

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



SELEFİLİK VE MODERNİZMİN HADİS
YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ (MODERN DÖNEM
ÖZELİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BÜŞRA YETİMOVA

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi MACİT DEMİRER

BOLU, TEMMUZ - 2023

KABUL VE ONAY SAYFASI

Büşra YETİMOVA tarafından hazırlanan “**SELEFİLİK VE MODERNİZMİN HADİS YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ (MODERN DÖNEM ÖZELİNDE)**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 28/07/2023

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

.....

BÜŞRA YETİMOVA

ÖZET

SELEFİLİK VE MODERNİZMİN HADİS YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ (MODERN DÖNEM ÖZELİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BÜŞRA YETİMOVA

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: DR. ÖĞR. ÜYESİ MACİT DEMİRER)

BOLU, TEMMUZ - 2023

X+ 177

Modern dönemde İslam'ın aslî kaynaklarına dönülmesini salık vererek İslam dininin aslına uygun bir şekilde anlaşılmasını hedefleyen ıslah hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu itibarla İslam dininin iki ana kaynağından biri olan hadis/sünnet modern dönemde üzerinde fazlaca durularak tenkit ve savunusu nesnesi hâline getirilmiş ve hadis/sünnetin yeniden gözden geçirilip tetkik edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Modern dönem ıslah hareketlerinden modernizmde hadis/sünnete eleştirel bir gözle bakılmış, hadis/sünnetin dinin ikinci kaynağı olma özelliği büyük ölçüde bertaraf edilmiştir. Bir diğer ıslah hareketi selefilikte ise hadis/sünneti yücelten bir yaklaşım sergilenmiş, hadis/sünnet neredeyse Kur'an'a denk bir konuma yükseltilmiştir. Bu itibarla kaynaklara dönüş söyleminde birleşen iki ekol olan selefilik ve modernizmin hadis anlayışlarının karşılaştırılması ve bu ekollerin modern dönemdeki hadis/sünnet algısına etkilerinin tespit edilmesi hadis ilmi açısından önem arz etmektedir. Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmada ilk iki bölümde selefilik ve modernizm kavramları tanıtılarak selefilik ve modernizmin geçirdiği tarihsel süreç ana hatlarıyla anlatılmış akabinde her iki ekolün din anlayışlarının temel özelliklerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde selefilik ve modernizmin hadis/sünnet hakkındaki görüşleri çeşitli başlıklar altında karşılaştırmalı bir şekilde ele alınarak incelenmiştir.

ANAHTAR KELİMELER: Hadis, Sünnet, Selefilik, Modernizm

ABSTRACT

COMPARISON OF HADITH APPROACHES OF SALAFISM AND MODERNISM (IN THE MODERN PERIOD)

MASTER THESIS

BÜŞRA YETİMOVA

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCE

(SUPERVISOR: ASSIST. PROF. DR. MACİT DEMİRER)

BOLU, JULY 2023

X + 177

In the modern period, reform movements have emerged that aim to return to the original sources of Islam and to understand it in accordance with its original form. In this respect, the hadith/sunnah, one of the two main sources of Islam, has become the object of criticism and defense in the modern period, and it has been thought that the hadith/sunnah should be reviewed and examined again. In modernism, one of the reform movements of the modern period, hadith/sunnah was viewed with a critical eye, the feature of hadith/sunna as the second source of religion has been largely eliminated. Another reform movement, in Salafism, showed an approach that glorified hadith/sunnah, both have been elevated to a position almost equal to the Qur'an. It is important for the science of hadith to compare the hadith understandings of salafism and modernism, which are two schools that unite in the discourse of returning to sources, and to determine the effects of these schools on the perception of hadith/sunnah in the modern periods. In the study, which consists of an introduction and three chapters, the concepts of Salafism and modernism are introduced in the first two chapters. The historical process of Salafism and modernism has been outlined. Then, the basic features of the understanding of religion of both schools are given. In the third chapter, the views of Salafism and modernism on hadith/sunnah are examined in a comparative way.

KEYWORDS: Hadith, Sunnah, Salafism, Modernism

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	ix
TEŞEKKÜR	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
1. SELEFİLİK	5
1.1 Kavramsal Çerçeve.....	5
1.2 Selefilğin Tarihçesi.....	6
1.2.1 Mütakaddimîn Selefiye	6
1.2.2 Muteahhirîn Selefiye	11
1.3 Selefilğin Temel Görüşleri	15
1.3.1 Nassa Bağlılık.....	15
1.3.2 Selefe İttibâ.....	19
1.3.3 Akıl-Nakil İlişkisi	21
İKİNCİ BÖLÜM	25
2. MODERNİZM.....	25
2.1 Kavramsal Çerçeve.....	25
2.2 Modernizmin İslam Dünyasına Girişi	27
2.3 İslam Modernizminin Tarihi.....	30
2.3.1 Klasik İslam Modernizmi	30
2.3.2 Çağdaş İslam Modernizmi.....	35
2.4 İslam Modernizminin Temel Görüşleri	38
2.4.1 Kur'an.....	38
2.4.2 Hadis.....	45
2.4.3 Akılcılık.....	48
2.4.4 Taklit Karşıtlığı-İçtihad Teşvik	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	56
3. SELEFİLİK VE MODERNİZM MUKAYESESİ.....	56
3.1 Hadis ve Sünnet Tanımı.....	56
3.1.1 Selefilikte Hadis ve Sünnet.....	56
3.1.2 Modernizmde Hadis ve Sünnet.....	57
3.2 Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı.....	62
3.2.1 Selefilikte Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı	62
3.2.2 Modernizmde Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı	65

3.3 Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği.....	73
3.3.1 Selefilikte Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği	73
3.3.2 Modernizmde Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği	75
3.4 Kur'an-Sünnet İlişkisi.....	79
3.4.1 Selefilikte Kur'an-Sünnet İlişkisi	79
3.4.2 Modernizmde Kur'an-Sünnet İlişkisi	83
3.5 �h�d Hadisle Amel.....	92
3.5.1 Selefilikte �h�d Hadisle Amel	93
3.5.2 Modernizmde �h�d Hadisle Amel	94
3.6 Hadis Tenkidi.....	99
3.6.1 Selefilikte Hadis Tenkidi	99
3.6.2 Modernizmde Hadis Tenkidi	105
3.7 Hadis ve Sünnet Anlayışlarının Fıkh� Yorumlara Etkisi	116
3.7.1 SelefilikĐin Hadis ve Sünnet AnlayıŐsının Fıkh� Yorumlara Etkisi... 116	
3.7.2 Modernizmin Hadis ve Sünnet AnlayıŐsının Fıkh� Yorumlara Etkisi127	
3.8 Hadis ve Akıl	140
3.8.1 SelefilikĐin Hadislere Yaklaşımında Aklın Konumu.....	141
3.8.2 Modernizmin Hadislere Yaklaşımında Aklın Konumu.....	146
SONUÇ	157
KAYNAKLAR	163

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

akt. : Aktaran

bkz. : Bakınız

b. : Bin, İbn

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

İFAV: İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

öl. : Ölüm tarihi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve devamı

y.y. : Yayıncı yok

TEŞEKKÜR

Lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim, çalışmama rehberlik eden saygıdeğer hocam ve tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER'e teşekkürlerimi arz ederim. İlmî birikimi ve akademik yazıma dair yol göstericiliğinden yararlandığım kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu süreçte manevi desteklerini esirgemeyen dostlarıma teşekkürü borç bilirim. Son olarak sevgi ve şefkatiyle her daim destekçim olan sevgili anneme çok teşekkür ederim.



GİRİŞ

İslam toplumları tarihin bazı dönemlerinde zorlu süreçlerden geçmiştir. Bu zorlu süreçlere genellikle dinin temel esaslarından uzaklaşılmasının sebep olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle İslam tarihinin belli dönemlerinde ihya ve ıslah hareketleri görülmüş, bu hareketler dini saf hâline getirmeyi ve dinin özüne bağlılığı sağlamayı amaç edinmiştir.

19. ve 20. yüzyıllarda İslam dünyasının Batı karşısında siyasi ve iktisadi açıdan zayıf bir konuma düşmesi siyasi ve iktisadi alanlarda olduğu gibi sosyal, kültürel, dinî alanlarda da değişim ve dönüşümü beraberinde getirmiştir. Tezin konusunu teşkil eden selefîlik ve modernizm İslam dünyasının zorlu bir süreçten geçtiği dönemlerde zuhur eden ve dinî alandaki değişim ve dönüşümü mesele edinen ıslahat hareketleridir.

Selefîlik, İslam dininin anlaşılması ve uygulanmasında sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn fikirlerini esas alan, dinî naslara yaklaşımda lafza bağlılığı savunan ve din sahasında re'y kullanımını asgari seviyede tutan nakle dayalı düşünce sistemidir.

İslam modernizmi ise İslam toplumlarının Batı karşısında zayıf duruma düştüğü bir zaman dilimi olan 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında teşekkül eden, İslam toplumlarının Batı'nın gerisinde kalma probleminin mevcut din anlayışını yeniden yapılandırmayla çözüme kavuşacağına inanan ve bu amaçla dinin temel kaynaklarını modern bir bakışla okuyup yorumlayan düşünce ekolüdür.

Islahat hareketleri olmaları hasebiyle bu iki ekolün bazı yönleri benzerlik arz etmektedir. Her iki ekol de Müslümanların içinde bulundukları atalet hâlinin mevcut din anlayışlarının İslam'ın hakikatinden uzak olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Hem selefîlikte hem de modernizmdeki hâkim düşünce, mevcut din anlayışını geleneksel düşünce ekollerinin yorumlarından ve bidatlerden tasfiye etmek ve dini saf hâline döndürmektir. Bu doğrultuda her iki kesim de dinî inançların mezheplerin yorumlarından bağımsız olarak anlaşılmasına vurgu yapmakta ve taklide karşı çıkıp içtihadı teşvik etmektedir.

Hem selefîlik hem de modernizm kaynaklara dönüş söylemi ile öne çıkmakta, dinin esaslarını anlama ve uygulamada yalnızca Kur'an ve Sünnetin temel alınması gerektiğini savunmaktadır. Kaynaklara dönüş söylemi açısından benzerlik gösterse de iki ekolün Kur'an ve Sünnete yaklaşımlarında farklılıklar

olduğu bilinmektedir. Günümüzde de varlıklarını sürdüren bu iki ekolün Kur'an ve Sünnete dair fikirlerinin detaylıca incelenmesi önem arz etmektedir. Mevcut literatür incelendiğinde seleflik ve modernizmin pek çok çalışmaya konu edildiği ancak hadis ve sünnete dair yaklaşımlarını ele alan çalışma sayısının az bir yekûn teşkil ettiği görülmektedir.

Modern dönem selefliğinin hadis anlayışını müstakil olarak konu edinen çalışmalardan biri Mazhar Tunç'un *Çağdaş Selefiye ve Hadis (Suudi Arabistan Örneği)* isimli doktora tezidir. Tez, *Suud Selefliği-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* adı ile kitaplaştırılmıştır. Bu çalışmanın kapsamı Suudi Arabistan selefliğinin hadis anlayışı ile sınırlı tutulmuştur. Üç bölümden oluşan eserde ilk iki bölümde selefiyenin ortaya çıkışı, geçirdiği tarihsel süreçler ve fikri özelliklerine yer verilmiş; hadis konusuna hasredilen üçüncü bölümde ise Hadisin Hüccet Değeri, Sübutu, Selefiyenin Hadis İlmine Katkıları ana başlıkları altında Suud selefliğinin hadis anlayışı ortaya konmuştur.

İslam modernizminin hadis anlayışı İbrahim Hatiboğlu'nun *İslam'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* adlı doktora tezinde ele alınmıştır. Bu tez *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* ve *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* başlıkları ile iki ayrı kitap olarak basılmıştır. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* isimli kitapta çağdaşçılığın ortaya çıkışına etki eden faktörler ile İslam çağdaşçılığının teşekkül ve sistemleşme dönemleri anlatılmıştır. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* isimli kitapta ise modernistlerin hadis anlayışı teşekkül dönemi ve sistemleşme dönemi olmak üzere iki ayrı tarihsel dönemde ve Hint Alt Kıtası, Mısır-Sudan ve Türkiye olmak üzere çeşitli coğrafi bölgeler bazında incelenmiştir. Hadis İlimleri ve İstılahları, Hadis Tarihi ve Kaynakları, Sünnetin Bağlayıcılık Yönünden Değeri, Hadislerin Güvenilirliği, Akıl ve Vahiy İkileminde Sünnet, Evrensellik ve Tarihselcilik Kısacasında Sünnet başlıkları altında, söz konusu dönemlerde ve coğrafi bölgelerde öne çıkan modernist şahsiyetlerin hadis yaklaşımları ortaya konmuştur.

Bunların yanı sıra seleflerin ve modernistlerin hadis/sünnet anlayışlarını kişi özelinde konu eden çalışmalar da mevcuttur. Seleflikle ilgili çalışmalar arasında Nuran Sarıcı'nın *Nâsiruddîn el-Elbânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfa ve'l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları* adlı yüksek lisans tezi, Meryem Küçük'ün *Tirmizî'nin Sünen'inde Elbânî'nin Uydurma Olarak Nitelendirdiği Hadislerin Değerlendirilmesi* başlıklı yüksek lisans tezi, Süleyman

Şirin'in *Cemaleddin el-Kasımî'nin Hadis İlmindeki Yeri* adlı yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.

Ali Kuzudişli'nin *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları* isimli kitabı, Kübra Çakmak'ın "*Fazlurrahman'ın Islamic Methodology In History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi*" adlı yüksek lisans tezi, Mustafa Aydın'ın *Neo-seleflilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)* başlıklı doktora tez çalışması, Mahmoud Salloum'un *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı* başlıklı doktora tezi, Halil İbrahim Yıldız'ın *Muhammed Tevfik Sıdkı'nın Hadis ve Sünnet Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi, Sümeyra Tutcu'nun *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği* başlıklı yüksek lisans tezi ise modernistlerin hadis anlayışlarını konu edinen çalışmalardır.

Dinde öze dönüş söyleminde ve birçok konuda benzer fikirlere sahip olan bu iki ekolün hadislere yaklaşımlarının mukayese edildiği bir çalışmaya ise literatürde rastlanmamıştır. Kaynaklara dönüş söyleminde birleşen bu iki akımın söylemlerinin farklı varyantlarla da olsa güncelliğini koruması ve tesirlerini sürdürmesi nedeniyle bu ekollerin hadislere yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada İslam'ı anlama ve uygulamada Kur'an ve Sünneti ve bunların literal anlamlarını esas alan seleflilik ile İslam'ı anlama ve uygulamada Kur'an ve Sünnetin yanı sıra akli esas alan modernizmin hadis anlayışları tahlil edilerek benzer ve farklı yönleri karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada modern çağın şartlarının şekillendirdiği fikri yapının hadis ve sünnet anlayışına etkileri, modern dönemde hadis ve sünnete yüklenen anlamın ve verilen değer ne gibi değişikliklere uğradığı, delil olma ve bağlayıcılık itibarıyla hadislerin klasik dönem hadis ilminden farklı bir şekilde ele alınıp alınmadığı seleflilik ve modernizm üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca modern dönem İslam dünyasındaki hadis anlayışlarının iki ucunu temsil eden iki ekolden selefliliğin hadislerin zahirini esas alarak hadisleri dar bir çerçeveye hapsetmesinin, modernizmin ise akılcılığı temel alarak hadisleri kolaylıkla tenkit etmesinin ne gibi sorunlara yol açtığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada hadislere yaklaşım konusunun kapsamı modern dönem ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle karşılaştırma bölümünde 20. yüzyılda yaşamış üçer selefî ve modernist düşünürün görüşleri esas alınmıştır. Görüşleri ele alınacak düşünürler seçilirken farklı coğrafyalarda yaşamış ve yaşadıkları dönemde seleflilik ve

modernizmin temsilcileri olarak öne çıkmış, bununla birlikte hadis ve sünnete dair hususî çalışmalarda bulunmuş şahsiyetler olmalarına dikkat edilmiştir. Bu düşünürlerin görüşleri ışığında selefilik ve modernizmin hadis anlayışları karşılaştırılmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde selefilik düşüncesinin ortaya çıkışı ve geçirdiği tarihsel süreç Müttekaddimîn Selefiye ve Muteahhirîn Selefiye şeklinde iki başlıkta aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra selefliğin din telakkisinin temel özellikleri ve ayırıcı nitelikleri kısaca açıklanmıştır.

İkinci bölümde modernizmin İslam dünyasına giriş sürecine değinilerek modernistlerin düşüncelerinin ne tür bir zeminde şekillendiği ortaya konmuştur. Akabinde klasik İslam modernizmi ve çağdaş İslam modernizmi başlıkları altında her iki dönemin temsilcilerinin İslam dünyasının gerileme sebeplerine dair fikirleri ve ilerleme için sundukları çözüm önerilerine yer verilmiştir. Daha sonra İslam modernizminin din anlayışındaki temel hususiyetler aktarılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde sekiz başlık altında selefilik ve modernizmin hadislerle dair fikirleri karşılaştırılmıştır. Tezin ana konusunu teşkil eden bu bölümde verilerin derlenip toplanarak analiz edilmesi ve karşılaştırılması; ortak, benzer ve ayrı yönlerin tespit edilmesi yöntemi esas alınmıştır.

Çalışmanın mukayese bölümünde selefî düşünürlerin görüşleri için yararlanılan temel kaynaklar Cemaleddin Kasımî'nin *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis* isimli hadis usulü eseri ve *Mehasinü't-te'vil* adlı tefsir kitabı, Nâsirüddin el-Elbânî'nin *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm* ile *Menziletü's-sünne fi'l-İslam ve beyân ennehu lâ yustağna anhâ bi'l-Kur'an* adlı eserleri, Abdülazîz b. Bâz'ın *Vücûbu'l-ameli bi sünneti'r-rasûli ve küfrü men enkerehâ* adlı kitabı ile onun tüm görüşlerinin bir araya getirildiği *Mecmû'u fetâvâ ve makâlatin mütenevvi'a* isimli otuz ciltlik eserdir.

Modernist düşünürlerden Tefvîk Sıdkı ve Reşid Rıza'nın görüşleri serd edilirken *Menâr* dergisinde yayımlanan yazıları esas alınmıştır. Ayrıca Sıdkı'nın *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ* isimli eserinden, Reşid Rıza'nın *Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakîm=Tefsirü'l-Menâr* isimli tefsirinden istifade edilmiştir. Fazlurrahman'ın görüşleri için ise onun Türkçeye çevrilmiş tüm eserlerinden yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SELEFÎLİK

1.1 Kavramsal Çerçeve

Selef kelimesi sözlükte önce gelmek, öne geçmek, yaşça büyük veya makamca ileri gelenler, fazilet bakımından önde olanlar gibi manalara gelmektedir.¹ İslam düşüncesinde selef kelimesine hususî bir mana verilerek ilim ve fazilet açısından Müslümanların örnek ve öncü kabul ettikleri sahâbe, tâbiîn ve tebe-u't-tâbiîn için kullanılmıştır. İlk üç nesle ayrı bir önem atfedilmesi ise Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlısı benim asırmdakiler (sahâbe) dir. Sonra onları takip edenler (tâbiîn), sonra onları takip edenlerdir (tebeu't-tâbiîn). Daha sonra birtakım topluluklar gelir ki onlardan kiminin şahitliği yemininin önüne geçer, kiminin de yemini şahitliğinin önüne geçer."² hadisine dayandırılmaktadır. Sahâbe İslam'ın ilke ve esaslarını bizzat Hz. Peygamber'den öğrenip tatbik etmiş, tâbiîn dinin hükümlerini ashâptan saf hâliyle talim etmiş, tebeu't-tâbiîn ise Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları derinleşmeden, bidat ve sapıklıklar yaygınlaşmadan sahih İslam anlayışının aktarılmasında büyük rol üstlenmiştir. Bu itibarla İslam düşüncesinde bu ilk üç nesle hususî bir önem atfedilmiş, dinin anlaşılması ve yaşanması hususunda onlar öncü kabul edilmiştir.³

Selef kelimesinden türetilen selefiye ise İslam'ı Kur'an, sünnet, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden hareketle anlayan, Allah ve peygamberden gelen öğretilere ilave ve çıkarım yapmaksızın lafzî şekliyle inanan, nasları zahiri manalarına göre algılayıp bu hususlarda te'vile gitmeyen, itikat alanında şahsi re'y ve aklî istidlallere müracaat etmeyen, sahâbe ve tâbiîn dini anlama ve açıklama metodunu benimseyip onların izinden gidenlerin oluşturduğu zümredir.⁴

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 9/158; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 1060.

² Ebû Abdillâh b. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Şehâdât", 9 "Fedâilü'l-ashâb", 1 "Rikâk", 7; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.), "Fedâilü's-sahâbe", 212; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü's-sahîh: Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937), "Şehâdet", 4 "Fiten", 45.

³ Saîd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün mübareketün lâ mezhebün İslamiyyün* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1990), 9-11.

⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 230; Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 237.

Seleflilik genel olarak geçmişin bir döneminde “Kitap ve Sünnet öncülüğünde ilk nesillerce ortaya konulan sahih din anlayışını” şimdiye ve geleceğe taşımayı gaye edinen bir yaklaşımdır. Bir anlamda geçmişten gelecek tasavvuru oluşturma teşebbüsüdür. Sahâbe ve tabîînin İslam’ı anlama, açıklama, yorumlama ve yaşama hususunda model olarak gösterilmesi ve bu modelin korunmasına yönelik muhafazakâr bir tutumu ifade etmektedir.⁵

Kısaca ifade edecek olursak İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamber’in arkadaşları olan sahâbe nesli ve onlardan sonra gelen tâbîîne selef, sahâbe ve tâbîînin görüşlerine bağlı olan kişiye selefî, onların görüşlerine bağlı kalınmasını savunan zihniyete de seleflilik denir.⁶

1.2 Selefliğin Tarihçesi

1.2.1 Müttekaddimîn Selefiye

Seleflilik günümüze gelene kadar birtakım tarihî süreçlerden geçmiştir. Bu tarihî süreçler müttekaddimîn ve müteahhirîn selefiye olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır. Müttekaddimîn selefiye, hicri ikinci yüzyılda temelleri atılmış olan selefliğin icmal devri olarak da bilinen ilk dönemini ifade etmektedir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonraki dönemlerde fetihlerin sonucu olarak İslam yurdu genişlemiş, çeşitli kültür ve medeniyetten insanlar İslam’a girmiş ve böylece Müslümanlar farklı inanç ve düşünce yapısına sahip toplumlarla karşılaşmışlardır. Yeni Müslüman olanların iştirak ettiği ilim meclislerinde çeşitli dinî meselelere dair ilmî münakaşalar yapılmaya başlanmış, böylelikle Müslümanlar arasında daha önce var olmayan bazı problemler gündeme gelmeye başlamıştır. İslam toplumunun heterojen bir hâle gelmesi neticesinde ortaya çıkan dinî konuları yorumlama biçimleri, dini anlayış şekillerinin çeşitlenmesine ve ihtilaflara sebep olmuştur. İslam’a yeni giren insanların dine intibak edebilmesi için aklî izahlara ihtiyaç duymaları ve İslam’ı önceki dinleriyle ilişkilendirmeleri yeni tartışmaların zuhur etmesine yol açmıştır. Yeni Müslüman olanlara aklî izah getirmede nakle dayalı din anlayışı eksik kalmış bu sebeple de Mutezîle, Cehmîyye gibi fırkaların mensupları muhataplarına hitap ederken aklî metotlar kullanmaya başlamıştır.⁷

⁵ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 80.

⁶ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11.

⁷ el-Bûtî, *Selefiyye*, 32-33.

İslam dünyasındaki fikrî hareketlilik neticesinde Hâricilik, Mu‘tezile, Mürcie, Şîa ve Kaderiyye’nin teşekkül etmesine karşılık genel dinî akım içerisinde bu gruplara ve fikirlerine karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Bu zümreler tarafından ileri sürülen fikirler sonradan ortaya çıkmış re’y ya da bidat olarak addedilmiş, fikirlerin sahipleri ise ehlu bid’a, sâhibu bid’a ya da sâhibu re’y olarak adlandırılmıştır. Bu fırkalara mensup kişilerin haricindekiler ise sâhibu sünne, ehlu’s-sünne ya da Hz. Peygamber’in ve ashâbının yolundan gidenler anlamında ehlu’s-sünne ve’l-cemâa gibi kavramlarla tanımlanmıştır.⁸

Selefiye mefhumu ilk olarak İbn Teymiyye (öl. 728/1328) tarafından kullanılmış ve İbn Teymiyye zamanında kavramsal muhteva kazanmıştır.⁹ Bundan evvelki dönemlerde, hicrî ikinci asırdan itibaren selefiye düşüncesini ifade etmek için ehl-i hadis, ashâbu’l-hadis, ehl-i eser tabirleri kullanılmıştır.¹⁰ Selefiyenin kökenleri hicrî ikinci yüzyıla dayandırılmaktadır. Zira bu tarihlerde vuku bulan ve sünnî düşüncenin teşekkülünün temeli olan ehl-i hadis ehl-i re’y ayrımı selefliğin de başlangıcını oluşturmaktadır.¹¹ İslam dünyasında fikrî ihtilafların zuhur ettiği bir dönemde ortaya çıkan, akıl ve anlam merkezli ehli re’y’in karşısında yer alıp dinî meseleleri metin merkezli ve akla mesafeli bir yaklaşımla ele alan ehl-i hadis geleneği selefliğin nüvelerini teşkil etmektedir.

Ehlü’l-hadis, ashâbu’l-hadis gibi ifadeler İslam’ın ilk dönemlerinde hadis öğrenim ve öğretimiyle meşgul olan kimse anlamında kullanılırken zamanla hadisle amel etmeye çalışan kimse manasını da ihtiva etmeye başlamıştır.¹² Ashâbu’l-hadis tabirinin muhtevası tedricî olarak genişleyerek “Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren, toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek ve birlik bütünlük içerisinde yaşatmak için çözümün Kitabın yanı sıra Hz. Peygamber’in hadisleri, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanan; bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden; Kitap ve hadisten bağımsız re’y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin müşterek adı

⁸ Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49.

⁹ Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik: İslamî Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 29.

¹⁰ Adem Apak, “İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2014), 29.

¹¹ İçsan, *Selefilik: İslamî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 123.

¹² Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

olmuştur.”¹³ Ehl-i hadis; Hâricilik, Mu‘tezile, Mürcie, Şîa, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi ekollere ve bunların sundukları argümanlara tepki niteliğinde muhafazakâr bir hareket işlevi görmüştür.

Dinin sünnet üzerinden anlaşılması gerektiği ashâbu’l hadis düşüncesinin merkezini oluşturmaktadır. Kur’an’ın hükümlerini açıklaması, detaylandırması, uygulanış şekillerini göstermesi ve Kur’an’da olmayan hükümler koyması sebebiyle onlara göre Kur’an’dan sonra ikinci kaynak sünnettir. Bu iki kaynakta yer almayan bilgi ve hükümler hususunda Müslümana düşen tavır akıl yürüterek yeni hükümler çıkarmamak, kendisinden öncekilere tâbi olmaktır. Dinî bilgilerin tâlim ve tatbik edilmesinde aslolan kıyas ve te’vile başvurmada sadece nakille (Kur’an ve sünnet) gelen bilgilere bağlı kalmaktır.¹⁴

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (öl. 324/935) *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* adlı eserinde ashâbu’l-hadis düşüncesi yapısını şöyle özetlemiştir: Ashâbu’l-hadis itikadında iman, söz ve amel birlikteliği ile hâsıl olmakta ve ameller ile artıp eksilebilmektedir. Ashâbu’l-hadis, dinî konularda cedel ve münazara yapılmasını hoş karşılamamakta, dinî meselelerde sahih rivayetlere ve adaletli, sikâ râvilerin Resûlullah’a ulaşacak şekilde rivayet ettikleri haberlere teslim olmakta, selef tam bir bağlılık göstermektedir. Onlar, dinî konularda bize gelen rivayetler hakkında konuşmayı, “nasıl”, “niçin” gibi sualler sormayı bidat telakki etmektedir. Nastaki müteşabih unsurlar hakkında kelam etmeyip onları tasdik etmekle yetinmektedir. Onlar “*Bir şey hususunda ayrılığa düştüğünüz zaman, onu Allah’a ve resulüne arz edin.*”¹⁵ âyetinin mucibince davranmakta ve Kitap ve Sünnete tabi olmaktadır. Onlar dinde bidat ihdas etmekten sakınmaktadır.¹⁶

Mu‘tezile, Mürcie, Cehmiyye, Şîa, Kaderiyye ve Hâriciyye gibi zümrelerin karşısında yer alıp onların ileri sürdüğü yeni yorum ve bidatleri icmâlen reddeden ve sahâbe, tabiîn ve tebeu’t-tâbiîn’in İslam anlayışına tabi olan Müslümanların benimsedikleri mezhebe selef mezhebi adı verilmiştir. Seleflikte bu döneme mütekaddimîn selefiye denilmiş, mütekaddimîn selefiye de kendi içerisinde ikiye ayrılmıştır. Eş‘arîlik ve Mâtürîdilik mezhepleri teşekkül etmeden önceki

¹³ Kutlu, *Selefilik’in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 55.

¹⁴ İsmail Şık vd., *Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 48.

¹⁵ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerîm Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/59.

¹⁶ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 418-421.

dönemlerde ehlü's-sünnet ve'l-cemâat olarak isimlendirilen tüm Müslümanlar selef mezhebi mensubu sayılırken Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri teşekkül ettikten sonra bu iki mezhebe bağlı olmayan sünnîler selef mezhebi mensubu addedilmiştir. Tüm sünnîleri kapsayan yönüyle selefilîğe ehl-i sünnet-i âimme, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri kurulduktan sonra bunlara bağlı olmayan sünnîlere ehl-i sünnet-i hâssa adı verilmiştir.¹⁷

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ehl-i sünneti hassa anlamında itikadî bir yöneliş olarak kabul edilen selefiyenin ilk imamı olarak görülmüştür.¹⁸ Mihne döneminde Abbâsî halifelerinin zulümlerine karşı kararlılıkla mücadele etmesi ve Mutezîle kelamcılarına muhalefeti onun selefiye ekolünün hicrî üçüncü asırdaki temsilcisi olmasını sağlamıştır. Ahmed b. Hanbel'in hocası Ali b. Medînî'nin (öl. 234/848) "Allah bu dini ridde zamanında Ebû Bekir ile mihne zamanında Ahmed b. Hanbel ile kuvvetlendirmiştir."¹⁹ sözü Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecindeki İslam'ın tahrif edilmesine engel olan duruşunu ve bu süreçte oynadığı mühim rolü ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel taraftarları onu ehli sünnet itikadını koruyan ve bidat ehliyle mücadele eden bir nevî ehli sünnetin liderliğini yapan biri olarak konumlandırmıştır. Bu nedenle her devirde selefî düşüncüyü benimseyenlerin büyük çoğunluğunu Hanbelî mezhebi müntesipleri oluşturmuştur. Ahmed b. Hanbel selef düşüncesinin temel ilkelerini ortaya koymakla kendisinden sonra gelenler için model oluşturmuştur.²⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale 'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı bir risâle kaleme alıp selef akîdesiyle uyuşmayan fikirleri eleştirerek bir nevî selefî düşüncenin asıllarını ortaya koymuştur.²¹ Ahmed b. Hanbel'den sonraki devirlerde yaşamış Hanbelî âlimlerden Ebû Bekir el-Hallâl (öl.311/923), İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066), Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (öl. 513/1119), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi selefî ekolün temsilcileri

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 30.

¹⁸ Muhammed Ammâra, *es-Selef ve ve's-selefiyye* (Kahire: Mısır Arap Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığı, 2008), 21.

¹⁹ Muhammed b. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid Fıkî (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 13.

²⁰ İşcan, *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, 119-120; Mehmet Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399; Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", 5.

²¹ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 15.

telif ettikleri eserlerde bu risâleden nakiller yapmış ve içerdiği görüşlerle istidlâlde bulunmuştur.²²

Ahmed b. Hanbel'in sahih din anlayışından uzaklaştıklarını düşündüğü Mu'tezile, Mürchie, Cehmiyye, Kaderiyye, Havaric, Rafıza gibi fırkalara doğru yolu göstermek ve ehli sünnet akâidini muhafaza etmek için nakle dayalı olarak beyan ettiği itikadî konulara dair görüşleri oğlu Abdullah tarafından *Kitâbü's-Sünne* adıyla kitap hâline getirilmiştir.²³

Selefiyenin teşekkül döneminin öne çıkan ismi Ahmed b. Hanbel'in din tanımından hareketle onun selefî metodunu kısaca özetlemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'e göre din; Allah'ın kitabı, âsar, sünnetler ve tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ile onlardan sonra gelen; bidatlerden uzak duran, yalancılıkla itham edilmeyen, kendileri hakkında olumsuz bir kanaat bulunmayan, re'y ve kıyas ehli olmayan, sünnete sımsıkı bağlı, kendilerine iktida edilen maruf imamlar yoluyla nakledilip Resûlullah'a, sahâbeye, tâbiîne, tebeu't-tâbiîn ulaşan; maruf, kuvvetli, doğru haberlerle nakledilen birbirini destekler mahiyetteki sahih rivayetlerdir. Dinde re'y ve kıyas batıldır, bunlarla meşgul olanlar bidat ehlidir.²⁴ Esere bağlı bir tutum sergileyen ve selefin görüşlerine fazlaca itibar eden Ahmed b. Hanbel'e göre re'y ve kıyas ancak rivayet bulunmayan konularda başvurulabilecek bir yöntemdir.²⁵ O, nakil bulunan bir meselede naklin göz ardı edilerek re'y ve kıyas kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre dinin en doğru şekilde yaşanmasını ve bidatlerden korunmasını sağlayacak olan esere, sünnete ve selefe ittibadır. Ona göre Resûlullah'ın ve ashâbının sünnetine sımsıkı sarılmak, her bidatı sapıklık olarak bilip bidatleri terk etmek, bidat ehli ile münakaşa etmeyip onlardan uzak durmak ve dinî konularda tartışmayı terk etmek esastır.²⁶

Ahmed b. Hanbel'den sonraki dönemlerde 5. ve 6. yüzyıllarda selefiye ekolünün temsilcileri arasında kelam metodunu kısmen benimseyen ve bazı itikadî meselelerde te'vil metoduna başvuran ılımlı bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Bu

²² Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/514.

²³ Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/78; Hatice Saliş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü's-Sünne ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünnesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 106.

²⁴ Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 31.

²⁵ Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 15.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-sünne*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 7.

yeni yaklaşım tarzı selefiye içerisinde yenilenmenin kapısını aralamıştır. Bu yenilenme Ebû Ya‘la el-Ferrâ ile başlamış, talebesi Ebû'l-Vefa İbn Akîl'le gelişmiş ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile belirginleşmiştir. Ferrâ'nın selef metodunu nazar ve istidlâle dayalı kelam metoduyla uzlaştırması, bazı kelam terimlerini kullanmaya başlaması ve Mu‘tezile'nin “usul-i hamse”sini selef görüşüne göre yeniden yorumlaması selefiye ekolünün yeni bir hâl almasına yol açmıştır. Ferrâ'nın öğrencisi İbn Akîl, telif ettiği eserleriyle yeniliği bir adım öteye taşıyarak selefi-kelamî bir metot geliştirmiştir. Ancak bu âlimler selefiye içerisinde geliştirdikleri bu yeni usûl ile selefın yolundan ayrıldıkları gerekçesiyle diğer selefiye mensupları tarafından dışlanmıştır.²⁷

Sonuç olarak kısaca ifade edecek olursak mütekaddimîn selefiye İslam dünyasında zuhur eden yorum farklılıkları ve fırkalaşmalara bidat nazarıyla bakılan ve bunlarla mücadele etmek için nassa bağlılık ile selefte yani sahâbe ve tabiîne tabi olmayı salık veren korumacı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan yeni düşünce biçimlerine selefiye mensuplarınca ihtiyatla yaklaşılmış ve dinin özünü muhafaza amacı güdülerek nassın zahirî anlamına dayalı bir din anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1.2.2 Müteahhirîn Selefiye

Selefilik mütekaddimîn devrinde, hicrî ikinci asırdan sekizinci asra kadar muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olarak varlığını sürdürmüştür. Tafsîl devri de denilen müteahhirîn selefiye ise 8. yüzyılda İbn Teymiyye ile sistemli bir ekol hâline gelmeye başlayan selefiyenin ikinci dönemini ifade etmektedir. Müteahhirîn dönemi selefilik tarihinde kurumsal bir selefiliğe geçişin yaşandığı dönem olmuştur. Bu dönemde özgün fikirleri, ilmî yetkinliği ve mücadelecî kişiliği ile öne çıkan Takiyyüddin İbn Teymiyye, selefilik düşüncesinin ikinci imamı addedilmiştir. İbn Teymiyye İslam dünyasının zorlu bir süreçten geçtiği, İslam ülkelerine Haçlı seferlerinin düzenlendiği, İslam beldelerinin Moğollar tarafından istila edildiği, Şîi-Batınî grupların propaganda faaliyetlerinin arttığı, Abbâsîler devrinde çeviriler yoluyla İslam düşüncesine dahil olan felsefî bilgilerin revaçta olduğu, tasavvufî öğretilerin ve mezhep taassubunun yaygınlık kazandığı, dinî ve siyasî fırkalar arasında tartışma ve ihtilafların derinleştiği bir dönemde yaşamıştır.²⁸

²⁷ Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 261.

²⁸ Muhammed Halil Harâs, *Bâisu'n-nahdati'l-İslâmiyye: İbn Teymiyye es-Selefi* (Mısır: Matba'atu'l-Yûsufiyye, 1952), 16-18.

Yaşadığı döneme hâkim olan siyasî buhran hâli, sosyo-kültürel kaos, Müslümanlar arasındaki fikrî-siyasî ayrışmalar, ilim ve düşünce sahasında görülen durgunluk İbn Teymiyye'nin dinî ilimlere yönelmesinde etkili olmuştur. O, Müslümanların içinde bulunduğu buhranlı hâlin mevcut din anlayışlarından kaynaklandığını düşünmüş ve sahih bir din anlayışı ortaya koymak için çözüm arayışına girmiştir. Bu noktada o, çareyi İslam'a sonradan ilave edilmiş inanç ve uygulamalardan dini arındırmak, İslam'ı saf hâliyle anlayıp yaşamak ve Kur'an ve Sünnete dönmekte bulmuş, bunun ise dini selefin ölçüleriyle anlamakla ve onların tatbikatlarına uymakla mümkün olacağına kanaat getirmiştir. Ona göre Kur'an ve Sünnetin en iyi uygulayıcısı, doğrunun temsilcisi, örnek alınacak ve yolundan gidilecek yegâne nesil selef-i salihîndir. Selefe büyük ehemmiyet göstermesi sebebiyle onun metodu selefî olarak isimlendirilmiştir.²⁹

İbn Teymiyye'nin eserlerinde selef kavramını İslam'ın ilk asırlarında yaşamış öncü nesiller için kullandığı görülmektedir. Selefiye kavramı ise ilk kez onun eserlerinde el-menheci's-selefî, et-tarikatü's-selefiye, mezhebü's-selefiye, el-cihetü's-selefiye şeklinde terkipler hâlinde ve es-selefiye olarak tek başına siyasî ya da itikadî bir mezhebe karşılık gelecek şekilde değil de selefin dini anlama usulüne işaret eder bir şekilde kullanılmıştır.³⁰ “İbn Teymiyye’de selefî yön, dinin asıllarında aklın kullanımı yerine Kitap ve Sünnete dönmektir. Nebevî ve selefî yol ise, Allah hakkında re’y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiînün yolunu takip etmek; Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp “ilme” tabi olmaktır.”³¹

İlk dönemlerde daha ziyade dinî düşüncede yapıları kendilerine uymayan gruplara karşı eleştirel ve tepkisel bir hareket niteliği taşıyan selefîlik düşüncesi, 8. yüzyılda İbn Teymiyye ile birlikte muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp İslam düşüncesinde usûl ve esasları belli, sistematik bir “nazariye” hâline gelmiştir. İbn Teymiyye yaptığı tahlil ve tenkitlerle selefî yaklaşım tarzını, İslam düşüncesinde kelam, tasavvuf ve felsefe gibi alanlar karşısında alternatif bir seviyeye çıkarmıştır. Bunu yaparken kendisinden evvelki dönemlerdeki selef

²⁹ Faruk Sancar, “Bağnaz Bir Selefî Mi Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye’nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 18/46 (Haziran 2015), 101-103.

³⁰ İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiye Kavramları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 555-559; Sönmez Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiliği Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2017), 143.

³¹ Takîyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Suûdi Arabistan: Tibaâti’l-Mushafî’s-Şerif, 2004), 16/469-476; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, 17.

düşüncesi mensuplarından farklı olarak salt tepkisel ve katı lafızcı yaklaşımı terk ederek Müslümanların hâlihazırdaki ayrışmalarının azalmasına ve birlik beraberliklerinin güçlenmesine hizmet edecek dinî bir akılcılığa yer açmıştır.³² O selefî düşüncede dinî akılcılık ekseninde naslarla temellendirmelerde bulunurken akla, istidlale ve içtihada önem vermiştir. Fakat onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine nasların salt literal anlamına dayalı bir akılcılık hâkimdir.³³

İbn Teymiyye Müslümanların Kur'an ve Sünnet çizgisinde, taklitçilikten uzak, bidatlerden hâli bir şekilde yaşamaları için büyük çaba sarf etmiştir. İslam'ın aslî hâliyle anlaşılıp yaşanması ve Müslümanların selefî çizgiden ayrılmamaları gerektiğini savunan İbn Teymiyye, dönemindeki çeşitli fırka ve gruplara hak bildiğini izah etme gayretinde olmuş, selef çizgisine uymayanlar ile mücadelesini sözlü ve yazılı olarak sürdürmüştür. Bu minvalde o, dinî konuları salt akılla izah etmeye çalışan filozoflar, başta Mutezîliler olmak üzere akli naklin önüne geçirdiklerini düşündüğü kelam ehli, ehl-i bidat saydığı Şîa, Batınîlik, Cehmiyye, Kaderiyye ve Dehriyye mensupları, vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler ve dinî taassub ve taklitçiliğe kapıldıklarını düşündüğü gruplar ile fikrî sahada mücadele etmiştir.³⁴

Müteahhirîn selefiyenin önemli isimlerinden olan İbn Kayyim el-Cevziyye hocası İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminin İslam dünyasında yaygınlaşması ve kalıcı hâle gelmesi için gayret sarfetmiştir. O, hocasının eserlerinin tanzim, tasnif ve neşri ile uğraşarak kendisinden sonra da fikirlerinin hüküm sürmesini sağlamıştır. İbn Kayyim, yaşadığı dönemdeki siyasî ve sosyal yozlaşmayla hocası İbn Teymiyye'nin metodunu izleyerek mücadele etmiş; taklidi red, içtihadı ve hür düşünceyi teşvik, Kur'an, sünnet ve selevin yoluna tâbi olma ve mezheplerin ihtilaflarından arınarak birliğin sağlanması suretiyle İslam'ın özüne dönülmesini temin etmeye çalışmıştır.

Mütekaddimîn dönemine hâkim olan tepkisel tavrın aksine bu dönem âlimleri kendileri dışındaki düşünce gruplarına salt menfî bir şekilde yaklaşmayıp ele aldıkları meseleleri etraflıca tahlil etmiş ve görüşlerini aklî izahlarla temellendirmiştir. Böylelikle ilk dönemlerde organize bir yapı arz etmeyen selefîlik

³² Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 16-17.

³³ Zübeyir Bulut, "Selefilik'in Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 333.

³⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Şeyhu'l-İslam Ahmed İbn Teymiyye Hayatı Görüşleri Fıkıhtaki Yeri ve Usulü*, çev. Osman Kesioğlu (İstanbul: Hilal Yayınları, 1987), 453.

düşüncesi sistematik bir hâle gelmiş ve bundan sonraki süreçlerde seleflilik, İslam düşüncesinde kelam, felsefe, tasavvuf gibi ilmî disiplinlerin yanında ismi anılacak bir alternatif hâline gelmiştir. Bu dönemin öncü ismi olan İbn Teymiyye, fikirleri ile kendisinden sonra gelen selefî düşünceye sahip âlimleri etkilemiştir. Selefiyenin uzantısı olup 18. yüzyılda teşekkül eden ve günümüzde varlığını sürdüren Vehhâbîlik mezhebinin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) da mezhebini büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerine bina etmiştir.

Modern dönemde Cemaleddin Kasımî (öl. 1914), Nâsirüddin Elbânî (öl. 1999) ve Abdülazîz b. Bâz (öl. 1999) gibi şahsiyetler selefliğin temsilcileri olarak görülmüştür. Bu dönemde selefliğin din anlayışında klasik dönemden ayrı birtakım nüanslar tezahür etmiştir. Hayatını Suudi Arabistan'da geçiren ve Suudi selefliğinin öncülerinden sayılan Abdülazîz b. Bâz, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın eserlerini talim etmiştir. Bu nedenle onun din anlayışında İbn Abdulvehhâb'ın tesirleri görülmektedir. Nitekim İbn Bâz, tevhid ve şirk konusunu kapsamlı bir şekilde ele almış, tevhidin salt itikadî bir olgu olmayıp inanç ve amel boyutuyla bir bütün olduğunu ve tevhide ulaşmada iman-amel bütünlüğünün tesis edilmesi gerektiğini savunmuştur. Dinin Hz. Peygamber zamanındaki hâliyle yaşanmasını gaye edinen İbn Bâz, Hz. Peygamber devrinde olmayan her şeyi bidat sayarak bidat kavramını geniş bir şekilde ele almıştır. Bidatlerin şirke yol açtığını düşünmesi ve İslam'ın en sade hâliyle yaşanmasını sağlama gayretinden ötürü dinin bidatlerden arındırılmasının üstünde ehemmiyetle durmuştur.³⁵

Modern dönem selefliğinin temsilcilerinden olan Elbânî de Muhammed b. Abdulvehhâb'ın düşüncelerinden etkilenmiştir.³⁶ Bununla birlikte o, modernist olarak nitelenen şahsiyetler ile de fikir alışverişinde bulunmuştur. Elbânî Menâr dergisini okumuş, dergideki yazıların etkisinde kalmış ve Reşid Rıza (öl. 1935) ile mütalaalarda bulunmuştur. Elbânî bu yazıların etkisiyle hadis ilmine yönelmiş ve ömrü boyunca hadis ilmiyle meşgul olmuş ve sünnetin ihyası için gayret etmiştir.³⁷

Kasımî de modernistlerle yakın münasebetler kurmuş bir selefî düşünürdür. Kasımî ile çağdaşı olan Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşid Rıza arasında ilmî

³⁵ bkz. Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ ve makâlatin mütenevvi'a*, thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1999), c. 1-9.

³⁶ İbrahim Hatiboğlu, "Nâsirüddin el-Elbânî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/404.

³⁷ İsam Musa Hâdî, *Muhaddisü'l-asri imam Nâsirüddin el-Elbânî kema araftehu* (Suudi Arabistan: Dâru's-Siddîk, 2003), 11; Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Hayatü'l-Elbânî ve âsaruhû ve senâu'l-ulemâu aleyh* (Mektebetü's-Serâvî, 1987), 46-47.

olarak devamlı bir etkileşim olmuş, Kasımî bu şahısların fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir.³⁸ Abduh ve Rıza'nın fikirlerinin tesiriyle Elbânî ve Kasımî nezdinde modern dönem selefliğinde ıslahatçı yön daha da belirginleşmiştir. Bununla birlikte dini bidatlerden arındırarak aslî hâliyle yaşama, nasların lafzî anlamlarına bağlılık ve din sahasında akla cüz'î yetki tanıma gibi hususiyetler Kasımî ve Elbânî'nin de düşünce dünyalarını şekillendiren temel unsurlar olmuştur.

1.3 Selefliğin Temel Görüşleri

İslam düşünce gelenekleri içerisinde selef düşüncesi belli başlı ayırıcı nitelikleri haizdir. Bu nitelikleri genel hatlarıyla nakle mutlak bağlılık, akıl-nakil ilişkisinde nakil üstünlüğü ve dinde selefin görüş ve uygulamalarını taklit şeklinde özetlemek mümkündür. Bu bölümde selefiyenin dini anlayış usulleri üç başlık altında ele alınacaktır. Konu ele alınırken Ahmed b. Hanbel, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine yer verilecektir. Çalışmanın asıl konusu olan modern dönemdeki seleflerin görüşleri ise üçüncü bölümde detaylıca ele alınacaktır.

1.3.1 Nassa Bağlılık

Selefiye Kur'an ve hadisle birlikte ilk üç neslin söz ve davranışlarını kutsiyet mertebesinde benimseyen; nassı ve nakli dinî bir dokunulmazlık seviyesine yükselten, nakli mübarek bir bilgi kaynağı olarak yüceltip mutlak surette hâkim sayan, nassı tenkit etmeyi ve ona muhalefet etmeyi kesinlikle kabul etmeyen anlayıştır.³⁹

Rivayete dayalı bir ekol olması hasebiyle selefiyenin din anlayışını şekillendiren ana unsur naslardır. Kitap ve Sünnet dinde mutlak otorite olup dinin anlaşılması ve yaşanması hususunda onlara ve onların lafzî anlamlarına bağlılık esastır. Bütün hakikatlerin kaynağı olan Kur'an ve hadisler hayatta meydana gelebilecek her şeyi ihtiva etmektedir.⁴⁰ Bu sebeple dini, naslarda yer alan ölçü ve ilkeler bağlamında ele almak gerekmektedir. Aklî istidlal metotlarını kullanmak suretiyle dine Kitap ve Sünnette yer almayan yeni ilkeler ilave etmekten kaçınılmalıdır.

³⁸ H. Mehmet Günay, *Cemaluddîn el-Kasımî ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 19, 23, 25.

³⁹ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi 1: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 190.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 19/289.

