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



28.10.1997

Ali Kuzudişli

Ali KUZUDİŞLİ

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 30.10./1997 tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliğinin maddesine göre Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi Ali KUZUDİŞLİ'nin "Fazlur Rahman'ın Hadis Anlayışı" konulu tezi incelenmiş ve aday 30.10./1997 tarihinde saat 10.00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60... dakikalık bir süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin geçerli olduğuna oy ile karar verildi.

ÜYE

Prof. Dr.
Ali FARDIM

BASKAN

Prof. Dr.

M. Cemal Safıoğlu

ÜYE

Prof. Dr. Nezzat Aşık

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
GİRİŞ.....	1
A. FAZLUR RAHMAN'IN VAHIYİLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	11
B. FAZLUR RAHMAN'A GÖRE SÜNNET VE HADİS	39
1. Sünnet Hakkında Bazı Müsteşriklere İtirazları	42
2. Yaşayan Sünnet Kavramı	53
3. Hadislerin Ortaya Çıkışıyla İlgili Görüşleri	54
4. İmam Mâlik'e Ait "Bizde Sünnet Olan Budur" Sözüyle İlgili Değerlendirmesi	72
5. Ebu Yusuf ile Evzai Arasındaki Bir Tartışmayı Değerlendirmesi	76
6. "Sünnet Kur'an'a Hükmeder Ama Kur'an Sünnete Hükmetmez" Sözüyle İlgili Yorumu	81
7. Hasan el-Basrî'nin Abdu'l-Melik b. Mervan'a Gönderdiği Mektupla İlgili Değerlendirmeleri	85
8. Muhaddislerin, Güzel Sözleri Resûlullah'a isnat ettikleri Görüşü	88

C. FAZLUR RAHMAN'IN HADİSLERİ TENKİD METODU.....	90
1. "Kim Benim Hakkımda Yalan Uydurursa..." Hadisini Tenkidi	90
2. Gelecekte Haber Veren Hadislerle İlgili Tenkitleri.....	95
3. Fazlur Rahman'ın Herhangi Bir Mezhebin Görüşüne Uygun Düşen Hadislerle İlgili Görüşleri	101
4. Fıkhi Hadislerle İlgili Görüşleri	105
5. Nebevi Tıpla İlgili Görüşleri	108
6. "Bana Bu Dünyanızdan Kadın ve Güzel Koku Sevdirelmıştır..." Hadisiyle İlgili Tenkidi	116
7. "Arap'ın Arap Olmayana Hiçbir Üstünlüğü Yoktur" Hadisiyle İlgili Yorumu	118
8. Şakku's-Sadr Olayıyla İlgili Görüşleri	119
SONUÇ	122
BİBLİYOGRAFYA	125

ÖNSÖZ

Fazlur Rahman'ın İslam ve Çağdaşlık adlı kitabını ilk kez 1991' de okudum. Onun İslam ve Müslüman toplumla ilgili meselelere, alışlagelmiş olan reformcu ve gelenekçi zıtlaşmasının ötesinde, tahlilci yaklaşımları beni cezbetmişti. İslam adlı kitabını okuduğumda Fazlur Rahman hakkındaki düşüncelerim, olumlu yönde daha da pekişti: O sadece İslam'ın teorik konularını değil, aynı zamanda başta Pakistan ve Türkiye olmak üzere, İslam dünyasını, bu dünyayı oluşturan ülkelerde bulunan dînî-kültürel sorunları, bu ülkelerin Batı ile olan konumlarını çok iyi biliyordu. O, İslam düşüncesini modernize etmek için, onu yok etme pahasına budayıp garip şekillere sokmak isteyenlerden farklı olarak onlara karşı yer yer şiddetli tenkitlerde bulunuyordu. Öbür taraftan İslamî geleneğe sıkı sıkıya yapışmış bir muhafazakar da değildi: Onları en çok İslam'ı kalıplar içine sokup donuklaştırmaları yüzünden eleştiriyordu.

Daha sonraları Ana Konularıyla Kur'an ve Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu kitaplarını ve çeşitli konularda yazılmış makalelerini, onun hakkında yayınlanan yazıları imkanlar ölçüsünde okudum. Özellikle Tarih Boyunca Metodoloji Sorununda Temel İslamî İlimlerin tarihini farklı bir bakışla değerlendiriyordu. Fazlur Rahman, bu kitabında İslam'la ilgili bütün tartışmaların can damarı olan noktaları büyük bir ustalıkla tespit etmiş, fakat yaptığı değerlendirmeler zihnimde bazı soru işaretleri oluşmasına sebep olmuştu. Yüksek Lisans çalışması çerçevesinde bu konuları araştırmak, Fazlur Rahman'ın hadis hakkında ne düşündüğünü net olarak ortaya çıkarmak istedim.

Fazlur Rahman'ın geçirdiği fikrî evrelere işaret etmenin konuyu aydınlatma açısından yararlı olacağını düşünerek giriş bölümünde onun özgeçmişine, genel olarak düşüncelerine ve konumuz açısından önemli gördüğümüz eserlerinin kısaca tanıtımına yer verilmiştir. Bundan sonra Fazlur Rahman'ın ko-

numuzla ilgili kitap ve makaleleri araştırılarak, hadis hakkındaki düşünceleri ortaya konulmuş, bu düşünceler yer yer tenkit edilmiştir. Onun gerek hadisle ilgili görüşlerini tespit etmek ve gerekse bunlarla ilgili tenkitlerde bulunmak için diğer günümüz yazarlarının eserlerine ve klasik temel İslam kaynaklarına başvurulmuştur.

İslamî araştırmalarla ilgili Türkçe yazılan kitaplarda inceltmeler, kelime sonlarındaki sert ünsüzler, tamlamalar vb. yerlerde Türkçe yazım kuralları açısından zaman zaman sorunlar olduğu gözlenmektedir. Biz bu sorunu aşmak için yakın daha çok, yakın tarihlerde yayınlanmış kılavuzları esas alarak kelimelerin Arapça'daki asıllarının ne olduğuna bakmaksızın Türkçe'deki kullanışlarını dikkate aldık. Bu bağlamda «Fazlur Rahman» adı bir izafet terkibi olduğu ve bunun «Fazlu'r-Rahman» şeklinde yazılması daha uygun olduğu halde, onun bütün kitaplarında birinci şekilde yazılı olduğu için biz de onu tercih ettik. Bunun yanında özel isimlerde, kitap adlarında, özel terkiplerde vb. durumlarda kelimelerin asıl dilde kullanımına itibar edilmiştir. Çok gerekmedikçe inceltme işareti ve Arapça belirlilik takısı (el-) kullanılmadı, Türkçe'de sık kullanılmayan yabancı kökenli veya yapay olarak türetilmiş ancak dile yerleşmemiş olan kelimelerden uzak durulmaya çalışıldı.

Bu çalışmam vesilesiyle merhum *Prof. Dr. Fazlur Rahman*'ı, İslam Düşüncesine getirdiği iyi niyetli açılımlarından dolayı rahmetle anar, tezin hazırlanmasında gösterdiği yakın ilgi ve kıymetli yardımları dolayısıyla hocam, *Prof. Dr. Nevzat Aşık* Beye teşekkürlerimi sunarım.

Ali KUZUDİŞLİ

Ekim-1997

İzmir

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser.

a.g.m. : Adı geçen makale.

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

H.z. : Hazreti

krş : Karşılaştırtınız.

s. : Sahife

vd. : Ve devamı

GİRİŞ

Fazlur Rahman 21 Eylül 1919'da Pakistan'ın Hazara şehrinde dünyaya geldi. Kendisinin, anılarını anlattığı bir makalesinde bizzat belirttiği gibi¹, çok dindar bir aileye mensuptu. Klasik eğitimin geleneğine uygun olarak, eğitimine ilk önce Kur'an'ı öğrenmekle başlamış ve on yaşındayken hâfız olmuştur. Babası bir medrese alimi olmasına rağmen, zamanın alimlerinin çoğunun tersine, çağdaş eğitimden uzak durulması gerektiğine inanmıyordu. Bu yüzden o, Fazlur Rahman'ı geleneksel tarzdaki eğitiminden sonra, Lahor'daki modern bir üniversiteye gönderdi. Fazlur Rahman o zaman henüz, on dört yaşlarındaydı.

Üniversiteye devam ettiği yıllarda da babasından aldığı geleneksel eğitim devam etti. 1940'da Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü bitirdi. Aynı üniversitede mastır yapmaya başladı. Bu yıllar Fazlur Rahman'da şüphe ve bunalım döneminin başladığı yıllardır. 1942'de mastırını bitirdi. 1946 yılına kadar, Pencap Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Bu arada içinde bulunduğu bunalım artarak devam ediyordu. Ancak içine düştüğü bu çelişkili durum hiç bir zaman, onu çalışmalarından koparamadı. Cemaat-ı İslamî lideri Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, onu kendi cemaatına katılması için: *"Ne kadar çok çalışırsan, pratikle ilgili melekelerin o kadar zayıflar; neden gelip cema-*

¹ Fazlur Rahman, *An Autobiographical Note*; Philip L. Berman'ın *The Courage of Conviction*, Newyork, 1985, adlı derleme kitabında yer alan bu makale, Bekir Demirkol tarafından *"Kısa Otobiyografi"* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. İslami Araştırmalar, c. IV, sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), Ankara 1990. s. 227-231.

*ata katılmıyorsun? Meydan yeterince geniş..." teklifinde bulunduğunda o şöyle cevap vermişti: "Ne olursa olsun, ben araştırmayı seviyorum."*²

Fazlur Rahman, 1946 yılında doktora çalışması için İngiltere'ye, Oxford Üniversitesi'ne gider. Buradaki öğrenimini başarıyla bitirdikten sonra, Durham Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Kendisi bu yıllarını şöyle anlatır:

*"İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde doktora öğrenimimi yaptıktan sonra, modern eğitimim ile, almış olduğum geleneksel eğitimim arasında bir çelişki hissettim. Kırklı yılların sonu ile ellili yılların başlarında Felsefe çalışmaktan doğan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu, geleneksel inançlarımı darmadağın etti."*³

Fazlur Rahman, daha sonradan gördüğü modern eğitim sebebiyle geleneksel eğitim yoluyla elde ettiği bilgilere olan inancını kaybeder. Geleneksel inançları sarsılan Fazlur Rahman, İslam Felsefesi araştırmalarını daha da derinleştirir. Kelâmî ve Felsefî açıdan Allah ve Peygamber konusu üzerinde durur. 1956 yılında *Prophecy in Islam* kitabını yazar. O, bu araştırmalarının neticesinde şu sonuca ulaşmıştır:

"Bu kitapta klasik kelimcilerle, dinin mahiyeti konusundaki teorilerini Yunan Felsefesine dayanarak geliştiren Müslüman filozofların görüşleri arasındaki çelişki arz eden ihtilafları tartıştım. Filozoflar gerçekten ilmî inceliği olan deliller veriyorlardı, fakat onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke olarak kalmaktaydı. Yani onlara göre Allah,

² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition (İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikirî bir Geleneğin Değişimi)* Çevirenler: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 233.

³ a.g.m. s.227.

kudret ve sevgiden yoksun, salt zihnî bir varlıktı. İlmi incelikte daha az becerikli olmalarına rağmen kelamcılar, dinin anlattığı Allah'ın, tarihe müdahale eden, insanlara tek tek ve toplu olarak yol gösteren, dualara icabet eden, diri ve etkin bir gerçek olduğunun farkındaydılar; yani İbn Teymiyye'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, «O konuşan ve dilediği her şeyi yapan bir Allah'tır».”⁴

Bu çalışmadan sonra o, filozofların yanlış yola saptıklarına kâni olmuştur. Bu Fazlur Rahman'ın hayatındaki ikinci dönüm noktasıdır. Bu noktadan sonra, adeta yeni bir doğuş yaşar ve İslam'ı yeniden anlamak için büyük bir heyecan duyar. Aradığı İslam, babasının öğrettiği İslam mıydı? Evet, oydu; ancak babası ona, İslam'ın on dört asırlık geleneğini aktarmıştı. Bu noktada gelenek hakkındaki şüphelerinin asıl olana değil, tarih içinde oluşan şekil üzerinde odaklandığını fark eder. Bundan sonra Hz. Peygamberin hayatı ile birlikte Kur'an'ı incelemeye başlar. O, yaşadığı bu süreci şöyle anlatır:

*“Bundan sonra her ne kadar Müslümanlar, inançlarının, hukuk ve manevî değerlerinin Hz. Peygambere inen vahyi içeren Kur'an'a dayandığını iddia ediyorlarsa da, Kur'an'ın geleneksel hiçbir eğitim kurumunda tek başına öğretilmeyip, daima tefsirlere bağlı olarak öğretildiğinin farkına vardım. Peygamberin hayatı ile birlikte bizzat Kur'an'ı incelemem, onun mahiyetini ve gayesini anlamada bana yeni bir derinlik kazandırdı. Böylece kendi geleneğimi yeniden değerlendirme imkanını elde ettim.”*⁵

Acaba gelenek, neden böyle donuklaşmış, ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmişti? Bu soruya mantıklı bir cevap bulmaya çalışan

⁴ a.g.m. s.227.

⁵ a.g.m. s.228.

Fazlur Rahman, sonuçta şu kanaata ulaştı: «Dinler kendilerini korumak için, zaman içinde bir takım kalıplar üretirler, bu onlar için önemlidir; ancak aynı zamanda bu yolla kendilerini insanlığın geri kalan kısmından fiilen tecrit ederler. Sonuç olarak bütün dinî geleneklere devamlı, yeniden hayatîyet kazandırılması ve onların ıslah edilmesi gerekir».

Fazlur Rahman 1962 yılında Pakistan Devlet Başkanı Eyüp Han tarafından İslamî Araştırmalar Müdürlüğü'ne getirilir. Bu enstitünün amacı, İslamî konularda danışmanlık görevi yapmak ve Müslümanların güncel sorunlarına ilmî çözümler üretmektir. O, bu görevi yürütürken doğrudan, Müslümanların günlük hayatta karşılaştıkları problemler üzerine eğilmek durumunda kaldı. Enstitünün yayın organı olan *Islamic Studies* adlı derginin baş editörlüğünü yaptı. 1961-68 yılları arasında yirmiden fazla makale ve iki kitap yayınladı. Geleneksel inançta önemli yeri olan meselelere farklı bakışı, onu bu enstitüden istifa etmek zorunda bıraktı. 1969'da Chicago Üniversitesi'nde, İslam Düşüncesi dalında profesör olarak çalışmaya başladı. 26 Temmuz 1988 tarihinde ölümüne kadar, bu görevini sürdürdü.

Fazlur Rahman'ın düşünceleri daha çok Allah, Kur'an, insan ve toplum üzerinde yoğunlaşmıştır. O, kendi düşünceleri hakkında şöyle der:

"İnancımın bütün yapısı, Kur'anî öğretilere dayanmaktadır. Ancak Kur'an, Allah hakkında bir kitap değildir. Çünkü Kur'an'ın anlattığı Allah, ispat edilmesi gereken biri değil, keşfedilmesi gereken bir varlıktır. Neden salt yokluk değil de böylesine zengin bir varlık vardır? Bu temel soru, kesin bir cevap beklemektedir. Fakat her ne kadar Kur'an, Allah'ı zorunlu bir varlık olarak telakki ediyor ve 2500 defadan fazla yerde zik-

rediyorsa (ki bu sayıya Esmâ-i Hüsnâ dahil değildir), onun temel amacı, insanlara davranışlarında yol göstermektir. Başından sonuna kadar Kur'an'ın konusu, insanın hem bireysel hem de toplumsal davranışlarıdır. Elbette Allah'a iman, kesinlikle esastır, fakat bu, onun zatını araştırma hatasına düşmek için değil, insan kişiliğinin bütünlüğünü korumak ve geliştirmek içindir: **"Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın."**⁶ Kur'an'ın Allah'ı, sadece insan ile onun kalbi arasına değil, aynı zamanda insan ile insan arasına da girer. Çünkü: **"Üç kişi gizli konuşsa, dördüncüleri Allah'tır; beş kişi gizli konuşsa altıncıları Allah'tır; bundan az, bundan çok da olsalar, her nerede bulunsalar, mutlaka Allah onlarla beraberdir."**⁷

"İslam, Allah'ın kanununu kabul etmek anlamına gelmekle beraber, güvende olmak ve bütün olmak demektir. Allah'ın kanununu kabul eden kimse Müslüman'dır. Nitekim Kur'an da tabiata Müslüman demektedir. Çünkü tabiat kendi içine nakşedilen Allah'ın kanunlarına itaat etmektedir. Bu yüzden ki, tabiat karmaşıklık arz etmez; aksine çok büyük ve düzenle örülmüş bir sistem teşkil etmektedir. Fakat tabiat otomatik olarak (ister istemez) Müslüman olmasına rağmen, Allah, tabiatın İslam'ı ile yetinmemiş, kendi iradesi ile İslam'ı seçmesi için insanı yaratmıştır ki, sorumluluğun yegane odak noktası ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olsun, Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu konu, insanın emaneti, yani ahlâkî sorumluluk emanetini henüz yerine getirmediği-

⁶ 59/Haşr, 19.

⁷ 58/Mücadele, 7.

dir.⁸ İnsanlık, hâlâ karmaşadan kurtulup, insanî düzene ulaşmaya muhtaçtır.”⁹

“Bu emanet, niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, tek tek iyi fertlerle yerine getirilemez. Şüphe yok ki, tam olarak gelişmiş sorumluluk bilincinin odak noktası ferttir; fakat Allah'ın halifesi olma görevi, bir bütün olarak insanlığa düşmektedir. Bu amaçladır ki, Kur'an tarafından «yeryüzünde fesadı ortadan kaldıracak ve onu ıslaha çalışacak» ve yaşama şansı olan ahlâki bir temel üzerine bir sosyal düzen kurabilmek için «iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak» bir İslam Toplumu kurulmuştur. Şimdiye kadar bütün söylediklerim şu noktada özetlenebilir: Tek bir Allah, tek bir insanlık. Kur'an'ın 610 tarihinde başlayıp 632'de sona eren daveti de bu idi. Mekke Araplarının şirk inançlarına karşı çıkan Kur'an, Mekke'nin ticârî hayatının kokuşmuş sosyo-ekonomik dengesizliğine de karşı çıkıyordu. Kur'an, toplumun ezilmiş kesimlerinin, fakirlerin, yetimlerin, kadınların ve kölelerin (ellerinden tutup) kaldırmaya devamlı bir gayret sarf etti. Irk, renk ve bunun gibi hususlara dayanan bütün ayrımları ortadan kaldırdı. **“Biz sizi birbirinizi tanıyasınız diye farklı millet ve kabilelere ayırdık; yoksa Allah katında en iyiniz, en fazla sorumluluk duygusuna ¹⁰sahip olanınızdır.”**¹¹

Fazlur Rahman, düşüncesinde Kur'an'ı temel nokta kabul etmesine rağmen, özellikle İslam'ın aşkın boyutu ve hukûkî konularında rahat değildir. Hadis anlayışında klasik anlayışın dışında bir yaklaşım sergilemiş, modernistlere yer yer itiraz etmesine rağmen, özellikle

⁸ 33/Ahzab, 72.

⁹ a.g.m. s. 229 vd.

¹⁰ 49/Hucurât, 13. Fazlur Rahman, “İnne ekremeküm ind'Allâhi etkâküm” ifadesini İngilizce'ye şu şekilde tercüme etmiştir: “The best of God, is the one with the most sence of responsibility”.

¹¹ A.g.m, s. 229 vd.

Schacht'tan ve kısmen Goldzhier'den etkilenmiştir. O, çoğu modernist gibi hadisleri bir çırpıda reddetmek yerine, tahlilci bir yaklaşım sergilemiş, bütün bir hadis tarihini ve usûlünü alışılmışın dışında yorumlamıştır. O, özellikle batı dillerinde yazılmış, İslam'ı tahlil etmeye yönelik eserleri büyük bir dikkatle incelemiş, geleneksel bilgi ve tecrübelerinin de yardımıyla çeşitli analizlerde bulunmuştur.

Fazlur Rahman'ın her zaman öne çıkardığı husus, ahlâkî olgunluğa sahip bir toplumdur. Bu toplumu erdeme ulaştıracak olan, ayetlerde ifadesini bulan İslam'dır. Kur'an'da yaşayan İslam canlı bir haldedir. Dolayısıyla, ona göre yapmamız gereken şey, Kur'an'ı tarihsel bağlamı içerisinde anlayıp, sonra onu günümüze taşımaktır: *"Kur'an ayetleri hangi tarihi şartlar içerisinde, hangi halde bulunan bir toplumu, nasıl bir dönüşüme uğratmıştır?"* sorusu göz önünde bulundurularak, Kur'an' dan özel konulara ait özel hükümler çıkarmak yerine kişiye ve topluma ait genel kurallar çıkarmak gerekir. İşte o, tam bu noktada, onun tutucu olarak adlandırdığı kimselerin tepkisini çekmiştir.

Fazlur Rahman siyasî tavrında oldukça uzlaşmacı olmasına rağmen, fikrî çizgisinde asla taviz vermeyen bir tutum sergiledi:

"Fazlur Rahman'ı tanıyan ve onun bazı eserlerini incelemiş olan Amerika'daki Müslüman derneklerinin liderlerinden birkaçı, onun «Ana Konuları ile Kur'an» ve «İslam ve Çağdaşlık» adlı eserlerini Arapça'ya çevirmek ve gerek Amerika'da ve gerekse İslam dünyasında Arapça konuşan cemaatlere dağıtmak istediler. Ancak bunun için onlar, özellikle «ribâ» ve «vahiy» konusunda olmak üzere tartışmalı gördükleri bir

iki fikrini değiştirmesi şartını koştular. Eserlerinin bu kesimlerce tanınmaması pahasına bu teklifi nazikçe reddetti.”¹²

“Hakikaten tahsilleri, yaşam biçimleri ile Batıyla bütünleşen Doğulular, ama köklerinden kopmayan ve kopmak istemeden bu dünyayı tanıyanlar, onun tiryakisiydi. Kendi dünyalarının fark etmedikleri boyutlarını, onun sayesinde keşfetmeye başladılar.”¹³

Fazlur Rahman geriye 11 adet kitap, ve 100 civarında makale, ansiklopedi maddesi yazıları bırakmıştır.¹⁴ Çalışmamızda temel olarak aldığımız eserlerinden en meşhurlarını burada kısaca tanıtmak istiyoruz.

1. **İslam:**¹⁵ Eser, doğuşundan günümüze kadar İslam’ı ve İslamî gelişmeleri konu edinmiş, onları eleştirel olarak ele almıştır. Bu kitap, İslam’dan çok, İslam hakkında bu güne kadar çeşitli akımlar tarafından ortaya konan düşüncelerle bir hesaplaşmadır.

2. **Islamic Metodoloji in History**¹⁶: Sünnet ve İcma ilişkisinin başlı başına ele alındığı bu kitap, bir hadis Tarihi eleştirisidir. O, bu kitapta ilk önce sünnet ve hadis üzerinde durmuş, bunların birbiri ara-

¹² Dr. Wan Daud, W.Mohd Nor, *Personal Anecdotes On A Great Scholar Teacher And Friend (Büyük Bir Alim,Hocam Ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) İle Kişisel Anılarım)*, İslamî Araştırmalar, c.IV sayı:4, s. 262.

¹³ İlber Öltaylı, *Hocamız Fazlur Rahman*, İslamî Araştırmalar, c. IV, sayı: 4, s. 262.

¹⁴ Fazlur Rahman’ın eserleri hakkında geniş bilgi almak için bkz. Bilal Kuşpınar, *Fazlur Rahman’ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı*, İslamî Araştırmalar, c. IV, sayı: 4, s. 330 vd.

¹⁵ *İslam*, London: Weidenfield and Nicolson, 1966. XI+271s. Bu eser , Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ve Prof. Dr. Mehmet Dağ tarafından, *İslam* başlığı altında Türkçe’ye kazandırılmıştır, Ankara 1992, XLVIII+383 s.

¹⁶ *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, XI+208 s. Bu eser, Prof. Dr. Salih Akdemir tarafından, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir, Ankara 1995, 205 s.

sındaki farklı yönleri ortaya koymuştur. Daha sonra icma konusunu ele alarak, “Yaşayan Sünnet” ile ilgili tezini ispatlamaya çalışmıştır.

3. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition¹⁷ : Fazlur Rahman bu kitabında, ortaçağdan günümüze kadar İslam’ın geçirdiği evreleri özetleyip bazı tenkitlerde bulunur; yer yer yeni tezler sunar.

4. Prophecy in Islam¹⁸: Bu kitapta Fazlur Rahman, peygamberlikle ilgili olarak ilk bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini inceleyip, daha sonraki bölümde bunların geniş bir değerlendirmesini yapar. Kitabın son bölümünde ise İbn Hazm, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiyye ve İbn Haldun’un Peygamberlik ile ilgili görüşlerini özetler.

5. Major Themes of the Qur’an¹⁹: Fazlur Rahman, bu kitabında, Kur’an’ın Allah, insan ve toplum hakkında neler bildirdiğini, ana hatlarıyla anlatmaktadır. Kitabın giriş bölümünde şarkiyatçıların Kur’an’a yönelik çalışmaları özetlenmiş, bunlar hakkında birtakım eleştiriler yapılmıştır.

6. Healthand Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity²⁰: Fazlur Rahman bu eserde İslam geleneği çerçevesinde tıp konusunu ele almış, tıp ile gelenek arasındaki ilişkiyi göstermek

¹⁷ *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1984. IX+172 s. Bu eser, Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç ve Doç. Dr. Hayri Kırbaçoğlu tarafından “İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Gelişimi” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Ankara 1990, 310 s.

¹⁸ *Prophecy in Islam, (İslam’da Peygamberlik)* George Allen and Unwin Ltd. 1958, 118 s.

¹⁹ *Major Themes of the Qur’an (Ana Konularıyla Kur’an)*, Chicago, 1980, XVI+180 s. Bu eser, Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Ankara 1987.

²⁰ *Healthand Medicine in the Islamic Tradition: Change and Idendity (İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik)*, Newyork, 1987, 149 sayfa.

istemiştir. Fazlur Rahman'ın diğer kitaplarında gördüğümüz evrensel ahlak anlayışı, bu kitapta da söz konusu edilmiştir. Fazlur Rahman daha sonra tıbbın İslam dini açısından genel bir değeriendirmesini yaparak insan sağlığı konusunda ileri sürülen dini teoriler ile hadislerin analizlerini yapmıştır.



A. FAZLUR RAHMAN'IN VAHİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Vahiy konusu, Müslümanların Yunan felsefesi ile karşılaşmasından bu yana, en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Hz. Peygamber döneminde, vahyin mahiyeti üzerine müşrikler tarafından yapılan bir itiraza rastlamamaktayız. Bu, onların vahiy hakkında, İslamî inançlara paralel bazı inançları olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da yer alan bir ayet, özel olarak Yahudilerin vahiy inançları hakkında bize bazı ipuçları vermektedir.

*"De ki Cebrail'e düşman olan kimse Allah'a düşmandır. Çünkü Kur'an'ı Allah'ın izniyle, kendinden öncekini tasdik ederek, yol gösterici ve inananlara müjdeci olarak, senin kalbine, o indirmiştir."*²¹

Müfessirlerin ortak açıklamasına göre, Cebrail'e düşmanca duygu besleyenler Yahudilerdi.²²

Hız. Peygamber döneminde müşriklerin ve Ehl-i Kitabın itirazları, vahyin mahiyetinden çok, onun niçin Muhammed gibi birine geldiği veya niçin bu şekilde inzal edildiği üzerine yoğunlaşıyordu.²³ İslam dininin, İbrahim dini üzere olması ve Benî İsrâil peygamberlerinin kullan-

²¹ 2/Bakara 97.

²² "İlim ehli ittifakla bu ayetin Yahudiler hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Onlar Cebrail'in kendilerine düşman, Mikail'in ise dost olduğunu zannediyorlardı..." et-Taberî, Ebu Muhammed b. Cerîr, Câmî'ul-Beyân an Te'vîl-i Âyî'l-Kur'an, Mısır, 1373/1954, c. I, s. 431; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl.568/1172), el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmid't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, Beyrut 1987, c. I, s. 169. İbn Kesir ed-Dimeşki (Ö. 774/1373), Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm, Beyrut 1986, c. I, s. 193; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1965, c. 1, s. 430.

²³ Mesela bkz. "Bu Kur'an, iki şehrin birinden büyük bir adama indirilmeli değil miydi, dediler"(43 /Zuhruf 31) ve "Ayetlerimiz onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşacaklarını ummayanlar, Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir, dediler. De ki: Onu kendiliğinden değiştiremem..." (10/Yunus 15).

diği dili kullanması sebebiyle, Müslümanlarla ehli kitap ve onların komşuları olan müşrikler arasında kavram ve sembollerin anlaşıl-maması problemi yaşanmadı.

Müslümanların Yunan Felsefesi ile tanışmalarından sonra, doğ-rudan olmasa da dolaylı olarak vahye dayanan tartışmalar başladı.²⁴ Ebu Zekeriyya er-Râzî (Ö.313/925), vahyi ve nübüvveti tamamen inkar edip, yerine akıllı koyarken²⁵, Farâbî (Ö.339/950), ılımlı davranıp, akıl ile vahyin çelişmediğini ispatlamaya çalışmıştır.²⁶ İbn Sina (Ö.428/ 1037) ise kapsamlı bir düşünce ortaya koymuş, ne er-Râzî gibi vahyi tamamen inkar etmiş, ne de Farâbî gibi, nispeten teslimiyetçi bir tavır sergileyip, onu olduğu gibi kabul etmiş; bunların yerine vahye akılcı açıklamalar getirmeye çalışmıştır.²⁷

Filozoflar Peygamberliğin irsî veya kazanılmış olduğu meselesi-ni münakaşa etmişlerdir. Fârâbî, peygamberleri amelî hikmete sahip saydığı için, ona göre nazarî ve amelî hikmetleri birleştiren kâmil bir filozof, peygamberden üstündür. Ayrıca bir de peygamberin felsefî ve ilâhî hakikati halka dînî bir sembolizm ile anlattığını söylediği için o-nun peygamberlik nazariyesi tam bir *intellectualisme*'e dayanıyordu.

²⁴ Bkz. Şentürk, Dr. Habil, Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy, D.E.Ü.İ.F. Dergi-si, İzmir 1986, c. III, s. 181-186.

²⁵ Bkz. Prof. Dr. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Yard. Doç. Dr. Kasım Turhan, İs-tanbul 1992, s. 96; Abdurrahman Bedevî, *Muhammed İbn Zekeriyya er-Râzî*, çev. Osman Bilen. Bu makale, editörlüğünü M. M. Şerif'in yaptığı *A History Of Muslim Philosophy*'de (Weisbaden 1963-1966) yer almaktadır. Bu kitap, Mustafa Armağan'ın editörlüğünde bir grup çevirmen tarafından *İslam Düşüncesi Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. İstanbul 1990, c. II, s. 60. Burada şöyle denilmektedir: "Râzî bir teistti, ama vahiy ve nübüvveti i-nanmazdı. Ona göre akıl, iyiyi ve kötüyü ayırt etmeye kâdirdir; biz Tanrıyı yalnız akıl yo-luyla bilebiliriz ve hayatımızı en güzel bir şekilde tanzim ederiz; öyleyse neden peygam-berlere ihtiyaç olsun?"

²⁶ İbrahim Medkûr, *Fârâbî*, çev. Osman Bilen. Bkz. M. M. Şerif, a.g.e. c.II, s. 80 vd.;

²⁷ Fazlur Rahman, *İbn Sinâ*, çev. Osman Bilen, Bkz. M. M. Şerif, a.g.e. c. II, s. 117 vd. ; Dr. Necip Taylan, *Ana hatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri-*, İstanbul 1991, s.222.

Halbuki İbn Sinâ'ya göre peygamberler, arifler ve siddîklardandır. (Bu meselede İbn Sinâ'da *gnosticisme* izleri görülüyor.) Onlarda alimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü (*el-Kuvvetü'l-Kudsiyye*) vardır. Bu onun «Faal Akıl» ile temasa gelmesini temin eder. Başkalarının zihinle kavrayamadıkları hakikatleri onlar, bu sezgi gücü ile kavrar. İnsan akli bu üstün derecede kutsal akıl olmuştur. Vahiy bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara verilmesinden (*feyz*) ibarettir. Melek bu fezeyân halindeki kudrettir ki onun vasıtasıyla yüksek hakikatlerle temasa gelinir.²⁸

Peygamber haberleri melekler yardımıyla alır. Melekler madde-den ayrı «akıllar» (*el-Müfarakât*)'dır. İbn Sinâ Kur'an'a dayanarak «Kutsal Ruh (*er-Rûhü'l-Kudsî*)» ve «Sadık Ruh (*er-Rûhu's-Sadîk*)» tabirlerini kullanır. Ona göre, kutsal akıl sahibi olan peygamber, adi ilimden *gnosis* (*el-ma'rife*) derecesine yükselir. Bu derecede bilgi, yalnız ariflere ve peygamberlere mahsustur.²⁹

İbn Sinâ'nın bu yaklaşımı, uzun yıllar sonra, Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi ile İslam dünyasında başlayan a-kılcılık akımının takipçileri tarafından yeniden gündeme getirilmiştir.

Fazlur Rahman'da İbn Sinâ'nın etkilerini açık bir şekilde görmekteyiz. Onun vahiy ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu kelimenin Kur'an'da nasıl kullanıldığına kısaca bakalım.

²⁸ Ülken, Prof. Dr. Hilmi Ziya, İbn Sinâ'nın Din Felsefesi, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara, 1955, c.IV, sayı 1, s. 91.

²⁹ Ülken, a.g.m. s. 92.

Vahiy kelimesi aslında “gizli işaret”, “mesaj”, “Birinin kalbine bir şey ilhak etmek” gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ İstilah olarak vahiy denildiğinde, bundan Allah’ın, kullarından seçtiği kimselere dilediği talimatları ve öğretileri özel bir şekilde bildirmesi veya bildirilen bu talimat ve öğretilerin kendisi anlaşılmaktadır. Kur’an’da vahiy bu istilahî anlamın dışında da kullanılmıştır. Örneğin, Allah’ın arıya³¹, Hz. Musa’nın annesine³² arza ve semâya vahyetmesi³³, şeytanların kendi yandaşlarına vahyetmesi³⁴ gibi. Bu çeşit vahiyler her zaman peygamberlere gelen vahiyden ayrı tutulmuştur.³⁵

Hiz. Peygambere vahiy, çeşitli şekillerde geliyordu. Bunlar içinde en dikkat çeken iki şekil şudur:

- a. **Sadık Rüyalar:** Hira mağarasında ilk vahiy gelmeden önce Hz. Peygamber, sadık rüyalar görmeye başlamıştı. Sadık rüyalarla, yaşanan hayatta gerçekliğe kavuşan rüyalar kaste-

³⁰ İbn Manzur, Muhammed İbn Mükerrrem (öl. 711/1311), *Lisanu'l- Arab*, Beyrut 1955, c. XV, s. 379- 382; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl İbn Hammad (öl. 398/1007), *Sihah*, tahkîk: Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr, Mısır 1376/ 1956, c. VI, s. 2519-2520.

³¹ 20/Tâhâ, 18.

³² 16/ Nahl 68.

³³ 112/ Zilzal 4-5.

³⁴ 6/En'am, 121.

³⁵ Mukatîl İbn Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Belhî, *el-Vucuh Ve'n-Nezair*, tahkîk: Ali Özek, İstanbul 1993, s. 69; et-Taberî, a.g.e. c. XXV, s. 45. el-İsfâhânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Rağîb *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, tahkîk: Dr. Muhammed Ahmed Halefullah, İstanbul 1986, s. 809.en-Nevevî, Ebu Zekerîyya Yahya İbn Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut, 1987, c. II, s. 197. Fahreddin er-Razî, *Tefsîr-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr. Sadık Kiliç, C. Sadık Doğru, Ankara, 1988. C. XX, s. 486 vd. ; Elmalılı, a.g.e. c. III, s. 1524-1527; c. VI, s. 4254-4261. Kur'an'da vahyin hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin geniş açıklama için bkz: Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ (öl. 1400/1979), *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, tasnif: Naim Sıddîkî, Abdü'l-Vekil Alvî çev. Dr. Naim Ahmed Asrar, İstanbul 1983, c. I, s. 55 vd.

dilmektedir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, bir rüya gördüğünde, o mutlaka gerçekleşirdi.³⁶

b. Cebrail aracılığıyla vahiy gelmesi: Vahiy meleği Cebrail, bazen kendi sûretiyle, bazen bir insan sûretinde, bazen de görünmeksizin, çan sesine benzer bir sesle, Hz. Peygambere vahiy getirirdi.³⁷

Rüya yolu ile gelen vahiyden, bazı peygamberlerin kıssalarında da söz edilmektedir.³⁸

Fazlur Rahman, vahiy konusunu açıklarken önce Cebrail hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur:

*“Melek kelimesinin dar anlamda vahiy olarak kullanılması, aslında pek uygun değildir. Çünkü Kur'an onu, en azından Peygambere tasvir ederken, hiç bir zaman “melek” tabirini kullanmamıştır. Aksine, devamlı ya “Ruh”, ya da “Ruhâni elçi” tabirlerini kullanmıştır.”*³⁹

Bundan sonra o, meleklerin Allah'ın emirlerini yerine getiren, insanların hayatlarını bitirme görevinden, Allah'ın arşını tutma görevine kadar çeşitli işleri yapan semâvî varlıklar olduğuna değinir; bu meleklerin, Hz. İbrahim, Lût gibi bazı peygamberlere gönderildiğini, hatta cesaret vermek için, müminlere indirildiğini zikreder. Ancak, ona göre

³⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâ'il (öl. 256/869), el-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul 1981, Bed'ül-Vahiy, 3, Ta'bîr, 1; “Nebilerin rüyaları vahiydir” Buhârî, Vudu' 5, Ezan, 161; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (öl. 261/874), Sahîhu Müslim, tahkik: Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Mısır 1374-5/1955-6, İman, 252, 254; Ahmed İbn Hanbel, (öl. 441/1855), Müsned, Mısır 1315/1895, c.VI, s.153, 232, 235.

³⁷ Geniş bilgi için bkz: İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsü'd-Dîn Ebû Abdillâh İbn Ebî Bekr (öl. 751/1350), Zâdû'l-Mead Fî Hedyi Hayrî'l-İbâd, tahkik eden ve çev. Muzaffer Can, İstanbul 1989, c. I, s. 80.

³⁸ Örneğin bkz. 12/Yusuf, 1-5.

³⁹ Fazlur Rahman, Ana Konulanyla Kur'an, s. 192.

bunların hiçbirisi vahiy meleği değildir. Yine ona göre, her ne kadar Allah'ın, Hz. İbrahim, Lût ve Mûsa ile doğrudan konuşmuş olduğu Kur'an'da zikredilmiş olsa da, nihayette o, "Allah, emrinden olan ruhu, kullarından dilediğine indirir"⁴⁰ ve "Melekleri, kullarından dilediğine emrinden ruh ile indirir"⁴¹ buyurmaktadır. Onun açıklamasına göre, Kur'an'ı vahiy olarak getiren ruh, Hz. Meryem'in hamile kalmasına sebep olan ruhun aynısıdır. O der ki:

"Hz. Muhammed'e vahiy elçisi olarak gönderilenin, bu ruh olduğunda şüphe yoktur. Yukarıda gördüğümüz gibi, Mekkeliler, sık sık «Muhammed'e bir melek indirilmesi gerekmez miydi» diye soruyorlardı. Kur'an ise, meleklerin insanlara, insan sıfatıyla gönderilmeyeceğini belirtmiştir. Bazen de Kur'an, onlara korku vermek amacıyla, şöyle cevap vermiştir: «İyi bilsinler ki, biz melekleri, ancak hak ile indiririz. O zaman kendilerine asla göz açtırılmaz.»⁴² Bu yüzden Peygamberimize vahiy için melek gönderilmediği kesindir. Zira ona vahiy, Ruh'u'l-Emin olarak da tasvir edilen Ruh'u'l- Kudüs tarafından getirilmiştir. Fakat yanlış anlaşılmasın, bu ruh ile melekler, tamamen farklı varlıklar değildir. Sadece şu kadar söyleyebiliriz ki: bu ruh, meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır.(...) Her ne olursa olsun, Kur'an yine meleklerle, Kutsal Ruh'u bir kaç yerde aynı ibarede beraber kullanmaktadır."⁴³

Fazlur Rahman'ın bu ifadeleri çelişkili görünmektedir. O, meleklerle Ruh'u'l-Kudüs'ün arasını müphem bir şekilde ayırmakla bu Ruh'un, Hz. Peygamberin şuûrunda beliren bir ses olduğu yorumuna kapı aralamaktadır:

⁴⁰ 40/ Mü'min 15.

⁴¹ 16/ Nahl 2.

⁴² 15/Hicr 8.

⁴³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 194-195.

*"Herhalde ruh, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Fakat bu ruh, Allah tarafından indirilmektedir."*⁴⁴

*"Hiç şüphesiz, vahiy Allah'tan sudûr etmiştir ama diğer taraftan Muhammed'in şahsiyeti ile derinden ilgilidir. Bu durumda vahiy elçisinin tamamen harici olduğunu ileri süren görüş doğru olarak kabul edilemez.(...) O halde Kur'an salt ilâhî kelamdır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile yakından münasebettedir. Ancak Hz. Muhammed'in ilişkisi bir kayıta olduğu gibi mekanik bir şekilde anlaşılamaz. İlâhî kelam, Hz. Muhammed'in kalbinden süzülerek dışarı çıkmıştır."*⁴⁵

*"Kur'an hem tamamıyla Allah kelmamıdır, hem de olağan anlamda tamamen Hz. Muhammed'in kelmamıdır.(...) Başka bir deyişle Sünnilik, Kur'an hem tamamıyla Allah kelmamıdır hem de olağan anlamıyla tamamıyla Hz. Muhammed'in kelmamıdır, diyecek fikri yeterlikte değildi. Kur'an her iki hususu da kabul etmektedir. Çünkü vahiy Hz. Muhammed'in kalbi üzerine geldiğine göre, nasıl onun dışında olabilir?"*⁴⁶

Biz, buna benzer düşünceleri bazı filozoflarda da görmekteyiz. Fazlur Rahman'ın bizzat kendisi, İbn Sinâ'yı anlatırken der ki:

"...Yunanlılar, Müslümanların anladığı anlamda peygamberlik ve nübüvvete dayalı vahiy gibi kavramlara alışık değildi. Bu bulanık ve işlenmemiş ve birbiriyle irtibatı olmayan malzemeyi geliştirerek itina ile işlenmiş, kapsamlı ve berraklaşmış bir nübüvvet teorisi kurup, Hz.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 198.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 45.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 43.

Muhammed'in şahsiyetini yorumlamak, öyle herhangi bir dehanın üstesinden geleceği türden bir şey değildi, ama bu Müslüman filozoflara düşüyordu. (Özellikle İbn Sina'ya, çünkü her ne kadar Farabî, bu konuda öncülük etmişse de onda, başta peygamberliğin aklî ve mucizevî yönleri olmak üzere bütün unsurlarını bulamıyoruz. ⁴⁷⁾ Aklî seviyede nübüvvet'e ait vahyin zarureti, Aristo'nun, bazı insanlar kafasında bir kıyas kurmaksızın orta terime dayanarak tesadüfen sonuçlar çıkarırlar, şeklindeki işaretine dayanan bir delille ispatlanır. İbn Sina bu küçük işarete dayanarak, tamamen sezgisel tecrübeye dayanan bir teori kurar. İnsanlar sezgi kabiliyetlerinin gerek nitelik ve gerekse niceliği yönünden büyük ölçüde değiştiğinden ve bazı insanlar neredeyse ondan mahrum oldukları halde diğer bazılarının buna yüksek derecede sahip olmasından dolayı, gerçeklikle tam bir temas kuran nadiren ve istisnâî olarak onunla donatılmış bir insanın bulunması gerekir. Bu insan dışarıdan hiç eğitim almaksızın, kendi tabiatı icabı bazı soru ve sorunlar hakkında, sezgisel bir tecrübe sahibi olabilen, fakat realiteyi kavramasına yarayan temas daima kısmî kalan ve asla tam olamayan umumî çizgideki düşüncülerin aksine hakikatin deposu haline gelebilir. Bu kapsamlı kavrayış daha sonra kendisini, gerçekliğin mahiyeti hakkında, gelecek tarih hakkında önermelere dönüştürür; o aynı anda hem aklî hem de ahlakî-manevîdir ve bundan dolayı nübüvvet tecrübesi gerek felsefî, gerekse ahlakî ölçüleri tatmin etmektedir. Bu yaratıcı kavrayışın temelleri üzerinde hakikî peygamber, yeni ahlakî değerler kurar ve geleceğin tarihini etkiler. Bu kavrayışa eşlik eden psikolojik-ahlakî sonuç derin ve sarsılmaz bir kendine güvendir ve peygamberin doğru bilgi ve yerinde ahlaki yargı vermek için kendi kudretine olan inancıdır: Kendisine inanmalıdır ki, başkalarına kendini inandırabilsin ve böylece dünya karşısındaki vazifesini başarabilsin. Bu kavrayış, yaratıcı bilgi ve

⁴⁷⁾ Bkz Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London 1958. s. 35.

yaratıcı değerler, İbn Sinâ tarafından faal akıl⁴⁸ olarak isimlendirilir ve vahiy meleği (Cebrail) ile özdeşleştirilir. Şimdi peygamber, peygamber olarak faal akılla özdeşir; ve bu özdeşlik söz konusu olduğu sürece faal akıl, akl-ı müstefâd olarak isimlendirilir. Fakat peygamber beşer olarak faal akılla özdeş değildir. Vahyi veren şu halde, bir anlamda peygambere nispetle onun içinde, bir başka anlamda, yani ikinci durumda bir beşer olmasına nispetle de onun dışındadır. Buradan hareketle İbn Sinâ; peygamber, özü itibarıyla değil, arızî olarak faal akıldır, der.(...) İstisnai bir gücü olan muhayyile özelliği ile bir peygamberin zihni psikolojik bir tazyikin zorunluluğu altında, tamamen aklî hakikatleri ve kavramları öyle hayatî imajlara ve öyle güçlü sembollere dönüştürür ki, bunları duyan ya da okuyan biri sadece onlara inanmakla kalmaz, derhal onlara göre davranmak mecburiyeti duyar. (...) Bu sembolleştirme ve telkin etme, ruh ve peygamberin akli üzerinde faaliyet gösterdiğinde sonuçta peygamberin ruhu, neyi düşünüyor ve tasarlıyorsa onların öyle kuvvetli ve canlı hayalleri ortaya çıkar ki, o gerçekten işitmeye ve görmeye başlar. Meleği «görmesi»nin «sesini işitme»sinin sebebi budur.⁴⁹

Fazlur Rahman, İbn Sina'nın bu görüşlerini, vahiy ile ilgili olarak ortaya koyduğu düşüncelerde kullanmıştır. Her ikisinin vahiy ile ilgili düşüncelerindeki benzer noktaları daha çarpıcı bir biçimde ortaya koymak üzere, Fazlur Rahman'ın kendi görüşlerinden bir alıntı yapacağız:

⁴⁸ İbn Sina'nın açıklamalarına benzer açıklamalar Yunan antik döneminde yaygın olarak yapılmaktaydı. İbn Teymiyye bu şekil açıklamaların, İskender b. Filip'in hazinelerinde olan kitapların Müslümanlar tarafından incelenmesiyle İslam dünyasına yayıldığını söylemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halim Şeyhu'l-İslam, Muvafakatu Sahihî'l-Menkul li Sarihi'l- Ma'kul, Beyrut, 1985, c. I, s. 233. Ayrıca Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, Akıl Maddesi, II, 238.

⁴⁹ Fazlur Rahman, İbn Sina, M.M.Şerif a.g.e. c. II, s. 117-119.

"Bu olayda (vahiyde) hissedilen durum (experience), ruhanî olduğu için, tasvir edilen nesneler, maddi nesneler olamaz. Fakat şurası da unutulmamalıdır ki ruhanî bir durum (spiritual experience), şiddetle yoğunlaşırsa, kişi ile nesneler arasındaki uzaklık tamamen kalkar ve bütün her şey apaçık görülür, sesler işitilir, seçilir bir durum alır. Böylece içten gelen ruhânî his, somut bir şekil kazanır. Peygamberimizin hissettikleri kalbî (veya manevî) şeyler nevinden olmasına rağmen, bu hisleri doğrudan kelimelere dökülmüştür. Çok kuvvetli olan bütün ruhanî hislerde durum aynıdır."⁵⁰

Ruhanî durumun yoğunlaşması, daha çok Hint dinlerinde ve daha sonraları tasavvufî akımlarda çokça kullanılan bir argümandır. Sûfîler bu durumlarına "hâl" demektedirler. Fakat şunu önemle vurgulamak gerekir ki; hiçbir mutasavvıf, yaşadığı hallere, -her ne kadar, onun Allah katından bir bilgi veya bir sezgi olduğuna dair telmihlerde veya bulunmuşlarsa da- hiçbir zaman vahiy dememişlerdir.⁵¹

Gerek İbn-i Sinâ'nın ve gerekse Fazlur Rahman'ın dediğine göre, Hz. Peygamber, içten gelen ruhânî bir hisle soyut olan şeyler üzerine yoğunlaşmış ve bu sayede meleşti sanki somut bir şeyi görür ve duyar gibi görmüş ve duymuştur.

Bu şekil bir açıklama tarzına, Batılı bazı yazarlarda da rastlamaktayız. Örneğin Watt der ki:

"Şunu hemen söyleyeyim ki ben, Kur'an'ın bir anlamda ilâhî inisiyatifin bir ürünü olduğunu, dolayısıyla vahiy eseri olduğunu kabul et-

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 189.

⁵¹ Bu konudaki bazı değerlendirmeler için bkz: Prof. Dr. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Bazı Meseleleri*, İstanbul 1991, s. 160 vd.

mekteyim. «Bir anlamda» tabiri ile maksadımın ne olduğunu, incelememiz esnasında açıklığa kavuşacağını ümit ediyorum”⁵²

“Bu tecrübelerin (vahiy tecrübesinin), belli başlı özellikleri şunlardır:

1. Hz. Muhammed, kalbinde veya şuurunda bir takım kelimelerin varlığından haberdardı.
2. Bu kelimeler, Hz. Muhammed’in düşüncesinin ürünleri değildi.
3. Hz. Muhammed, bunların melek diye adlandırılan bir dış kuvvet tarafından zihnine yerleştirildiğine inanmaktaydı.
4. Bu kelimelerle ifade edilen mesajı asıl gönderen Allah’tır. Bu dört özellik Kur’an’da anlatılan bütün vahiy tarzlarında mevcuttur. Fakat burada dikkate alınması gereken iki önemli husus vardır: Her şeyden önce madde 1’de söz konusu edilen kelimeleri Hz. Muhammed, her nasılsa bir yerden duymuş ve böylece onlar onun zihninde yer etmiş olabilir. Madde 3’te dışarıdan geldiği kabul edilen varlık, her zaman bir melek olarak tasavvur edilmemiş olabilir. Belki de vahyin en önemli özelliklerini üç ana maddede toplamak mümkündür: Hz. Muhammed’in zihninde bulunan kelimeler; Peygamberin bu kelimelerle ilgili kendi düşüncesinin yokluğu; ve bu kelimelerin Allah’tan geldiğine inanma.⁵³

⁵² W. M.Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Prof. Dr.Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 35.

⁵³ Watt, a.g.e. s. 37.

"Şimdi burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Temel tecrübe-yi oluşturan bu sözler veya kelimeler, Hz. Muhammed'in şuûruna nasıl ulaştı? O, bu sözlerin kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu. Bizim, onun bu konudaki, samimiyetinde şüphemiz yoktur: Modern görüşü savunan biri için cevap pek zor değildir: Bu sözler, Hz. Muhammed'e kendi şuûraltından gelmektedir. Ne var ki böyle bir cevap, soruyu yeniden dile getirmekten başka bir şey değildir. Onun, tartışma konusu probleme ilave ettiği tek şey, bu sözlerle Hz. Muhammed arasında şöyle veya böyle bir münasebetin, daha onlar peygamberin şuurunda iyice yer etmeden önce bile, var olduğunu söylemiş olmasıdır. Bu görüş, gelenekleşmiş İslamî görüşle, şu şekilde birleştirilebilir: Melek bu sözleri önce Hz. Muhammed'in şuûruna ver-leştirdi; daha sonra onlar buradan şuur-üstüne çıktı. (...) Burada be-nimsenen görüş, genel çizgileriyle, Jung'un görüşüdür. Bu görüşe gö-re, gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dini mitosla-rında, şuuraltından şuur üstüne çıkan şey, beşeri faaliyetlerin kayna-ğını oluşturan libidodan veya hayat enerjisinden gelmektedir. Fertteki libido, kısmen ferdin kendine has bir özelliği, kısmen de kendisi ile, i-çinde yaşadığı toplum ve nihayet kendisiyle topyekün insan soyu ara-sındaki ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. Libidonun başkala-rıyla ortak olunan bölümüne, Jung, «kolektif alt şuur» demektedir. Bir çok dini mitos ve doğmalar, özellikle dinlerin çoğunda görülen «kahramanlık» «önder», «ilâhî çocuk», «bakire» ve benzeri figürler, hep bu kolektif alt şuurun faaliyetlerine atfedilmektedir. Bu figürlerin tapınma konusu olmaları halinde, insan, içinde bir fizîkî gücün serbest kaldığını, başka zamanlarda yapması mümkün olmayan bir çok şeyi şimdi kolaylıkla yapabildiğini görür. Kısacası Jung'un görüşüne göre, dînî fikirlerin çoğu, kolektif alt şuurdan, şuur seviyesine çıkan fikirler-

dir; dîni amellerin çoğu ise, fikirlere verilen şuurlu bir karşılıktan doğar.⁵⁴

Watt'ın yaklaşımı ile Fazlur Rahman'ın yaklaşımı arasında benzer noktaların bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Watt, Jung felsefesinden hareketle, Hz. Peygamberin iç dünyasında, maşerî vicdanın (kolektif şuur) etkisi ile bir takım şeylerin uyandığını, Fazlur Rahman ise, vahyin Ruhü'l-Kudüs olarak onun kalbine girdiğini söylemektedir. Bu durumda onun Watt'a ters düştüğü nokta, vahyin şuûra/şuûraltına nasıl yerleştiğidir.

Fazlur Rahman, bu yüzden vahiy konusunda getirdiği yorumda Cebrail'e de farklı bir yer bulmak zorundaydı. Onun Cebrail hakkındaki düşüncelerini kendi ifadelerinden izleyelim:

Nahl suresinin ikinci ayetinde vahiy, ruh olarak nitelendirilmektedir:

*“Allah'ın kendinden bir ruh ile kullarından dilediği kimselere, onların benden başka ilah olmadığını, dolayısıyla benden korkmalarını bildirmeleri için, melekler indirir.”*⁵⁵

Bu ayetten hareketle Fazlur Rahman der ki:

“«Ruhun min emrinâ» terkinin «emrimizin ruhu» (The spirit of our command) olarak tercüme edilmesi daha doğrudur. Bu emir, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz dediği şey olmalıdır. İşte ruh veya kutsal ruh, bu ana kitabın veya emrin özünden gelip, peygamberlerin kalbine girerek vahyi teslim ederler veya ruh buradan Allah'ın emriyle, melekler

⁵⁴ Watt, a.g.e. s. 150.

⁵⁵ 16/Nahl, 2.

tarafından peygamberlerin kalplerine indirilir. (...)Kur'an'ın öz olarak söylemek istediği, Allah'ın peygamberlerinin veya insan olan elçilerin, her varlığın en son kaynağı olan bir varlıktan çıkan ve bu peygamberlerin kalbini eşyayı normal insanların görüşünden daha farklı bir şekilde görmelerini ve bilmelerini sağlayan nur ile dolduran özel ve olağanüstü bir gücün alıcıları olduklarıdır. Bu güç aynı zamanda bütün bir insanlığın veya toplumların hayatına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tarzını seçmelerinde onlara kesin karar veririr. Bu ebedî ve hep canlı olan ruh, bütün varlığın ve hayatın kudretinden (agency) başka bir şey değildir.”⁵⁶

Fazlur Rahman, koyu harflerle yazdığımız cümlede Allah'ı mı yoksa Watt'ın “*hayat enerjisi*” dediği şeyi mi kastetmektedir? Fazlur Rahman'ın, Ruhul-Kudüs ve Cebrael ile ilgili açıklamalarına bakarak buna karar vermek oldukça zordur.

Kur'an'ın bütünlüğü göz önüne alınarak meseleye yaklaşıldığında açıkça görüleceği üzere vahiy; Hz. Peygamberin, hariçteki bir hadise hakkında kanaatinin teşekkül etmesi gibi, normal bir şuûr süreciyle, ilâhî bilginin onda teşekkül etmesidir.

“İşte bizim vahiyde göstermek istediğimiz hususiyet budur ki, O'nu bir şahsın rûhî faaliyetlerinin dışında, derûnî hallerinin üstünde, apayrı bir planda tespit eder. Mevcut tek psikolojik rabıta, Hz. Peygamberin vahiy hakkında, normal aklî vetire içinde vahyin ilahîliği hakkında sarsılmaz katiyete ulaşmış bulunmasıdır.”⁵⁷

⁵⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, 198.

⁵⁷ Mâlik b. Nebi, *Le Phenomene Coranique (Kur'an-ı Kerim Mucizesi)* Çev. Ergun Göze, Ankara 1991 s. 90.

Kur'an'da, Allah'tan gelen vahiy ile, Hz. Peygamberin kişisel irade ve faaliyetlerinin arasının kesin bir çizgi ile ayrılmış olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyi olduğu gibi alıyordu. Onda herhangi bir değişiklik yapmaya yetkili değildi. Ona vahyin gelişi, Fazlur Rahman'ın da dediği gibi bir kayıt cihazındaki gibi olmasa da, vahyin geldiği anda, Hz. Peygamber, onu içinde buluyor ve gelen şeylerin vahiy olduğuna dair kuşkusuz bir bilgiye sahip oluyordu. Onun, vahyi içinde bulması, bir iç doğuş veya insanın şuûruna ansızın doğan bir sezgi değildir. Vahiy ilham, saniha ve ferasetten ayrı bir şeydir.⁵⁸ İlham kelimesi, vahyi ifade edebilmek üzere, ona psikolojik bir mânâ verebilmek için kullanılmasına rağmen vahiy, hiçbir psikolojik unsur ihtiva etmemektedir. İlham tam tersine her ne kadar psikolojik bazı unsurlar ihtiva etse de, peygamberde hasıl olan durumların ve şartların hiçbirisini ihtiva etmemektedir. Buna göre vahiy, Hz. Peygamberin kanaatı ve Kur'an'ın objektif verileriyle intibak halinde olabilmek için, düşünülmemiş hatta hiç düşünülemez bir mevzuda "kendiliğinden bilgi" mânâsını iktisap etmek gerekir. Binaenaleyh, bu cins bir hadiseyi ancak kendine mahsus vahiy kelimesiyle anlatmak en doğru olanıdır. Vahyin bu hususiyetleri, vahyi alan şahsın gözünde o kadar sarahatle belliydi ki vahiy olayının objektifliği üzerinde en küçük bir gölge bile görmüyordu.⁵⁹ O, daha önceden kalbine yerleştirilen şeyleri de hatırlıyor değildir. Çünkü bu takdirde onun adı yetenek veya doğuştan gelen kuvvetli sezgi gücü olurdu. Bu takdirde vahyi şöyle tarif etmek mümkündür:

⁵⁸ Elmalılı, a.g.e. c. III, s. 1524.

⁵⁹ Malik b. Nebi, a.g.e. s. 86-87.

*"Vahiy, bir aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak (yakîn) suretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu irfandır."*⁶⁰

Kur'an'da vahiy, olabildiğince canlı bir şekilde ifade edilmiştir. Vahiy meleği Cebrail'in Hz. Peygambere vahiy getirmesi, o anda cereyan eden bir hadise olarak anlatılmaktadır:

*"Hâ Mîm, Ayn, Sîn, Kâf... Aziz ve Hakim olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder."*⁶¹

Ayetlerin nasıl vahyedildiğinin ifade edilmesinden önce, hece harflerinin getirilmiş olması, onun harf harf vahyedildiğine işaret etmektedir. Ayrıca diğer hurûfu mukattaadan sonra da, doğrudan Kur'an'dan bahsedilmesi, bu yorumu güçlendirmektedir.⁶²

Bir başka ayette vahyin canlılığı, daha açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir:

*"Onu ezberlemek için dilini hareket ettirip (dudaklarını kıpırdatıp) durma! Onu ezberletmek ve okutmak bize aittir. Kur'an'ı okuduğumuz zaman, onun okunuşunu dinle!"*⁶³

Hiz. Peygamber, vahyin gelmesi esnasında, onu ezberlemek, unutmamak için, Cebrail'le beraber kendisi de okurdu. Allah ona kalbini

⁶⁰ Abduh, Muhammed, Tevhid Risalesi, çev. Doç. Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, 1986, s. 154. Malik b. Nebi bu tarif hakkında şöyle demektedir: *"Her şeye rağmen ve bilhassa peygamberin indindeki 'katıyet hissinin izahı' sadedinde bir miktar müphemlik kalmaktadır."* Malik b. Nebi, a.g.e. s. 89.

⁶¹ 42/Şûra 1-3.

⁶² *"Ayette (Evhâ) buyurulmayıp da muzârif lafzıyla (Yûhî) buyurulması da bu şekil (îthâ)'nın adeti olduğuna delalet içindir."* Zemahşerî, a.g.e. c. IV, s. 208. Elmalılı, a.g.e. c. VI, s. 4220. Ayrıca bkz. Taberî, a.g.e. c. XXV, s. 6.

⁶³ 75/Kıyâme 16-19.

ve kulağını vahye vererek susmasını, dinlemesini emretti ki, bu sayede vahyi alabilsin.⁶⁴

Ayetin gözler önüne getirdiği tablo şudur: Cebrail, Allah'ın, Hz. Peygambere vahyettiği ayetleri okuyor... Ancak peygamberliğinin ilk günlerinde olan Hz. Peygamber, dinlediği ayetleri unutma korkusu içindedir. Bu yüzden ayetler ona okundukça, o da dudakları kıpır kıpır, onları tekrar etmektedir. Halbuki onun korku duyması gerekmiyordu; çünkü ayetleri vahyeden Allah, onların korunmasını da üzerine almıştı. Bu ayetlerden, vahyin, fiilen, o anda Hz. Peygambere indiğini anlamaktayız.

Kur'an, Hz. Peygamberin kalbine bir kerede yerleştirilmemiştir. *"Gerçekten vahiy, peygamber psikolojisindeki «vahiy inme» denilen rūhî hal zamanına tekabül etmektedir. Bilhassa tespit etmiş bulunuyoruz ki, bu müddet esnasında Hz. Peygamberin iradesi o an için tamamen elinden gitmekte, o kadar ki ter boşanan ve sarsılan yüzünü örtmeye bile muvaffak olamamaktaydı.(...) Şuuru ve iradesi elinden alınmış bir benliğin bu nizamlı düşünceleri hazırlayabileceğini farz etsek bile kısacık vahiy inme müddeti içinde bu fikirlerin hazırlanma ve emredilmeleri için gerekli zamanın esasen mevcut bulunmadığı ayrı bir gerçektir."*⁶⁵

Vahyin gelmesi esnasında Hz. Peygambere bir ağırlık çöküyor, soğuk günlerde bile alnında terler birikiyordu. Hz. Peygamberde sadece vahyin indiği zamanda görülen bu ruh hali, onun ashâbı tarafından da vahyin geldiğine işaret olarak biliniyordu. Halbuki iç doğuş olarak

⁶⁴ İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir: *"Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem- ona bir Kur'an (ayeti) indiğinde onu ezberlemek ister, bunda acele ederdi. Bunun üzerine Allah Teala bu ayeti indirdi."* Yunus der ki: *"Onu ezberlemek için dudaklarını kıpırdatırdı."* Taberî, a.g.e. c. XXIX, s. 187. ez-Zemahşerî, a.g.e. c. IV, s. 661.

açıklanan ruh hali, insan şuuruna bir anda doğan ve üzerinde düşünülüp işlenmesi gereken bir anlık bir kıvılcımdır. Ayrıca insan şuurunda bir düşüncenin belirmesinde, bunun vücut üzerine bir tazyiki söz konusu olmaz.

Hız. Peygamber, yaşam süreci içerisinde vahyin gecikmesi yüzünden bir kaç kez zor durumda kalmıştı. Örneğin “İnkıtâ-i vahiy” (vahyin kesilmesi) olayında Hız. Peygamber çaresizlik içinde kalmıştı.⁶⁵ Eğer Fazlur Rahman’ın dediğı gibi vahiy, Hız. Peygamberin şuûruna yerleştirilmiş olsaydı, böyle bir olayın yaşanmaması gerekirdi. Çünkü onun içinde bir kuvve olarak hazır olan vahiy, hayatının en sıkıntılı günlerini yaşadığı o zamanlarda -çünkü ona inanmayanlar, onun bu haliyle alay ediyorlardı- mutlaka şuûr üstüne çıkardı.

Buna benzer bir olayı da Hız. Peygamber, eşi Aişe’ye iftira atıldığı zamanda yaşadı. Hız. Peygamber Beni Mustalik oğulları gazvesinden dönerken Hız. Aişe def-i hacet için ayrıldığı ve bu arada gerdanlığının kaybolduğunu fark etmesiyle başlayan yoldan alıkoyan bir dizi engeller sebebiyle kafileden geri kalmış, onun o zamanlar fazla kilolu olmaması sebebiyle tahtirevanı taşıyanlar onun içinde olmadığını fark etmeyip yola devam etmişler. Ordunun arkasından gelen Safvan b. Muattıl sabaha karşı onu uyurken bulmuş, onun gelişini duyan Hız. Aişe, hemen yüzünü örtmüş (O zaman henüz örtünme ayetleri inmemişti.) Safvan onu devesine bindirerek, kendisi de devesinin yularını tutarak Medine’ye gelmişler. Hız. Aişe diyor ki: *“İşte o zaman aleyhimde söylenenler söylendi.”* Bu skandal ile Medine yaklaşık bir ay çalka-

⁶⁵ Malik b. Nebi a.g.e. s. 125-126.

⁶⁶ İbn Abdillâh’tan rivayet edilmiştir: *“Cibrîl aleyhisselâmın gelmesi Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem gecikince onun ehlinden veya kavminden bir kadın «Şeytan Muhammed’i bıraktı» dedi ve bunun üzerine Allah (Vedduhâ...) ayetlerini indirdi.”* Taberî, a.g.e. c. XXX, s. 231.

landı. Bu süre içerisinde dedikodular çoğaldı, insanların içlerinde gizledikleri, bastırdıkları kıskançlıklar, kabile hamiyetleri ayaklandı. Evs ve Hazrec kabileleri neredeyse birbirine gireceklerdi. Bir çok kadın ve erkek sahabilerin içinde kuşku uyandı ve bunların bir bölümü bu olayın gerçek olduğunu sanıp Aişe hakkında ileri geri konuşmaya başladılar. Bir aydır vahiy almamış olan Hz. Peygamber, bu skandal ortaya çıkmasından beri Hz. Aişe'nin yanına uğramamıştı. Toplum içinde konuşulanlar ve bu konuda ayet inmemiş olması sonunda Hz. Peygamberi, Hz. Aişe'ye şu sözleri söyletmeye kadar itti: *"Ey Aişe, senin hakkında bazı şeyler duydum. Masum isen Cenab-ı Hak senin masumiyetini ispat edecektir. Fakat adetin olmadığı halde bir kusur işledinse istiğfar et, tövbe et. Kul kusurunu itiraf eder, sonra tövbe ederse Cenab-ı Hak onun tövbesini kabul buyurur."*⁶⁷

Durumun ne kadar nazik olduğu ortadır. Peygamber eşine yapılan bu iftira bütün bir İslam toplumunu bir ay boyunca derinden sarsacak boyuttaydı. Hz. Aişe elbette günahsızdı. Eğer vahiy Hz. Peygamberin şuurunda bir kuvve olarak hazır bulunsaydı, onun ortaya çıkması bu kadar uzun süre almazdı. Ayrıca Hz. Peygamberin yukarıdaki sözünden de anlaşılacağı gibi vahiy gelinceye kadar bu olay hakkında lehte ve aleyhte bir şey söylememiş, hatta bir ayın sonunda Hz. Aişe'ye tövbe yolunu hatırlatmıştır. Eğer vahyi alma iradesi onun elinde ve bu kuvve kendi içinde olsaydı, onun suçsuz olduğunu olayın patlak verdiği anda kesin bir bilgiyle bilir ve bu konuda Allah'ın vahyini şuurunda saklı olan yerinden alıp insanlara ilan eder ve her türlü dedikoduyu baştan keserdi.

⁶⁷ Şibli, Mevlana, Asr- Saadet, terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1978, c. III, s. 312 vd.