Selefiye geleneğinde sünnete üst düzey bir konum atfedilmiştir. Bu da onların sünnetle alakalı görüşlerini diğer İslam düşünce geleneklerinininkinden farklılaştırmıştır. Resûlullah'tan nakledilen her türlü söz, fiil, takrir ve yaşayış tarzı anlamına gelen sünneti,⁴¹ selefiye mensupları dinî delil olma bakımından Kur'an ile eşit derecede konumlandırmaktadır. Onlar, “O, kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. O, (size okuduğu) kendisine indirilmiş vahiyden başkası değildir.”⁴² âyetini temel alarak Kur'an ve Sünnetin tek bir kaynaktan zuhur ettiğine dolayısıyla Kur'an gibi sünnetin de vahiy mahsulü olduğuna inanmaktadırlar.⁴³ Sünnetin vahiy ürünü kabul edilmesinin yanı sıra onun Kur'an'ı şerh etmesi, Kur'an'da bulunmayan hükümler koyması, Kur'an'da resule itaati emreden âyetler bulunması, İslamî hükümlerin ekseriyetinin sünnetten alınması gibi nedenlerden ötürü selefi düşüncede hüküm koyma ve bağlayıcılık bakımından Kur'an ile Sünnet arasında hiyerarşik bir sıra gözetilmemektedir.⁴⁴

Sünnetin beyan görevine vurgu yapan Ahmed b. Hanbel, sünnete müracaat edilmeden Kur'an'ın manalarına nüfuz edilemeyeceğini, dinin ancak sünnet yoluyla anlaşılabilirliğini bildirerek sünnetle Kur'an'ı eşdeğer bir pozisyonda görmüştür. Ona göre Kur'an'ın mana ve delâletini sünnet tayin eder. Dolayısıyla manasını açıklayıp tefsir eden Hz. Peygamber'den başkası Kur'an'ı te'vil edemez. Sünnetten yardım almadan âyetleri izah etmeye kalkışmak doğru yoldan sapmaktır.⁴⁵ İbn Hanbel'in fıkıh metodunda temel aldığı delilleri beş maddede derceden İbn Kayyim, delilleri sıralarken ilk sırada Kur'an ve Sünneti muhtevî bir kavram olan nassı zikretmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Hanbel, sünnete müstakil bir delil olarak neredeyse Kur'an kadar önem atfetmektedir.

Mekhûl'e nispet edilen (öl. 113/731), “Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır.” sözü sünneti Kur'an'la eşit bir mevkiye taşıyan hatta bazı yönlerden onun önüne geçiren bir yaklaşımı ifade etmektedir.⁴⁷ Bu yaklaşımın tatbikata geçirilişi Kur'an ile Sünnet arasında teâruz

⁴¹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), “Sünnet”, 140.

⁴² en-Necm 53/3-4.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 7/25.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Teymiyye hayatuhu, asruhu, ârâuhu ve fıkhuhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991), 380-383.

⁴⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta Yeri*, çev. Osman Keskioglu (Ankara: Hilal Yayınları, 1984), 240-241, 250.

⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Alü Selmân (Demmâm: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 2002), 1/22.

⁴⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihi*, ed. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2/1194.

görüldüğü durumlarda umûmiyetle Hz. Peygamber'in sünnetinin tercih edilmesinin örneklerinde görülebilmektedir.⁴⁸ İbn Teymiyye de Kur'an'ın tümünü tefsir ederek insanların Kur'an'ı kendi re'yelerine göre yorumlamasının önüne geçmesi sebebiyle sünneti Kur'an'a hâkim kılan yaklaşımı benimsemiştir.⁴⁹

İbn Kayyim'e göre Allah, Hz. Peygamber'e hem Kur'an'ı beyan etme hem de kendi adına hüküm koyma yetkisi vermiştir. Sünnet de Kur'an gibi dinde müstakil bir teşrî' kaynağı olup Kur'an'ın sükût ettiği hususlarda ilave olarak hükümler koymuştur. Hz. Peygamber'in bütün kalamı Allah adına yaptığı açıklamalardır. Bu nedenle İbn Kayyim sünnetle amel etme ve ona tabi olmayı Kur'an'a uymakla eşit derecede görmüştür. Ona göre emirlerine itaat etme mecburiyeti bakımından Kur'an ve Sünnet arasında bir fark yoktur.⁵⁰

Sünnete büyük ehemmiyet verilmesi selefî düşünce mensuplarınca onun kapsamının genişletilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in nezdinde sünnetin muhtevası oldukça kapsamlıdır. O, Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen her şeyi sünnete dahil ederek mütevâtir, meşhur, âhâd haberlere ilave olarak sahâbe kavilleri, mürsel ve zayıf haberleri de sünnet kapsamında değerlendirmiştir.⁵¹ O, hüküm verirken konuyla ilgili âyet ve sahih hadis bulamadığında da re'y kullanmamış, zayıf ve mürsel hadisle amel etmeyi tercih etmiştir. O, kıyas metoduna ise bir meselede herhangi bir rivayet olmadığında yani zaruret hâlinde başvurmuştur.⁵² Bu hususta İbn Hanbel ile aynı kanaatte olan İbn Kayyim de sahâbî sözü veya icmâya aykırı olmadığı müddetçe kıyasa başvurmak yerine zayıf hadisle amel etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁵³

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonraki tüm söz, fiil ve takrirleri sünnettir.⁵⁴ O, sünnetin itikat alanında da bağlayıcı olduğuna dikkat çekmiştir. Sünnet kavramını şümullü bir şekilde ele alan İbn Teymiyye onu söz, amel ve itikat olarak üç kısımda incelemiş; zikir ve tesbihatları kavli sünnete, namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri fiili sünnete, imanla alakalı kaideleri ise itikadî

⁴⁸ Muhammed Erbaş, “‘Sünnet Kur'ân'a Kâdîdir’ Sözü’nün Teorik ve Pratik Değeri”, *Marife Dergisi* 7/2 (2007), 137.

⁴⁹ Ebû Zehra, *İbn Teymiyye hayatuhu, asruhu, ârâuhu ve fıkhuhu*, 384.

⁵⁰ el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/165-168, 2/313.

⁵¹ Abdülkadir Bedrân, *el-Medhâl ila mezhebi'l-imami Ahmed b. Hanbel* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, ts.), 90-97.

⁵² el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/29-32.

⁵³ el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/31; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-ü Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 36.

⁵⁴ Takiyüddin İbn Teymiyye, *İlmu'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 5.

sünnete dahil etmiştir. İtikadî sünneti de Allah'ın zatı, isimleri ve sıfatları ile alakalı bilinmesi gereken sünnetler, peygamberin ve ashâbının mucizeleri ile alakalı bilinmesi gereken sünnetler, Müslümanlar ve onların dünya ve ahiretleri ile ilgili olarak bilinmesi gereken sünnetler olarak sınıflandırmıştır.⁵⁵

Selefi düşüncede sünnete çok fazla değer verildiğini onların âhâd haberlere bakış açılarında da görmek mümkündür. Onlara göre mütevâtir âhâd ayrımının uygulama alanında pek bir kıymeti yoktur. Mesela Ahmed b. Hanbel âhâd haberin mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade ettiğine kanidir.⁵⁶ İbn Teymiyye ise ümmetin doğruluğunu tasdik etmesi ve onunla amel etmesi durumunda âhâd hadislerin ilim ifade edeceği görüşündedir. Ona göre bu meselede itibar edilmesi gereken, hadis âlimlerinin ittifakıdır. Bu bakımdan o, *Sahîhayn* hadislerinin büyük çoğunluğunun bilgi ifade ettiği kanaatini taşımaktadır.⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye de sika râviler tarafından rivayet edilmiş, doğruluğu kat'î bir delille sabit olmuş ve ilim ehline de şöhrete ulaşmış âhâd haberlerin bilgi ifade edeceği, onlarla amel edilip hüküm verileceği hatta itikadî konularda delil alınabileceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁸

Sahih hadisleri Kur'an âyetleri ile neredeyse müsavi gören bir zihniyete sahip olmalarının bir sonucu olarak selefler kelamcılardan farklı olarak hadislerin her konuda olduğu gibi itikadî meselelerde de hüküm koyucu olduğu kanaatini taşımışlardır.⁵⁹ Bu minvalde pek çok selefi âlimin kitâbü't-tevhid, kitâbü'l-iman, kitâbü's-sünne isimli eserler kaleme aldığı görülmektedir. Onlar bu eserlerde düşünce yapılarının bir tezahürü olarak itikadî konuları hadislerin zâhirî ve lafzî manaları üzerinden açıklamışlardır.⁶⁰

Selefiye geleneğinde, *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere özellikle İslam'ın ilk üç asrında nesilden nesile aktarılan rivayetlerden oluşan ve sünnî hadis usulü kuralları çerçevesinde hadisleri sahih sayılan kitaplar dinin tartışmasız ana kaynakları olarak kabul edilmiştir. Hadis mecmuaları ve şerhleri onların temel başvuru kaynakları olmuştur.⁶¹ Bu sebeple hadis ilmiyle meşgul olmak, hadis

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 4/180.

⁵⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel hayatuhu, asruhu, ârâuhu ve fıkhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 226.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 18/48.

⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-muattıla*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire, 1996), 526-558.

⁵⁹ Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 273.

⁶⁰ Özcan Hıdır, "Selefliğin Hadis-Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 150.

⁶¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 52, 54.

rivayet etmek, dinlemek, hadisleri yazarak kitaplarda toplamak ve onları tasnif etmek selefî zihniyeti benimseyenlerce her devirde fazlasıyla önemli ve gerekli bir iş olarak görülmüştür. Zira onların nezdinde sünneti korumak dini muhafaza etmek anlamına gelmektedir.⁶²

1.3.2 Selefe İttibâ

Selefilik düşüncesinde sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri Kur'an-ı Kerîm âyetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde övgüye mazhar olmaları, zamansal olarak Hz. Peygamber'e yakınlıkları, İslam'ın temel prensiplerini saf hâliyle ve sahih bir şekilde öğrenip tatbik etmeleri, inançlarına şüphe ve bidat karıştırmamaları gibi sebeplerden ötürü "altın nesil" olarak anılmıştır. Bu yüzden onlar, Kur'an ve Sünnetin ihtiva ettiği mana ve hükümlerin en doğru ve en iyi şekilde anlaşılıp hayata geçirilmesi için izinden gidilmesi gereken önder nesiller olarak kabul edilmiştir.

Selefiye nezdinde "din" demek "eser" (rivayet/nakil), "bilgi" demek "hadis" ve "haber" demektir.⁶³ İlk üç nesil, din sahasında sahih bilginin kaynağına yakınlıkları dolayısıyla asırlar boyunca dinî bilgilerin aslına nüfuz etmede müracaat edilecek yegâne vasıta kabul edilmiştir. Vahyin anlam ve açıklamasını en iyi bilenler olmaları hasebiyle selefiyeye göre âyet ve hadisler selefin onlara atfettikleri manalar üzere anlaşılmalıdır. Hiç kimsenin İslam'ı onlar kadar mükemmel bir şekilde anlaması mümkün değildir. Bu sebeple dini anlama hususunda ilk üç nesilden gelen açıklama ve uygulamaları aynen muhafaza etmek, onları aşan beyan ve hareketlerden, te'vil, tefsir ve kıyas gibi yöntemlerden sakınmak gerekmektedir.⁶⁴ Selef-i salihînden gelen ilmî müktesebatla iktifa etmeyip re'ye başvuran ve selefin bıraktığı mirasa yüz çeviren kimse kendi hevasını din edinmekte ve Allah'ın kitabını O'nun kastettiği mananın hilâfına kendi re'yi ile te'vil etmektedir. Bu da dinin aslına ilavede bulunmaya sebep olmakta ve o kişinin istikametten ayrılmasına yol açmaktadır. Zira eser, yeni ortaya çıkanlar karşısında doğru yol ve değişmeyen hakikati, re'y ise değişkenlik ve sapıklığı temsil etmektedir. Dolayısıyla eser üzere olmak istikamet üzere olmak, re'ye tabi olmak ise istikametten ayrılmaktır.⁶⁵

⁶² Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 214.

⁶³ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 63.

⁶⁴ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 33.

⁶⁵ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 66-67.

Selef içerisinde ise görüşlerine ittiba edilecek en efdal nesil, vahyin nazil olduğu dönemde yaşayıp dini bizzat Resûlullah'tan öğrenen sahâbe neslidir. Nitekim selefî düşüncenin önemli isimlerinden olup din anlayışını âyet ve hadislerden sonra sahâbe ve tabiîn kavilleri üzerine bina eden Ahmed b. Hanbel'e göre Resûlullah'ın rahle-i tedrisinden geçen sahâbenin ve onlara tabi olan tabiîn sözleri hadise/sünnete dahildir ve delil hükmündedir. Ona göre sünnetin esası, Allah Resulü'nün ashâbının görüş ve tatbikatına uymaktır. Binaenaleyh sahâbenin ittifak ettiği bir hususta başka bir hüküm aramaya gerek yoktur. Onlara tabi olmak gerekir. Sahâbe kavilleri arasında bir farklılık mevcut ise onlardan biri tercih edilmeli, sahâbenin sözü dışına çıkılmamalıdır.⁶⁶ Bu yüzden o, sahâbenin ihtilaf ettiği durumlarda Kur'an ve Sünnete en yakın gördüğü sahâbe fetvasını kabul etmiştir.⁶⁷ Hz. Peygamber'in ve sahâbenin görüş beyan etmediği hususlarda ise tabiîn görüşlerine başvurmuş ve onların görüşlerinden birini tercih etmiştir.⁶⁸

İbn Teymiyye'ye göre selef dinî ciheti olan her hususta görüş bildirmiştir.⁶⁹ Kur'an ve Sünnet nasları ile sabit olduğu üzere ilk üç asırda yaşayan nesiller en hayırlı nesillerdir. Bu ilk üç neslin inanç, ibadet, ahlak ve diğer konulardaki söz ve uygulamaları daha sonraki asırlarda yaşayan insanlarınkinden daha hayırlıdır. Onlar hata üzere icmâ etmezler, onların icmâi haktır. Kitap ve Sünnette bir delâlet olmadıkça onların sözlerinin doğru olmadığına hükmedilmez.⁷⁰ Ona göre şer'î bir hüküm ancak Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti ve ilk üç neslin kavilleri ile sabit olabilir. Bu üçünün dışında bir yol tutmak, öncekilerin sözünü bırakıp yeni hükümler icat etmek bidate düşme yolunun kapısını aralamaktadır.⁷¹ Bütün bunlar onların ittiba edilmeye en layık nesiller olduklarını göstermektedir.

İbn Kayyim de din anlayışında sahâbeye özel bir önem atfetmiştir. O bir meselenin hükmünü öğrenmek için başvurulacak deliller sıralamasında Kitap, sünnet ve icmâdan sonra mevkuf haberi zikretmiş, dolayısıyla sahâbe sözünü kıyasa takdim etmiştir. Zira ona göre Kur'an ve Sünnetin anlamını, gaye ve niteliklerini en

⁶⁶ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 71-72; Halil Efe, "Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme/ Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 189.

⁶⁷ el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/22.

⁶⁸ Efe, "Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı", 188.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 13/27.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 13/24-25.

⁷¹ Takıyüddin İbn Teymiyye, *İktidau's-sıratı'l-müstakim li muhalefeti Ashâbi'l-Cehîm*, thk. Nasır Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru İşbiliya, 1998), 2/693.

iyi bilenler, ilmi doğrudan Hz. Peygamber'den almaları hasebiyle ümmet içerisinde ilim ve anlayış bakımından en üst konumda bulunan sahâbe neslidir.⁷² İbn Kayyim'e göre en isabetli fetvalar zaman bakımından Allah Resulü'ne en yakın dönemde verilmiştir. Sahâbe fetvası tâbiin, tâbiîn fetvası ise tebeu't-tâbiîninkinden evladır. Selef âlimlerinin fetvaları sonraki devirlerdeki âlimlerin fetvalarından üstün ve önceliklidir.⁷³

Kısaca ifade edecek olursak selefiyeye göre selef, bozulma ve sapkınlıkların az olduğu berrak bir zaman diliminde, saf bir akîdeyle yaşamış, tüm işlerinde Kur'an ve Sünneti ölçü almıştır. İslam'ın her vechesiyle hayata tatbikinin en mükemmel örneklerini veren selef dinde bir mihenk taşı olarak görülmüş, hâliyle selefin fikirlerinin kıymet-i harbiyesi sonraki nesillerden üstün tutulmuştur. Bu yüzden dinin selefin anladığı şekilde anlaşılması ve onların yaşadığı şekilde yaşanması esas kabul edilmiştir.

1.3.3 Akıl-Nakil İlişkisi

Selefi düşüncede akıl ve nakil net bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır. Bu düşünce yapısına göre din âsârdır/sünnettir, re'y (akıl yürütme ve aklî veriler) din dışıdır.⁷⁴ Dinde aslolan delildir ve dinî delillerden olan Kitap, sünnet, sahâbe sözü ve ameli, sadece mecburiyet durumunda başvurulmasına izin verilen aklî delillerden önce gelmektedir.⁷⁵

Selefiyeye göre âyet ve hadislerin anlamları selefin anladığı şekildedir. Sonraki nesillerin inanç esaslarında takınması gereken tutum, Kitap ve Sünnette belirtilen hususlarda selefin yolundan gitmektir. Zira selef, inanç konularında aklî metotlar kullanmamış, nasları te'vile başvurmadan olduğu gibi kabul etmiştir. Te'vil yoluyla İslam dinine yeni bir değerlendirme ve yorum getirmek tamamlanmış olan dine ilave etme anlamına gelir ki bu bir nevi dini tahrif etmeye kapı aralayan bir ameliyedir.⁷⁶

Selefilere göre itikadî meseleler ve bunların delilleri ancak naslardan alınabilmekte, dinî mevzularda Kur'an ne hüküm koymuş ve sünnet nasıl beyan

⁷² el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/32; 4/384; Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 78.

⁷³ el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 4/118.

⁷⁴ Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 213.

⁷⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 59; Abdülazîz es-Sîlî, *Akîdetü's-selefiyye beyne'l-imam Ahmed b. Hanbel ve'l-imam İbn Teymiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993), 276.

⁷⁶ Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 231-232.

etmişse olduğu gibi kabul edilmektedir. İtikadî meselelerde aklın hüküm veremeyeceğine ancak şahit olabileceğine inanılmaktadır. Bu nedenle inanç esasları konusunda fikir yürütme ve münakaşada bulunma hoş karşılanmamaktadır. Onlara göre inancın temeli vahiydir, akıl nasları anlamaya çalışma ve nakli teyit edip destekleme noktasında işlev görmektedir. Nakli te'vil etmek aklın yetki alanının dışında kalmaktadır.⁷⁷ Selefiyenin te'vile muhalefeti itikadî meselelerle mukayyet olup fikhî meselelerde yapılacak aklî yorum ve içtihatlar konusunda kısmî bir serbestlik söz konusudur. Bu imtiyazın ise fikhî hususların doğrudan insanla ilgili olması ve insanlar tarafından kavranabilmesinden mütevellit olduğu söylenebilir.⁷⁸

Selefiyeye göre akıl, dinî hakikatlerin tamamını idrak etmeye muktedir değildir. Din Allah'tan sadır olmuştur ve Allah'ın ilmi geçmişi, şimdiyi ve geleceği kapsamaktadır. İnsanın vâkıf olduğu bilgiler ise dâimî değildir aksine değişkenlik arz etmektedir. İnsanın bilgisini arttırmak amacıyla yaptığı bilimsel keşiflerle var olan bilgiler değişmekte ve böylelikle insan nihaî ilme asla ulaşamamaktadır.⁷⁹ Bu nedenle selefiyede akıl müstakil olarak kuşatıcı bir bilgi aracı olarak görülmemekte ve akla nakle hizmet edici bir işlev atfedilmektedir. Bunun bir diğer nedeni de aklî delillerin çeşitlilik arz etmesi, kendi içinde tenakuz, zan ve şüphelere olanak vermesidir. Bu sebeple akıl ancak naklin kontrolünde kullanılırsa muteber kabul edilmiştir.⁸⁰ Onlara göre aklın rolü nasları anlamak, açıklamak ve tefsir etmektir. Aklın nasları yargılamak, yorumlamak ve onu verilen anlamının dışında çıkarmak gibi bir fonksiyonu olamaz.⁸¹

Selef, Kur'an'da ve sahih hadislerde Allah'a nispet edilen vasıf ve fiilleri naslarda geçtiği şekilde, zahirî anlamları üzere anlamış ve insan aklının Allah'ın kendisine nispet ettiği sıfatların mahiyetini ve hakikatini idrak etmede aciz kaldığını düşündüklerinden haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınmıştır. Onlar müteşabihler hususunda konuşmaktan imtina edip manalarını Allah'a havale ettikleri gibi bunlar hakkında yorum yapılmasını da hoş karşılamamıştır. Zira te'vil zan ifade

⁷⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983), 234-235; Neşet Çağatay - İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 191; Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", 239.

⁷⁸ Vecihi Sönmez, "Selef Düşüncesinin Arka Planı ve Selefilik", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 180.

⁷⁹ Mustafa Hilmi, *Kavâidu'l-menheci's-selefiyyi fi'l-fikri'l-İslamiyyi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 163.

⁸⁰ Takiyüddin İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Suûdi Arabistan: Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınları, 1991), 1/145-146.

⁸¹ Aydın, *İslam Düşüncesi 1: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, 203.

etmektedir. Allah'ın sıfatları hakkında hata ihtimali bulunan bir zan ile hüküm vermek ise caiz değildir.⁸²

Ahmed b. Hanbel'e göre dinî konularda kişiyi dalalete sürükleyebilme ihtimalinden dolayı akla itimat edilmemeli, ancak nassa ve nassın ihtiva ettiği delil ve esaslara itibar edilmelidir.⁸³ Ona göre dinde güvenilir yol, nassa ittibadır. Te'vil ise bu yoldan çıkmaya sebep olmaktadır. Bu yüzden o, güvenilir bir yol olarak görmediği te'vile karşı çıkmış ve nasların zahirî manaları üzere anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁴ Özellikle de akîde esaslarının akıl kaideleriyle izah edilmesini makbul saymamış, Allah Resulü ve sahâbenin fikir beyan etmediği hususlar hakkında yorum yapmayı bidat telakki etmiştir.⁸⁵

İbn Teymiyye ise dinî hakikatlere ulaşma noktasında aklın merkeze alınamayacağını savunmakla birlikte dinî konularda akli büsbütün bertaraf etmemiştir. O, hak ve hakikatin tek ölçütünün akıl olduğu algısına karşı çıkmıştır. Zira ona göre akıl, şeriatın dışına çıkıp tek başına madde ötesine yöneldiği takdirde ona rehberlik eden, metot ve prensipleri izah eden kılavuzunu –dinî nasları– kaybetmiş olur ve bir sonuca ulaşamaz. Bu sebeple aklın şer'î delillerin önüne geçirilmesi doğru bir yaklaşım tarzı değildir.⁸⁶ Bu nedenle o, sadece Allah'ın bilebileceği konularda yapılan te'vile karşı çıkmış, sözü söyleyenin muradını açıklama gayesi güden te'vili ise makbul saymıştır.⁸⁷ O, ehli sünnet âlimlerinin genel kabulü olan akıl ile nakil çeliştiği zaman naklin te'vil edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre sahih nakil ile sarih akıl birbiriyle uyum içerisinde olup aralarında bir tenakuz mevcut değildir. İkisi arasında bir tenakuz görülüyorsa bu ya naklin sahih olmaması ya da aklın sarih olmamasından kaynaklanmaktadır.⁸⁸ Bu sebeple te'vile de lüzum kalmamaktadır. Ona göre Kur'an ve hadisleri sahâbe ve tabînin yaptığı açıklamalardan ayrı olarak te'vil eden,

⁸² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 218; Takiyüddin İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. İ. Hakkı Sezer vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1997), 1/38; Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 1/105.

⁸³ Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, 78.

⁸⁴ es-Sîlî, *Akîdetü's-selefiyye*, 299.

⁸⁵ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 25.

⁸⁶ Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bidat Fırkalarına Bakışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 23.

⁸⁷ Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakli Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 103.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/155-156.

Allah'ın âyetlerini inkâr eden bir mülhid ve konuyu bağlamından saptıran bir tahrifçidir. Bu durum da zındıklık ve ilhad kapısını açmaktadır.⁸⁹

İbn Kayyim'e göre Allah Resulü'nün Allah'tan getirdiği haberler yani Kur'an ve Sünnet ile akıl birbirlerini tasdik etmektedir. Sahih nakil ile sarîh akıl arasında bir tearuz söz konusu değildir.⁹⁰ Akıl ve naklin çelişebileceğini kabul etmek ve gerekli görülen durumlarda akli esas alıp nakli te'vil etmek esasen vahyin işlevsiz hâle getirilmesi anlamına gelmektedir.⁹¹ Ona göre âlemdeki ifsat re'yin vahye, hevânın akla takdim edilmesinden kaynaklanmaktadır. Mevcut ihtilafların ortadan kalkması naslara hak ettiği değeri vermekle mümkün olacaktır.⁹² Bu minvalde İbn Kayyim, aklın fonksiyonunun vahyin hak oluşunu göstermek olduğunu düşünmüş ve “kelimenin bir delil nedeniyle asıl anlamından ikincil bir anlama hamledilmesi” anlamındaki te'vile sıcak bakmamıştır. Ayrıca te'vilin selefî çoğu tarafından tasvip edilmediğini savunmuştur.⁹³

Hülasa selefîlik anlayışında nakil ve nassa ulvî bir değer atfedilmiş ve onlar zahirî manalarıyla ele alınmıştır. Akla cüz'î bir yetki tanınmış ve akıl nakle tabi kılınmıştır. Aklın değişken olduğu, nakle dayanmaksızın din sahasında müstakil olarak bir bilgi kaynağı olamayacağı kabul edilmiştir. Bu yüzden te'vil edilmek suretiyle nasların literal anlamlarından farklı anlaşılması tahrif olarak görülmüştür. Hususen müteşabihât ve haberî sıfatlar konusunda te'vilden uzak durulması gerektiği üzerinde durulmuştur. İbn Teymiyye'nin şerî delillerin önüne geçirilmedikçe akla başvurulabileceğini ifade etmesiyle selefî düşüncede dinî bir akılcılığa yer açılmıştır.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 13/243.

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-muattıla*, thk. Ali b. Muhammed Dahîlullâh (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 3/907.

⁹¹ el-Cevziyye, *Savâ'iku'l-mürsele*, 3/820-826.

⁹² H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/114-115.

⁹³ el-Cevziyye, *Savâ'iku'l-mürsele*, 1/178; Hârun Ögmüş, “es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 70, 93.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MODERNİZM

2.1 Kavramsal Çerçeve

Bu kısımda modernizm tanıtılmadan evvel modernizmin fikri temellerine işaret eden modern, modernite, modernlik ve modernleşme kavramları ele alınacaktır.

“Moderne” sözlükte “günümüze, çağa ait olan” gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁴ Modern kavramı, ilk defa beşinci yüzyılın sonlarında, resmî Hristiyanlık anlayışı ile eski Roma ve putperest çağ arasındaki farkı belirtmek amacıyla ve Hristiyan toplulukları işaret etmek için kullanılmıştır.⁹⁵

Yenilik, değişme, yenilenme gibi manalara gelen modernite, genel olarak bir medeniyetin özel olarak Batı medeniyetinin kendi gelişmesi içinde en son ulaştığı hayat tarzını ifade etmektedir. Modernite, Rönesans ve Aydınlanma dönemleriyle kazanılan kültürel değerlerin, bilimsel ve teknik gelişmelerin benimsenmesi anlamında kullanılmaktadır.⁹⁶

Modernlik, toplumsal hayatın siyaset, sanat, ekonomi ve din gibi bölümlerinde bilginin akıldan geldiğini kabul eden, rasyonalite merkezli bir değişim sürecidir. Modernlik fikri toplum merkezindeki Tanrı’yı çıkartarak yerine akli konumlandırmıştır.⁹⁷ Modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve “ötekiler”i kendisiyle aynı ilerleme düzeyi ve zamanı paylaşamayanlar, yani “çağdaş” olmayanlar olarak tanımlamıştır. Bu minvalde Batı, “öteki”yle ilişkisinin tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfederek Batılı olmayanları “çağdaş” olmayanlar olarak göstermiştir.⁹⁸ Modernlik, uzun süre Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerini niteleyen bir terim olarak kullanıldığından “modernleşme” “Batılılaşma” ile özdeşleşmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla Batı, modernleşmenin merkezi olarak görülmüş, diğer toplumlar Batı’nın değerlerini benimsedikleri yani Batılılaştıkları ölçüde modern kabul edilmiştir.

⁹⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), “Modernizm”, 295.

⁹⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), “Modernlik”, 156.

⁹⁶ Bolay, “Modernizm”, 295-296.

⁹⁷ Birsan Banu Okutan, “Türkiye’de Modernleşme Turnusu ve Din”, *İslam ve Modernlik*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 48.

⁹⁸ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 166.

⁹⁹ Zeki Aslantürk - Tayfun Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 358.

Modernleşme modern olma sürecini, geleneksel toplumdan modern topluma doğru evrilme hâlini anlatan bir terimdir. Modernleşme özellikle Batı dışı toplumların Batı'ya uyum sağlama adına siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda yaşadıkları değişimi ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Tarihsel olarak modernleşme, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, zamanla diğer Avrupa ülkelerine, ardından da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.¹⁰¹

Modernizm, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı, bir inanç sistemi ya da öğreti bütününe değişen koşullara uyarlama eğilimi olarak tanımlanmıştır.¹⁰² Modernizm kavramı Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi süreçlerle de bağlantılı olarak Batı'da gelişen ve insan, dünya ve evrene bakışta Tanrı merkezli bir dünya görüşünden, hümanist ve seküler merkezli bir dünya tasavvuruna geçişi ifade etmektedir. Vahiyden kopuş üzerine temellenen bu yeni dünya tasavvuru insan ve onu kuşatan her şeyin ilahi olanla bağlantısının zayıflatılmasına sebep olmuştur.¹⁰³

Modernizmin fikrî temelleri 18. yüzyılda aklın merkezîleştiği, akıl çağı olarak da adlandırılan Aydınlanma döneminde atılmıştır.¹⁰⁴ Aydınlanma, insanı tahakküm altına aldığı düşünülen din, hurafe, gelenek gibi hususlara karşı duruşu ve toplumsal düzenin ikamesinde akıl ve bilimin yegâne referans noktası alınmasını ifade etmektedir.¹⁰⁵ Aydınlanma düşüncesinde her türlü meselede yegâne müracaat kaynağı hüviyeti kazanan akıl, bütün kanun, inanç ve kutsal metinleri yargılama kriteri hâline gelmiştir.¹⁰⁶

Bilginin kaynağını sorgulamayı temel alan modernite düşüncesi, geleneksel topluma hâkim olan tanrısal ve aşkın otoriteye dayalı varlık tasavvurunun yerine akklı ve bireyi merkezîleştiren bir ontoloji ikame etmiştir.¹⁰⁷ Modern Batı düşüncesi,

¹⁰⁰ Ejder Okumuş, "Modern Dünyada Dindarlığın Direnişi", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, ed. Şamil Öçal - Cevat Özyurt (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 367.

¹⁰¹ Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun (Doğu Batı Yayınları, 2007), 11.

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Modernizm", 603.

¹⁰³ Mustafa Tekin, "Modernleşmenin Dinî Hayata Etkisi", *İslam ve Modernlik*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 156-157.

¹⁰⁴ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 19.

¹⁰⁵ Cevizci, "Aydınlanma", 88; Kasım Küçükaltın - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller* (İSAM Yayınları, 2009), 134-135; Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (Konya: Vadi Yayınları, 1997), 21.

¹⁰⁶ Küçükaltın - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 136.

¹⁰⁷ Fatih Yaman, "Helenik Uyanış ve Sarsılan Otorite: Rönesanstan İhtilale Modernliğin Serüveni", *İslam ve Modernlik*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 15.

insanı öne çıkarıp aşkınlaştırması ve hakikatin bilgisinin kaynağı olarak insanı merkeze alması hasebiyle hümanist bir karakter arz etmektedir.¹⁰⁸ Hümanizme bağlı olarak insan davranışının yegâne rehberinin gelenek ya da din değil akıl olduğu inancı benimsenmiş,¹⁰⁹ klasik düşüncede hakikat insanı kuşatırken Aydınlanma düşüncesinde hakikat insanın aklına indirgenmiştir.¹¹⁰

Hümanizm ve rasyonalizmin temel alındığı modern dünya tasavvuru dine bakışı hayli etkilemiştir. Aydınlanma ile birlikte din; hürriyet, bilim, ilerleme ve eşitliğin önündeki engel ve her türlü geriliğin sebebi olarak görülmüştür.¹¹¹ İnsanın hakikatin merkezine yerleştirilmesi ve insan aklının hakikatin keşfinde yegâne ölçüt hâline getirilmesiyle birlikte din, tabi olunması gereken bir otorite olmaktan çıkıp içinde yaşanan zamana ve değişen şartlara göre kendini yenilemesi gereken bir olgu hâline gelmiştir. Batı medeniyetinin dine bakışındaki değişim ve dönüşümün İslam dünyasına yansımaları İslam modernizmi başlığı altında ele alınacaktır.

2.2 Modernizmin İslam Dünyasına Girişi

İslamî modernist hareketi, sosyal ve siyasî gelişmelerden bağımsız ele almak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Aydınlanma dönemi ve bilimsel devrimden sonra Batı'nın siyasî, askerî ve iktisadî olarak elde ettiği maddî güç bütün dünyayı olduğu gibi Doğu toplumlarını da etkilemiştir. 19. yüzyıldan itibaren modern denen yepyeni bir dünya görüşüyle ortaya çıkan Batı, elde ettiği maddi güçle bu dünya görüşünün temel kavramlarını, düşünce ve pratiklerini geleneksel Doğulu kültürlerle dayatmıştır. Batı, kendi inanç ve değerlerini dayatmakla kalmamış, İslam dünyasını siyasî ve iktisadî olarak da hâkimiyeti altına almaya çalışmıştır. Bu süreçte askerî yenilgilerle İslam ülkelerinin çoğunun sömürge hâline getirilmesi, yaşanan ilmî durgunluk, bilimsel gelişmelere ayak uyduramama İslam dünyasının Batı'ya nazaran geri kalmış bir görünüm arz etmesine neden olmuştur.¹¹²

Batı medeniyetinin kendisini ileri, çağdaş ve gelişmişliğin ölçütü addedip diğer toplumlara karşı bir üstünlük iddiasında bulunması ve zamanla hâkim medeniyet hâline gelmesine karşılık İslam toplumlarının geri kalmışlık problemi ve

¹⁰⁸ Küçükaltın - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 24.

¹⁰⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2007), 26.

¹¹⁰ Küçükaltın - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 138-139.

¹¹¹ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 49.

¹¹² Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 101; Mustafa Ünverdi, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amaneh Manafidizaji (Mardin, 2018), 625.

moderniteyle yüzleşmesi Müslümanları içinde bulundukları olumsuz hâli sorgulamaya ve çare arayışına itmiştir. Bu çare arayışlarının neticesinde İslam dünyasında üç farklı temayül öne çıkmıştır. Bunlardan ilki Batı'nın ileri sürdüğü dinin ilerlemeye engel olduğu fikrini benimseyerek din anlayışını sorgulayan, İslamî geleneği reddeden ve istikrara yeniden kavuşmak için Batı'ya tabi olmanın gerekliliğini savunan tavidir. Bir diğeri yenilenme düşüncesini ve Batı'ya tabi olmayı reddeden, içinde bulunulan problemlili hâlden kurtuluşun İslam'a bağlılık ve İslam'ı hakkıyla yaşamakla mümkün olduğunu savunan tavidir. Üçüncüsü ise İslam toplumlarının gerileyişinin İslamî kaynakların doğru bir usul ile çağa yansıtılamaması, İslamî ilke ve değerlerin doğru anlaşılmasından kaynaklandığını iddia eden yaklaşımdır. Konumuzu teşkil eden bu yaklaşımın temsilcileri İslam'ı modern değerler ışığında ele alıp yorumlamaya ve onunla uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımı benimseyenler İslam modernistleri olarak anılmıştır.

İslam modernistleri, Batı'nın teknik, askerî ve ekonomik üstünlükleri karşısında İslam toplumlarının yenilgi psikolojisine büründüğü bir zamanda yaşamıştır. Onların dinin modern dünyaya adapte edilmesi noktasındaki sorunlara çözüm bulma, modern bilimsel gelişmeleri tahsil etme ve kaybedilen güce tekrar kavuşma hususlarında bir yol arayışı içinde olan Müslümanlar olduklarını söylemek mümkündür.¹¹³

Geniş anlamda İslam modernizmi, Batı'nın hâkimiyetiyle başa çıkabilmek için İslam öğretisinin çağdaş dünyaya uyarlanması, İslam'ın bir dünya görüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınmak üzere İslamî öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikrî arayışların bütünü olarak tanımlanmıştır. Dar anlamda ise İslam modernizmi, 1880'lerden itibaren Mısır'da Cemaleddin Afganî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan İslam'ın yeniden yorumlanmasına yönelik fikrî hareketi ifade etmek için kullanılmaktadır.¹¹⁴

İslam modernistlerince İslam toplumlarının geri kalışlarında temelde iki saik etkili olmuştur. Bunlardan ilki dış etken olarak ifade edebileceğimiz İslam ülkelerinde etkili olan Batı tahakkümüdür. İç etken sayılabilecek diğeri saik ise Müslümanların İslam anlayışlarının problemlili olmasıdır. Bu eksiklikleri göz

¹¹³ Kasım Küçükcalp, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", *Eski Yeni* 17 (2010), 55.

¹¹⁴ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 219-220.

önünde bulunduran İslam modernistleri Batı'yı örnek alarak İslamî esasları aklî bir tarzda yorumlamak gerektiği fikrinden hareket etmişler ve Batı'yı model olarak bir modernleşme hareketine girişmişlerdir.¹¹⁵

İslam modernistlerine göre İslam'ın temel kaynaklarına başvurulduğunda onun bir din olarak akla, bilime, maddî kalkınmaya fazlasıyla önem verdiği görülmektedir. Nitekim İslam'ı doğru bir şekilde anlayıp yaşayan selef bu sayede muazzam tarihsel başarılar imza atmış, bilim, teknik, sanat gibi alanlarda kalıcı eserler ortaya koymuştur. Dolayısıyla onlara göre İslam toplumlarının içinde bulundukları durumun sebeplerinden biri de tarihî süreçte inanç ve pratiklerine çeşitli yabancı unsurların girmesiyle dinin aslî hüviyetini kaybetmesidir. Müslümanların kader, tevekkül gibi kavramları yanlış anlamaları, dinin akletmeyi ve çalışmayı emreden öğütlerini ihmal etmeleri, bidat ve hurafelere dalıp cehalet bataklığına sürüklenmeleri, taklit zihniyetinin yaygınlaştırılması, aslî kaynakların yerine şahısların fikirlerinin öne çıkarılması gibi nedenler İslam toplumlarının geri kalmasına yol açmıştır. Dolayısıyla ilerlemeye engel olan husus İslam değil, Müslümanların çarpık din anlayışı ve gelenekleridir. Yapılması gereken dinin aslına, onun selef tarafından doğru bir şekilde anlaşılıp uygulandığı en saf hâline dönmek, ana kaynakları doğru bir usûl ile anlamak, dinî esasları doğru bir şekilde kavramak için akli devreye sokup içtihat etmek, muhteva ve metot itibarıyla ihtiyaca cevap vermeyen İslamî ilimleri bir tecdit faaliyetine tâbi tutmak, dini bidatlerden tasfiye etmek ve siyasî ve dinî birliği temin etmektir.¹¹⁶

İslam modernizmi modern problemleri İslam'ın ana kaynaklarının ışığında çözmeye çalışan bir düşünce akımıdır.¹¹⁷ İslam modernistleri İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an, sünnet ve bunlardan iktibas edilen geleneğin ilmî ve rasyonel bir bakış açısıyla ele alınıp yorumlandığı takdirde Müslümanların geri kalışının önüne geçileceği kanaatindedirler. Zira İslam, akla uygun, ilerlemeyi teşvik eden, modernitenin ortaya attığı fikrî, siyasî ve sosyal her ihtiyacı karşılayacak, çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilecek, modern gelişmelere

¹¹⁵ Mevlüt Uyanık, "Gelenekselci Akım ve İlerleme Düşüncesi", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, ed. Şamil Öçal - Cevat Özyurt (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 132.

¹¹⁶ Suat Mertoğlu, "Kaynaklara Dönüş Hareketi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. Mustafa Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 146-147; Mustafa Kara - Asım Öz, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Ocak 2012), 15; Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 55.

¹¹⁷ Mehmet S. Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi", *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 149.

uygun olarak insanın dünyaya bakışı için rehber olabilecek, hayatın her alanına hâkim kılınabilecek kısacası çağa nizam vermeye muktedir bir dindir.¹¹⁸

Kısacası İslam modernistlerinin temel gayesi İslam'ın temel kaynaklarının günümüz koşullarına uygun bir şekilde yorumlanması, dinin sonradan sokulan unsurlardan arındırılması, Kur'an ve Sünnetin otoritesinin olması gerektiği konuma yükseltilmesi ve bu sayede İslam'ın selef devrindeki saf hâliyle yaşanmasını hasılı İslam dünyasına hâkim olan ve terakkiye mâni olan geleneksel İslam telakkisinin yenilenmesini sağlamaktır.¹¹⁹

2.3 İslam Modernizminin Tarihi

İslam modernizmi 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı, Mısır, Hint Alt kıtası başta olmak üzere İran, Suriye, Rusya, Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya gibi belli başlı sekiz bölgede boy göstermiştir.¹²⁰

Batı'ya mukabele etme ve İslam dünyasını menfî hâlinden kurtarma ortak hedefinde birleşen ve düşünce ve metotları benzerlik arz eden birtakım düşünürler İslam modernisti olarak anılmıştır. Cemaleddin Afganî, Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) ve Muhammed Abduh klasik İslam modernizminin temsilcileri sayılmış,¹²¹ Fazlurrahman (öl. 1988) ve sonrası ise çağdaş İslam modernizminin temsilcileri olarak kabul edilmiştir.¹²²

İslam modernizminin temsilcileri sayılan isimlerin Müslümanların durumunu değerlendirme biçimleri ve bu duruma sundukları çözüm önerilerine dair bahsedeceğimiz bilgiler onları farklı kılan ve modernist olarak adlandırılmalarına yol açan düşüncelerinin kökenlerini görme ve zihin dünyalarını tanıma açısından faydalı olacaktır.

2.3.1 Klasik İslam Modernizmi

Klasik İslam modernizmi, bu dönemin öne çıkan üç şahsı olan Cemaleddin Afganî, Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh'un genel fikrî yapıları üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır.

¹¹⁸ Mehmet Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, *İslam* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 18; Mümtazer Türköne, *Cemaleddin Afganî* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 127-128.

¹¹⁹ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afganî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 153; Öztürk, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", 14; Ünverdi, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-", 620.

¹²⁰ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 244.

¹²¹ Uyanık, "Gelenekselci Akım ve İlerleme Düşüncesi", 131.

¹²² Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 22-23.

Cemaleddin Afganî

Müslüman devletlerin zayıfladığı, İslam ülkelerinin birlik ve beraberliğini kaybettiği, iktisadî olarak güçsüzleştiği ve Batı tarafından sömürgeleştirildiği bir zamanda yaşayan, ilk hakikî Müslüman modernist sayılan Afganî'nin¹²³ nihâî hedefi sömürgeci Batı medeniyeti karşısında İslam toplumlarını kuvvetli hâle getirmektir.¹²⁴ O, İslam dininin Müslümanları güçlendirmeye muktedir olduğuna inandığından Batı emperyalizmi karşısında İslam'ı merkeze alarak birleşme ve ümmet bazında mücadele etmenin gerekliliğini vurgulamıştır.¹²⁵ Zira ona göre Allah'ın yardımı ve dinin kuvvetlenmesi ancak İslam topluluklarının birleşip ittifak etmeleriyle gerçekleşecektir.¹²⁶

Müslümanların dinlerine sıkıca bağlandıkları, dinî gerekliliklere riayet ettikleri zamanlarda İslam ümmeti diğer toplumlara karşı üstünlük sağlamıştır. Afganî, İslam toplumlarının geri kalışının mezheplerin çoğalıp hizipleşmelerin artmasıyla ümmet arasındaki birlik ve beraberliğin kaybolması, dinin özünden yani Kur'an ve Sünnetten uzaklaşılması, dine aslında olmayan bidatler ilave edilmesi ve dinî esaslar yerine bu bidatlerin öne çıkarılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bunlara ilaveten sonradan uydurulup Hz. Peygamber'e izafe edilen tembelliğe sevk eden birtakım sözlerin, Cebriyye mezhebinin yaygınlaşmasının ve kader inancının yanlış yorumlanmasının etkisiyle toplumda gayret ve çalışmanın yerine atalet hâkim olmaya başlamış, bu da geri kalınmasına yol açmıştır. Müslüman toplumların tekrar yükselişe geçmesi ve dış etkenlere karşı dirençli hâle gelmesi Kur'an'a tam bir bağlılık ve onun çağın şartları göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanması, ümmet içindeki ayrılıkların ortadan kaldırılarak birlik beraberliğin sağlanması, dinî ilimlerin yaygınlaştırılması, selefin yaptığı gibi içtihat yapılması, İslam'ın bidat ve hurafelerden arındırılması ve dinî hükümlerin aslî hâliyle uygulanması ile sağlanacaktır.¹²⁷

¹²³ Mehmet Ali Büyükkara, "Cemâleddin Efgânî", *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1274.

¹²⁴ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 300.

¹²⁵ Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 46-47; Mazharuddin Sıddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 109, 124.

¹²⁶ Cemaleddin Afganî - Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 181.

¹²⁷ Afganî - Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, 97-98, 108-111, 114-118; Cemaleddin Afganî, *Dehriyyun'a Reddiye* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 102; İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 123; Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı* (İstanbul: Saray Kitabevi, 1986), 105-106.

Netice olarak Afganî'nin hedeflediği şey selef dönemindeki saf İslam anlayışı ile modern gelişmeleri uzlaştırmaktır.¹²⁸ Ona göre İslam dini mahiyeti itibariyle her devrin Müslümanlarına rehber olmaya, onların kuvvetlenmesi ve ilerlemesini sağlamaya muktedir bir dindir. İslam'ın modern dönemin ihtiyaçlarına cevap vermesi ve her çağda tüm ilke ve değerleriyle yaşanmaya devam eden bir din olması için değişen sosyal, siyasî ve iktisadî şartlara göre içtihat edilmesi ve İslam öğretilerinin akılcı yorumlanması elzemdir.¹²⁹

Seyyid Ahmed Han

Hindistan'daki İslam modernizminin önde gelen temsilcisi Seyyid Ahmed Han, Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürge hâline getirildiği bir devirde yaşamıştır. Afganî, Batı emperyalizmine karşı mücadeleci bir tavır takınırken Seyyid Ahmed Han çareyi İngilizlere bağlılık göstermekte bulmuştur. O, İslam toplumlarının canlanıp kuvvetlenmesini gaye edinmiş aynı zamanda İslam'ın İngilizler için bir tehdit oluşturmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹³⁰

Seyyid Ahmed Han'ın dinî düşüncesinin temelini İslam'ı vahyin nazil olduğu devirdeki saf ve mükemmel hâliyle ortaya koymak oluşturmaktadır. Bunun için İslam'ın aslından olmayıp sonraki devirlerde kendisine ârız olan bilgi ve uygulamalardan arındırılması gerektiğini düşünmektedir.¹³¹ Ona göre insanlar Kur'an ve sahih hadislerde bulunan ışıgı aramazlar ve din ile günümüz ilmini bir araya getirmezlerse Hindistan'da İslam yok olup gidecektir.¹³² Müslümanların varlıklarını devam ettirmeleri için İslam'ı doğru bir şekilde anlamaları buna ilave olarak da çağın gerektirdiği ilim, eğitim ve düşünce anlayışına bağlı kalmaları gerekmektedir. Zira ona göre ilerleme ancak Müslümanların eğitimine dinî ilimlerle birlikte modern bilimlerin de dahil edilmesiyle mümkün olacaktır.¹³³

Seyyid Ahmed Han, İslam toplumlarının geri kalmışlığının sebeplerini ele alırken İslam'a değil de geleneklere bağlı kalındığına, Müslümanların diğer toplumlardan etkilenmesiyle İslam'a ilaveler yapıldığına, geçmiş dönemin şartlarına ve ihtiyaçlarına göre vaz edilen hükümlerin modern dönemde de aynı

¹²⁸ Türköne, *Cemaleddin Afganî*, 122.

¹²⁹ Hamid İneyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancık (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 132; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 34.

¹³⁰ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 91.

¹³¹ Azmi Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyât* 4 (2004), 202.

¹³² Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", 198-200.

¹³³ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 243.

şekilde uygulanmaya devam edildiğine dikkat çekmiştir. Ona göre geleneğin dinin yerine geçirilmesinin sebebi dinin alanı olmayan konularda din âlimlerinin fikir serdetmesi ve onların şeriatı izah babındaki beyanlarının zamanla dinî hüküm yerine konulmasıdır. Bu durum içtihat kapısının kapanmasına, hükümlerin modern zamana hitap edememesine yol açmıştır. Geçmişteki hükümler yenilenip çağa hitap eder hâle getirilmediği müddetçe bugünün ihtiyacını karşılayamayacağından çöküş kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple o, dinî hükümlerin değişen zamana göre güncellenmesi, sadece Allah'ın, O'nun peygamberinin ve kitabının egemen olduğu bir din anlayışının ikâme edilmesi gerektiğine işaret etmiş, İslam'ın reform edilmesine olan ihtiyacı vurgulamıştır.¹³⁴

Muhammed Abduh

Muhammed Abduh'a göre Müslümanlar dinin esaslarına ve bu esasların hikmetine iyi bir şekilde vâkıf oldukları devirlerde bütün âlemin önderi olmuş, dinlerini doğru bir usulle anlamaktan uzaklaştıkları vakitse geri kalmışlığa duçar olmuştur.¹³⁵

Dinin esaslarının bilinmemesi, Kur'an ve Sünnetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, Müslümanların İslam'ın akla verdiği değeri uygulamaya geçirmemesi ve yaşayışlarını İslam'a göre şekillendirmemesi, Müslümanlar arasında tefrikaların zuhur etmesi, dinde olmayan bidat ve hurafelerin yaygınlaşması,¹³⁶ Müslümanların kader inancını yanlış anlamaları ve bu durumun onları tembelliğe sevk etmesi, dinî konularda taklidin yaygınlaşıp içtihadın yeterli düzeyde uygulanmaması Abduh nezdinde İslam ülkelerinin geri kalmasına yol açan etkenler arasındadır.¹³⁷

Afganî'nin Batı'ya karşı duruşu siyasî boyutta iken, onun önde gelen talebesi olan Abduh'un mücadelesi ise ilmî ve fikrî alanda yoğunluk göstermiştir. Abduh toplumun ancak eğitim yoluyla yüceleceği kanaatini taşımış ve çalışmalarını

¹³⁴ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 84-85; Mehmet Ali Büyükkara, "Seyyid Ahmed Han", *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1275; Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", 201.