Bununla birlikte Fazlur Rahman, bazı müsteşriklerin, Hz. Peygamberin saralı olduğuna dair görüşlerini şiddetle reddeder ve Hz. Peygamberin vahiy tecrübesi sırasında normal bir rûhî-bedenî hayata sahip olduğunu söyler. Fazlur Rahman, tarih boyunca dışarıdan gelen bu gibi itirazlar sonucunda Müslümanların yeni savunma biçimleri geliştirdiklerini, bunların bazılarının Müslümanların kendilerini tehdit ettiğini söyler. Ona göre bu savunmalardan biri de özellikle Ehl-i Sünnetin vahyi ve vahiy meleşini somut olaylar şekline büründürmüş olmalarıdır:

*"Bu durumda Hz. Peygamber ve vahiy ile ilgili olarak, onun şuurunun normal olduğu görüşü, çok daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından teşvik görmüş, ve hatta açıkça ifade edilmiştir. Bunun, vahyin objektifliğini (nesnelliğini) korumak amacıyla Melek'in bir dış varlığı olduğunu ya da Ses'in dışarıdan geldiğini güvenceye aldığı sanılmıştır. Böyle bir teşebbüs, bize başlangıçta zihnen olgunlaşmamış gibi görünebilir, ama akidenin teşekkül halinde olduğu bir sırada, bu adımı atmak, özellikle akılcılarla tartışmalara girişmek için zorlayıcı nedenler bulunuyordu. Daha sonraları geniş ölçüde kabul gören pek çok hadis ortaya çıktı. Bu hadislerde Hz. Muhammed, Cebrail ile halk huzurunda konuşur bir şekilde gösterilmekte ve Cebrail'in görünüşü, canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Kur'an'daki "Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için, onu (Cebrail'i, senin kalbine gönderdik" ⁶⁸ ayeti bu hususa aykırı düşmekle birlikte, Cebrail'in ve vahyin bir dış varlığa sahip olduğunu ileri süren bir fikir, Müslümanların genelinin zihninde öylesine kökleşmiştir ki, gerçek durum buna karşı bir küfür teşkil eder."*⁶⁹

⁶⁸ 42/ Şuarâ 194; krş.2/ Bakara 97.

⁶⁹ Fazlur Rahman *İslam*, 18.

Kanaatımızca Fazlur Rahman bu sözlerle şöyle demek istemektedir: Ehl-i Sünnet, filozofların, vahyi bir iç benliğin büyümesi olarak açıklayan tezlerine karşılık, vahyin, Hz. Peygamberden tamamen bağımsız olduğunu ispatlamak için, onun bir dış varlığının olduğunu sarahaten ifade etmiş, hatta bu uğurda bir çok hadis vaz' etmiştir.

Fazlur Rahman'ın bu yorumuna katılmamız mümkün gözükmemektedir. Çünkü her şeyden önce vahyin dış varlığının olduğunu anlatan ifadeler, bizzat Kur'an'da bulunmaktadır. Yukarıda buna dair örnekler vermiştik. Kur'an'da sadece Hz. Peygamber ile ilgili değil, diğer peygamberlerle ilgili olarak tıpkı hadislerde olduğu gibi, canlı ve ayrıntılı tasvirler yapılmıştır. Örneğin Hz. Musa ile ilgili olarak:

"Musa'nın haberi sana ulaştı mı? Hani o, bir ateş görmüş, ve ailesine: «Bekleyin, eminim ki bir ateş gördüm, bel ki size ondan bir mesele getiririm veya ateşin yanında bir rehber bulurum», demişti. Oraya vardığında, kendisine, «Ey Musa», diye seslenildi. «Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim. Hemen pabuçlarını çıkar, Çünkü sen kutsal vadi, Tuvâ'dasın! Ben seni seçtim Şimdi vahyedilene kulak ver. (...) Şu sağ elindeki nedir ya Musa?» O dedi ki : «O benim âsâmdır; ona dayanırım, onunla davarlarıma yaprak silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.» Allah ona : «Yere at onu Ya Musa» dedi. Onu hemen yere attı, bir de ne görsün, hızla sürünen bir yılan! Allah buyurdu: «Al onu korkma! Biz onu ilk haline sokacağız. Bir de elini koltuğunun altına sok ki bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesez bir beyazlıkta çıksın»...»⁷⁰

"Kitapta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti. Meryem, onlarla kendi arasına bir perde çek-

⁷⁰ 20/Tâhâ, 12 vd.

mişti. Derken biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü. Meryem ona: «Senden, çok esirgeyici olan Allah'a sığınırım; eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen...» dedi. Melek: «Ben yalnızca sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için (gelen) Rabbinin bir elçisiyim», dedi. Meryem: «Bana insan eli değmemişken benim nasıl çocuğum olabilir?» dedi...⁷¹

Bu ayetlerden vahyin bir dış gerçekliği olduğunu ve peygambere, vahiy alması esnasında, vahyi getiren melek ile doğrudan muhatap olduğunu anlamaktayız. Bir an için vahyin, içte bulunan bir kuvve - veya hayat enerjisi- nin genişleyerek şuûr üstüne çıktığı açıklamasını, geçerli bir açıklama olarak düşünelim. Bu durumda yukarıdaki ayetleri nasıl anlayacağız? Hz. Musa, kendi benliği ile mi konuşmuştur? Benliğinde hazır olan kuvve, elinde taşıdığı bir âsânın yılan olabileceğini o güne kadar nasıl fark ettirmemiştir? Meryem ile ilgili kıssada durum daha açıktır: Diyelim ki, Hz. Meryem, bir konu üzerinde tamamen yoğunlaştı ve bu sayede, ona hayal ettiği şeyler gerçekmiş gibi göründü; Peki o, nasıl hamile kaldı? (Fazlur Rahman'ın, Hz. Meryem'e gelen ruh ile, Hz. Peygambere vahiy getiren ruhun aynı şey olduğuna dair görüşünü, burada hatırlatmak isteriz).

İkinci bir husus, bazı filozoflar dışında, belli başlı bütün mezhepler vahyi, Kur'an'da anlatıldığı şekilde anlamakta ve benimsemektedirler. Her ne kadar bazı Mûtezilî alimler, meşhur Cibril hadisi ve ona benzer hadisleri reddetmişlerse de, yukarıda büyük Mutezilî alim ez-Zemahşerî (Ö. 538/1144)' den yaptığımız iktibastan da anlaşıldığı gibi, Allah'ın Cebrail vasıtası ile Hz. Peygambere, ayrı ayrı gerçeklikler olarak vahiy gönderdiğini kabul etmektedirler.

⁷¹ 19/ Meryem 16 vd.

Fazlur Rahman, referans olarak gösterdiği ayeti, kanaatımızca hatalı tercüme etmiştir. O, Şuarâ 194. ayetini: *"Onu (Cebrail'i) senin kalbine gönderdik"* şeklinde çevirmiştir. *"Nezele bihi'r-Rûhu'l-emîn Alâ kalbike litekûne mine'l-münzirîn"* ifadesinin doğru meâli: *"Onu (yani Kur'an'ı) Rûhu'l-Emin, uyarıcılardan olası diye, senin kalbine indirmiştir."* şeklinde olmalıdır.⁷²

Fazlur Rahman, miraç olayını da aynı mantıksal örgü içinde açıklamıştır:

"Kur'an, Hz. Muhammed'in önemli değişmeler sağlayan bir veya belki de bir dizi tecrübeden geçtiğine bir kaç sûrede işaret etmektedir."⁷³ Bütün bu sûrelerde Kur'an, "en uzakta" ya da "ufukta" Hz. Peygamber in bir şeyler gördüğüne işaret eder. Bu durum göstermektedir ki sözü edilen tecrübe, "ben"in genişlemesinin önemli bir unsurunu içermektedir. Necm Sûresinin 11-12. ayetlerinde, Kur'an şunları bildiriyor: "Gönül (kalp) gördüğünü yalanlamadı; onun (kalbin) tanık olduğu şeyden şüphe mi ediyorsunuz?" Ancak Hz. Peygamberin rûhi tecrübeleri daha sonraları, özellikle Sünnîlik teşekkül etmeye başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek, Hz. Muhammed'in miraç hadisesi ile ilgili bedenlen vuku bulmuş eşsiz canlı bir olay haline sokulmuş ve daha da sonraları miraç sırasında Hz. Peygamberin bindiği hayvan, yedi gök tabakasının her birinde kalışı, Adem 'den İsa'ya kadar geçmiş asırların peygamberleri ile konuşmaları hakkındaki bütün canlı ayrıntılar ortaya konmuştur. Burada ilkin Sünniliğe karşı olanlarca nadiren idrak edilen bir gerçeği kabullenebiliriz: Din tamamıyla "rûhânîleştirilmiş" nasslarla yaşayamaz; sadece ruhun muhtaç olduğu bir kılıf hizmeti görse de, onu somut bir hale sokmak gereklidir. Hatta diyebiliriz ki; bir tek olay, du-

⁷² Nitekim bu hususa İslam kitabının mütercimleri de işaret etmiştir. bkz. s. 18.

⁷³ 17/İsra, 1; 53/Necm 5-18; 81/Tekvir 23.

*rumuna ya da bağlamına göre, "rûhî ya da bedenî adını alabilir; ancak her iki halde de Sünnîler tarafından İsa'nın göğe çıkışına benzer bir biçimde geliştirilip, hadislerle desteklenen Mi'raç anlayışı, malzemele-
rini çeşitli kaynaklardan alan tarihî bir kurgudan başka bir şey de-
ğildir."*⁷⁴

Biz burada başlı başına Mi'raç olayını tartışacak değiliz⁷⁵; sa-
dece Fazlur Rahman'ın tezini sunarken ileri sürdüğü bazı gerekçelere
dikkat çekmek istiyoruz.

Fazlur Rahman'a göre, Miraç olayının canlı bir şekilde tasviri
Sünniliğin teşekkülü esnasında olmuştur. O, dinin soyut bazı açıkla-
malarla yaşayamayacağını, bu yüzden bu durumu fark eden Ehl-i Sün-
net'in, Hristiyanlıktaki İsa olayına benzer bir şekilde, içinde olağa-
nüstü tasvirler bulunan bir senaryo ürettiklerini söylemektedir. Bu her
şeyden önce İslam dinin 632 yılında kemale erdiği gerçeğine terstir.
Fazlur Rahman'ın sözünü ettiği dindeki somut şeyler -dinin ayakta
kalması gibi meşru bir nedenle bile olsa- sonradan uydurulmuşsa bu-
nun adı sahabe ve tabiinin ıstılahında bid'attir. Dinde sonradan icat
edilen şeylere karşı Selefin aşırı tahammülsüzlüğü bilinen bir gerçek-
tir. Eğer mi'rac meselesinde böyle bir gelişme olsaydı herkesten önce
selef ve ehli sünnet buna karşı çıkardı. Halbuki Fazlur Rahman buna
dair rivayetlerin ehli sünnet tarafından uydurulduğunu savunmaktadır.
Ancak o, bu konuda ne yazık ki somut kanıtlar göstermemektedir. O-
nun öne sürdüğü görüşe göre, soyuttan somuta doğru bir gelişme ol-

⁷⁴ Fazlur Rahman, İslam, 19.

⁷⁵ Mi'raç olayının anlatıldığı hadis ve onun şerhi için bkz: Buhârî, Salât, 1; Hacc, 76; Enbiyâ, 5; Tevhid, 37; Menakıb, 34; Müslim, İman, 259, 263; Ahmed İbn Hanbel, c. III, s. 148, 149; c. V, s. 143; Nevevî a.g.e. c. II, s. 209 vd. el-Cevziyye, a.g.e. c. 1 s. 127. Ahmed Naim, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ankara 1982, c. II, s. 261. Hamidullah, Prof. Dr. Muhammed, İslam Peygamberi, çev. Prof. Dr. Salih Tuğ, İstanbul 1991. c. I, s. 119-149.

ması kaçınılmazdı. Halbuki -eğer bir gelişim aranacaksa- durum Fazlur Rahman'ın sandığının tam tersine, yani somuttan soyuta doğru olmalıdır. Bunun örneğini, Allah'ın elinden, yüzünden, kürsîsinden bahseden müteşabih ayetlerin yorumlarında görmek mümkündür. Bilindiği gibi selef, bu ayetleri olduğu gibi kabul ediyor, Allah'ın elinin yüzünün olduğunu, ancak bunun mahiyetinin bilinemeyeceğini söylüyordu. Muteahhirîn döneminde ise, bu ayetler tevil edilerek, Allah'ın kudreti ve cemâli olarak tevil edildiler. Fazlur Rahman konuyu, Müslümanların daha önce mi'racı, tamamen manevi bir iç hâl olarak anladıkları halde, Sünnîlerin, dinin sadece ruhî olan şeylerle yürümeyeceğini görerek, bu olayı somut hale soktukları ve bu konuda çeşitli hikayeler uydurdıkları şeklinde sunuyor. Buna göre ilk nesil Müslümanlar, vahyi soyut bir şekilde anlamaktaydılar. Ashabın mi'racı iç benin genişlemesi olarak anladıklarını gönül rahatlığıyla söylemek mümkün olabilir mi?

Fazlur Rahman, ileri sürdüğü görüşünü desteklemek için Necm sûresinin 12. ayetini zikretmektedir, ancak biz onun, bu ayetin tercümesinde hata ettiği kanaatındayız. Bu ayetin meâli şöyle olmalıdır.

"Onun gördükleri hakkında şimdi onunla tartışacak mısınız?"

Mi'raç olayı, rasyonel olarak anlaşılması imkansız olan bir olay, bir mu'cizedir. Öbür taraftan Fazlur Rahman'ın öne sürdüğü yorum da, anlaşılabilir olmaktan uzaktır; iç benliğin genişlemesi, modern bilimde acaba hangi anlama gelmektedir?

Mi'raç ile ilgili bazı hadislerin uydurulmuş olduğu doğrudur; ancak bunlar, dini somut bir kılıf içine sokmak için düşünülmüş planlı bir eylemler değil, bazı kıssacıların ve vaizlerin halkın ilgisini çekmek için uydurdıkları masallardır. Bu durum, mi'racı canlı bir olay olarak an-

latan bütün hadislerin planlı olarak ortaya konulmuş kurgulardan ibaret olduğu anlamına gelmez.

Diğer bir konuda Hz. Peygamberin önceki peygamberler ve kavimlerle ilgili bilgiyi nereden edindiğidir. Kur'an, Hz. Peygamberi ümmî olarak tanıtmaktadır.⁷⁶ Daha önceden yaşamış kavimlerin kıssalarıyla ilgili olarak:

"Biz bu Kur'an'ı vahyederek, sana en güzel kıssaları anlatıyoruz. Oysa daha önce sen bunlardan habersizdin"⁷⁷ buyurulmaktadır. Bu ayete göre geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili olarak Hz. Peygamberin o çevredeki insanlardan farklı olarak sahip olduğu tarihi bilgi, vahiy ürünüdür.

Fazlur Rahman bu konuda şöyle demektedir:

*"Kur'an, (Kur'an'da anlatılan) bu hikayeler hakkında, onların vahyedilmiş gerçekler olduğunu kesinlikle belirtiyor; ancak vahiyden maksat, şüphesiz onun bize aktarmayı amaçladığı şeyler ve ona yüklenen anlamdır. Gerçekten de eğer, Hz. Muhammed, peygamberlerin hikayeleriyle ilgili malzemeler hakkında, (vahiy aracılığıyla olandan farklı olarak) tarihsel bilgiye sahip olmamış olsaydı, vahyin kendisine ne anlatmak istediğini anlaması, tümüyle imkansız olurdu."*⁷⁸

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin mutlaka tarihsel bir bilgiye sahip olduğunu savunmakta, ancak onun bu bilgiyi nasıl elde ettiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Halbuki, Hz. Peygamberin, vahiy olmaksızın kendi bilgisi, sıradan bir Mekkelinin bilgisinden fazla

⁷⁶ 7/A'raf, 157-158.

⁷⁷ 12/Yusuf, 3.

⁷⁸ Fazlur Rahman, İslam, 21.

değildi. Göz önünde bulundurmamız gereken bir diğer husus, Kur'an'daki, kıssaların, o dönemde yaşayan milletler tarafından yaygın olarak benimsenen kanaâtın aksine bir şekilde anlatılmış olmasıdır. Kur'an, Hz. İsa hakkında Hristiyanlara ve İsrail oğulları peygamberlerinin çoğunun hayat hikayesinde Yahudilere muhaliftir.

Fazlur Rahman'ın vahiy ile ilgili öne sürdüğü düşüncelerden çıkardığımız sonuç şudur: Her insanda iç doğuş denilen, sezinleme gücü az çok vardır. Bununla ilgili değişik psikolojik tahlil ve tanımlamalar yapılsa ve onun ne olduğu açıkça ortaya konulmasa da, varlığı genel kabul görmektedir. Fazlur Rahman, rasyonel aklın kavrayamadığı vahiyi, ona yaklaştırmak için, bu genel kabulü referans olarak kullanmakta ve vahyi sezginin bir ileri boyutu olarak sunmaktadır. Ancak sonuçta yine o bir sezgidir. Fazlur Rahman'a göre derin bir sezgi gücüne sahip olan Peygamber, düşünceleri üzerine yoğunlaştığında, diğer insanların elde edemeyeceği merhalelere ulaşıyordu. Yani ona göre Allah, Kur'an'ı toplu olarak Hz. Muhammed'in kalbine yerleştirmişti; Kur'an onun içinde bir kuvve olarak bulunmaktaydı. Olaylar vuku buldukça, zaten kuvve olarak hazır bulunan sözler, şuur aynasına aksetmekte ve Hz. Peygamberin dudaklarından dökülmektedir. Cebrail, Hz. Peygamberde olan bu kuvve, bu ruhtur. Onun sade bir melek olarak tavsif edilmesi yanlıştır. Hz. Peygamberin onu görmesi veya sesini duyması, içinde bulunan bu ruh üzerine şiddetle yoğunlaşması üzerine, sanki onu gerçekten görür ve duyar gibi olmasından ibarettir. Vahiy, Hz. Peygamberin içinde olan ruhtan kaynaklandığı için Muhammed'in sözleri; bu ruhu onun içine Allah yerleştirdiğinden dolayı da o, Allah'ın sözleridir. Mi'raç hadisesi de, Hz. Peygamberin iç tecrübelerinden biridir. Bu tecrübe esnasında iç aleminde öylesine derin bir yolculuğa çıkmıştır ki, "Ben"i genişlemiş, ufukta veya en uzaklarda bir şeyler

görmüştür. Gerek vahyi ve gerekse vahiy meleği Cebrail'i bir dış varlık olarak açıklayan hadisler tamamen uydurmadır. Bu hadisler, Sünnîliğin teşekkülü zamanında, sadece ruhî dayanakları olan bir din uzun süre yaşayamayacağından, ona somut kılıflar hazırlamak amacıyla uydurulmuştur.



B. FAZLUR RAHMAN'A GÖRE SÜNNET VE HADİS

Sünnet kelimesinin sözlük anlamını genel olarak bütün hadis usulcülere, "yürünmüş / yürünen / çiğnenmiş yol" olarak vermektedir. Fazlur Rahman da İslam adlı kitabında sünnete bu manayı verir:

"Sünnet, kelime olarak, çiğnenmiş yol anlamına gelir ve İslam öncesi Arapları tarafından bir kabilenin atalarınca tesis edilen örnek davranışı ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷⁹ Dolayısıyla bu bağlamda bu kavramı meydana getiren iki ana unsur bulunmaktadır; a) Tarihî bir olgu olduğu iddia edilen davranış; b) Gelecek nesiller için bunun kural haline gelmesi... Kur'an'da sünnet kelimesi İslam dinine karşı çıkanlara eleştiri kabilinden, yeni öğretiye karşılık atalarının örnek davranışlarını izleyenler şeklinde atıfta bulunurken kullanıldığı anlamda kullanılmıştır. Kur'an aynı zamanda Allah'ın sünnetinden, yani Allah'ın toplumların model ve kaderine ilişkin değişmez davranışından da söz etmektedir. Burada da yine aynı iki unsur, başka bir deyişle, (bir tek varlığın) gelecekte olan işlevini mutlak yerine getirecek olan geçmiş davranışı bulunmaktadır."⁸⁰

Aslında sünnetin tek anlamı yoktur. Kullanıldığı yere ve ilme göre anlamları değişebilmektedir. Yukarıda, Fazlur Rahman'ın işaret ettiği anlamların yanında yeni bir çığır açmak anlamına da gelir. Örneğin Hz. Peygamberin bir hadisinde şöyle buyrulur:

⁷⁹ Ancak Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995) adlı kitabında bu görüşünün aksini iddia etmektedir: "Sünnetin ilk anlamının 'yürünmüş yol' olduğu anlamındaki egemen görüş, herhangi bir delille desteklenmiş değildir." s:15.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 61. Fazlur Rahman'ın işaret ettiği ayetler şunlardır: "Öncekilerin başlarına gelenlerden ders almaları gerekirken, onlar hala buna (Kur'an'a) inanmıyorlar." 15/ Hicr, 13; "Allah'ın önceden geçenler hakkındaki kanunu budur; Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın." 33/Ahzab, 62.

*"Her kim iyi bir sünnet (yol, adet) açarsa, onun ve onunla amel edecek olanların sevabı o kimseye ait olur. Her kim kötü bir yol açarsa, onun ve onunla amel edecek olanların günahı o kimseye ait olur."*⁸¹

Bu sözlük anlamlarının ötesinde sünnet, hususî bir anlam kazanmış ve Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri için kullanılmıştır. Ancak ıstilahî anlamda bile değişik manalar vardır. Örneğin hadisçilerin ıstilahında sünnet, Hz. Peygamberin, söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir. Keza onun ahlakî sıfatları, sîreti, megazîsi ve kendisine vahiy gelmeden önce ibadet için çekildiği Hırâ Mağarası'ndaki yaşayışı da sünnetten sayılır. Bu manası ile sünnet, hadisin müradifidir.

Fıkıhçıların ıstilahında sünnet, farz, vacip, mendup gibi şer'i ahkâmın bir çeşididir. Onlara göre sünnet, Hz. Peygamberin yaptığı ve ümmetine de yapmayı tavsiye ettiği şeyler olup, bunlar yapıldığında sevap kazanılır, terk edildiğinde ise terk edene bir günah terettüp etmez.

Kelamcıların ıstilahında sünnet ise, bid'at karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁸²

Fazlur Rahman, sünnet hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Sünnet ister fizikî isterse zihnî eylemler söz konusu olsun, davranışla ilgili bir kavramdır; bu bakımdan bu kavram, sadece basit bir eyleme değil, aynı zamanda bu eylemin fiilen tekrarlanıp tekrarlanmadığına ya da tekrarlanmasının imkan dahilinde olup olmadığına da

⁸¹ Müslim, Sahîh, II, 705

⁸² Sünnet kelimesinin Kur'an'daki anlamı için bkz. 33/Ahzab, 38,62; 35/Fâtır, 43; 48/Fetih 23; 40/Mü'min 85; 17/İsrâ, 77; 8/Enfâl, 38; 15/Hicr, 13; 18/Kehf, 55. Sünnet kelimesinin sözlük anlamı için bkz. İbn Manzûr, Muhammed İbn Mükerrrem (ö. 711/1311), Lisanü'l-Arab Beyrut 1376/1965, c. XVII, s. 92; Cevherî, a.g.e. c. V, s. 2138.

delalet eder. Başka bir deyişle bir sünnet, ister bir kere, ister sıkça tekrarlanmış olsun, davranış kanunudur. Daha net konuşmak gerekirse, madem ki söz konusu olan davranış, kendi eylemlerine sahip olabilen bilinçli faillerin davranışdır, şu halde bir sünnet (tabii nesnelerin kanunlarında olduğu gibi) sadece bir davranış kanunu değil, fakat aynı zamanda ahlâkî bir kuraldır. Ahlakın "meli-malı" unsuru, sünnet kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Son zamanlarda Batılı ilim adamları arasında egemen olan görüşe göre sünnet, nesilden nesile uygulanmış ve dolayısıyla, uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması hasebiyle kuralsallık statüsü kazanmış olan fiilî uygulamaya delalet etmektedir. Şu halde sünneti sünnet yapan, onun bu kuralsallık statüsüdür. Öyle görünüyor ki bu teori, belli bir dönemden beri devam ede gelen fiilî bir uygulamayı, sadece zaman bakımından değil, fakat aynı zamanda mantıksal olarak da kuralsallık unsurunun önüne geçirmekte ve dolayısıyla kuralsallığı, uygulamaya dayandırmaktadır."⁸³

Sünnet kelimesinde mündemiç olan bir başka anlam, ondaki kuralsallık veya örnek oluşturmaktır.

"Eğer birinin davranışını kendim için örnek kabul ediyorsam, o zaman benim davranışım, bu örneğe başarıyla uyduğum ölçüde standarda en uygun ya da doğru olacaktır. Şu halde «sünnet» kelimesinin bu geniş tamamlayıcı anlamına burada bir istikamet ya da doğruluk unsuru dahil olmaktadır. İşte «Sananü't-Tarik» ifadesi bu anlamda kullanılmıştır ve «dosdoğru yol» ya da «sapmasız yol» anlamını ifade etmektedir.(...) Ayrıca sünnetin sağa ya da sola sapması olmayan doğ-

⁸³ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.13.

ru yol anlamına gelmesi, «orta yolun iki ucu arasındaki orta» anlamını taşır.⁸⁴

Burada, sünnete uygun yolun, her türlü aşırılıktan uzak olduğuna bir gönderme yapılmıştır.

1. Sünnet Hakkında Bazı Müsteşriklere İtirazları

I. Goldziher, Margoliouth, Lammens, Schacht gibi müsteşriklerin genel eğilimleri, sünneti tamamen İslam öncesi ve İslam sonrası Arapların birer eseri olarak görmek/göstermektir. Onlar bunun yanında İslâm öncesi ve sonrası iki devir arasında bir devamlılığın olduğunu her fırsatta dile getirmektedirler. Fazlur Rahman, İslam adlı kitabında, biraz önce ismi geçen şahısların sünnete yaklaşımlarını anlatmış, onlara çeşitli eleştiriler getirmiştir.⁸⁵ Fazlur Rahman'ın, ismi geçen müsteşriklerin sünnete bakışlarından çıkardığı sonuç şunlardır:

“Bu araştırmacıların Nebvî sünnet kavramını reddetmelerinin sebeplerini sırasıyla şöyle sıralayabiliriz:

- *Bu araştırmacılar, sünneti oluşturan muhtevanın bir kısmının, Arapların İslam öncesi örf ve adetlerinin doğrudan bir devamı olduğunu;*
- *Sünnetin büyük bir kısmını ise; şahsi içtihatlarıyla, mevcut sünnetten ya da uygulamadan istidlallerde bulunan -ve hepsinden önemlisi- sünnete dışarıdan, özellikle Yahudi kaynaklar ile Bizans'ın ve İran'ın idarî uygulamalarından yeni unsurlar ilave*

⁸⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.15.

⁸⁵ Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s.60-69.

eden ilk dönem İslam hukukçularının hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu;

- Nihayet ilk döneme ait sünnetin bütün muhtevasının -hadisi sonraları ezici bir hareket haline dönüşmesi ve ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda bir halk hareketi haline gelmesi sonucu- sözlü olarak "Peygamberin sünneti" koruması altında bizzat Hz. Peygambere isnat edildiğini fark etmişlerdir.⁸⁶

Bundan sonra Fazlur Rahman, kendi değerlendirmesini şöyle sunar:

"Esas itibarıyla sünnetin gelişmesi ile ilgili yukarıdaki açıklamalar, özellikle sünnetin muhtevası ile ilgili olarak doğrudur. Ancak Peygamberin sünneti kavramı ile ilgili görüşleri doğru değildir. Zira birazdan sırasıyla göstereceğimiz gibi;

- Peygamberin sünneti" daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve sonraları da öyle kalmıştı.
- Hz. Peygamber tarafından bırakılan sünnetin muhtevası sayı olarak çok zengin değildi ve kesin olarak bir anlam ifade etmiyordu.
- Sünnet kavramı Hz. Peygamberin döneminden sonra, sadece bizzat Peygamberin sünnetini değil, aynı zamanda Nebvî sünnet'in tohumlarını da içeriyordu.
- Bu son anlamıyla sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan Ümmetin İcmasının bir uzantısı olup, onu da içermektedir.

- *Geniş kapsamlı hadis hareketinden sonra, sünnet, içtihat ve icma arasındaki organik bağlar yok olmuştur.*⁸⁷

Fazlur Rahman, müsteşrikleri, Nebevî sünneti tümünden reddet-
tikleri için eleştirmektedir. Peygamberin sünneti kavramının, Hz. Pey-
gamberin zamanından beri var olduğu hususunu Fazlur Rahman, ısr-
arla vurgulamaktadır. Halbuki ismi geçen müsteşrikler, bu kavramın
sonradan ortaya çıktığını söylemektedirler. Müsteşriklerin böyle bir
kanaata varmalarının nedeni olarak o şöyle der:

*“Nebevî sünnet kavramının ve hatta Nebevî sünnetin oluşturdu-
ğu muhtevânın bile (hukukî ve ahlakî problemlerle ilgili Kur’an ahkamı
dışında) mevcut olmadığı yolundaki teori, gücünü şu iki mütalaadan
almaktadır: Gerçek şudur ki, İslam’ın ilk nesillerinin yaşadıkları sırada
sünneti oluşturan muhtevanın büyük bir kısmı, ya İslam öncesi Arabî
uygulamanın bir devamı ya da bizzat ilk dönem Müslümanlarının öz-
zümseme ve istidlal yoluyla ortaya koydukları düşünsel faaliyetin so-
nucudur. Her halükârda sünnet, bir şahsın faaliyetinden ayrı bir şekil-
de, bir geleneği içermektedir. Bizzat son açıklama, hem ilkinin güçlen-
dirmekte, hem de onun tarafından güçlendirilmektedir. Birinci ve ikinci
kısımlarda bu iddiayı çürütmek için deliller ileri sürmüş ve sünnetin
gerçekte ona uyulmasının gerekli olduğu fikriyle birlikte, “bir örnek
koyma” anlamına geldiğini göstermiştik”⁸⁸*

Peygamberin sünnetinin başlangıcı konusunda, klasik Sünnî
söyleme oldukça yaklaşan Fazlur Rahman, bu konuda klasik kaynak-
ların öne sürdükleri belli başlı delillere itibar etmemiş, bunun yerine

⁸⁶ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.17.

⁸⁷ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.17-18.

⁸⁸ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu s.19.

Kumeyt'e ait bir beyti⁸⁹ delil göstermeyi daha uygun bulmuştur. Bunun nedenini, ilerleyen sayfalarda gelen şu cümle açıklığa kavuşturmaktadır:

*"Elbette ki Peygamberin sünneti vardı. Ama muhtevası ve özelliği neydi? Ortaçağ hadis ve fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi sünnet, insan hayatının bütün alanları ile ilgili tüm kurallar için bir defada ve mutlak anlamda vaz' edilmiş spesifik bir şey midir?"*⁹⁰

Onun bu soruya verdiği cevap kesinlikle olumsuzdur. Ona göre Hz. Peygamber, her şeyden önce, insanlık için gönderilmiş ahlakî bir ıslahatçı idi ve zaman zaman çözümlmek zorunda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yaşamaya ender olarak ve sadece İslam davasını güçlendirmek amacıyla başvurmuştu. Zaten Kur'an'da da hukukî hükümler İslam öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmaktaydı.⁹¹ *"Karşılaşılan sorunlar çok defa hususi bir özellik arz etmekteydiler ve dolayısıyla sadece kendi durumları göz önünde bulundurularak çözüme kavuşturulmuşlardı. Bu bakımdan bu çözüm yolları Hz. Peygamberin vaz'etmiş olduğu kuralsal örnekler ve bir nevi öncüller olarak kabul edilebilirler, ama aynen ve harfiyen kabul edilemezler. Gerçekten de farz namazların vakitlerinin belirlenmesinde ve eda ediliş şekillerinde bile Hz. Peygamberin katı ve sert bir model öngörmemiş olması, bu konuda çarpıcı bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber, devletle ilgili önemli siyasi kararlar ile ahlakî prensipler konusunda kesin tavır almıştır. Bununla birlikte bu durumlarda bile ileri gelen sahabenin görüşleri sorulmuştur. Onlar da*

⁸⁹ Bu beyit şöyledir: "Hangi kitaba ya da sünnete dayanarak onlar için duyduğum sevgiyi benim için ayıp sayıyorsun?" Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.20.

⁹⁰ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.22.

⁹¹ Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.22.

*görüşlerini açıkça ya da gizli olarak açıklamışlardır. Hz. Peygamberin davranışında, dinî otorite ile demokrasi, tavsifi imkansız bir incelikle birleşmiştir.*⁹²

Fazlur Rahman, bu sözlerle artık kendi görüşünün zeminini hazırlamıştır. Alıntılanan satırlar, dikkatle incelendiğinde şu sonuçlar çıkmaktadır:

- Hz. Peygamber, genel bir yaşamaya ender olarak ve sadece İslam davasını güçlendirmek için başvurmuştur.
- Hz. Peygamberin verdiği siyasi ve hukuki kararlar hususîdir; bu yüzden onlar genel bir hüküm olarak kabul edilemezler.
- Hz. Peygamber, siyasî veya ahlakî kurallar konusunda kesin karar alırken sahabenin görüşlerini demokratik olarak almıştır. Bu demektir ki, konulan bu kurallar dahi, Hz. Peygamberin sadece şahsına ait olmayıp, bilakis onda bir ümmetin zekası vardır.

Hz. Peygamberin ilk Müslüman toplumunun tek dinî, siyasî ve hukukî otoritesi olduğu bilinen bir konudur. O, peygamberlik göreviyle birlikte İslam toplumunun başkanlığını da fiilen yürütmekteydi. Her gününü ayrı bir gündem, her saati mücadele ile geçen 23 yıl boyunca bir toplumun liderliğini yapmış, onu yönetmiş birinin yaşamaya çok az başvurduğunu söylemek, gerçekleri göz önüne aldığımızda, ne kadar mümkün görülebilir? Kur'an'da yaşamayla ilgili ayetlerin, diğerlerine oranla az olduğu doğrudur; ancak bu Hz. Peygamberin yaşamaya çok sık başvurmadığını göstermez. Eğer bunu kabul edecek olursak, Müslüman toplumun hangi hukuk kurallarına göre idare edildiğini a-

⁹² Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.24-25.

çıkılamamamız gerekir. Müsteşrikler, ilk dönem Müslüman toplumun, genellikle, önceki örfe dayanarak idare edildiğini söylemektedirler. İlk Müslüman toplumunda özellikle vahiy inmeyen konularda örfün büyük bir önem arz ettiği doğru olmakla birlikte İslam Hukukunun genelini önceki örfe bağlamak bize doğru görünmemektedir. İslam öncesi dönemle İslam'dan sonraki dönem arasında örfi bazı benzerlikleri, İbrahimî gelenekle açıklamak daha doğru olacaktır. Fazlur Rahman'ın Hz. Peygamberin sünnetiyle ilgili yaptığı açıklamaya bakıldığında onun İslam dönemiyle cahiliye dönemini birbirinden ayrı mütalaa etmeye özen gösterdiği görülür. Bu gerçekten de dikkat çeken bir konudur. İslam öncesi ile İslam'dan sonraki dönem arasında insanı ve toplumu ilgilendiren alanlarda büyük değişiklikler olmuştu. İnançlar ve değerler ile, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen hukukî kurallar arasında sıkı bir bağ vardır. İnsanların cahiliye dönemine ait inanç ve değer yargılarını tamamen değiştiren İslam, onların hak anlayışlarını olduğu gibi bırakacak değildi. Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin ahlakî bir ıslahatçı olduğunu söylemektedir. Bir insanın hak ve hakka ait sağlam ölçüler ortaya koymadan, insanlar arasında ahlakî ıslahatlara girişmesi ve bunda muvaffak olması ne derecede mümkün olabilir?

Sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasında büyük yeri ve önemi vardır. *"Sünnet, mana bakımından sonuçta Kitaba çıkar ve ona dayanır. Dolayısıyla sünnet: Kitabın ya mücmelinin tafsil edilmesi ya da müşkül olanının açıklanması ya da muhtasar olanının izah edilmesidir. "İnsanlara indirileni açıklayasın diye sana Kur'an'ı indirdik" ⁹³ ayetinin delalet ettiği mana da bu olmaktadır. Sünnette yer alıp da*

⁹³ 16/Nahl 44.

*Kur'an'da genel ya da detaylı olarak temas edilmeyen hiçbir şey yoktur."*⁹⁴

Sünnet olmaksızın Kur'an'ın doğru ve kamil bir şekilde anlaşılabilmesi imkansızdır. Fazlur Rahman, bu konu üzerinde ehemmiyetle durur:

*"Hz. Peygamberle ve aynı zamanda temelde İslam ümmetine tebliğ edilip, onun tarafından anlaşılan Kur'an'la irtibat sağlamamızın tek yolu hadisten geçmektedir. Çünkü hadis bir bütün olarak bir tarafa atılsaydı, Kur'an'ın tarihîliğine ait olan temel, bir vuruşta ortadan kaldırılırdı."*⁹⁵

Fazlur Rahman, hadis konusunda yeni açılımların gerekli olduğunu, muhafazakar kimselerin tutumlarının, istikrarı muhafaza etmesi şöyle dursun, onu bir gün acı bir şekilde ortadan kaldıracağını söyledikten sonra, yeniden modernistlere dönüp şöyle der:

"Fakat yenilikçinin de hadisin kısmen Hz. Peygamberin sözlü ve saf öğretisini temsil etmese bile, mutlak sûrette Hz. Peygamberle yakın bir ilişkisi bulunduğunu ve özellikle bu öğretinin İslam ümmeti tarafından ne şekilde anlaşıldığının ilk gelişimini ortaya koyduğunu idrak etmesi gerekir. Hiç kuşkusuz o, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin sünnetini, çözümlenebildiği ölçüde, yeniden yorumlayabilir -ve burada o, sadece ilk nesillerin tatbikatını izleme durumundadır- ancak hadisin ve onun garanti ettiği müesseselerin öz niteliğini uğraşsa bile gözden ırak tutamaz: Hiçbir yorum boşlukta yapılamaz, çünkü Kur'an boşluğa gelmemiştir. Hadis hakkında kuşkularında katı olan kimselerin bile, uygun

⁹⁴ eş-Şâtıbî, İbrahim İbn Musa İbn Muhammed (öl. 790/1388), el-Muvafakât fî Usûli's-Şeri'a (İslamî İlimler Metodolojisi), çev. Dr. Mehmed Erdoğan, İstanbul 1990, c. IV, s.10.

⁹⁵ Fazlur Rahman, İslam, s. 93.

düştükçe onunla görüşlerini desteklemekten kendilerini alamamaları şeklinde ortaya çıkan meşhur garabet (paradoks), işte buradan gelmektedir.⁹⁶

Fazlur Rahman burada mutedil bir tavır sergilemektedir. O, bir taraftan muhafazakar olarak nitelendirdiği insanların, şekle sıkı sıkıya yapışmaları yüzünden dinin önünün tıandığını ve statikleştiğini söyleyerek onları eleştirmekte, öbür taraftan sünneti tümünden reddederek Kur'an'ı tarihi köklerinden koparan ve onu boşluğa inmiş bir kitap konumuna sokan "yenilikçileri" eleştirmektedir. Onun bu olumlu tavrı özele inilip, sıra hangi sünnetin Hz. Peygambere ait olup hangisinin ait olmadığı ve hangi hadislerin Müslümanlar için ne derece bağlayıcı olduğu konusuna geldiğinde netliğini kaybetmektedir. Biz bu konuyu Fazlur Rahman'ın bazı hadislerle getirdiği eleştirilerini ve onun hadisleri tenkit metodunu incelerken ele alacağız.

Hukuk usulcülerini, Hz. Peygamberin sünneti ile Kur'an'daki ayetlerin (özelde ahkam ayetlerinin) ilişkisi üzerinde önemle durmuşlardır. Örneğin eş-Şâtıbî (Ö.790/1388), sünnet ile Kur'an ilişkisine dair çarpıcı örnekler vermektedir.⁹⁷ Bu örneklerde Resûlullah'ın verdiği hükümlerin tıpkı Kur'an'ın hükümleri gibi, genel geçer kurallar olduğu anlatılmaktadır. Bunlardan birkaçını buraya alacağız:

"Allah Teâlâ, deniz hayvanlarını temiz olan şeyler arasında olmak üzere helâl kılmış, lâşeyi de haram olan iğrenç şeyler arasında saymıştır. Bu iki ucun arasında deniz ölüsünün hükmü belirsiz kalmaktadır. Acaba denizde kendiliğinden ölen bir hayvanın hükmü nedir? İşte bu konuya sünnet ışık tutmuş ve Resûlullah, konuyla ilgili olarak :

⁹⁶ Fazlur Rahman, İslam, s. 93.

⁹⁷ Bkz: eş-Şâtıbî, a.g.e. c. IV, s. 25 vd.

«Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.»⁹⁸ buyurmuştur. Bazı hadislerde de şöyle buyrulur: **«İki ölü helaldir: Balık ve çekirge»**⁹⁹ Öbür taraftan Resûlullah, deniz tarafından karaya vuran ve Ebu Ubeyde tarafından getirilen (balık)tan da yemiştir.¹⁰⁰

"Allah Teâlâ, teammüden işlenen cinayetlerde, cana can, diş diş olmak üzere hem canlar hem de organlar için kısas hükmünü koymuş ve bu meyanda şöyle buyurmuştur: **«Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş diş ve yaralara karşılık kısas yazdık»**¹⁰¹ Hata yoluyla işlenen cinayetler hakkında ise: **«Mü'min bir köle azadı ve ailesine ödenecek diyet gerekir»**¹⁰² buyruğu ile diyet hükmünü getirmiştir. Resûlullah da, organ diyetlerini belirlemiştir. Bu durumda her iki ucun hükmü belirlenmiş, bu ikisi ortasında anne karnından bir darbe vb. sonrası düşürülen ceninin hükmü müşkül bir hal almıştır. Çünkü bir taraftan diğer organlar gibi annesinin bir parçası durumundadır; öbür taraftan bakıldığı zaman hilkat itibarıyla tam bir insan sayılabilmektedir. İşte bu müşkül durumun hükmünü sünnet açıklamış ve hükmün "gurre" olduğunu ve tam olarak her iki tarafa da benzemediği için nevi şahsına münhasır bir hükmü bulunduğunu belirtmiştir."¹⁰³

"Allah Teâlâ miras ayetinde, **«Eğer kadınlar ikinin üzerinde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır; şayet bir ise, yarısı onundur»**

⁹⁸ Ebû Davud, Süleyman İbn Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (öl. 275/888), es-Sünen, tahkik: Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Hamîd, Mısır Tahare, 41; Tirmizi, Tahare, 52; İbn Mace, Tahare, 38.

⁹⁹ İbn Mace, Sayd, 9; Ebû Davud, At'ime, 31.

¹⁰⁰ eş-Şâtibî, a.g.e. c.IV, s. 35.

¹⁰¹ 5/Maide, 45.

¹⁰² 4/Nisa, 92.

¹⁰³ eş-Şâtibî, a.g.e. c. IV , s. 35,36.

¹⁰⁴ buyurmaktadır. Bu ayete göre, iki kızın durumu beyan edilmiş olmamaktadır. Onlarla ilgili hükmün belirlenmesi sünnete kalmış ve onlar da, ikiden fazla kızın hükmüne katılmışlardır.”¹⁰⁵

Resûlullah'ın bu hükümleri, eş-Şâtıbî'nin görüşüne göre, onlara aykırı daha sağlam bir nass gösterilmediği sürece her devirdeki Müslümanlar için bağlayıcıdır.

Ancak Resûlullah'ın bütün sözleri aynı bağlayıcılıkta değildir. Prof. Tahir b. Aşûr, İslam Hukuk Felsefesi adlı kitabında, Resûlullah'ın sözlerini 12 ayrı grupta değerlendirmiştir. Bunların bazıları bütün Müslümanlar için bağlayıcı olduğu halde, diğer bazıları irşat ve nasihat içindir.¹⁰⁶

Resûlullah'ın vefatından sonraki asırlarda yaşayan Müslümanlar için, sünnetin öneminin olmaması, onlar için peygamberin öneminin olmaması anlamına gelir. Allah'ın peygamber göndermede kastettiği bütün amaçlar, Hz. Peygamberin vefat etmesiyle son bulmamıştır. Bunun aksini savunmak, peygamberin fonksiyonunun, sadece Allah'tan aldığı ilâhi vahyi insanlara sunmakla sınırlandırmak demektir. Halbuki Hz. Peygamberin tek görevi, ona vahyedilen ayetleri insanlara okumak, tebliğ etmekle sınırlı değildi. Onun görevinin sadece tebliğ etmek olduğunu savunanlar, bu konuda “Sana düşen ancak tebliğ etmektir”¹⁰⁷ meâlindeki ayetleri delil göstermektedirler. Halbuki bu ifadenin geçtiği bütün ayetlerde, kafirlerin yüz çevirmelerinden bahsedilmektedir.

¹⁰⁴ 4/Nisa, 11.

¹⁰⁵ eş-Şâtıbî, a.g.e. c.IV, s. 36.

¹⁰⁶ Bkz. Tahir b. Aşûr, *Mekâsıdû's-Şerî'ati'l-İslamiyye (İslam Hukuk Felsefesi)*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988, s. 50 vd.

¹⁰⁷ Bu ifade, bir çok ayette geçmektedir. Mesela bkz. 3/Al-i İmran, 20. 5/Mâide 92. Ayrıca bkz. Abdü'l-Bâkî, Muhammed Fuâd (ö. 1388/1968), el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâz'il-Kur'ani'l-Azîm, İstanbul 1986, s. 135, (“Belâğ” maddesi).

Resûlullah'ın inanmayanlara yapabileceği, tebliğden başka bir şey değildir, elbette... Ama inananlar için o, hem itaat edilmesi gereken bir merci, hem de davranışları örnek alınması gereken bir önderdir.¹⁰⁸ Ona itaat edilmesi veya onun davranışlarının örnek alınması sadece siyasi yönden değildi. Fıkıh usulcülerinin çokça kullandığı tabirle o, Kur'an'ın mücmelini tefsir ediyor, meskûtün anh olan konuları açıklıyor, teşri'de bulunuyor, Âmm olan hükümleri tahsis, hass olan hükümleri umûmîleştiriyordu. Onun bu faaliyetleri, her zaman için önemini korumaktadır.

Hız. Peygamberin sünnetiyle demokrasi arasında ilişki kurulması ise, garip bir açıklamadır. Dünya çapında yaygın olan akımların etkisinde kalınarak, İslam'la onları özdeşleştirmek ya da İslam'da onlara ait izler bulup, İslam'ın onlardan hiç de geri kalır tarafının olmadığını söylemek, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Müslüman aydınları arasında neredeyse moda olmuştur. Fazlur Rahman'ın anlatmak istediği şüphesiz, Resûlullah'ın bazı meselelerde ashabıyla istişare etmesi idi. Resûlullah'ın ashabıyla istişaresi, vahiy inmeyen konularda olurdu. Bu, Kur'an'da yer almayan bütün konularda Resûlullah'ın ashabıyla istişare ettiği anlamına gelmez. Meselâ, hangi maldan ne kadar zekat alınacağı, ne kadar mal veya para çalanın elinin kesileceği ve daha pek çok hukukî meseleyi, Resûlullah, ashabıyla beraber kararlaştırmış değildir. Bunlara dair hükümler tamamen Resûlullah'ın tasarrufuyla hükme bağlanmıştır. Onun bazı konularda ashabıyla istişare etmesi demokrasi anlamına geliyorsa, sultanların devlet işlerini vezirleriyle istişare etmesi de demokrasi anlamına gelmelidir.

¹⁰⁸ Resûlullah'a itaat edilmesiyle ilgili ifadeler, Kur'an'da bir ayette çok geçer. Bunlardan biri için bkz. 8/Enfal, 20; Resûlullah'ın örnek insan olması hakkında bkz: 21/Ahzab, 33.

2. Yaşayan Sünnet Kavramı

Fazlur Rahman, “*Yaşayan Sünnet*” (living Sunnah) kavramını sıkça kullanır. Ona göre, sahabe, tabiûn ve tebeü't-tabiîn dönemlerinde insanlar karşılaştıkları problemlere, sonradan ümmet tarafından benimsenecek olan çeşitli çözümler üretmişlerdir. Onların ortaya koyduğu bu çözümler, ümmet tarafından yaygın olarak kullanıldığından “Sünnet” olarak kabul ediliyordu. Fazlur Rahman, buna örnek olarak, İmam Mâlik’in Muvatta’ında sıkça geçen bir ifadeyi (“*Bizde sünnet budur*”) örnek gösteriyor. Yard. Doç. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Yaşayan sünnet kavramı üzerine yaptığı bir değerlendirmesinde, Fazlur Rahman’ın bu konudaki görüşlerini belirtirken, ilk üç neslin getirdiği çözümleri, Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle yaptıklarını söylemektedir.¹⁰⁹ Halbuki Fazlur Rahman bu konuda net olarak bir şey söylememektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fazlur Rahman’ın görüşüne göre, Hz. Peygamber, hususî bazı kararlar dışında çok az yaşamaya başvurmuştur. Fazlur Rahman’ın anlatmak istediği asıl husus şudur: “İslam’ın gelişiyile beraber, Hz. Peygamberin önderliğinde yeni bir süreç başlayarak İslam Toplumu kendine göre bir gelenek geliştirmeye başlamıştır. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra da bu süreç, hadislerin resmiyet kazanmasına kadar devam etmiştir. Hz. Peygamberden hadislerin resmiyet kazanmasına kadar, yaşayan bir gelenek vardır. “Yaşayan” kelimesiyle kastedilen, “*uygulanan*” anlamında değil; aksine “*oluşumunu devam ettiren*” anlamındadır. Burada, daha önce geçen, demokrasi ile Hz. Peygamberin otoritesi arasında kurulan ilişkiye dikkat çekmek isteriz; buna göre, Hz. Peygamber döneminde bile sünnet, başlı başına Hz. Peygambere ait olan bir şey değil, aksine, bir

¹⁰⁹ Ünal, İsmail Hakkı, *Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve “Yaşayan Sünnet” Kavramı Üzerine*, İslamî Araştırmalar C.IV, sayı.4, s.285.

toplumun ortak olarak oluşturdukları bir hayat tarzı, belki de bir medeniyet veya kùltùrdù. Ona göre bu oluşum, sonradan gelen iki nesil boyunca devam etti; ancak İmam şafiİ gelip, hadislerle resmİlik kazandırınca, bu faaliyet durdu.

Fazlur Rahman, "Yaşayan Sùnnet" kavramını, J. Schacth'a ait "Yaşayan Gelenek" (Living Tradition) kavramından hareketle ortaya koymuştur. Bu iki kavram arasında çok büyük farklar yoktur. Sadece, Schacth, Hz. Peygamber döneminde de İslamİ bir hayat biçiminin (sùnnetin) olmadığını -O bunun daha sonradan uydurulduğunu savunur¹¹⁰- söylerken, Fazlur Rahman, Hz. Peygamber döneminin daha önceki dönemin aynı doğrultudaki bir uzantısı olamayacağını söylemektedir.

3. Hadislerin Ortaya Çıkışıyla İlgili Görüşleri

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin hadislerinin, İslam'ın başlangıcından beri var olduğunu söylemektedir:

"Hz. Peygamberin hadisi daha İslam'ın başlangıcından beri var olmalıdır; bu akklı başında olan birinin üzerinde şüpheye düşemeyeceği bir gerçektir. Gerçekten de Müslùmanların, Hz. Peygamberin özellikle peygamber sıfatıyla yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları son derece tabiİ bir şeydi. şairlerinin şiirlerini, kahinlerin kehanetlerini, hakimlerinin ve kabile reislerinin sözlerini ezberleyip nesilden nesile nakleden Arapların, Allah'ın elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemez. Böylesine tabiİ bir fenomeni reddetmek, son derece büyük bir saçmalıktan, tarihe karşı işlenmiş bir gùnahtan

¹¹⁰ Bkz. Schacht, The Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford, 1950 s.58.

başka bir şey değildir: Yani sünnet -Hz. Peygamberin sünneti- ilk kısmında kanıtlamaya çalıştığımız gibi, bilinmezlikten gelinmeyecek ya da ihmal edilmeyecek kadar önemli idi. Bu husus, bizzat Kur'an-ı Kerim'de de önemle vurgulanmış bulunuyordu. Bu gerçek İslam'ın Tarihinde dimdik bir kaya gibi karşımıza çıkmakta ve böylece onu inkar etmeye yönelik her türlü dînî ya da tarihi teşebbüsü komik ve gayri ciddi bir duruma indirgemektedir. Cemaatin sünneti, Hz. Peygamberin sünnetine dayanmış ve kaynağını ondan almıştır.”¹¹¹

Fazlur Rahman, genellikle yaptığı gibi, burada da önce Müslümanların cumhuriyeti tarafından benimsenmiş olan görüşe uygun olarak bir görüş belirtmiş ancak sonra, o görüşün içeriğini boşaltacak şekilde aykırı bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bununla birlikte hadis, Hz. Peygamberin zamanında, büyük ölçüde gayri resmî idi; zira gereksinim duyulduğu yegâne kullanım alanı, Müslümanların günlük yaşantılarındaki yönlendirilmeleriyle ilgiliydi. Eğer herhangi bir hadis, -Nebevî sünnetin taşıyıcısı olarak- var olmuşsa, mutlaka pratik gayeler için, yani cemaat (toplum) içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için varolmuştur.”¹¹²

Bu sözlerden , hadislerin hikmet dolu sözler olmadığı, derin anlamlar içermediği, çağlar boyu okunacak, üzerinde düşünülecek, ibret alınacak sözler olmadığını; aksine oldukça sıradan, herhangi bir reis, kabilesini idare ederken söylediği sözler, gösterdiği davranışlar gibi söz ve davranışlar olduğu düşünceleri hasıl olmaktadır.

Fazlur Rahman'ın düşüncesine göre Sünnete nispetle hadisin yerini tayin etmek istediğimizde, hadislerin sünnet içinde küçük bir a-

¹¹¹ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu,45-46.

lanı kapladığı sonucuna varırız. Onun düşüncesinde sünnet, her ne kadar odak noktasında Hz. Peygamber var olsa da, ilk üç dönem İslam toplumunun ürünüdür; hadisler ise doğrudan Peygamberimize ait olan sözler olup bunlar son derece sınırlıdır. Buna göre sünnet anonim, hadislerin ise Hz. Peygambere aittir. Bu görüşü kabul edecek olursak hadis külliyatlarında yer alan hadislerin büyük bir bölümünün Hz. Peygambere nispetini reddetmemiz gerekecektir.

Fazlur Rahman, Sünnetin gelişimini genel olarak iki kısma ayırır: İmam Şafii'den önceki ve İmam Şafii'den sonraki dönem. Fazlur Rahman'a göre İmam Şafii'nin dönemine kadar, canlı durumda olan sünnet, sürekli bir gelişme göstermiş, sahabe, tabiün ve tebeü't-tabiin döneminde, onların fetvalarını da sünnet sıfatıyla içine alarak sürekli büyümüştü. Ancak -Fazlur Rahman'ın ifadeleriyle-:

"Hadis şampiyonu Şafii, bu sürekli ve hür yorumlama hareketine karşı çıkmak ve dolayısıyla Yaşayan sünnetin yerine hadisi koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştür."¹¹³

Fazlur Rahman'ın düşüncesine göre Hz. Peygambere ait hadislerin, sünnetin içinde küçük bir yer kapladığını söylemiştik. Acaba sünnet geliştikçe hadislerin durumu ne oldu? Bu sorunun cevabını ondan açık olarak alamasak da kurulan düşünce örgüsüne göre şöyle cevap vermek mümkündür: *Hz. Peygamberin kendisine ait elbette sözleri vardı. Ancak bu sözleri sünnetten kesin olarak ayırmak mümkün değildir. Sünnet ve bu arada Hz. Peygambere nispet edilen sözler sürekli olarak artmaktaydı. Bu durum Şafii'nin ortaya çıkışına kadar*

¹¹² Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, 46.

¹¹³ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.54.

devam etti. Ondan sona sünnet de sünnetin çok az bir kısmını oluşturan Hz. Peygambere ait sözler de "Hadis" adı altında bir statü kazandı.

Bu teze göre İmam Şafii ile ondan önce yaşayan fakihler arasında, usûl yönünden çok büyük bir farklılık olması gerekir. Çünkü Fazlur Rahman'ın iddiasına göre, daha önceden canlı halde olan sünnet, Şafii ile birlikte, kayıt altına alınmış, yani "sünnet", Şafii'den sonra "hadis" olmuştur. Fazlur Rahman der ki:

*"Şafii'nin Fıkıhta ve fikhî hadislerdeki faaliyeti ile başlayan bir disiplin olarak İslam'ın dini yapısındaki yeni değişikliği temsil eden hadis hareketi, tabiatı gereği hadisin gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlâkî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için yani hadisin sürekliliği olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır."*¹¹⁴

Bu düşüncelerin paralelinde kaleme alınan M. Hayri Kırbaçoğlu'na ait bir makalede¹¹⁵ İmam Şafii'nin Hadis Usûlünde ve hadislerin İslam'daki yerini belirlemede tekel oluşturduğu söylenmektedir.¹¹⁶ Bu makale aynı zamanda Fazlur Rahman'ın sadece bir tez olarak ileri sürdüğü, ayrıntıya ve temel göstermeye yanaşmadığı düşünceyi bir takım verilere dayandırmak istemektedir. Kırbaçoğlu'na göre Şafii, kendinden sonra gelen muhaddisler üzerinde mutlak bir otorite oluşturmuştur. Ona göre bunun göstergeleri, sünnetin bağlayıcılığına delil olarak Şafii'nin gösterdiği ayet ve hadislerin sonraki hadis müdafaacıları tarafından aynı şekilde kullanılması, yine onun «Hikmet» yorumunun diğerlerince benimsenmiş olması, sünnetin vahiy ürünü olduğuna dair görüşünün genel kabul görmesi ve «Sahih Hadis» tanımının aynı şe-

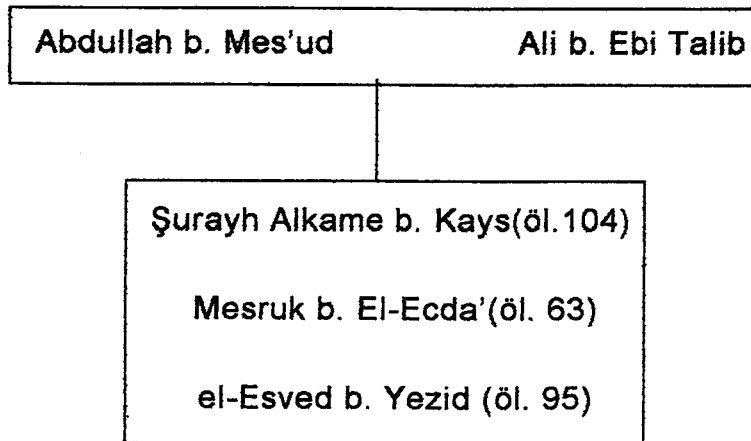
¹¹⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.58

¹¹⁵ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İmam Şafii'nin Risalesinin Hadis İlmindeki Etkileri*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1997, c. 10, sayı: 2, s. 87-99.

¹¹⁶ Kırbaçoğlu, a.g.m. s. 93.

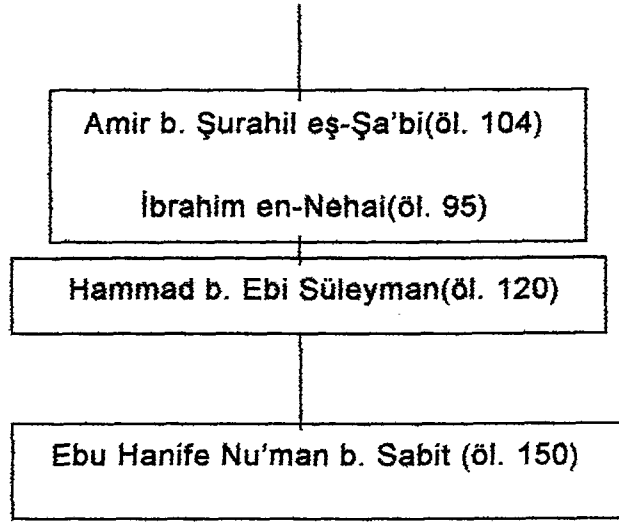
kilde diğerlerince de yapılmış olmasıdır. Delil gösterilen ayet ve hadislerin birbirinin aynısı olması şaşılacak bir hadise değildir. Çünkü her ikisi de kapsamı belli olan kaynaklar olduğundan bu konuda kullanılan malzemeler ister istemez birbirine benzeyecektir. Hatta sonradan gelenlerin, Şafiî'nin gösterdikleri delillere ilaveten değişik ayet ve hadisleri kullandıkları da bir gerçektir. ¹¹⁷ Erike hadisinin sadece Şafiî tarafından rivayet edildiği, ondan önce kimsenin bu hadisi rivayet ettiği bilinmediği iddiası doğru olsa bile, bu onun fert hadislerinden biri sayılır ki, bir çok muhaddisin bir çok fert hadisleri olduğundan bunda bir gariplik olmaması gerekir. Kırbaşoğlu, sünnetin vahiy ürünü olduğu düşüncesinin de ilk olarak Şafiî tarafından ortaya atıldığını, çünkü bu konuda yazılı en eski kaynağın er-Risale olduğunu söylemektedir. ¹¹⁸

Gerçekte eş-Şafiî, İslam Hukuk Tarihinde belirli usullere göre hareket ederek içtihatla bulunan ilk hukukçu değildir. Aslında onun ortaya koyduğu metot, Ebu Hanife ve Malik'ten elde ettiği usulün bir karmasıdır. Gerek Ebu Hanife ve gerekse Malik'in fıkhi bütünüyle kendilerine ait olmayıp Hz. Peygamberden beri gelen bir geleneği temsil etmektedirler. Örneğin Ebu Hanife'nin fıkhi:

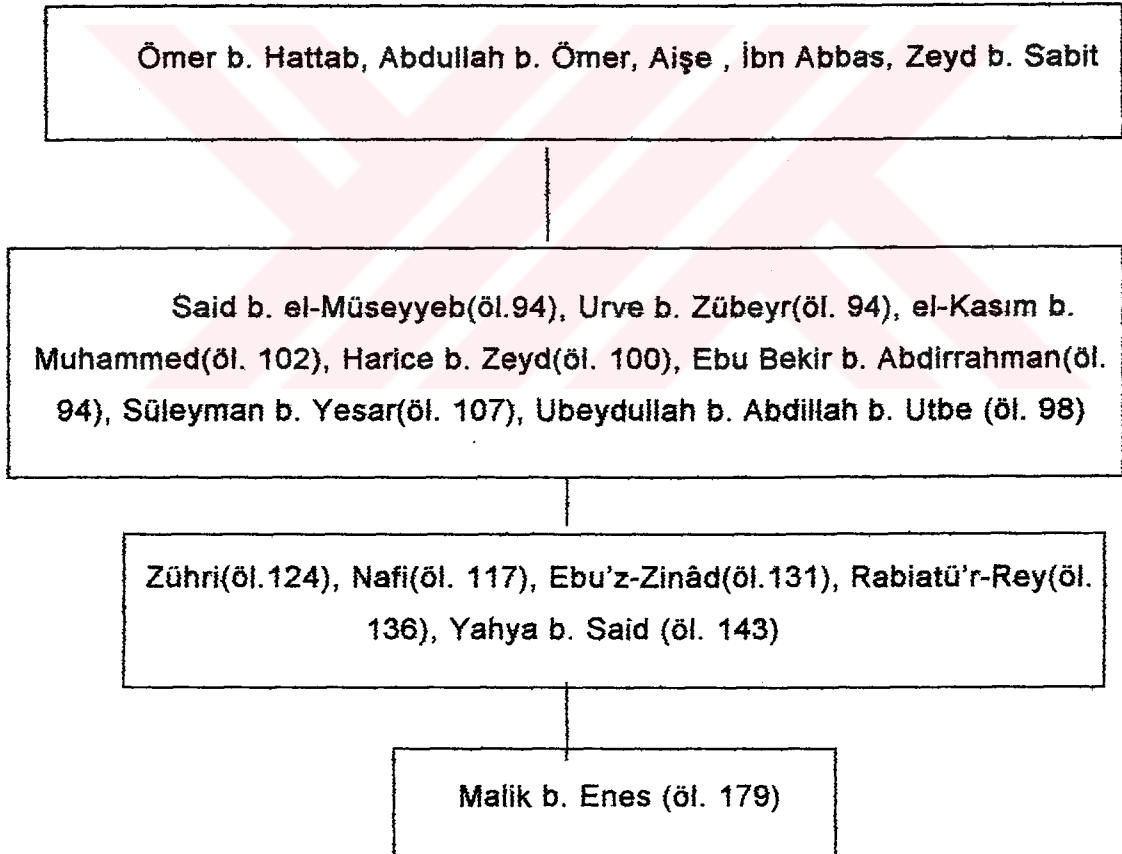


¹¹⁷ Örneğin bkz. Usmanî, Muhammed Takî, "The Sunnah of the Holy Prophet, Karaçi, 1990, 126 sayfa.

¹¹⁸ Kırbaşoğlu, a.g.m. s. 91.



geleneğinin bir temsilcisidir. Malik'in fıkıhı ise:



geleneğinin temsilcisidir.

Muhammed b. İdris eş-Şafii, ilim için yaptığı seyahatler esnasında Medine'ye gelmiş, İmam Malik'ten Muvatta'ı, sema yoluyla almıştır, vefatına kadar da Malik'ten ayrılmamıştır. Ayrıca Irak'ta ikamet ettiği sırada Ebu Hanife'nin talebesinde Muhammed b. Hasen'e devam ederek bu zatta toplanmış bulunan Irak medresesinin ilim mahsulünü elde etmiştir. Buna göre es-Safii'nin üstatları kısaca Ebu Hanife ve Malik'tir.¹¹⁹

Hicaz ve Irak ekollerinin hicri birinci ve ikinci asırlarda, fıkıh alanında hadis ve reye verdikleri önem hemen hemen aynı seviyedeydi.¹²⁰

İçtihat usûlüyle ilgili eser yazan başka imamlar varsa da bu konuda eseri bize kadar ulaşan ilk imam eş-Şafii'dir.¹²¹ Hem Irak hem de Medine ekolünü bilen eş-Şafii'yi yeni bir usul belirlemeye sevk eden şey ne olabilir? Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu imamların mürsel ve münkatı' hadislerle amel etmeleri. eş-Şafii'nin görüşüne göre bu mürsellerin bir çoğu ya asısız ya da müsned hadislere muhaliftir.

2. Birbirine muhalif gibi görünen nassların cem'i ve te'lif kaidelelerinin bazı içtihat hatalarına sebep olması.

3. Bazı sahabe fetvalarının sahih hadislere muhalif olduğunu görmesi.

¹¹⁹ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1985, s. 132-134.

¹²⁰ Ünal, Dr. İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994, s. 43.

¹²¹ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, el-Fihrist, Mısır, 1348, s. 288.

4.Bazı fakihlerin dinin caiz görmediği rey ve istihsan ile caiz gördüğü kıyası birbirine karıştırmaları.¹²²

Fazlur Rahman'ın, İmam Şafii'yi hadislerde bir dönüm noktası olarak kabul etmesinin nedeni, anlaşıldığı kadarıyla, onun fıkıh usulü için nazari bir metot geliştirmiş olmasıdır. Gerçekten de İmam eş-Şafii er-Risale, Cimaü'l-İlm, İbtalü'l-İstihsan adlı eserlerinde Fıkıh Usulü için bir metot belirlemiş, koyduğu bu metodun, yani bu ilmin içtihat alanında doğru ve yanlış görüşleri bilmeyi sağlayacak bir ölçü olmasını, hangi çağda olursa olsun, hüküm istinbat ederken bilinmesi ve uyulması gereken külli bir kanun teşkil etmesini düşünmüştü.¹²³ eş-Şafii'den önceki hukukçuların da izledikleri bir usulleri vardı, ancak onlar kendi usullerini teorik olarak ortaya koymamışlardı. İmam eş-Şafii, hukukta bir sistem geliştirmiştir. Onun hadislerin sahihini zayıfından ayıracak yeni bir yöntem ortaya koymamış, yeni bir hadis usulü belirlememiştir. Bu açıdan eş-Şafii fıkıh usulü Tarihi'nde dönüm noktasıdır ama hadiste veya hadis usulünde değil. Eğer eş-Şafii'den önce hüküm istinbatında hadisler kullanılmıyor olsaydı veya onun kurduğu usul sayesinde hadislere ayrıcalıklı bir yer kazandırılmış olsaydı, Fazlur Rahman'ın dediği doğru olabilirdi.

Hadis ilmi açısından eş-Şafii'nin şüphesiz büyük katkıları olmuştur. Ancak hadis hareketinin İmam Şafii ile başladığını söylemenin gerçeklere uymadığı düşüncesindeyiz. Bu açıdan İmam Şafii, hadis ilmiyle uğraşan ve bu konuda eser yazan ilk kişi değildir.¹²⁴

¹²² Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdirrahim, Hüccetullahi'l-Baliğa, tahkik: Seyyid Sabık, Mısır, 1966, c. I, s. 308-311. Karaman, a.g.e. s. 144.

¹²³ Ebu Zehra, Prof. Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, Çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Ankara 1990, s.28.

¹²⁴ Bkz. Çakan, Doç. Dr. İsmail Lütfi, Hadis Edebiyatı-Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri-İstanbul, 1989, s.4 vd.