¹³⁵ Muhammed Abduh, "İslam'ın Müsamahasına Dönüş", çev. Osman Keskiöglü, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 154.

¹³⁶ Abduh, "İslam'ın Müsamahasına Dönüş", 153.

¹³⁷ Muhammed Reşid Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 109.

bu minvalde sürdürmüştür.¹³⁸ Ona göre İslam toplumlarının salâhı eğitim ve kültür yoluyla, dinî ilimler yanında aklî ilimler ile modern bilimlerin de tahsil edilmesiyle hasıl olacaktır.¹³⁹

Abduh, Batı'dan gelen eleştirilere karşılık, İslam'ın aklın kullanımına hiçbir şekilde engel olmadığı aksine aklın kullanımının önünü açtığını ifade etmiştir. Bu itibarla o, din, akıl ve bilim arasındaki müspet münasebete dikkat çekerek İslam ülkelerinin İslam'ın bilim ve ilerlemeye engel olduğu için geri kaldıkları savının doğru olmadığını, İslam'ın modern çağın ihtiyaçlarına cevap veren, çağdaş dünyada da geçerliliğini muhafaza eden bir din olduğunu ortaya koymaya çalışmış, İslam'ın modern çağa adaptasyonunu sağlayacak metotlar üzerinde durmuştur.¹⁴⁰ Nitekim ona göre İslam fitrat dinidir ve her çağa hitap etmektedir. Öyle bir zaman gelecek ki Batı medeniyeti mensupları medeniyetlerinin fitne ve bozgunculuklarından sıkıntı duyarak bir çıkış yolu arayacak ve çareyi İslam'da bularak İslam dinini kabul edecektir.¹⁴¹

Mısır'da İslam modernizminin kurucusu sayılan Abduh'un¹⁴² nezdinde toplumun ıslahının yolu dinin ıslahından geçmektedir. İslam'ı modern dünyaya uyarlayarak Batı ile uyumunu sağlama Abduh'un ıslah düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.¹⁴³ Onun dinî ıslah düşüncesinin temellerini Kur'an'a dönmek, bidat ve hurafelerden arınmış bir din anlayışı ortaya koymak, dinî nasları aklın üstünlüğü çerçevesinde yeniden ele almak ve dinin kaynaklarını modern bilimin ışığında değerlendirmek oluşturmaktadır. Bunlara ilave olarak Müslümanlar kaybettikleri değerlere döner, kuvvetlerini birleştirir ve kardeşlik ruhunu kazanırlarsa azametli hâllerine tekrar kavuşacaklardır.¹⁴⁴

¹³⁸ Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afganî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", 177; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 238-241.

¹³⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Muhammed Abduh", *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1277; Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 88.

¹⁴⁰ Mustafa Öztürk, "Oksidantalizm Bağlamında Afganî-Abduh Ekolü", *Marife Dergisi* 3 (2006), 61; Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 359; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lütfi Boyacı - Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 164-168.

¹⁴¹ Muhammed Reşid Rıza, *Târîhu'l-üstâz imam şeyh Muhammed Abduh* (Mısır: Menâr Matbaası, 1931), 1B/939.

¹⁴² A.N. Amir vd., "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum Dergisi* 3/6 (Güz 2013), 237.

¹⁴³ Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 78; İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 151.

¹⁴⁴ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 178; Muhammed Ammâra, *İmam Muhammed Abduh müceddidü'd-dünya bi tecdîdî'd-din*

Abduh, ıslah düşüncesiyle dinî meselelerde insanların taklitten kurtulmalarını, dinin henüz ümmet arasındaki fikrî ihtilafların derinleşmediği selefi sâlihîn devrindeki saf hâliyle anlaşılmasını, dinî bilgilerin dinin temel kaynaklarından elde edilmesini ve bu bilgilerin aklın ölçüleriyle ele alınmasını amaçlamıştır. Bütün bunların neticesinde ümmet arasındaki ayrılıkların asgari seviyede tutulması temin edilecek ve ümmetin birliğini sağlanacaktır.¹⁴⁵ Birlik beraberliğin sağlanmasıyla ümmet güçlenecek, böylelikle İslam toplumlarının gelişme ve ilerlemesi gerçekleşecektir.

2.3.2 Çağdaş İslam Modernizmi

Klasik İslam modernistlerinden Muhammed Abduh'un görüşleri talebesi ve takipçisi olan Reşid Rıza tarafından geliştirilerek devam ettirilmiş, Reşid Rıza İslam modernizminin modern dönemde öne çıkan şahsiyetlerinden biri olmuştur. Belli bir dönem Abduh'un derslerine katılmış ve onun fikirlerinin tesirinde kalmış¹⁴⁶ bir diğer düşünür olan Muhammed Tefvîk Sıdkı, (öl. 1920) hem Abduh'un fikirlerinin devam ettiricilerinden¹⁴⁷ hem de Seyyid Ahmed Han ekolünün Mısır'daki temsilcilerinden sayılmıştır.¹⁴⁸ Tefvîk Sıdkı da düşünce ve söylemleriyle modern dönem Müslüman modernistler arasında ön plana çıkmıştır. Çağdaş İslam modernizminin fikirleriyle öne çıkan velûd isimlerinden bir diğeri de Fazlurrahman'dır.¹⁴⁹ Çağdaş İslam modernizmi Fazlurrahman'ın genel fikrî yapısı üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır.

Fazlurrahman

Fazlurrahman, Müslümanların Batı karşısındaki geri kalmışlığına çözüm önerilerini kendisinden önceki dönemlerdeki modernistlerin metotlarını değerlendirerek sunmuştur. Fazlurrahman'a göre klasik İslam modernistlerinin fikirleri İslam'a eleştiriler yönelten Batı'ya cevap verme amacı taşıdığından reaksiyoner bir yapıdadır. Bu tepkisellik nedeniyle onların fikirleri birtakım

(Kâhire: Daru's-Şurûk, 1988), 59; Muhammed Abduh, *el-İslâm beyne'l-ilm ve'l-medeniyye* (Kâhire: Dâru Hilâl, 1960), 88.

¹⁴⁵ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 123; Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 49-50.

¹⁴⁶ Muhammed Tefvîk Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ* (Kahire: Matba'atü'l-Feccale el-Cedide, 1912), 192.

¹⁴⁷ Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 34.

¹⁴⁸ Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 14; Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili", *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 37-38.

¹⁴⁹ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 27.

eksiklikler barındırmaktadır. Onlar, savunmacı zihniyetlerinden ötürü meseleleri parçacı ve seçmeci bir yaklaşımla ele almışlar, konuları sistematik ve bütüncül bir biçimde işlemediklerinden dolayı sağlam bir metodoloji ortaya koyamamışlardır.¹⁵⁰ Onların, meseleleri savunmacı bir yaklaşımla ele alıp İslam'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını izah etmeye çalışmaları yeterince başarılı olamamalarına sebep olmuştur. Fazlurrahman'a göre Müslümanların hâlihazırdaki geri kalmışlığına yol açan saiklere Batı'nın yönelttiği eleştiriler zaviyesinden bakmayı bırakmak ve savunmacı yaklaşımdan sıyrılıp İslamî dünya görüşünü yeni şartlar ışığında bütüncül bir şekilde yeniden yapılandırmak gerekmektedir.¹⁵¹

Fazlurrahman'a göre klasik İslam modernistlerinin bir başka eksikliği Batı'nın yükselişinde rol oynayan fikrî ve ahlakî unsurları iyi tetkik edememeleridir.¹⁵² Ona göre Müslümanların Batı'ya mukabele etme şekillerinden, Batı'ya ait kurum ve düşüncelerin sorgulanmaksızın kabulü de çağdaşlığın topyekûn reddi de makul bir yaklaşım değildir.¹⁵³ Batı'ya en iyi şekilde mukabelede bulunabilmek, modern dünyayla yüzleşmek ve İslam'ın her çağa hitap eden bir din olduğunu ortaya koymak için Müslümanların hem Batı'nın fikir dünyasına objektif bir şekilde nüfuz edebilmeleri hem de İslam'ı nesnel bir şekilde ele almaları zaruridir.¹⁵⁴ Bu minvalde Fazlurrahman, Müslümanların gelişmesi için mühim ve gerekli gördüğü modernleşmenin Batılılaşma sınırına yaklaşımadan,¹⁵⁵ İslam'ın temel kaynaklarına dayanılarak ve İslamî değerler dairesinde yapılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre İslamî yenilenmede takip edilecek metot İslam'ın ilk devirlerine dönmek yahut Batı'dan İslam'a eklemeler yapmak değildir. Yapılması gereken, modern düşünceye temel teşkil edecek ilkelerin oluşturulmasıdır. İslamî düşünce bu ilkeler ışığında çağa hitap eder hâle gelecektir.¹⁵⁶

Fazlurrahman, İslam ülkelerinin siyasî ve ekonomik olarak Batı'nın tahakkümüne maruz kalmasının ve eğitim alanındaki karmaşıklığın da klasik İslam

¹⁵⁰ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 37.

¹⁵¹ Charles J. Adams, "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 86-87.

¹⁵² Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 52.

¹⁵³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 60-61.

¹⁵⁴ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 94.

¹⁵⁵ Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Kitabiyat, 2000), 35-38.

¹⁵⁶ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 54-55; Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 27.

modernistlerinin sağlam bir usul geliştirememesine yol açtığını düşünmektedir.¹⁵⁷ Ona göre İslam'ın yeni dünya düzeninin şekillendirilmesine katılması ve Müslümanların mevcut sorunlarının kalıcı bir şekilde çözüme kavuşturulması için İslam ülkeleri arasında Kur'anî ilkeler ışığında siyasi bir düzenlemenin ve eğitim reformunun yapılması gerekmektedir. Zira İslam ve modern düşünce bir bütün olarak ancak iyi bir eğitim yoluyla mezc edilip dünyaya sunulabilecektir.¹⁵⁸

Fazlurrahman geleneğin dinde önemli bir yerinin olduğunu ancak dinî gelenekten doğru bir şekilde faydalanabilmek için geleneğin Kur'an'dan çıkarılacak ilkeler ışığında ilmî usullerle araştırılarak bünyesindeki gayri İslamî unsurların ayıklanması, tarihî tenkit metodundan geçirilmesi, donukluktan kurtarılacak hayatîyet kazandırılması ve rasyonel bir şekilde yorumlanarak Müslümanların sorunlarına çözümler bulunması gerektiğine inanmaktadır.¹⁵⁹ O, İslamî geleneğin canlandırılması için Kur'an ve Sünnetin doğru anlaşılmasının lüzumu üzerinde durmuştur. Bu amaçla da bir metodoloji oluşturmak için gayret etmiştir.¹⁶⁰

Fazlurrahman'a göre Müslümanlar büyük oranda kanunların, sosyal, siyasî ve ekonomik kurumların mahkûmu olmuşlar neredeyse bunlara Kur'an'dan daha fazla kutsallık addetmişlerdir. Ona göre Müslümanlar hem kendilerinin hem de tüm insanlığın ahvalini iyiye çevirmek için tarihî İslam'ın büyük bir kısmını aşmalı ve gerçek İslam'ı ortaya çıkarmalıdır. Gerçek İslam Kur'an'da mevcuttur. İslam toplumunun Kur'an'da beyan edilen niteliklere sahip ideal bir yapıya kavuşması için Müslümanlar Kur'an'ı detaylı bir şekilde incelemeli ve kuşanmaları gereken değerler sistemini öğrenmelidir. Bundan sonra yapılması gereken ise bunları doğru bir usulle dünyaya sunmaktır.¹⁶¹

Fazlurrahman'a göre Müslüman toplumların geri kalmasındaki önemli âmillerden biri de onların dinî kaynakları yorumlarken tarihî bir gerçek olan toplumsal değişmeyi göz ardı etmeleridir. Dolayısıyla ilerleme, çağı doğru bir şekilde okumak, toplumsal değişmenin mahiyetine vâkıf olmak ve İslamî ilkeleri

¹⁵⁷ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 38.

¹⁵⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 359, 362.

¹⁵⁹ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 247; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 70-71; Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 38.

¹⁶⁰ Alparslan Açıkgenç, "İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 240.

¹⁶¹ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 95, 103; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 108.

bunların zaviyesinden ele almakla mümkün olacaktır.¹⁶² Bu sebeple Fazlurrahman'ın hedefi dinin ilkelerini kapsamlı bir şekilde ihata eden temel kaynağı Kur'an'ın yeni bir usulle anlaşılması, rasyonel bir şekilde yorumlanması ve bugüne hitap eder hâle getirilmesidir. Bunun yapılabilmesi için Kur'an şümüllü bir şekilde tahlil edilmeli ve şariat eksiksiz olarak Kur'an'ın ışığında değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Kur'an yorumlanırken tarihsel metot kullanılmalı, Kur'an'da bildirilen hukukî ilkeler onun nazil olduğu dönemin toplumsal yapısı ve şartları göz önünde bulundurularak incelenmeli ve bu ilkelere lafzen bağlılık yerine onların hedefleri tespit edilmelidir.¹⁶³ Ancak bütün bunları yaparken içinde yaşanılan çağın Kur'an'ın indiği döneme nazaran farklı ve aynı yönleri de ortaya konulmalıdır. Daha sonra Kur'an'daki hükümler içinde yaşanılan çağa uygun yeni hükümler çıkarabilmek için yorumlanmalıdır.¹⁶⁴ Bu usul uygulandığı takdirde Kur'an'ın günümüze ne söylediği sağlıklı bir şekilde ortaya konacaktır. Müslümanlar modern bir dünya görüşü geliştirerek çağdaş dünya düzeninde söz sahibi olacaktır.

2.4 İslam Modernizminin Temel Görüşleri

İslam modernizmi dinde Kur'an'ı temel kaynak olarak görme, hadislerle eleştirel yaklaşma, akla fazlasıyla ehemmiyet atfetme, taklidden sakındırma ve içtihadı teşvik etme gibi belli başlı nitelikleri ile öne çıkmaktadır. Bu bölümde İslam modernizminin temel görüşleri dört başlık altında ve Cemaleddin Afganî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh ve Fazlurrahman'ın görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır. Fazlurrahman'ın görüşlerine bu bölümde ana hatlarıyla yer verilecektir. İslam modernizminin modern dönemdeki temsilcilerinden Reşid Rıza, ve Tefik Sıdkı ile Fazlurrahman'ın görüşleri üçüncü bölümde tafsilatlı olarak incelenecektir.

2.4.1 Kur'an

Hristiyan dünyasındaki reform faaliyeti sonucu Batı'nın ilerleyişe geçmesi, modernistleri İslam dünyasının ilerlemesinin de bir arınma ve öze dönme faaliyeti ile mümkün olacağı düşüncesine sevk etmiştir. Modernist düşünürler İslamî

¹⁶² Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/282.

¹⁶³ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 76-77.

¹⁶⁴ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 96.

yenilenme ve dinin özüne dönmede İslam'ın temel kaynağı olarak gördükleri Kur'an'ı esas almış, İslam'ın çağdaş yorumunu Kur'an üzerinden yapmışlardır.¹⁶⁵

İslam modernistlerine göre Müslümanların geri kalmalarının temel sebebi Kur'an'ın asıl anlamlarından uzaklaşmış olmalarıdır. Bu nedenle Müslümanların terakki edebilmeleri Kur'an'a dönmelerine ve onun gerçek manalarına nüfuz edebilmelerine bağlıdır. Onların düşünce dünyasında Kur'an'a dönmek Kur'an'ın muhtevasını modern çağa hitap edecek şekilde yeni bir okuyuşa tâbi tutmaktır. Zira Kur'an yeni bir usulle çağın sorunlarını çözümleyecek bir şekilde okunduğu takdirde Kur'an'dan ilkeler çıkarılacak ve bu ilkeler Müslümanların ilerlemesi için yol gösterici olacaktır. İslam dünyasının dünya görüşü, yaşama biçimi, inanç ve değerleri kapsamlı bir şekilde Kur'an'a göre şekillendirildiğinde ise terakki kaçınılmaz olacaktır.

Cemaleddin Afganî'nin din telakkisinin temelini Kur'an oluşturmaktadır. O, geçmişteki İslam toplumlarının Kur'an'ı kılavuz edinmek ve onun ilkelerine bağlılık sayesinde diğer toplumlara üstün geldiklerini düşünmektedir. Bu nedenle Afganî'ye göre Müslümanların gerilemesinin en büyük nedeni Kur'an'ın aslından uzaklaşılarak rehberliğinin etkisiz hâle getirilmesidir. Gerileme sorununu bertaraf etmek için Kur'an'ın prensiplerini yeniden rasyonel bir şekilde ele alarak zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlamak gerekmektedir.¹⁶⁶ Müslümanlar Kur'an'ın gerçek mesajlarını kavrar, tüm işlerinde Kur'an'ı hâkim kılar, hayatın her alanında Kur'anî ruhu canlandırırlarsa İslam toplumları yükselecek, batıl ise alçalmaya mahkûm olacaktır.¹⁶⁷

Afganî Kur'an'ın modern bilimsel bilgilere dayanan yeni rasyonel yorumlarının yapılması gerektiğini belirtmiş, bu yapıldığı takdirde Müslümanların Kur'an'ın gerçek mesajlarını kavrayacaklarını ve modern dünya ile uyumlu bir İslam toplumunun inşa edileceğini ifade etmiştir.¹⁶⁸

Seyyid Ahmed Han da zamanın ve şartların değişimiyle Kur'an'ı anlama biçiminin de değişmesi, Kur'an ahkâmının çağa göre yorumlanıp tatbik edilmesi ve

¹⁶⁵ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 40-41.

¹⁶⁶ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 235.

¹⁶⁷ Muhammed Esen, *Afganî Kelamî ve Felsefî Görüşleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 176; Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, çev. Adem Yerde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 126; Afganî - Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, 259-260.

¹⁶⁸ Anwar Moazzam, *Cemaleddin Afganî: Doğu'nun Müslüman Mütefekkiri*, çev. Düccane Demirtaş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 33-34.

İslam toplumunun düşünce ve değerler sisteminin topyekûn olarak Kur'an'ın ruhuna uygun bir biçimde yeniden düzenlenmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁶⁹ O, Kur'an'ın modern gelişmelerin nazar-ı dikkate alındığı güncel bir bakışla, Kur'an'ın yol gösterici ve ıslah edici olma özelliklerinden faydalanılarak ve mevcut sorunlara çözüm sunacak bir dinamiklikle yorumlanmasının lüzumu üstünde durmuştur.¹⁷⁰

Muhammed Abduh'un nezdinde de Müslümanların zayıf düşmeleri en temelde Kur'an'ın hidayetinden uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Ona göre Müslümanların eski hükümlerlerini tekrar kazanmaları ve izzet ve üstünlüğe kavuşabilmeleri için tek çare Kur'an'ın hidayetine sarılmalarıdır.¹⁷¹ Bu itibarla Abduh, Kur'an tefsirlerinde Kur'an'ın yol gösterici ve ıslah edici niteliklerinin ön plana çıkarılması, tefsirlerin rivayetlerden arındırılması ve âyetin âyetle tefsirinin yapılması gerektiğini beyan etmiştir.¹⁷²

Fazlurrahman'a göre İslam dünyasının gerileyişinin sebebi Kur'an'ı anlamada doğru bir usul kullanılmamasıdır. Bu nedenle Kur'an'ın bütünlük içerisinde ve sistematik bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.¹⁷³ Ona göre Kur'an'ın tarihsel boyutunun göz ardı edilmesi onun lafzen donuklaşmasına ve modern çağın problemlerine çözüm bulunamayan bir metne dönüşmesine yol açmıştır.¹⁷⁴ Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre Kur'an'ın modern döneme hitap etmesinin yegâne yolu Kur'an'ı tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirip yorumlamak ve çıkan yorumu günün şartlarına uyarlamaktır. Yani çağı toplumsal değişimleri de göz önünde bulundurarak Kur'an'ın ruhuna, gaye ve prensiplerine göre şekillendirmek gerekmektedir.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 14 (2003), 147; Ahmet İğdi, "Seyyid Ahmed Han", *İslam Düşünce Atlası* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1275; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 225.

¹⁷⁰ Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'ani'l-hakim tefsirul'l-menar*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 1/22-23; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 297.

¹⁷¹ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 1/44.

¹⁷² Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakim=Tefsirü'l-menâr* (Beyrut: Da'rü'l-Ma'rife, ts.), 1/10.

¹⁷³ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 58.

¹⁷⁴ Mehmet Raif Söylemez, *Fazlurrahman Düşüncesinde Metod Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

¹⁷⁵ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 97.

Modernistler Batı'nın düşünce dünyasında olduğu gibi bilimi mutlaklaştıran bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Bu yaklaşım Kur'an'ın güncel bilimsel verilerle tefsir edilmesi gerektiği düşüncesini beraberinde getirmiştir.¹⁷⁶ Bu minvalde İslam'ın terakki dini olduğunu ispatlamak için Kur'an'ın modern bilimleri ihtiva ettiğini ve her devrin bilimsel gelişmeleriyle uyumlu olduğunu ortaya koyma gayreti içerisinde olmuşlardır. Batı'da yaygınlaşan rasyonalizm, natüralizm, determinizm gibi akımların etkisinde kalmaları sebebiyle Kur'an'a bu akımların perspektifinden rasyonel bir bakış açısıyla yaklaşmışlar, âyetleri yorumlarken akli olabildiğince etkin kılmışlar, mucizeleri bilimsel olarak açıklayamadıklarından lugavî izahlarla te'vil etmişlerdir.

Afganî, Kur'an'ın çağa hitap edecek, zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir tarzda ve rasyonel bir şekilde tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁷ Afganî'ye göre Kur'an, modern bilim ve küllî kaidelerle uyum içindedir. Eğer Kur'an ile bunlar arasında zahirde bir uyumsuzluk varsa te'vil etme yolu tercih edilmelidir.¹⁷⁸

Bu minvalde Afganî Kur'an'daki âyetlerin bilimsel izahlarını yapmıştır. *"Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi."*¹⁷⁹ âyetindeki "deha" kelimesinin Arapça'da "yumurta" veya "yumurta benzeri şekil" anlamına geldiğini belirterek bu âyetin dünyanın küre şeklinde olduğuna işaret ettiğini beyan etmiş, *"Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider."*¹⁸⁰ âyetinin güneşin kendi ekseninde dönmesini, *"Göklerle yer bitişikken biz onları birbirinden koparıp ayırdık."*¹⁸¹ âyetinin ise yer kürenin güneşten kopup ayrıldığını bildirdiğini ifade etmiştir.¹⁸²

Ahmed Han da İslam akîdesinin temel kaynağı olan Kur'an'ın tabiat kanunlarıyla tam bir uyum içerisinde olduğunu ileri sürmüştü,¹⁸³ Kur'an'ın modern

¹⁷⁶ Ahmet Ayhan Koyuncu, "İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Ara Yol Önerisi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 389.

¹⁷⁷ Esen, *Afganî Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, 177.

¹⁷⁸ Esen, *Afganî Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, 176; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, 127.

¹⁷⁹ en-Nâziât 79/30.

¹⁸⁰ Yâsîn 36/38.

¹⁸¹ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁸² Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, 131.

¹⁸³ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 68; Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 92; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmed Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 54.

bir yorumunu yaparak din-bilim arasında çatışma olduğu iddialarını bertaraf etmeyi¹⁸⁴ ve Allah'ın sözü olan Kur'an ile Allah'ın fiili olan tabiat arasında bir çelişki olmadığını ispat etmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda Batı nezdinde irrasyonel görülen Kur'an âyetlerini rasyonel bir hâle sokma çabasına girişmiş,¹⁸⁵ Kur'an'ı, etkisinde kaldığı determinist tabiat felsefesiyle yorumlamış, tabiattaki her şeyin mutlak bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğine olan inancından dolayı Kur'an'daki nedensellik ilkesine ters anlatıları aklîleştirme yoluna gitmiştir. Bu minvalde mucizeleri kimi zaman lugavî kimi zaman mecazî izahlarla te'vil ederek sebep-sonuç ilişkisine ve tabiat yasalarına uygun hâle getirmiştir.¹⁸⁶

Hız. Musa'nın kavmiyle birlikte Mısır'dan ayrılırken denizin yarılmasıyla oradan geçmelerini ve Firavun ile ordusunun ise sular altında kalmasını gel-git olayıyla izah etmesi ve Hız. Yunus'un balık tarafından yutulduğuna dair açık bir delil olmadığını ileri sürmesi Ahmed Han'ın hadiseleri rasyonel bir bakış açısıyla yorumlamasına misal olarak verilmektedir.¹⁸⁷

Abduh da Kur'an'da bildirilenlerle sarıh aklın çelişmeyeceği, Kur'an ile bilimsel verilerin uyum içinde olduğu kanısındadır.¹⁸⁸ Bundan dolayı Kur'an'a bu bilimsel verilerin çerçevesinden bakmak, akla ve bilime meydan okuyan mucizelerin aklî izahını zaruri hâle getirmiştir. Bu meyanda o, din ve bilimin uyumunun ispatı için Kur'an'da akla ve ilme muhalif gördüğü hususları te'vil etme yoluna gitmiştir.¹⁸⁹ Bu konuda Abduh'un Fil sûresinde bahsedilen Ebrehe'nin ordusunu mağlubiyetine sebep olan şeyi sivrisineklerin taşıdığı mikrop yahut su çiçeği hastalığı olarak yorumlaması¹⁹⁰ ve cinleri mikrop olarak ifade etmesi¹⁹¹ örnek verilebilir.

Fazlurrahman'a göre ebedî bir mesaja sahip olan Kur'an sürekli olarak gelişmekte olan ilimler yoluyla her defasında yeniden tefekkür edilip

¹⁸⁴ M. Nur Pakdemirli, "Hint Alt Kıtasında Dinî Ekoller ve Din Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi* 62 (ts.), 435.

¹⁸⁵ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 98; el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 36.

¹⁸⁶ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 101-102; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 68-70; Abdülhamid Birişik, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 385; Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* 7/4 (2004), 76-77.

¹⁸⁷ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 69, 76.

¹⁸⁸ Ammâra, *İmam Muhammed Abduh müceddidü'd-dünya bi tecdidü'd-din*, 68; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 126.

¹⁸⁹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 581.

¹⁹⁰ Muhammed Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme* (Tunus: Dâru'l-Maârif, 1986), 120.

¹⁹¹ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/161.

anlamlandırılmalıdır. Bu, Kur'an'ı yeni elde edilen bilgilere uyarlamak değil, yeni bilgileri ona uygun şekilde anlamaya çalışmaktır.¹⁹² Ona göre Kur'an'ın öğretilerine uyulsaydı İslam dünyasında bilimsel gelişmelerin durağanlaşmasının önüne geçilebilecekti. Kur'an birçok yerde tabiatın incelenmesini, tefekkür edilmesini istemektedir. Zira tabiat Allah'ın gerçek anlamda âyetidir.¹⁹³

Netice olarak İslam modernistleri Kur'an'ın her çağa söz söyleyen, her daim güncelliğini koruyan bir kitap olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onlara göre Kur'an, ilahi ve mucizevî bir kitap olarak bilimsel îcaza sahiptir. Kur'an her çağın ihtiyaçlarını muhtevî olduğu gibi modern çağın bilimsel ihtiyaçlarını da muhtevasında barındırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın modern bilimsel gelişmelerle uyumsuzluğu mevzubahis değildir.¹⁹⁴

Modernistler geleneğin Kur'an'ın ve İslam'ın ilk dönemindeki saflığını bozduğu inancını taşımıştır. Bu sebeple dinin gelenekten tasfiye edilmesi ve Kur'an'ın gelenekten bağımsız olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Nitekim onlara göre Kur'an'ın anlaşılmasında geleneğe ve başka bir yorumcuya ihtiyaç yoktur. Kur'an herkesin anlayabileceği açıklıkta bir kitaptır.¹⁹⁵ Kur'an yorumunda geleneği bertaraf etme, modern çağın şartlarını temel alma ve öznelliği hâkim kılma neticesinde onlar Kur'an'daki ahkâm âyetlerini, hadler, kadınlarla ilgili hükümler vb. hususları ilerlemenin ölçüsü addedilen Batı'nın hâkim değerlerinin ışığında ve modern hayatla uyumlu bir şekilde açıklamışlardır.¹⁹⁶

Ahmed Han, Kur'an'ın muhtevasının dinî ve dünyevî olarak ayrıldığını yani Kur'an'ın tüm içeriğinin dinle ilgili olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁷ Şartların değişmesi ile hükümlerin de değişmesi gerektiği kanaatinde olan Ahmed Han, dünyevî mesele olarak gördüğü konulardaki hükümlerin zamanında içinde bulunulan geleneğe göre şekillendiğini dolayısıyla bu hükümlerin modern hukuk ile uyumlu hâle getirilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Kur'an'da banka faizinin yasaklanmadığı görüşünü

¹⁹² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 11-12.

¹⁹³ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 112.

¹⁹⁴ İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi Bilim ve İslam II* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1992), 23.

¹⁹⁵ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 199; Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, 136; Fazlurrahman, *İslam*, 363; Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 45, 67; Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, 235.

¹⁹⁶ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 116-118; Muhsin Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003), 43.

¹⁹⁷ Muhammed İsmail Pânipatî, *Makâlât-ı Sir Seyyid* (Lahor, 1960), 5/5-9; akt. Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 127.

benimsemesi,¹⁹⁸ hırsızın elinin kesilmesi cezasının dönemin şartlarıyla ilgili olup nihai bir ceza olmadığı yönünde kanaat bildirmesi¹⁹⁹ ve cihadla ilgili âyetlerin izahında ılımlı bir söylem geliştirip Müslümanlar ile ehli kitap arasındaki ayrımı neredeyse yok sayması²⁰⁰ Ahmed Han'ın bu doğrultudaki beyanlarına örnek gösterilebilir.

Abduh, “*Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar.*”²⁰¹ âyetinin paraya çok fazla değer atfeden insanların içinde bulundukları psikolojik hâli betimlediğini ifade etmiştir. Yani âyette kastedilen şeytan tarafından yapılan maddi ve gerçek bir çarpma değil, para piyasasının hareketlerini takip etmenin getirdiği psikolojik rahatsızlıktır.²⁰² Abduh, Kur'an'da çokeşlilik meselesinde zikredilen adalet ilkesinin tatbikinin modern zamanlarda neredeyse imkânsız olup eşler arasında adaletli davranamamaktan kaynaklı zulmün kaçınılmaz olması hasebiyle çokeşliliğin asıl olmadığını ve tavsiye edilmediğini beyan etmiştir.²⁰³

Fazlurrahman'a göre Kur'an, modern dünyada İslam'dan üretilebilecek bir değerler sisteminin kaynağıdır.²⁰⁴ Kur'an'daki hükümler vahyedildikleri dönemin ihtiyaçlarına cevap verir niteliktedir.²⁰⁵ Dolayısıyla bu hükümleri salt lafzî anlamlarına bağlı bir şekilde günümüzde de uygulamaya çalışmak makul bir yaklaşım değildir. Zira aslolan Kur'an'daki hükümlerin gaye ve hikmetlerini kavramaktır.²⁰⁶ Müslümanlara düşen bu gayeleri tespit etmek, bunlardan her çağa uyumlu ilkeler çıkarmak, modern zamanın getirdiği hayat tarzı ile Kur'an'ı anlamlı bir şekilde mezcetmek ve uygulamaktır. Zira terk edilemeyecek veya değiştirilemeyecek olan şeyler bizzat Kur'an'ın hedefleri ve prensipleridir.²⁰⁷

¹⁹⁸ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 136-137; Seyyid Ahmed Han, *Tefsirü'l-Kur'an* (Hindistan, 1882), 2/306; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 65.

¹⁹⁹ Han, *Tefsirü'l-Kur'an*, 1882, 2/199-201; Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmed Khan* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971), 256; akt. Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, 156-157.

²⁰⁰ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 36.

²⁰¹ el-Bakara 2/275.

²⁰² Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 3/94-96.

²⁰³ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 4/448-450.

²⁰⁴ Ahmet Faruk Kılıç - Sıddık Ağçoban, “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 235.

²⁰⁵ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleleri* I, 58.

²⁰⁶ Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, 80.

²⁰⁷ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 97.

Fazlurrahman'ın çokeşliliği yetim kızlara mahsus bir olgu olarak izah edip İslam'da ruhsat verilmiş olan çokeşliliği modern bir biçimde yorumlaması,²⁰⁸ modern bankacılık faaliyetlerinin Kur'an'daki faiz yasağına dahil olmadığını ileri sürmesi,²⁰⁹ kadınların şahitlikte erkeklere denk olmamasını Kur'an'ın toplumsal değişimdeki hedeflerine aykırı görmesi²¹⁰ ve miras paylaşımında kadının erkeğin yarısı kadar bir pay alması uygulamasının toplumsal değişimin bir gereği olarak değiştirilmesi gerektiğini düşünmesi²¹¹ gibi düşünceleri onun âyetleri modern bir okuyuşa tabi tuttuğunu göstermektedir.

2.4.2 Hadis

İslam modernistlerinin kaynaklara dönüş söylemi ile asıl kastettikleri Kur'an'a dönüştür. Modernistler hadisleri güvenilir bir kaynak olarak görmediklerinden ötürü dinin ikinci kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Hadislere itibar etmemeleri nedeniyle de dine dair fikir ve söylemlerinde hadislere yer vermemiş, İslam dininin esaslarını Kur'an'da bildirilenlere indirgemişlerdir.²¹²

Afganî Müslümanların Batı karşısındaki gerileyişini dinden uzaklaşmalarına bağladığı için ilerlemenin de ancak dine bağlılıkla mümkün olacağına inanmıştır. Bu doğrultuda Afganî, ilerleme için Kur'an'a dönme ve onu yaşanılan çağın şartlarına göre okumaya vurgu yapmıştır. Ancak bu söylemlerinde hadislerden söz ettiğine pek rastlanmamaktadır. Zira ona göre hadisler ilerlemeye engel olan din anlayışında büyük rol oynamaktadır.

Afganî'nin hadislere yaklaşımında ilerleme düşüncesinin etkisi görülmektedir. O, Müslümanlar arasında birtakım hadislerin yanlış yorumlandığını söylemiş ve bu durumun menfi sonuçlarına işaret etmiştir. Ona göre ahir zaman alametleri ve dünyanın sonuna doğru karşılaşılabilecek durumlarla ilgili beyanda bulunan hadislere hatalı bir yaklaşım sergilenmiş, bu tür hadisler ilerleme için çaba göstermenin gereksiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu durum da söz konusu hadislerin İslam toplumlarının yenilik ve başarı arayışı ile bu minvaldeki teşebbüslerinde şevk kırıcı yahut caydırıcı bir rol oynamasına yol açmıştır. Bu gibi

²⁰⁸ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, 142-146; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 57-58.

²⁰⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 83; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 111-112.

²¹⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleniğin Değişimi*, 94.

²¹¹ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, 142.

²¹² Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 227; Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anıcılık*, 55.

menfî durumların önüne geçmek için İslam geleneğindeki mevcut ilimleri gözden geçirmek, İslam'ın akîdelerini doğru bir şekilde anlayıp açıklamak ve doğru bir şekilde yaymak gerekmektedir.²¹³ İslam toplumlarının gelişmesi için Hz. Peygamber'e izafe edilen hadislerin cesaret kırıcı ve ilerlemeyi köreltici etkisinden kurtulmak elzemdir.²¹⁴

Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde hadislere eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Ahmed Han, hadislerin sözlü olarak rivayet edilmesi ve rivayetin de lafzen değil manen nakledilmiş olması, hadislerin Hz. Peygamber'in vefatından üzerinden iki asır geçtikten sonra yazıya geçirilmesi gibi gerekçelerden ötürü hadislerin güvenilir olmadığını ileri sürmüş ve manevi muhtevaya sahip hadislerin dışındakilerinin bağlayıcı olmadığını iddia etmiştir. Ona göre hadislerin büyük kısmı insan aklına ters düşmekte²¹⁵ ve pek çok hususta Kur'an ile çelişmektedir. Bu nedenle hadisler, Kur'an ve akıl süzgecinden geçirilerek sahihliği tespit edilmedikçe bağlayıcı olamaz. Hadisler güvenilirlikten uzaktır. Müslümanlar için tek sahih ve sağlam kaynak Kur'an'dır. Müslümanların doğrudan Kur'an'ı anlamaya yoğunlaşmaları, Kur'an'ı anlama çabasında da güvenilirlikten uzak hadis-rivayet temelli tefsir edebiyatından sıyrılıp Kur'an'ı bizzat kendisinden anlamaları gerekmektedir. Zira Kur'an'ın anlaşılmasında hadis malzemesine bağlı kalınması, Kur'an'ın evrensel yönünü tarihin sınırlarına hapsetmeye neden olmaktadır.²¹⁶

Ahmed Han, hadisleri bağlayıcılık bakımından dinî-dünyevi ayrımına tabi tutmuş ve sadece dinî hadislerin bağlayıcı olabileceğini, dünyevî hadislerin bağlayıcı olmadığını beyan etmiştir.²¹⁷ Nitekim ona göre hadislerin pek çoğu Hz. Peygamber'in nübüvvet misyonu ile ilgili değildir, yani dünyevi meselelerle ilgilidir.²¹⁸ Peygamberliğin alanına giren hadisler dinî, ahlakî ve ahiretle ilgili olanlar olup bunların dışındaki konulardaki hadislere uymak dinî açıdan bir ehemmiyet teşkil etmemektedir.²¹⁹

²¹³ Afganî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 97.

²¹⁴ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 124.

²¹⁵ Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 62.

²¹⁶ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 187-188; Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 319, 353; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 111; Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 93-94.

²¹⁷ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 109, 112.

²¹⁸ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 188.

²¹⁹ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 89.

Muhaddislerin sened tenkidi yaparken subjektif yargılara dayanmaları, sened tenkidine odaklanıp metin tenkidini ihmal etmeleri, hadislerin muhtevasının akıl ve tabiata uygunluğunun test edilmemiş olması ve manen rivayet nedeniyle Hz. Peygamber'in ifadelerinin değişikliğe uğraması neticesinde hadis kitaplarında yer alan hadislerin cümle yapısının hadisi nakleden son râviye ait olması Ahmed Han'ın hadislere yönelik tenkitleri arasındadır.²²⁰ Fazlurrahman, Ahmed Han'ın fikrî gelişiminin son aşamasında hadisleri kökten reddettiğini ifade etmiştir. Nitekim Ahmed Han'ın düşüncesi devam ettirilerek hadisi reddeden Ehl-i Kur'an ekolü teşekkül etmiştir.²²¹

Abduh, Hz. Peygamber'e aidiyetinin neredeyse kesin olması hasebiyle mütevâtirlik şartlarını taşıyan hadislere ittiba etmek gerektiğini beyan etmiştir. Zira bunlara itaat etmek peygamberin risâletine itaat etmektir. Aksi ise peygamberin söylediği bilinen bir şeyi inkâr etmek anlamına gelir ki bu risâletinin doğruluğunu tekzip etmektir. Bunu yapan kişi ilahi cezayı hak etmektedir. Âhâd hadislere ittiba meselesinde ise Abduh, bu tür hadislere ittibayı zorunlu görmemekte bu konuda kişinin tercih hakkı olduğunu söylemektedir. Buna göre kendisine âhâd hadis nakledilen kişi hadisi araştırıp sahihliğine kani olduğunda ona ittiba eder fakat hadisin sahihliği konusunda tereddüt içerisinde ise hadise ittiba etmeyebilir. Hadis mütevâtir olmadığından ötürü ittiba edilmediğinde kınanmayı gerektirmez.²²²

Abduh'a göre dinde kaynak olan tevatür derecesindeki sahih hadislerin sayısı oldukça azdır.²²³ Az sayıdaki bu hadisler ise namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadet konularını ihtiva eden fiili sünnetlerdir.²²⁴ Âhâd hadisleri de mutlak bağlayıcı kabul etmediğinden Abduh'un dinin esaslarında hadislere cüz'î bir yer verdiği görülmektedir.

Afganî gibi Abduh da Müslümanların gerilemesinde sahih olmayan ya da yanlış izah edilen hadislerin etkisi olduğu düşüncesindedir.²²⁵ Abduh, hadisçilerin salt senedini değerlendirmek suretiyle sahih hükmü verdikleri fırka ve fiten hadisleri konusunda hata ettiklerini, sened tenkidinin hadisin sıhhatini belirlemede yeterli olmadığını ifade etmiştir. O muhaddislerin metin tenkidine de gereken

²²⁰ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 87-88.

²²¹ Fazlurrahman, *İslam*, 305.

²²² Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 230.

²²³ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 51.

²²⁴ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992), 247.

²²⁵ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 124.

önemi vermediğini özellikle hadisin Kur'an'a arz edilmesi hususunun ihmal edildiğini belirtmiştir.²²⁶ Ona göre hadislerin metninin Kur'an'a ve sünnetin genel ilkelerine uyumlu olup olmadığı tespit edilmeli ve hadisler aklın ölçülerine göre değerlendirilmelidir.²²⁷

2.4.3 Akılcılık

Modernistler İslam'ın akla oldukça önem verdiğini, İslam dininde iman etmekle yetinilmeyip inancın akılla desteklenilmesinin üzerinde durulduğunu ifade etmiştir. Onlar İslam'ın akılla uyumlu olduğunu ve bilimle çelişmediğini ortaya koymaya ve İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Afganî İslam'ın esaslarında akla muhalif herhangi bir durum olmadığını ve İslam ile aklın tam bir uzlaşma içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²²⁸ Ona göre İslam âleminin ilim, ahlak ve medeniyette öncü bir konuma gelebilmesi için evvela akıl hurafe, kuruntu ve asılsız vehimlerin kısılcısından kurtarılmalı ve İslam öğretileri akılcı bir şekilde yorumlanmalıdır.²²⁹ İslam'ın temel kaynağı Kur'an, kişileri akıllı kullanmaya çağırmıştır. İslam, din-akıl uyumunu ortaya koyan yegâne dindir. Doğru yola ulaşmak için akıl dine eşlik etmelidir. Zira her ikisi de hakikatin tespit ve tesisini hedeflemektedir.²³⁰ Doğru okunup yorumlandığı takdirde İslam'ın her devre hitap eden yönü ortaya çıkarılacak, İslam toplumlarının modern zamanlardaki problemleri bertaraf edilecek ve Müslümanlar diğer medeniyetlerin gerisinde kalmak bir yana çağa yön verecektir.

Avrupa'daki Aydınlanma akılcılığının ziyadesiyle tesirinde kalan Seyyid Ahmed Han, akılla son derece uyumlu bir din olduğuna inandığı İslam'ı modern çağda kabul edilebilir hâle getirmek için dinî kaynakların rasyonel bir şekilde ele alınıp sunulması gerektiğini savunmuş ve İslamî hükümleri şahsî yorumlara tabi tutmuştur.²³¹

Ahmed Han, dinin kaynağının akıl olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle aklın Kitap ve Sünnet karşısında geri plana atılması onun için kabul edilemez bir

²²⁶ Adil Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 81; Rıza, *Târîhu 'l-üstâz imam şeyh Muhammed Abduh*, 1/1033.

²²⁷ Fazlurrahman'ın hadislerle dair fikirleri üçüncü bölümde incelenecektir.

²²⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 300.

²²⁹ Afganî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 91; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 132.

²³⁰ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 154.

²³¹ Tauseef Ahmad Parray, "Alt Kıta'da Gelenek ve Modernite Tartışmaları", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/48; Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 32; Fazlurrahman, *İslam*, 304.

durumdur.²³² Ona göre Müslümanlar, peygamber aracılığıyla kendilerine bildirilen ve İslam'ı oluşturan ilahi vahyi akıl ve bilim ışığında gözden geçirmelidir.²³³ Dinin her hükmü akla muvafık bir şekilde anlaşılıp yorumlanmalıdır. Çünkü dinî hakikatin ölçüsü tabii aklın normlarına uygun olmasında aranmalıdır.²³⁴ İslam ile modern dünya görüşünü uyumlu hâle getirmek bu şekilde mümkün olacaktır.

Ahmed Han, hadiselerle yaklaşımında akılcı bir eğilime sahip olduğundan kâinattaki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan ettiğine inanmaktadır. Bu düşüncesinden ötürü Hz. Peygamber'in hissi mucizelerini reddetmiştir. Zira ona göre Allah, tabiat kanunlarını yaratıp bir düzene bağlamıştır. Kâinattaki sistemin işleyişinde artık bu kanunlara ters düşecek hiçbir şey vuku bulamayacaktır.²³⁵ Dolayısıyla ona göre Hz. Muhammed'in Kur'an dışında herhangi bir mucizesi yoktur.²³⁶ Kur'an ve Sünnetin muhtevasının tabiat kanunları ile tam bir uyum içinde olması gerektiğini ileri süren²³⁷ Ahmed Han, Kur'an ve Sünnetteki tabiatüstü olayları aklî bir şekilde yorumlamış ya da reddetmiştir. Hz. Musa'nın asasıyla denizi ikiye ayırması hadisesinin mucize gibi gösterilmesinin tabiat kanunlarına aykırı olduğunu söyleyerek hadiseyi gel-git olayıyla (med cezirle) açıklamış,²³⁸ Hz. Yunus'u balığın yutmayıp sadece ağzına aldığı şeklinde izah etmiş,²³⁹ Miraç hadisesini rüya olarak yorumlamıştır.²⁴⁰

Müslümanların gerilemesinin en büyük sebeplerinden birinin akla hak ettikleri değeri vermemeleri olduğunu düşünen Abduh, gerileyişe engel olma ve Kur'an'ın yerdiği taklitçilikten uzak durmanın yegâne yolunun akli kullanmak olduğu kanısındadır. Abduh, İslam'ın akli işlevsel hâle getirmeyi teşvik ettiğini ancak akla sınırsız bir serbestiyet de tanımadığını belirtmiştir. Akıl, din tarafından tayin edilen sınırlar çerçevesinde faaliyet göstermelidir.²⁴¹

Abduh, dinin sahih bilgilerle öğrenilmesi ve hayata ikamesi için vahiy ile birlikte aklın da esas alınması gerektiği kanaatindedir. Abduh'a göre Allah akli, din

²³² Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 114.

²³³ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 87.

²³⁴ Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 42-43.

²³⁵ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 96.

²³⁶ Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 322.

²³⁷ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 92.

²³⁸ Seyyid Ahmed Han, *Tefsirü'l-Kur'an* (Hindistan, 1880), 1/78-92; Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 378-380.

²³⁹ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 102; Han, *Tefsirü'l-Kur'an*, 1880, 1/84.

²⁴⁰ Seyyid Ahmed Han, *Tefsirü'l-Kur'an* (Hindistan, 1888), 4/1-147; Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 383; Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 216.

²⁴¹ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 196.

telakkisinde vuku bulabilecek muhtemel yanlış anlamaların önüne geçmek için yaratmıştır.²⁴² Ona göre vahiy, aklın kesin hükümlerine aykırı bir bilgi ve hüküm getirmez. Nakil ile akıl arasında görünürde bir uyumsuzluk varsa bu ya naklin anlaşılabilmesi ya da aklın belli bir inanç doğrultusunda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda ya naklin anlamına vâkîf olunamadığı kabullenilip mana Allah'a havale edilir ya da nakil dil kaidelerine göre te'vil edilerek neticede aklın vardığı hüküm esas alınır.²⁴³ Netice olarak akıl nakil arasında bir muâzır görüldüğünde akla tabi olmak gerekmektedir.

Abduh'a göre mucizenin vukuu aklî olarak imkânsız değildir. Zira tabiat kurallarının değişmeyeceğine dair kesin bir delil mevcut değildir. Tabiat kurallarının yaratıcısı olan Allah, dilediği zaman bu kuralları değiştirebilir ya da başka kanunlar yaratabilir. Mucizeler Allah'ın onlara has yarattığı kanunlarla vuku bulmuştur. Allah'ın her şeye kâdir olduğuna inanan kimse için bunları kabullenmek zor değildir.²⁴⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden tek mucize Kur'an'dır. Diğer harikulade olaylar bu asıl mucizeyi destekler niteliktedir. Bunlar aslî mucize olmadıklarından reddedilmeleri bir problem teşkil etmemektedir.²⁴⁵

Fazlurrahman, dini yaşamın temel unsurlarından biri olarak gördüğü akılcılığı yeniden canlandırmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin teşekkül dönemlerinde akli kullanmadaki esnekliğe vurgu yapmış, halifelerin görüş ve düşüncelerini zamanın ihtiyaçlarına göre şekillendirmelerini örnek göstermiştir. O akılcılığı hem İslamî mirasın esası hem de Müslümanların karşılaştıkları yeni sorunların çözümü için bir anahtar olarak görmüştür.²⁴⁶

Fazlurrahman İslam dünyasının problemlerine çözüm üretilebilmesi ve İslam'ın evrensel mesajlarının insanlığa sunulabilmesinin akılcılıkla mümkün olacağını düşünmüştür. Ona göre İslam'ın değişen zaman içerisinde her türlü hâl ve şarta uyum sağlayabilecek ilkelerini tespit etmek için akla işlerlik kazandırmak gerekmektedir. Onun nezdinde naslara bakışta aslolan âyet ve hadislerin ifade ettiği

²⁴² Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, 246.

²⁴³ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 54; Muhammed Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye mea'l-ilmi ve'l-medeniyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1905), 52; Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 100.

²⁴⁴ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 133.

²⁴⁵ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye mea'l-ilmi ve'l-medeniyye*, 57-60; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 158-159.

²⁴⁶ Charles J. Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", çev. Bilal Kuşpınar - Ahmet T. Yüksel, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 272.

zâhirî manalar değildir, onların ifade ettiği ruhtur.²⁴⁷ Akıl vasıtasıyla bu ruh ortaya çıkarılmalıdır. Böylelikle o, Kur'an ve Sünnetten hareketle çağın gereklerine göre yorumlanabilen, yeni bir İslam düşüncesi geliştirmek istemiştir.