Fazlur Rahman sözlerine devamla şöyle der:

*"Bizzat klasik hadisçiler tarafından iyice bilindiği ve kabul edildiği üzere, ahlâkî vecizeler, ahlakı güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetler, Hz. Peygambere isnat edilebilir ve üstelik bu yapılırken, isnadın tarihsel olup olmadıklarına bile bakılmaz. Aslında gerçek anlamda Hz. Peygambere ait olması gereken, fikhî ve kelâmî hadisler, yani imanla ve uygulama ile hadislerdi. Tarihsellik şartının aranmaması prensibi belli bir seviyede kabul edilince, bu prensibin bu seviyede sınırlı kalamayacağı hususunda şüphelerin ortaya çıkması tabiidir. Eğer biri, bir vecizenin ahlâkî bir gerçek içerdiğini ve dolayısıyla Hz. Peygambere isnat edilebileceğini düşünürse, şu halde birine göre ahlâkî bir değer ihtivâ eden fikhî bir söz de niçin, aynı şekilde Hz. Peygambere isnat edilmesin? Hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı; ilk nesil Müslümanlarının sünnet-içtihatlarından, kaynağını ferdî görüşte bulan, ama zaman içinde sapıklıklara ve mezhepçi görüşlere karşı verilen amansız mücadelelerden ve kavgalardan sonra icma statüsünü kazanan, yani cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış, içtihatlardan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, ilk dönemlerin Yaşayan sünneti, ravi zincirlerinin zorunlu ilavesi ile birlikte hadisin aynasında yansımış bulunuyordu. Bununla birlikte büyük bir fark söz konusuydu; sünnet, davranışla ilgili normlara bağlı olması sonucu büyük ölçüde ve öncelikle amelî bir fenomen olduğu halde, hadis, sadece fikhî normların değil, aynı zamanda dinî inançların ve prensiplerin de vasıtası olmuştu."*¹²⁵

Güzel sözlerin Resulullah'a isnad edilebileceğini söyleyen sika kabul edilen muhaddis veya hadis usulcülerinin kimler olduğunu biz

¹²⁵ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.58.

tespit edemedik; bunların kimler olduğu hakkında Fazlur Rahman'ın bir açıklamasına da rastlayamadık. *"İsnadın tarihsel olup olmadığına bakılmaz"* sözüyle neyin kastedildiğini de tam anlamıyla anlamış değiliz.

Fazlur Rahman'ın yukarıda alıntılanan düşüncelerini bazı müsteşriklerin görüşleriyle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Goldziher'e göre:

*"Peygamberin muttaki müritleri, onun irad ettiği talimî sözleri üstad adına tam bir teslimiyetle nakletmiş, onun umûmî veya husûsî olarak haber verdiği her şeyi, ümmetin talim ve terbiyesi gayesiyle muhafaza etmeye gayret göstermiştir. Bu sözler, kendisi (Hz. Muhammed) tarafından tespit edilmiş dini vazifelerin tatbikatına taalluk ediyor veya günlük hayata veya içtimaî münasebetlere ve nihayet geçmiş ve geleceğe ait bulunuyordu. Birbiri peşinden gelen seri fetihlerinin kendilerini götürmüş olduğu uzak ülkelerde Hz. Muhammed'in müritleri, Peygamberin bu hadislerini, onları kendi kulaklarıyla duymamış olanlara ulaştırmışlardır. Peygamberin vefatından sonra, onun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri veya yüksek kurtarıcı vasıflarından emin oldukları talimî mahiyetteki bir yığın sözü, kendiliklerinden ona ilave etmişlerdir. Bununla beraber bunları ona isnat etmekte herhangi bir endişeye kapıldıkları da yoktu"*¹²⁸

Goldziher, her ne kadar, Hz. Peygamberin vefatından sonra, pervasızca hadis uydurulduğunu ve bu gün elimizde olan hadis külliyyatında bulunan hadislerin bu uydurmalara dayandığını iddia etse de, Hz. Peygamber hayatta iken hayatın her yönüne -hatta geçmişe ve

¹²⁸ Goldziher, Ignaz, Muhammedanische Studien, Halle, 1890, çev. M. Said Hatiboğlu (Bu çeviri henüz basılmamıştır. Bu çeviriyi Prof. Dr. Nevzat Aşık'ın müsadesiyle onun şahsi kütüphanesinden aldım.) c. I, s. 3.

- ¹²⁷ Goldzihner, a.g.e. c. I s. 3.
- ¹²⁸ Schacht, Joseph, *Revelation of Islamic Traditions*, Journal of the Royal Asiatic Society, Oxford, 1949, s.148.
- ¹²⁹ Goldzihner, a.g.e. c. II, 28-31. Burada ileri sürülen iddialar ve onlara yapılan itirazlar ile ilgili olarak bkz: Prof. Dr. Muhammed Mustata el-A'zâmi, İlk devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadislerinin Tedvin Tarihî (H.1-150 - M. 622-657), gev. Prof. Dr. Hüsi Yavuz, İstanbul 1993 s.11 vd.

Söylemekte, bunlara dair bazı örnekler sunmaktadır.¹²⁹

de adetlerini, sistemli bir ideoloji ile birleştirmekten aciz olduğunu

mindan İslam'ın tamamen cahili olduklarını, hatta İslam'ın kendisinin

Goldzihner, ilk dönem İslam toplumunun itikat ve tatbikat bakı-

celer ile örtüşmektedir.

desi ile gelişse de Fazlur Rahman'ın hukuki hadisler hakkında düşün-

koymuşur.¹²⁸ Bu her ne kadar Goldzihner'in yukarıda geçen kendi ifa-

mukabil, ahlak, itikat, siyaset ve kıyametle alakalı olduklarını ortaya

davil olan hadislerin Hukukla pek az ilgili bulunduklarını, fakat buna

Schacht'ın tespiti göre, Goldzihner, Emevîler zamanında müte-

takdim etmektedirler.¹²⁷

İslam'ın inkişaf seyri hakkında pek kıymetli bir şahsiyetler manzumesi

den kurtulup sistemli bir terkip halinde tanzim olunduğu devirlerdeki

değil, fakat bu dinin muhalif kuvvetlerden ve müsihrâne muhalefetler-

"Rivayetler bizce, İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası

Goldzihner, daha sonraki satırlarda şöyle der:

konusunu oldukça dar bir çerçeveye içine oturtmaktadır.

etmektedir. Halbuki Fazlur Rahman, yukarıda da geçtiği gibi hadislerin

geleceğe- ait hadislerin muttaki müritler tarafından yayıldığını itiraf

Goldziher'in hadisle sünneti birbirinden ayırma şeklini, Fazlur Rahman "garip" bulur.¹³⁰ Goldziher kendi görüşlerini şöyle özetlemektedir:

*"Hadisle sünneti birbirinden ayıran ve şüphesiz olarak kabul edilmesi gereken fark şudur: Hadis, Peygambere isnat edilen şifâhi bir tebliğdir. Sünnet ise, dinî veya hukukî bir mevzuda, eski Müslüman cemaatında câri olan "adet"tir. Sünnet mefhumu, bu mevzuda şifâhi tebliğin bulunup bulunmadığı meselesini bir tarafa bırakmaktadır. Bir hadiste mevcut ahkâmın tabiatına göre bu ahkâm bil-fiil bir sünnet olabilecektir. Ancak bir hadisin bir sünnete tekabül etmesi ve onu tasvipte bulunması elzem değildir. Bilakis bir hadisin sünnet ile veya seve seve söyleyelim icma ile tezat halinde olması pekâlâ mümkündür."*¹³¹

Fazlur Rahman'da bu görüşlerden izler bulmak mümkündür. Goldziher'in sünnetin ilk dönem İslam toplumunun uygulamaları olduğunu söylemesine karşılık, Fazlur Rahman, sünnetin oluşma sürecini daha geniş bir zamana yaymaktadır. Goldziher'in diğer açıklamalarına gelince, gerçekten, kavramları garip bir şekilde birbirine karıştırmıştır. Eğer bir hadis sünnete ve icma'a aykırı ise, (şazz olması hariç), münker veya mevzu'dur. Mevzu' hadisler aslında hadis olmadığı halde onlara hadis ismi verilmiştir. Buradan hareketle hadisleri tarife kalkışmak elbette yanlış olur. Öbür taraftan ilk üç dönemde İslam toplumunda câri olan bir uygulama var ise bunun kaynağı ya Peygamber ya da sahabedir. Bir uygulama hakkında Resûlullah'ın bir talimatı olmayabilir; bu durumda mutlaka o uygulama ile ilgili olarak Resûlullah'ın bir uygulamasını haber veren sahabî sözü veya fetvası vardır.

¹³⁰ Fazlur Rahman, İslam, s.62.

¹³¹ Goldziher, a.g.e. s. 11-12.

D.S. Margaliouth'un görüşlerine gelince, Fazlur Rahman onu şöyle özetler:

*"Margaliouth'a göre Hz. Peygamber, geriye ne bir hüküm ne de dinî bir karar bırakmıştır; yani Kur'an dışında hiç bir sünnet ya da hadis bırakmamıştır. Hz. Peygamberden sonra ilk İslam cemaatinin uyguladığı sünnet, hiç de Hz. Peygamberin sünneti değil, aksine Kur'an vasıtasıyla tadile uğrayan İslam öncesi Arapların örfüdür. II/VII. yüzyılda sonraki nesiller bu örfü otorite ve normatiflik sağlamak amacıyla "Hz. Peygamberin sünneti" kavramını geliştirip, bu kavramı gerçekleştirmek için hadis mekanizmasını uydurmuşlardır."*¹³²

Fazlur Rahman hem Margaliouth'a hem de onun görüşlerine benzer görüşler ileri süren H. Lammens'e ¹³³ çeşitli eleştiriler getirmiş, sünnetin İslam öncesi örfün aynısı olduğu tezini kabul etmemiştir.

*"Schacht, Origins adlı kitabında şöyle der: «Bu kitabın I. Bölümünden çıkarılacak başlıca sonuçlardan biri şudur: Genel olarak ifade etmek gerekirse, büyük ölçüde içtihadı (reyye) dayanan eski hukuk ekollerinin "yaşayan geleneği" ilk olarak ortaya çıktı; ikinci merhalede (tabiîlerden biraz sonra) sahabilerin himayesine sokuldu; hicri II. yüzyılın ortalarına doğru hadisçilerce yayılan hadisler bu yaşayan geleneği sarsarak etkiledi ve yalnızca Şafii, hadislere üstün bir mevki sağladı.»"*¹³⁴

Schacht, -daha sonra Fazlur Rahman'ın da onu takip edeceği gibi- hadisleri, İmam Şafii'den öncesi ve sonrası olmak üzere iki kate-

¹³² Fazlur Rahman, İslam, s.63

¹³³ Krş. Lammens, H, İslam, Beliefs and Institutions, çev. Sir E.D. Ross, Londra (1929) s. 69.

¹³⁴ Schacht, A.g.e. , s.138.

goride ele alır. Onun iddiasına göre, hicri II. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar hadislerle rastlanmaz; o zamana kadar örf ya da sünnetin Hz. Peygamberin sünneti olarak değil, “Ümmetin sünneti” olarak görülmüştür; çünkü bu uygulamalar çoğunlukla hukukçuların şahsi reylerine dayanmaktaydı; ancak hukukçuların direnişi, İmam Şafîî’nin çabalarıyla kırıldı. Onun tezine göre Hz. Peygamberin sünneti kavramını ilk olarak İslam Hukuku’na sokan İmam Şafîî’dir.

Fazlur Rahman, Schacht’ın kullandığı metodu çok beğenir ve der ki:

“Bildiğime göre Prof. Schacht, hukuki hadislerin tarihi sırasına uygun olarak uzun boylu ve sistemli bir şekilde karşılaştırmasını yapan ilk bilginidir. İşte bu işlemin esasını teşkil eden ikinci bölüm eleştirilemeyecek kadar bilimsel ve metot bakımından da sağlamdır.”¹³⁵ Öyle ki insan bu yolun hadisin bütün sahalarında da tam anlamıyla uygulanmış olmasını arzu etmektedir.”¹³⁶

Fazlur Rahman, yukarıda adı geçen araştırmacılardan, özellikle de Schacht’tan oldukça etkilenmiştir. Ancak bir noktada Schacht’la aynı fikirde değildir: Schacht, hadislerin tamamen hicrî II. asrın ortalarında çıktığını, bu tarihten önce hadis diye bir şeyin olmadığını söylemekte ve daha sonra kapsamlı bir şekilde inceleyeceğimiz Hasan el-Basrî’nin bir mektubunu delil olarak göstermektedir. Buna karşılık Fazlur Rahman, her ne kadar cebir konusundaki hadislerin Resûlullah’

¹³⁵ Fazlur Rahman, onun kullandığı metodu eleştirilemeyecek kadar bilimsel bulmasına karşılık M.M. El-Âzami, Schacht’ın görüşlerine ve onun öne sürdüğü delillere oldukça temkinli yaklaşmış ve bir çok noktada itirazlar ileri sürmüştür. Bkz: el-Âzami, a.g.e. s.192 vd.

¹³⁶ Fazlur Rahman, İslam, 66.

a isnadının doğru olmadığı ve bunların ancak sahabe ve tabiûnun sünnetini temsil ettiğini kabul etse de genel olarak Resûlullah'ın itikat konusunda herhangi bir şey söylemediğini 'kabul edilemez' bulmaktadır.¹³⁷ O der ki:

"Bu (Hasan el-Basrî'nin mektubu), şu hususu ispatlamaktadır: Bu mesele üzerinde daha sonraki hadislerin Hz. Peygambere isnat ettiği hususlar şifâhî açıdan Hz. Peygambere ait değildir ve onların daha sonraları deyimlendirilmiş olduğu hususu kabul edilmelidir; buna karşılık cebrin aleyhindeki hadislerin Hz. Peygamberin ve ilk sahabîlerin sünnetini temsil ettiğini söylemek de tamamen meşrudur. Ancak herhangi bir türden itikadi hiçbir hadisin bulunmadığını söylemek farklı bir hükümdür. Sözgelimi, Allah'ın birliğinin önemi ve daha bir çok öteki meseleler hakkında hiç hadis bulunmadığını nasıl düşünebiliriz?"¹³⁸

Fazlur Rahman, sünnetin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili olarak yaptığı araştırmasının sonucunda şu sonuçlara varmıştır:

- İlk dönem Müslümanlarının sünneti, kavram olarak az ya da çok genel bir şekilde Hz. Peygamberin sünnetine sıkı bir şekilde bağlıydı. Bu bakımdan Müslümanların ilk dönem uygulamasının Nebvî sünnet kavramından ayrı bir şey olduğu görüşü tutarlı bir görüş değildir.
- Ancak bu ilk dönem İslamî sünnetin özel muhtevası, büyük ölçüde bizzat Müslümanların ürünü idi.

¹³⁷ Krş. Ünal, a.g.m s.286.

¹³⁸ Fazlur Rahman, İslam, 67 .

- Bu içeriğin yaratıcı gücü, pek spesifik bir şey olarak kabul edilmeyen Nebvî sünnetin genel yönetimi altında icma olarak şekillenen kişisel içtihat idi.

- Sünnetin ya da ikinci anlamdaki sünnetin içeriği icma ile aynıydı. Bu bir bütün olarak cemaatin, Nebvî sünnetin içeriğini yaratma ve tekrar yaratma hususundaki zorunlu yetkiyi üstlenmiş olduğunu ve icma'ın ise bu yeni içeriğin doğruluğunun saptanması, yani yanılmazlığın (ismet) sağlanması için garanti olduğunu gösterir. ¹³⁹

Fazlur Rahman, sünneti ilk dönem Müslüman toplumunun anonim malı olarak göstermek istemektedir. Onun birinci maddede söylediği, eğer Resûlullah'ın sünnetinin, toplum tarafından benimsendiği ve uygulandığı ise bunda eleştirilecek bir şey yoktur; ancak sünnetin topyekûn bir toplum olarak ortaya konduğu kastediliyorsa bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu durumda Resûlullah'ın rolü ikinci plana itilip, toplumun öne çıkarılması söz konusu olmaktadır. Halbuki sünnetin ortaya çıkmasının asıl menşei, toplum değil, Resûlullah'tır. Onun gerek Kur'an'a dayanarak ve gerekse kendi inisiyatifi ile (Ehl-i Sünnet bunları da vahiy eseri olarak kabul eder.) vermiş olduğu emirler, koyduğu yasaklar, yaptığı ameller, uygulamalar Müslüman toplum tarafından, büyük bir saygı ile uygulanmış, takip edilmiştir. Sahabe ve tabi'un, Resûlullah'ın sünnetine çok büyük saygı duymaları ve onların bu konudaki büyük samimiyetleri, onların uygulamalarının sünnete aykırı olamayacağı kabulünü ve nihayet onların söz ve davranışlarının da sünnet olduğu anlayışını ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen yine de

¹³⁹ Fazlur Rahman, Metodoloji Sorunu, 32.

Resûlullah'ın sünneti ile ashab veya tabiinin sünneti her zaman birbirinden ayrı olarak ele alınmıştır.

Konuyu daha açık olarak ortaya koyabilmek için bazı örnekler vereceğiz. Üçüncü Halife Osman b. Affan, Cuma namazından önce okunan ezâna ilave olarak, bundan önce bir ezan daha okunması geleneğini ihdas etmiştir¹⁴⁰. Bu uygulama, bütün Müslüman ülkelerde hala devam etmektedir. Hiç kimse Hz. Osman döneminde başlatılan bu uygulamaya sünnet adını vermemiştir. Bu örnek aynı zamanda Fazlur Rahman'ın savunduğu, sünnetin sonradan resmîleştiği iddiasını da boşa çıkarmaktadır. Çünkü eğer bu doğru olsaydı, Hz. Osman'ın bu uygulaması, bir ihtiyacı karşıladığı da düşünülürse, sünnetin en önemli bir üyesi olması gerekirdi.

Bir başka örnek İkinci Halife Ömer b. Hattab'ın, müellefe-i kulûb'a, Kur'an'ın ilgili ayetine¹⁴¹ rağmen, zekattan pay vermemesidir. Onun bu uygulaması, ashab tarafından bir itirazla karşılanmamış, fakat hiç kimse bu uygulamaya sünnet adını vermemiştir.¹⁴²

Bir diğer örnek şudur: Üç talakı birden vermek ilk dönemden beri yaygın olarak uygulandığı halde yine de bunun adı "bid'i talak"tır. Böyle bir talakın üç talak yerine geçerli olacağı cumhur tarafından kabullenmiş ve bu hüküm asırlarca uygulanmış olmasına rağmen hiç

¹⁴⁰ "Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde cuma günü ilk ezan, imam minbere oturduğu zaman (okunur) idi. Osman halife olup da insanlar çoğalınca Osman, cuma gününde üçüncü bir ezanı emretti. Bunun üzerine Zevra'da bir ezân daha okunmaya başladı ve cuma ezânı bu şekilde kaldı." Ebû Davud, Salât, 217-219.

¹⁴¹ 9/Tevbe, 60.

¹⁴² Bu konudaki tartışma için bkz. İbn Kesîr, a.g.e. c. II, s. 569.

kimse bu şekil boşanmaya sünnet gözüyle bakmamıştır.¹⁴³ Fazlur Rahman'ın tezi doğru olsaydı asırlarca uygulanan bir boşanma biçimi bidat olarak nitelendirilmez, aksine buna sünnet gözüyle bakılırdı.

Bu konuda bir başka örnek Ömer b. Abdulaziz'in (öl. 101/720), Cuma hutbelerinde *"Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir."*¹⁴⁴ ayetinin okunması geleneğini ihdas etmesidir. Bu gelenek bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Bu geleneğin ihdası, Şafii'den (öl.204/1834) önce olduğuna göre Fazlur Rahman'ın tezine göre onun da sünnetin içinde yer alması, yani sünnet/hadis olarak literatüre geçmesi gerekirdi. Halbuki hiçbir hadis kaynağında Resûlullah'a ait böyle bir sünnet isnat edilmemektedir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar gösteriyor ki, kaynağını Hz. Peygamberden almayan bir uygulamanın Hz. Peygamberin sünneti olarak nitelendirilmesi, söz konusu değildir. Zaten hadis usûlü ilminde sahabe ve tabiine dayanan söz veya davranışlar merfu' olan hadislerden ayrı olarak değerlendirilmiş, onlara mevkuf veya maktu' adı verilmiştir.

"Dr. Fazlur Rahman gibi ilmî bir şahsiyetin hadisçilerin, Peygamber hadisi, sahabe sözü, tabiûn sözü ve diğerlerinin sözleri için kullandıkları ayrı ayrı ıstılahlardan ve idrac, ihtilat gibi diğer hadis terimlerinden haberinin olmadığı tahmin edilemez. Buna rağmen onun Hz.

¹⁴³ el-Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razî, *Ahkamü'l-Kur'an*, tahkik: Muhammed es-Sadık Kamhâvî, Beyrut, 1985, c. II, s. 73 vd. ; Şeltût, M. Mahmud - Sayis, M. Ali, *Mukayyeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Dr. Saif Şimşek, İstanbul, tarihsiz, s. 113 vd. Sabûnî, Muhammed Ali, *Revaiu'l-Beyan Tefsîrû Âyâtü'l-Ahkami mine'l-Kur'an*, İstanbul, tarihsiz, c. I, s. 333.

¹⁴⁴ 16/Nahl, 90.

Muhammed (S.A.V) yerine başkalarının sözlerini ve fiillerini, (Merfu') hadis olarak kabul etmesi çok gariptir.”¹⁴⁵

“...İslam öncesi Arap tatbikatını normatif kabul etmeyen Fazlur Rahman'ın, bu sünneti, Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere rağmen, bir sahabe veya tabiine atfetmesi, kanaatımızca makul değildir. Çünkü cahiliye döneminden beri varolan ve Hz. Peygamberin de malumu bulunan bir konuda sahabe ve tabiûnun sünnet vaz' etmesi normal görülemez Bu durumda sahabe veya daha sonraki nesiller, muhtelif bir uygulama ortaya koyabilirler ki bu konuda en azından Muvatta'da herhangi bir işaret yoktur.”¹⁴⁶

Bundan sonra gerek Schacht'ın ve gerekse Fazlur Rahman'ın önemli bir delil olarak gördükleri İmam Mâlik'in Muvatta'ında geçen meşhur ibare üzerinde duracağız:

4. İmam Mâlik'e Ait “Bizde Sünnet Olan Budur” Sözüyle İlgili Değerlendirmesi

Yukarıda da değindiğimiz gibi Fazlur Rahman, İmam Mâlik'in (öl.179/795) Medine'deki uygulamalara işaret eden sözlerine büyük önem atfetmektedir. O der ki:

“İmam Mâlik, her hukûkî konunun başında, ya Hz. Peygamberden ya da varsa sahabeden ve özellikle ilk dört halifeden bir hadis zikreder. Bunu genellikle şu değerlendirme takip eder: **“Bu aynı zamanda bizde olan sünnettir”, “Fakat bizde olan sünnet şudur”** ya da daha sıkça, **“Üzerinde görüş birliğine vardığımız uygulama şu-**

¹⁴⁵ Dâûdî, Zaferullah, Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995 s.287.

¹⁴⁶ Ünal, a.g.m. s.288.

dur...” Yine sünnet terimi ile ilgili olarak bazen sadece, “Bizde olan sünnet şudur...” bazen de “sünnet geçti...” der.¹⁴⁷

Fazlur Rahman, daha sonra yine İmam Mâlik'in Muvatta'ından bir örnek verir. (Bu örnek Schacht'ın kitabında verilen örneğin aynısıdır). Biz konunun açık bir şekilde ortaya çıkması için her iki yazar tarafından kısmen verilen örneği, İmam Malik'in kendi kitabından alıntılatacağız:

“Abdurrahman b. Avf'ın rivayet ettiğine göre Resûlullah, ortaklar arasında taksim edilmemiş şeylerde şuf'a ile hükmetmiştir. Eğer aralarında haddler vâki olmuşsa onlar için şuf'a yoktur. İmam Mâlik der ki: “Bizde, kendisinde ihtilaf olmayan sünnet de budur.” İmam Mâlik, kendisine ulaştığına göre Said b. Müseyyeb'e şuf'a hakkında: onunla ilgili herhangi bir sünnetin olup olmadığı sorulmuş, o demiş ki: “Evet, Şuf'a evlerde ve arazilerde ve ancak ortaklar arasında olur.”¹⁴⁸

Schacht'ın buradan çıkardığı sonuca göre, şuf'a hakkında Resûlullah'tan gelen herhangi bir hadis yoktur; çünkü Said b. Müseyyeb, Resûlullah'tan herhangi bir rivayette bulunmamıştır; ilk olarak zikredilen, Abdurrahman b. Avf'a ait rivayet ise, daha sonraki bir döneme ait olup, senedi düzmedir.¹⁴⁹

Fazlur Rahman ise İmam Mâlik'in aynı sözünden şu sonucu çıkarır:

“Şimdi «Bu bizde olan bir sünnettir» ibaresi ile «Şuf'a ile ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?» cümlesinde geçen sünnet teriminin iki

¹⁴⁷ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.26.

¹⁴⁸ Suyûtî, Celalü'd-Dîn Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekir (ö. 1911/1505), Tenvîrül-Hevâlik Şerhu Ala Muvattal Mâlik, Beyrut (tarihsiz), c. II, s.192.

¹⁴⁹ Schacht, a.g.e. s. 61.

kullanışı arasındaki açık farklılığı görmek son derece önemlidir. Birinci durumda «uygulama» ya da «Medine'de yerleşmiş uygulama» anlamına gelirken, ikinci durumda bu anlama gelmez; çünkü üzerinde ittifak edilmiş bir uygulama karşısında «Bununla ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?» denmez. Şu halde bu durumda sünnet «otoriter» veya «kuralsal» bir emsal anlamına gelebilir.¹⁵⁰

Ismail Hakkı Ünal, onun bu değerlendirmesini tenkit ederek der ki:

“Ancak İslam öncesi Arap tatbikatını normatif olarak kabul etmeyen Fazlur Rahman’ın bu sünneti sahabi veya tabiye atfetmesi kanaatımızca makul değildir. Çünkü cahiliye döneminden itibaren var olan ve Hz. Peygamberin de malumu bulunan bir konuda sahabî veya tabînin sünnet vaz’ etmesi normal görülemez. Bu durumda sahabe veya daha sonraki nesiller muhtelif bir uygulama ortaya koyabilirler ki bu konuda en azından Muvatta’da herhangi bir işaret yoktur.”¹⁵¹

Fazlur Rahman, Arapların İslam öncesi uygulamalarının, kendi başına kuralsal olmadığı düşüncesindedir. Onun bu tespiti ile Şuf’a ile ilgili örnekte öne sürdüğü yorum arasında çelişki var gibi görünse de aslında yoktur ve Fazlur Rahman kendi içinde tutarlıdır. Çünkü o, şuf’a ile ilgili uygulamayı Hz. Peygamberin sünneti veya Nebvî sünnetin genel himayesinde, sonraki herhangi bir otorite tarafından ortaya konulduğunu söylemektedir. Bu tam olarak, Fazlur Rahman’ın savunduğu şey, yani ‘Yaşayan sünnet’in kendisidir.

Öbür taraftan Sayın Ünal’ın şu itirazı oldukça yerinde ve anlamlı görünmektedir:

¹⁵⁰ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s.27.

"Mâlik'in «sünnet bize göre böyledir» ifadesiyle İbn Müseyyeb'e sorulan «Bu konuda herhangi bir sünnet var mı?» sorusundaki sünnet tabirlerini, birincisini, «Medine'nin yerleşik tatbikatı», ikincisini 'normatif örnek davranış' şeklinde ayıran Fazlur Rahman, bize göre burada bir yanlış anlama içindedir. Çünkü Mâlik, Peygamberden nakledilen hadisi zikrettikten sonra kendi uygulamalarının da bu istikamette olduğunu belirtmekte, arkasından Said b. Müseyyeb ve Süleyman b. Yesar'dan da aynı meâlde ifadelerin kendisine ulaşmış olduğunu kaydetmekle bu konudaki Peygamber sünnetini teyit etmektedir. Şayet Mâlik, Said b. Müseyyeb'e sorulan soruyla «Medine'nin yerleşik tatbikatı»'nın dışında bir sünnet araştırıldığını biliyorduyse, ne diye Peygamberden nakledilen hadislerle kitabında yer vermekte ve tatbikatlarının da buna göre olduğunu söylemektedir?"¹⁵²

İmam Mâlik'in rivayet **etmediği** bir hadisten bu kadar büyük ve kesin bir sonuç çıkarmak nasıl mümkün olmaktadır? İmam Mâlik bir çok konuda Resûlullah'tan bir çok sünnet rivayet **etmemişse** bu, o konuda hiçbir sünnetin olmadığını göstermez. Bunu savunmak, Resûlullah'a ait bütün sünnetin Muvatta'da toplandığı anlamına gelir ki bunu şimdiye kadar hiç kimse iddia etmemiştir.

Öbür taraftan, İmam Mâlik'in "Bizde sünnet budur" şeklindeki ifadesi, yine onun tarafından kullanılan "Bizde emir böyledir", "Bizde amel böyledir" ifadeleri ile aynı manadadır. İmam Mâlik bununla Kûfe'de, Şam'da veya başka bir yerde şuyu' bulan uygulama yerine Medine'de yaygınlaşan bir uygulamaya işaret etmektedir.

¹⁵¹ Ünal, a.g.m. s. 288.

¹⁵² Ünal, a.g.m. s. 289.

"Kanaatımızca İmam Mâlik'in «Bize göre sünnet budur», «Bizde uygulama böyledir» gibi ifadeleri Medine'de İslam öncesinden beri var olan ve Kur'an'dan ve Hz. Peygamberin sünnetinden bağımsız gelişen bir Hukukî geleneğe değil, (Irak, Suriye gibi) diğer beldelerle aralarındaki fıkhi ihtilafa işaret eden tabirlerdir. Yine onun "Duyduğum şeylerin en güzeli budur", "Bana hoş gelen budur" gibi ifadeleri de fakihlerin kendilerine ulaşan çok sayıda Peygamber hadisleri sahabe ve tabiinin görüşleri arasından yaptıkları bir tercih faaliyetidir. Şayet onlar, sahabe ve tabiinin görüşlerine büyük önem vermişlerse bu, onların Peygamberden veya onu görenlerden bir şeyler işitmiş veya görmüş olmaları ihtimalinden dolaydır."¹⁵³

5. Ebu Yusuf ile Evzai Arasındaki Bir Tartışmayı Değerlendirmesi

Eğer bir kimse daru'l-harpte Müslüman olduktan sonra evini terk edip Müslümanlara katılacak olursa, daha sonradan evinin bulunduğu topraklar Müslüman ordusunun eline geçtiği takdirde, bu şahsın önceden elinde bulundurduğu mülk, ona geri mi verilir yoksa o mülk de ganimetten mi sayılır? Bu soruya Ebu Hanife "ganimet mallarından sayılmayıp o şahsa geri verilir" şeklinde cevap vermiştir. Evzai ise onun bu fetvasını ret ederek Hz. Peygamberin Mekke'nin fethi sırasında uygulamasını örnek gösterir ve "Kendisine uyulmaya ve sünnetine sarılmaya en layık olan kimse Hz. Peygamberdir" der. Ebu Hanife'nin fetvasını savunan Ebu Yusuf ise Mekke'nin fethinin özel bir konumu

¹⁵³ Ünal, a.g.m. s. 289.

olduğunu, diğer yerlerin oraya kıyaslanamayacağını söyleyerek, Hz. Peygamberin Havazin, Benî Müstalik ve Hayber'deki uygulamalarını delil gösterir. ¹⁵⁴ Bu tartışma fakihler arasında varlığını garipsemediğimiz içtihat farklılığından doğan bir tartışmadır. Fazlur Rahman ise bu tartışmayı daha farklı bir şekilde yorumlayarak şu sonuca ulaşır:

*"Buradan çıkarılması gereken en açık sonuç şudur: Şartların gerektirdiği durumlarda kurala aykırılık bir kural olarak uygulanmalıdır."*¹⁵⁵

Fazlur Rahman, Ebu Yusuf'un Hz. Peygamberin Mekke fethindeki uygulamasını istisna sayıp, sünnet kabul etmediğini, aynı şekilde Evzai için de Ebu Yusuf'un delil aldığı Peygamber tatbikatının sünnet teşkil etmediğini belirtmektedir. Ancak ne Ebu Yusuf ne de Evzai'nin böyle bir iddiası yoktur. Onların yaptıkları, hüküm kaynağı olarak farklı sünnetleri tespit etmiş olmalarıdır. ¹⁵⁶

Fazlur Rahman şöyle demektedir: "Böylece iki hukukçunun farklı yorumlar sonucu nasıl zıt sonuçlara ulaştığını görmüş bulunuyoruz." Ancak Ebu Yusuf tarafından Havazinliler ile ilgili olarak Hz. Peygamberin sünnetinden söz ettiği ikinci ifadesinde «sünnet» terimini kullanması da bizim için büyük bir önem arz etmektedir. Ebu Yusuf bu

¹⁵⁴ Ebu Yusuf, er- Ebu Yusuf, Kitabü'r—Red ale's-Siyer'il-Evzai, naşir: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Kahire 1357, s.129 vd.

¹⁵⁵ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 45.

¹⁵⁶ Önal, a.g.m. s. 289.

durumu da sünnete aykırı istisnai bir durum olarak kabul etmektedir. Ancak sünnete olan aykırılık da «sünnet» olarak nitelendirilmiştir.¹⁵⁷

Fazlur Rahman'ın -bize göre- buradaki hatası şu iki noktadan kaynaklanmaktadır.

1. Her şeyden önce, görüldüğü gibi burada iki müçtehit imam, Hz. Peygamberin farklı uygulamalarını esas almakta ve onlara farklı vurgular yapmaktadır. Bu, müçtehit imamların delil üzerinde yaptıkları metodolojik bir tartışmadır ve Hz. Peygamberin hangi uygulamasının kuralsal olduğunun tespiti üzerinde yoğunlaşmaktadır.
2. Mekke'nin fethi gerçekten de istisnai bir durumdur. Çünkü o-rası «Belde-i Haram» olup savaşılmaksızın ele geçirilmiştir. Ebu Yusuf bu yüzden Evzai'nin verdiği bu örneğin diğer fet-hedilen şehirler için genel bir örnek olamayacağını ifade et-mek istemektedir.¹⁵⁸

Fazlur Rahman Ebu Yusuf'un kitabından bir başka örnek daha verir¹⁵⁹ Burada Evzai, esirlerin darü'l-harpte satılmaları konusunda

¹⁵⁷ Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, s. 43.

¹⁵⁸ Ayrıca bkz. Sifil, Ebu Bekir, Fazlur Rahman'ın Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu Adlı Eserine Eleştirel Bir Yaklaşım, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1997, c. X, no: 3, s. 151.

¹⁵⁹ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, s. 43, krş. Schacht, The Origins, 74-75, Ebu Yusuf, a.g.e. s. 75-76.

Halife II. Velid'in (126/744)'te öldürölüşüne kadar Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf olmadığını söyler. Ebu Yusuf, esirlerin darü'l-İslam'a girilmeden satılmasını kerih gören Ebu Hanife'yi müdafaa sa-dedinde şöyle der: "Haram ve helale taalluk eden bir hükümde, in-sanlar böyle yapmaktaydılar gibi bir söze istinat edilemez. Çünkü in-sanların çoğu helal olmayan ve yapmamaları gereken şeyleri yapıyor-lar Burada esas alınacak şey sadece Resulullah'ın sünneti ve onun geçmiş ashabının ve fukahânın uygulamalarıdır. ¹⁶⁰

Aynı örneği veren Schacht son cümleyi doğru anlamış ve orijinal metni de yanına koymuştur. Ancak Fazlur Rahman muhtemelen yanlış anlamadan mütevellit değişik bir tercüme yapmıştır. Şöyle ki: ibarede «an Resulillah»dan sonra gelen «ve» atıf harfini «ev» şeklinde okuya-rak "The basis of Judgement should be the sunnah of the Prophet or of the early generations (salaf)" ¹⁶¹ şeklinde çevirmiş ve Hz. Peygambe-rin sünnetinin yerine sahabe ve fukahânın sünnetinin de ikame edile-bileceği gibi farklı bir anlamaya yol açmıştır.

Evzai ve Malik'in de içinde bulundukları ilk devir fakihleri Fazlur Rahman'ın savunduklarından farklı olarak Hz. Peygamberin sünnetini onun dışında hiçbir uygulamayla aynı değerde görmemişlerdir. Evzai ve diğerleri şayet ulemanın, siyasi ve idari yöneticilerin tatbikatını delil

¹⁶⁰ Ebu Yusuf, a.g.e. , s. 76.

olarak ileri sürmüşlerse bu, Hz. Peygamberin sünnetinin de o yolda olduğunu ispat içindir.¹⁶²

Ebu Yusuf rivayetlerin çoğaldığını, bu yüzden kitap ve sünnete uygun olmayan ve fakihlerce bilinmeyen rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini belirttikten sonra:

"Şaz hadislerden sakın; cemaatın amel ettiği, fukahanın bildiği Kitap ve sünnete uygun hadisi al" demektedir.¹⁶³ Fazlur Rahman metinde geçen ibareyi "keep close to collective spirite (al-Jamaah) of hadith: Hadisin ortak ruhuna yapış" şeklinde çevirmiştir. Daha sonra Ebu Yusuf'un "Kur'an ve maruf sünneti kendine rehber yap, buna tabi ol" ifadesini nakleden Fazlur Rahman, "böylece Ebu Yusuf, hadisin kolektif tabiatı ve ruhunun ölçüsü olarak «maruf sünnet»i esas almıştır" demektedir. Bu arada bu kolektiflik veya «ortak tabiat» teriminin çok önemli olduğunu ve bunun daha sonra sünnet terimiyle bağlantılı olarak Müslümanların çoğunluğuna veya müşterekliğine (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) tahsis edildiğini söylemeyi de ihmal etmemiştir.¹⁶⁴

¹⁶¹ Fazlur Rahman, Methodology, s. 30.

¹⁶² Ünal, ag.m. s. 290.

¹⁶³ Ebu Yusuf, a.g.e. s. 31, Krş. Fazlur Rahman, Metodology, s. 35, Schacht, The Origins, 28.

¹⁶⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, s. 40.

Fazlur Rahman'ın farklı anladığı ibareyi daha iyi kavrayabilmek için Ebu Yusuf'un şaz hadislerle neyi kastettiğini bilmek yeterlidir. Ona göre şaz hadisler tek hadislerdir:

Resulullah'ın iki at için (ganimetten) pay verdiği, ne ondan ne de onun herhangi bir ashabından, bir hadis dışında başka bir hadis bize ulaşmamıştır. Tek hadis bize göre şazdır; onu almayız (onunla amel etmeyiz).¹⁶⁵

Ebu Yusuf'un daha önceki ifadesinde, sakınılmasını istediği şaz (tek) hadise karşılık, çoğunluğun (cemaat) bilip amel ettiği hadisin delil alınmasını istemektedir. Bunun dışında başka bir mana aramak gereksizdir.¹⁶⁶

6. "Sünnet Kur'an'a Hükmeder Ama Kur'an Sünnete Hükmetmez" Sözüyle İlgili Yorumu

Bu özdeyiş, Yahya b. Kesir'e (öl:129/746) aittir.¹⁶⁷ Buna benzer bir başka söz, Evzâî'ye ait: *"Kitap, sünnete, sünnetin Kitap'a olduğundan daha çok muhtaçtır"* sözüdür.¹⁶⁸ İbn Mukaffa'nın da bu anlamda bir

¹⁶⁵ Ebu Yusuf, a.g.e. s. 41, ayrıca bkz. s. 105. Fazlur Rahman Ebu Yusuf'un er-Red kitabındaki bu ifadelerini şöyle tercüme etmiştir: *"Bir at dışında iki ata hisse verildiğine dair bize Hz. Peygamberden ya da sahabilerin herhangi birinden, «ferd» bulduğumuz ve dolayısıyla sahih kabul etmediğimiz bir hadis dışında hiçbir hadis gelmemiştir."* Bkz Fazlur Rahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu s. 48.

¹⁶⁶ Ünal a.g.m. s. 291.

¹⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Kifâye Fî İlmî'r-Rivâye, Haydarabad 1357 s.14-15.

¹⁶⁸ Subhi es-Sâlih, Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhu, Beyrut 1962, s. 296.

sözü vardır.¹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, bu konuda kendisine sorulan soruya: *"Bunu demeye cesaret edemem ama sünnet Kur'an'ı beyan eder"* şeklinde cevap vermiştir.¹⁷⁰

Fazlur Rahman der ki:

*"Sünnet Kur'an'a hükmeder, ama Kur'an sünnete hükmetmez; bu ifadeler, bu arka plan olmadan, sadece şaşırtıcı değil, aynı zamanda apaçık bir küfürdür. Bu özdeyişin söylemek istediği gerçek şudur: Cemaat (toplum), belli tarihî bir durumda, Hz. Peygamberi eyleme geçiren ruhun yönetiminde, vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan, Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."*¹⁷¹

Görüldüğü gibi, Fazlur Rahman, her fırsatta sünnetin kaynağının toplum olduğunun altını çizmektedir. O vurguyu daha da belirginleştirmek için, şahitlik konusunda bir örnek verir:

*"Kur'an-ı Kerim, (zina vb. durumlar dışındaki) bir çok durumda, karar verebilmek için iki erkeğin ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğinin gerekli olduğunu şart koşmaktadır. Bununla birlikte yerleşmiş uygulama gereği, medenî davalar, bir şahide ilaveten yeminle karara bağliyordu. Bazı kimseler, Kur'an'ı Kerim'i ileri sürerek, bu uygulamaya karşı çıktılar. İmam Mâlik, Muvatta adlı eserinin "Yemin maa şahid" kısmında **büyük olasılıkla adli yargılama yönetiminin gerektirmesi sonucu**, ortaya çıkmış olan bu yerleşmiş uygulamayı onaylamaktadır.*

¹⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e. s. 14-15.

¹⁷⁰ Bu konuda bilgi için bkz. Okıç, Prof. Dr. Tayyip (öl. 1398/1977), Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler, Ankara (1959) A.Ü.İ.F. Neşriyatı, XXVII. s. 120.

¹⁷¹ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 32-33.

Ayrıca İmam Mâlik bu hususta bir hadis de rivayet eder; ancak sonuçta yerleşmiş uygulamaya dayanır.”¹⁷²

Yahya b. Kesir ve diğerleri bu sözleri söylerken Resûlullah'ın masumiyetinden cesaret alarak söylemiş olmalıdırlar. “O hevâsından konuşmaz, (konuştukları) vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir”¹⁷³ ve benzeri ayetlerden hareketle onlar, Hz. Peygamberin her söylediğinin vahiy eseri olduğunu savunuyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber, herhangi bir konuda hüküm vermişse, bu hüküm bir vahiy eseri olarak Kur'an'la aynı kaynaktan gelmekte ve doğrudan uygulamaya dayandığı için Kur'an'daki emir ve nehiyleri sınırlandırmakta veya genişletmektedir. Açık olarak söylemek gerekirse, Hz. Peygamberin verdiği hükümler, Kur'an'da bulunan hükümlerin nasıl anlaşılacağını bizlere öğretmektedir. Yukarıda geçen özdeyiş bunu ifade etmektedir. Fazlur Rahman ise Hz. Peygamberin hükümleri yerine toplumda câri olan uygulamayı oturtmaktadır. Halbuki toplum masum değildir. Yanlış olan uygulamalar hatta inançlar, toplum tarafından rahatça benimsenebilir.

Bir önceki konuda da vurguladığımız gibi, İmam Mâlik'in Medinelilerin amellerini delil olarak benimsemesi, Medine'nin risaletin ana yurdu olması sebebiyledir. İslam Toplumunun temelleri Medine'de atılmış, Hz. Peygamber orayı merkez edinmişti. Ashabın çoğunluğu Medine'de yaşamaktaydı. Buna mukabil Şam, Basra, Kûfe gibi yerler İslam'ı sonradan benimsemiş olan fethedilmiş topraklardır. İslam, ilk dönemlerde en saf haliyle elbette Medine'de yaşatılmaktaydı. Bu yüzden Medinelilerin uygulaması hüccet olarak gösterilmiştir. Bizzat Me-

¹⁷² Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 33.

¹⁷³ 53/Necm 3-4.

dinelilerin uygulaması da Hz. Peygamberin uygulamalarına dayanıyordu.

Fazlur Rahman'ın verdiği örnekler, kanaatımızca onun düşüncelerini desteklemekten uzak görünmektedir. Örneğin son olarak iktibas ettiğimiz örneği ele alalım: Allah Teala, borçların yazılması ile ilgili olarak buyurur ki:

“Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerrinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).”¹⁷⁴

İmam Mâlik'in Ca'fer b. Muhammed'den onun da babasından rivayetlerine göre:

“Resûlullah Sallallahu aleyhi ve sellem yemin ve bir şahit ile hüküm vermiştir.”¹⁷⁵

Burada Resûlullah'ın bir uygulamasından bahsedildiği açık olarak belli olmaktadır. İmam Mâlik Hz. Peygamberin bu uygulamasını zikrettikten sonra, Ömer İbn Abdü'l-Azîz'in bir fermanından bahsedip, onun Kûfelilere yemin ve bir şahit ile hükmetmelerini emrettiğini rivayet eder. Bu da Resûlullah'ın bir uygulamasına uygun olarak bir tabî'nin uygulamasıdır. Mâlik, görüşünü desteklemek için tabî'undan bir başka örnek daha verir ve sonra:

“Var olan uygulama yemin ve bir şahit ile hüküm vermektir.”¹⁷⁶
der.

¹⁷⁴ 2/Bakara 282.

¹⁷⁵ Suyutî, Tenvîrül-Hevâlik Şerhu Ala Muvaffai Mâlik, c.II, s. 200.

¹⁷⁶ Suyutî, a.g.e. , aynı yer.

Eğer, İmam Mâlik her şeyden önce, Medinelilerin uygulamasından söz etseydi, Fazlur Rahman'ın öne sürdüğü düşünce geçerli sayılabilirdi. Fakat görüldüğü gibi İmam Mâlik, önce Resûlullah'ın sünnetini, daha sonra tabiûnun sünnetini ve daha sonra da Medine'deki uygulamayı zikretmiştir. Bu sıralama, ehl-i sünnete mensup fakihlerin hüküm verirken gözettikleri sıralamadır.

Diğer taraftan Resûlullah'ın bu hükmü, Fazlur Rahman'ın iddia ettiği gibi bir çok konuda değil, sadece mal alım satımında ¹⁷⁷ yeminin bir şahit olarak kabul edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bu hüküm Kur'an'ın hükmüne ters değil, aksine onun Resûlullah tarafından yapılmış bir açılımdır.

6. Hasan el-Basrî'nin Abdu'l-Melik b. Mervan'a Gönderdiği Mektupla İlgili Değerlendirmeleri

Hasan el-Basrî'nin cebir ve kader hakkında bazı açıklamaları Abdulmelik b. Mervan'ın kulağına gitmiş ve duydukları şeylerden hoşnut olmamıştı. Bu yüzden, bu görüşlere hangi yollardan ulaştığını öğrenmek üzere Hasan el-Basrî'ye biraz serzeniş yüklü bir mektup yazdı. Hasan el-Basrî de cevaben ona, görüşlerini ayetler ve mantikî delillerle açıkladığı uzunca bir mektup gönderdi. ¹⁷⁸

Normal, hatta sıradan olan bu hadise, Schacht'ın bir yorumu sayesinde ¹⁷⁹, sonraları üzerinde konuşulan bir mesele olmuştur. Hasan

¹⁷⁷ İmam Mâlik der ki: "Bu özel olarak mal alım satımında geçerli olur" Suyutî, a.g.e. , II, s. 200.

¹⁷⁸ Prof. H. Ritter'in *Der Islam* dergisi (Band XXI, Heft I, s. 1-83, Berlin und Leibzig 1933)'nde yayınlanmış bulunan *Studien Zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I. Hasan al-Basrî* adlı makalesinin sonuna eklenmiş edisyon kritikli metin esas alınarak Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. A.Ü.İ.F. Dergisi, c. III. s. 3-4, Ankara 1954.

¹⁷⁹ Schacht, a.g.e. , s. 141.

el-Basrî'nin, yazdığı mektubunda hiç hadis kullanmamış olmasının nedenini Schacht, o devirde hiçbir hadisin olmadığına bağlamıştır.

Fazlur Rahman, Schacht'ın bu yorumunu tenkit eder ve der ki:

"Bu mektupta Hasan el-Basrî, Abdulmelik b. Mervan'a, irade hürriyeti ve sorumluluk lehine Hz. Peygamberden gelen hiçbir hadis olmamakla birlikte, yine de bunun Hz. Peygamberin bir sünneti olduğunu anlatmaktadır. Bunun açıkça ifade etmek istediği gerçek şudur: Hz. Peygamber (ve sahabileri), kader (fiillerin önceden belirlenmesi) anlayışının Hz. Peygamberin mutlak öğretisiyle çeliştiğini davranışlarıyla göstermiştir. Hasan el-Basrî'nin bu pasajı, sünnetin tam olarak vaz'edilmiş kurallar serisi olmaktan çok, bir yol gösterici olduğunu açıkça gözler önüne sermekte, Müslümanların ilk dönem düşünce faaliyetlerinin temelini işte bu «ideal sünnet» fikrinin oluşturduğunu ve içtihat ile İcma'ın bu sünnetin içinde tedricen oluştuğu, onun zorunlu tamamlayıcıları ve ulaşması gerekli en ileri uç noktaları olduğunu kanıtlamaktadır."¹⁸⁰

Fazlur Rahman, bu cümlelerle ortaya koymaya çalıştığı tezini biraz daha kuvvetlendirmek istemektedir. O, bu sözlerle Hasan el-Basrî'nin kader ve cebir konusunda hiçbir hadis olmadığından dolayı mektubunda hiç hadis nakletmediğini, ancak bunun «o konuda hiç bir sünnetin olmadığı» anlamına gelmeyeceğini; konuyla ilgili hiçbir hadis olmasa da Hasan el-Basrî'nin belirttiği görüşün İslam'ın ruhuna uygun olduğunu ve bunun, "Yaşayan sünnet" in kendisi olduğunu belirtmektedir.

¹⁸⁰ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 25, İslam s. 77.

Bu mektubun Hasan el-Basrî'ye ait olup olmadığı konusundaki tartışmaları bir tarafa bırakıp, mektubun mevsûkiyetini kabul etsek bile Hasan el-Basrî'nin, mektubunda hiçbir hadise yer vermemiş olması, o konuda hiçbir hadisin olmadığını gerektirmez. ¹⁸¹

Abdu'l-Melik'in kader konusundaki düşünceleri, mektubundan da anlaşıldığına göre, Hasan el-Basrî'nin düşüncelerinden farklıydı. Bu yüzden sert sayılabilecek bir üslupla ona bir mektup yazdı. Bu mektuba karşılık Hasan el-Basrî'nin kısa, veciz ve oldukça etkili bir cevap yazması gerekiyordu. Bu durumda onun, herkesin ittifakla kabul ettiği Kur'an ayetlerine ve mantığa yönelmesi tabiidir. Eğer o, kader hakkındaki açıklayıcı bir makale veya kitap yazmış olsaydı veya mektubu uzatmama gibi bir kaygısı bulunmasaydı, hadislerden de bir çok örnek sunabilirdi. Ancak bizzat onun, *"Ey Emire'l-Mû'minin, mektubum ve sözüm, sana uzun gelmesin"* ¹⁸² sözünde de anlaşıldığı gibi, mektubu uzatmaktan endişe ediyordu.

Bunun da ötesinde Hasan el-Basrî, Resûlullah'ın sözlerine büyük önem atfettiğini, aynı mektubun bir başka yerinde şöyle ifade ediyor:

"Allah, kullarına Kitap ve peygamberlerinden başka hüccet vermemiştir." ¹⁸³

Yine bir başka yerde:

¹⁸¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Âzâmî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 141.

¹⁸² Hasan el-Basrî, Aynı mektup, s. 78.

¹⁸³ Hasan el-Basrî, Aynı mektup, s.76.

*"Allah'ın emriyle amel eden, O'nun hikmetini güden ve Hz. Resûlullah'ın sünnetine uyan seleften bir oklarına ulaştık."*¹⁸⁴ demektir.

7. Muhaddislerin, Güzel Sözleri Resûlullah'a isnat ettikleri Görüşü.

Fazlur Rahman'ın ifade ettiğine göre, ahlâkî vecize, güzel söz ve hikmetlerin Resûlullah'a isnat edilebileceği, bazı klasik hadisçiler tarafından iyice bilinen ve kabul edilen bir husustur. Bu klasik hadisçilerin kimler olduğu tasrih edilmemiştir. Hadis Tarihi'nde bazı mutasavvıf ve zahitlerin, «Müslümanları hayra ve iyi ameller yapmaya teştvik etmek ve dinin çirkin gördüğü kötü hareketlerden sakındırmak maksadıyla»¹⁸⁵ hadis uydurdıkları ve bazı usulsüz teviller yaparak hadis uydurmayı caiz, hatta insana sevap kazandıran faziletli bir işt olduğunu savundukları¹⁸⁶ belirtilmektedir. Ancak bunlar muhaddis kimseler olmayıp, iyimser bir bakışla bakılacak olursa, halkı iyi yöne teştvik etmek için, halkın hadislere olan rağbetini kullanan kimselerdir. Buna karşılık istisnasız bütün hadis tenkitçileri, onların yaptıkları bu iştin doğru olmadığını ve bu sözlerin, ifade ettiği anlam doğru olsa bile, hadis olmayıp mevzu' olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Örneğin Nevevî (l. 676/1277), et-Takrb'te şöyle der:

"Mevzu', uydurulmuş (hadisler) olup, zayıf hadislerin en şerlisidir. Hangi amaçla olursa olsun, onları bilerek rivayet etmek haramdır;

¹⁸⁴ Hasan el-Basrî, Aynı mektup, s. 75.

¹⁸⁵ Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi, 1987 Ankara s.56.

¹⁸⁶ Kandemir, a.g.e. s. 65.

ancak onların mevzu' olduğunu bildirerek rivayet etmek bundan müstesnadır." ¹⁸⁷

Fazlur Rahman'ın hiçbir belgeye dayanmaksızın Resûlullah'ın ağzından, ahlâki hadis uydurmanın bazı hadisçiler tarafından caiz görüldüğünü söylemesi ve bunun üzerine ahlâkî değer ifade eden fikhî bir sözün de pekâla Resûlullah'a isnat edilebileceği yargısına varması gerçekten ilginçtir. Ona göre hadis mecmualarındaki hadislerin büyük bir bölümü cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış olan içtihatlardan başka bir şey değildir. Oysa hadis külliyatındaki hadisler, özellikle de fıkıhla ilgili olanları, üzerinde icma edilmiş olan konuları yansıtmaktan çok, fikhî ihtilafların nasıl ortaya çıktığı konusunda sağlam ip uçları verecek mahiyettedir. Bu durumda onlar nasıl çoğunluğun tasvibini almış içtihatlar olabilirler?

Sünnetin daha çok amelî bir fenomen olduğu değerlendirilmesine biz de katılıyoruz, Hadis kitaplarındaki hadisler de zaten ağırlıklı olarak bu yönde tespit edilmiştir. Ancak bu, sünnette imana dair hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla hadislerde imanla ilgili meselelerin söz konusu edilmiş olması garipsenecek bir şey değildir. Çünkü Resûlullah ve ashab döneminde iman ile amel, hem pratik hem de teorik olarak birbirinden ayrı olmadığından bu durum aynıyla hadislerle de yansımıştır. Bunun dışında, herhalde hiç kimse yeni bir dinle ortaya çıkan Hz. Peygamberin iman ile ilgili konularda hiçbir söz söylememiş olduğunu iddia edemez.

¹⁸⁷ es-Suyûtî, Celale'd-Din Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr (öl. 911/1505), *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1985, Beyrut s. 232.

C. FAZLUR RAHMAN'IN HADİSLERİ TENKİD METODU

Fazlur Rahman, hadisleri değerlendirirken, onların senetlerine ve hadis usûlü ölçülerine göre, onların değerinin ne olduğuna hiçbir zaman bakmamaktadır. Acaba o, hadis alimlerinin yıllar boyu süren çabalarla geliştirdikleri bu özgün metodu güvenilir bulmuyor muydu? O, her ne kadar Hz. Peygamberin hayatının, sahabîleri tarafından dinî örnek alındığını kabul etse de hadislerden kuşkuludur:

“Nazarî olarak onun hakkında ortaçağ Müslümanlarınca yazıya geçirilmiş tek tek her ifadeden kuşku duysak bile, meselelerin mahiyeti, sahabîlerince onun hayatının dinî bir örnek ve bu durumuyla normatif olduğundan başka bir sonuca varmamıza izin vermemektedir.”¹⁸⁸

Onun klasik hadis ilmini ve usûlünü ilmî bulmadığının açık belirtisini, bazı hadisleri ele alış tarzından daha net bir şekilde görebiliriz. Burada onlardan birkaçını inceleyeceğiz.

1. “Kim Benim Hakkımda Yalan Uydurursa...” Hadisini Tenkidi

Hz. Peygamber, kendi ağzından yalan uydurulması hakkında şöyle buyurmuştur:

“Kim benim hakkımda kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın.”¹⁸⁹

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, İslam, s. 72.

¹⁸⁹ Hadisin değişik varyantları için bkz. Buhârî, İlim, 38, Cenâiz, 33, Enbiyâ, 50, Edeb, 109; Müslim, Zühd, 72; Ebû Davud, İlim, 4; Tirmizî, Fiten, 70, İlim, 8, 13, Tefsir, 1, Menakıb, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 4; Dârimî, Mukaddime 25, 46, İbn Hanbel, II, 47, 83, 123, 150, 159, 171, 202, 214, 410, 412, 469, 519, III, 12, 39, 44, 46, 56, 98, 112, 116, 166-167, 176, 202, 209, 222, 278, 280, 303 422, IV, 47, 100, 156, 201, 267, V, 245, 292, 412.

Bu hadisin mütevâtir olduğu konusunda muhaddisler, görüş birliği içindedirler:

*"Bu hadis-i şerif'i asren ba'de asrın bir cemmi gâfir sahâbe'den nakletmişler ve muhaddisinden bâzılarının tahricine göre -içlerinde aşere-i mübeşşerenin hepsi dahil olmak üzere- altmış ikiye, daha çok araştıranlara göre yüzden ziyâdeye, Muhyid-dîn-i Nevevî'nin Şerh-i Müslim'deki beyânına göre, takriben iki yüzden ziyâdeye bâliğ oluyor. Lâkin Zeynû'd-dîn-i Irâkî'nin tahkikına göre bu rivayetlerin çoğu mutlakâ kizib hakkında olup, bu lafz ile rivâyetinde ittifak ettikleri ma'lum olan Sahâbe'nin adedi yetmiş bu kadardır."*¹⁹⁰

Fazlur Rahman, muhaddislerce son derece güvenilen ve mütevâtir kabul edilen bu hadisin uydurma olduğu görüşündedir:

*"Her ne kadar Ebu Yusuf, hadis uydurulması konusunda Hz. Peygamberden birçok hadis zikrederse de, sonraları sahîh mecmualarında mümtaz bir yer bulacak olan şu meşhur hadisi hâlâ bilmez: «Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse, cehennemdeki yerini hazırlasın.» Bu hadise ise şu hadisle karşılık verilmek istenmiştir: «Ne kadar güzel söz varsa, beni onları söylemiş kabul edebilirsiniz.»"*¹⁹¹

Yine Fazlur Rahman şöyle der:

"Ebu Yusuf, bizzat Hz. Peygamberden ve sahabilerinden, hadise karşı uyarılarda bulunan ve hatta reddedilmesini öngören bir çok hadis zikretmektedir. Bu «hadis karşıtı hadis» -tarihi bakımından doğruyu

¹⁹⁰ Ahmed Nâim, a.g.e., c. I (Mukaddime), s. 103; ayrıca bu hadisin Buhârî'de geçen bazı rivayetlerinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. a.g.e., c. IV, s. 403, 404, 405. Mezkur hadisin rivayetleri ve ravileri hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kettânî, Ebu'l-Feyz Mevlânâ Cafer El-Hasenî, *Nazmu'l-Mütenâsir, Mine'l-Hadîs'i'l- Mütevâtir*, Halep, (tarihsiz), s. 20-24.

¹⁹¹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 50.

söylemek gerekirse- ortaya çıkması için mantıkî şart olan hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır. Bununla birlikte hadis karşıtı hadis, büyük olasılıkla hadis yanlısı hadisten önce ortaya çıkmıştır. Bu, bizzat hadis sürecinin tabiatında mevcuttur. Bundan başka ilkin (hadis karşıtı hadis) Ebu Yusuf'ta bulurken, diğeri (hadis yanlısı hadis) ise ileri bir tarihe kadar ortaya çıkmış görünmemektedir. Hatta büyük hadis savunucusu olan Şafii bile, sadece iki ya da üç hadis sunmakta, ve hadisin kabul edilmesi ile ilgili delillerini, çoğunlukla diğer malzemelere, yani Kur'an'a ve tarihî belgelere dayandırmaktadır."¹⁹²

Fazlur Rahman'ın bu ifadeleri, en güvenilir hadisler arasında yer alan bu mütevatir hadisin sonradan uydurulmuş olduğunu anlatmak istemektedir. Gösterdiği delil ise Ebu Yusuf'un, hadis karşıtı hadisleri zikrederken bu hadise değinmemiş olmasıdır. Fazlur Rahman'a göre Ebu Yusuf bu hadisi bilmemekteydi. Senedin başından sonuna kadar yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmadığı kalabalık bir topluluğun rivayet ettiği belirtilen bir hadisi Ebu Yusuf gibi birisi o tarihte bu hadisi zikretmediğinden, Fazlur Rahman'a göre, bundan çıkan sonuç: Bu hadis, Ebu Yusuf'un yaşadığı dönemden sonra uydurulmuştur. Fazlur Rahman'ın bu hadisi uydurma kabul etmesinin bir başka gerekçesi de, onun tam tersine hadislerin var olmasıdır.

Fazlur Rahman, Ebu Yusuf'un bu hadisi bilmediği hükmüne varırken aceleci davranmış, örneğin onun Kitabı'l Asar'ında söz konusu hadisi zikrettiğini¹⁹³ gözden kaçırmıştır.

Daha önce İmam Mâlik'in sözünü değerlendirirken söylediğimiz gibi, birinin bir konuda bir şey rivayet etmemesi, o konuda her hangi

¹⁹² Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 49-50.

¹⁹³ Ebu Yusuf, Kitabı'l-Asar, Kahire 1357, s. 207. Krş. Sifil, a.g.m. s. 154.

bir hadisin olmadığına, bir başka ifadeyle, o konuda var olan hadislerin uydurma olduğuna delalet etmez. Bu yüzden onun birinci dayanağı bize göre bir temele dayanmamaktadır. Eğer Ebu Yusuf, kitaplarında, *"Kim benim hakkımda kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın"* hadisini rivayet etmemişse, bundan çıkarılacak zorunlu mantıksal sonuç, bu hadisin o dönemde var olmadığı ya da bu hadisi Ebu Yusuf'un bilmediği değildir.

"Hadis yanlısı hadisler" ve "hadis karşıtı hadisler" tabirlerine gelince, sahîh hadisler arasında böyle bir zıtlık söz konusu değildir. Çünkü Resûlullah'ın ağzından sözler uydurulmasını yasaklayan bu tür sözleri uyduranları tehdit eden hadisler, hadis karşıtı hadisler değil, "mevzû hadis" karşıtı hadislerdir. Mevzû hadislerin aslında hadis olmadığına daha önce işaret etmiştik. Öbür taraftan hadislerin rivayet edilmesini teşvik eden hadisler, hadis yanlısı hadisler değil, doğrudan "hadislerin rivayet edilmesini teşvik eden hadisler"dir. Fazlur Rahman, baştan beri, hadisleri bir ümmetin ortak faaliyetinin ürünleri olarak gördüğünden dolayı, zaman içerisinde hadis yanlısı ve hadis karşıtı hadislerin ortaya çıktığına hükmetmektedir. Bu durumda bile hadis karşıtı hadislerin neden hadis yanlısı hadislerden daha önce ortaya çıktığı merak konusudur. Karşıt olan hadislerin, sürekli artan hadis rivayetlerini frenlemesi amacıyla, yandaş olan hadislerden sonra ortaya çıkarılmış olduğunu söylemek daha mantıklı olmaz mıydı?

Fazlur Rahman'ın, eleştiri konusu ettiği hadislerin senetlerine, ravilerine ve rivayet ediliş yollarına hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir. Aslında o, her ne kadar ravi- senet sistemini övse de bir hadisin sahîh veya mevzu' olduğunun bu yolla anlaşılamayacağını ileri sürmektedir. Aşağıda iktibas edilen paragraf, bu tespitimizi Fazlur Rahman'ın kendi dilinden doğrulamaktadır. O her zaman yaptığı gibi,

burada da önce rivayet sistemini övmüş, ancak sonra onun kullanılmaya elverişsiz olduğunu ileri sürmüştür:

*"Bize karşı bulunacak ikinci itiraz, rivayetin güvenliğini sağlayan isnat zincirini dikkate almamış olmamızdan dolayıdır. Biz burada isnadın önemini küçümseyecek değiliz. Eşsiz bir İslam eşeri olan isnat, ravilerin hayatları hakkında doğru bilgileri içeren geniş bir literatürün doğmasına neden olması bir yana, hadis vaz'ının azaltılmasına da katkıda bulunmuştur. Gerçekten de uydurulmuş çok sayıda hadis, hadisçilerin isnat üzerinde yorulmak bilmeden yürüttükleri faaliyetler sonucu bertaraf edilmiştir. **Ancak isnat, olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte, nihaî anlamda olumlu bir delil teşkil etmez.** Zira, genellikle güvenilir kabul edilen bir "A" şahsının yine genellikle güvenilir kabul edilen bir "B" şahsı ile gerçekten de karşılaşmış olduğu, gösterilebilse de (aslında bu hususun tespiti de zordur) bu, herhangi bir problemle ilgili bir hadisin "A" ya "B" tarafından rivayet edilmiş olduğu hususunda delil teşkil etmez. Isnadın olumlu nihaî delil kabul edilmesine karşı yöneltilen en ciddi itiraz şudur: Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişmedir. ⁽⁷⁾ Buhârî ve Müslim'de yer alan ve siyasî karışıklıklardan haber veren hadislerin senetleri mükemmeldir. Ancak tarihî bakımdan dürüst olursak onları kabul edemeyiz."* ¹⁹⁴

Buhârî ve Müslim gibi mutemet külliyyatlarda bulunan hadislerdeki senetlerde adı geçen raviler sıradan "A" ve "B" değildir. Bunlar muhaddisler nezdinde ilmi, hıfzı, seyahatleri, dürüstlüğü, onun hadis-

⁽⁷⁾ Fazlur Rahman'ın verdiği kaynak: "Bkz. L. Caetani, Annali Dell' İslam, giriş, isnat ile ilgili kısım. Isnadın ortaya çıkışı, genellikle bizzat Müslüman otoriteler tarafından iç savaşa (fitne), yani Emevî halifesi Velid'in öldürülmesine atfedilmiştir. Yine bkz. J. Schacht, a.g.e. s. 36. Schacht, isnat sisteminin Hicretin ikinci asrının sonlarında ortaya çıktığını söylemektedir.

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 82-83.

lerini tahric edene göre sabit olan kimselerdir. Bir hadis kitabını veya külliyyatını telif eden şahıs, ravilerle ilgili kanaatlarında ne kadar tutarlı ve hadisleri hıfz ve sevkte ne kadar başarılıysa hadis ilmi camiasında onun yeri o kadar üst sıradadır.

İsnadın ikinci asrın sonlarında veya üçüncü asırda ortaya çıktığı görüşüne gelince, aslında Schacht'a ait olan bu iddiayı M. M. el-Âzâmî genişçe ele alıp tenkit etmiştir. Onun ortaya koyduğu tespite göre, isnadın teşekküllü bir şekilde ortaya çıkışı, birinci asrın sonlarıdır. Bi-reysel faaliyetler olarak hadislerin kimden duyulduğunun sorulması ise Resûlullah'ın vefat ettiği yıllara kadar gider.¹⁹⁵ El-Âzâmî'nin bu tespitleri bize göre doğru olanıdır.

2. Gelecekte Haber Veren Hadislerle İlgili Tenkitleri

Fazlur Rahman, İmam Şafîî'nin hadislerin delil oluşuyla ilgili olarak verdiği üç hadisi değerlendirirken şu genellemeyi yapar:

“Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekte haber veren bir hadisin tarihî bakımdan sahîh bir şekilde Hz. Peygamberden gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gerekir. Biz gelecekle ilgili bütün haberleri değil, fakat sadece tam anlamıyla spesifik olanları reddediyoruz”¹⁹⁶

Gelecekle ilgili haberler söz konusu olduğunda, akla ilk olarak: *“Rumlar en yakın bir yerde yenildiler; onlar bu yenilgilerinden sonra, üç ilâ dokuz yıl arasında galip geleceklerdir”* ¹⁹⁷ ayetleri gelir. Fazlur Rahman, bu konuda şöyle der:

¹⁹⁵ Bkz. el-Âzâmî, a.g.e., s. 191-221.

¹⁹⁶ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 59.

¹⁹⁷ 30/Rum,2-3.

*"Bu tür kehanet kesinlikle mantıklıdır; zira normal bir bilgiye sahip olan biri bile,, tarihe ferasetli bir bakmak sûretiyle, savaşlar, ekonomik çöküşler vb. konular hakkında başarılı bir şekilde kehanette bulunabilir. Artık ilâhi hikmetin, bu gibi hususlarda ne gibi sağlam bilgiler vereceğini varın siz düşünün."*¹⁹⁸

Fazlur Rahman'ın bu sözlerini biraz sonra kullanmak durumunda kalacağız.

İmam eş-Şafîî, hadislerin delil teşkil ettiği konusunu işlerken bazı hadisler sunar. Biz bu hadislerin sadece kaynaklarını belirtecek, fakat onların senet yönünden durumlarının ne olduğuna bakmayacağız. Çünkü yukarıda da açıkladığımız gibi, Fazlur Rahman, hadislerin senetlerine itibar etmemektedir.