Fazlurrahman Hz. İbrahim'i ateşe atıldığında ateşin soğuması ve Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi gibi Allah'ın izniyle gerçekleşen ve peygamberin doğruluğunu ispatlayan tabiat üstü mucizeleri kabul etmektedir.²⁴⁸ Ancak Hz. Peygamber'in önceki peygamberler gibi tabiat üstü mucize göstermediğini iddia etmiştir. Zira bu tür mucizeler halkın kendisine gönderilen peygambere inanmasını sağlamamıştır, dolayısıyla Hz. Peygamber de bu tür mucize göstermiş olsaydı kavmi onu inkâr etmeye devam edecekti. Hz. Peygamber'in tabiatüstü mucizeler göstermemesinin bir diğer nedeni de bu tür mucizelerin artık güncel olmamasıdır.²⁴⁹

2.4.4 Taklit Karşıtlığı-İçtihadı Teşvik

İslam modernistleri önceki âlimlerin görüşleriyle yetinme olarak gördükleri taklide, ilmî donukluğa ve ihtilafa bundan dolayı da Müslümanların gerilemesine yol açtığı düşüncesiyle karşı çıkmışlardır. Onlar dinin anlaşılmasında doğrudan vahyi temel almışlar, akli kullanarak vahyin doğru bir şekilde bütün zamanlara hitap edebilmesinin yolu olan içtihadın yaygınlaşmasının gerekliliğine vurgu yapmışlardır.

Afganî zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği, aklî serbestliğin her neslin hakkı olduğu ve her neslin kendi dönemlerine uygun hükümler çıkarmalarının gerekliliği üstünde durmuştur. Ona göre içtihat, İslam'ın değişen koşullara intibak edebilmesi, çağın dinî gereksinimlerinin karşılanabilmesi ve yeni sorunlara çözüm üretilebilmesi için elzemdir. İctihat kapısı her daim açıktır. Akıl sahibi, Arapça bilen, selefî hayatlarına vâkıf, sahih hadis, icmâ ve kıyas konularında yeterli düzeyde bilgisi olan kimseler içtihat edebilir. Bununla birlikte o, içtihadın dinin asıllarında değil şeriatın fûrûa ait konularında yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Zira ona göre dinin fûrûa ait konularında akıl tamamen hür bir şekilde faaliyet gösterebilir. Ona göre bir dinin hayatîyetini sürdürmesi

²⁴⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 33.

²⁴⁸ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, 119.

²⁴⁹ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, 128-129.

bilhassa fûrû meselelerinde zamanının ihtiyaçlarına cevap vermesi ve dinin özüne zarar verilmeyecek şekilde değişime imkân tanınması ile mümkündür.²⁵⁰

Afganî mezheplere bağlılığın ümmetin hilâfına yol açtığını ve Kur'an'ın ve İslam'ın özünden uzaklaşılmasına sebep olduğunu düşünmektedir.²⁵¹ O, hayatının belli bir döneminden sonra selameti doğrudan Allah'a bağlanmakta bulunduğunu ve Allah'a kullukla birlikte dini yaşamada Hz. Peygamber'e ve sahâbîlere uymakla iktifa ettiğini belirtmiştir. O, mezhep imamlarını kendinden büyük görmediğini, birçok meselede onlarla muhalif görüşte olduğunu ifade etmiştir.²⁵²

Afganî, taklitçiliğin ve taassubun bırakılmasını ve araştırılıp bilgi sahibi olarak doğrudan dinin delillerine tabi olunması gerektiğini belirtmiştir. Kısacası dinî inanç sahih delillere ve akla dayalı olmalıdır. Müslümanlar taklide ve zanni bilgilere dayalı bir inanç yapısından sıyrılmalı akılla tahkim edilmiş bir inanca sahip olmalıdır.²⁵³ Afganî zanni bilgiye dayalı taklidî imandan kesin bilgiye dayalı tahkikî imana geçmeyi tüm Müslümanlar için zaruri görmektedir.

Seyyid Ahmed Han, fıkıh düşüncesinde şartların değişmesiyle hükümler de değişir kaidesini temel almıştır. Bu kaide mucibince o, geçmiş devirlerde icmâ, kıyas ve içtihat yoluyla verilen hükümlerin zamanının talep ve ihtiyaçlarına göre şekillenen hükümler olup bu hükümlerin sonraki dönemlerde şartların değişmesiyle geçerliliklerini yitirdiklerini düşünmektedir. Ona göre içtihat kapısı daima açık tutulmalı, Müslümanlar kendi dönemlerindeki problemlerini dönemlerinin bilgi ve anlayışlarıyla çözüme kavuşturmalıdır. Bu noktada, modern çağda sorunlara yeni çözüm üretme çabalarında geçmiş devirlerde yaşamış fakihlerce verilen hükümlerin herhangi bir sınırlayıcılığı yahut bağlayıcılığı söz konusu değildir. Ona göre İslam hukukunun zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak bir şekle sokulması ve değişen şartlara intibakının yegâne yolu içtihat etmektir. Her Müslüman potansiyel olarak içtihat etme yetisine sahiptir ve belli bir seviyede eğitim aldığı takdirde içtihat edebilir.²⁵⁴

²⁵⁰ Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 38; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, 140-141; Esen, *Afganî Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, 178-179.

²⁵¹ Afganî - Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, 116.

²⁵² Hayrettin Karaman, "Cemaleddin Efgânî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 10/460.

²⁵³ Afganî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 97-98; Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 36-37.

²⁵⁴ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 85-86; Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", 153; Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmed Khan*, 265; Özgür Kavak, "Modernleşme Sürecinde İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbal'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2012), 54.

Seyyid Ahmed Han, erken devir İslam hukukçularının koyduğu hükümlerin zamanla İslam'ın ana kaynaklarıyla eş değer tutulduğunu ve sonraki devirlerdeki Müslümanlar için uyulması zaruri, vazgeçilmez kurallar olarak addedildiğini ifade etmiştir.²⁵⁵ O, İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için taklidin terkinin, doğrudan Kur'an ve Sünnete yönelmeyi ve bunları akıl ve bilimin ışığında değerlendirip çelişkili gibi görülen hususları uzlaştırmayı zarurî görmektedir.²⁵⁶

Muhammed Abduh ise inancın aklın ve naklin kesin delillerine, amelî hükümlerin de Kur'an ve Sünnete dayanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu alanlarda âlimleri taklit etmek lüzumsuzdur. Zira her Müslüman gerekli bilgileri edindiği takdirde Kur'an ve Sünnetteki hükümleri anlayabilecek kabiliyettedir.²⁵⁷

Abduh'un mezhep fikri, "İslam Kur'an ve Sünnettir, mütekellimîn ve fukahânın dini değildir." cümlesinde mündemiçtir.²⁵⁸ O, mezheplerin oluşumunun taklit, taassup ve hizipleşmeye yol açtığını bunun sonucunda İslam toplumlarının birlik beraberliğinin bozulduğunu ve güçsüzleştiklerini düşünmektedir.²⁵⁹ O, bu durumun izalesi ve Müslümanların dinî hükümleri doğrudan dinin kaynaklarından almak suretiyle taklit bağlarından kurtulmaları için çaba sarf etmiştir. Zira ona göre dini en doğru şekilde ilk Müslüman nesil anlamıştır. Yapılması gereken dinin kaynakları olan Kur'an ve Sünnete mezheplerin tefrikalarından uzak bir gözle bakmaktır.²⁶⁰ Nitekim İslam, müntesiplerini taklidden men etmekte ve aklı kullanmasını, dinin akîdelerine nüfuz etmesini ve dinî vecibeleri kör bir taklitle değil, şuurlu bir şekilde yerine getirmesini emretmektedir.²⁶¹ Zamanın değişmesiyle fıkıh kitaplarında hükmü bulunmayan meseleler ortaya çıkmaktadır.²⁶² Bu sebeple ona göre, İslam hukukunun yenilenmesi gerekmektedir. Dinin ibadet alanı bakidir fakat sosyal kanunların zamana göre sürekli değişmesi icab etmektedir.²⁶³ İslamî hüküm ve değerlerin değişen koşullara intibakı için ümmet içinde hür düşünce ve içtihat ruhu hâkim olmalıdır.

²⁵⁵ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 95-96; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 85.

²⁵⁶ Fazlurrahman, *İslam*, 302.

²⁵⁷ Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 108.

²⁵⁸ Rıza, *Târîhu'l-üstâz imam şeyh Muhammed Abduh*, 1B/939.

²⁵⁹ Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 109; Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 512-513.

²⁶⁰ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 49.

²⁶¹ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 194.

²⁶² Rıza, *Târîhu'l-üstâz imam şeyh Muhammed Abduh*, 1/944.

²⁶³ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 127.

Fazlurrahman'a göre Müslümanlar çağdaş dünyada ancak şu iki şekilde var olabilir: Bunlardan birincisi tümüyle Batı'ya entegre olmak suretiyle varlığını sürdürmektir. İkincisi ve tercihe şayan olanı ise İslam'ı yeni bir içtihat usulüyle yorumlayarak hayatın bütün alanlarında hâkim kılmak ve böylece çağdaş dünyaya Kur'an'ın ahlakî prensiplerine uygun bir alternatif model sunmaktır.²⁶⁴ O, yapılmasının gerekliliğine inandığı ikinci seçeneğin tatbiki için gayret sarf etmiştir. Zira ona göre Müslümanların hukuk alanında ortaya koydukları hükümler mevcut hâlleriyle sonraki devirlerde bir rehberlikte bulunamayacaktır.²⁶⁵

Fazlurrahman hadisleri dönemin şartları gereğince yapılmış yorum ve içtihatların yazıya geçirilmiş hâli olarak görmektedir. Dolayısıyla ona göre İslam'ın ilk devirlerinde içtihat serbest bir şekilde uygulanmıştır. İmam Şâfiî (öl. 204/820) ile birlikte içtihat faaliyetinin önü kesilmiş, ondan sonraki devirlerde de bu hâl devam etmiştir.²⁶⁶ Müslümanların yeni gelişmelere intibak edemeyip geri kalmalarının ana sebeplerinden birisi budur. Bu olumsuz durumu bertaraf etmek içtihat faaliyetlerine işlerlik kazandırmakla sağlanacaktır. Bu noktada Fazlurrahman içtihat faaliyetinin Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyin etkili bir şekilde yorumlanıp ondan ilkeler çıkarılması şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁷ Dolayısıyla sonraki devirlerde ortaya çıkan problemlerin çözümünde nasların lafzı değil manası esas alınacak, problemler bu manaların ışığında çözüme kavuşacaktır.

Sonuç olarak İslam modernistlerine göre Müslüman müçtehitlerin kendi zamanlarının şartlarına göre içtihat edip verdikleri hükümler sonraki devirlerdeki Müslümanlar için bir bağlayıcılık teşkil etmemektedir. Zira şartlar değişmiş, bu şartlara göre yeni hükümlerin verilmesi zaruri hâle gelmiştir.²⁶⁸ Yeni hükümler verilirken aslî kaynak olan Kur'an'a ve sahih hadislere bakışta mezhep aidiyetinden sıyrılmak ve Kur'an ve Sünnetin asıl manalarına nüfuz etmek gerekmektedir. Dinin asılları olan Kur'an ve Sünnetin gerçek manalarını kavramanın önünde engel olan mezhep, gelenek ve otoritelerin bertaraf edilmesi İslam medeniyetinin ilerlemesinin

²⁶⁴ Hayrettin Karaman, "Modernist Proje ve İchtihat", *İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 158.

²⁶⁵ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 95-96.

²⁶⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 37-39.

²⁶⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 33.

²⁶⁸ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 92.

ön şartıdır. Bundan sonra yapılması gereken Kitap ve Sünneti aklın ışığında değerlendirip günün şartlarına uygun bir şekilde yorumlamaktır.

Bununla birlikte onlar içtihat etme yetkisinin belli bir gruba has kılınmasına karşı çıkmışlar, herkesin Kur'an ve Sünneti anlama ve yorumlama hakkının olduğunu düşünmüşlerdir.²⁶⁹ Ancak her bireye içtihat yetkisi tanımları ve aklı serbest bir şekilde kullanmaları nasların bağlamından uzak te'villerinin yapılmasına ve subjektif yorumlara yol açmıştır. Neticede naslar Batı medeniyetinin temel dinamiklerine göre yorumlanmış ve çağdaş yapıya uyum sağlanmaya çalışılmıştır.²⁷⁰



²⁶⁹ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 136, 234.

²⁷⁰ M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 57.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SELEFİLİK VE MODERNİZM MUKAYESESİ

Bu bölümde selefî ekolün modern dönemde öne çıkan şahsiyetlerinden Cemaleddin Kasımî, Nâsiruddîn Elbânî ve Abdülazîz b. Bâz ile modernist ekolden Tevfik Sıdkı, Reşid Rıza ve Fazlurrahman'ın hadis ve sünnetle ilgili fikirleri mukayeseli olarak ele alınarak selefî ve modernist ekolün hadis ve sünnete yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.1 Hadis ve Sünnet Tanımı

Bu başlık altında selefî ve modernist düşünürlerin hadis ve sünnet tanımları ve bu kavramlara dair farklı yaklaşımları ele alınacaktır.

Hadis sözlükte haber, yeni, önceleri yokken sonradan meydana gelen anlamlarına gelir.²⁷¹ Muhaddislere göre hadis, Hz. Peygamber'e nispet edilen her türlü söz, fiil ve takrirlerdir.²⁷² Sünnet ise sözlükte yol, siret, usul, âdet, hâl, gidişat gibi anlamlara gelmektedir.²⁷³ Hadis ıstılahında sünnet Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri, ahlakî vasıfları, hayatlarında takip etmeyi îtiyat buyurdukları hareket tarzları ve yaşayış şekilleridir. Bu tanıma göre bir iş sünnet olarak ifade edilmişse o işin ya Hz. Peygamber'in söylediği sabit olan bir sözle, ya onun tarafından yapılmasıyla, yapılmasını emretmesi yahut tavsiye etmesiyle ya da sahâbîlerin o işi yaptıklarında susarak tasvip etmesi ile sabit olduğu anlaşılmaktadır.²⁷⁴ Dolayısıyla hadis âlimlerinin çoğunluğu hadis ve sünnet terimlerinin ikisini de Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil ve takrirleri anlatmak için kullanmaktadır.

3.1.1 Selefilikte Hadis ve Sünnet

Çağdaş selefliğin öncü isimlerinden Cemaleddin Kasımî'ye göre hadis Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Kasımî Hz. Peygamber'in kendisine peygamberlik verilmeden önceki dönemdeki birtakım söz ve yaşantılarının da hadisin konusuna dahil olduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetten evvel de güzel ahlakı ve güzel yaşantısıyla bilinen bir şahsiyet olması, Hira

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Hadis", 3/76; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), "Hadis", 120; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), "Hadis", 109.

²⁷² Uğur, "Hadis", 110; Aydın, "Hadis", 63.

²⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Sünnet", 7/399-400.

²⁷⁴ Uğur, "Sünnet", 367.

mağarasında inzivaya çekilip ibadetle meşgul olması, okuma yazma bilmemesi gibi hasletler onun peygamberliğine bir nevi delil olmak suretiyle fayda sağlamıştır.²⁷⁵

Selefi düşüncenin modern dönemdeki temsilcilerinden biri olan Nâsirüddin Elbânî ise sünnetin sözlükte izlenilen yol, âdet ıstılahta ise Resûlullah'ın ümmeti için teşrî' niteliğindeki söz, fiil ve takrirleri manalarına geldiğini beyan etmiştir. Ona göre Allah Resulü'nün dünyevî işlerle ilgili beyan ve tatbikatları vahiyle bildirilmediği sürece sünnet kapsamına girmemektedir. Âlimlerin çoğunluğu ıstılahta hadisi sünnet ile eş anlamlı olarak kullansa da Elbânî'ye göre sünnet ve hadisin muhteviyatı aslında birbirinden farklıdır. Hadis sözlükte sözlü veya yazılı olarak nakledilen söz, kendisiyle haber verilen kelimeler anlamına gelmektedir. Hadis âlimleri de hadis lafzını Allah Resulü'nün sözlerini ifade etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla sünnet kavramında aslolan fiil, hadiste ise sözdür.²⁷⁶

Elbânî sünneti fiilî sünnet ve terk edilmiş sünnet olarak ikiye ayırmıştır. Fiilî sünnet, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca yapmayı sürdürdüğü fiildir. Terk edilmiş sünnet ise Hz. Peygamber'in belli bir dönem yaptığı daha sonra yapmayı bıraktığı sünnettir. Mesela beş vakit namaz için ezan okumak fiilî sünnet iken bayram ve cenaze namazları için ezan okumak terk edilmiş sünnettir. Hz. Peygamber'in uygulamaya devam etmediği sünnetlerin terk edilmesi gerektiğinden bu namazlar için ezan okunmamaktadır.²⁷⁷

Selefi âlimlerden Abdülazîz b. Bâz Hz. Peygamber'in Kur'an'ı söz, fiil ve takrirleri ile açıkladığını ifade etmiştir. Muhaddislerin çoğu gibi İbn Bâz da hadis ve sünneti birbirinin yerine kullanmıştır. Ona göre sünnet Allah Resulü'nün söz, fiil ve takrirleridir.²⁷⁸

3.1.2 Modernizmde Hadis ve Sünnet

Modernist düşünürlerden Tevfik Sıdkı sünnetin sözlükte ve selef ıstılahında söz, söylev, öğüt, nasihat, tabi olunan yol şeklinde tanımlandığını belirtmiştir. Tevfik Sıdkı'ya göre sünnet, ashâbının tabi olduğu Hz. Peygamber'in yol ve yöntemi, uygulama ve davranışlarıdır.²⁷⁹ O, hadis yerine sünnet kavramının

²⁷⁵ Cemaleddin Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behçet Baytar (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2020), 63-64.

²⁷⁶ Nâsirüddin el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005), 13-14.

²⁷⁷ Abdulkader Durguti, "Nâsirüddin el-Elbânî'nin Selefilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi", *Marife Dergisi* 22/2 (2022), 879.

²⁷⁸ Abdülazîz b. Bâz, *Resûl: mekânnetuhu ve hukukuhû*, 2008, 9, 15.

²⁷⁹ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 191.

kullanılmasının yanlış bir kullanım şekli olduğu kanaatindedir. Zira ona göre hadis ve sünnet farklı anlamları muhtevîdir. O, bu farkı ortaya koymak için sünneti amelî ve kavî sünnet olarak taksim etmiştir. Sünnet kavramını amelî sünnet, hadisleri ise kavî sünnet olarak ifade eden Sıdkı, sünnetle amelin, hadisle sözün kastedilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu taksimatın neticesinde o, Hz. Peygamber'e tabi olunabilecek alanın amelî sünnetlerle sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira ona göre Hz. Peygamber amelî sünnetlerle Kur'an'ın muhtevâsının uygulamalı izahını yapmıştır. Kur'an hem Araplar açısından ziyadesiyle anlaşılır hem de belâgat açısından sözlerin zirvesi bir kitap olduğundan onun hadislerle sözlü olarak açıklanması mümkün değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber'e tabi olunması gereken alan onun takip ettiği yol, yöntem, usul ve metotlardır. Kavî sünnetlere yani hadislere uymak gerekli ve elzem değildir.²⁸⁰

Bir diğer modernist Reşid Rıza, dinin asıllarının Kur'an ve mütevâtir sünnet yani namazın kılınışı, hac menâsiki gibi amelî sünnetler ile selefin çoğunun kabul ettiği birtakım sözlü hadisler olduğunu beyan etmiştir.²⁸¹ Reşid Rıza sünnetin Resûlullah'ın düzenli bir şekilde yapmayı sürdürdüğü ve zan ifade eden sünnetlerin hilâfına sonraki devirlere ihtilafsız olarak ulaşan uygulamalar olduğunu ifade etmiştir.²⁸² Kısacası o, sünnet terimiyle amelî sünnet adıyla kavramlaştırdığı, Hz. Peygamber'in bizzat yapıp gösterdiği sünnetler olan namazın kılınışı, hac menâsikinin keyfiyeti gibi hadis âlimlerince de mütevâtir kabul edilen sünnetleri kastetmektedir. O, amelî sünnetlerin bağlayıcılığını kabul etmekte fakat kavî sünnetlerin mutlak olarak bağlayıcı olamayacağını düşünmektedir.²⁸³ Kavî sünnetlerin bağlayıcı olabilmesi için hadis âlimlerince bazı sened ve metin tenkidi şartlarından geçirilip Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespit edilmesi gerekmektedir.²⁸⁴

Reşid Rıza'ya göre sünnet, Hz. Peygamber'in Kur'an ile hidayet ve doğru yola çağırdığı hayatıdır. O, Hz. Peygamber'in yaşayışı ve uygulamalarıyla örneklik teşkil ettiğini ifade ederek sünnetin amelî yönüne vurgu yapmıştır.²⁸⁵ O, sünnetin

²⁸⁰ Sıdkı, *Dinullah fî kütüb-i enbiyâ*, 191-193; Muhammed Tefvîk Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh", *Mecelletü'l-Menâr* 9 (1906), 924.

²⁸¹ Muhammed Reşid Rıza, "Butlanu'd-difâ' an cerhi Kâ'bu'l-Ahbâr ve Vehb bin Münebbih", *Mecelletü'l-Menâr* 27 (1926), 616.

²⁸² Muhammed Reşid Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", *Mecelletü'l-Menâr* 9 (1906), 929.

²⁸³ Muhammed Reşid Rıza, "Nehyü's-sahâbe ve rağbetühüm ani'r-rivâye", *Mecelletü'l-Menâr* 10 (1907), 852.

²⁸⁴ Muhammed Reşid Rıza, "Babü'l-münâzara ve'l-mürâsele: en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", *Mecelletü'l-Menâr* 12 (1909), 694.

²⁸⁵ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 928-929.

tabi olunan amel, hadisin ise söylenen söz anlamında olduğunu dolayısıyla hadisin sünnete dahil edilemeyeceğini beyan etmiştir. Nitekim ona göre sahâbîler bu farkı ortaya koymak amacıyla sünnet ve hadisleri naklederken farklı lafızlar kullanmaya özen göstermiş, Hz. Peygamber'in amellerini rivayet ederken bilhassa sünnet lafzını kullanmışlardır. Dolayısıyla sünnet ve hadisin birbirlerinin yerine kullanılması, hususen de hadislere sünnet denilmesi muhaddislerin sünnetin ıstılah manasını genişletmesiyle vuku bulan büyük bir hatadır.²⁸⁶

Fazlurrahman ise sünneti sözsüz fiilî gelenek olarak tarif etmiş,²⁸⁷ sünneti ideal sünnet ve yaşayan sünnet olarak ikiye ayırmıştır. O, Hz. Peygamber'in sünnetini, söz ve davranışlarını ideal/nebevî sünnet olarak adlandırmıştır. Fazlurrahman nebevî sünnetin kat'î prensipler ve spesifik içeriklerden ziyade genel ilkeler içerdiği kanaatindedir.²⁸⁸ Bundan dolayı sonraki nesillerin Allah Resulü'ne tabi olabilmesi için onun bizzat ortaya koyduğu genel ilkelerin spesifik durumlara uygun olarak yorumlanması icap etmiştir. Bu durum zamanla yaşayan sünnetin husule gelmesine yol açmıştır.²⁸⁹

Yaşayan sünnet; sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin nebevî sünneti içinde bulundukları şartlara göre yorumlamak suretiyle elde ettikleri birikimdir. Yaşayan sünnet nebevî sünnetin yorumunun yanı sıra Müslümanların zaman içinde değişen koşullara intibak edebilmesi amacıyla gerçekleştirilen icmâ ve içtihat faaliyetlerini de kapsamaktadır. İlk üç neslin yorumları, icmâ ve içtihatlar zamanla Müslümanlar arasında yaygınlaşarak normatiflik kazanmış ve sünnet olarak kabul görmüştür.²⁹⁰ Hadis usulcülerine göre hadis, mevkûf ve maktu' olarak ifade edilen sahâbe ve tâbiînin söz ve fiillerini de muhtevî şemsiye bir kavram iken, Fazlurrahman'ın düşüncesinde sünnet, sahâbe ve tâbiînin görüş ve fiillerini muhtevasında barındıran şemsiye bir kavramdır. Fazlurrahman, hadis ilminde hadislerin kaynağını bildirmek amacıyla kullanılan merfû', mevkûf ve maktu' terimlerini göz ardı ederek bu kavramların muhtevasının hepsini sünnet terimiyle ifade etmiştir.²⁹¹

²⁸⁶ Rıza, "Nehyü's-sahâbe ve rağbetühüm ani'r-rivâye", 852-853.

²⁸⁷ Fazlurrahman, *İslam*, 78.

²⁸⁸ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 147.

²⁸⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 28-29.

²⁹⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 77, 79, 83.

²⁹¹ İbrahim Hatiboğlu, "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayırımı", *Marife Dergisi* 1 (Bahar 2001), 43.

Fazlurrahman hadisi, bir yerde Hz. Peygamber'in söyledikleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri hakkında bilgi vermeyi amaçlayan haber,²⁹² başka bir yerde ise bizzat Müslümanlar tarafından ifade edilmiş ve Hz. Peygamber'e izafe edilmiş özdeyişler toplamı olarak tarif etmiştir.²⁹³ O, hadisleri temel, tarihî ve teknik hadis olmak üzere tasnife tabi tutmuştur. Temel hadis, bizzat İslamî metodoloji ile alakalı hususlardaki hadislerdir.²⁹⁴ Tarihî hadis, Hz. Peygamber'in yaşantısı ile sabit olan hadislerdir. Hz. Peygamber'in namaz, hac, oruç, zekât gibi ibadetlerin yapılışını bildirdiği hadisler bunlara örnektir.²⁹⁵ Teknik hadis ise nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu yani yaşayan sünneti ihtiva eden müktesebattır. Başka bir deyişle yaşayan sünnetin sözlü olarak ifade edilmesidir.²⁹⁶ Bu manada tarihî hadisin muhtevası sınırlı iken teknik hadis daha geniş muhtevaya sahiptir.

Fazlurrahman, sünnetin amelî ve ahlakî yönü olan bir mefhum olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sünnet, ister bir ister daha fazla tekrarlanmış olsun bir davranış kanunu ve ahlakî bir kuraldır.²⁹⁷ Hatta ona göre sünnetin muhtevasında hukukî beyanlardan ziyade ahlakî yol göstericilik ön plandadır.²⁹⁸ Bu sebeple o, hadis ve sünnet farkını ortaya koyarken sünnetin davranışla ilgili bir kavram olması sebebiyle daha ziyade fikhî yönüyle öne çıktığını hadisin ise fikhî kaidelere ilave olarak dinî inanç ve prensipleri de ihtiva ettiğini belirtmiştir.²⁹⁹

Hadis ve sünnet hakkındaki fikirlerini serdettiğimiz selefî ve modernistlerin hadis ve sünnete verdikleri anlamları mukayese edecek olursak:

Selefî düşünürlerin hadis ve sünnet tanımlarında bazı nüanslar bulunmaktadır. Kasımî Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi yaşantılarını da hadislerin kapsamına alırken Elbânî, bir fiilin sünnet addedilmesi için vahiyle bildirilmesi ve teşrî' niteliği arz etmesini gerekli görmektedir. Allah Resulü'nün söz, fiil ve takrirlerini İbn Bâz sünnet, Kasımî hadis kavramıyla ifade etmiş, Elbanî ise hadisin sözü sünnetin fiili ihtiva ettiğini belirtmiştir. Elbanî sünnetin muhtevasında fiilî sünnet ve terk edilmiş sünnet şeklinde bir ayırım yapmışsa da ele

²⁹² Fazlurrahman, *İslam*, 74-75.

²⁹³ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 80.

²⁹⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 77.

²⁹⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 84.

²⁹⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 79.

²⁹⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 19.

²⁹⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 27.

²⁹⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 56-57.

alınan diğer selefi düşünürler hadis ve sünnetin muhtevasına yönelik kendilerine has bir taksimata gitmemişlerdir.

Modernistler sünnetin fiilî bir kavram olduğu hususunda hemfikirdir. Bununla birlikte onların sünnet hakkındaki düşünceleri birtakım farklılıklar içermektedir. Rıza, amelî sünnetle bizzat Hz. Peygamber'in yapıp gösterdiği ve bu hâliyle sonraki nesillere aynen aktarılan sünnetleri kastederken Fazlurrahman yaşayan sünnetle Hz. Peygamber'in nebevî sünnetinin değişen koşullara göre yeniden yorumlanması ile elde edilen sünnetleri kastetmektedir. Dolayısıyla amelî sünnette aslolan Hz. Peygamber'in tatbikatları iken yaşayan sünnette aslolan sonraki devir Müslümanlarının nebevî sünneti yorumlayış biçimleridir. Amelî sünnette bir durağanlık ve kesinlik söz konusuysa yaşayan sünnette değişim ve yenilenme ağır basmaktadır. Sıdkı ise sünneti, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı amelî bir şekilde izah etmesinden ibaret olarak görmektedir. Ona göre sünnet, Kur'an'ın bir uzantısı olup dinde müstakil bir hüküm koyucu değildir. Bu sebeple o, Hz. Peygamber'e uyulması gerekli alan olarak amelî sünnetleri gösterirken aslında Kur'an'a tabi olmayı kastetmektedir. Kur'an'ın sözlü beyana ihtiyacı olmadığını düşündüğünden o, kavli sünnet şeklinde kavramsallaştırdığı hadislerle ittibayı da gerekli görmemektedir.

Hadis ve sünnet tariflerine yer verdiğimiz modernistlerin Hz. Peygamber'in söz ve takrirlerini sünnete dahil etmeyip hadis ve sünneti birbirinden ayırdıkları ve daha ziyade sünnet kavramının üstünde durdukları görülmektedir. Bu durumun onların Hz. Peygamber'in sözlerinden çok fiillerine önem vermelerinden ve hadisleri mutlak olarak bağlayıcı görmediklerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Fazlurrahman, Sıdkı ve Rıza'dan farklı olarak hadislerin sünnetten sonra husule geldiğini ve sünnetin icmâ ve içtihatları da ihtiva ettiğini düşünmektedir. Bundan dolayı o sünnet ve hadisleri kendine has bir metotla tasnif etmiştir. Ancak Fazlurrahman'ın hadis ve sünnetin oluşum süreçlerine dair ortaya koydukları hadis usulü ve tarihi ile bağdaşmamaktadır. Hadisler Hz. Peygamber'den duyulduğu şekilde nakledilmiş, ravi zinciri de hadislerin nakil sürecinde oluşmuştur. Hadis usulü ilminde isnadı Hz. Peygamber'e ulaşmayıp sahâbede kalan hadis mevkuf, isnadı tâbiîn ya da tebeu't-tâbiîne kadar ulaşan hadis ise maktû kavramıyla ifade edilmiştir. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin söz ve amelleri de hadis çeşidi olarak kabul edilmiş, senet zinciriyle birlikte hadis kitaplarına alınmıştır. Dolayısıyla ilk üç neslin söz ve yorumlarının ravi zinciri

eklenerek Hz. Peygamber'e ait sözler gibi sunulması iddiası ilmî gerçeklere aykırıdır.

3.2 Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı

Bu başlık altında selefî ve modernist düşünürlerin hadislerin kaynak değeri olarak güvenilirlikleri ve hadislerin dinde bağlayıcı bir kaynak olup olmadığına dair fikirlerine yer verilecek ve iki kesimin kanaatlerindeki farklılık ve benzerlikler tespit edilemeye çalışılacaktır.

3.2.1 Selefilikte Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı

Selefî düşünürlerden Cemaleddin Kasımî, Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerle Kur'an'ın haricinde hükümler koyduğunu, sünnette Kur'an'da yer almayan açıklamaların bulunduğunu beyan etmiştir.³⁰⁰ Bu noktada Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisini ve sünnetin bağlayıcılığını ortaya koyarken âyetlerden³⁰¹ delil getirmiştir.³⁰² Onun bu konuda delil gösterdiği ayetlerden biri “*Resul size ne getirdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan kaçının.*” meâlindeki âyettir.³⁰³ Erîke hadisi olarak adlandırılan “Sizden biri koltuğuna yaslanır vaziyetteyken kendisine benim bir hadisim rivayet olduğunda sizinle bizim aramızda Allah'ın kitabı var. O neyi helal görürse onu helal kabul ederiz, o neyi haram sayarsa onu haram sayarız diyebilir. Dikkat edin Allah Resulü'nün haram kıldığı şey Allah'ın haram kılması gibidir.”³⁰⁴ hadisi de Kasımî'ye göre sünnette kitapta olmayan şeylerin bulunduğu delâlet etmektedir.³⁰⁵

Kasımî sünnetin de vahiy kaynaklı olduğu, Kur'an gibi sünnetin de Allah Resulü'ne Allah katından bildirildiği kanaatini taşımaktadır.³⁰⁶ Allahu Teâla kitabı Kur'an'da³⁰⁷ Allah'a itaat ile resule itaati beraber zikretmiştir.³⁰⁸ Hz. Peygamber de “Sünnetimden yüz çeviren benden değildir.”³⁰⁹ ve “Altı sınıf insana Allah lanet etmiştir. Bunlardan biri de sünneti terk edenlerdir.”³¹⁰ gibi hadislerinde kendisine

³⁰⁰ Cemaleddin Kasımî, *Mehasinü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1914), 208.

³⁰¹ en-Necm 53/3-4; Âl-i İmrân 3/31; el-Ahzâb 33/21, 34; en-Nisâ 4/59, 65, 80; el-Haşr 59/7.

³⁰² Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 281.

³⁰³ el-Haşr 59/7.

³⁰⁴ Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud, *Kitâbü's-Sünen: Sünen-i Ebû Davud*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998), “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 10; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), “Mukaddime”, 2.

³⁰⁵ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/181.

³⁰⁶ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 58; Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/186.

³⁰⁷ en-Nisâ 4/80.

³⁰⁸ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 281.

³⁰⁹ Müslim, “Nikah”, 5.

³¹⁰ Tirmizî, “Kader”, 17.

itaatin önemini vurgulamıştır.³¹¹ Dolayısıyla Kur'an ile Sünnet dinin temel iki kaynağıdır ve ikisine de uymak gerekmektedir.

Ona göre her şer'î hükmün aslı Kur'an-ı Kerîm'de bulunmaktadır. Sünnetin aslı da Allah'ın kitabı Kur'an'da yer almaktadır. Çünkü sünnet Kur'an'ın mücmelini ve müphemini beyan etmekte, Kur'an'daki genel hususları daha tafsilatlı bir şekilde izah etmektedir. Bu durum her sünnette Kur'an'dan bir işaret olduğunu göstermektedir.³¹² Sünnet, Kur'an'ın açıklaması olduğundan sünnetle amel etmeyen resule ittiba etmediği gibi Allah'a da isyan etmiş olmaktadır. Resule ittiba ve isyan iki yönlüdür, aynı zamanda Allah'a olan itaati ya da isyanı göstermektedir.³¹³

Nâsirüddin Elbânî'ye göre İslam şeriatini Kur'an ve Sünnet oluşturmaktadır.³¹⁴ Sünnet hüküm koyma ve delil olma bakımından Kur'an gibi aslî kaynaktır. Hz. Peygamber dinde başlı başına hüküm koyucu bir mevkidedir ve Kur'an'da mevcut olmayan hükümler getirmiştir. Dolayısıyla itaat ve ittiba bakımından Kur'an ile Sünnet arasında bir fark olmayıp sünnete de Kur'an gibi ittiba edilmesi gerekmektedir. Sünnete bağlılık göstermeyen, resule itaat etmediği gibi Kur'an'dan da yüz çevirmiş ve ona muhalefet etmiştir. Resule isyan eden Allah'a isyan etmiş, resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. Bu sebeple sünnete itaat etmeyen mümin olamaz.³¹⁵

Elbânî bu konuda Kur'aniyyûnun fikirlerine de değinmiş, onların sünneti bir kenara bırakarak Kur'an'ı heva ve akıllarına tabi olarak açıkladıklarını söylemiştir.³¹⁶ Ancak ona göre Kur'an'ın anlaşılması için sünnete ve hadislerle ihtiyaç vardır. Sünnet, Kur'an'daki mücmeli açıklamakta, âmmı tahsis ve mutlakı takyid etmektedir. Bunlar Allah Resulü'nün söz, fiil ve takrirleri ile hasıl olmaktadır.³¹⁷ Dolayısıyla bir hadis, sahih hadis şartlarını taşıyorsa onun konusuna (akaid, ahkâm vb.) ve kat'î, nazarî yahut zannî ilim ifade etmesine bakılmaksızın onunla amel etmek icap etmektedir.³¹⁸

³¹¹ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 53.

³¹² Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 185, 191-192; Cemaleddin Kasımî, *el-Meshü ale'l cevrabeyni*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1979), 21.

³¹³ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/185.

³¹⁴ Nâsirüddin el-Elbânî, *Menziletü's-sünne fi'l-İslam ve beyân ennehu lâ yüstağna anha bi'l-Kur'an* (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1984), 13.

³¹⁵ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 17; el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 31-35.

³¹⁶ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 12-13.

³¹⁷ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 7.

³¹⁸ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 70.

Elbânî de bu konuda sünnete ittibanın emredildiği âyetlerden delil getirmiştir.³¹⁹ Onun bu hususta delil getirdiği âyetlerin sayısı oldukça fazladır.³²⁰ Âyetlerin yanı sıra pek çok hadisten de delil getirmiştir. Delil getirdiği hadislerden biri “Bana itaat eden cennete girer, bana isyan eden yüz çevirmiştir.”³²¹ hadisidir.³²²

Elbânî günaha dalmadan, dalaletle kapılmadan, istikamet üzere bir hayatın Kur’an ve Sünnete sarılmakla mümkün olacağını ifade etmiş ve bu hususta Kur’an ile Sünneti birbirinden ayırmanın doğru olmadığını beyan etmiştir.³²³ Ona göre Allah Resulü’ne muhalefet edenler ahirette kötü bir akıbet ve elim bir azaba duçar olacak, sünnete ittiba edenler ise dünya ve ahiret saadeti elde edecektir. Hz. Peygamber’e itaat cennete girmeye, ona itaatsizlik ise cehenneme girmeye sebep olacaktır.³²⁴

Abdülazîz b. Bâz’a göre sünnet, dinde müstakil bir kaynaktır. Sünnet de Resûlullah’a Kur’an gibi vahyedilmiştir. Allah, Kur’an’ı muhafaza ettiği gibi sünneti de muhafaza etmiş, sünnete yöneltilen iddia ve tenkitleri izale edebilecek güçte âlimler marifetiyle sünneti tahrif ve te’vilden korumuştur.³²⁵ Kur’an’da Resûlullah’a itaati emreden âyetler varken sünnetin tümünün muhafaza edilmediğini iddia etmek Allah’ın, kullarından mevcut olmayan bir şeye tâbi olmalarını istemesi anlamına gelir ki bu düşünce Allah’a karşı kötü bir zan olup kişiyi küfre götürür. Kur’an’da Resûlullah’a itaati emreden âyetlerin bulunması Kur’an gibi sünnete uymanın da farz olduğunu göstermektedir. Bu nedenle bunlardan birisini inkâr eden diğerini de inkâr etmiş olur. Bu da kişinin İslam dairesinden çıkmasına sebep olur.³²⁶ Ona göre Resûlullah’ın getirdiği herhangi bir sünnete buğz eden kimse onunla amel ediyor olsa dahi kâfir olmuştur.³²⁷

³¹⁹ el-Elbânî, *Menziletü’s-sünnetü fi’l-İslam*, 14; el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 25-28.

³²⁰ Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/59, 79-80; en-Nahl 16/44; Nûr 24/51-52; el-Ahzâb 33/21, 36; el-Hucurât 49/1; el-Haşr 59/7.

³²¹ el-Buhârî, “İtisâm”, 2.

³²² el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 28.

³²³ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 34.

³²⁴ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 32.

³²⁵ Abdülazîz b. Bâz, *Vücûbu’l-ameli bi sünneti’r-râsuli ve küfrü men enkereha* (Riyad: Vezaret-i Şuûnu’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’l-Davet ve’l-İrşad, 1995), 11; Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû’u fetâvâ*, 1/216.

³²⁶ Abdülazîz b. Bâz, *Tevhid* (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 85-86; Abdülazîz b. Bâz, *Resûl: mekânethu ve hukukuhû*, 10-16.

³²⁷ Abdülazîz b. Bâz, *Akîdetü’s-sahîhe ve ma yuzadduha* (Riyad: Dâru’l-Kâsım, 1994), 29; Abdülazîz b. Bâz, *Erkânü’l-İslam*, thk. Muhammed Lokman es-Selefi (Riyad: Dâru’d-Dâi li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 1999), 63.

İbn Bâz'a göre her Müslüman Allah'ın ve resulünün sözlerine tam bir itimat göstermek durumundadır. Bu Allah'a kulluğun ve nebisi Hz. Muhammed'in risâletine şahitlik etmenin bir gereğidir.³²⁸ Sünnetin müstakil olarak İslam'ın ikinci asıl kaynağı olması hususunda ihtilaf yoktur. Bütün Müslümanların sünnete itaat etmesi ve sahih sünnetle ihticac etmesi farzdır. Sünneti inkâr eden Kur'an'ı inkâr etmiş olur. Sünnete ittiba etmeden Kur'an'a ittiba etmek mümkün değildir. Zira Kur'an Allah Resulü'ne ittibayı emretmektedir. Sünnet Kur'an'dan bir cüzdür. Dolayısıyla Allah Resulü'ne ittiba etmek de Kur'an'ın bir cüzüdür. Sünnete ittiba etmeden Kur'an'a ittiba mümkün olmadığı gibi Kur'an'a ittiba etmeden de sünnete ittiba mümkün değildir. Kur'an ve Sünnet karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.³²⁹

Selefi âlimlerin nassa bağlılığı bir meseleyi izah ederken âyet ve hadislerden delil getirmelerinde de kendisini göstermektedir. İbn Bâz da Hz. Peygamber'e itaatin gerekliliği ve onun sünnetinin dinde delil olduğunu ortaya koyarken pek çok âyeti delil göstermiştir.³³⁰ O, bu konuda âyetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in "Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş, bana isyan eden de Allah'a isyan etmiştir."³³¹, "Bana itaat eden cennete girer, bana isyan eden yüz çevirmiş demektir."³³² hadislerini de delil getirmiştir.³³³

3.2.2 Modernizmde Hadis ve Sünnetin Güvenilirliği ve Bağlayıcılığı

Dinde Kur'an'ı tek başına yeter kaynak gören, hadis ve sünnetin bağlayıcı olmadığını savunan Tefvîk Sıdkı, bunu ispat mahiyetinde birtakım deliller öne sürmüştür. Bu minvalde öne sürdüğü deliller genellikle Kur'an ile Sünnetin çeşitli yönlerden karşılaştırılması şeklindedir. Yaptığı mukayeselerde o, Kur'an'ın Allah'ın hitabı, hüküm koyucu, mütevâtir ve delâleti kat'î, Hz. Peygamber devrinde yazılmış, harfiyen korunmuş, dinî bilgi açısından muhtevası eksiksiz ve tüm zamanlara hitap eden bir kitap olmasını merkeze almış, sünneti ise Kur'an'a göre değerlendirmiştir.

³²⁸ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/77-78.

³²⁹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/132-133.

³³⁰ Âl-i İmrân 3/132; en-Nisâ 4/59, 80; el-A'râf 7/158; en-Nahl 16/44, 64; Nûr 24/56, 63; el-Haşr 59/7.

³³¹ el-Buhârî, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre", 33.

³³² el-Buhârî, "İtisâm", 2.

³³³ Abdülazîz b. Bâz, *Vücûbu'l-ameli bi sünneti'r-râsuli ve küfrü men enkereha*, 12-13.

Sıdkı, “İslam hüve’l-Kur’an vahdeh” adlı yazısında “*Biz kitapta hiçbir eksiklik bırakmadık.*”³³⁴ âyetini zikrederek Kur’an’ın dinin yaşanması için gerekli tüm bilgileri muhtevasında barındırdığını dolayısıyla dinde hüküm verecek haricî bir kaynağa ihtiyaç olmadığını ileri sürmüştür.³³⁵ Bundan başka “*Kur’an’ı biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz.*”³³⁶ âyetiyle Allah’ın Kur’an’ı muhafaza edeceğini bildirdiğini dolayısıyla Kur’an’ın tahrifi mümkün olmayan, korunmuş bir kitap olduğunu ifade etmiştir. Kur’an, Hz. Peygamber devrinde yazılmış ve bu sayede metninde herhangi bir ziyade ve noksan olmadan nakledilmiştir. Hadisler ise Hz. Peygamber tarafından bizzat yazdırılmamıştır. Ona göre hadislerin Hz. Peygamber’in emriyle değil de vefatından sonra kayıt altına alınması, Hz. Peygamber’in kendisinden sonraki döneme Kur’an haricinde yazılı bir metin kalmasını istememesi ve Allah’ın Kur’an’dan başka bir şeyin korunacağını vadetmemesi dinde Kur’an’dan başka uyulması zarurî bir kaynak olmadığını göstermektedir.³³⁷

Sıdkı’ya göre Kur’an’ın her cüzü mütevâtir iken hadisler mütevâtir değildir.³³⁸ Mütevâtir olmayan bilgiler zan ifade etmektedir. Zannî bilginin ise dinî açıdan bir bağlayıcılığı yoktur.³³⁹ Hadisler arasında birtakım ihtilaf ve çelişkilerin olması, müçtehitlerin yaptıkları incelemelerle pek çok uydurma hadis tespit etmesi hadislerin içine yalan ve uydurma rivayetlerin karıştığını göstermektedir. Hadislerin sahihi ile zayıfını ayırmak, uydurma olanları tespit etmek mümkün değildir. Ayrıca büyük bir yekûn teşkil eden mevcut hadis musannefâtındaki sahih, zayıf ve mevzû hadislerin tespitinin zorluğu ile İslam’ın kolaylık dini olması çelişki arz etmektedir.³⁴⁰ İşte bütün bunlar onun sünnetin bağlayıcılığını reddetme gerekçelerindendir.

Tevfik Sıdkı, sünnetin bağlayıcı olmadığını ileri sürerken sünnetin teşrî’ yetkisi ile hadislerin beyan niteliğini devre dışı bırakma yolunu tercih etmiştir. O, Kur’an’ın, muhataplarının anlayacağı şekilde apaçık bir dille nazil olduğunu bu sebeple de Kur’an’ı anlamak için hadislerin beyanına gerek olmadığını ileri

³³⁴ el-En’âm 6/38.

³³⁵ Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh”, 924-925.

³³⁶ el-Hicr 15/9.

³³⁷ Muhammed Tevfik Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh: ârâun ve efkârün”, *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906), 515.

³³⁸ Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh”, 924.

³³⁹ Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh”, 917.

³⁴⁰ Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 516.

sürmüş³⁴¹ ve Hz. Peygamber'in tebyin görevinin Kur'an'ı amelî olarak tebyin etmekle sınırlı olduğunu iddia etmiştir.³⁴² Sıdkı'nın Hz. Peygamber'in görevini Kur'an'ı fiiliyata dökmekten ibaret olarak görmesi netice olarak onu Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisinin olmadığı ve Kur'an'da mevcut olmayan bir hüküm koyamayacağı düşüncesine götürmüştür.

Ortaya koyduğu bu deliller neticesinde Tefvîk Sıdkı, Hz. Peygamber'e tâbi olmanın onun yaşadığı döneme has bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'an, Hz. Peygamber devrinden itibaren tüm zaman ve zemindeki insanlara Allah'ın umumî bir hitabı iken sünnet, Hz. Peygamber'in kendi devrinin insanlarına has hususî bir hitabıdır.³⁴³ Bu nedenle dinin her çağda yaşanabilmesi için başvurulması gereken yegâne kaynak Kur'an'dır. Yapılması gereken Kur'an'ı zamanın şartlarına göre kılavuzluk yapmasını sağlayacak şekilde yorumlamak ve ondan güncel hükümler çıkarmaktır.³⁴⁴

Reşid Rıza, Sıdkı'nın Hz. Peygamber'e itaatin kendi devrinin insanlarına mahsus olduğuna dair fikirlerine karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Peygamber son peygamberdir ve kıyamete kadarki tüm insanlığa gönderilmiştir.³⁴⁵ Dinin asıllarının Kur'an ve Sünnet olduğunu ifade eden Reşid Rıza,³⁴⁶ sünnetin bağlayıcılığını savunmuştur. Ona göre sahih bir imana sahip olabilmek için Allah'ın kitabına ve resulünün sünnetine ittiba etmek ve onların iktizâsınca amel etmek gerekmektedir. Bunlarla amel etmeyi terk eden kimse kavî bir imana sahip olamayacaktır.³⁴⁷

Reşid Rıza İslam dininin kaynaklarını bağlayıcılık itibariyle bir sıralamaya tabi tutmuştur. Buna göre İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerîm'dir. Ondan sonra ikinci mertebede mütevâtir amelî sünnetler gelmektedir ki Rıza'ya göre sübutu kat'î olan hadisler dinde hüccettir ve onlarla amel etmek gerekmektedir.³⁴⁸ Üçüncü mertebede rivayet ya da delâlet noktasında hakkında ihtilafların bulunduğu âhâd hadisler bulunmaktadır.³⁴⁹ O, Resûlullah'ın sadece dine dair beyanlarını bağlayıcı

³⁴¹ Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh", 914.

³⁴² Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh", 924.

³⁴³ Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh", 924.

³⁴⁴ Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün", 517.

³⁴⁵ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 926.

³⁴⁶ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 928.

³⁴⁷ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 5/224.

³⁴⁸ Muhammed Reşid Rıza, "es-Sünnetü ve's-sihhatuha ve's-şerîatu ve metânetuha", *Mecelletü'l-Menâr* 19 (1917), 28.

³⁴⁹ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 695.

kabul etmiştir.³⁵⁰ Bağlayıcı kabul ettiği sünneti de amelî mütevâtir olanlar ile itikat, ibadet, muâmelat ve ahlak konularında sahihlik şartlarını taşıyanlara has kılmıştır.³⁵¹ Sıhhati tespit edilemeyen hadisler ile amel etme mecburiyeti yoktur.³⁵² Dolayısıyla ona göre dinî muhtevaya sahip olsa da ancak birtakım şartları taşıyan sünnetler dinde delil olma mertebesine yükselmektedir. Dünyevî meseleler ise bağlayıcı olan sünnetin kapsamına dahil değildir.³⁵³

Rıza'ya göre hakkında şüphe ve ihtilaf bulunan hadislerin delil olabilmesi için Kur'an'la muvafık oluşunun tespit edilmesi gerekmektedir. Zira sünnette Kur'an'da aslı olmayan hiçbir şey yoktur.³⁵⁴ Sünnet muhteva itibariyle Kur'an'dan beslenen bir kaynaktır. Bu sebeple sünneti göz ardı etmek Kur'an'ın manalarına nüfuz etmeyi azaltacak ve Allah Resulü'nün örnekliliğinden ve Kur'an'ın rehberliğinden uzaklaşılmasına neden olacaktır.³⁵⁵ Kur'an-ı Kerîm'e inanmak Hz. Peygamber'e tabi olmayı zaruri kılmaktadır. Din hususunda Kur'an'la amel etmenin kâfi olduğu kanaatini taşıyan kimsenin imanına itibar olunmaz.³⁵⁶

Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın açıklayıcısı olmasının yanı sıra hüküm koyma yetkisinin de bulunduğunu belirtmiştir. Ancak bu hususta da bir sınırlandırmaya gitmiş ve Hz. Peygamber'in emir ya da nehiy bildirmeyen sözleri ile dünyevî meselelerdeki açıklamalarını teşrî' değeri olan hususların haricinde tutmuştur. Zira ona göre bu hususlar Allah'a kulluk nevinden değildir.³⁵⁷

Sıdkı'nın aksine Rıza, hadis musannefâtı içindeki birtakım zayıf ve uydurma rivayetlerin varlığını hadislerin tamamının güvenilir olmadığı sonucuyla ilişkilendirmemiştir. Ona göre muhaddisler detaylı incelemelerde bulunarak hadislerin sıhhatini tetkik ve râvilerin zabtını tespit etmişlerdir. Muhaddislerin şartlarına uymayan bazı hadislerin mevcudiyeti hadislerin güvenilirliğinden şüphe etmeyi gerektirmemektedir.³⁵⁸ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını istemediği ve hadislerin Hz. Peygamber devrinde yazılmadığı hususunda Rıza da Sıdkı ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Ümmet arasında kabul

³⁵⁰ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 926.