Bu hadislerden biri:

*Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: " Allah, sözlerimi işiten, onları hafızasında itinâ ile koruyan, ve sonra onları nakleden kulun yüzünü ağartsın. Çünkü, hikmet taşıyan bir çok kimse vardır ki, onu anlayamaz (fakat onu sadece nakleder). Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi anlayana nakleder. Üç şey vardır ki, bunlara karşı Müslüman'ın kalbi asla duyarsız değildir: Sadece Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatte bulunmak ve çoğunluklarına katılmak; çünkü görevleri (da've) onları koruyacaktır."*¹⁹⁹

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 60.

¹⁹⁹ Hadisin değişik varyantları için bkz: Buhârî, Şehâdât, 15, İlim, 9, Hacc, 132, Tefsir, 24, Edâhâ 5, Fiten, 8, Tevhid, 24; Müslim, Tevbe, 56, Kıyame, 29; Tirmizî, İlim, 7, İbn Mâce, Mukaddime, 18, Dârimî, Mukaddime, 24, Menâsik, 72; İbn Hanbel, V, 37, 39, 41, 45, 49, VI, 194, 197. El-Kettânî, Nazmu'l-Mütenâsir, s. 24 ; eş-Şafîî, Muhammed İbn İdrîs (öl. 204/819), er-Risâle tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1358/1940. s. 401-402.

Fazlur Rahman bu hadise iki yönden itiraz etmekte, onun Resûlullah'ın söyleyebileceği bir söz olamayacağını öne sürmektedir. Bu iki itirazdan biri şudur:

*"Hadisin ilk kısmında Hz. Peygambere isnat edilen söz, **sahabilerine hakareten başka bir şey değildir; çünkü Hz. Peygamber onları anlayışsızlıkla tavsif etmiş olmaktadır.**"²⁰⁰*

Doğrusu bu düşünce oldukça gariptir. Eğer bu sözde sahabeye karşı en ufak bir hakaret belirtisi olsaydı, kim olursa olsun sahâbî sıfatını taşıyan birine asla toz kondurmayan Ehl-i Sünnet -madem ki Fazlur Rahman'a göre hadisleri ortaya çıkaran toplumun kendisidir- böyle bir hadisin ortaya çıkmasına müsaade etmez, bunun da ötesinde bu hadisi sahîh hadisler arasında rivayet etmezdi.

"Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi olana nakle-der" sözü bir hakaret midir? Sahabîler içerisinde hadis rivayet ettikleri halde fıkıh yönünden rivayetteki başarıyı gösteremeyen kimseler vardı. Örneğin Ebu Hüreyre, büyük bir ravi olmasına rağmen, büyük bir fakih değildir. Halbuki Ebu Hüreyre'nin rivayetlerinden hareketle içti-hatlarda bulunmuş olan binlerce başarılı hukukçular yetişmiştir.

İkinci itiraza gelince; o şöyle der:

"Hadisin Hz. Peygamber ve sahabileri ile ilgili çizdiği tablo tam anlamıyla sun'î bir görünüm arz etmektedir: Hz. Peygamber hitap ettiği toplumun acil ihtiyaçları için değil de ilerideki bir toplum için konuşma-lar yapan hükümler veren ve sahabîlerinden onları kendilerinden son-

²⁰⁰ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 61.

*raki nesillere, aktarmaları için kelime kelime ezberlemelerini isteyen biri olarak tavsif edilmiştir.*²⁰¹

Sadece Hz. Peygamber değil, isimleri tarihe mal olmuş kişiler, mutlaka kendi zamanlarını aşmış, kendilerinden sonrakilere miras olarak unutulmaz şeyler bırakmışlardır. Şimdi Fazlur Rahman'ın yukarıda geçen ferasetle ilgili düşüncelerini tekrar hatırlatmak istiyoruz. İmam Şafii'nin rivayet ettiği hadise bu açıdan bakıldığında, tam olarak Fazlur Rahman'ın daha önceden ifade ettiği düşüncelerle örtüştüğü görülür. Hz. Peygamber, yalnız kendi çağında yaşayan insanların peygamberi değil, aynı zamanda gelecek bütün Müslümanların peygamberidir. Bu yüzden Hz. Peygamber, İslam toplumunda belirli bir fonksiyon icrâ eden kendine ait sünnetin, aynı yapı korunarak gelecek nesillere de aktarılmasını istemiştir. Bu sözler, sıradan bir düşünür açısından düşünüldüğünde bile, oldukça olağan ve anlaşılır sözlerdir; çünkü her düşünce adamı kendine ait görüşlerin yaygınlaşmasını, kendi çağını aşmasını ister.

Gelecekte haber veren hadisler değerlendirilirken, eğer ilmi kurallar kıstas olarak alınmazsa, hatalı sonuçlar ortaya çıkabilir. Bir hadisin sırf gelecekte haber veriyor olması nedeniyle, onun mutlaka uydurulmuş olduğuna hükmetmek doğru değildir.

Ancak biraz sonra iktibas edeceğimiz hadiste durum tamamen farklıdır. Bu hadisi Fazlur Rahman da söz konusu etmektedir.²⁰² Hadis şudur:

"Kaderiye, (yani insan iradesinin hür olduğunu savunanlar) bu ümmetin Mecûsîleridir."²⁰³

²⁰¹ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 61.

Bu hadis insanın aklına ilk anda Kaderiyeciler aleyhinde olan mezhepler tarafından uydurulduğu düşüncesini uyandırıyor. Çünkü Peygamberimiz döneminde itikadi ve ameli bir mezhep yoktu. Hz. Peygamberin toplum içinde bulunmayan bir insan grubunu hedef alarak ileride ortaya çıkacak bir olaydan da bahsetmeksizin- bu sözü söylemesi, hadisin sıhhati hakkında kuşkular uyandırmaktadır. Fakat bu kuşkudan dolayı yapılması gereken, yukarıda geçen gerekçelerden dolayı -Fazlur Rahman'ın yaptığı gibi- çabucak onu reddetmek olmamalıdır. Hadisler, muhaddisler tarafından her zaman blok olarak rivayet edilmemekte, hadislerin hangi amaçla ve kimleri muhatap alarak söylendiği çoğu zaman tasrih edilmemektedir. Bu durum, yerin ve zamanın değişmesiyle, hadislerin lafzından, ondan kastedilmeyen müradın anlaşılabilmesine yol açmaktadır. İncelememiz esnasında Kaderiyeciler hakkında söylenen bu hadiste de böyle bir durumun olabileceği sonucunu gördük.

İmam Nevevî der ki:

*"Bu hadisi Ebu Hâzım, İbn Ömer'den, o da Resûlullah (S.A.V) 'dan rivayet etmiş olup, Ebû Davûd, es-Sünen'inde ve el-Hakim Abdullah, el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn'ında tahrir etmişlerdir. Hakim, hadisin -eğer İbn Hâzım'ın, İbn Ömer'den sımâi sahîhse- Şeyhân'ın şartına göre sahîh olduğunu söylemiştir."*²⁰⁴

Bu ifadelerden hadisin sahîh olup olmadığında bir kuşku olduğu anlaşılmaktadır. en-Nevevî, el-Hakim'in yukarıda geçen tespitine ka-

²⁰² Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 61.

²⁰³ "Bu ümmetimin Mecûsi'si, Kader yoktur, diyen ümmetimdir" Ebû Davud, Sünne, 16; İbn Hanbel, II, 86, V, 407; "Bu ümmetin Mecûsîleri, Allah'ın kaderlerini inkar edenlerdir." İbn Mâce, Mukaddime, 10,25.

²⁰⁴ Nevevî, a.g.e. c. I, s. 154.

tilmiş olmalı ki bu konuda hiçbir itirazda bulunmamaktadır. Bu durumda hadis hakkında çeşitli yargılarda bulunmak mümkündür:

1.Hadis sonraki bir dönemde uydurulmuştur. Bu yargı, senetteki sahîh olma ihtimalini ortadan kaldırır. Eğer aceleyle bu yargıda bulursak, hadisten elde etmemiz mümkün olan faydayı kaybetmiş oluruz.

2 *“Bazı yazarlar Kaderiyecilere bu adın muhalifleri tarafından takıldığı, «Bu ümmetin Mecûsîleri Kaderiyecilerdir» Hadisi şerifinin kapsamına girmeleri için böyle yaptıklarını ileri sürmüşlerdir.”*²⁰⁵

Bu tespit doğru olarak kabul edilirse, Hz. Peygamberin ileride ortaya çıkacak bir mezhebi kastederek, onları bu ümmetin Mecûsîleri olduğunu belirtmediği açığa çıkar. Hz. Peygamber, kaderiye kelimesini kullandığında, onu dinleyenler bu kelimedenden neyin kastedildiğini anlamış olmalı ki, her hangi bir açıklama istememişlerdir. Öyleyse Hz. Peygamber, kullandığı bu kelimeyle acaba kimleri kastetmiştir? Öyle anlaşılıyor ki, Kaderiyeciler, kader hakkında tartışanlardır. Kader hakkında tartışmaların Hz. Peygamber döneminde var olduğunu, Hz. Peygamberin bu konuyu tartışanlara çok kızdığı pek çok hadiste belirtilmektedir.²⁰⁶ “Kaderiye” ismi altında yalnız kaderi nefyeden müstakil bir mezhebin olmaması²⁰⁷ bu ihtimali güçlendirmektedir.

Eğer bu ikinci ihtimali tercih edersek, sahîh olması muhtemel olan bir hadisi, harcamamış olur, İslam inançları ve düşüncesinde ö-

²⁰⁵ Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Fıkıh Mezhepler Tarihi*, çev: Prof. Dr. Abdulkadir Şener, İstanbul 1983, s. 138.

²⁰⁶ Mesela bkz. Mâlik, Muvatta, Kader, 1, 4, 7; Müslim, İman, 2, 18; Tirmîzî, Kader, 16, 17.

²⁰⁷ Koçyiğit, Prof. Dr. Talat, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasında Münakaşalar*, Ankara 1983, s. 63.

nemli bir yeri olan kader hakkında tartışmanın Mecûsilikle ilişkisi hakkında bir bakış zenginliği elde etmiş oluruz.²⁰⁸

3. Fazlur Rahman'ın Herhangi Bir Mezhebin Görüşüne Uygun Düşen Hadislerle İlgili Görüşleri

Fazlur Rahman, herhangi bir mezhebin görüşüne uygun düşen hadisleri, bir şekilde bu mezheplerin çıkış zamanlarına göndermekte, onların o asırlarda ortaya çıktığını söylemektedir.²⁰⁹ Gerçek şudur ki, bir mezhebin delil olarak kullandığı bir hadis onun sonradan ortaya çıkmış bir hadis olduğunu göstermez. Çünkü mezhepler sadece hadislerden değil, ayetlerden de deliller getirmişlerdir. Bu durumda onların da sonradan ortaya çıktıklarını kabul etmek gerekir ki bu, hiçbir Müslüman'ın kabul etmeyeceği bir şeydir.

Mesela, Hz. Peygamberin şu hadisini ele alalım:

Sahabîlerden Ebû Zer, Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir:

"Lâ ilâhe illallah diyen ve bu durum üzerine ölen hiç kimse yoktur ki, cennete girmiş olmasın."

Ebu Zer:

"—Zina etse ve hırsızlık yapsa da mı?" diye sordu. Hz. Peygamber:

²⁰⁸ Böyle bir karşılaştırma için bkz. en-Nevevî, a.g.e. c. I, s. 154.

²⁰⁹ Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 60 vd.

“—Zina etse ve hırsızlık yapsa da...” diye karşılık verdi. Ebû Zer soruyu üç kez tekrarladı ve Hz. Peygamberden hep aynı cevabı aldı; ancak Hz. Peygamber, üçüncü keresinde sözünü şöyle tamamladı:

“—Ebû Zerr’in burnu toprağa sürtünse de...”²¹⁰

Fazlur Rahman, bu hadisi tipik Mürciiliği savunan bir hadis olarak takdim etmektedir. Acaba o, zina eden veya hırsızlık eden kimsele-
rin kafir olacaklarını mı düşünüyordu? Kur'an'da hırsızlık yapanların
veya zina edenlerin mürtet olduklarına dair hiçbir ayet yoktur. Aksine
bu iki suç için de Kur'an'ın belirlemiş olduğu hükümler vardır. Pey-
gamberimizin de bu suçları işleyenleri dinden çıkıktıkları gerekçesiyle
cezalendirdiğine dair hiç bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca hadiste
Mürciiliği destekler mahiyette bir delil de çıkarılamaz. Çünkü hadiste
zinayı ve hırsızlığı, daha genel bir ifadeyle büyük günahları işlemeyi
alışkanlık haline getirmiş, imanın, İslam'ın, hayatın gerçek anlamını
bilmeyen, buna rağmen kendisini Müslüman gören insanlar kastedil-
memektedir. Gerçekten de Mürciiler, saraylardaki sefahati ve zulmü
meşru göstermek için, kişi La ilahe illallah sözünü söyledikten sonra
onun Müslüman olduğunu ve hiçbir günahın onun imanına zarar ver-
meyeceği görüşünü geliştirmişler ve bu görüşleriyle İslam toplumunda
ahlaki değerlerin aşınmasına sebep olmuşlardır. Ancak yukarıdaki ha-
disten bu anlaşılmamalıdır. Fazlur Rahman'ın iddia ettiği gibi bu hadis
sonradan uydurma olsaydı ve bu hadisin mürciiliği destekleyen bir
manası olsaydı amelin imandan bir cüz olduğunu savunan
muhaddisler, Mürciilerin uydurdukları bir hadisi en müstesna kitapları-

²¹⁰ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 70. Fazlur Rahman, bu hadisi Mişkâtü'l- Mesâbih (s. 461)'den ıktibas etmiştir. Hadis için bkz. Buhari, Libas, 24; Müslim, İman, 154; Ahmed, c. V. s. 166.

na almazlardı. Onlar muhaliflerinin uydurdukları hadisleri elbette en iyi bilirler.

Fazlur Rahman, Ebu Zer hadisinde Mürcii anlayışına benzer bir anlam çıkardığından ona göre, duygusal Müslümanların hissedebileceği bu ahlâkî etkiyi kısmen de olsa sağlamak için daha uzlaşmacı ve ince bir görüş, şu hadiste ifadesini bulmuştur:

“Bir kimse zina edince, iman ondan çıkar gider ve başının üzerinde bir gölgelik gibi durur, ancak bu ameli terk edince iman ona geri döner.”²¹¹

Bu hadis aslında günah işleyen bir Müslüman'ın günah işlediği andaki ruh halini ortaya koymaktadır. Allah'a tam bir teslimiyetle inanmış birisi, akli ve gönlü imanla dolu olduğu halde yasak edilen bir haramı işleyemez. Harama el uzattığında içten gelen arzular Mü'mini inançlarından bir an için uzaklaştırır. Örneğin Hz. Adem'in bir an için ebedi olma arzusu, onun daha önce Allah'a verdiği sözü unutturmuştu. Yukarıdaki hadis bu durumu son derece veciz bir şekilde ifade etmiş, Müslüman'ın günah işlerken İslamî uyanıklılığın ondan bir an için uzaklaştığını ve arzular yatıştıktan sonra ona tekrar döndüğünü anlatmaktadır. Günahtan sonra duyulan pişmanlık, İslami bilincin mü'minin ruhunda yeniden hakim olmasıdır. Yukarıdaki iki hadis aralarında ilişkili değildir. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri telif eden müellifler içinde, inceleyebildiğimiz kadarıyla, bu iki hadisi mütenakız görüldüğü için ele alma gereği duyan olmamıştır.

Fazlur Rahman kaderle ilgili bazı örnekler de verir. Meselâ bunlardan biri şu hadistir:

*"(Cenin dört aylıkken Allah, bir meleği dört kararla gönderir. Böylece melek onun amelini, ecelini, rızkını ve mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağını yazar. Kendisinden başka hiçbir ilah olmayana yemin ederim ki, sizden biri cennet ehlinin ameliyle amel eder, öyle ki, onunla cennet arasında bir zira' mesafe kalır; birden kader üstün gelir ve o kimse cehennem ehlinin ameliyle amel eder ve böylece cehenneme girer."*²¹²

Fazlur Rahman' a göre bu ve buna benzer hadislerle karşılık dengeyi korumak için şu şekil hadisler ortaya çıkmıştır:

*"Her çocuk fıtrat üzere doğar, sonra ebeveynleri onu, ya Yahûdî ya Hristiyan ya da Mecûsî yaparlar"*²¹³

Kader meselesi, Hz. Peygamber zamanından beri Müslümanlar arasında tartışılan bir konu olmuş, daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber bu konunun tartışılmasını hoş görmemiştir. Tartışmada taraf olanlar hem Kur'an'dan hem de hadisten pek çok deliller getirmektedirler. Burada bu konuya girmekten ziyade Fazlur Rahman'ın diğer hadis tenkitçilerinden farklı olan bir yönüne dikkat çekmek istiyoruz. Son iki yüzyılda hadisleri anlam yönünden tenkit edenler, kendilerinin savundukları teze ters düşen hadisleri "İslam'ın ruhuna uymama, Kur'an'a muhalif, akla aykırı" gibi gerekçelerle reddetmiş, anlam yönünden onlara (zahiren) ters duran hadislerin ise sahih olduğunu söylemiş, onları savunmuşlardır. Fazlur Rahman ise birbirine aykırı

²¹¹ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 72. Hadis için bkz. Ebu Davud, Sünnet, 15; Tirmizi, İman, 11.

²¹² Hadis için bkz. Buhârî, Bed'ül-Halk, 6, Enbiyâ, 1, Kader, 1, Tevhîd, 28; Müslim, Kader, 1; Ebû Dâvud, Sünnet, 16; Tirmizî, Kader, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 10; İbn Hanbel, I, 382, 414, 430.

²¹³ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 74-75. Hadis için bkz. Müslim, Kader, 25; İbn Hanbel, III, 435, IV, 24, 55.

olduğu söylenen her iki grup hadislerin de uydurma olduğu sonucuna varır. Onun bu şekilde karar kılmasında belki de belirli bir tezin ısrarlı bir savunucusu olmaması neden olmuş olabilir.

Fazlur Rahman'ın bu düşünceleri, onun hadisleri toplumun ürünü olarak kabul ettiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Hadis usulcileri mezheplerin kendi görüşlerine uygun olarak hadis uydurduklarını belirtmektedirler. Ancak burada bir hususu da tavzih etmek isteriz; Fazlur Rahman, hadis vaz'ından söz etmez. Daha açık bir anlatımla onun görüşüne göre mevzu hadis yoktur. Hadis-veya sünnet- Hz. Peygamberden beri zaten doğal bir süreç içerisinde gelişen İslam toplumunun bir ürünüdür. Yani bunların, halk içinde çeşitli inanışların yayılması gibi veya Nasreddin Hoca'ya çeşitli fıkraların nispet edilmesi gibi halkın kendisi tarafından üretilmiş olduğunu kabul etmektedir.

Ancak Müslüman toplumda uzun yıllar tartışılan cevher, ârâz, cisim konularında veya Kur'an'ın mahluk olup olmaması konusunda, ya da küçük günah işleyen kimsenin kafir olup olmayacağı vb. İslam toplumunda uzun yıllar tartışılan pek çok konuda hadis külliyatına geçmiş neden tek bir hadis yoktur? Toplumun üretkenliği acaba bu konularda neden kısır kalmıştır?

4. Fıkhî Hadislerle İlgili Görüşleri

Fazlur Rahman, fıkhî hadislerle ilgili olarak şöyle der:

"Fıkhî hadis problemi de, gerçek ahlâkî değeri, tarihî şartların belirlediği arka plandan çıkarmaktan ibaret olan, duruma göre yorum (situational interpretation) ilkesi doğrultusunda ele alınmalıdır. Fıkhî ha-

disi, doğrudan uygulanmaya hazır bir kanun olarak değil de, yeniden incelenmesi gereken bir problem olarak görmemiz gerekir.”²¹⁴

Fazlur Rahman'ın bu düşüncesine tamamen katılıyoruz. Hadisler hüküm açısından kıyamete kadar hep aynı fetvalara işaret eden hazır şablonlar değildir. Zaten bu pratikte de mümkün olmayacak bir şeydir. Bin beş yüz yıl önceki, geçimi ticaret ve ziraata dayanan ortalama on beş bin nüfusa sahip olan bir toplumun yaşamıyla on beş milyonluk, modernliğin her türlü nimetlerini ve her türlü külfetlerini barındıran metropollerde yaşayan toplumun yaşam biçimi birbirinden farklıdır. Ancak bu, hadislerin bizim için hiçbir öneminin olmadığı anlamına gelmez. Bütün her zaman göz önünde tutularak kalıpların arkasındaki nedene (hikmet) ulaşmak gerekmektedir.

Faizle ribâ'nın farklı olup olmadığı konusu son yüzyılda üzerinde çokça tartışılan bir konudur. Bazı yenilikçiler, ısrarla faizle ribânın aynı şey olmadığını söylemektedirler. Onların bu yorumuna Fazlur Rahman'ın da itibar etmesi, onun dünyadaki dengeleri ve bu dengele- rin hangi ölçülere dayandığını bilen biri olması hasebiyle oldukça şaşırtıcıdır.

Ribâ, Kur'an'ın yasakladığı bir fiildir.²¹⁵ Fazlur Rahman'ın da katıldığı yoruma göre ribâ, kapitalin birçok defa artması anlamına gelir.²¹⁶ Onun görüşüne göre burada yasak, muamelenin kendisinde değil, onun şeklinde (kat kat artmasında) gösterilmek istenmektedir. Ancak ribâdan kastedilen bu olsaydı, aynı kat kat artış alışverişte de geçerli

²¹⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 88.

²¹⁵ 2/Bakara 275, 276, 278; 3/Âl-i İmran, 130; 4/Nisâ, 161; 30/Rum, 39.

²¹⁶ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 88 Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, Eyyub Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler, çev. Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar a.g.d. s. 305 vd.

olarak yasak edilir, kâr tahdidi getirilirdi. Halbuki Kur'an'da (ne de sünnette) alışverişle ilgili böyle bir yasak veya sınırlama yoktur. Kur'an alış verişle ribânın arasını ısrarla ayırmaktadır.²¹⁷ Dolayısıyla ribâ, mal veya para alışverişinde kat kat kâr elde etmek değil, aynı cinsten olan -altın, gümüş, hurma gibi meta'nın eşit olmayarak değiştirilmesidir. Bu tür bir muamele, İslam'ın adalet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Faizli muamelelerde alınan veya verilen krediler, hiçbir emek sarfı olmadan borç alanın aleyhine sürekli çoğalmaktadır. Böyle bir sistemde toplum içindeki dengeler her zaman parayı elinde tutan kimselerin lehine olarak bozulmakta, para Kur'an'ın ifadesiyle, bir grup insanın arasında dönen bir devlet olmaktadır. Pakistan gibi faizin etkilerinin çok iyi olarak görüldüğü bir ülkede yaşayan Fazlur Rahman, bunu mutlaka görmüş olmalıydı. Bize öyle geliyor ki Fazlur Rahman, faizsiz bir sistemin dünyanın bugünkü şartlarında işleyebileceğine inanmadığından böyle bir yorumu benimsemeye mecbur olmuştu. Aşağıdaki ona ait ifadeler bunu hissettirmektedir:

*"Faizsiz bankanın bu günün dünyasında işleyip işlemeyeceğine karar vermek ekonomistlere ve para uzmanlarına aittir. Eğer işliyorsa ne âlâ. Ama işlemiyorsa, bu takdirde titiz bir şekilde kontrol edilen bir ekonomiye sahip olan günümüz ticârî bankacılığının Kur'anî yasaklamanın kapsamına girdiği ve Nebvî sünnet tarafından lanetlendiği konusunda ısrar etmek, ne tarihî gerçeklerle ne de dînî dürüstlikle bağdaşır bir tutumdur."*²¹⁸

Gerçekten de uluslararası para piyasalarında ekonominin , kullanışlı bir araç olan faizli muamelelerin doğrudan yardımıyla, sıkı sıkı-

²¹⁷ 2/Bakara, 275.

²¹⁸ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 89.

ya kontrol edilmektedir. Yalnız bu kontrolün kimin lehine ve ne kadar adil olduğu, günümüzün en hararetli tartışma konularından biridir.

Bu örnekten Fazlur Rahman'ın yöntem olarak din dışı olarak gördüğü alanlarda en doğru şeyin, o işin uzmanlarına bırakılması olduğu, dinin bu işlere karışmaması gerektiği görüşünü benimsediğini görüyoruz. O, Kur'an'daki riba ile ilgili ayetleri tevîl etmekte, bu konuda Hz. Peygamberden gelen sarîh sahîh haberleri ise hiçbir gerekçe göstermeksizin kabul etmemektedir.

5. Nebevî Tıpla İlgili Görüşleri

Fazlur Rahman, hadisler hakkındaki kanaatlarını nebevî tıpla ilgili hadislerde de sürdürmüştür. Tıpla ilgili hadislerin ana kaynaklara kadar gelişinde geçirdiği süreç diğer hadislerden farklı değildir. İlk hadis kaynaklarında merdâ, et'ime, eşribe gibi tıpla yakından ilgili konulara büyük bölümler halinde yer verilmiştir. Kütüb-ü sitteden Müslim'in es-Sahih'i dışındaki beşinin Kitabü't-Tıb adıyla bir bölüm olup, Müslim ise tıp konularına Kitabü's-Selam içerisinde yer vermiştir. Hicri üçüncü asırdan itibaren et-Tıbbu'n-Nebevî adı altında müstakil kitaplar telif edilmiş, ancak bu kitaplarda yalnızca hadislerin bulunmakta, tıbbî herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bu hususta en-Nisabûrî (öl. 245/975), İbnü's-Sünnî (öl. 364/975) ve Ebu Nuaym (öl. 430/1038)'in «et-Tıbbü'n-Nebevî»lerini örnek verebiliriz. Sekizinci asırdan itibaren Tıbbü'n-Nebevî kitaplarındaki hadislere tıbbî açıklamalar da eklenmeye başlanmıştır. Abdu'l-Kerim b. Turhan (öl. 720/1320), ez-Zehebî, (öl. 748/1347) ve İbn Kayyim (öl. 751/1350)'in eserleri gibi.²¹⁹ Bu durumda tıpla ilgili hadislerin Hz. Peygambere ait olup olmadığı konusundaki tartışma diğer hadisler üzerinde yapılan tartışma gibidir.

²¹⁹ Denizkuşları, Mahmud, Peygamberimiz ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî), İstanbul, tarihsiz, s. 113.

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberden gelen tıpla ilgili hadisleri üç ayrı kategoride inceler: Birincisi, hastalık durumlarında tıbbî tedaviyi teşvik eden ve teferruatlı sağlık ilkeleri vermeyi hedefleyen hadislerdir. İkincisi, tıbbî veya manevî olsun bir takım hastalıklar ve sağlık problemleri ile birlikte onları tedavi etmede gerekli tedbirlerle ilgili Hz. Peygamberden geldiği varsayılan ifadeleri kapsar. Üçüncüsü ise Nebvî tıp literatüründe bu hadislerin rolüdür.²²⁰

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin doğrudan ilaç veya çeşitli bitki ve yiyecekleri önerdiği durumlar hakkında, onun bilgisinin risaletle ilgisiz olduğunu ileri sürer.²²¹ Halbuki klasik alimler nebevî tıbbın Hz. Peygambere vahiy yoluyla geldiğini kabul etmişlerdir.²²² O, bu düşünceye katılmamakta, tıpla risaletin ayrı şeyler olması hasebiyle tıbbın vahye değil, eski kültüre dayandığını savunmaktadır. O, görüşlerine referans olarak İbn Haldun'u verir. Gerçekten de İbn Haldun Hz. Peygamberden nakledilen tebabetle ilgili bazı hallerin bir «adet ve tabi haller»den olan şeyler olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Haldun tıpla ilgili bazı nakillerin sahih olduğunu kabul etmekte, bunların kişinin inancıyla alakalı bir şey olduğunu söylemekte ve buna örnek olarak karın ağrısına tutulmuş olan bir kimsenin, inançla içtiğinden dolayı bu ağrısından kurtulduğunu göstermektedir.²²³

eş-Şafilî'nin "İlim ikidir: Din ilmi (fıkıh), beden ilmi (tıp)" sözü meşhur olmuştur. Hattabî ise Tıp ilminin iki kısım olduğunu birincisinin büyük şehirlerde uygulanan Yunan tıbbı, ikincisinin de tecrübeye da-

²²⁰ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 49.

²²¹ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 54.

²²² Bkz. İbn Kayyim, *Zadü'l-Mead*, c. IV, s. 1620.

²²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, c. II, s. 600-603.

yanan Arap tıbbı olduğunu, nebevi tıbbın vahiy yoluyla gelenler hariç, Arapların tıbbı istikametinde olduğunu beyan eder.²²⁴

İbn Haldun'un da belirttiği gibi şehirlerde tıp bilgisi daha ileriydi. Kullanılan ilaçlar çeşitli bitkilerden elde edilen özlerin ve çeşitli kimyasal maddelerin karışımlarından elde edilmekteydi. İbn Haldun basit ilaçların daha şifalı olduğunu ve sade bir hayat yaşayan bedevilere daha iyi geldiğini ancak karışık gıdalara alışkın olan şehirli için karışımlardan meydana gelen ilaçların fayda verdiğini söylemektedir.²²⁵

Hz. Peygamber döneminde de şehirler çok kalabalık olmayıp İran, Yunan ve Hindistan tıbbı yaygın olarak bilinmezdi. Kaynaklardan edindiğimiz kanaata göre Hz. Peygamberin tıp bilgisinde, özellikle temizlik, yiyecek ve içeceklerle dikkat etme, çeşitli dualar gibi konularda, vahiy unsuru ağırlıklı olarak bulunmaktadır. Bunun dışında Hz. Peygamberin teknik anlamda hekimlik ve eczacılık bilgisi büyük oranda tecrübeye ve kültüre dayanıyordu. Zaten Hz. Peygamber hastalara çeşitli tavsiyelerde bulunmakla birlikte bazen onları hekimlere göndermektedir.²²⁶ Hz. Peygamberin kendisi de bazı hekimlere tedavi olmuştur. Hz. Peygamberin bu alanda bir uzman, yani teknik anlamda bir tabip olmadığını Hz. Aişe'nin, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevaptan anlıyoruz. Hz. Aişe'ye bu kadar tıp bilgisini nereden öğrendiği sorulduğunda o, Hz. Peygamberin hastalığı zamanında onu tedavi eden tabiplerden öğrendiğini söylemiştir.²²⁷ Eğer Hz. Peygamberin

²²⁴ Denizkuşları, a.g.e. s. 131. Yazar bu bilgiyi es-Suyutî'nin el-Menhecü's-Sevî ve'l-Menhelü'l-Revî fi't-Tıbbi'n-Nebevî (Mevlânâ Müzesi (Konya) 2814 numaralı yazma nüsha) kitabından almış ve sayfa belirtmemiştir.

²²⁵ İbn Haldun, a.g.e. s. 601.

²²⁶ Ebu Davud, et-Tıb, 12

²²⁷ Denizkuşları, a.g.e. Suyutî'nin el-Menhec'inden (vr. 74b) naklen.

(teknik anlamda) tıp bilgisi çok olsaydı, Hz. Aişe, tıp bilgisini ondan öğrenirdi.

Ancak hadislerde bu durumun aksini gösteren ifadeler de mevcuttur. Örneğin kardeşinin karnında bir ağrı (işhal) olduğunu söyleyen bir adama Hz. Peygamber bal şerbeti içirmeyi tavsiye etmiş, adam ikinci ve üçüncü defa gelip bal şerbeti içirdiği halde onun ağrısının geçmediğini söyleyince Hz. Peygamber ısrarla bal şerbeti içirmesini söylemiş, sonunda adam yine gelince ona: *"Allah sözünde doğrudur, kardeşinin karnı ise yalancıdır; ona bal şerbeti içir"* buyurmuştur. Hadiste anlatılana göre dördüncü defa bal şerbeti içen adam nihayet iyileşmiştir.²²⁸ Hz. Peygamber ısrarla bal şerbetini tavsiye ettiğine göre şikayete sebep olan hastalığa bu tedavinin iyi geleceğini kesin olarak biliyordu. Hadisin son bölümünün zahiri, bu bilginin Hz. Peygambere Allah tarafından vahyedildiğini ifham etmektedir. Bu doğrultudaki başka bir örnek ise: *"Birinizin yemeğine veya içeceğine sinek düşerse, onu yemeğine yahut içeceğine daldırsın, sonra atsın; çünkü sinek bir kadanında hastalık taşıyorsa diğerinde şifa taşımaktadır"* hadisidir.²²⁹ Bazı yazarlar tarafından sineğin hem mikrop hem de onu ortadan kaldıracak panzehir madde taşıdığına dikkat çekilmiştir ki bu, Hz. Peygamber döneminde bilinmeyen bir şeydi.²³⁰

Hz. Peygamberden rivayet edilen "Yer mantarının suyu göze şifadır"²³¹ veya "Şu kara tane (çörek otu) «sam» (ölüm)'den başka her hastalığa şifadır"²³² gibi rivayetler ise «havucun göze faydalı olduğu»

²²⁸ Buhari, et-Tıb, 24, Müslim, es-Selam, 91.

²²⁹ Buhari, Bed'ü'l-halk, 17; et-Tıb, 58; Ebu Davud, Et'ime, 48; İbn Mace, Tıb, 31; İbn Hanbel, c. II, s. 229, 246.

²³⁰ Bkz. Denizkuşları, a.g.e. s. 32-37.

²³¹ Tirmizî, et-Tıb, 22; İbn Hanbel, c. V, s. 346.

²³² Müslim, Selam, 88.

da sağlam gibi görünmektedir- neticede bir tür tabiatüstü mucize değil fakat duaların tabi bir neticesi olarak görünmektedir.²³⁴

Fazlur Rahman, dua ile ilgili hadislerin neden sahih gibi görünmediği konusunda bize herhangi bir ipucu vermemektedir. O, hadisleri değerlendirirken bunu sıkça yapmaktadır. Mesela bir yerde azille ilgili rivayet edilen *"Hz. Peygamber hayattayken biz dışarı boşalma uygulamasını (azil) yapardık; o bunu biliyor ve Kur'an da bu sıralarda vahyolunmaya devam ediyordu. Fakat Kur'an bunu yasaklamadı"* haberi hakkında *"tarihi doğruluk açısından sağlam görünen bir hadis"* değerlendirmesini yapmaktadır.²³⁵ Bu hadisi tarihsel açıdan doğrulayan şey acaba nedir? Bir başka yerde İslam'dan önce kadınların savaflara katılıp, erkekleri teşvik için şiirler okuduklarını yaralı ve hastaları tedavi ettiklerini, bu durumun İslam'dan sonra da devam ettiğini söylemekte ve bunu güçlendirmek için Ümmü Atiyye'nin şu sözünü nakletmektedir: *"Hz. Peygambere yedi savaşta eşlik ettim. Erkeklerin terkilerine biniyor, onlar için yiyecek hazırlıyor, yaralı ve hastalara bakıyordum."* Delil olarak gösterdiğine göre Fazlur Rahman, bu haberi makbul sayıyor olmalı. Ancak onun diğer hadislerden farklı olarak hangi özelliğinden dolayı makbul saydığını belirtmemiştir. Diğer bir yerde bir kaç hadis naklettikten sonra: *"Bir takım ciddi sosyal ve ahlaki problemlerle ilgili yukarıda zikredilen belirli hadislerin bir çoğunun muhtemelen bizzat Hz. Peygamberin kendi eseri olmadığı doğrudur. Buna rağmen bu hadisler, Kur'an'ı Kerim ve de şüphesiz Hz. Peygamber tarafından işlenen bazı önemli konular hakkında inceden inceye düşünülmeyi ve bir yorumu temsil ederler. Bir diğer tabirle bunlar, daha önce irca öğretisi hakkında nakledilen hadislerin tersine Kur'an'ın öğretisinin ve Hz. Pey-*

²³⁴ Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, s. 52.