³⁵¹ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 928-929; Rıza, "es-Sünnetü ve's-sıhhatuha ve's-şerîatu ve metânetuha", 27-28.

³⁵² Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 204.

³⁵³ Muhammed Reşid Rıza, "Kelâm li rusûl fî umûri'd-dünyeviyye ve'l-zâbit li't-teşrî' ve gayrih", *Mecelletü'l-Menâr* 29 (1928), 44-45.

³⁵⁴ Rıza, "es-Sünnetü ve's-sıhhatuha ve's-şerîatu ve metânetuha", 28.

³⁵⁵ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 929.

³⁵⁶ Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 204.

³⁵⁷ Rıza, "Kelâm li rusûl fî umûri'd-dünyeviyye ve'l-zâbit li't-teşrî' ve gayrih", 44-47.

³⁵⁸ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 696.

gören klasik görüşün aksine Rıza'ya göre Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmamasını istediği hadisler yazılmasını istediği hadisleri nesh etmiştir.³⁵⁹

Reşid Rıza'nın zikredilen fikirleri doğrultusunda onun İslam düşüncesindeki klasik hadis/sünnet yaklaşımını olduğu gibi kabul etmeyen bir tavır içinde olduğu ortaya çıkmaktadır. O, Hz. Peygamber'in din hususundaki otoritesini kabul etmekle birlikte hadislere karşı eleştirel ve ihtiyatlı bir yaklaşıma sahiptir. Onun nezdinde yalnızca belirli kriterlere sahip, sınırlı konudaki hadisler ve ameli mütevâtir sünnet kabul görmektedir. Bunların dışındakiler çeşitli açılardan değerlendirmeye tâbi tutulduktan sonra bağlayıcı kabul edilebilecektir.

Bir diğer modernist düşünür Fazlurrahman, hâlihazırdaki İslamî sünnetin kendi ifadesiyle yaşayan sünnetin İslam'ın erken devirlerindeki Müslümanların az bir yekûn teşkil eden nebevî sünnetten yaptığı çıkarım ve yorumlamalar neticesinde oluştuğunu iddia etmekte ve İslamî literatürde icmâ olarak ifade edilen kavramla sünnetin içeriğinin aynı olduğunu beyan etmektedir.³⁶⁰ Fazlurrahman tedavülde olan sünnetlerin Hz. Peygamber'e izafe edilse de aslında şahsî yorum ve içtihatlar olduğunu ifade etmektedir. Mezhepsel farklılıkların giderek derinleşmesiyle bu içtihatlar icmâ olarak adlandırılmıştır.³⁶¹

Fazlurrahman'a göre ideal sünnet, mevcut durumlara göre değerlendirmelere tabi tutularak yeni formlarla Müslümanlar arasında kullanıma sokulmuş, yaşayan sünnet olarak İslam toplumlarında yayılmıştır. Ancak yaşayan sünnetin nüfuzunun genişlemesi İslam toplumlarında fikhî ve şer'î ihtilafların ziyadeleşmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum hadisin resmîyet kazanması sürecini zarurî kılmıştır.³⁶² Hadisçiler akaid ve fıkıh alanındaki ihtilafları bertaraf etmek ve şer'î ahkâmı Hz. Peygamber'in tatbikatlarının temel alınmasını sağlamak için hicrî birinci yüzyılın sonlarında hadisleri resmî olarak tedvin etmeye başlamıştır.³⁶³ Aynı dönemde isnad sisteminin gelişmesi ile yaşayan sünnetlere râvî zinciri eklenmiş ve neticede sünnet, hadis statüsü kazanmıştır.³⁶⁴ İlk üç nesilden sonra ise yaşayan sünnet hadis şeklinde tedvin edilmeye başlanmıştır.³⁶⁵

³⁵⁹ Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 67-71.

³⁶⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 32-36, 79.

³⁶¹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 56.

³⁶² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 46.

³⁶³ Fazlurrahman, *İslam*, 82.

³⁶⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 56; Fazlurrahman, *İslam*, 75.

³⁶⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 62.

Bu minvalde Fazlurrahman hadisi, “nebevî modelin, içinde bulunan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve formüle edilmesi” şeklinde tarif etmiştir. Onun düşüncesinde hadisler asıl itibariyle yaşayan sünnete dayandığından, yaşayan sünnet ise nebevî sünnetin yorumu olduğundan o, hadisler hakkında uydurma yerine formüle etme lafzını tercih etmiştir.³⁶⁶ Fazlurrahman isnad sistemini güvenilir bulmadığını ifade etmiş ve isnadın kendisinin birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmasını delil göstermiştir.³⁶⁷ Isnad sisteminin güvenilirliği ortadan kalkınca hâliyle hadislerin de güvenilirliği kalmayacaktır.

Fazlurrahman’a göre her ekol kendi uygulamalarını sünnet olarak ifade etmektedir. Ancak nihaî olarak sünnet Hz. Peygamber’e dayandırıldığında sünnetin farklılık arz etmemesi gerekir.³⁶⁸ Hz. Peygamber dinî, sosyal ve ahlakî konularda birtakım temel meseleler ve belli bir durumun sebep teşkil ettiği hususî hükümler haricinde pek hüküm koymamıştır. Dolayısıyla onun sünneti geniş bir içerik ve malzemeye sahip değildir.³⁶⁹ Bunlara ilave olarak sünnetin Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde yazılmaması da o devirde Hz. Peygamber’in sünnetinin bağlayıcı bir unsur olarak görülmediğini göstermektedir.³⁷⁰

Bu açıklamalarından hareketle şu söylenebilir: Fazlurrahman’a göre hadislerin cüz’î bir kısmının Hz. Peygamber’e ait olması, sonraki nesillerce formüle edilen hadislerin Hz. Peygamber’e izafe edilmesi, isnad sisteminin güvenilir olmayışı, Hz. Peygamber’in sözlerinin kendi devrinde kayıt altına alınmayışı ve sünnetler hususundaki mezhep ihtilafları hadislerin güvenilirlikten uzak olduğunu göstermektedir. Hâl böyle olunca Hz. Peygamber’e aidiyeti ortaya konulamayan hadislerin bağlayıcılık yönünden de bir önemi kalmamaktadır.

Hadis ve sünnetin güvenilirliği ve bağlayıcılığı hususunda fikirlerini serdettiğimiz selefî ve modernist düşünürlerin görüşlerinin benzer ve farklı yönleri şunlardır:

Selefî düşünürlerin sünnetin güvenilir olduğu kanaatinde oldukları ve sünneti neredeyse Kur’an ile eş tuttukları görülmektedir. Nitekim onlar Kur’an’ın korunduğu gibi sünnetin de korunduğuna inanmaktadır. Zira sünnetin de Kur’an gibi Resûlullah’a Allah tarafından vahiyle bildirildiğini düşünmektedirler.

³⁶⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 83.

³⁶⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 78.

³⁶⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 72.

³⁶⁹ Fazlurrahman, *İslam*, 71.

³⁷⁰ Fazlurrahman, *İslam*, 72.

Modernistlere göre sünnetin vahiy ürünü olması gibi bir durum söz konusu değildir. Onların nezdinde sünnet büyük oranda güvenilirlikten uzaktır. Onlar Kur'an'ın korunduğunu ancak hadislerin korunmadığını ifade etmiştir. Sıdkı, Rıza ve Fazlurrahman hadislerin korunmadığını ileri sürerken hadislerin Hz. Peygamber devrinde yazılmamasını gerekçe göstermiştir. Reşid Rıza, sünnetin bir kısmını dinde aslî bir kaynak telakki etmektedir. Sıdkı ve Fazlurrahman ise dinin güvenilir ve evrensel temel kaynağının Kur'an olduğunu ve Kur'an'ın dinin yaşanabilmesi için yeterli olduğunu düşünmektedir.

Reşid Rıza sünnetin bağlayıcılığını savunmakla selefi düşünürlerle hemfikir olsa da bağlayıcı olan sünneti mütevâtir amelî sünnete hasretmekle onlardan ayrılmaktadır. Nitekim Reşid Rıza hakkında sünneti toptan reddedenler ile klasik fikirlere bağlı olanlar arasında bir uzlaştırmacı olduğu ve sünnetin bir kısmını reddettiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.³⁷¹ Tefik Sıdkı, sünneti çeşitli açılardan Kur'an ile kıyaslayarak neticede sünnetin bağlayıcılığının Hz. Peygamber'in kendi devriyle sınırlı olduğu kanaatine varmıştır. Fazlurrahman'a göre son hâli itibariyle sünnetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti söz konusu olmadığından mutlak bir bağlayıcılığı da mevzubahis değildir.

Selefi düşünürlerin Allah Resulü'nün sünnetine itaatın zorunluluk arz ettiğini âyet ve hadislerle delillendirme yoluna gittikleri görülmektedir. Bu delillendirmeler neticesinde onlar Allah Resulü'ne ve onun sünnetine uymamayı Kur'an'a ve Allah'a itaatsizlik olarak telakki etmişler, böyle kişilerin İslam dairesinin dışına çıkacağını belirtmişlerdir. Modernist düşünürlerin ise fikirlerini serdederken âyet ve hadislerden delil getirme yoluna pek başvurmadıkları görülmektedir. Sadece Tefik Sıdkı, Kur'an'ın dinde tek kaynak olduğunu beyan ederken birtakım âyetler zikretmiştir.

Selefi düşünürler âyet ve hadislerden delil getirerek Hz. Peygamber'in dinde mutlak manada hüküm koyucu olduğunu ortaya koymuşlardır. Modernistlerden Sıdkı, Hz. Peygamber'in görevini Kur'an'ın uygulanmasında rol model olmakla sınırlayarak onun teşrî' yetkisini devre dışı bırakmıştır. Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde nadiren hüküm koyduğunu beyan etmekte, hatta Hz. Peygamber'in esasında pek hüküm verme yanlısı olmadığını savunmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisi hususunda büyük ölçüde Sıdkı ile aynı

³⁷¹ Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyun ve şübühatuhum havle's-sünne* (Taif: Mektebü's-Sıddik, 1989), 187-193; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 65.

düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Rıza ise Hz. Peygamber'in teşrîf yetkisi olduğunu kabule etmekte fakat bu yetkiyi dinî emir ve nehiy bildiren meselelere hasretmektedir.

Modernistlerin Hz. Peygamber'in görevini Kur'an'ı tebliğ etmekle sınırlayan yaklaşımlarının kabulü mümkün değildir. Allahu Tealâ, Hz. Peygamber'e Kur'an-ı Kerim'i indirmiş, onu tebyîn etme etme görevi³⁷² ve Kur'an'dan ayrı olarak teşrîf yetkisi vermiş,³⁷³ Kur'an'da pek çok ayette resûlüne itaati emretmiştir.³⁷⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in konumu, sünnetin dinde müstakil bir kaynak oluşu ve sünnete ittibanın gerekliliği bizzat Allahu Tealâ tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle Allah Resûlü'nün sünnetinden müstağni kalarak tam manası ile Kur'an'a tâbi olmak da İslam'ı hakkıyla yaşamak da imkân dahilinde değildir.

Modernistlerin Hz. Peygamber'in hadis yazımından men ettiği bundan dolayı hadislerin onun devrinde yazılmadığı, vefatından çok sonra yazılmaya başlandığı iddiası tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Zira hadislerin Hz. Peygamber hayattayken yazıldığına dair mütevatir derecesinde birçok hadis bulunmaktadır.³⁷⁵ Hadis âlimlerinin cumhurunun görüşü hadislerin ilk zamanlarda Kur'an ile karışması endişesinden ötürü Hz. Peygamber'in hadis yazımından nehyettiği bu endişenin kalkmasıyla da yazılmasına müsade ettiği'dir. Nitekim bazı sahâbîler Hz. Peygamber hayattayken hadislerin bir kısmını yazarak kayıt altına almıştır. Abdullah b. Amr b. Âs (öl. 65/684-85), Hemmâm b. Münebbih (öl. 132/750) ve Ebû Hüreyre (öl. 58/678) gibi sahâbîlerin hadis sahîfeleri bulunmaktadır. Sahâbîler kimi zaman hadisleri birbirlerinden yazılı olarak da almıştır.³⁷⁶

Hadislerin korunmadığı ve güvenilir olmadığı iddiası da isabetli değildir. Sahâbe hadisleri ezberleyerek hafızalarında korumuş ve birbirlerine nakletmişlerdir. Hadislerin doğruluğunu araştırma Hz. Peygamber hayattayken ona

³⁷² en-Nahl 16/44; en-Nisâ 4/69, 80; el-Enfâl 8/20.

³⁷³ A'râf 7/157; Haşr 59/7.

³⁷⁴ Âl-i İmrân 3/31, 132; en-Nisâ 4/65, 69, 80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; Muhammed 47/33.

³⁷⁵ İsmail Lütfi Çakan Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 8.

³⁷⁶ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: Usûl Yayınları, 1998), 44-46; Muhammed Salih Ekinçi, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, çev. Metin Yiğit (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 107-112.

sormak ya da teyit ettirmek suretiyle başlamış,³⁷⁷ hadislerin doğru bir şekilde sonraki nesillere aktarılması için sahâbe ve tâbiîn dönemlerinden itibaren büyük gayret gösterilmiştir. Hicrî birinci asrın ortalarında isnada önem verilmeye başlanmış, birinci asrın sonlarına doğru isnad sistemi tekâmül etmiştir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren cerh ve ta‘dil faaliyetleri ile hadislerin tedvin ve tasnifi başlamış, üçüncü asırda bu faaliyetler sistematikleşmiştir.³⁷⁸ Cerh ve ta‘dil ilminin gelişmesiyle ravilerin adalet ve zabt durumları sıkı bir şekilde tetkik edilmiştir. Hadisler metin yönünden de incelemeye tabi tutulmuş, hadisin metninde gizli bir kusur olup olmadığı araştırılmıştır. Bütün bu çalışmalarla hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyeti ve sıhhat dereceleri tespit edilmiş, sahih ve zayıf hadisler ayırt edilmiştir. Titizlikle yürütülen bu çalışmalar ve üst seviyedeki gayretlerle hadisler korunmuş ve sonraki nesillere güvenilir bir şekilde nakledilmiştir.

3.3 Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği

Bu başlık altında selefî ve modernist düşünürlerin Hz. Peygamber’in sünnetinin evrensel bir delil olup olmadığı ve tüm zamanlardaki Müslümanlar için bağlayıcılığı hakkındaki görüşleri ele alınıp mukayese edilecektir.

3.3.1 Selefilikte Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği

Kasımî’ye göre sünnetin bağlayıcılığının belli bir devre has kılınması mümkün değildir. O, sünnetin tüm ümmet için bağlayıcı olduğunu izah ederken Kur’an’da Hz. Peygamber’in mevzu edildiği bazı âyetleri zikretmiştir.³⁷⁹ Bu âyetlerde Hz. Peygamber’in ümmeti için örnek olduğu ifade edilmiş ve ona itaat emredilmiştir.³⁸⁰ Kur’an kıyamete dek varlığını sürdürecektir bir kitap olduğundan muhtevastaki hükümler de kıyamete dek bağlayıcılığını devam ettirecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in getirdiği kitaba iman eden herkes Kur’an’daki âyetlerin mucibince amel etmekle yani Hz. Peygamber’in sünnetine tabi olmakla mükellef olacaktır.

Elbânî, Hz. Peygamber’in kendi kavmine gönderildiği düşüncesine karşı çıkmış, onun davetinin kıyamete kadar devam edeceğini belirtmiştir. Sünnetin kıyamete dek bağlayıcı olduğu hususunda “*Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı*

³⁷⁷ Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev. M. Enes Topgül - M. İkbâl Aslan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 35.

³⁷⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 69-70.

³⁷⁹ Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/59, 65, 80; el-Ahzâb 33/21; el-Haşr 59/7.

³⁸⁰ Kasımî, *Kavâidü’t-tahdîs*, 281.

olarak bütün insanlara gönderdik.”³⁸¹ âyetini delil göstermiştir.³⁸² Elbânî’ye göre Allah Resulü zamanında sahâbîler kendilerine hadislerle bildirilen dinî emirlere inanç ya da ahkâm hususunda olması fark etmeksizin iman etmiştir. Aynı şekilde tâbiîn de sahâbeden kendilerine bildirilenlere iman etmekte tereddüt etmemiştir. Sahâbe ve tâbiîn için kendilerine ulaşan râvisi sika hadisleri -âhâd haberler dahil- reddetmeleri söz konusu olmamıştır. Aksine hadislerin gereği ne ise onunla amel etmişlerdir. Sünnet ve hadisleri kabul edip gereğini yerine getirmek bütün insanlığın mükellef olduğu bir durumdur.³⁸³

İbn Bâz’a göre kendi devrinin insanları gibi kıyamete dek gelecek tüm Müslümanlar Resûlullah’ın sünnetine itaat ve ittiba etmekle mükelleftir. Zira Resûlullah, Allah’ın kitabının müfessiri ve Kur’an’daki kapalı ifadeleri söz, fiil ve takrirleriyle açıklayanıdır.³⁸⁴ Dolayısıyla sünnet bertaraf edilerek Kur’an’ın anlaşılması ve son din olan İslam’ın yaşanması mümkün değildir. Ona göre “*Seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik.*”³⁸⁵ ve “*Biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik fakat insanların çoğu bunu anlamıyorlar.*”³⁸⁶ âyetleri de peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Peygamber’in sünnetinin tüm insanlar için bağlayıcı olduğunu göstermektedir.³⁸⁷

İbn Bâz’a göre Allah Resulü’nün ashâbından sünneti tebliğ etmesini istemesi de sünnetin kıyamet vaktine kadar geçerli olduğuna delâlet etmektedir. Hz. Peygamber Vedâ hutbesinde sahâbîlere hitap ederken “Burada hazır bulunanlar sözlerimi burada olmayanlara tebliğ etsin.”³⁸⁸ buyurmuştur. Sünnet sadece Hz. Peygamber devrinde yaşayanlar için hüccet olsaydı, kıyamete kadar geçerli olmasaydı Allah Resulü ashâbına sünneti tebliğ etmelerini emretmezdi. Bu sebeple sünnet hem Hz. Peygamber zamanında yaşamış insanlar için hem de kendisine sahih senetli hadislerle ulaştırılan tüm Müslümanlar için kıyamete dek bâkî bir delildir.³⁸⁹

İbn Bâz ve Elbânî, Allah Resulü’nün sünnetinin muayyen bir vakitle sınırlı olmadığına delil sadedinde Resûlullah’ın kendisinden önceki peygamberlere

³⁸¹ Sebe’ 34/28.

³⁸² el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 34.

³⁸³ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 35.

³⁸⁴ Abdülazîz b. Bâz, *Vücûbu’l-ameli bi sünneti’r-râsulî ve küfrü men enkereha*, 6.

³⁸⁵ el-Enbiyâ 21/107.

³⁸⁶ Sebe’ 34/28.

³⁸⁷ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû’u fetâvâ*, 9/184.

³⁸⁸ el-Buhârî, “İlim”, 9.

³⁸⁹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû’u fetâvâ*, 1/241; Abdülazîz b. Bâz, *Tevhid*, 88.

verilmemiş ancak kendisine verilmiş beş hususu bildirdiği hadisi zikretmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber “Benden evvelki peygamberler sadece kendi milletlerine gönderildikleri hâlde ben bütün beşeriyete peygamber olarak gönderildim.”³⁹⁰ buyurmuştur. Onlara göre Hz. Peygamber’in bu beyanı onun risâletinin tüm insanlığı kapsadığını, ondan evvel yürürlükte olan tüm şeriatları nesh ettiğini ve Allah Resulü’ne tabi olmayıp ona itaat etmeyenin Allah’ın cezasını hak eden bir kâfir olduğunu göstermektedir.³⁹¹

3.3.2 Modernizmde Sünnetin Tarihselliği ve Evrenselliği

Tevfik Sıdkı’nın düşüncesinde Kur’an, Allah tarafından tüm insanlığa yönelik evrensel bir hitap, sünnet ise Hz. Peygamber’in kendi yaşadığı dönemdeki insanlara yönelik yerel bir hitaptır. Bu nedenle ona göre Hz. Peygamber’in yaşadığı çağdaki insanların Kur’an’a ve sünnete tabi olmaları gerekmektedir. Ancak daha sonraki devirlerdeki Müslümanların sadece Kur’an’a ittiba etmeleri yeterlidir.³⁹² Sıdkı’ya göre Hz. Peygamber’den nakledilen bilgiler mütevâtir dahi olsa tüm insanlık için dinî bir delil değildir ve Hz. Peygamber’in vefatından sonraki süreçte bir bağlayıcılığı da kalmamaktadır. Hz. Peygamber, yaptığı sözlü açıklamalarla farz veya vacip hükmü vermeyi gaye edinmemiştir. Onun sözleri toplumu irşat etme ve mendup olan hususları bildirme amacına mâtuftur.³⁹³

Sıdkı, sünnetin Allah Resulü’nün asrına mahsus olduğuna delil olarak şunları zikretmiştir: Hz. Peygamber’in Kur’an dışında bir şeyin yazılmasına izin vermemesi sebebiyle sünnet, Hz. Peygamber zamanında yazılıp kayıt altına alınmamıştır. Ayrıca ashâb Kur’an’ı ezberledikleri gibi sünneti de ezberleyerek muhafaza etmek için bir gayret göstermemiştir. Buna ilave olarak sahâbe sünneti lafzî mütevâtir olarak da nakletmemiştir. Bu sebeple sünnetleri nakledenler çoğaldıkça lafızların çeşitliliği sebebiyle ihtilaflar da artmıştır. Bütün bunların sonucu sünnetin muhtevasındaki tahrif kaçınılmaz olmuştur. Sahâbeden bazılarının hadislerin nakledilmesine engel olması, hadislerin mana ile rivayetinin uygun görülmesi, Allah’ın Kur’an’ı koruyacağını bildirmesine rağmen sünnet için böyle

³⁹⁰ el-Buhârî, “Teyemmüm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 521.

³⁹¹ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 34; Abdülazîz b. Bâz, *Resûl: mekânetuhu ve hukukuhû*, 30.

³⁹² Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh”, 924; Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 521; Muhammed Tevfik Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh: reddun li reddin”, *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906), 910.

³⁹³ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 191; Muhammed Tevfik Sıdkı, “Kelîmâtü fî’n-neshi ve’t-tevâtiri ve’l-ahbârî’l-ehâdîsi ve’s-sünneti”, *Mecelletü’l-Menâr* 11 (1908), 774.

bir kefâlette bulunmaması sünnetin tüm zamanlardaki Müslümanlar için geçerli ve bağlayıcı olmadığını ortaya koymaktadır.³⁹⁴

Tevfik Sıdkı'nın sünnetin bağlayıcılığının Hz. Peygamber devrine mahsus olduğu beyanına Reşid Rıza karşı çıkmıştır. O, Hz. Peygamber'in bütün insanlık için gönderildiğini, onun sünnetinin ve dinî emirlerinin bağlayıcılığının kendi devrinden kıyamete dek her zaman ve mekânda devam edeceğini ifade etmiştir.³⁹⁵ Reşid Rıza bu hususta *“Ey insanlar! Gerçekten ben göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim. O'ndan başka tanrı yoktur. O hayat verir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan resulüne iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”*³⁹⁶ âyetini zikrederek burada sadece Araplara değil bütün insanlara hitap edildiğini ve Hz. Peygamber'e ittiba etmenin bu genel emirle tüm insanlara zorunlu kılındığını bildirmiştir.³⁹⁷

Fazlurrahman'a göre Hz. Peygamber, mutlak bir kanun koyucu değildir. O sadece hayati önem arz eden mevzularda hüküm koymaktadır.³⁹⁸ Hz. Peygamber'in dilinden dökülen sünnet malzemesi çok az bir yekûn teşkil etmekte, hayatın her alanını kuşatan bir nitelik arz etmemektedir. Zira o, kendisine nübüvvet verildikten sonra devamlı olarak müşrik topluma karşı ahlakî ve siyasî bir mücadele içerisinde olmuş, bundan dolayı hayatın ince ayrıntılarıyla ilgili beyanlarda bulunmaya vakti olmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, nadiren ve münferit durumlarda hukukî yargı bildiren ifadeler zikretmiştir. Hz. Peygamber, içinde bulunduğu şartlara göre birtakım hükümler vermiştir ancak siyasî ve ahlakî olanların haricindekiler kesinlik ifade etmezler.³⁹⁹

Fazlurrahman'a göre Hz. Peygamber devrinde karşılaşılan hususî ve yerel durumlara binaen ortaya çıkması hasebiyle sünnet, Hz. Peygamber'in vazettiği kural sal örnekler olup irad edildiği zaman ve mekân için geçerlidir. Bu örneklerin umuma teşmil edilmesi ve sair zamanlarda birebir olarak tatbik edilmesi elzem değildir. Sünnet çağa uygun olarak yorumlanmaya ve değişen durumlara göre uyarlanmaya açıktır.⁴⁰⁰ Zira Kur'an ve Sünnet katı bir şekilcilik ile tatbik edilmek

³⁹⁴ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 913.

³⁹⁵ Rıza, “İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet”, 926.

³⁹⁶ el-A'râf 7/158.

³⁹⁷ Rıza, “İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet”, 928.

³⁹⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 28.

³⁹⁹ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kitası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 320-323.

⁴⁰⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 28-29.

için değil kendilerinden ahlakî yol göstericilik açısından en doğru şekilde istifade edilmek için vardır.⁴⁰¹

Fazlurrahman, hadislerin çağdaş dünyaya hitap eder hâle gelmesi için tarihî bir okumaya tabi tutulması gerektiğini söylemiştir. Ona göre hadisler zamanın değişen ahlakî ve sosyal koşullarına göre bir değerlendirmeden geçirilerek yeniden yorumlanmalıdır. Bunun yolu hadisi yaşayan sünnete indirgemek ve onda var olan gerçek değeri tarihi şartların gerekli kıldığı arka plandan ayırmak suretiyle gerçekleşebilir.⁴⁰²

Ali Kuzudişli, Fazlurrahman'ın bu husustaki yaklaşımını şöyle ifade etmiştir:

“Kanaatimizce Fazlurrahman, sünnet adı altında İslam'ın kalıplaşmış ve kısır uygulamalar içine hapsediğini görmekte ve bu hâliyle İslam'ın kendisini modern çağa anlatamayacağından endişe etmektedir. Anladığımıza göre o, modern çağda yaşayan Müslüman'a ‘Senin sünnet adıyla dinin teşrîf kaynağı olarak gördüğün uygulamalar Hz. Peygamber'in uygulamalarından ibaret değildir. Aksine onlar senden bin küsur yıl önce yaşamış olan insanların o dönemdeki teamülleridir ve bu teamüller (nebevî sünnet) içinde, doğrudan Hz. Peygamber'e ait olan sünnet (Peygamber sünneti) çok azdır. Şimdi senin yapman gereken öncekilerin kendi toplumsal şartlarında üretilmiş olan uygulamalarını taklit etmek değil, onların Peygamber sünnetinden nebevî sünnet üretme becerilerini örnek alıp bugünün şartlarına uygun biçimde nebevî sünneti üretme faaliyetine devam etmendir.’ demek istemektedir.”⁴⁰³

Fazlurrahman sünnetin “normatif” ve “formel” olmak üzere iki önemli hususiyeti olduğunu belirtmiş ve sünnet algısını bu iki özellik üzerine bina etmiştir. Normatiflik, sünnetin kuralsal yönünü ifade etmektedir. Bu özellik sünnetin sürekliliğini temin etmektedir. Sünnetin zahirini, şeklini ifade eden formellik ise sünnetin değişen şartlara göre güncelleştirilebilmesini sağlamaktadır. Özetle sünnet normatif yönüyle evrensel iken formel/şekilsel yönüyle tarihseldir. Sünnetin formel yönüne saplanıp kalmak onun çağa taşınabilmesine engel olacaktır. Sünnetin varlığını kıyamete kadar sürdürmesi ve yaşanabilmesi, sünnetin normatif yönünün

⁴⁰¹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 83.

⁴⁰² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 81.

⁴⁰³ Ali Kuzudişli, “Fazlurrahman'ın Sünnet Yorumu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 129.

muhafaza edilmesi ve şeklinin zaman ve zemine göre gerektiği ölçüde değiştirilmesiyle mümkün olacaktır.⁴⁰⁴

Selefi ve modernist düşünürlerin sünnetin tarihselliği ve evrenselliği konusundaki düşüncelerinin farklılık arz ettiği görülmektedir. Selefler sünnetin kıyamete kadar bâkî bir delil olup tüm devirlerdeki Müslümanlar için bağlayıcı olduğu konusunda hemfikirdir. Bu görüşlerini âyet ve hadislerden misallerle de delillendirmişlerdir. Modernist düşünürlerden Reşid Rıza da selefler gibi sünnetin tüm zamanlardaki Müslümanlar için bağlayıcılığı olduğu kanaatindedir. Tevfik Sıdkı ise Hz. Peygamber'in beyanlarının kendi yaşadığı toplumu irşad etme maksadına yönelik olduğunu dolayısıyla sünnetin bağlayıcılığının Hz. Peygamber'in devrindeki Müslümanlara mahsus olduğunu iddia etmiştir. Sünnetin beyan edildiği vakit hıfz ve kitabet yoluyla da olsa muhafaza edilmediğini dolayısıyla tahrif ve tebdilden hâlî olmadığını ileri sürerek sonraki devirlerdeki Müslümanların Kur'an'a ittiba etmelerinin kâfi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, hadislerin geçerliliğini Hz. Peygamber'in zamanına hapsedmekte ve hadislerle beyan edilen hükümlerin sonraki devirlere taşınmasını gerekli bulmamaktadır.

Fazlurrahman'a gelince o, bizzat Hz. Peygamber'in kendi beyanı olan sünnetin cüz'î bir yekûn teşkil ettiğini ve mevcut sünnet malzemesinin her devirde birebir uygulanabilecek bir nitelik arz etmediğini belirterek sonraki devirlerde aynıyla tatbik edilmesinin zorunlu olmadığını ileri sürmüştür. O, hadisleri kendi deyişiyle nebevî sünneti, Hz. Peygamber devrinin şartlarına göre şekillenen bir yol gösterici olarak telakki etmiştir. Ona göre nebevî sünnete bakışta asıl odaklanılması gereken dönemin şartları ve beyan edilen hükümlerin maksatlarıdır. Dünyanın düzeni değişim üzerine kurulu olduğundan içinde yaşanan şartlar da değişmektedir. Bu nedenle mühim olan nebevî sünnetin birebir tatbiki değil, onun vârit oluş maksatlarının hasıl olacağı hükümler inşa etmektir. Bu nedenle sünnetin sonraki devirlerde bağlayıcı olması için söylenme maksadı ve ihtiva ettiği anlam tahlil edilerek yeni yorumlara tabi tutulmalı ve çağa uygun hâle getirilmelidir.

Modernistlerin bakış açısında sünnetin tatbikinde şartlar ve ihtiyaçlar esastır. Sıdkı, hadislerden çıkarılan hükümlerin evrenselliği hususunda menfi bir tavır ortaya koymuş ve sünnetin yaşanabilirliğini Hz. Peygamber'in yaşadığı

⁴⁰⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 27-28; Ahmet Keleş, "Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat", *Eski Yeni* 23 (2011), 56.

döneme hasretmiştir. Fazlurrahman ise sünnetin her devirde tatbiki için değişen şartlara uyum sağlayacak biçimde şekillenmesi ve yeni formlar alabilmesini zaruri görmüştür. Bunun için nebevî sünnetin yaşayan sünnete dönüştürülmesini, yerelden evrensele tahvilini, nesilden nesle yeni şartlara uygun biçimlerle aktarılmasını sağlamak istemiştir. Selefilerde ise sünnet bilkuvve çağdaştır, evrenseldir. Her devirde yaşanmaya elverişlidir.

Hiz. Peygamber'e itaat Kur'an-ı Kerim'de emredildiğinden ve bu âyetlerde herhangi bir sınırlandırma bulunmadığından ona itaatin hayatta olduğu zamana mahsus olduğunu söylemek mümkün değildir. Hiz. Peygamber belli bir zaman diliminde ve belli bir toplumda yaşamış bir şahsiyet olsa da onun bir peygamber olarak görevi dinin hükümlerini öğretmektir. O, son peygamber olduğundan sözleri ve fiilleri tüm devirlere hitap etmektedir. Hadislerin lafız itibariyle evrensel olduğu düşüncesiyle selefilerin hadislerin söylendiği bağlam ve şartları dikkate almadan salt lafza göre anlam vermesi şekilci yorumlara yol açmakta Fazlurrahman'ın yaklaşımında olduğu gibi hadislerin sadece genel prensiplerinin evrensel olduğu ve aslolanın söylenme maksadından hareketle lafızdan çıkarılan ilke ve yorumlar olduğu düşüncesi ise hadisin aslından uzaklaşılmasına kapı aralamaktadır. Bu nedenle hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetinde sınır doğru çizilmeli, şekil ve lafza bağlı kalıp hadisin maksadı gözden kaçırılmamalı öte yandan hadisleri anlamada esas olanın "ruh" olduğu düşüncesiyle hadisler serbest yorumlarla çağa uydurulmaya da çalışılmamalıdır. Hadisler hikmet ve maksatları göz önünde bulundurularak ve İslam şeriatinin ilke ve esasları çerçevesinde anlaşılmalı çalışılmalıdır.

3.4 Kur'an-Sünnet İlişkisi

Bu başlık altında sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı, hadisin Kur'an'a arzı yani Kur'an ile uyumlu olup olmadığının tespiti ve sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasındaki fonksiyonu gibi hususlarda selefiler ile modernistlerin kanaatleri mukayese edilmeye çalışılacaktır.

3.4.1 Selefilikte Kur'an-Sünnet İlişkisi

Selefiler Kur'an ve Sünnetin her ikisinin de vahiy yoluyla geldiğini kabul etmekte ve bu iki kaynağı neredeyse birbirine denk görmektedir. Selefî düşüncede Kur'an ve Sünnet arasında bir muâzır katiyen söz konusu değildir. İki kaynak birbiri

ile uyumludur ve sünnet Kur'an'ın sükût ettiği yerde konuşarak ve manalarını tefsir ederek Kur'an'ı tamamlamaktadır.⁴⁰⁵

Cemaleddin Kasımî'ye göre hadisler ya Allah tarafından vahiyyle bildirilmiştir ya da Hz. Peygamber'in Kur'an'a ve sünnetten sahih bir vahye dayanmak suretiyle yaptığı bir içtihatır. Dolayısıyla her hâlükârda Kur'an ile Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri uyum içerisindedir, aralarında bir çelişki yoktur. Bu sebeple de hadisle amel edilmesinin zorunluluk arz etmesi için hadisin Kur'an'a muvafık olması gerekmektedir. Hadis ancak Kur'an ile uyumlu ise sahihtir.⁴⁰⁶

Kasımî sünnetin Kur'an gibi vahyedildiğini ortaya koyarken “Bana Kur'an ile birlikte onun bir benzeri verildi.”⁴⁰⁷ hadisini zikretmiştir.⁴⁰⁸ Kitabı *Kavâidu't-tahdîs*'te Ebü'l-Bekâ'dan (öl. 1095/1684) iktibasla Kur'an ve Sünnetin vahiy ürünü olmasına rağmen aralarında bir nüans olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre Kur'an ve hadisin her ikisi de Allah katından vahiyyle bildirilmiştir. Fakat Kur'an muciz bir şekilde nazil olması yönüyle hadislerden farklıdır. Kur'an'ın lafızları levh-i mahfûzda yazılmış ve aynıyla aktarılmıştır. Ne Cibrîl ne de Resûlullah Kur'an'ın lafızlarında herhangi bir tasarrufta bulunabilmiştir. Hadislerin ise Cibrîl'e tasarruf yetkisi verilerek mana ile bildirilmiş olma ihtimali vardır. Buna göre hadisleri ibare şekline Cibrîl sokmuş, resul de Cibrîl tarafından kendisine ilham edilen hadisleri herkesin anlayacağı bir dille ifade etmiştir. Dolayısıyla hem Allah Resulü hem de Cibrîl hadislerin lafzında tasarrufta bulunabilmiştir.⁴⁰⁹

Kasımî'nin nezdinde bir hadis Kur'an'a ve Sünnete muhalif ise onu Resûlullah'ın söylemediği ortadadır, bu sebeple hadis reddedilir.⁴¹⁰ Onun Kur'an'a arz ederek mevzû olduğuna hükmettiği hadislerden biri Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını bildiren hadistir. Zira bu hadis “Allah seni insanlardan korur.”⁴¹¹ âyeti ile çelişmektedir. Ayrıca bu hadisi kabul etmek Allah Resulü'nün peygamberliğine dair güvensizliğe ve tereddütlere sebep olacaktır.⁴¹²

⁴⁰⁵ el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 4/84.

⁴⁰⁶ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/186.

⁴⁰⁷ Ebû Davud, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 10; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

⁴⁰⁸ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 58.

⁴⁰⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât* (Kahire: Matba'atü'l-Emiriyye, 1281), 288; akt. Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 58.

⁴¹⁰ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/187.

⁴¹¹ el-Mâide 5/67.

⁴¹² Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 9/577; Muhammed Sıddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 240-241.

Kasımî'ye göre Kur'an asılların asılıdır. Sünnetin aslı da Kur'an'da yer almaktadır. Kur'an'ın manaları icmâlidir, sünnet âyetlerin kapalı yönlerini izah etmekte ve tafsilatını beyan etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in beyanı ile amel eden kimse Allah'ın Kur'an'da yapılmasını istediklerinin muktezasınca amel etmiş olmaktadır. Sünnetin beyanına muhalefet eden ise bu muhalefeti ile Allah'a da isyan etmiş olmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında sünnete yönelik itaat ve isyanın iki yönlü olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹³

Elbânî'ye göre İslam şeriatı Kur'an ve Sünnetten müteşekkildir.⁴¹⁴ O da sünnetin Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu ifade etmiştir. Resûlullah'ın dinle ilgili bütün açıklamalarının ve beyan ettiği akıl ve tecrübeyle bilinmesi mümkün olmayan gaybî bilgilerin tamamının Hz. Peygamber'e vahiyle bildirildiği kanaatindedir.⁴¹⁵ Bu itibarla Elbânî sünnetin mertebeye Kur'an'dan sonra geldiğine delil olarak zikredilen, Hz. Peygamber'in Yemen'e kadı olarak gönderirken Hz. Muâz'a ne ile hüküm vereceğini sorması üzerine Hz. Muâz'ın ilk olarak Allah'ın kitabıyla onda bulamazsam da Allah Resulü'nün sünnetiyle hükmedeceğim, orada da bulamazsam kendi re'yimle içtihat edeceğim şeklinde cevap verdiği, Hz. Peygamber'in de "Resulünün elçisini, razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun."⁴¹⁶ şeklinde mukabele ettiğinin nakledildiği hadisi isnadının zayıf olduğu gerekçesiyle sahih saymamıştır. Ayrıca hadisi metin tenkidine tabi tutarak ihtiva ettiği mananın doğru olmadığını beyan etmiştir. Zira ona göre kaynak değeri bakımından Kur'an ve Sünnet müstevîdir. Hz. Peygamber "Bana Kur'an ve onun bir benzeri verildi."⁴¹⁷ buyurmuştur. Kur'an ve Sünnet aynı kaynaktan vârid olmuştur. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnetin bir sıralamaya tabi tutulup sünnetin Kur'an'dan sonraya alınması doğru bir yaklaşım tarzı değildir.⁴¹⁸

Elbânî de metin tenkidi kriteri olarak hadislerin Kur'an'a arzını kullanmış, Kur'an ile uyumlu olmasını hadisin sahihliğinin bir ölçüsü kabul etmiştir. Hz. Peygamber'den sadır olmuş bir hadisin Kur'an'a muâriz olmasını mümkün

⁴¹³ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 1/185, 191-192; Kasımî, *el-Meshû ale'l cevrabeyni*, 21.

⁴¹⁴ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 13.

⁴¹⁵ el-Elbânî, *el-Hadisü hüccetün bi-nefsih*, 33.

⁴¹⁶ Tirmizî, "Ahkâm", 3; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-ezdi Ebû Davud, *Kitâbü's-Sünen: Sünen-i Ebû Davud*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998), "Akdiye", 11.

⁴¹⁷ Ebû Davud, "Sünne", 6; Tirmizî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 2.

⁴¹⁸ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 21-22.

görmediğinden böyle bir durumla karşılaştığında hadisi reddetmiştir.⁴¹⁹ Misal verecek olursak Elbânî, “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine ittiba ederseniz hidayete ermiş olursunuz.”⁴²⁰ rivayetinin Kur’an’a muhalif olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu rivayet “Allah ve Resulü’ne itaat ediniz ki birbirinize düşmeyesiniz.”⁴²¹ âyetine muhaliftir. Zira bu âyette Allah kullarını birlik ve beraberliğe teşvik etmiş, ihtilafa düşmekten men etmiştir. Zira ashâbın hem fikhî hüküm vermede birbirlerine muhalif davrandığı durumlar oldukça fazladır hem de onların bazı fikir ve uygulamalarında hata ettikleri vâkidir. Bu nedenle onların her birine uymak mümkün olamayacaktır. Hz. Peygamber’in ashâbının her birine uyulmasını istemesi ayrılıklara yol açacağından Allah’ın isteğinin hilâfına bir durum ortaya çıkacaktır. Bütün bunlardan ötürü Allah Resulü’nün böyle bir söz sarf etmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu hadisin mevzû olduğu ortadadır.⁴²²

Elbânî “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana zikri indirdik.”⁴²³ âyetini delil göstererek Hz. Peygamber’in Kur’an’ı beyan etme görevi olduğunu, onun söz ve fiilleriyle Kur’an’ın mücmelini açıkladığını, âmmını tahsis ve mutlakını takyid ettiğini dolayısıyla sünnet olmaksızın Kur’an’ın Allah’ın murat ettiği şekilde anlaşılamayacağını belirtmiştir.⁴²⁴ Bundan dolayı onun nezdinde Kur’an’a hakkıyla ittiba edebilmenin yolu sünnete tabi olmaktan geçmektedir.⁴²⁵

Elbânî’ye göre İslam dini en doğru şekilde Kur’an ve Sünnete bakılarak anlaşılmaktadır. Bir meselenin çözümü Kur’an’da bulunamadığında sünnete başvurmak gerekmektedir. Sünnet Kur’an’ın beyanı olduğundan aslında Elbânî’nin din anlayışında sünnet, Kur’an’dan önce gelmektedir.⁴²⁶

Abdülazîz b. Bâz, Kur’an ve Sünnetin aynı özün mahsulü olduğunu yani her ikisinin de Hz. Peygamber’e vahiyle bildirildiğini ve ikisinin de Allah tarafından

⁴¹⁹ Nuran Sarıcı, *Nâsiruddin el-Elbânî’nin Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daîfa ve’l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları* (Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 41-48; Abdurrahman b. Muhammed b. Salih el-Ayzerî, *Cuhûdu’s-Şeyh el-Elbânî fî’l-hadîsi rivayeten ve dirayeten* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), 321.

⁴²⁰ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs: amma iştehere mine’l-ehâdis ala elsineti’n-nas* (Beyrut, 1988), 1/132.

⁴²¹ el-Enfâl 8/46.

⁴²² Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’îfe ve’l-mevzû’a ve eseruhe’s-seyyi’ü fî’l-ümme* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1992), 1/144-145, 5/151-152.

⁴²³ en-Nahl 16/44.

⁴²⁴ el-Elbânî, *Menziletü’s-sünnetü fî’l-İslam*, 6-7; Nureddin Talib (ed.), *Makâlatü’l-Elbânî* (Riyad: Dâru’l-Atlas, 2000), 31.

⁴²⁵ el-Elbânî, *Menziletü’s-sünnetü fî’l-İslam*, 13, 17.

⁴²⁶ Durguti, “Nâsiruddin el-Elbânî’nin Selefilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi”, 879.

korunduğunu beyan etmiştir. Resûlullah'ın "Bana Kur'an ve misli verildi."⁴²⁷ hadisindeki misli ifadesinin sünnet olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁸

İbn Bâz'a göre Kur'an'ın anlaşılması noktasında sünnete müracaat edilmesi zarurîdir. Sünnet dinin ikinci kaynağı ve Kur'an'ın tefsiridir. Sünnet Kur'an'ın izaha muhtaç yönlerini açıklamak, takyid ve tahsis edilmesi gereken hususları sınırlandırmak gibi fonksiyonlar icra etmektedir. Ondan müstağni kalınarak Kur'an'ın anlaşılması mümkün değildir.⁴²⁹ İbn Bâz Hz Peygamber'in Kur'an'ın müfessiri olduğunu, söz ve fiilleriyle Kur'an'ı açıkladığını ve Kur'an'da bulunmayan hükümler koyduğunu belirtmiştir. Sünnet olmasaydı Müslümanların namazların rekât sayılarını, oruç, zekât, hac, cihad gibi ibadetlerin ahkâmını, muâmelât hükümlerini, Müslümanlara helal ve haram kılınmış hususları, Allah'ın suçlar için tayin ettiği cezaları tafsilatlı bir şekilde bilemeyeceklerini ifade etmiştir.⁴³⁰

İbn Bâz'a göre Kur'an ve Sünnet karşılıklı olarak birbirlerine bağlı iki kaynaktır. Kur'an'a ittiba etmeden sünnete, sünnete ittiba etmeden Kur'an'a ittiba etmek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerîm Allah Resulü'ne itaati emretmiştir. Dolayısıyla sünnet Kur'an'dan bir cüzdür. Resul'e itaat eden Kur'an'ın bir cüz'üne itaat etmiştir. Sünneti inkâr eden Kur'an'ı inkâr etmiştir.⁴³¹

3.4.2 Modernizmde Kur'an-Sünnet İlişkisi

Modernistlerin Kur'an sünnet ilişkisine yaklaşımında Kur'an'ı temel alma sünneti ona entegre etme söz konusudur. Tevfik Sıdkı, Kur'an ile Sünneti bazı açılardan mukayese etmiş ve şu sonuçlara varmıştır: Kur'an Allah'ın sözüyken, sünnet Hz. Peygamber'in sözüdür. Kur'an mucîz bir kelim iken, sünnet öyle değildir. Kur'an tamamıyla mütevâtîrken, sünnet mütevâtîr değildir. Dolayısıyla Kur'an kat'î bilgi, sünnet ise zannî bilgi ibraz etmektedir. Hadis kitaplarında pek çok ihtilaf ve uyumsuzluk mevcutken lafzî mütevâtîr olarak nakledildiğinden Kur'an için böyle bir durum söz konusu değildir. Kur'an Allah'ın umumî ve evrensel hitabı iken sünnet Hz. Peygamber'in kendi dönemine mahsus bir hitaptır. Kur'an hüküm koyucudur fakat sünnet hüküm koyucu değildir. O sadece Kur'an'da

⁴²⁷ Ebû Davud, "Sünne", 6; Tirmizî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 2.

⁴²⁸ Abdülazîz b. Bâz, *Tevhid*, 89; Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/182, 10/10.

⁴²⁹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/183, 10/10.

⁴³⁰ Abdülazîz b. Bâz, *Resûl: mekânetuhu ve hukukuhû*, 9; Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/184-185.

⁴³¹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/136, 9/181.

olanı izah eder. Kur'an Hz. Peygamber devrinde yazılmışken, sünnet Hz. Peygamber devrinde yazılmamıştır. Sahâbe, Kur'an'ı ezberlemiş ve hafızalarında korumuş, hadisleri ise hıfzetmemiştir. Allah, Kur'an'ı koruyacağını bildirmiştir fakat sünnete dair böyle bir beyanda bulunmamıştır.⁴³²

Sıdkı, sünnetin Hz. Peygamber'e Allah tarafından vahiyle bildirildiğini kabul etmemektedir. Ona göre bu hususta seleflerin delil getirdiği *“O kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. Size bildirdiği kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”*⁴³³ âyetinde Hz. Peygamber'in kendisine vahiyle bildirilen Kur'an'ı insanlara ulaştırırken hata yapmayacağı kastedilmektedir. Sıdkı'ya göre Hz. Peygamber'in Allah tarafından uyarıldığı âyetler⁴³⁴ ve Hz. Peygamber'in hurmaların aşılması hadisesinde *“Dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz.”*⁴³⁵ sözü Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tamamının vahiy mahsulü olmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in bazı sözleri ve uygulamaları vahiy mahsulüdür, bazıları ise içtihadı dayalıdır.⁴³⁶

Tevfik Sıdkı'ya göre Kur'an ziyadesiyle açık ve anlaşılır bir kitaptır. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılması için illaki Hz. Peygamber'in sözlü izahına ihtiyaç olduğu düşüncesi doğru bir yaklaşım değildir.⁴³⁷ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyanı, davranış biçimi ve hareket tarzı olarak tahakkuk etmiştir.⁴³⁸ Hadis külliyatlarındaki rivayetlerin hepsinin Kur'an'ı beyan ettiği kabul edilecek olursa Kur'an anlamı kapalı, anlaşılması güç bir kitap olacaktır.⁴³⁹ Bilakis Kur'an'ın anlamları açıktır. Kur'an'da bir Müslümanın dini yaşayabilmesi için kendisine gerekli tüm bilgiler mevcuttur. Dünya ve ahiret saadeti için Kur'an'a tabi olunması yeterlidir.⁴⁴⁰

Tevfik Sıdkı, Kur'an'da bir Müslüman için gerekli her şeyin bildirildiğini ifade etmiştir.⁴⁴¹ Ona göre mezhep imamlarının ve müçtehitlerin hadisleri bazılarını verdikleri hükümler Kur'an'ın din hususunda yeterli bir kaynak olmadığı düşüncesini uyandırmakta ve onların hadislerden Kur'an'da olmayan hükümler

⁴³² Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 515; Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 914-925.

⁴³³ en-Necm 53/3-4.

⁴³⁴ el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/43; Abese 80/1-2.

⁴³⁵ Müslim, “Fedâil”, 2363.

⁴³⁶ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: reddun li reddin”, 910-911.

⁴³⁷ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 914.

⁴³⁸ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 914, 924.

⁴³⁹ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: reddun li reddin”, 907.

⁴⁴⁰ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 524.

⁴⁴¹ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 924-925.

çıkarması dini zorlaştırmaktadır. Bu durumların önüne geçilmesi için kaynak olarak Kur'an'ın temel alınması gerekmektedir.

Sıdkı, sünnetin Kur'an'ı takyid etme yetkisine dair şunları söylemiştir: Kur'an, her şeyi bilen Allah'ın kelimidir. Kıyamete dek varlığını sürdürecektir bir kitap olan Kur'an'ın muhteviyatı tüm zaman ve zemini kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in bilgisi sınırlıdır, o tüm zaman ve mekânlardaki insanlık hâllerine vâkıf değildir. Öyleyse ilmi ve bilgisi sınırlı olan birinin tüm zamanlara hitap eden Kur'an'ı takyid etmesi mümkün değildir.⁴⁴²

Tevfik Sıdkı'nın hadisleri Kur'an'a arzı hususunda şu misal verilebilir: Tevfik Sıdkı'ya göre Kur'an'da mürtedin öldürülmesine dair bir hüküm yer almamaktadır. Bilakis Kur'an'da herkesin inanıp inanmama hususunda özgür olduğu beyan edilmiş, “*Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.*” buyrulmuştur.⁴⁴³ “*Dinde zorlama yoktur.*”⁴⁴⁴ İslam'ın ilk asırlarında mürtedlerin öldürüldüğü vâkidir. Bunun sebebi o dönemde Müslümanların sayısının az olması ve düşmanlarına nazaran daha güçsüz olmalarıdır. Ayrıca düşmanları tarafından çeşitli eziyetlere maruz kalmışlardır. O dönemde İslam düşmanlarının mürted olan kimselere olan yardım ve desteklerinden ötürü mürtedlerin Müslümanların sırlarını ifşa etmelerinden korkulmuştur. Ayrıca inancı zayıf Müslümanların şüphe duyup dinden dönmelerinin önüne geçmek için mürtedin öldürülmesi İslam'ın yayılmaya başladığı dönemlerde uygulanmıştır. Fakat Kur'an'ın inanç özgürlüğüne dair beyanından ötürü bu uygulama tüm zamanlar için geçerli olamayacaktır. Ayrıca bu konuyu açıklarken Tevfik Sıdkı Hz. Peygamber'e atfedilen “Size bir hadis rivayet edilirse onu Kur'an'a arz edin. Bu söz Kur'an ile muvafık ise kabul edin, Kur'an ile çelişiyorsa reddedin.”⁴⁴⁵ rivayetini zikretmiş ve bu konuyla ilgili hadis rivayetleri Kur'an ile çelişki arz ettiğinden bunların reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴² Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: reddun li reddin”, 907.

⁴⁴³ el-Kehf 18/29.

⁴⁴⁴ el-Bakara 2/256.

⁴⁴⁵ Sıhhat şartlarını taşımayan ve muteber hadis kitaplarında yer almayan bu rivayeti pek çok âlim mevzû kabul etmiştir. Muhammed b. İdris Şafii, *er-Risale* (Kahire, ts.), 224-225; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/86; Hasan b. Muhammed Saganî, *Mevzûatü's-Saganî* (Beyrut, 1985), 76; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkani, *el-Fevâidü'l-mecmûa fî ehâdisi'l-mevzûa* (Beyrut, 1987), 291; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, ts., 2/191.

⁴⁴⁶ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 523.

Reşid Rıza'ya göre İslam dininin aslı Kur'an ve Allah Resulü'nün sünnetidir.⁴⁴⁷ Reşid Rıza sünnetin vahiy mahsulü olmadığını beyan etmiştir. Ona göre “*O hevasından konuşmaz. O sadece kendisine vahyedileni söyler.*”⁴⁴⁸ âyetleri sünnetin vahiy mahsulü olduğu hususunda delil olamaz. Zira bu âyetlerde Kur'an-ı Kerîm'den bahsedilmektedir. Bu âyetlerin sünnetten bahsettiği kabul edilecek olunursa Hz. Peygamber'in her söylediğinin vahiy olduğu gibi bir netice ortaya çıkacaktır. Hâlbuki bize ulaşan rivayetlerde nübüvvet sürecinde vahyin inkıtâya uğradığı bildirilmektedir. Hz. Peygamber bu süreçlerde kendisine sorulan suallere bazen cevap vermiş bazen de cevap vermeyerek konuyla ilgili vahiy nazil olmasını beklemiştir.⁴⁴⁹

Reşid Rıza'ya göre sıhhati tespit edilmiş hadislerde bildirilen hususların tamamı Kur'an'a dayanmaktadır. Kısacası sünnetin aslı Kur'an'da bulunmaktadır. Sünnet Kur'an'ın Hz. Peygamber'in hâline ve kavline yansımış şekli, Kur'an'ın şerhidir.⁴⁵⁰ Reşid Rıza bu konuyu izah ederken Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) Resûlullah hakkında söylediği “Onun ahlakı Kur'an'dı.”⁴⁵¹ sözünü zikretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyan ediciliğini izah sadedinde “*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana zikri indirdik.*”⁴⁵² âyetini delil göstermiştir.⁴⁵³ Rıza, sünnetin Kur'an'ı beyan etmesinin Kur'an'da detaylarına değinilmeyen ahkâm konularını özellikle de ibadetlerin keyfiyetini izah etmede ehemmiyet arz ettiğini belirtmiştir.⁴⁵⁴ Rıza her ne kadar sünnetin aslının Kur'an olduğunu kabul etse de ona göre İslam dininin birinci kaynağı Kur'an-ı Kerîm'dir. Sünnet sıralamada Kur'an'dan sonra gelmektedir. Allah'ın hükmü evvela Kur'an'da aranır. Hüküm Kur'an'da mevcutsa başka bir kaynağa bakmaya hacet yoktur. Hüküm Kur'an'da bulunmadığı takdirde sünnete müracaat edilebilir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁷ Rıza, “İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet”, 928.

⁴⁴⁸ en-Necm 53/3-4.

⁴⁴⁹ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 5/396; Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 244.

⁴⁵⁰ Rıza, “es-Sünnetü ve's-sihhatu ve's-şerîatu ve metânetuha”, 28; Rıza, “İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet”, 929.

⁴⁵¹ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn ve kasruhâ”, 139; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 6/54; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Vaduz: Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000), “Kıyâmu'l-leyl ve tatavvu'un-nehâr”, 2.

⁴⁵² en-Nahl 16/44.

⁴⁵³ Rıza, “es-Sünnetü ve's-sihhatu ve's-şerîatu ve metânetuha”, 28.

⁴⁵⁴ Resul Ertuğrul, “Tefsirü'l-Menâr'da Hadislerin Ele Alınış Yöntemi”, *Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı*, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), 646; Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 5/16, 365.

⁴⁵⁵ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 5/166.

Buna misal olarak Rıza'nın Kur'an'daki teyemmüm âyetini⁴⁵⁶ sünnetteki tatbikatına göre değil farklı şekilde uygulamak istemesi gösterilebilir. O, teyemmüm ruhsatının sadece suyun bulunmadığı hâle hasredilemeyeceğini, yolculukta ve hastalık hâlinde de teyemmüm edilebileceğini söylemiştir. Bu hususu izah ederken Hz. Peygamber'in teyemmümü sadece su bulamayanlar için ruhsat kıldığına dair bir delil olmadığını, Hz. Peygamber'den gelen teyemmümle ilgili rivayetlerin⁴⁵⁷ de meseleyi öz olarak bildirdiği için delil teşkil etmediğini iddia etmiştir.⁴⁵⁸ Bu misalden de anlaşılacağı gibi Reşid Rıza'ya göre Hz. Peygamber'in hüküm koyabilmesi Kur'an'ın muhtevası çerçevesinde olabilir. Onun Kur'an hükümlerinden birini kaldırması ise mevzubahis değildir.⁴⁵⁹

Reşid Rıza'nın düşüncesinde hadislerin Kur'an ile uyumlu olması hadisin kabulünün temel şartlarından biridir. Hadisin Kur'an ile uyumlu olmasının yanı sıra sahih de olması gerekmektedir. Kur'an ile muvafık olmayan hadisin senedinin bir önemi kalmamaktadır. Zira Hz. Peygamber Kur'an'a aykırı bir beyanda bulunmamıştır. Dolayısıyla senedi sahih bir hadis Kur'an'a aykırı olmayacaktır.⁴⁶⁰

Kur'an ve sünnetin teâruz edemeyeceği kanaatinde olan Reşid Rıza, Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını bildiren rivayeti,⁴⁶¹ Hz. Peygamber'in göğsünün yarıldığını haber veren rivayeti ve Hz. Peygamber'in müşriklere mucize olarak gösterdiği ayın ikiye ayrılması hadisesinin bildirildiği hadisi⁴⁶² kabul etmemiştir. Ayrıca Kur'an'da yerlerin ve göklerin altı günde yaratıldığını bildiren âyete muâriz olması sebebiyle yerin cumartesi günü yaratıldığını bildiren hadisi⁴⁶³ de reddetmiştir.⁴⁶⁴

Rıza'ya göre sünnetle Kur'an arasında teâruz görüldüğünde cem imkânı yoksa Kur'an sünnete tercih edilmelidir.⁴⁶⁵ Zira ona göre hadis, kaynak değeri bakımından Kur'an ile aynı seviyede değildir. Buna gerekçe olarak Muâz hadisinde başvurulacak ilk kaynak olarak Kur'an'ın zikredilmesini⁴⁶⁶ ve Kur'an'ın kat'î

⁴⁵⁶ en-Nisâ 4/43.

⁴⁵⁷ el-Buhârî, "Gusûl", 5; Ebû Davud, "Tahâret", 131.

⁴⁵⁸ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 5/166-168.

⁴⁵⁹ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 698.

⁴⁶⁰ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 3/141.

⁴⁶¹ el-Buhârî, "Tıp", 47; Müslim, "Selam", 17.

⁴⁶² el-Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Sıfatü'l-kıyâme ve'l-cenneti ve'n-nâr", 2802.

⁴⁶³ Müslim, "Sıfatü'l-kıyâme", 27.

⁴⁶⁴ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 697.

⁴⁶⁵ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 10/580; Muhammed Reşid Rıza, "Sehâfetü beşâiri's-selâmi fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr* 5 (1902), 518.

⁴⁶⁶ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 5/166; Rıza, "Sehâfetü beşâiri's-selâmi", 518.

mütevâtir, sünnetin ise cüz'î bir kısmının mütevâtir umûmunun zannî olmasını zikretmiştir.⁴⁶⁷

Fazlurrahman'a göre Kur'an salt ilahî kelimedir. Bununla birlikte aynı ölçüde de Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile yakından münasebettir. Onun Kur'an'la ilişkisi bir kayıta olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlahî kelam Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı çıkmıştır.⁴⁶⁸

Ahmet Keleş bu durumu şöyle izah etmektedir: Vahiy alma sürecinde Hz. Peygamber, zannedildiği gibi vahiy meleğinin Allah'tan getirdiği kelamı almakta olan âdeti vahiy kaydedicisi bir teyp gibi değildir. Hz. Peygamber, vahye mazhar olduğunda Allah'ın kelamı olan vahiy ile Allah'ın kelamı olduğu zatî hâliyle bütünleşmiştir. Dolayısıyla vahye mazhar olmak vahyi idrak anlamına gelmektedir. Vahyi idrak etmek ise vahyi bütün uzanım ve kapsama alanları ile birlikte algılayıp anlamaktır. Bir diğer deyişle Hz. Peygamber vahye, vahyin bütün talep, açılım, kasıt ve gayeleriyle mazhar olmuştur. Buna göre mesela Hz. Peygamber'e "namazı kıl" emri geldiğinde Hz. Peygamber sadece bu cümleyi duymamış, bu cümlenin namazla ilgili anlatmak istediği ne varsa hepsini birden idrak edip anlamıştır. Vahiy bir bütündür. Hz. Peygamber de vahyi tümel olarak, bütünüyle algılamakta ve algıladığı vahyi beşerî düzlemde tikel olarak ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in idrak ettiği vahiy tümel iken Hz. Peygamber'in sünneti tikeldir. Sünnet, vahyin tarihsel koşullardaki tikel ve somut karşılıklarıdır. Vahyin hayata tatbik edilmesi için Hz. Peygamber vahyin tümel hâlini yani bütün tekâmül safhalarını değil kendi tarihsel koşulları içerisinde gerçekleştirecek tek reel örneğini göstermektedir. Böylelikle vahyin beşerî düzleme aktarılması sürecinde vahyin tarihsel karşılığı ortaya çıkmaktadır. Netice olarak vahyin kendisi sabit ve değişmez iken tarihsel örneklik yani sünnet değişkendir ve zaten değişmiştir.⁴⁶⁹

Bu izahtan hareketle Fazlurrahman'a göre Hz. Peygamber'in nebevî sünnetinin vahiy ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Fazlurrahman, vahiy olgusunu geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde anlamaktadır. Ona göre Cebrail, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki ilişki içsel/ruhsaldır. Allah'ın konuşması peygamberin kalbine Ruh'u göndermesiyle olur. Bu sayede Ruh,

⁴⁶⁷ Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, 164.

⁴⁶⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 45.

⁴⁶⁹ "Fazlurrahman", haz. Ahmet Keleş, *Youtube* (02 Kasım 2018).

peygamberin hakikati görüp kelimeye dökmesini sağlar. Ancak bu, Hz. Peygamber'in kendi arzusundan konuştuğu anlamına gelmemektedir.⁴⁷⁰

Fazlurrahman'a göre sünnet Kur'an'ın açıklayıcısı değil, ilahi vahyin beşerî düzlemdeki ifadesidir. Kur'an bir hukuk kitabı değil, ahlak kitabıdır. Bir rehber ve yol göstericidir. Rehber ve yol gösterici olmak tabiatı itibarıyla açık ve anlaşılır olmayı gerektirmektedir. Rehber ve yol gösterici olması hasebiyle Kur'an apaçık bir kitaptır. Onun mücmel ve açıklanmaya ihtiyacı olan taraflarının bulunduğu iddialarının tamamı Kur'an'ı anlamamaktan kaynaklanmaktadır.⁴⁷¹

Sünnetin muhtevasının çoğunluğunun zaman içerisinde oluşturulduğunu ve Hz. Peygamber'e atfedilerek otorite kazandırıldığını düşünen Fazlurrahman, sünneti Kur'an'ı anlama ve yorumlamada başvurulacak bir kaynak olarak görmemektedir. Ona göre Kur'an'ı anlamak için salt Kur'an metnine bakılmalı, sonradan vücuda getirilen sünnet saf dışı bırakılmalıdır. Ancak böylelikle Kur'an'ın gerçek manaları anlaşılacaktır.⁴⁷²

Fazlurrahman Kur'an'ın anlaşılmasında hadislere bir paye vermezken hadisleri Kur'an'a arz etmekten de geri durmamıştır. Onun hadisleri Kur'an'a arzına misal olarak şu gösterilebilir: Kur'an'da kadın ve erkeklerin fazilet ve din hususunda eşit olduklarından yer yer bahsedilmektedir. Müttefekun aleyh olan bir hadiste Hz. Peygamber'in kadınların akıl ve din olarak erkeklerden aşağıda olduğunu söylediği buna gerekçe olarak da kadınların aybaşı hâllerinde namaz ve oruçtan muaf tutulmalarını zikrettiği rivayet edilmiştir. Hadisin devamında Hz. Peygamber kadınların şahitlik hususunda da erkeklerle eşit olmadığını belirtmiştir.⁴⁷³ Fazlurrahman bu rivayetin Kur'an'ın kadın erkek eşitliğine dair beyanlarına muhalif olduğunu ifade etmiş ve bu hadisin Peygamber sonrası hukukî düzenlemeleri daha evvel varmış gibi gösterdiğini belirtmiştir.⁴⁷⁴ Netice olarak ona göre bu hadis sonradan ortaya konulmuştur ve kabulü mümkün değildir. Bu konuda Fazlurrahman'ın Kur'an'a arz ederek şefa'at hadislerini reddetmesi de misal verilebilir. Ona göre şefa'at Kur'an'da açık bir şekilde reddedilmiştir. Dolayısıyla

⁴⁷⁰ Mehmet Ulukütük, "Fazlurrahman", *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 6/2228.

⁴⁷¹ "Fazlurrahman".

⁴⁷² R. Kevin Jaques, "Fazlurrahman: Peygamberlik, Kur'an ve İslamî Reform", çev. Gülşen Yağır Ahmetoğlu, *İlahiyat: Akademik Araştırmalar Yıllığı* 1 (2018), 89-90.

⁴⁷³ el-Buhârî, "Hayız", 6; "Zekat", 44; Müslim, "İman", 132; Ebû Davud, "Sünnet", 15; İbn Mâce, "Fiten", 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/67.

⁴⁷⁴ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, 136-137.

şefa'at hadisleri Kur'an ile çelişmekte olup kabulü mümkün değildir. İslam'daki şefa'at anlayışı ise Hristiyanlıktaki kefare't akîdesine karşılık olarak ih'das edilmiştir.⁴⁷⁵

Bütün bunlarla birlikte Fazlurrahman Kur'an'ın evrenselliğinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için sünnete başvurmanın elzem olduğu kanaatini taşımıştır. Bu konuda "Hz. Peygamber ve Kur'an ile irtibat kurulabilmesinin yolu hadisten geçmektedir. Çünkü hadis bütün'üyle bir tarafa atılsaydı Kur'an'ın tarihîliğine ait olan temel ortadan kaldırılırdı." demiştir. Zira ona göre Kur'an'ın hükümlerinin çağın mevcut şartlarına uyumunun sağlanabilmesi ancak sünnete başvurmak suretiyle yapılabilecektir.⁴⁷⁶ Onun sünnet kavramıyla ilk nesillerin Hz. Peygamber'in sünneti üzerine yaptıkları yorum ve içtihatları, hadisten de bunların yazıya geçirilmiş hâlini kastettiği göz önünde bulundurulacak olunursa sünnete ehemmiyet atfetmekle aslında o ilk nesillerin değişen şartlara binaen yeni hükümler ortaya koyabilmesine, kısaca yenilikçi ruhlarına vurgu yapmaktadır. Kur'an evvela ilk muhatapları tarafından anlaşılmaya çalışılmış, Kur'an hakkında ilk yorumlamalar nazil olduğu dönem ve bunun akabindeki ilk birkaç asırlık zaman ve zeminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sonraki devirlerde Kur'an'ın anlaşılması yönündeki yorumlamaların belli bir usul dahilinde ve doğru bir şekilde yapılabilmesi bu tarihî zemine dayandırılmasıyla mümkün olacaktır. Fazlurrahman "Sünnet Kur'an'a hükmeder ama Kur'an sünnete hükmetmez." sözünü de bu minvalde anlamış, bu ifadelerden kastedilenin Müslüman toplumların Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhun izlerini takip ederek vahyi yorumlaması ve anlam vermesi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁷ Sonuç olarak Fazlurrahman, sünnete ehemmiyet atfetmekle Kur'an'ı güncel bir yorumla anlayabilmenin ve onu evrenselleştirmenin önemini vurgulamakta ve bunun yapılabilmesinin yöntemini ortaya koymaktadır.

Selefi ve modernistlerin Kur'an ve Sünnet ilişkisine dair görüşlerini değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz:

Selefilere göre Kur'an ve Sünnet aynı kaynaktan yani Allah'tan vahiy yoluyla gelmiştir. Bu nedenle çelişki içerisinde olmaları mümkün değildir. Modernistler ise sünnetin Kur'an gibi Hz. Peygamber'e vahiyle bildirildiği

⁴⁷⁵ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler IV*, 80.

⁴⁷⁶ Fazlurrahman, *İslam*, 93.

⁴⁷⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 36.

kanaatinde değildir. Bununla birlikte onlar da Allah Resulü'nün Kur'an'a muhalif bir beyanda bulunamayacağını düşünmüştür. Neticede selefi ve modernist düşünürlerin Kur'an ile Sünnetin muâriz olamayacağı konusunda hemfikir oldukları ortaya çıkmıştır. Her iki ekol de hadislerin sıhhatini tespitinde Kur'an'a arz metodunu kullanmış, Kur'an'a muhalif olmasını hadisi reddetme gerekçesi olarak görmüştür. Ancak Kur'an'a arz esnasında hadisin senedini dikkate almayıp salt metne yoğunlaşmaları hadis hakkında hatalı hüküm verme ihtimalini arttırmaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim de hadisler de farklı anlama ve yorumlamalara müsait bir yapıdadır. Senedi de göz önünde bulundurulduğunda hadisi subjektif yorum ve değerlendirmelere tabi tutarak Kur'an ile çelişki içerisinde olduğu düşüncesiyle reddetmenin önüne geçilebilecektir. Öte yandan Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmeyip yalnızca bir âyete arz edilerek hadisin Kur'an ile çeliştiğinin öne sürülmesi ve âyetle hadis arasında zahiri bir çelişki görüldüğünde çelişkiyi giderme yollarına başvurulmadan hadisin reddedilmesi de isabetli bir yaklaşım değildir.

Hem seleflere hem de modernistlere göre sünnete uyulduğunda aslında Kur'an'a tabi olunmaktadır. Seleflerde sünnete, modernistlerde ise Kur'an'a verilen ehemmiyet onları bu sonuca götürmüştür. Zira selefi düşünürlerce sünnet neredeyse Kur'an'a denk sayılmaktadır. Ayrıca Kur'an'ı beyan etmesinden ötürü sünnete ayrı bir önem atfedilmekte ve kıymet verilmektedir. Modernistlere göre dinin asıl kaynağı Kur'an'dır, sünnetin önemi onu açıklamaktan ileri gelmektedir. Modernistlerin bakış açısına göre sünnet Kur'an'dan ayrı, bizatihi bir önem arz etmemekte, sünnetin varlığı Kur'an ile ehemmiyet kazanmaktadır. Onların nezdinde Kur'an'ın uzantısı olan sünnet, kaynak sıralamasında da ondan sonra gelmektedir.

Seleflerde sünnete başvurulmaksızın Kur'an'ın anlaşılamayacağı düşüncesi hâkimdir. Sünnet, âyetlerin kapalı yönlerini açıklaması, umum ifade eden hükümleri takyid etmesi gibi fonksiyonları yönüyle Kur'an'ın doğru anlaşılmasında vazgeçilmez yegâne merciidir. Reşid Rıza'ya göre de Kur'an'ın en doğru şekilde anlaşılması için sünnete ihtiyaç vardır. Fakat Tevfik Sıdkı ve Fazlurrahman Kur'an'ın, sünnetin beyanı olmadan da anlaşılacak apaçık bir kitap olduğunu iddia etmiştir. Oysaki Kur'an'daki hükümlerin pek çoğu genel ilkeler hâlinde ve mücmel olarak bildirilmiş olup izaha muhtaçtır. İbâdât, ukûbât ve muâmelât hükümlerinin mahiyet, keyfiyet ve tafsilatları sünnetle bildirildiğinden sünnete başvurmadan salt

Kur'an'ı esas alarak dinî vecibeleri hakkıyla yerine getirmek mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber Kur'an'ı fiilleriyle de beyan etmiş, Kur'an'ın hayata geçirilişini ortaya koymuştur. Zira Kur'an apaçık bir kitap olsa da hükümlerinin beşerî düzlemde tatbikinin beyan edilmesi gerekmektedir.

Selefîler sünnetin Kur'an dışında müstakil olarak hüküm koyucu olduğu kanaatini taşımaktadır. Modernistler ise Hz. Peygamber'in Kur'an haricinde hüküm koyabileceğini kabul etmemekte, sünnetteki her hükmün aslının Kur'an'da mevcut olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla onların nezdinde sünnet yeni bir hüküm koymamakta, yalnızca Kur'an'ı şerh etmektedir. Hâlbuki Kur'an'da açık bir beyan olmayan hususlarda Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisinin bulunduğu âyetlerle sâbittir.⁴⁷⁸ Bu sebeple Hz. Peygamber'in koyduğu birtakım hükümleri Kur'an'da bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemek Kur'an'ın öğretisiyle bağdaşmamaktadır.

3.5 Âhâd Hadisle Amel

Bu başlıkta selefî ve modernist düşünürlerin âhâd haberin bilgi ve amel değeri ile itikat ve ahkâm alanında delil sayılıp sayılamayacağı konularındaki yaklaşımları ele alınıp mukayese edilmeye çalışılacaktır.

Hadis ıstılahında haber, Hz. Peygamber'den yahut ashâb ve tabiînden gelen her türlü bilgi ve rivayeti ifade etmektedir.⁴⁷⁹ Mütevâtir haber, yalan üzere birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin, senedinin başından sonuna kadar birbirlerinden rivayet ettikleri haberdır.⁴⁸⁰ Mütevâtir haberin bilgi ifade ettiği, hüccet olduğu ve onunla amelin vacip olduğu hususunda âlimler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Âhâd haber ise her tabakada birden fazla kişi tarafından rivayet edilmiş olsa da mütevâtir derecesine ulaşmayan habere denilmektedir.⁴⁸¹ Âhâd haberlerin râvileri her üç tabakada (sahâbe, tabiîn, tebeu't-tâbiîn) da tek kişiden bir topluluk veya bir topluluktan tek kişinin rivayeti tarzındadır. Âhâd haber tevatür derecesinin altında kalmıştır. Dolayısıyla bu tür haberin peygambere kadar ittisalinde şüphe bulunmaktadır.⁴⁸² Nitekim İslam âlimlerinin ekseriyeti isnadı sağlam olsa dahi âhâd haberin zan ifade ettiği

⁴⁷⁸ "A'râf 7/157; et-Tevbe 9/29; el-Ahzâb 33/36; Haşr 59/7.

⁴⁷⁹ Aydın, "Haber", 62.

⁴⁸⁰ Aydın, "Mütevâtir", 120.

⁴⁸¹ Aydın, "Haberu'l-Ahad", 62.

⁴⁸² Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 81.

kanaatindedir. Zan ifade etmesinden ötürü âhâd haberin itikad alanında delil olamayacağı umumî bir kaide olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte naklî delille sabit olması hasebiyle usul kitaplarında belirtilen şartları taşıyan âhâd haberlerle fıkıh alanında amel edilmesi gerektiği düşüncesi benimsenmiştir.⁴⁸³

3.5.1 Selefilikte Âhâd Hadisle Amel

Selefi düşünürlerden Cemaleddin Kasımî, sika bir râvi tarafından rivayet edildiği takdirde âhâd haberin hüccet olduğunu ve kendisiyle amelin gerekli olduğunu bildirmiştir. Âhâd haberin ilim değil zan ifade etmesi onunla amel edilmesine mâni değildir. Zira onunla amel etmenin gerekliliği akılla değil şeriatle bilinmektedir.⁴⁸⁴ O, Hz. Peygamber'in âhâd haberle amel edilmesini gerekli kıldığını; sahâbe, hulefâ-i râşidîn, tâbiîn ve onlardan sonra gelen selef ve halef âlimlerinin âhâd haberi delil olarak kullandıklarını, onunla amel ettiklerini, hüküm ve fetva verirken âhâd haberlere başvurduklarını beyan etmiştir. Ona göre âhâd haberle amel etmenin gerekliliğinde hiçbir şüphe yoktur. Şeriat âhâd haberle amelin gerekliliğini bildirmekte, akıl da âhâd haberle amel etmeye cevaz vermektedir. O hâlde âhâd haberle amel etmek vaciptir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla âhâd haberle amelin terki Kitap, sünnet, sahâbe ve tabiîn ameli ile ümmet âlimlerinin icmâsına muhalif bir durumdur. Bu husustaki beyanlarından hareketle Kasımî'nin âhâd haberle ihticac etme ve muktezasınca amel etmek gerektiği kanaatini taşıdığı ve bu hususta akaid yahut ahkâm ayrımı yapmadığı anlaşılmaktadır.

Nâsırüddin Elbânî'ye göre de ister akaid ve ahkâm ister başka bir konuda, mütevâtir yahut âhâd olması ve kat'î yahut zannî bir bilgi içermesi fark etmeksizin sahih hadis şartlarını ihtiva eden hadisler ilim ifade etmektedir ve itikadî hususlar dahil her konuda onlarla amel edilmesi gerekir.⁴⁸⁶

Elbânî'ye göre âhâd hadisler akâid hususunda da delil niteliğindedir. Zira âhâd hadislerde de Hz. Peygamber'e itaat gerekmektedir. Elbânî âhâd haberlerin ilim ifade ettiği ve itikadî hususlarda da delil olduğuna çeşitli âyet ve hadislerden delil göstermiştir.⁴⁸⁷ Kur'an-ı Kerîm'de "Allah ve resulü bir işe hüküm verdiği zaman inanmış bir kadın ve erkeğe o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı

⁴⁸³ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 65-66.

⁴⁸⁴ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 153.

⁴⁸⁵ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 153-154.

⁴⁸⁶ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 70; Nâsırüddin el-Elbânî, *Vücûbü'l-ahz bi-hadîsi'l-âhâd fi'l-akâid* (Dımeşk, 1984), 26-27.

⁴⁸⁷ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 53-58.

yoktur.”⁴⁸⁸ Âyetindeki emr/iş ifadesinin anlamı kapsamlı olup âhâd hadisleri de ihtiva etmektedir.⁴⁸⁹ Bu nedenle İslam ümmeti, Resûlullah’tan gelen tüm hadisleri konusuna bakmaksızın, akîde ya da ahkâm olarak ayırmaksızın kabul etmek durumundadır.⁴⁹⁰ Elbânî, âhâd haberlerin akaid alanında delil olamayacağı fikrinin İslam şariatinde aslı olmayan bir bidat olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş kabul edildiği takdirde Hz. Peygamber’den nakledilmiş akîde ile ilgili yüzlerce sahih hadisin reddedilmiş olacağını ifade etmiştir.⁴⁹¹

Hiz. Peygamber insanlara akaid meselelerini öğretmiş ve kendisinden öğrenilen bilgilerin tebliğ edilmesini istemiştir. Sahâbîler de Allah Resulü’nden İslam akaidine dair duyduklarını insanlara nakletmişlerdir.⁴⁹² Elbânî’ye göre sahâbîler için kendilerine Resûlullah’tan nakledilen hadislerin akaid ya da ahkâm konusunda olması o hadisin gereğince amel etme noktasında bir ehemmiyet arz etmemiştir. Onlar sika râvî tarafından rivayet edilen âhâd haberleri itikat alanında hüccet kabul etmişlerdir. Bu durum tâbiîn ve müctehid imamlar dönemlerinde de böyle devam etmiştir.⁴⁹³ Âhâd hadisin itikatta delil olamayacağını kabul etmek sahâbe ameli ve icmâya muhalif bir durum olacaktır.

Abdülazîz b. Bâz da mütevâtir, meşhur yahut âhâd olması fark etmeksizin Allah Resulü’nden bize kadar sahih bir senetle gelen her hadisin delil olarak alınması ve onunla amel edilmesi gerektiği fikrindedir. Yani ona göre senedi sahih ise tek râvî tarafından rivayet edilen hadis de hüccettir, onunla amel edilmelidir.⁴⁹⁴

Nitekim İbn Bâz, iman esaslarını açıklarken tabi olunması gereken hadisleri mütevâtir yahut âhâd şeklinde bir tasnife tabi tutmamış, Kur’an-ı Kerîm ve Hiz. Peygamber’in sahih hadisleriyle bildirilen akaid hükümlerinin tümüne inanmak gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹⁵

3.5.2 Modernizmde Âhâd Hadisle Amel

Modernist düşünürlerden Tevfik Sıdkı, âhâd haberin zan ifade ettiğini, inanç alanında delil olamayacağını ve onunla amel edilmemesi gerektiğini

⁴⁸⁸ el-Ahzâb 33/36.

⁴⁸⁹ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 49.

⁴⁹⁰ el-Elbânî, *Vücûbü’l-ahz bi-hadîsi’l-âhâd fi’l-akâid*, 8.

⁴⁹¹ el-Elbânî, *Vücûbü’l-ahz bi-hadîsi’l-âhâd fi’l-akâid*, 5-6.

⁴⁹² el-Elbânî, *Vücûbü’l-ahz bi-hadîsi’l-âhâd fi’l-akâid*, 11.

⁴⁹³ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 35.

⁴⁹⁴ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû’u fetâvâ*, 9/190; Abdullah b. Muhammed Amr, “Menheci’l-ilmî ve’l-hulkî inde semahati şeyh Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz”, *Mecelletü’l-buhûsu’l-İslâmiyye* 88 (ts.), 335-336.

⁴⁹⁵ Abdülazîz b. Bâz, *Akîdetü’s-sahîhe ve ma yuzadduha*, 18.

düşünmektedir.⁴⁹⁶ Sıdkı, âhâd haberin akaid hususunda olduğu gibi ahkâm hususunda da delil olamayacağını savunmuştur. Bu görüşünü Kur'an-ı Kerîm'den âyetlerle desteklemiştir.⁴⁹⁷ Ona göre bu âyetlerde Allah'ın zannı zemmettiği ve onunla amel etmeyi sakındırdığı bildirilmişken zan ifade eden âhâd haberleri dinde delil saymak hatalı bir yaklaşımdır.⁴⁹⁸

Tevfik Sıdkı, âhâd haberlerin Müslümanların umumu için bağlayıcı dinî hükümler ifade etmediğini beyan etmiştir. Zira ona göre âhâd haberlere ittiba etmek tüm insanlara gerekli olsaydı Resûlullah döneminde onlarla amel edilir ve bu haberler sonraki nesillere mütevâtir olarak rivayet edilirdi. Bu durum âhâd haberlerin dinî bir delil olmadığını dolayısıyla her zaman ve mekân için geçerli sayılamayacaklarını göstermektedir. Hz. Peygamber âhâd haberlerle kendi devrindeki muhataplarını irşad etmiş ve onlara mendup hükümleri bildirmiştir ancak bunlar sonraki nesiller için bir vücûbiyet ifade etmezler.⁴⁹⁹

Sıdkı, âhâd haberlerin bilgi değeri ve sıhhat bakımından Müslümanlar arasında her zaman ihtilaf mevzusu olduğunu, sahâbenin dahi onlar hakkında ihtilaf ettiğini belirtmiştir. O, İslam âlimlerinin cumhurunun âhâd haberlerin zannî bilgi ifade ettiği ve akaid alanında delil olamayacağı kanaatinde olduklarını, hadisçilerin ise âhâd haberlerin içerisinde çok fazla mevzû rivayet bulunduğu ve bunları ayıklamanın oldukça zor hatta bazen imkânsız olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Âhâd haberlerin sonraki nesillere mütevâtir seviyesinde ulaşmadığını, zannî bilgiye ittiba etmenin de zaruret hâli dışında İslam'da caiz olmadığını beyan etmiştir.⁵⁰⁰

Sıdkı bu konuda şunları söylemiştir: “İslam, esasları Kur'an'da bulunan bir akıl dinidir. İslam taklitten men etmiştir. Bazı kesimler başkalarını taklit etmekten korkmuyorlar ancak âhâd hadisleri reddetmekten korkuyorlar. Mucizelerin rivayet edildiği İslam'ın doğruluğuna delâlet eden âhâd hadisler de dahil bütün âhâd hadisler reddedilse bile bu ta'n edilme sebebi olamaz. Âhâd hadislerin reddedilmesi hiçbir zarara yol açmaz. Bize ne oluyor da dinin asıllarından bir asıl inkâr

⁴⁹⁶ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 917; Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 190; Sıdkı, “Kelimâtü fi'n-neshi ve't-tevâtüri ve'l-ahbâri'l-ehâdîsi ve's-sünneti”, 771.

⁴⁹⁷ el-En'âm 6/116, 148.

⁴⁹⁸ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh”, 917; Sıdkı, “Kelimâtü fi'n-neshi ve't-tevâtüri ve'l-ahbâri'l-ehâdîsi ve's-sünneti”, 773.

⁴⁹⁹ Sıdkı, “Kelimâtü fi'n-neshi ve't-tevâtüri ve'l-ahbâri'l-ehâdîsi ve's-sünneti”, 773-774; Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 191.

⁵⁰⁰ Sıdkı, “Kelimâtü fi'n-neshi ve't-tevâtüri ve'l-ahbâri'l-ehâdîsi ve's-sünneti”, 775-776.

edilmemesine rağmen âhâd hadisleri reddetme kapısını aralayan herkesi tekfir ediyoruz.”⁵⁰¹

Reşid Rıza’ya göre dinin asıl kaynağı Kur’an-ı Kerîm’dir. Kur’an’dan sonra amelî mütevâtir sünnet gelmekte, kaynak sıralamasında üçüncü sırada ise rivayet yahut delâlet noktasında hakkında ihtilaf bulunan âhâd hadisler yer almaktadır.⁵⁰² Ona göre mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmektedir. Bu sebeple mütevâtir habere muhalefet etmek caiz olmamakta ve onunla amel etmek zorunluluk arz etmektedir.⁵⁰³ Âhâd haberlerin bilgi mi zan mı ifade ettiği konusuna gelince Rıza, âhâd haberlerin bazısının dil, din ve âdet bakımından ilim ve yakîn ifade ettiğini bazısının ise ilim ve yakîn ifade etmediğini beyan etmiştir. Bununla birlikte ona göre hiçbir âhâd haber burhanî ilim ve mantıkî yakînî bir bilgi ifade etmemektedir.⁵⁰⁴ Ona göre ilim ifade eden âhâd haberler günlük yaşantıya dair konularda, uydurma olması pek ihtimal dahilinde olmayan, yayılmış ve kendisiyle kesin bilgi teşekkül etmiş haberlerdir.⁵⁰⁵ Dinî konulardaki âhâd haber ise asıl itibariyle zan ifade etmektedir. Bu noktada âhâd haberin isnadının sahih olmasının bir ehemmiyeti bulunmamakta, âhâd haber her hâlükârda zan ifade etmektedir.⁵⁰⁶

Reşid Rıza’ya göre her ne kadar zan ifade etse de âhâd hadis sahihse ahkâm hususunda delil olabilmekte ve onunla amel edilebilmektedir. Ancak itikat alanı kesin bilgi gerektirdiğinden âhâd hadis bu alanda delil olamayacaktır. Bu, umurun üzerinde ittifak ettiği görüştür.⁵⁰⁷ Akaid hususunda delil olarak alınabilecek nas manası açık bir âyet ya da mütevâtir hadistir. İnanç alanında âhâd hadisi delil kabul etmek âhâd hadisın zannî bilgi ifade etmesi nedeniyle doğru yoldan ayrılmaya yol açacaktır.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 156.

⁵⁰² Rıza, “en-Nesh ve’l-ahbâru’l-âhâd”, 695.

⁵⁰³ Rıza, “Sehâfetü beşâiri’s-selâmi”, 518; Muhammed Reşid Rıza, “Fetâvâl Menâr: el-İhticâcu bi-ehâdîsi’l-âhâdi fi’l-akâidi”, *Mecelletü’l-Menâr* 19 (1917), 342; Mahmoud Salloum, *Menâr Ekolü’nün Hadis Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 132.

⁵⁰⁴ Rıza, “en-Nesh ve’l-ahbâru’l-âhâd”, 695.

⁵⁰⁵ Rıza, “el-İhticâcu bi-ehâdîsi’l-âhâdi fi’l-akâidi”, 343; Salloum, *Menâr Ekolü’nün Hadis Anlayışı*, 134.

⁵⁰⁶ Muhammed Reşid Rıza, “el-Kerâmâtü’l-me’sûrati”, *Mecelletü’l-Menâr* 2 (1899), 547; Muhammed Reşid Rıza, “Esileti’l-Bârisiyyeti”, *Mecelletü’l-Menâr* 7 (1904), 378.

⁵⁰⁷ Muhammed Reşid Rıza, “Bab’ü’l-es’ileti ve’l-ecvibeti’d-dîniyyeti”, *Mecelletü’l-Menâr* 4 (1901), 657; Rıza, “İslam hüve’l Kur’an ve Sünnet”, 929.

⁵⁰⁸ Rıza, “Esileti’l-Bârisiyyeti”, 378; Rıza, “el-İhticâcu bi-ehâdîsi’l-âhâdi fi’l-akâidi”, 342-343; Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 236.

Ona göre sübutuna kâni olunan bir âhâd hadis Kur'an'dan bir âyet, başka bir hadis ya da hissî yahut aklî bir delille çeliştiği takdirde tercih, cem ya da te'vil kaideleri tatbik edilmek suretiyle hadis hakkında hüküm verilir. Zira bir hadisin bir âyet ya da hadise ve aklî delillere teâruzu söz konusu olduğunda muhaddislere göre bu durum hadisin mevzû olabileceğine delâlettir.⁵⁰⁹ Bu durumda söz konusu rivayetin sahih sayılıp delil olarak alınabilmesi için zikredilen hususlara aykırı olmaması gerekmektedir. Bu itibarla âhâd haber herhangi bir kat'î bilgiyle çelişki arz ediyorsa isnadı sahih de olsa bu haber kabul edilmeyecektir.

Reşid Rıza sahihliği tespit edilen âhâd haberle amel edilebileceğini ancak bu haberle amel etmenin herkes için zorunluluk teşkil etmediğini belirtmiştir. Zira âhâd haberle bildirilenlerle amel edilmesi herkes için bağlayıcı olsaydı sahâbe ve tâbiînin akabinde de ümmetin amel etmesiyle bu haber mütevâtir seviyesine ulaşmış olurdu.⁵¹⁰ Rivayeti ve delâleti kat'î olmadıkça hadisler esas itibariyle mutlak bir şekilde amel etmeye elverişli değildir, önce bir süzgeçten geçirilmelidir. Nitekim âhâd hadisler İslam hukukunda tarih boyunca içtihat mevzusu olmuş, pek çok müctehid *Sahîhayn*'da yer alan âhâd hadislerle ekseriyetle amel etmemiştir. Hâliyle onların tabîleri de bu hadislerle amel etmemeye devam etmektedir.⁵¹¹

Fazlurrahman, eserlerinde hadislerden bahsederken mütevâtir yahut âhâd vurgusu yapmamıştır. Hadislerin nebevî sünnet malzemesinden teşekkül ettirilerek Hz. Peygamber'e isnad edildiği ve senetlerin hadis metinlerine sonradan eklendiği düşüncesinde olan Fazlurrahman'a göre mütevâtir-âhâd ayrımının pek bir ehemmiyeti olmasa gerektir.

Âhâd haber konusunda görüşleri ele alınan selefî ve modernist düşünürlerin kanaatleri karşılaştırıldığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Elbânî, âhâd haberin zan değil ilim ifade ettiğini düşünmektedir. Kasımî ve İbn Bâz ise modernistler gibi âhâd haberin zan ifade ettiği kanaatini taşımaktadır. Ancak onların nezdinde âhâd haberin zan ifade etmesi onunla amel edilmesine engel teşkil etmemektedir. Zira onlara göre âhâd haberle amel etme hususunda akla değil şeriate tabi olmak esastır. İslam şeriatinde olan ve cumhurun ittifak ettiği

⁵⁰⁹ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 694.

⁵¹⁰ Muhammed Reşid Rıza, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2007), 69; Fatih Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru: Reşid Rıza Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 168-169.

⁵¹¹ Muhammed Reşid Rıza, "et-Taklid ve'l'-vahdeti'l-İslamiyye fi's-siyaseti ve'l-kadâ", *Mecelletü'l-Menâr* 4 (1902), 860-861; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 239.

görüş âhâd haberle amel edilmesidir. Sahâbe, tabiîn ve selef âlimlerinin tatbiki de bu şekilde olmuştur. Âhâd haberle amel noktasında selefî düşünürlerin ehemmiyet verdiği husus haberin sika bir râvî tarafından rivayet edilmesi ve sahih olmasıdır. Bu şartlar sağlandığı takdirde o haberle amel zorunluluk arz etmektedir.

Dinî alandaki bilgi değeri açısından bakıldığında Tefvîk Sıdkı ve Reşid Rıza âhâd haberin zan ifade ettiği hususunda hemfikirlerdir. Bu nedenle ikisi de âhâd haberin inanç alanında delil olamayacağı kanaatindedir. Onların ayrıldıkları nokta âhâd haberin ahkâma dair meselelerde delil olarak alınıp alınamayacağıdır. Sıdkı, âhâd haberin akaidde olduğu gibi ahkâm hususunda da delil olamayacağını, âhâd haberin bağlayıcılığının Hz. Peygamber devrine mahsus olduğunu iddia etmiştir. Rıza ise âhâd haberle amel bahsinde bir zaman sınırlaması olduğu düşüncesine katılmamış, herhangi bir âyet, hadis ve aklî delile muâriz olmadığı ve sahih olduğu takdirde ahkâm alanında âhâd haberle amelin gerektiğini beyan etmiştir.

Selefî düşünürlerden Elbânî âhâd haberin itikatta delil olacağı üzerinde ısrarla durmuş, bu konuyu ele aldığı müstakil bir kitap yazarak âhâd haberin itikatta delil olarak alınması gerektiğini delillerle izah etmiştir. Dolayısıyla bu hususta Sıdkı ve Elbânî'nin düşüncelerinin tamamen zıt olduğu görülmektedir. Elbânî âhâd haberin hem akâid hem ahkâm alanında delil olacağını Sıdkı ise âhâd haberin hem akâid hem de ahkâma dair meselelerde delil olamayacağını savunmuştur. Reşid Rıza, bu konuda cumhurun görüşü olduğunu belirttiği âhâd haberin itikatta delil olamayacağı düşüncesinde olmuştur.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu âhâd haberin zannî ilim ifade ettiği, sahih isnadla nakledildiği takdirde delil olduğu ve dinin fer'î meselelerinde âhâd haberle amel edilmesi gerektiği konusunda görüş birliği etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin bağlayıcı olması için mütevâtir olması gerektiği modernistler tarafından ortaya atılmış nevzuhur bir düşüncedir. Hadis musannefâtı içerisinde mütevâtir hadislerin sayısı az bir yekûn teşkil etmekte hadislerin büyük çoğunluğunu âhâd hadisler oluşturmaktadır. Nitekim dinî ahkâmın büyük çoğunluğu da âhâd hadisler üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla modernistlerin hadisleri güvenilir bulmamalarından neşet eden âhâd haberlerin bağlayıcı olmadığı düşüncesi esasında hadislerin dindeki konumuna bakışlarını izhar etmektedir. Bu düşünce kabul edildiği takdirde hem hadislerin ekseriyeti reddedilmiş hem de pek çok şer'î-amelî hükmün dayanağı ortadan kaldırılmış olacaktır.

3.6 Hadis Tenkidi

Hadislerin birtakım usul ve kaidelere bağılı kalınarak incelenmesi ve bu inceleme neticesinde hadislere sahih, zayıf, hasen, mevzû gibi hükümler verilmesi hadis tenkit faaliyetini oluşturmaktadır. Hadis tenkidi en temelde hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını tespit etmek için uygulanmaktadır. Hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini ve sıhhatini tespit etmede kullanılan başlıca yöntemler sened ve metin tenkididir.

Sened, hadisi birbirinden rivayet ederek sonrakilere ulaştırmış olan kimselerin (râvilerin) tarihî sırayla zikredildikleri kısım, isim zinciridir.⁵¹² Senetteki râvilerin cerh ve ta'dil durumlarına ve senedin muttasıl olup olmamasına bakılarak hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini ve sıhhatini tespit etme ameliyesine sened tenkidi denilmiştir.

Metin hadisin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin anlatıldığı kısımdır.⁵¹³ Metin tenkidi ise hadisin muhtevasının Kur'an'a, sahih sünnete, akl-ı selime, tarihî ve tecrübî bilgilere arz edilmesi gibi çeşitli kriterlere göre değerlendirilmesidir. Metninde bu hususlarla alakalı problem görülen hadislerin sahih olmadığına hükmedilmiştir.

Tenkide tabi tutulup zayıf olduğu tespit edilen hadislerle amel edilip edilemeyeceği, amel edilebileceği kabul edildiği takdirde hangi alanlarda amel edileceği de ihtilaf konusudur. Bu bölümde selefler ile modernistlerin hadisin sıhhat durumunu tespit ederken kullandıkları kriterler, sened ve metin tenkidini uygulama biçimleri ve *Kütüb-i Sitte*'ye dair eleştirileri ele alınacaktır.

3.6.1 Selefilikte Hadis Tenkidi

Modernist düşünürlerdeki hadislere temelden eleştirel yaklaşma tutumu seleflerde bulunmamaktadır. Zira selefi düşünürler için dinin ikamesinde hadisler önemli bir kaynaktır. Bu nedenle selefler hadis musannefâtındaki hadislerin değerlendirilerek zayıf hadislerin tespit edilmesine ve dinî yaşantıda sahih hadislerin hâkim kılınmasına büyük ehemmiyet atfetmişler, hadisleri titizlikle sened ve metin tenkidine tabi tutmuşlardır.

⁵¹² Aydın, "Sened", 137.

⁵¹³ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 32.