²³⁵ Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, s. 165.

nevinden genel ifadeler olmalıdır. Geçmişte alimler arasında bu çeşit hadislerin muhtevalarının doğru olup olmadığı tartışılmış, bazıları onları tecrübe ettiklerini ve şifa bulduklarını söylemişlerdir. Ancak biz biliyoruz ki göz hastalığının pek çok sebepleri vardır. Bir tabibin, gözünden rahatsız olan bir kimseye yer mantarını tavsiye edebilmesi için şikayete sebep olan hastalığı teşhis etmesi ve tavsiye ettiği bitkinin gerçekten bu hastalığa iyi geldiğini bilmesi tabiidir.

Hiz. Peygamberden gelen hadislerde tedavi olmayı teşvik eden ifadeler oldukça çoktur. Fazlur Rahman onlardan bir kaçını ("Allah her hastalığın şifasını vermiştir" ve Tedavi olunuz" hadisleri gibi) örnek olarak verir. Ancak bununla çelişen bir durum daha vardır. Fazlur Rahman'ın tespitine göre Sünni hadislerde hastalar tedaviden kaçmamaya çağrılıp, onu aramaya teşvik edilirken Şii hadislerde, acıya ve hastalığın verdiği rahatsızlığa katlanmaları ve ancak hastalık tedavi edilemez bir duruma gelme eğilimi gösterdiğinde ve acı da tahammül edilemez hale geldiğinde bir doktora müracaat etmeleri sıkı sıkıya tembih edilir.²³³

Fazlur Rahman, nebevi tıbbının manevi olan yönü hakkında şöyle der:

"Hz. Peygamberin sözde tabiatüstü mucizelerini hikaye eden bir çok hadis, diğer toplumların kendi dini kurucuları ve önderleri hakkında beyan ettikleri hikayelerle yarış için Müslümanlar tarafından icat edilmiş olmalıdır. Bağlamdan anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber tarafından şifa duasına izin -zira bu tip hadis rivayeti, gerçekte bazı ilaveler olsa

²³³ Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, s. 54.

*gamber modelinin samimi bir uzanımıdır*lar” demektedir. Bu sözlerden şöyle bir kriter çıkarmak belki mümkündür: “Kur’an’a ve Hz. Peygamberin sünnetinin genel ruhuna aykırı olmayan hadisler muhtemelen Hz. Peygambere aittirler; ait olmasalar bile Hz. Peygamber modelinin samimi bir uzanımı olduğu kabul edilmelidir.” Biz Fazlur Rahman’ın sünneti tümünden reddedenlerin düşüncelerine itibar etmediğini hatta onları, yeri geldiğinde hadis zikretmekten kendilerini alamadıkları yolunda, yer yer tenkit ettiğini biliyoruz. Ancak kendisi de tenkit ettiği şeyden kurtulamamış, hadisler hakkında herhangi objektif bir kriter göstermeksizin seçmeci davranmıştır. Fazlur Rahman’ın bir haberin gerçekten Hz. Peygambere ait olup olmadığını tespit etme gibi bir endişesinin olmadığını da gözlemlemekteyiz. Ona göre bazı haberler Hz. Peygambere ait olmasa da ince bir düşünüşü ve yorumu temsil etmektedirler. Bu ince düşünüş ve yorum elbette Fazlur Rahman’ın güzel bulduğu ve kabul ettiği yorumlardır. Görüldüğü gibi böyle bir ayırımıda objektiflikten ziyade görecelilik hakimdir. Örneğin bugün dünyada üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan insanların hızlı bir şekilde üremeleri ve bu hızla, tüm dünyadaki tüketimde üçte birlik paya sahip olan gelişmiş ülkeleri işgal etmeleri tehlikesinin olmadığını varsayalım. Bu durumda uluslararası doğum kontrolü politikası olmayacaktı. Bunun yanı sıra dünyanın bir çok bölgesinde -mesela Pakistan’da- yaşlı nüfusun yoğun olduğunu, üreme hızının ise çok düşük olduğunu -bugün bazı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi- bir kısırlık problemi yaşandığını düşünelim. Fazlur Rahman bu takdirde, azil hadisi hakkında aynı değerlendirmeyi acaba yapar mıydı? Bu soruya olumlu cevap vermek oldukça zordur. Klasik hadis tenkitçileriyle yenilikçi hadis tenkitçileri arasındaki en bariz farklardan biri budur. Klasik tenkitçiler hadisi bir ilim olarak düşünmüş ve bu ilmi olabildiğince görecelikten kurtarmaya çalışmışlardır. Çok tenkit edilmesine rağmen muhaddislerin metin ten-

kidini ikinci planda tutmalarının nedeni de bu olsa gerektir. Eğer onlar metin tenkidini ön plana çıkaracak olsalardı, hadis külliyatlarında olan zenginlik olmayacak, her bir musannifin topladığı eser, toplayanın dinî görüşünü ve anlayışını yansıtan kitaplar halini alacaktı. (Nitekim Şia bu hataya düştüğünden dolayı derledikleri hadis kitapları sadece kendi mezheplerini güçlendiren rivayetleri içermektedir.) Sonraki tenkitçiler ise hadislerle kendi yaşadıkları dönemin siyasal ve sosyal yapısından hareket ederek bakmaktadırlar. Bu yüzden kabul veya reddedilen hadisler döneme hatta yere göre değişebilmektedir. Halbuki Hadis ilmi bir disiplindir. Bu ilmin amacı Hz. Peygamberden veya seleften gelen haberleri, birini diğerine karıştırmaksızın ve aralarına sahte sözlerin girmesine izin vermeksizin bir araya toplamak ve onu düzenlemektir. Bu amacı gerçekleştirmek için bir takım kurallar tespit edilmiş ve bu kurallar doğrultusunda eserler ortaya çıkmıştır. Hadise yöneltilebilecek tenkit, konulan kuralların hedefleneni ne kadar gerçekleştirdiği, ortaya çıkan eserlerin tespit edilen kurallara ne ölçüde uyduğu olmalıdır diye düşünüyoruz.

Fazlur Rahman, doğum kontrolü, müzik, haremlik selamlık, heykelcilik, büyü, sihir, kadın hakları gibi konuları, geleneksel tıp çerçevesinde ele alır. Bu konular hakkındaki şahsi görüşleri oldukça liberal olup, bunlarla ilgili dindeki kısıtlamaların, sonraki yüzyıllarda yabancı kültürlerin etkileriyle İslam'a girdiğini savunur.²³⁶

²³⁶ Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, s. 80-83.

6. "Bana Bu Dünyanızdan Kadın ve Güzel Koku Sevdendirilmiştir..." Hadisiyle İlgili Tenkidi

*"Bana bu dünyadan kadın ve güzel koku sevdendirilmiştir; ama (gerçek) zevkim namazdadır."*²³⁷

*"Hiç şüphesiz ki, hadiste geçen bu üç bireysel unsurdan her biri Hz. Peygamberin sünnetini temsil etmektedir. Bununla birlikte, bu dünyanın zevklerinin bir çırpıda namazla birleştirilmesi ve birbirinden tamamen farklı olan değerlerin mekanik bir biçimde yan yana getirilmesi suni bir yapıdan başka bir şey olamaz ve dolayısıyla Hz. Peygambere isnat edilmesi düşünülemez."*²³⁸

Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde dünya hayatı ile rûhânî yön bir bütün halindedir. Dolayısıyla kadın güzel koku ve namazın bir arada zikredilmiş olmasında bir gariplik yoktur. Biz Fazlur Rahman'ın, yukarıdaki hadisi reddetmesine sebep olan nedene, Kur'an'dan bir örnek vereceğiz:

"Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler-canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı; bunlar fasıklıktır. Bugün inkar edenler sizi dininizden etmekten umutlarını kesmişlerdir, onlardan korkmayın, Benden korkun. Bugün size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için

²³⁷ Fazlur Rahman, bu hadisi Nesâî (İşratü'n-Nisâ, no. 1)'den almıştır. Hadisin son kısmının tercümesi, "namaz gözümün nuru kılındı". şeklinde olması kanaatımızca daha doğrudur.

²³⁸ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, s. 77.

*İslamiyet'i beğendim. Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir. Doğrusu Allah bağışlayandır, merhamet edendir.*²³⁹

Ayette ilk önce yenilmesi haram olan bazı yiyeceklerden bahsedilmekte, ancak daha sonra inkar edenlere geçilmekte, onlardan korkulmaması gerektiği belirtilmektedir. Daha sonra Allah, dinini tamamladığını zikretmekte, sonra tekrar yiyecekler konusuna dönerek darda kalan kimselerin haram kılan şeylerden ölmeyecek miktarda yiyebileceğini buyurmaktadır. Görüldüğü gibi dünyevî ve uhrevî pek çok konu, bir ayette bir arada bulunmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka örnek de şu ayettir:

*"Ey ademoğulları, ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler indirdik; takva ölçüsü ise bunlardan daha hayırlıdır."*²⁴⁰

Bu ayette, somut elbiselerden söz edilmiş, ancak daha sonra güzel bir bağlantı kurularak manevî örtüden bahsedilmiş, ahlakın şekli kısmıyla öze ait olan bölümü çok güzel bir biçimde bir araya getirilmiştir.

Kadın, güzel koku ve namaz arasında da İslamî mesajın karakteristik özelliklerini ortaya koyan güzel bir bağlantı vardır. Bu hadiste kadın, dünya nimetlerini, güzel koku nezafeti ve namaz da ibadeti simgelemektedir. İslam'da her üçünün de kendi sınırları içinde belli bir yeri vardır ve bu üçünden biri eksik olduğunda insan fıtratı, zorlanmış olur.

²³⁹ 3/Maide, 3.

²⁴⁰ 7/A'raf, 26.

7. “Arap’ın Arap Olmayana Hiçbir Üstünlüğü Yoktur” Hadisiyle İlgili Yorumu

Fazlur Rahman, bu hadisle ilgili olarak şöyle demektedir:

*“Ancak bu hutbenin (Veda hutbesi) daha sonraki nüshalarından bazılarında büyük bir ihtimalle bazı ilaveler yapılmıştır; bu ilaveler arasında «Takva dışında Arap’ın Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur» cümlesi de bulunmaktadır. Bu fikir şüphesiz, Kur’an’ın ve Peygamberin tebliğinin mantıklı bir neticesi olmakla beraber, Hz. Peygamberin gerçekte Arap ve Arap olmayanlardan söz edip etmediği oldukça şüphelidir, çünkü bu mesele o sıralarda mevcut değildi ve bu cümlelerin İslam toplumundaki daha sonraki gelişmeleri yansıttığı anlaşılmaktadır.”*²⁴¹

Fazlur Rahman’ın neden böyle bir kanaata vardığı doğrusu merak konusudur. Yerli ırk, yabancı veya azınlıkta kalan ırklar sorunu, dünyanın en eski meselelerinden biridir. Kaldı ki, Araplar arasında o dönemde ırk, nesep, kabile oldukça önemliydi. Araplar, kendilerini Arap olmayanlardan üstün görürlerdi. Örneğin Ebu Zer’den rivayet edilen bir hadiste, onun Bilal Habeşi’yle tartışmış ve ona kızıp “Kara kadının oğlu” dediği anlatılır; Hz. Bilal’in Hz. Peygambere şikayeti üzerine o, Ebu Zer’e: “Ey Ebu Zer sen bir kimseyi annesinden dolayı mı ayıpladın? Sen içinde (hala) cahiliye (adetlerinin izleri) olan birisin!” dedi.²⁴² Hindistan’daki kast sistemi, Yahudilerin diğer ırkların kendilerine hizmet için yaratılmış olduklarına inanmaları bu sorunun çok eski ve evrensel olduğuna dair bir kaç işarettir.

²⁴¹ Fazlur Rahman, İslam, 35.

²⁴² Buhari, İman, 22, Edeb, 44; Müslim, İman, 38, 40; Ebu Davud, Edeb, 124; Tirmizi, Tefsirü Sure, 22; Ahmed, c. V, s. 161. Tecrid-i Sarih Tercemesi, c. I, s. 42-43.

Ancak Fazlur Rahman, ırk sorununu, daha sonra ortaya çıkan bir mesele olarak kabul edip, söz konusu hadisi sonraki dönemlere göndermektedir. Bu göndermeyi yaparken ortaya koyduğu tek gerekçe ırk sorununun çok sonra ortaya çıktığını sanmasıdır. Kanaatımızca onun bu düşüncesi tarihi gerçeklere ters düşmektedir.

8. Şakku's-Sadr Olayıyla İlgili Görüşleri

Fazlur Rahman, bu konuda şöyle der:

"Peygamberlik görevinden önce Hz. Muhammed'in zihnini tedirgin eden sorular, insanın durumunu ve kaderini ilgilendiriyordu; bu onu zaman zaman uzlete çekilmeye ve derin düşünceye dalmaya sürüklüyordu; bu ıstırap verici arayış nöbetlerinden birinde, vahiy doğmuştur. Kur'an bu hususa şu sözlerle işaret ediyor: «Ey Muhammed, senin göğsünü açmadık mı? Belini büken yükü üzerinden almadık mı?»²⁴³ Daha sonraları hadisler bu konu etrafında Hz. Peygamberin göğsünün Cebrail tarafından açılarak, kalbinin temizlendiği şeklinde geniş bir efsane ağı ördüler."²⁴⁴

Fazlur Rahman'ın İnşirah sûresiyle bağ kurduğu olaylar, kanaatımızca birbirine uygun düşmemektedir. Çünkü İnşirah suresi, Duhâ sûresinden sonra, yani, inkıta-i vahyin bitiminden sonra nazil olmuştur. Hz. Peygambere saygı duyan bir toplum, İslam daveti başladıktan sonra, birden bire düşman kesilivermişti; önceden onu çok seven akrabaları, dostları, kabilesi, komşuları, sonradan düşmanlık etmeye başlamışlardı. Mekke'de hiç kimse onun söylediklerine kulak vermek istemiyordu. Yoldan geçerken ona laf atıyorlar, ona her adımda güçlük çıkara-

²⁴³ 94/İnşirah, 1-3.

²⁴⁴ Fazlur Rahman, İslam, 22.

ıyorlardı. Ancak Hz. Peygamber yavaş yavaş bütün bunlara alıştığı gibi, hayatta daha kötü şartlara karşı koymayı da adet edinmişti. Bunlar başlangıçta onun için zordu. Bu nedenle Hz. Peygambere teselli vermek için önce Duhâ sûresi, sonra da bu sûre indirilmiştir.²⁴⁵

Göğsün yarılması olayı hadislerde şöyle anlatılır: Süt kardeşlerinden biri bir gün ebeveyninin yanına koşarak gelir ve onlara, dehşete düşmüş bir vaziyette, bir takım kimselerin çıkıp Hz. Peygamberin üzerine atıldıklarını ve onun göğsünü yarıdıklarını anlatır. Ebeveyn acele fırlar ve Hz. Peygamberi, bir tepecik üzerine oturur ve göğre doğru sabit nazarlarla bakar vaziyette bulurlar. Sorulması üzerine o, Allah tarafından gelen iki meleğin göğsünü yarıdıklarını ve kalbini dışarı çıkararak, şeytana ait olan kısmı çıkarıp attıklarını, ve kalan kısmı ise semavi bir suyla yıkadıktan sonra eski yerine yerleştirdiklerini ve hatta bu suyun serinliğini hala hissetmekte olduğunu söyler.²⁴⁶

Fazlur Rahman İnşirah Suresi etrafında insanların geniş bir efsane ağı ördüklerini öne sürmektedir. Bunu doğru kabul etsek bile aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Bu ayetten ilham alarak hadis uyduran kişiler neden onu İnşirah Suresi'nin iniş zamanına uygun bir zamana bağlamadılar da ya Hz. Peygamberin çocukluk çağına ya da miracın hemen öncesine attettiler? Onun hiç değilse İnşirah Suresi'nin sebebi nüzulü olarak uydurulması daha manalı olmaz mıydı?

Sahih olarak itibar görmüş hadis külliyyatında yer alan bu haberler üzerinde çok tartışılmıştır. Kur'an'da geçen özellikle, önceki peygamberlerin mucizeleri göz önüne alınacak olursa, bu haberlerde

²⁴⁵ Elmalılı, ag.e. c. VIII, s. 5911; Mevdûdi, *Tefhîmü'l- Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Kurul, İstanbul 1986.c. VII. s.155.

anlatılan olayların onlardan daha fazla olağanüstü olmadığı görülür. Cebrail'in Hz. Peygamberi alarak, kat kat bütün gökleri dolaştırması ve oradaki sırları ona göstermesi; sonra onun daha da ileriye geçmesi, Kızıldeniz'in yarılmasından veya âsânın yılan olmasından daha az olağandışı değildir. Ancak bu benzerlik, söz konusu bu haberlerin kesinlikle doğru olduğu anlamına elbette gelmez. Çünkü bu haberlerin hiçbirisi, aslî inançlar için nass olabilecek kadar güçlü olmayıp, haber-i vahiddir.

²⁴⁸ Olayın anlatıldığı hadisler için bkz :Darimi, Ebû Muhammed Abdullah İbn Abdî'r-Rahman, (öl. 255/868), es-Sünen, Medine 1386/1966, Mukaddime, 8; İbn Hanbel, c. III, s. 149, 121, 288, c. V, s. 139; İbn Kesir, a.g.e. c. IV, s. 830; Hamidullah, a.g.e. c. I, s. 41.

SONUÇ

Fazlur Rahman'ın, hadise yaklaşımına bakıldığında onun, çağdaşı diğer birçok araştırmacı ve düşünürden ayrı yönleri olduğu görülür. Hadisleri -ya da genel olarak sünneti- tümünden reddedenlerin aksine o, sünnete büyük önem atfetmekte, o olmaksızın Kur'an'ın anlaşılamayacağını söylemektedir. Bununla birlikte o, hadislere ve sünnete, alışılmışın dışında, daha çok Schacht'ın görüşleri doğrultusunda, onların çehresini tamamen değiştiren, yeni yorumlar getirmiştir.

Fazlur Rahman, kendi ifadesiyle, «İlericilik» adına hadis ve Nebvî sünneti yok etmeyi amaçlayan güçlü akımları, «yolu açmak» endişesiyle, Neron'un Roma'yı yeniden inşa etme metodundan daha şüpheli metotlara başvurmakla suçlamakta, onları basiretten yoksunluk ve cehalet ile nitelendirmektedir.

Fazlur Rahman' a göre bu akımlar iki yol tutmaktadırlar. Onların bir kısmı, hadisin tarihî olmadığını ve dolayısıyla Nebvî sünnete ulaştıran bir rehber olarak güvenilemeyeceğini söylerken diğer bölümü, hadisin tarihî olduğunu, ancak onun şer'i geçerliliğinin bulunmadığını, yani hadis sahîh bile olsa, kendileri için sünnet içermediğini ifade etmektedir. Fazlur Rahman, bu ikincileri daha «safça» bulur.

Yukarıdaki haliyle Fazlur Rahman'ı, modernist-reformculardan hadisleri kabul etmeyenlere karşı, klasik sünnet/hadis müdafaası yapan biri olarak görebilirdik; ancak o, her iki kavramı da, değişik bir forma sokmuştur. Belirtmemiz gerekir ki, Fazlur Rahman, bu formu hiç yoktan var etmemiştir. Onun tesis ettiği şekil, daha önce Schacht'ın kurguladığına çok benzemekte, kullanılan argümanlar bile pek çok yerde birbirinin aynısı olmaktadır.

Fazlur Rahman'ın hadis anlayışını şöyle özetlemek mümkündür:

1. Kur'an, Allah Resulünün örnek davranışından bahsettiğine göre, vahyin yanında bir de örnek davranış, yani Hz. Peygamberin sünneti yer almıştır.
2. Hz. Peygamberin sünnetinin, ortaçağ fıkıh ve hadis eserlerinin ortaya koyduğu gibi, günlük hayatın bütün ayrıntılarıyla ilgili olması şöyle dursun, İslam ümmetinin dînî, sosyal ve ahlâkî hayatıyla ilgili esaslı meseleler dışında, pek geniş olduğu söylenemez.
3. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar, sadece Hz. Peygamberin uygulamaları değil, genel olarak Müslüman toplumun ortaya koyduğu uygulamalardır. Nitekim Hz. Peygamberin sünnetinde demokrasi ve dînî otorite tasviri imkansız olan bir incelikle dengelenmiştir.
4. Bu durumda sünnet, İslam toplumunun ortaya koyduğu uygulamalardır. Bu uygulamalar Hicrî ilk iki asırda canlı/yaşayan ve yeni uygulamalara açık bir durumdaydı. Bu uygulamalar doğal bir süreç içinde ortaya çıkmaktaydı.
5. İmam Şafîî'nin ortaya çıkışıyla birlikte, sünnet resmî bir statü kazandı. O zamana kadar canlı olarak yaşamını sürdüren sünnet (Fazlur Rahman, buna «Yaşayan sünnet» demektedir), hadis adı altında kayıt altına alınmaya başlandı.
6. Hz. Peygamberin bazı hadislerinin olduğu yadsınamaz; ancak bunlar sanıldığından da azdır. Bu gün hadis külliyyatında mevcut olan hadisler, daha çok hicrî ilk iki asırda, İslam Toplumunu içerisinde dönüp dolaşan sözlerdir.

7. Fazlur Rahman, Sünnet ile hadisin arasını ayırmış, sünneti ilk iki asırdaki İslam toplumuna mal ederken, hadisi, fakihlerin toplum içinde kabul görmüş içtihatları olarak sunmuştur.

Fazlur Rahman, her ne kadar Müslüman muhaddislerin ortaya koydukları isnat metodunu övse de onu güvenilir bulmamaktadır. Bu yüzden hiçbir hadisi -gördüğümüz kadarıyla- senet-rivayet açısından değerlendirmemiştir. O, bunun yerine kendisinin hadisin tarihiliği dediği bir metodu benimsemiş, ancak bunun ne olduğu ve bir hadisin tarihi olup olmadığının hangi ölçülere göre belirleneceği konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.

Bizim ulaştığımız sonuca göre, O'nun, hadisleri tenkit ederken yaptığı yorumlar (örneğin " *Allah, sözlerimi işiten, onları hafızasında itinâ ile koruyan, ve sonra onları nakleden kulun yüzünü ağartsın. Çünkü, hikmet taşıyan bir çok kimse vardır ki, onu anlayamaz (fakat onu sadece nakleder). Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi anlayana nakleder*" hadisinin sahabeye hakaret anlamına geldiğini söylemesi gibi) oldukça sübjektif olup, ilmî olmaktan uzaktır.

Fazlur Rahman'ın genelde İslam Düşüncesine ve özelde hadis anlayışına yaptığı katkı, ret ve müdafaa ikileminde oluşan zıtlaşmayı kırıp, farklı ufuklar açmış olmasıdır. Her ne kadar bazı tenkitlerde bulunsak da onun bu çabalarının İslam düşüncesi açısından takdire şayan olduğunu, bunun da ötesinde yeni açılımların mutlaka gerekli olduğu görüşündeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed (öl.1905),

–*Tevhid Risalesi*, çev. Doç. Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, 1986

Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fûâd (öl. 1388/1968),

–*el- Mu'cemû'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1986

Ahmed İbn Hanbel (öl. 241/855),

–*el-Müsned* (I-VI), Mısır 1313/1895.

Ahmed Nâim (Bâbanzâde) ve Kamil Miras,

–*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sârîh Tercemesi ve Şerhi* (I-XII), Ankara 1982.

el-A'zâmî, Prof. Dr. Muhammed Mustafa,

–*İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvîn Tarihi* (H.1-150 - M. 622-657), çev. Prof. Dr. Hulusi Yavuz, İstanbul 1993.

Bedevisi, Abdu'r-Rahman,

–*Muhammed İbn Zekeriyya er-Râzî*, çev. Osman Bilen. Bu makale için bkz. M. M. Şerif, *A History Of Muslim Philosophy (İslam Düşünce Tarihi)* I-IV, Weisbaden 1963-1966.çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl (öl. 256/869),

–*el-Câmi'u's-Sahîh*, (I-VIII), İstanbul 1981.

el-Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (öl.370),

–*Ahkamû'l-Kur'an*, tahkik: Muhammed es-Sadık Kamhâvî, Beyrut, 1985, (I-V)

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl İbn Hammad, (öl. 398/1007),

–*es-Sihâh fi'l-Lüğa ve'l-Ulûm (I-VI)*, tahkik: Ahmed Abdu'l-Ğafûr el-Attâr, Mısır 1376/1956.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Muhammed İbn Abdi'r-Rahman (öl.255/868),

–*es-Sünen (I-II)*, Medine, 1386/1966.

Dâûdî, Zaferullah,

–*Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul (1995).

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn'ül-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (öl.275/888),

–*es-Sünen (I-IV)*, Mısır Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdu'l-Hamîd neşri 1369/1950.

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd el-Kufî (öl. 182/798),

–*Kitabû'r-Red ale's-Siyerî'l-Evzai*, naşir: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Kahire 1357,

–*Kitabu'l-Asar*, naşir: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Kahire 1357.

Ebû Zehra, Muhammed,

–*İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener, İstanbul 1983.

–*İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Ankara 1990.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942),

–*Hak Dini Kur'an Dili (I-IX)*, İstanbul, 1965.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali İbn Saîd, (öl. 463/1071),

–*Kitabü'l-Kifâye fî İlmî'r-Rivaye*, Haydarâbâd 1357/1938.

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsü'd-Dîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn

Ebî Bekr (öl. 751/1350),

–*Zâdü'l-Mead Fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, tahkik ve çev. Muzaffer Can, İstanbul 1989.

el-İsfâhânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Rağib (öl. 425/1033),

–*el- Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, tahkik: Dr. Muhammed Ahmed Halefullah, İstanbul 1986.

Fahreddin er-Razî (öl. 606/1209),

–*Tefsîr-i Kebir (Mefâtihu'l-Ğayb)*, (I-XXIII), çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr. Sadık Kılıç, Öğr. Gör. C. Sadık Doğru, Ankara, 1988.

Fahri, Macit,

–*İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Yard. Doç. Dr. Kasım Turhan, İstanbul 1992.

Fazlur Rahman (öl. 1409/1988),

–*An Autobiographical Note*; Philip L. Berman, *The Courage of Coniction (Kısa Otobiyografi)*, Newyork, 1986 çev. Bekir Demirkol, İslami Araştırmalar, c. IV, sayı. 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), Ankara 1990.

–*Eyyub Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler*, çev. Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar, c. IV, sayı: 4 s. 301-322.

- Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity (İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik)*, Newyork, 1987, 149 sayfa.
- İbn Sinâ*, çev. Osman Bilen, Bkz. M. M. Şerif'in *A History of Muslim Philosophy (İslam Düşünce Tarihi)*, Weisbaden 1963-1966, çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- İslam (İslam)*, London 1966. çev. Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Mehmet Dağ, Ankara 1992.
- İslam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Gelişimi)*, London 1984, çev. Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç ve Doç. Dr. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.
- Islamic Metodology in History (Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu)*, Karachi, 1965, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
- *Major Themes of the Qur'an (Ana Konularıyla Kur'an)*, Chicago 1980, çev. Doç Dr. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1987.
- Prophecy in Islam (İslam'da Peygamberlik)*, George Allen and Unwin Ltd. 1958.

Goldziher, Ignaz,

- Muhammedanische Studien*, Halle, 1890, çev. M. Said Hatiboğlu (Bu tercüme henüz basılmamıştır.)

Güngör, Prof. Dr. Erol,

–*İslam Tasavvufunun Bazı Meseleleri*, İstanbul 1991.

Hamidullah, Prof. Dr. Muhammed,

–*İslam Peygamberi* çev. Prof. Dr. Salih Tuğ, İstanbul 1991.

İbn Aşûr, Prof. M. Tahir,

–*Mekâsıdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye (İslam Hukuk Felsefesi)*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (öl.808/1406),

–*Mukaddime I-III*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâ 'îl İbn Ömer ed-Dimeşkî (öl. 774/1372),

–*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, (I-IV), Beyrut 1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el- Kazvînî (öl. 275/888),

–*es-Sünen* (I-II), tahkîk Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Kahire 1372/1952.

İbn Manzûr ,Muhammed İbn Mûkerrem (öl. 711/1311),

–*Lisanü'l-Arab* (I-XXV), Beyrut 1376/1965.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak(öl. 438/1047),

–*el-Fihrist*, Mısır, 1348.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halim Şeyhu'l-İslam, (öl. 728/1327),

– *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l- Ma'kul*, Beyrut, 1985, (I-II).

Kandemir, Prof. Dr. M. Yaşar,

– *Mevzû Hadisler: Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, Ankara 1987.

Karaman, Hayreddin,

– *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1985.

Kırbaşoğlu, M. Hayri,

– *İmam Şafii'nin Risalesinin Hadis İlimindeki Etkileri*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1997, c. 10, sayı: 2, s. 87-99.

el-Kettânî, Mevlânâ Cafer el-Hasenî el- İdrîsî,

– *Nazmu'l-Mütenâsir Mine'l-Hadîsi'l- Mütevatir*, Halep (tarihsiz).

Koçyiğit, Prof. Dr. Talat,

– *Hadisçiler İle Kelamcılar Arasında Münakaşalar*, Ankara 1983.

Kuşpınar, Bilal,

– *Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel bir Tanıtımı*, İslamî Araştırmalar, Ankara 1990, c. IV, sayı: 4, s. 330-336.

Lammens, H,

– *İslam, Beliefs and Institutions*, çev. E. D. Ross, Londra (1929).

Mâlik b. Nebi,

– *Le Phenomene Coranique (Kur'an-ı Kerim Mucizesi)* Çev. Ergun Göze, Ankara 1991.

Medkûr, Prof. Dr. İbrahim,

–*Fârâbi*, çev. Osman Bilen. M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*,
çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.

Mevdûdi, Ebu'l-A'lâ, (öl. 1400/1979),

–*Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, tasnif:
Naim Sıddikî, Abdu'l-Vekil Alvî) çev. Dr. Naim
Ahmed Asrar, İstanbul 1983.

–*Tefhîmû'l- Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Kurul, İs-
tanbul 1986.

Mukâtil İbn Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Belhî (öl. 150/767),

–*Kitabû'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, tahkik: Prof. Dr. Ali Özek, İstanbul
1993.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (öl.261/874),

–*Sahîhu Müslim*, tahkik: Muhammed Fûâd Abdu'l-Bâkî, Mısır (I-
V), 1374/1955.

en-Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya İbn Şeref (öl.676/1277),

–*Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (I- XVIII), Beyrut 1987.

Okiç, Prof. Dr. Tayyip, (öl.1398/1977),

–*Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, Ankara 1959.

Ortaylı, Prof. Dr. İlber,

–*Hocamız Fazlur Rahman*, İslamî Araştırmalar c. IV, sayı: 4, An-
kara 1990.

Ritter, Prof. Dr. H.

–*Hasan el-Basrî'nin Abdu'l-Melik' e Mektubu* çev. Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1954.

Sabûnî, Muhammed Ali,

–*Revaiu'l-Beyan Tefsîrû Âyâtî'l-Ahkami mine'l-Kur'an*(I-II), İstanbul, tarihsiz.

Schacht, Joseph,

–*Revulation of Islamic Traditions, Journal of the Royal Asiatic Society*, Oxford 1949.

–*The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950.

Suphi es-Sâlih,

–*Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara 1981.

Suyûtî, Celalü'd-Din Abdü'r-Rahman b. Ebî Bekir (öl.911/1505),

–*Tedribü'r-Râvî Fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî* (I-II), 1985, Beyrut 1405/1985.

–*Tenvîrû'l-Hevâlik Şerhun Alâ Muvattai Mâlik* (I-III), Beyrut (tarihsiz).

es-Şafîî, Muhammed İbn İdrîs (öl. 204/819),

–*er-Risâle tahkîk: Ahmed Muhammed Şakir*, Mısır 1358/1940.

Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdirrahim(öl. 1176/1762),

–*Hüccetullahi'l-Baliğa*, (I-II)tahkik: Seyyid Sabık, Mısır, 1966.

eş-Şâtibî, İbrahim İbn Musa İbn Muhammed (öl.790/1388),

–*el-Muvafakât fî Usûlî's-Şerî'a* (İslamî İlimler Metodolojisi I-IV),
çev. Dr. Mehmed Erdoğan, İstanbul 1990.

Şibli, Mevlana (öl. 1914),

–*Asr-ı Saadet*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, I-V, İstanbul, 1978

Şeltût, M. Mahmud - **Sayis**, M. Ali,

–*Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Dr. Sait Şimşek, İstanbul,
tarihsiz.

Şentürk, Dr. Habil,

–*Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy*, D.E.Ü.İ.F.
Dergisi, İzmir 1986, c. III, s. 181-186.

et-Taberî, Ebu Muhammed b. Cerîr (öl.310/922), *Câmi'ul-Beyân an
Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an* (I-XXX), Mısır, 1373/1954.

Taylan, Dr. Necip,

–*Ana hatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri-*
İstanbul 1991.

Tirmizî, Ebu İsmâ Muhammed b. İsmâ,(öl. 279/892),

–*es-Sünen* (I-V), tahkik: Abdu'l-Vâhid Muhammed et-Tâzî, Kahi-
re 1350/1931.

Usmanî, Muhammed Takî,

–*The Sunnah of the Holy Prophet*, Karaçi, 1990, 126 sayfa.

Ülken, Prof. Dr. Hilmi Ziya,

–İbn Sinâ'nın Din Felsefesi, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara, 1955, c.
IV, sayı:1, s. 83-93.

Ünal, İsmail Hakkı,

- *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*, İslamî Araştırmalar c.IV, sayı: 4. Ankara 1990.
- *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994.

Wan Daud, Dr. Wan Mohd Nor ,

- *Personal Anecdotes On A Great Scholar Teacher And Friend*, çev. Bekir Demirkol, İslamî Araştırmalar, c. IV, sayı: 4, Ankara 1990.

Watt, W.Montgomery,

- *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Prof. Dr.Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.

Yardım, Prof. Dr. Ali,

- *Hadis (I-II)*, İzmir, 1984.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (öl.568/1172)

- *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmid't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (I-IV)*, Beyrut 1987.