Zayıf hadis, sahih ve hasen hadis şartlarından birini veya birkaçını taşımamakla birlikte mevzû olduğu da söylenmeyen hadistir. Zayıf hadis dinde hüccet olarak kullanılmamaktadır. Fakat bazı âlimler, zayıf hadisin bazı şartlar dahilinde amellerin faziletleri konusunda kullanılabileceği kanaatini taşımıştır.⁵¹⁴

Cemaleddin Kasımî'nin *Kavâidu't-tahdîs*'te yaptığı çeşitli iktibaslardan anlaşıldığına göre o zayıf hadisle ihticac edilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak haramı helal helali haram kılmaması, ahkâm konusunda olmaması ve terğib-terhîb ile amellerin faziletleri hususunda olması şartlarını taşıdığı takdirde hadisin zayıf olduğunun da bilincinde olarak zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatindedir.⁵¹⁵

Kasımî'ye göre zayıf hadis nakledilirken hadisin zayıf olduğunun belirtilmesi büyük ehemmiyet arz etmektedir. O, zayıf hadislerin rivayet edilmesine sıcak bakmamış ve toplumda sahih hadislerin yayılması gerektiğini düşünmüştür. Bu minvalde o, eser telif ederken sahih hadisleri bir araya getirmeye özen göstermiştir. Nitekim onun Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ-u ulûmi'd-din* adlı eserine yönelik yaptığı ihtisar çalışmasında kitaptaki hadisleri değerlendirmeye tâbi tuttuğu ve telif ettiği eserde zayıf hadislerle yer vermediği bilinmektedir.⁵¹⁶

Kasımî, hadislerin sıhhatini tespitte hadis kitaplarındaki hükümlere bakmakla yetinmemek gerektiği kanatında olmuş, hadislerin ve onları rivayet eden râvilerin modern döneme kadar elde edilen ilmî birikimle yeniden ele alınıp tetkik edilmesinin daha makul bir yaklaşım olacağını belirtmiştir. Nitekim o, en güvenilir hadis kaynakları kabul edilen Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'lerindeki hadislerin de değerlendirme ve tartışmadan hâli olmadığını belirtmiştir. Ona göre esas olan hakikatin tespit ve tesisi olup hakikatin keşfine mâni olacak her türlü yaklaşım, fikrî donukluk ve taklitçilik reddedilmelidir.⁵¹⁷

Kasımî'nin hadisleri değerlendirirken senetlerine baktığı gibi hadisi metin tenkidine de tabi tuttuğu, hadisi Kur'an'a ve sünnete arz ettiği görülmektedir. Mesela Kasımî yaptığı iktibaslarla, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir."⁵¹⁸ rivayetinin

⁵¹⁴ Aydınlı, "Za'îf", 162-163.

⁵¹⁵ Kasımî, *Kavâidu't-tahdîs*, 112-113, 117-119.

⁵¹⁶ Sıddık, XX. *Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, 220.

⁵¹⁷ Cemaleddin Kasımî, *Ecvibetü'l-marziyye* (Dimeşk, 1326), 6; akt. H. Mehmet Günay, "Suriye Selefliliğinin Önderi Cemaleddin el-Kasımî: Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkhi Eserleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 132.

⁵¹⁸ Rivayet *Kütüb-i Tis'a*'da yer almamaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bahs fi'l-ehâdisi'd-daîfe*, ts., 1-4,11; Muhammed Abdür-raûf Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır, 1938), 1/210; Şemseddin Sehâvî, *el-Makâsidü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1985), 70; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/65.

isnadının zayıf, metninin de Kur'an ve Sünnete muâriz olduğunu bu sebeple de hadisin sahih olmadığını ifade etmiştir. Âyet ve hadislerde Müslümanlar daima ihtilaf etmekten sakındırılmış, onlar için hayırlı olanın ittifak etmeleri olduğu bildirilmiş ve müminlerin birlik beraberlik içerisinde olması öğütlenmiştir. Hz Peygamber de ashâba namaz saflarının düzgün olması konusunda uyarıda bulunurken “İhtilaf etmeyin, kalpleriniz de ihtilaf eder.”⁵¹⁹ buyurmuştur. Dolayısıyla bu hadis Kur'an ve Sünnet ile çelişki arz etmektedir.⁵²⁰ Elbânî de bu rivayet hakkında Kasımî ile aynı kanaattedir. O da rivayetin metninin Kur'an'a ve sünnete aykırı, senedinin de zayıf olduğunu dolayısıyla asılsız bir rivayet olduğunu belirtmiştir.⁵²¹ İbn Bâz ise bu sözün hadis değil selefe ait bir söz olduğunu beyan etmiştir.⁵²²

Elbânî, hadisler hakkında kendisinden öncekiler tarafından verilen hükümlere mutlak bir teslimiyet göstermemiş, kendi araştırma ve içtihatlarına dayanarak yeni hükümler vermiştir. O, hadislere karşı taklitçi değil tenkitçi bir yaklaşım sergilemiştir.⁵²³ Elbânî'nin hadislere yaklaşımının temelini kendi geliştirdiği et-tasfiye ve't-terbiye teorisi oluşturmaktadır. O tasfiye yöntemiyle İslam'ın aslında bulunmayan haricî unsurlardan arındırılmasını amaçlamıştır. Bu doğrultuda hadis literatüründeki zayıf ve uydurma rivayetlerin tespitine büyük ehemmiyet atfetmiş ve çalışmalarını bu doğrultuda yoğunlaştırmıştır.⁵²⁴ Elbânî'nin yöntemi daha evvel hadisler için verilmiş hükümlerin bir içtihat neticesi olduğunu ve sonraki zamanlarda bu hadislerin yeniden incelenmesi ile yeni hükümler verilebileceğini ortaya koymaktadır. O, daha evvel örneğine rastlanmamış bir faaliyete girişmiş ve klasik hadis kaynaklarını yeni bir değerlendirmeye tabi tutup hadislerin sıhhati hususunda yeni hükümler vermiştir.

Elbânî, İslam toplumlarında en muteber hadis kaynakları olan Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde dahi pek çok zayıf ve uydurma rivayetin mevcut olduğunu ileri sürmüştür. Hadislere hüküm vermede müteşedditlik eğilimi gösteren Elbânî yaptığı sened ve metin tenkidi ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki bazı

⁵¹⁹ Müslim, “Salât”, 122.

⁵²⁰ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 4/105.

⁵²¹ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 1/141-144; Nâsirüddin el-Elbânî, *Sıfatu salâti'n-nebi mine't-tekbir ile't-teslim keenneke teraha* (Riyad: Mektebü'l-Meârif, 1996), 59.

⁵²² Abdülazîz Muhtar İbrahim el-Emin, *Ehâdisi'z-zaifeti ve'l-mevzûati elleti hükmü aleyha semahatü's-şeyh el-İmam Abdülazîz b. Bâz fî mecmû'u fetâva ve makalâti mütenevvia* (Riyad: Mektebetür'r-Rüşd, 2009), 92.

⁵²³ el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fî'l-hadîs*, 152.

⁵²⁴ Durguti, “Nâsirüddin el-Elbânî'nin Selefilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi”, 875.

hadislere⁵²⁵ ve *Sahîh-i Müslim*'de yer alan yaklaşık elli hadise zayıf hükmü vermiştir.⁵²⁶ Nitekim o sened tenkidi sonucu yaklaşık dört bin zayıf ve mevzû hadis tespit ettiğini beyan etmiştir. Bunlardan yedi bin yüz tanesi *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* adlı kitabında yer almaktadır. O, hassaten fıkıh kitaplarının zayıf ve mevzû rivayetlerle dolu olduğunu iddia etmektedir.⁵²⁷

Elbânî, ahkâm konusunda olduğu gibi amellerin faziletleri konusunda da zayıf hadislerle amel edilemeyeceği kanaatindedir.⁵²⁸ Zira zayıf hadis zan ifade etmektedir. Zayıf hadislerle hiçbir şekilde amel edilmemesi yönündeki kanaatinden dolayı zayıf hadisleri tespitte büyük mesai harcamış ve hadis kitaplarını yeni bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hadislerin sahih ve zayıfını ayırt ettikten sonra sahih ve zayıf hadisleri cem ettiği eserler telif etmiştir. Muhtevası ahkâm hadisleri olan *Sünen-i Erba'a* olarak da bilinen *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Nesâî* ve *Sünen-i İbn Mâce*'deki hadislerin sıhhat durumu hakkında verilen hükümlere itimat etmeyip bu kitapları yeniden değerlendirmiş ve bu kitaplarda tespit ettiği zayıf hadisleri *Zaîfu Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Zaîfu Sünen-i Tirmizî*, *Zaîfu Sünen-i Nesâî* ve *Zaîfu Sünen-i İbn Mâce* isimli müstakil eserlerde bir araya getirmiştir. Elbânî, *Sünen-i Erba'a*'da toplam altmış altı mevzû hadis olduğuna kanaat getirmiştir.⁵²⁹ Netice itibarıyla amel edilmemesi gereken hadisleri tespit etmeye çalışmıştır.

Elbânî kendisinden evvelki mütekaddimîn hadis ulemasına sened tenkidi metodları hakkında eleştiriler yöneltmiştir. Tirmizî (öl. 279/892), Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (öl.277/890), Dârekutnî (öl. 385/995), İmam Münzirî (öl. 656/1258), İmam Heysemî (öl. 807/1405) ve Hâfız İbn Hacer (öl. 852/1449) Elbânî'nin sened tenkidi usulleri açısından eleştirdiği hadis âlimlerinden bazılarıdır.⁵³⁰ Elbânî metin tenkidi hususunda gerekli dikkati sergilemedikleri gerekçesiyle Herevî (öl. 401/1011), İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), Zerkeşî (öl.

⁵²⁵ Hikmetullah Ertaş, "el-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2019), 225, 229.

⁵²⁶ Mehmet Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 312.

⁵²⁷ el-Elbânî, *Menziletü's-sünnetü fi'l-İslam*, 19.

⁵²⁸ el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs*, 442-444; Âişe Garâbilî, *Menheci'l-el-Elbânî fi tashîhi'l-hadîsi ve tad'îfihi* (Cezâir: Câmiatü'l-Hac, Doktora Tezi, 2006), 291.

⁵²⁹ Meryem Küçük, *Tirmizî'nin Sünen'inde Elbânî'nin Uydurma Olarak Nitelendirdiği Hadislerin Değerlendirilmesi* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 91.

⁵³⁰ el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs*, 264-284.

794/1392), İmam Süyûtî (öl. 911/1505), Heysemî ve Münâvî (öl. 1031/1622) gibi bazı hadis âlimlerini de tenkit etmiştir.⁵³¹

Elbânî değerlendirmelerinde hadisin metnine bakmadan sadece senedine bakmakla yetinmemiş, hadisin sened ve metnini birlikte değerlendirmiştir. O hadisin metnine sathî bir şekilde bakmamış, hadisin metnini incelerken şer'î kâideler ve nassa muvafık olup olmadığını değerlendirmiştir. Onun metin tenkidi kriterleri hadisin Kur'an'a, şer'î esaslara, sahih hadise, selefin ameline, dinin genel kaidelerine, icmâya, tarihî gerçekliğe, akla ve bilimsel bilgilere muhalif olmamasıdır.⁵³²

Elbânî'nin *Kütüb-i Sitte*'deki zayıf hükmü verdiği hadislere şu misalleri verebiliriz: Buhârî'nin *Sahîh*'inde naklettiği "İş ehil olmayana verildiğinde kıyamet saatini bekle."⁵³³ hadisinin senedinde sadûk olarak bilinse de aslında çok hata yapan bir râvi bulunması sebebiyle zayıf bir hadis olduğunu bu sebeple de diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin bu hadisi kitaplarına almadıklarını ifade etmiştir.⁵³⁴ Müslim'in *Sahîh*'indeki "İcâbet saati, imamın (minber üzerinde) oturması ile namazın edâ edilmesi arasındadır."⁵³⁵ hadisinin mevkûf veya maktû olması gerekirken merfû olarak nakledilmesi ve senedinde inkıtâ olması sebebiyle zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁶ Tirmizî'de geçen "Yaşından dolayı ihtiyara hürmet eden her gence Allah, yaşlılığında hizmet edecek kimseler ihsan eder."⁵³⁷ hadisinin münker olduğunu ifade etmiş,⁵³⁸ Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği "Öfke şeytandandır, şeytan da ateşten yaratılmıştır. Ateş su ile söndürülmektedir öyleyse biriniz öfkelenince hemen kalkıp abdest alsın."⁵³⁹ hadisini de senedinde meçhul râvi bulunması sebebiyle zayıf saymıştır.⁵⁴⁰

⁵³¹ el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs*, 326-332.

⁵³² el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs*, 320-324; Sarıcı, *Nâsiruddin el-Elbânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfa ve'l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları*, 34-84.

⁵³³ el-Buhârî, "İlim", 2 "Rikâk", 35.

⁵³⁴ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 14/1037-1038.

⁵³⁵ Müslim, "Cum'a", 853.

⁵³⁶ Nâsirüddin el-Elbânî, *Daîfu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Daru Ğuras, 2002), 1/397-399; Rıdvan Kalaç, "Sahîh-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetler Üzerine Bir İnceleme -Elbânî Özelinde-", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2021), 10.

⁵³⁷ Tirmizî, "Birr", 75.

⁵³⁸ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 1/474-475.

⁵³⁹ Ebû Davud, "Edep", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 29/505.

⁵⁴⁰ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 2/51.

Abdülazîz b. Bâz da hadisleri değerlendirirken fazlaca sened ve metin tenkidi yapan selefî âlimlerdendir.⁵⁴¹ İbn Bâz hadislerin sıhhatini tespitte sünnete arz metoduna başvurmuş, sahih bir hadisle çelişen hadisi kabul etmemiştir. O hadisin sıhhatini tespit ederken ekseriyetle hadisin isnadına bakarak hüküm vermiştir. İbn Bâz, hadislerin sıhhati hakkında hüküm verirken mütekaddimîn hadis ulemasının hadise verdiği hükümleri de beyan etmiştir. Ayrıca hadisin isnadında cerh edilmiş râviler varsa isimlerini ve cerh sebeplerini de zikretmiştir.⁵⁴² Hadis râvileri hakkında geniş bilgiye sahip olduğundan isnadına bakıp hadisin zayıf olup olmadığını tespit edebilmiştir.⁵⁴³

İbn Bâz Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için yola çıkmanın meşruluğunu ifade eden ve peygamberin kabrini ziyaret etmeyi teşvik eden hadislerin hepsinin isnadının zayıf olduğunu beyan etmiştir. Bu hadisleri sened ve metin tenkidine tabi tutarak zayıf olduklarına hükmetmiştir. Bunlar "Ölümünden sonra beni ziyaret eden sanki beni ziyaret etmiş gibidir."⁵⁴⁴ ve "Kabrimi ziyaret edene şefaati vacip olur."⁵⁴⁵ hadisleridir. İbn Bâz'ın belirttiğine göre Dârekutnî, Ukaylî (öl. 322/934), Beyhakî (öl. 458/1066) ve İbn Hacer gibi muhaddisler bu hadislerin zayıf olduğuna hükmetmişlerdir. Ayrıca İbn Bâz'a göre bu tür hadisler Hz. Peygamber'in sadece üç mescid için yol hazırlığı yapılacağını belirten, sahihliği tespit edilmiş "Yola ancak üç mescidi ziyaret için çıkılır. Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî (benim mescidim) ve Mescid-i Aksâ."⁵⁴⁶ hadisine muhaliftir. Bu hadisin muhtevassından çıkan neticeye göre sadece bu mescitleri ziyaret için sefere çıkılır, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret maksadıyla yolculuk yapmak meşru değildir. Zira insanların en çok nasihat edeni, Allah'ı en iyi bilen ve ondan en çok korkanı olan Hz. Peygamber, kabrinin ziyaret edilmesi caiz ve faziletli bir durum olsaydı ümmetine bunu bildirirdi.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Mazhar Tunç, *Suud Seleflîği Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 201, 217.

⁵⁴² bkz. el-Emin, *Ehâdîsi 'z-zâifeti ve 'l-mevzûati*.

⁵⁴³ Şâfi b. Müzekkir el-Sübeî, *Menhecü's-Şeyh Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz fi'l-kadâya 'l-fikhiyyeti 'l-müstecidde ma 'a't-tatbîk 'alâ ebrezi 'l-ibâdât* (Riyad, 2005), 92.

⁵⁴⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Abdullah Haşim Yemani (Medine: Dârü'l-Mehasin, 1966), 2/278.

⁵⁴⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/278.

⁵⁴⁶ el-Buhârî, "Cezaüs's-sayd", 26; Müslim, "Hac", 95; Ebû Davud, "Menâsik", 97; Nesâî, "Mesâcid", 37; İbn Mâce, "İkametü's-salât", 196.

⁵⁴⁷ Abdülazîz b. Bâz, *Kur'an ve Sünnet Işığında Hac, Umre ve Ziyaretle İlgili Çoğu Meselelerin Tahkik ve İzahı*, 1999, 81-83.

Abdülazîz b. Bâz kişinin hadisin zayıf olduğunu bilerek amel etmesi şartıyla amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceği kanaatindedir.⁵⁴⁸

3.6.2 Modernizmde Hadis Tenkidi

Tevfik Sıdkı hadisleri güvenilir bir kaynak olarak görmediğinden ötürü onun hadis tenkit yaklaşımı bu zaviyeden şekillenmiştir. O, en başta hadis râvilerini ve isnad sistemini güvenilir bulmamaktadır. Bu nedenle râvilerin rivayet ettiklerinin doğru ve güvenilir olması ve isnad sisteminin bu rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koyması zordur. Sıdkı'nın beyanlarından sahâbeyi udûl kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ona göre sahâbe hadis rivayeti konusunda birbirlerini tenkit etmiştir. Bu konuda Hz. Ömer'in hadis rivayeti hususunda Hz. Ebû Hüreyre'yi eleştirmesini örnek göstermiş, Hz. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekle tenkit edildiğini ileri sürmüştür.⁵⁴⁹ Hadislerin içinden sahih, zayıf ve uydurma olanları doğru bir şekilde tespit etmenin mümkün olmadığı kanaatinde olan Sıdkı,⁵⁵⁰ bu bağlamda şunları söylemektedir:

“Zikri biz indirdik, onu koruyacak olan biziz.”⁵⁵¹ âyetindeki zikir lafzı Kur'an hakkındadır. Kendinden önceki âyet, zikir lafzıyla kastedilenin Kur'an olduğuna delâlet etmektedir. Âyette sünnet, mutlak olarak zikir diye isimlendirilmemiştir. Bu sebeple âyetteki zikir ifadesinin sünneti de ihtiva ettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla sünnetin korunmuş olduğu da söylenemeyecektir. Nitekim Müslümanların hadislerle ilgilenmesiyle beraber ekleme, çıkarma, değiştirme gibi bütün tahrif türleri hadislere bulaşmıştır. Rivayet tarihini araştırdıkça oldukça az olan tevatürle nakledilmiş olanlar hariç sünnetin kat'î bir delil olduğunu söylemenin mümkün olmadığı görülecektir. Yalancı veya ta'n edilmiş râvi bazen doğru bir hadis rivayet etmiş olabilir. Ancak râvi ta'n edildiğinden onun naklettiği doğru bile olsa kabul edilmemiştir. Böyle olunca da sünnette bir eksiklik olmuş olur. Öte yandan sika olan bir râvi hata yapabilir ya da bir râvi salahiyyetli bir kişi gibi gözükp bizi aldatmış olabilir. Ondan yanlış bir hadis almış ve Resûlullah'ın söylemediği bir sözü hadis saymış olabiliriz. Bu sebeple de hadiste değişim ve ziyade olmuş olabilir. Dolayısıyla hadisler tahrif ve tebdil edilmiş, bu yönüyle de ehli kitabın kitaplarına benzemiştir. Bu durumlar sahâbenin

⁵⁴⁸ Tunç, *Suud Selefiliği*, 221-222.

⁵⁴⁹ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 194.

⁵⁵⁰ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 516.

⁵⁵¹ el-Hicr 15/9.

hadisleri Hz. Peygamber döneminde yazmaması, iyi bir şekilde ezberlememesi ve tevatür yoluyla nakletmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hadislerin mana ile rivayetine cevaz verilmesi ve hadislerin farklı lafızlarla rivayet edilmesi de ihtilaflara yol açmıştır. Hadis râvilerinin hadisi yanlış anlayıp yanlış nakletmesi her zaman ihtimal dahilinde olduğundan mana ile rivayet hatadan hâlî değildir. Bu nedenle de mana ile rivayet edilen hadisler güvenilir olmaktan uzaktır.⁵⁵²

Tevfik Sıdkı, Müslümanların sahih hadisin şartları hususunda ittifak etmediklerini ileri sürmüştür. Sahih hadisin devamlı ihtilaf konusu olduğunu, bazılarının sahih kabul ettiği hadisi diğerlerinin sahih saymadıklarını beyan etmiştir.⁵⁵³ Nitekim Sıdkı, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini de güvenilir bulmamaktadır. Ona göre Buhârî, diğer din ve milletlere dair rivayetleri de hadislere dahil etmiştir. Buhârî, bin yüz altı hadisten dört bin hadis çıkarmıştır. Hadislere ilaveler yapmıştır. Onun hata yapması muhtemeldir, zira bir peygamber gibi kendisinde ismet sıfatı bulunan masum bir kişi değildir.⁵⁵⁴ Bu ifadesinden anlaşıldığına göre Sıdkı'ya göre hata yapması ihtimal dahilinde olan bir insanın derlediği bir hadis kitabının mutlak bir şekilde sahih addedilmesi makul değildir.

Sıdkı, İslam'ın taklidi nehyettiğini bu nedenle Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir söz duyan herkesin bizzat kendisinin o sözün Allah Resulü'ne ait olup olmadığını, râvilerini araştırıp râviler hakkında tenkit olup olmadığını tespit etmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁵⁵ Netice olarak Sıdkı'ya göre hadisler aslında güvenilir bir kaynak değildir. Bu nedenle de hadisler hakkında verilmiş hükümlere mutlak bir teslimiyet gösterilmemelidir.

Reşid Rıza'ya göre hadis tenkit yöntemlerinin teşekkülü ve bu yöntemlerin hadislere tatbik edilmeye başlanması hadislerin yazılmasından yaklaşık bir buçuk asır sonraya tekabül etmektedir.⁵⁵⁶ O, ilk devirlerden itibaren hadislerin sıhhatini tespitte sened tenkidine ağırlık verildiği metin tenkidinin ise ihmal edildiği kanaatindedir. Ona göre cerh ve ta'dil âlimleri hadis râvilerini hıfz ve zabt yönünden tetkik etmeye ve şâz rivayetleri kabul etmemeye ağırlık vermiş, hadisin metninin hakikate, vâkıya, dinin usul ve fîrû'una muhalefet ya da muvafakat

⁵⁵² Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: reddun li reddin", 911.

⁵⁵³ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 195.

⁵⁵⁴ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 156.

⁵⁵⁵ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 190-191.

⁵⁵⁶ Rıza, "İslam hüve'l Kur'an ve Sünnet", 929-930; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 215.

etmesi gibi metin tenkidi kriterlerine uygunluğunu pek az dikkate almıştır. Hâlbuki senedi sika râvilerden müteşekkil pek çok hadisin aslında muteber olmadığı tespit edilmiştir.⁵⁵⁷ Dolayısıyla Reşid Rıza'ya göre hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmede isnad sistemi tek başına yeterli değildir ve tamamıyla isnad sistemine bağlı kalarak hadis hakkında hüküm vermek hatalı sonuçlara yol açmaktadır. Zira bir râvi sika olarak tanınıp bilinse bile aslında sika olmayabilir. Bu nedenle senedinde illet tespit edilmeyen hadis sahih olmayabileceği gibi senedinde illet tespit edilen bir hadisin metni de sahih olabilir. Sened tenkidinin yanında metin tenkidi de uygulanmış olsaydı senedi sahih olan pek çok hadisin aslında sahih olmadığı tespit edilirdi. Dolayısıyla hadisin sıhhatini tespitte rivayete geniş bir perspektifle yaklaşılmalı, sened tenkidi kadar metin tenkidi de uygulanmalı, senedinin sahih olmadığı tespit edilen rivayet hiçbir şekilde kabul edilmemeli, geçmişte hadisin senedinin sahih olduğu tespit edilse bile hadis modern zamanın hususiyetleri de göz önünde bulundurularak metin tenkidinden geçirilmelidir. Metninde problem tespit edilen rivayet ise itikadî esaslar ve aklî veriler çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulup hüküm verilmelidir.⁵⁵⁸

Genel itibariyle isnad sistemini güvenilir bulmayan Reşid Rıza tefsirinde zikrettiği hadislerin isnadlarının tamamına yer vermemiş, hadisi rivayet eden sahâbînin ismini zikretmekle yetinmiştir.⁵⁵⁹ Reşid Rıza ilave olarak isnad sistemine dair şunları söylemiştir: Sahâbîler sadece Hz. Peygamber'den değil, birbirlerinden, tâbiînden ve Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-53) gibi Yahudi asıllı tâbiîlerden rivayette bulunmuşlardır. Kâ'b el-Ahbâr İsrâîlî rivayetleri İslam'a dahil etmiştir. Ancak âlimler onu sika kabul ettiklerinden rivayetlerindeki kusurlar tespit edilmemiştir. Sahâbenin tümü adildir fakat hadisin isnadında münafık râvilerin de yer alması ihtimal dahilindedir. Zira Hz. Peygamber devrinde münafıkların da bulunduğu malumdur.⁵⁶⁰ Rıza, hadis kitaplarının İsrâîliyat ile uydurma ve zayıf rivayetlerle dolu olduğunu ve bunları ayıklama işinin ihmal edildiğini düşünmektedir.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 398; akt. Harun Özçelik, "Mevzû Hadisleri Tespitte Metot Farklılıkları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 218.

⁵⁵⁸ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 3/141; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 218; Muhammed Reşid Rıza, "Behîtetü'l-hamîsetü ma semahu sihri'n-nebiyyi", *Mecelletü'l-Menâr* 33 (1933), 45-46; Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*, 85.

⁵⁵⁹ Ertuğrul, "Tefsîru'l-Menâr'da Hadislerin Ele Alınış Yöntemi", 646.

⁵⁶⁰ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 8/449 9/506-507; Abdalbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mutezile ve Menâr Ekolü* (Van: Ahenk Yayınları, 2003), 308.

⁵⁶¹ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/591.

Rıza'nın bu açıklamasıyla onun isnad sistemine güvenmediği, râvilerin güvenilirliğinin kesin olarak tespit edilemeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Rıza, metin tenkidi kriteri olarak en temelde hadisin Kur'an'a muhalif olmamasını baz almaktadır. İkinci olarak ise hadisin sahih sünnete ve aklî delile aykırı olmamasına ehemmiyet vermektedir.⁵⁶² Hadisin senedinde illet bulunması ve sıhhati kuvvetli bir hadise muâriz olması durumları da Reşid Rıza'ya göre hadis tenkit sebeplerindendir ve o hadis reddedilebilir.⁵⁶³

Rıza, senedi sahih olan hadisin metninin de sahih olacağı gibi bir kanaatin olduğunu ancak sadece isnada bakılarak hadisin sıhhatine karar vermenin hatalı bir tutum olacağını belirtmiştir. Ona göre Kur'an'a muhalif bir hadisin senedinin sahihliğinin bir ehemmiyeti yoktur. Zira bir metnin sahih sayılması için evvela kat'î naslara muhalif olmaması gerekmektedir. Eğer Kur'an ile hadisler arasında çelişki mevcutsa cem imkânı da yoksa Kur'an hadise tercih edilir.⁵⁶⁴

Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in göğsünün açılıp zemzemle yıkandığını anlatan, şakk-ı sadr olarak bilinen hadisenin bildirildiği hadisi muteber kabul etmemiş, sened ve metin tenkidine tabi tutmuştur. Rivayete göre "Hz. Peygamber çocukken oyun oynadığı sırada Cebrail geldi, onu yere yatırıp göğsünü yarı. Kalbini çıkarıp bir parça kan pıhtısı aldı ve "bu şeytanî hislerden bir hissedir/paydır." dedi. Daha sonra kalbini zemzemle yıkayıp tekrar yerine koydu."⁵⁶⁵ Rıza, bu hadisin rivayetleri arasında farklılık ve tenakuz olduğunu ve senedinin sahih olmadığını belirtmiştir. Hadisin râvisi olan Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) hadisi ref etmediğini ve hadisin senedinde cerh edilmiş râvi bulunduğunu beyan etmiştir. Ayrıca hadisin metninde Hz. Peygamber'in mevkii için uygun olmayan, yakışıksız bir anlam bulunduğunu ifade etmiştir. Zira Hz. Muhammed peygamber olması hasebiyle ismet sıfatına sahiptir ve masumdur. Dolayısıyla onda şeytanî hisler bulunmamaktadır. Ayrıca hadisin Kur'an'a da aykırı olduğunu söylemiştir. Zira Kur'an'da Allah'ın muhlis kullarının şeytanın iğvasından beri oldukları bildirilmiştir. Bütün bunların neticesinde Reşid Rıza Hz.

⁵⁶² Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd", 694.

⁵⁶³ Muhammed Reşid Rıza, "Şakk-ı sadrı'n-nebiyyi ve tathîri kalbihi min hazzi's-şeytani", *Mecelletü'l-Menâr* 19 (1916), 530; Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*, 84.

⁵⁶⁴ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 10/580.

⁵⁶⁵ Müslim, "İman", 261, 265; Süleyman b. Dâvud el-Cârud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1999, 3/121 (1643).

Peygamber'in göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılıp yıkanmasının sembolik olduğunu, bu hadisenin olsa olsa rüyada yahut mana aleminde olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁶⁶

Reşid Rıza'ya göre metninde Allah'ın kâinatın işleyişine dair koyduğu kanunlara/sünnetullaha aykırılık, fizik kanunlarına-hissî gerçeklere aykırılık, dinin esaslarına ve kat'î naslara muârizlik, ya da vâkıya aykırılık gibi nedenlerden ötürü problem bulunan hadisler incelemeye tabi tutulmalıdır. Zira metni hakkında kuşku duyulan hadisi güvenilir kabul etmek ilk etapta mümkün değildir. Bu tür hadis metinlerinde mana ile rivayetten kaynaklı bir yanlış anlama ya da İsrâiliyat menşeli bir haber olmasından kaynaklı bir problem olması ihtimal dahilindedir.⁵⁶⁷

Reşid Rıza'ya göre tamamıyla dinî olmayan hususlarda siyaset ve kaza alanında toplum maslahatına aykırı beyanda bulunan bir hadis sahih dahi olsa tenkit sebebidir. Zira bu tür hadisler hem Hz. Peygamber'in "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur."⁵⁶⁸ şeklindeki beyanı ile hem de Hz. Peygamber'in sünneti ve sünnetinin aslı ve dayanağı olan Allah'ın kitabı ile çelişmektedir. Amme menfaatine ve kat'î delillere dayanan dinin genel prensiplerine aykırı olan bu tür bir hadis ancak âhâd bir rivayettir ve zan ifade etmektedir. Bu nedenle de bu tür hadislerin kabulü mümkün değildir.⁵⁶⁹

Reşid Rıza hadislerin manen rivayet edilmiş olmasını da tenkit etmiş, manen rivayette bulunan râvilerin anlama ve kavrayış düzeylerinin bilinemeyeceği ve hata yapabileceklerinden ötürü râvilerin hadisleri anladıkları gibi nakletmelerinin hadislerin sıhhatini tespit etmekte yanıltıcı, menfî bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁰ Nitekim o, manen rivayet edilmiş hadislerin ekseriyetle farklı lafızlarla ifade edildiğini bunun da anlam farklılıklarına yol açtığını belirterek neticede bu

⁵⁶⁶ Rıza, "Şakk-ı sadrı'n-nebiyyi ve tathîri kalbihi min hazzi's-şeytani", 530-537; Rıza, *Gerçek İslamda Birlik*, 204.

⁵⁶⁷ Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 9/507.

⁵⁶⁸ İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), "Akdiye", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/327.

⁵⁶⁹ Rıza, "et-Taklid ve'l'-vahdeti'l-İslamiyye fi's-siyaseti ve'l-kadâ", 861; Şule Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 110.

⁵⁷⁰ Muhammed Reşid Rıza, "Hülasatü'l-kavli fi işrati's-sâati", *Mecelletü'l-Menâr* 28 (1927), 27-28; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 216.

durumun Hz. Peygamber'in sözünün yanlış anlaşılmasına sebep olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷¹

Reşid Rıza, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin genel itibariyle sahih hadisleri içerse de muhtevalarındaki az sayıdaki bazı rivayetlerin şüpheden hâlî olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu iki kitapta dine dair olmayan, âdetlerle ilgili hadislerin bulunduğunu ve bunların sened ve metin tenkidine tabi tutulması gerektiğini beyan etmiştir.⁵⁷² Bunların yanı sıra Reşid Rıza'nın *Kütüb-i Sitte* müelliflerine ve muhaddislere de çeşitli tenkitler yönelttiği görülmektedir. O, Ebû Dâvûd'u *Sünen*'in'de zayıf hadislere yer verdiği ve cerh edilmiş râvilerden nakilde bulunduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.⁵⁷³ Öte yandan Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn (öl. 233/848), Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938) gibi muhaddislerin Kitab-ı Mukaddes'in muhtevasını bilmemeleri sebebiyle Kâ'b b. Mâlik (öl. 50/670), Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) gibi Yahudi asıllı mühtedi râvilerin Kitab-ı Mukaddes'e dayalı rivayetlerini de hadis olarak naklettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre bu muhaddisler rivayetleri kendi metotlarına göre değerlendirmeye tabi tutsalar da bu gibi nedenlerden ötürü hadislerin sıhhatini tespitte hata etmişlerdir.⁵⁷⁴

Rıza dinî meselelerdeki hadislerin sıhhatinin tespitini ve onunla amel etmeyi kişinin kendi kanaatine bırakmaktadır. Ona göre kişi kendi kaidelerince hadisin sahih olduğuna kanaat getirmişse hadisle amel edebilir.⁵⁷⁵ Nitekim Rıza'nın tefsirinde senedinin zayıf olduğunu belirttiği hadislere de yer verdiği bilinmektedir. Misal verilecek olursa Rıza, "Dua ibadetin özüdür."⁵⁷⁶ hadisinin senedinin zayıf olduğunu belirtmiş ancak hadisi sahihliğine hükmedilmiş "Dua ibadetin ta

⁵⁷¹ Muhammed Reşid Rıza, "Behîtetü's-salîsetü ma semahu tekzibi sücudî's-şemsi", *Mecelletü'l-Menâr* 32 (1931), 781; Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*, 84; Rıza, *Tefsirü'l-menâr*, 9/506.

⁵⁷² Muhammed Reşid Rıza, "Ehâdisi's-sahihayni elletî zahera ğalati'r-ruvati fiha", *Mecelletü'l-Menâr* 29 (1928), 40-43; Muhammed Reşid Rıza, "Ehâdisi'l-Buhârî ve hükmü men enkerâ şeyen minha", *Mecelletü'l-Menâr* 29 (1928), 104-105; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 225.

⁵⁷³ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 227.

⁵⁷⁴ Rıza, "Butlanu'd-difâ' an cerhi Kâ'bu'l-Ahbâr ve Vehb bin Münebbih", 616; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 230.

⁵⁷⁵ Rıza, "en-Nesh ve'l-ahbârü'l-âhâd", 695.

⁵⁷⁶ Tirmizî, "Deavât", 1 (3371).

kendisidir.”⁵⁷⁷ hadisine arz ederek söz konusu hadisin metninin sahih olduğuna kanaat getirmiştir.⁵⁷⁸

Fazlurrahman’ın düşüncesinin temelinde de hadislerle karşı eleştirel bir yaklaşım bulunmaktadır. Zira ona göre hadisler asıl itibariyle Peygamber’e ait değildir, sonradan Hz. Peygamber’in şahsına isnat edilmiştir.⁵⁷⁹ Bu sebeple o da hadislerin sıhhatini tespitinde büyük rol oynayan isnad sistemini güvenilir bulmamaktadır. Bu düşüncesine isnadın geç bir tarihte, birinci asrın sonlarında ortaya çıkmasını gerekçe göstermiştir.⁵⁸⁰ Dolayısıyla ona göre hadisin sıhhatini tespitinde isnad sisteminin işe yarar bir işlevi yoktur. Nitekim Fazlurrahman siyerin çoğunlukla hadisten daha güvenilir olduğunu söylemiştir. “Sünnet Hz. Peygamber’in kendi bağlamlarındaki davranışları ve ahlakî bildirimleridir. Ancak bu düşünceyi Sünnî ve Şîî hadis külliyatlarıyla özdeşleştirmek zordur.” demiştir.⁵⁸¹ Bu beyanından hareketle onun hadis kitaplarını güvenilirlikten uzak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Fazlurrahman’ın ele aldığı hadislerin senetlerine, râvilerine ve rivayet ediliş şekillerine yer verip sened tenkidi yaptığına pek rastlanılmamakta, hadisin sıhhatini tespitinde daha ziyade metin tenkidi yöntemini kullandığı görülmektedir.⁵⁸² Yine Fazlurrahman için ele aldığı hadisin geçtiği kaynakların bir ehemmiyeti olmadığı görülmektedir. O, ele aldığı hadis en muteber hadis kaynakları olan Buhârî ya da Müslim’in *Sahîh*’inde yahut her ikisinde yer alan (müttefekun aleyh) bir hadis olsa dahi bunu önemsememiş ve hadisi kolaylıkla reddetmiştir. Ayrıca ele aldığı hadisin merfû olması, senedinin muttasıl olması, senetteki râvilerin sika olup olmaması, hadisin sıhhati hakkında önceden sahih hükmü verilmiş olması kendisi için bir bağlayıcılık arz etmemektedir. O, İslamî metodolojide hadisleri değerlendirmede esas olan ölçütleri saf dışı bırakarak hadisleri kendi subjektif ölçütlerine göre değerlendirmiştir. Örnek verecek olursak Fazlurrahman hadisçilerce lafzî mütevâtir kabul edilen “Benim

⁵⁷⁷ Tirmizî, “Deavât”, 1 (3372); Ebû Davud, “Vitr”, 23.

⁵⁷⁸ Ertuğrul, “Tefsîru’l-Menâr’da Hadislerin Ele Alınış Yöntemi”, 645; Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, 2/172.

⁵⁷⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 46.

⁵⁸⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 78.

⁵⁸¹ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler IV*, 91.

⁵⁸² Ali Kuzudışlı, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 101.

adıma kasıtlı olarak yalan söyleyen kimse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁵⁸³ hadisinin uydurulmuş olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁸⁴

İsnadı güvenilir bulmaması hasebiyle hadisleri incelerken metin tenkidine ağırlık veren Fazlurrahman’ın metin tenkidi kriterleri oldukça fazladır. Ona göre spesifik bir şekilde gelecekte haber veren rivayetler ve muhtevasında kehanet barındıran haberler Hz. Peygamber’e ait değildir.⁵⁸⁵ Fazlurrahman’a göre fakihler hukukî eserlerini yaşayan sünnet üzerine bina etmişler, bunu yaparken yaşayan sünneti serbest yorum ve içtihatlarla tabi tutmuşlardır. Yani bir nevi fıkıh ekolleri görüşlerine esas teşkil eden malzemeleri kendileri oluşturmuştur. Bu nedenle ona göre fikhî hadis olarak ifade ettiği hadislerin ekseriyeti Hz. Peygamber’den vârit olmamıştır.⁵⁸⁶ O sadece fikhî değil itikadî mezheplerin de böyle bir tutum içerisinde olduklarını ifade etmiştir. Bu yaklaşımı sebebiyle Fazlurrahman herhangi bir mezhebin görüşüne uygun düşen bir muhtevaya sahip hadisleri tenkit etmiştir.⁵⁸⁷

Fazlurrahman, hadisleri sonradan ortaya çıkarılmış ürünler olarak gördüğünden onların formüle edilmesinde siyasî ve mezhepsel ihtilafların büyük rol oynadığı kanaatindedir. Nitekim o, hadislerin metninden hareketle bazen hadisin hangi fırka tarafından teşekkül ettirildiğini, bazen de hangi fırkaya karşı teşekkül ettirildiğini ortaya koyarak tenkit etmiştir. Bunu yaparken hadisleri sünnî hadis, kadercî hadis, haricî karşıtı hadis, mürciîlik yanlısı hadis, sûfî yanlısı ve sûfî karşıtı hadis gibi nitelendirmelerle ifade etmiştir.⁵⁸⁸

Hadis ilminde iki hadisin birbirine muhalif olduğu tespit edildiğinde hadisler arasındaki ihtilafı gidermek amacıyla cem, tercih, nesh ve tevakkuf gibi usullere başvurulmaktadır. Fazlurrahman ise birbirine muhalif olan hadislerin her ikisinin de formüle edilmiş olduğu kanaatindedir.⁵⁸⁹

Fazlurrahman’ın kendine has hadis tenkidi yöntemlerinden biri hadis yanlısı hadis ve hadis karşıtı hadis kavramlarıyla ifade ettiği hadisleri tenkit etmesidir. O,

⁵⁸³ el-Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 3; Ebû Davud, “İlim”, 4; İbn Mâce, “Sünne”, 4; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dimaşk: Dâru’l-Mustafa, 2007), “Mukaddime”, 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/451.

⁵⁸⁴ Fazlurrahman, *İslam*, 83.

⁵⁸⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 57-59.

⁵⁸⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 46.

⁵⁸⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 63-75.

⁵⁸⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 66-72.

⁵⁸⁹ Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, 107.

hadis karşıtı hadislerin hadis yanlısı hadislerden sonra ortaya çıkmış olmasının daha olası olduğunu beyan etmiştir.⁵⁹⁰

Fazlurrahman ekseriyetle tamamen subjektif bir şekilde hadis tenkidi yapmıştır. Mesela, “Bana bu dünyadan kadın ve güzel koku sevdirelmıştır ama gerçek zevkim namazdadır.”⁵⁹¹ hadisinin muhtevasında yer alan kadın, güzel koku ve namaz ifadelerinin birbirinden bağımsız unsurlar olduğunu gerekçe gösterip bunların aynı cümlede zikredilmesinin ve dünyevî zevkleri ifade eden güzel koku ve kadının uhrevî nitelikteki namazla aynı ibarede cem edilmesinin hadisin sonradan oluşturulup Hz. Peygamber’e izafe edildiğine delâlet ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁹² Bu açıklamasına ilave olarak hadisin senedi ile ilgili bir beyanı ise bulunmamaktadır.

Onun hadis tenkidine bir başka örnek de “Allah sözlerimi işiten, onları hafızasında itina ile koruyan ve sonra onları nakleden kişinin yüzünü ağartsın. Çünkü hikmet taşıyan birçok kimse vardır ki onu anlayamaz sadece onu nakleder. Birçok hikmet taşıyıcısı onu kendinden daha iyi anlayana nakleder.”⁵⁹³ hadisinin sahâbeye hakaret ifade ettiğini, böyle bir söz söylemiş olsaydı Hz. Peygamber’in onları anlayışsız olmakla itham etmiş olacağını beyan etmesidir. Ayrıca bu hadisi Hz. Peygamber’i kendi zamanındaki toplumun zarurî ihtiyaçları için beyanatta bulunan ve hüküm veren değil de ileriki zamanlara hitap eden ve Hz. Peygamber’in, sahâbeye kendilerinden daha iyi anlayacak olan nesillere aktarmaları için sözlerini ezberlemelerini dayatan biri gibi göstermesi nedeniyle tenkit etmiş ve uydurma olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹⁴

Hadislere yönelik bunca tenkidine rağmen Fazlurrahman görüşlerini desteklemek için yer yer hadislerin otoritesinden yararlanmıştır. O, İslam dininin maddî refaha büyük değer atfettiğine zira maddî refahın ahlakî ve toplumsal düzenin ön şartlarından biri olduğuna dair düşüncelerini temellendirirken Hz. Peygamber’in ticareti ve iş yapmayı metheden pek çok hadisi olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber’e para kazanmanın en iyi yolu sorulduğunda “Kişinin kendi çalışmasıyla elde ettiği kazanç ve ticaret kazancı.”⁵⁹⁵ buyurduğu hadisi ve

⁵⁹⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 57.

⁵⁹¹ Nesâî, “İşârâtü’n-nisâ”, 1.

⁵⁹² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 73.

⁵⁹³ Tirmizî, “İlim”, 7; İbn Mâce, “Sünne”, 18; Dârimî, “Mukaddime”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/436.

⁵⁹⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 57-59.

⁵⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/141.

“Dürüst bir tüccar (ahirette) peygamberler, onların sadık takipçileri (sıddîklar) ve şehitler mertebesinde olacaktır.”⁵⁹⁶ buyurduğu hadisi örnek göstermiştir.⁵⁹⁷ Bir diğer örnekte Fazlurrahman İslam’ın sermayenin yığılmasını yasakladığı gibi ihtikârı yani sonra daha fazla fiyata satmak amacıyla ürün depolanmasını da yasakladığını ifade ederek bu konuda Hz. Peygamber’in “Tüccar meşru bir kâr elde edendir, muhtekir ise Allah’ın lanetine uğramış kişidir.”⁵⁹⁸ buyurduğu hadisi zikretmiştir.⁵⁹⁹

Selefi ve modernistlerin hadis tenkidine dair yaklaşımları değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür:

Hem modernistlerin hem de seleflerin ana hedefi İslam dünyasında sadece sahih hadislerle amel edilmesini sağlamaktır. Bununla birlikte iki kesim de geçmişteki hadislerin sıhhatini tespit çalışmalarında eksiklikler olduğu kanaatindedir. Bu nedenle her iki kesimde de hadisleri değerlendirme hususunda bir yenilik arayışı görülmektedir. Bu minvalde hem modernistler hem de selefler hadislerin sıhhati hususunda verilmiş hükümlere ihtiyatla yaklaşmışlar ve hadisleri kendi usullerince yeni bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Modernistlerin Kur’an’a atfettikleri önem hadisleri tenkit etme ve kolaylıkla reddetme şeklinde kendini gösterirken seleflerin hadislere Kur’an kadar önem atfetmeleri, İslamın saf hâlinin ortaya çıkarılması gerektiğini düşünmeleri ve bidat karşıtlıkları hadislerin zayıf ve sahih olanlarını tespit etme konusunun üstünde titizlikle durmalarına neden olmuştur. Bu doğrultuda hadislerin sahih ile zayıfının ayrılıp zayıf hadislerin nakledilmesini önlemek ve sahih hadislerin hâkim olmasını sağlamak için gayret göstermişlerdir. Özellikle Elbânî ve Kasımî gibi âlimlerin selefi düşüncüyü benimsemelerinin yanı sıra ıslahat yanlısı bir tutum içerisinde olmaları onların hadislere bakış açılarında kendisini hissettirmektedir. Onlar İslam toplumlarında sahih sünnetlerin hâkim olmasını sağlama gayretinde olmuşlar, bu doğrultuda hadislerin topyekûn bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerekli görmüşlerdir.

Selefler hadislerin sıhhatini tespit etme en temelde isnad sistemini baz almıştır. Zira onlar modernistlerin aksine isnad sistemini güvenilir bulmaktadır. Hadislerin

⁵⁹⁶ Tirmizî, “Buyû”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 1.

⁵⁹⁷ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 93-94.

⁵⁹⁸ İbn Mâce, “Ticârât”, 12.

⁵⁹⁹ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 125.

sıhhatini tespit ederken zaman zaman metin tenkidine başvurmuşlarsa da daha ziyade hadislerin isnadına yoğunlaşmışlardır. Bunun arka planında yatan başat sebebin selefi düşüncede nakle büyük ehemmiyet atfedilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerin nesilden nesile aktarılması nakil yoluyla olmuştur. Dolayısıyla onları nakleden râvilerin durumunun incelenmesi zaruriyet arz etmektedir.

Modernistlerin ise hadislerin sıhhatini tespitte ağırlıklı olarak metin tenkidine yöneldikleri görülmektedir. Bu durum onların akla fazla ehemmiyet atfetmesinin doğal bir neticesidir. Onlar klasik dönem muhaddislerini sened tenkidine ağırlık verip metin tenkidini ihmal ettikleri sebebiyle tenkit etmişlerdir. Subjektif ölçülere dayalı olması gerekçesiyle isnad sistemini güvenilir bulmayan modernistler esasen sened tenkidinden daha subjektif bir alan olan metin tenkidine ağırlık vermişler ve hadislerin senetlerini incelemeyi ihmal etmişlerdir. Hadisin isnadını göz ardı ederek sened ve metni bütünlük içinde değerlendirmemeleri ve metin tenkidinin subjektifliğe oldukça elverişli yapısı modernistlerin hadislere bakışlarında zaman zaman hadis ilminin kaidelerinden uzaklaşmalarına yol açmıştır. Bu durum onların pek çok hadisi zayıf görmesine neticede de reddetmesine neden olmuştur.

Râvilerin durumlarını kesin olarak tespit etmenin mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle modernistlerin isnad sistemini itimada layık bulmamaları esasen cerh ve ta'dîl ilmini kendi dinamikleri çerçevesinde değerlendirmemelerinden kaynaklı metodolojik bir hatadır. Zira ancak deney ve gözleme dayanan müspet ilimlerde kesinliği ispatlanmış bilgiler elde edilebilir. Dolayısıyla müspet bir ilim olmayıp içtihadı dayanan cerh ve ta'dîl ilminden kesin bilgi beklemek hatalı bir tutum olacaktır. Bununla birlikte kesin bilgi elde edilemeyecek olması bu ilmin verilerinin güvenilir olmadığı anlamına da gelmemektedir. Cerh ve ta'dîl ilminde amaç râvinin dinî ve ilmî ehliyetini mümkün olduğu ölçüde tespit ederek hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesini sağlamaktır. Bir kişinin adalet ve zabt sahibi olmasının tespitinde kesinlik elde edilemeyeceğinden bu konularda zann-ı gâlip ile hareket edilmesi yeterli olacaktır.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005), 178-186.

Modernistlerin hadisçilerin hadislerin sıhhatini tespitinde senet tenkidini esas alıp metin tenkidini ihmal ettikleri iddiası da tam olarak hakikati yansıtmamaktadır. Hadis hakkında hüküm verilirken senet tenkidine ağırlık verilse de hadis metin tenkidi kriterlerine göre de değerlendirilmiştir. Hatta kimi muhaddislerce “İsnadın sahih olması metnin de sahih olmasını gerektirmez.” kaidesi benimsenmiştir. Sahâbe⁶⁰¹ ve tâbiîn devirlerinden itibaren hadisin Kur’an’a, sahih sünnete, şer‘î ilkelere, aklî ölçülere, tarihî gerçeklere arz edilmesi gibi pek çok metin tenkidi kriteri uygulanmış, lafız veya mana itibarıyla Hz. Peygamber’in söylemeyeceği yapıda olan rivayetler hadis kabul edilmemiştir.⁶⁰² Nitekim zayıf ve mevzû hadislerin bir araya getirildiği eserlere bakıldığında hadislerin pek çoğuna metin tenkidi esaslarına göre zayıf ve mevzû hükmü verildiği görülmektedir.⁶⁰³ Dolayısıyla hadislerin gereği gibi tenkit edilmediği iddiası hakikatle bağdaşmamaktadır.

3.7 Hadis ve Sünnet Anlayışlarının Fıkḥî Yorumlara Etkisi

Bu başlıkta selefilik ve modernizmin hadis ve sünnet yaklaşımlarının fıkḥ alanına yansması ele alınacaktır. Fıkḥî konulardaki fikirlerinin belirleyicisi olduğundan evvela selefilik ve modernizmin mezhep yaklaşımlarına kısaca değinilecek ardından her iki kesimin de fıkḥ düşüncesinin temelini oluşturan ana kaynaklara dönüp delil ile amel etme ve taklitten sakındırıp içtihadı teşvik etme anlayışının hadisleri değerlendirmelerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.7.1 Selefilik Hadis ve Sünnet Anlayışının Fıkḥî Yorumlara Etkisi

Selefilik denince akla dinî hükümlerde doğrudan Kur’an ve Sünnetin temel alınması, dinin bidatlerden arındırılıp vaz edildiği saf hâli ile yaşanması gelmektedir. Bidatler sünnetleri izale etmektedir. Dolayısıyla din anlayışında sahih sünnetin ikame edilmesi bidatlerin yaygınlaşıp sünnetin yerini almasını engelleyecektir. Bu nedenle selefilikte sahih sünnete dönülmesi ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.

Yaşadığı dönemde ıslahatçı yönü ile tanınan bir kişi olan Kasımî, selef metoduna, Kitap ve sahih sünnete rücu etmeye yani İslam’ın bidat ve hurafe dahil

⁶⁰¹ Sahâbenin metin tenkidi örnekleri için bkz. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*, çev. İlyas Çelebi vd. (İstanbul: Kitabevi, 1997), 54-95.

⁶⁰² Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 209-216; Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*, 9-27.

⁶⁰³ Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 219.

olmamış saf hâline tabi olmaya davet etmiştir.⁶⁰⁴ Ayrıca o, içtihadı teşvik etmiş taklidin bazı sahih hadislerin terk edilmesine yol açtığını belirtmiştir.⁶⁰⁵ Kasımî'nin bu düşüncesindeki en önemli etkenin mezheplerin bir meselede hüküm verirken o meseleye dair bazı hadisleri delil olarak alıp hükmü ona göre vermesi, o meseledeki diğer hadisleri ise devre dışı bırakması olduğu söylenebilir. Zira Kasımî, bir meselede isnadı en sahih hadis ile hüküm verilmesi gerektiği kanısında olmuş, bir konuda hangi mezhep en sahih hadisi delil almışsa onunla amel etmeyi tercih etmiştir. O, mezhep imamlarının bir meseledeki kanaatlerinin sahih hadislerle muâzır olduğu tespit edildiğinde ya da delil aldıkları hadisten daha sahih bir hadisle karşılaşıldığında kendi görüşleriyle değil o sahih hadise göre amel edilmesini öğütlediklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla dört mezhep imamı da her söylediklerinin taklid edilmesinden men etmiştir.⁶⁰⁶ Nihai olarak Kasımî, belli bir mezhebe bağlılığın zarurî olmadığı kanaatindedir. Nitekim kendisini bir mezhebe bağlılıkla sınırlandırmadığını, bir meselede hangi mezhebin delili daha kuvvetli ise onu aldığını/onunla amel ettiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁷ Bu itibarla Kasımî'nin mezhep karşıtı değil mezhepler üstü bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Zira ona göre aslolan doğruyu kimin söylediği değildir, en doğruya tabi olmaktır.

Kasımî sahih bir din anlayışının ikame edilmesi ve Kur'an ve Sünnete en iyi ittiba şeklinin doğrudan delile tabi olmakla mümkün olacağını belirtmiş ve bu konuda Ebû Zeyd ed-Debûsi'den (öl. 430/1039) nakille şunları söylemiştir: Resûlullah'ın hayırla övdüğü İslam'ın ilk asırları olan sahâbe ve tâbiîn devirlerinde insanlar dinî işlerde ne kendi görüşlerini ne de âlimlerin görüşlerini delil olarak alıyorlardı. Onlar dinî hususlarda Kur'an ve Sünnetteki delillere tabi olmaktaydılar. Kendilerini kişilere değil Resûlullah'a nispet etmekteydiler. Dördüncü asra gelindiğinde delil arama hususunda tembellik baş gösterdi. Böylelikle delile bağlanma bir tarafa bırakılarak âlimlerin görüşlerine tabi olma yaygınlaştı. Müslümanlar Hanefî, Şafîi, Maliki mezheplerine bağlandı ve mezhep imamlarının görüşlerini hüccet olarak sunmaya başladılar. Bundan sonraki asırlarda mezhepler

⁶⁰⁴ Nizar Abaza, *Cemaleddin Kasımî ehadü ulemai'l-ıslahi'l-hadisi fi's-Şam* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 301; Mahmud Mehdi İstanbulî, *Şeyhu's-Şam Cemaleddin Kasımî* (el-Mektebû'l-İslamî, 1985), 27, 30.

⁶⁰⁵ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 358.

⁶⁰⁶ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 362, 364.

⁶⁰⁷ İstanbulî, *Şeyhu's-Şam Cemaleddin Kasımî*, 81.

iyice yayıldı. Herkes mezhebinin başındaki âlime tabi oldu. Neticede sünnetlerin yerini bidatler aldı, hak da hevanın arasında kaybolup gitti.⁶⁰⁸

Kasımî mezhep imamlarını taklit etmeyi herkes için mutlak bir gereklilik olarak görmemektedir.⁶⁰⁹ Kasımî bu konuda Hz. Peygamber'in "Allah bir kulunu severse onu dinde fakih kılar."⁶¹⁰ hadisini zikrederek semî delilleri yani Kur'an ile Sünneti ve ahkâm-ı şer'îyyeyi bilmenin dinde farz olduğunu belirtmiştir. Herkesin güç yetirebildiği ölçüde istidlalde bulunmaya çalışması gerektiğini söylemiştir.⁶¹¹ Ona göre dinin fûrû'a ait konularında olmak kaydıyla şer'î ilimleri bilmeyen dolayısıyla Kur'an ve Sünnetten hüküm istinbat edemeyecek kimselerin mezhep imamlarını taklid etmesi meşrudur. Ancak şer'î ilimleri bilenler için dinin temel meselelerinde taklid caiz değildir.⁶¹²

Her çağda yeni durumların ortaya çıkacağını ve bu yeni durumların İslam'ın ilkelerine göre değerlendirilip hükme bağlanmasının gerekeceğini belirten Kasımî ortaya çıkacak yeni meseleler için içtihat edecek kimselere her devirde ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte zamanın değişmesiyle önceden konulmuş hükümlerin, verilmiş fetvaların da değişikliğe uğraması gerekecektir. Bundan dolayı içtihat kapısının her zaman açık olduğunu, içtihat etmek için gerekli yetkinliğe sahip kimselerin imkân nispetinde ve şartlar el verdiği ölçüde içtihat etmesi gerektiğini bildirmiştir.⁶¹³

Kasımî'nin bu düşüncesini yansıtan fetvasına bir misal normal çoraplar üzerine mesh edilebileceğine hükmetmesidir. Kasımî, kendisine kış mevsiminde abdest alırken soğuk suda ayaklarını yıkamakta zorluk çeken, soğuk su sebebiyle hasta olmaktan çekinen bu nedenle de namazı terk eden kadınların ve fakirlerin durumu sorulunca maslahat ve kolaylık prensibini temel alıp değişen şartları da göz önünde bulundurarak çoraplar üzerine mesh edilebileceğine cevaz vermiştir.⁶¹⁴ O, bu fetvayı verirken çeşitli hadisleri delil göstermiştir. Bu hadislerden biri seriyyeye gönderdiği sahâbîler, Hz. Peygamber'e soğuktan dolayı abdest alırken sıkıntı

⁶⁰⁸ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 356.

⁶⁰⁹ İstanbul, *Şeyhu's-Şam Cemaleddin Kasımî*, 27.

⁶¹⁰ el-Buhârî, "İlim", 10.

⁶¹¹ Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 364.

⁶¹² Cemaleddin Kasımî, *el-Fazlû'l-mübîn ala ikdi'l-cevheri's-semîn: Şerhü'l-Erbaine'l-Acluniyye*, thk. Muhammed Behçet Baytar (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1983), 83-87.

⁶¹³ Zâfir Kasımî, *Cemaleddin Kasımî ve Asruhü* (Dimeşk, 1965), 245-246; Cemaleddin Kasımî, *İrş'adü'l-halk ile'l-ameli bi haberü'l-berk* (Muktebis Matbaası, 1329), 3-5; Kasımî, *el-Fazlû'l-mübîn ala ikdi'l-cevheri's-semîn: Şerhü'l-Erbaine'l-Acluniyye*, 80; Cemaleddin Kasımî, *el-Fetva fi'l-İslam*, thk. Muhammed Abdulkakim el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 125.

⁶¹⁴ Kasımî, *el-Meshü ale'l-cevrabeyni*, 16-18.

çektiklerini bildirdiklerinde Hz. Peygamber'in onlara böyle durumlarda tesâhîn yani çoraplar üzerine mesh etmelerini söylediği hadistir.⁶¹⁵ Delil getirdiği hadislerden biri de Muğire b. Şu'be ve Ebû Musa el-Eş'arî (öl. 42/662-63) tarafından rivayet edilen Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin abdest alırken çorapları üzerine mesh ettiğinin bildirildiği hadistir.⁶¹⁶ Bu hadisler hakkındaki şüphelere cevap vermiş, râvilerinin sika hadislerin de sahih olduklarını kendi incelemeleri ve çeşitli muhaddislerin beyanları ile ortaya koymuştur.⁶¹⁷ Kasımî'nin çoraplar üzerine mesh edilebileceği görüşüne Elbânî ve İbn Bâz da katılmaktadır.⁶¹⁸

İslam hukukunda hüküm istinbatında Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, sahabî kavli, örf, sedd-i zerâî, istishâb gibi deliller esas alınmaktadır. Kasımî, ise bunlara ilave olarak bir meselede hüküm verirken hadisleri temel alarak birtakım prensipler uygulamıştır. Bunlardan biri ihtiyat prensibidir. Bu prensibe göre ihtilafa mahal vermemek için ihtiyatla amel etmek müstehaptır. O, bu prensibi Hz. Peygamber'in "Kim şüpheli şeylerden sakınırsa muhakkak sûrette dinini muhafaza eder."⁶¹⁹ ve "Şüpheli şeyleri bırak, şüpheli olmayana yönel."⁶²⁰ hadisleri üzerine bina etmiştir. Bu prensibe dayanarak verdiği hükümlere verilebilecek bir misal şudur: Kasımî, namazda iftitah tekbiri dışında da elleri kaldırmanın sünnet olduğunu belirtmiş, bu hükme yaklaşık elli sahâbînin namazda ellerin kaldırılmasına dair hadis rivayet etmesini gerekçe göstermiştir. Bu nedenle ona göre namazda ellerin kaldırılması meselesinde Hanefilerin görüşüne itibar edilemeyecektir. Bir diğer örnek Kasımî'nin yolculuk hâlinde oruç tutmayı daha faziletli görmesidir. Bu konuda Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) görüşüyle amel edilemeyeceğini zira onun bu meseledeki delilinin zayıf olduğunu söylemiştir.⁶²¹

Kasımî'nin fikhî hüküm vermedeki dayanaklarından biri de gönül rahatlığıdır. O, bu prensibi ise Hz. Peygamber'in "Kalbine danış. İyilik gönlünün ve kalbinin itmînan bulduğu şeydir. Günah ise nefsin huzursuz edip içinde tereddüt hasıl eden."⁶²² hadisine dayandırmaktadır. Ona göre bir meselede mezheplerin helal

⁶¹⁵ Ebû Davud, "Tahâra", 55; Ahmed b. Hanbel, 37/66.

⁶¹⁶ Ahmed b. Hanbel, 30/144; Tirmizî, "Tahâret", 74.

⁶¹⁷ Kasımî, *el-Meshû ale'l cevra beyne*, 23-51.

⁶¹⁸ Kasımî, *el-Meshû ale'l cevra beyne*, 82-92; Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/105-109.

⁶¹⁹ el-Buhârî, "İman", 39; Müslim, "Musâkât", 107; Ebû Davud, "Buyû", 3.

⁶²⁰ el-Buhârî, "Buyû", 3; Tirmizî, "Kıyâme", 60; Nesâî, "Kâdâ", 11.

⁶²¹ Günay, *Cemaluddîn el-Kasımî ve Fikhî Görüşleri*, 101-102.

⁶²² Dârimî, "Buyû" 2; Ahmed b. Hanbel, 4/227-228.

hükümü vermesine rağmen kişinin kalbinde bu hükme dair şüphe varsa, helal hükümüne gönüllü kâni olmuyorsa kişi verilen hükme tabi olmayabilir. Hatta bu meselede ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemesi daha doğrudur.⁶²³

Kasımî'ye göre akşam namazının farzını kılmadan evvel iki rekât namaz kılmak sünnettir. Bu hususta delil gösterdiği Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bulunan hadise göre Hz. Peygamber üç kez "Akşam namazından önce namaz kılın." buyurmuştur. Üçüncü söyleyişinde ise isteyen kılsın demiştir.⁶²⁴ Bu husustaki diğer delili Müslim'in *Sahîh*'inde bulunan Medine'de sahâbenin bir kısmının akşam namazından evvel iki rekât namaz kıldıklarının beyan edildiği hadistir.⁶²⁵ Kasımî'ye göre bu iki hadis de sahihtir ve Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde yer alan sahih hadisler diğer hadis kitaplarındaki sahih hadislerden daha üst bir dereceye sahip olduğundan hüküm verilirken bunlara öncelik verilmelidir. Dolayısıyla bu hadislerden çıkan sonuca göre akşam namazından önce nafîle namaz kılmak sünnettir.⁶²⁶

Serd edilen misallerden hareketle Kasımî'nin hüküm çıkarma metodunu hadislerin muhtevâsından çıkarması dikkat çekicidir. Hadislerden çıkardığı ihtiyat, gönül rahatlığı gibi prensipleri kullanması onun hadislere verdiği ehemmiyeti ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Kasımî'nin hüküm verirken sahih hadisleri lafzî anlamıyla ele aldığı görülmektedir. O, sahihliğine kâni olduğu bir hadis sözü konusu olduğunda hadiste bildirilen hüküm hakkında mezheplerin görüşüne itibar etmemiş, hadisin zahirîni esas almıştır. Ayrıca hadislerden delil çıkarırken *Sahîhayn*'ı diğer kitaplara öncelemiştir.

Elbânî'ye göre dinde aslanan selef âlimlerinin metodudur. Bu da Kur'an ve Sünnete tabi olmak, insanların görüşlerini taklitten uzak durmaktır. Zayıf isnadlı hadislerle ihticac etmek doğru değildir. Mezheplerin Kitap ve sahih sünnete muhalif görüşlerini terk etmek gerekmektedir. Selef, hem akaid hem de ahkâm hususunda Allah Resulü'nün sözlerine muhalif görüşlerle amel etmeme konusunda hemfikirdir. Zira Hz. Peygamber'e ittiba konusunda akaid-ahkâm ayrımı mevzubahis değildir. Fikhî meselelerde sadece dört mezhebin görüşü esas olamaz. Allahu Teala ümmet-i Muhammed'e yalnızca dört tane değil Kitap ve Sünnete ittiba

⁶²³ Günay, *Cemaluddîn el-Kasımî ve Fikhî Görüşleri*, 102-103; Kasımî, *el-Fetva fi'l-İslam*, 124.

⁶²⁴ el-Buhârî, "Teheccüd", 35 "İ'tisâm", 27.

⁶²⁵ Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 836.

⁶²⁶ Kasımî, *Ecvibetü'l-marziyye*, 2-10; akt. Sıddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, 49-52.

yolunu benimseyen binlerce imam vermiştir. Bütün imamların görüş ve içtihatları tercih edilebilir. Bir mezhebe bağlılık şart değildir. Mezhep konusunda aslolan muayyen şahısları taklit etmek değil Kitap ve sünnete tabi olmaktır. Zira kişiler hata edebilir. Kısacası taklit değil tabi olma esas olmalıdır. Bir mezhebe bağlanan kişi İslam'ı mezhebinin görüşlerinden hareketle anlayacaktır. Ancak İslam, Kitap ve Sünnetten hareketle anlaşılmalıdır.⁶²⁷

Elbânî'ye göre İslam fıkhnın delillerinin aslı Kur'an ve Sünnettir. Hem hüküm çıkarma hem de amel etme hususunda bu iki kaynak birbirinden ayrılmaz.⁶²⁸ Ona göre bir Müslümanın Hz. Peygamber'den sadır olup kendisine sahih senetlerle ulaşan her hadise tabi olması gerekmektedir.⁶²⁹ Bu sebeple onun nezdinde en iyi fakih hadisleri en iyi bilendir. Bazı fakihler hadis konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığından sahih hadislerle delil getirmemişler, fetvalarının çoğunu zayıf hadislerle göre vermişlerdir. Ayrıca fetva verirken ekseriyetle re'y kullanmış ve hadislerle muhalif içtihatlarda bulunmuşlardır.⁶³⁰ Bir mezhebe bağlanıp onu taklit etme sünnetin sadece bir kısmına tabi olup ekserisi ile amel etmeme gibi bir netice doğuracaktır. Bu nedenle yalnızca bir mezhebe değil sahih hadislerle tabi olmak gerekmektedir. Bunun gereği de mezhep görüşünün sahih hadise muhalif olduğu tespit edildiğinde bu görüşle amel etmeyi bırakmak ve hadise tabi olmaktır. Mezhep imamını taklit hadisi terk etme gibi bir neticeye yol açmamalıdır. Dolayısıyla da bir meselede hangi mezhep sahih hadislerle hükmetmiş, hadisleri göz ardı etmemişse ona tabi olmak gerekmektedir.⁶³¹ Elbânî bir mezhebe bağlılığın hadisler hakkında yanlış değerlendirmeleri benimsemeye yol açtığını belirtmiş ve kendisinin mezhep taassubundan beri olduğunu ve Muhammedî sünnete bağlı olduğunu beyan etmiştir.⁶³²

Elbânî'ye göre taklit, delilini araştırmadan bir kişinin görüşünü kabul etmektir.⁶³³ Onun nezdine taklit kişiyi Kur'an ve Sünnetten alıkoyan en önemli saiktir.⁶³⁴ Birinin sözlerini nas gibi kabul edip sözlere mutlak bir itaat gösterme ve

⁶²⁷ Ömer Abdulmenam Selim, *el-Menhecü's-selefî inde şeyh Nâsiruddîn el-Elbânî*, ts., 249-256.

⁶²⁸ el-Ayzerî, *Cuhûdu's-şeyh el-Elbânî fi'l-hadîs*, 412-414.

⁶²⁹ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 70.

⁶³⁰ Selim, *el-Menhecü's-selefî inde şeyh Nâsiruddîn el-Elbânî*, 60.

⁶³¹ Talib, *Makâlatü'l-Elbânî*, 44-45; el-Elbânî, *Sıfatu salâti'n-nebi mine't-tekbir ile't-teslim keenneke teraha*, 55-57.

⁶³² Nâsiruddîn el-Elbânî, "Ehâdisi'z-zaîfe ve'l-kaviyye", *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslamiyyi* 71 (1970), 287.

⁶³³ Talib, *Makâlatü'l-Elbânî*, 43.

⁶³⁴ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 89.

terk edilemez görme şeklindeki taklit tasvip edilemez. Ayrıca bu şekilde bir mezhep imamını taklit etmek Müslümanlar arasında ihtilafa yol açmaktadır. Ancak Kur'an ve Sünnete tabi olmak ihtilafları bertaraf ederek ümmetin birliğini temin edecektir.⁶³⁵

Elbânî, mezhep imamlarının pek çok konuda sünnete aykırı hüküm verdiğini beyan etmiş ve fıkhu'l-hadis/ fıkhu's-sünne ifadelerini kullanarak direkt olarak hadislerle dayalı bir fıkıh usulünün tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶³⁶ Nitekim Elbânî'nin fetvaları incelendiğinde fıkhi hüküm vermede büyük oranda hadislerle başvurduğu, telif ettiği fıkıh kitaplarındaki delillerin ekseriyetle hadislerden oluştuğu görülmektedir. O hüküm verirken konuyla ilgili hadisleri bir araya getirmiş, hadislerin tahririni yapmış, senetlerini incelemiş, sahih olanı tespit etmiş en sonunda amel edilmesi gereken hükmü vermiştir. Bu aşamalarda hadislerin zahirîne bağlı kaldığı, te'vil yoluna başvurmadığı görülmektedir.⁶³⁷ Konuyla ilgili kimi zaman mezhep imamlarının ve müçtehitlerin görüşlerine yer verse de neticede sahih hadise göre ulaştığı sonucu tercih etmektedir.

Elbânî, hadislerin lafzına göre hüküm verdiğinden hadiste geçen her bir kelimeye dikkat kesilmiş ve hükmü buna göre vermiştir. Onun hadisin gaye ve maksadına, vürud sebebine değil de lafzına odaklanması görüşlerinde teferrüt etmesine yol açmıştır. Elbânî, sahih olduğunu tespit ettiği hadislerden çıkardığı birçok hükümde çoğunlukla teferrüt etmiştir. Bu durumun öne çıkan örneği şudur:

Elbânî, altın yüzük ve takı takmanın haram oluşunun erkeklerle mukayyet olmadığını bunun kadınlar için de haram olduğunu söylemiştir. Bu hükmü, altın takma konusunda vârit olmuş sahih hadislerden çıkardığını ifade etmiştir. Delil olarak zikrettiği hadislerden biri de Hz. Peygamber'in "İki altın bilezik taktığını görünce Hz. Âişe'den o bilezikleri çıkarmasını onun yerine safranla boyanmış iki gümüş bilezik takmasını istediğinin"⁶³⁸ anlatıldığı hadistir.⁶³⁹ Bir diğeri de Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatma'ya (öl. 11/632) altın kolyesi sebebiyle "İnsanların

⁶³⁵ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 85-87.

⁶³⁶ Durguti, "Nâsirüddin el-Elbânî'nin Selefilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi", 880.

⁶³⁷ Bu konuda bkz. Nâsirüddin el-Elbânî, *Semerü'l-müstedâb fi fikhî's-sünneti ve'l-kitâb* (Kuveyt: Dâru'l-Gıras, 1422); el-Elbânî, *Sıfatu salâti'n-nebi mine't-tekbir ile't-teslim keenneke teraha*; Nâsirüddin el-Elbânî, *Esasü'l-bani fi türasi'l-Elbânî: fikhü'l-Elbânî beyne's-sual ve'l-cevab* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türas, 2008).

⁶³⁸ Nesâî, "Zînet", 39.

⁶³⁹ Nâsirüddin el-Elbânî, *Âdâbu'z-zıfâf fi sünneti'l-mutahharati* (Amman: Mektebetü'l-İslamiyye, 1988), 232.

Allah Resulü'nün kızının elinde ateşten bir parça var demesi seni hoşnut eder mi?" demesi üzerine Hz. Fatma'nın altın zincirini sattırıp parasıyla bir köle azad ettiğini haber alan Hz. Peygamber'in "Fatma'yı ateşten azad eden Allah'a hamd olsun."⁶⁴⁰ dediğinin anlatıldığı hadistir.⁶⁴¹

Bu husustaki delillerinden biri "Kim sevdiğine ateşten bir yüzük takmak isterse ona altından yapılmış bir yüzük taksın. Kim sevdiğine ateşten bir gerdanlık takmak isterse ona altın gerdanlık taksın. Kim sevdiğine ateşten bir bilezik takmak isterse altın bilezik taksın. Siz altını değil gümüşü seçin."⁶⁴² hadisidir. Elbânî çeşitli kimselerden yaptığı iktibaslarla görüşünü delillendirerek bu hadisin râvilerinin sika, senedinin sahih olduğunu ortaya koymuştur. Bu hadiste geçen sevilen kişi anlamındaki "habib" kelimesinin hem erkek hem de kadını ifade ettiğini dolayısıyla hadisteki hükmün hem erkekleri hem de kadınları kapsadığını belirterek altından men etmenin erkeklere has bir durum olmadığını, kadınların da altın kullanmasının yasaklandığını ifade etmiştir.⁶⁴³

Bir diğer örnekte Elbânî, yatsı namazının son vaktinin gecenin yarısına kadar olduğunu, yani gecenin ortasından önce yatsı namazının kılınmış olması gerektiğini beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in yatsı namazının vakti ile ilgili sahih hadislerinde "nısfu'l-leyl/ ila şatri'l-leyl" "gece yarısına kadar" ifadesinin geçmesini buna delil göstermiştir.⁶⁴⁴ İbn Bâz da bu konuda Elbânî ile aynı kanaattedir. O da Hz. Peygamber'in "Yatsı namazının vakti gecenin yarısına kadardır."⁶⁴⁵ hadisini delil göstererek yatsı namazının gecenin yarısından önce kılınması gerektiğini beyan etmiştir.⁶⁴⁶

Elbânî, Hz. Peygamber'in "Sizden biri mescide girdiğinde iki rekât namaz kılın."⁶⁴⁷ hadisine dayanarak tahiyetül mescid namazını farz olarak görmüştür.⁶⁴⁸ Bu iki misal onun hadislerin lafzına göre hüküm verdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Elbânî tüm sahih hadislerle amel etmenin zarurî olduğu kanaatinde olduğundan bir konuyu ele alırken o konudaki bütün sahih hadisleri bir araya getirip

⁶⁴⁰ Nesâî, "Zînet", 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/83.

⁶⁴¹ el-Elbânî, *Âdâbu'z-zîfâf*, 230-231.

⁶⁴² Ebû Davud, "Hâtem", 8 (4236); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/376.

⁶⁴³ el-Elbânî, *Âdâbu'z-zîfâf*, 222-229.

⁶⁴⁴ el-Elbânî, *Semerü'l-müstedâb fi fikhı's-sünneti ve'l-kitâb*, 2/64-69.

⁶⁴⁵ Müslim, "Mesâcid ve Mevziü's-Salât", 174.

⁶⁴⁶ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/386.

⁶⁴⁷ el-Buhârî, "Salât", 59; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 714.

⁶⁴⁸ el-Buhârî, "Salât", 60 "Teheccüd", 28; Müslim, "Müsâfirîn", 69, 70.

sıralamakta, serd ettiği sıhhat bakımından eşit olan hadisler arasında tearuz varsa onların hepsiyle amel edilmesini sağlamak için cem etme yoluna başvurmaktadır. Hadisleri cem etme imkânı varsa nesh ve tercih gibi metotlara başvurma taraftarı değildir.⁶⁴⁹

Bir diğer selefî düşünür İbn Bâz ise mezheplerin İslam ümmetinin birlik beraberliğini bozmaya sebebiyet verdiğini düşünmüş, insanları mezhep taassubunu ve kör taklidi terk etmeye çağırıştır. İbn Bâz’a göre dinî konuların Kur’an ve Sünnetten delilini araştırmak ve delile tabi olmak gerekmektedir. Sahâbe, tabiîn ve dört mezhep imamının kanaatleri de bu şekildedir. Onlar taklitten men etmişler, bir kişinin görüşlerine taassup derecesinde bağlanmaya rıza göstermemişlerdir. Dolayısıyla bir mezhep imamına mutlak bir şekilde tabi olma taassuba yol açmaktadır ve caiz değildir. Din hususunda tabi olunması gereken kişiler değil naklî delillerdir: Kur’an ve Sünnettir.⁶⁵⁰

İbn Bâz, içtihat kapısının kapanmadığını, ilim ehli için her zaman açık olacağını söylemiştir. Nitekim sahâbe de içtihat etmiş, bir konunun nastan delilini araştırmıştır. Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn devrinde de bu usul devam etmiştir. Onlar ortaya çıkan yeni durumlara uygun delilleri nastan araştırmış ve onu almışlardır. Müslüman her zaman hakkı talep etmeli bu hususta gayret göstermelidir. Delilleri araştırmalı ve açık bir delil bulduğunda onu almalıdır.⁶⁵¹

İbn Bâz, sünnetin İslam’ın ikinci aslı ve müstakil bir delil olduğunu belirtmiş, umumiyetle hadislerle delil getirmiştir. Ona göre hadisin sahih olması fikhî hüküm vermede yeterli bir şarttır.⁶⁵² Bu konuda Ebû Hanife’den (öl. 150/767) bir alıntı yaparak “Resûlullah’tan gelen sahih hadis, benim mezhebimdir.”⁶⁵³ sözünü zikretmiştir. Bu sözün İbn Bâz’ın mezhep anlayışını yansıttığını söylemek mümkündür. Zira ona göre hadis sahih ise onunla ihticac edilmesi gerekmektedir. Her ne olursa olsun sahih hadisle amel terk edilmemeli, zayıf hadise de itibar edilmemelidir. Örneğin İbn Bâz, namaz dışında dua ettikten sonra elleri yüze sürme

⁶⁴⁹ Sıddık, XX. Asırda Şam’da Hadis Çalışmaları, 281; Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâ’ül-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri’s-sebîl* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1979), 1/9.

⁶⁵⁰ Muhammed b. Hasan b. Abdîrrahman, *Hadisü’s-sabah min kelimâti ve talikâti ve muhâderâti Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz* (Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, 2012), 312-316.

⁶⁵¹ Abdülazîz b. Bâz, “Hadisu Kavle Kadaya’l-İslam ve’l-Müslimin mea reisü’l-Camiatü’l-İslamiyye bi’l-Medineti’l-Münevvere Şeyh Abdülazîz b. Bâz”; akt. el-Sübeî, *Menhecü’s-Şeyh Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz fî’l-kadâya’l-fikhiyyeti’l-müstecidde ma’a’t-tatbîk ‘alâ ebrezi’l-ibâdât*, 100.

⁶⁵² Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû’u fetâvâ*, 8/133.

⁶⁵³ Abdîrrahman, *Hadisü’s-sabah*, 316.

ile ilgili rivayet edilen hadislerin tümünün zayıf olduğunu Resûlullah'ın böyle bir uygulaması olmadığını dolayısıyla bu konuda tercih edilmesi gereken en doğru yaklaşımın dua ettikten sonra elleri yüze sürmemek olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵⁴

İbn Bâz'ın kendi içtihadına göre sahih olduğuna kanat getirdiği hadislerle dayanarak verdiği hükme bir diğer misal hayız ve nifas hâlindeki kadınların mushafa dokunmadan Kur'an okuyabileceklerine hükmetmesidir. Zira ona göre kadınların hayız ve nifas hâllerinde Kur'an okuyamayacağını bildiren hadisler sahih değildir.⁶⁵⁵ Ayrıca ona göre "Hayızlı kadın Kur'an okuyamaz."⁶⁵⁶ hadisi de zayıftır.⁶⁵⁷ Bu nedenle hayız hâli Kur'an okumaya mâni değildir. Hac yapmak için yola çıktıklarında hayız olan Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber, "Ey Âişe, haccın menâsiklerini yerine getir, sadece hayız hâli bitene kadar Kabe'yi tavaf etme." buyurmuştur.⁶⁵⁸ İbn Bâz'a göre bu hadis hayız hâlinde Kur'an okumanın cevazını bildirmektedir. Bundan başka Esmâ binti Umeyy (öl.40/661), Muhammed b. Ebû Bekir Sıddîk'ı (öl. 38/658) Vedâ haccı yolculuğu sırasında mikat sınırları içerisinde doğurmuştur. Bu vâkıa da nifas hâlindeki kadınların Kur'an okuyabileceğine delil mahiyetindedir.⁶⁵⁹

Fıkıh metotları incelenen diğer selefler gibi İbn Bâz'ın da hadisin zahirine bağlı kalıp ona göre hüküm verdiği görülmektedir. Mesela İbn Bâz, her Müslüman için ömründe bir kez umre yapmanın farz olduğu kanaatindedir.⁶⁶⁰ Bunu Cibrîl hadisinin farklı bir rivayeti ile delillendirmiştir. Cibrîl Allah Resulü'ne gelip İslam nedir? diye sorduğuna Hz. Peygamber, "İslam, Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna inanmak, namaz kılmak, zekât vermek, hac ve umre yapmak, gusûl almak, abdesti tam almak ve ramazan orucunu tutmaktır." buyurmuştur.⁶⁶¹ Bu konudaki bir diğer delili "Hz. Âişe ya Resulallah

⁶⁵⁴ el-Emin, *Ehâdîsi'z-zaifeti ve'l-mevzûati*, 99-100.

⁶⁵⁵ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/208-209.

⁶⁵⁶ Tirmizî, "Tahâre", 87; İbn Mâce, "Tahâre", 195.

⁶⁵⁷ el-Emin, *Ehâdîsi'z-zaifeti ve'l-mevzûati*, 28-29.

⁶⁵⁸ el-Buhârî, "Hayz", 382; Müslim, "Hac", 382.

⁶⁵⁹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/151.

⁶⁶⁰ Abdülazîz b. Bâz - Abdullah Salih el-Useymin, *Menâsikü ve fetâva'l-hac ve'l-umre* (Kahire: Dâru İbn Heysem, 2005), 6-7, 290.

⁶⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1344), 4/559; Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/341; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 2006), 8/516.

kadınlar için cihad var mıdır diye sorunca Hz. Peygamber'in "Kadınlar için cihad savaşmak değildir, kadınların cihadı hac ve umredir."⁶⁶² buyurmasıdır.⁶⁶³

İbn Bâz'a göre lafza bağlılığının bir diğer örneği İslam'ın kelime-i şehâdetten sonraki en büyük emri olan namazı terk etmeyi küfür sebebi olarak görmesidir. Bu konuda Hz Peygamber'in "Kişi ile küfür ve şirk arasındaki sınır namazı terk etmektir, namazı terk eden kâfir olmuştur."⁶⁶⁴ buyurduğu hadis ile "Bizim ile onlar (kâfirler) arasındaki fark namazdır. Namazı terk eden küfre düşer."⁶⁶⁵ hadisini delil getirmiştir. Ona göre tembellik ya da ihmalkârlık sebebiyle de olsa namaz kılmayan kişi Allah'ın emrine uymayarak ona isyan etmektedir. Bu sebeple namaz kılmayan Müslüman İslam dairesinden çıkmış ve kâfir olmuştur.⁶⁶⁶ İbn Bâz, Müslüman birinin kâfir kimseyle evlenmesinin caiz olmadığını dolayısıyla da namaz kılmayan biriyle evlenen kişinin nikahının batıl olacağını söylemiştir.⁶⁶⁷ Ayıriyeten ona göre namaz kılmayan kişi vefat ettiğinde yıkanmaz, namazı kılınmaz, Müslüman mezarlığına defnedilmez, kendisinden kalan miras devlet hazinesine aktarılır, akrabaları varis olamaz.⁶⁶⁸

Elbânî bu hususta İbn Bâz ile aynı kanaatte değildir. O telif ettiği *Hükmü tarikü's-salâti* isimli eserinde namaz kılmayan kişiyi kâfir olmayacağı düşüncesini delillerle izah etmiştir. Elbânî, "Kişi ile küfür arasındaki sınır namazı terk etmektir." hadisindeki küfür ifadesinin hakiki bir küfür ifade etmeyip kâfirlerle benzeme manasında kullanıldığını söylemiştir. Bundan ötürü namaz kılmayanların kâfir değil fasık olacağını ve bu kimselerin tekfir edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁹

İbn Bâz'ın zahire göre hüküm vermesi hususunda bir başka örnek vakit namazlarının camide cemaatle kılınmasının erkeklere farz olduğuna hükmetmesidir.⁶⁷⁰ Verdiği bu hükme "Namazı kılın, zekâtı verin, rüku edenlerle beraber rüku edin."⁶⁷¹ âyetini delil göstererek "rüku edenlerle beraber rüku edin" ifadesine dikkat çekmiş ve bu ifadenin namazı cemaatle kılmayı emrettiğini beyan

⁶⁶² İbn Mâce, "Menâsik", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/68.

⁶⁶³ Abdülazîz b. Bâz - el-Useymin, *Menâsikü ve fetâva'l-hac ve'l-umre*, 7.

⁶⁶⁴ Müslim, "İman", 35, 82; Ebû Davud, "Sünnet", 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/389.

⁶⁶⁵ Tirmizî, "İman" 9; Nesâî, "Salât" 8; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 77.

⁶⁶⁶ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/235-241.

⁶⁶⁷ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/242-243.

⁶⁶⁸ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/250.

⁶⁶⁹ Nâsirüddin el-Elbânî, *Hükmü tarikü's-salâti* (Riyad: Dâru'l-Celaleyn, 1992), 50-53.

⁶⁷⁰ Abdülazîz b. Bâz, *Keyfiyetü salatü'n-nebiyyi ve vücûbi's-salati fi'l-cemaati* (Beyrut: Daru'l-Hayl, 1988), 11-14.

⁶⁷¹ el-Bakara 2/43.

etmiştir. Allah, savaş hâlinde dahi namazı cemaatle kılmayı emretmiş ve nasıl kılınacağını tarif etmiştir.⁶⁷² Dolayısıyla namazı cemaatle kılmayı terk etmek Allah'ın razı olmadığı bir davranıştır. Ayrıca bu görüşünü temellendirirken Hz. Peygamber'in "Namaz kılınmasını, birine kamet getirmesini birine de namazı kıldırmasını emredip ellerinde odunlar olan adamlarla birlikte namaza gelmeyenlerin evlerine gidip onlar evlerindeyken evlerini bu odunlarla ateşe vermeyi içimden geçirdim." hadisini zikretmiştir.⁶⁷³ Ona göre bu hadis de cemaatle namazın vacip olduğunu göstermektedir.⁶⁷⁴

3.7.2 Modernizmin Hadis ve Sünnet Anlayışının Fıkıhî Yorumlara Etkisi

Tevfik Sıdkı'nın hadislerin fıkıhtaki yerine ilişkin fikirleri Hz. Peygamber'in konumu ve yetkileri hakkındaki düşünceleri üzerinden şekillenmektedir. O, Hz. Peygamber'e itaati gerekli görse de onun Kur'an'da olmayan hükümler koyabilme yetkisi olup olmadığını sorgulamakta ve şunları söylemektedir: Âyette "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, resule itaat edin ve sizden olan ülü'l emre (yöneticilere) itaat edin.*"⁶⁷⁵ buyrulmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisi olduğu kabul edilecek olunursa âyette zikredilen ülü'l emrin de hüküm koyabileceğini kabul etmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda ülü'l emr, beş vakit namaz yerine yedi vakit namaz kılınmasını ya da bir ay yerine iki ay oruç tutulmasını farz kılabilir mi? Resule itaatın gerekli olduğu gibi kendilerine itaat etmemizi emredebilirler mi? Zira âyetin muhtevası bunu göstermekte, onlara da itaati emretmektedir."⁶⁷⁶ Neticede Sıdkı, ne Hz. Peygamber'in ne de ülü'l emrin böyle bir yetkisi olduğunu ifade etmektedir.

Tevfik Sıdkı'ya göre Hz. Peygamber'in fiilleri Kur'an'daki hükümlerin uygulanışının gösterilmesidir.⁶⁷⁷ Bu nedenle o, Hz. Peygamber'in fiilî sünnetlerle de olsa Kur'an'da mevcut olmayan yeni bir hüküm koyabileceğini kabul etmemektedir. Sıdkı'ya göre hadislerin sahih ve zayıf olanlarını tespit etmek neredeyse imkânsız olduğundan hadisler üzerine fıkıhî hüküm bina edilmesi de

⁶⁷² en-Nisâ 4/102.

⁶⁷³ el-Buhârî, "Ezan", 34; Müslim, "Mesâcid", 252; Mâlik b. Enes, "Salâtü'l-cemaa", 3; Ebû Davud, "Salât", 47; Tirmizî, "Salât", 162; Nesâî, "İmâmet", 49.

⁶⁷⁴ Bâz, *Keyfiyetü salatü'n-nebiyyi ve vücûbi's-salati fi'l-cemaati*, 11-12.

⁶⁷⁵ en-Nisâ 4/59.

⁶⁷⁶ Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün", 517.

⁶⁷⁷ Sıdkı, "el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh", 924.

mümkün gözükmemektedir.⁶⁷⁸ Üstelik Sıdkı'ya göre Kur'an'da yer almayıp sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olmuş hükümler tevatür seviyesinde olsa dahi farziyet ifade etmemektedir. Zira Hz. Peygamber'in beyanları Kur'an'ın emirlerinin kendi devrinde nasıl tatbik edileceğini bildirmektedir. Bu nedenle farz değil mendup hükmündedir. Bunların bağlayıcılığı da kendi dönemine mahsustur. Ayrıca Sıdkı, mezhep imamlarının da birkaç mevzu haricindeki tüm farz hükümleri Kur'an'dan istinbat ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre mezhep imamlarının Kur'an ile Sünnetten istinbat ettikleri hükümleri farz, vacip, sünnet, mendup şeklinde taksim etmeleri de Kur'an ile Sünnetin hüküm koyma yetkisi hususundaki farkı izhar etmektedir. Sıdkı bu hususta çeşitli misaller vermiştir. Bunlardan biri Ebû Hanife'ye göre namazda Fatiha sûresini okumanın farz değil vacip olmasıdır. Zira Kur'an'da namazda Fatiha sûresinin okunacağına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bir diğer örnek mezhep imamlarının Kur'an'da bir beyan bulunmadığı gerekçeyle istinşak ve mazmazayı abdestin farzlarından saymamalarıdır.⁶⁷⁹

Bu hususla ilgili olarak Tevfik Sıdkı'nın en çok üzerinde durduğu konu farz namazların rekât sayıları ve zekât verilecek malların nisab miktarları meselesidir. Sıdkı'ya göre mütevâtir sünnetle beyan edilmiş olan nisab miktarları Hz. Peygamber'in yaşadığı devir Arap toplumunda tedavülde olan maddi değer ölçülerine göre tayin edilmiştir. Dinar, dirhem gibi para birimlerinin o dönemdeki değerleri ile sonraki zamanlardaki değerleri aynı değildir. Dolayısıyla nisab miktarları Hz. Peygamber devrine has olarak tayin edilmiştir. Başka zaman ve mekânlarda bu miktarların aynen geçerli sayılması hatalı bir tutum olacaktır. Ona göre nisab miktarlarının Kur'an'da bildirilmemiş olması bunların değişen şartlara göre güncelleştirilmesi gerektiğine işaret etmekte ve zımnen buna cevaz vermektedir. Bu durum da Hz. Peygamber'in kendi dönemine yönelik olarak bildirdiği nisab miktarlarını her devirde aynen tatbik etmeye çalışmanın makul olmadığını göstermektedir. Netice olarak yapılması gereken nisab miktarlarının her devirde çağın koşullarına göre yeniden düzenlenmesidir.⁶⁸⁰

Farz namazların rekâtları konusundaki fikirlerini Sıdkı şöyle açıklamaktadır: Kur'an'da “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil*

⁶⁷⁸ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 516.

⁶⁷⁹ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 517.

⁶⁸⁰ Sıdkı, “el-İslam hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 521-522.

avlamasından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.”⁶⁸¹ buyrulmuştur. Bu âyetten çıkan netice düşman korkusu duyulduğu durumlarda ve sefer hâlinde namazın kısaltılmasının caiz olduğudur. Korku namazı imama tabi olunarak kılındığı takdirde birinci rekât imamla birlikte, ikinci rekât ise münferit kılınmakta, toplamda iki rekât kılınmış olmaktadır. Sıdkı’ya göre Kur’an’ın beyanından çıkan sonuca göre emniyet hâlinde yani sefer ve korku hâli haricindeki hâllerde de her vakit için kılınması farz olan rekât sayısı ikidir. Bundan fazla kılmak ise kişinin tercihinin bırakılmıştır. Kur’an azamî rekât sayısına dair beyanda bulunmamışsa da bu konuda itidalli olmak gerekmektedir.⁶⁸²

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Sıdkı, ibadet hükümlerinin salt Kur’an’dan istinbat edilebileceği kanaatini taşımakta, Hz. Peygamber’in Kur’an’ın beyanlarından ayrı bir hüküm koyabileceğini kabul etmemektedir. Ona göre Kur’an’da yer almayan her şey bağlayıcı olmaktan uzaktır. Hz. Peygamber’in koyduğu hükümlerin tatbikinin bağlayıcılığı kendi devrine mahsustur.

Modernist düşünürlerden Reşid Rıza’ya göre mezhep müntesipleri Kur’an’a ve sünnete kendi mezhebinin görüşünü dile getiren bir gözlükle bakmaktadır.⁶⁸³ Bu nedenle mezhep imamını taklit etmek doğrudan Kur’an ve Sünnete bağlanmanın önünde engel teşkil etmektedir. Zira mezhep müntesipleri imamlarının içtihadına aykırı bir âyet gördüklerinde âyeti te’vil etmiş, mezhep görüşüne aykırı bir hadis gördüklerinde hadisin senedini değerlendirmeye almış ve senette ta’n sebebi bulduklarında hadisi reddetmişlerdir. Hadis sahih ise onu te’vil ederek neticede mezhep imamlarının görüşlerini tercih etmişlerdir. Bu duruma da söz konusu hadisin hükmünün mensuh olması ve imamın konuyla ilgili başka bir hadise dayanarak hüküm vermesi gibi hususları gerekçe göstermişlerdir.⁶⁸⁴ Dört mezhebin imamları da görüşlerinin sahih hadislerle çelişki arz ettiğinin tespiti hâlinde kendi görüşlerine değil hadislerle tabi olunmasını tavsiye etmişlerdir.⁶⁸⁵ Hata yapma ihtimali oldukça fazla olan bir müçtehidin tüm görüşlerine tabi olmak diğer bir deyişle dinî yaşantının sadece bir insanın görüşlerine bağlı kılınması hatalı bir tutumdur. Dinî meselelerde aslolan delile, Kitap ve Sünnete tabi olmak ve mezhep

⁶⁸¹ Nûr 24/101.

⁶⁸² Sıdkı, “el-İslam hüve’l-Kur’an vahdeh: ârâun ve efkârün”, 518.

⁶⁸³ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/591.

⁶⁸⁴ Muhammed Reşid Rıza, *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, çev. Ahmed Hamdi Akseki (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 82; Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/592.

⁶⁸⁵ Muhammed Reşid Rıza, “El-ahzu bi’d-delil ve nehyi’l-ümme’ti ani’t-taklid”, *Mecelletü’l-Menâr* 4 (1902), 528-529; Rıza, *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, 82, 180.

imamına ait olsa dahi bu ikisine muhalif her sözü terk etmektir.⁶⁸⁶ Ona göre delillerini bilmeksizin mezhep müçtehitlerinin istinbat ettiği bir fikhî hükme tabi olan kişi Allah Resulü'nün yolundan ayrılmış olmaktadır.⁶⁸⁷

Reşid Rıza'ya göre İslam'da hüküm çıkarma esasları Kitap, Sünnet, içtihat ve müşaveredir. Her devirde değişen şartlara göre zuhur eden ihtiyaçlara cevap verecek hükümlerin çıkarılması ve bu hükümlerin tatbiki için içtihat prensibinin işletilmesi zarurîdir.⁶⁸⁸ Bununla birlikte o, dini her konuda içtihat edilemeyeceğini, içtihat edilebilecek ve edilemeyecek alanların belli olduğunu beyan etmiştir. Ona göre itikad ve ibadet alanı gibi dinin aslını oluşturan alanlarda içtihat edilemez. Söz gelimi namazın farz olması gibi kat'î hükümler ve namazda Fatiha sûresi okumak gibi amelî mütevâtir sünnetler konusunda içtihat etmeye çalışmak abesle iştigal etmektir. Ancak muâmelât alanında içtihat edilmesi gereklidir. Zira zaman ve mekânların değişmesi, örf gibi hususlar bu sahanın muhtevasını belli bir şekle sabitlemeyi ve hükümlerin her zaman ve mekân için geçerliliğini imkânsız kılmaktadır.⁶⁸⁹ Bu açıklamasından onun içtihadı zannî ilim ifade eden hususlara has kıldığı ortaya çıkmaktadır. Neticede o, kat'î delille sabit olup içtihat etmeye gerek olmayan alanlarda taklidi caiz görürken içtihat etmeye elverişli olan hususlarda ise taklidi caiz görmemektedir.

Kavlî sünnet saydığı ve mutlak bağlayıcı görmediği âhâd hadislerin hüküm çıkarmadaki konumuna ilişkin Reşid Rıza şöyle demektedir: Akaid konusundaki hükümler Kur'an nassı ve icmâ ile sabittir. Ulhiyet ve nübüvvetin ispatı hususları bunların yanı sıra aklî delillerle de desteklenmiştir. Akaid sahasında âhâd hadise yer yoktur. İbadet hükümleri ise Kur'an, mütevâtir amelî sünnet ile sabit olmuştur. İbadet hükümlerinin bazen de âhâd hadise dayandırıldıkları olmuştur fakat bunlar İslam'daki aslî hükümlerden olmayıp mütevâtir sünnetleri tamamlayıcı niteliktedir. Muâmelât hükümleri de umumiyetle Kur'an'dan vârit olmuş kaidelerden, cüz'î bir kısmı ise âhâd hadislerden istinbat edilmiştir. Ahlak alanındaki hükümlerde

⁶⁸⁶ Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, 156.

⁶⁸⁷ Muhammed Reşid Rıza, "el-Kadâ fi'l-İslam", *Mecelletü'l-Menâr* 5 (1902), 168; Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, 90.

⁶⁸⁸ Rıza, "el-Kadâ fi'l-İslam", 166-167.

⁶⁸⁹ Özgür Kavak, "Mısır'da Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu: İslam Hukuk ve Siyaset Düşüncesinde Yeni Arayışlar", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/94-95; Aydın, *Neo-Seleflilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)*, 53-54.

hadislerden istifade edilmişse de bu hadislerle vârit olan hususlar esas itibariyle Kur'an'a dayanmaktadır. Zira sünnet tümüyle Kur'an'ı beyan etmektedir.⁶⁹⁰

Bu izahlarından anlaşıldığına göre Reşid Rıza, âhâd haberleri aslî delil olarak görmemekte, bir konuda sadece âhâd habere dayanılarak hüküm verilemeyeceğini düşünmektedir. Mütevâtir sünnetin de Kur'an ile birlikte delil olarak kullanıldığını beyan etmiştir. Ancak ona göre sünnet bizatihi hüküm koyucu bir kaynak değildir, sünnetin hüküm koyabilmesi aslının Kur'an olması hasebiyledir.

Rıza'nın âhâd habere dayanılarak hüküm çıkarılamayacağı düşüncesine âhâd haberler ile bildirildiği gerekçesiyle recm cezasını kabul etmemesi örnek verilebilir. Kur'an-ı Kerîm'de zina cezası yüz sopa vurma olarak ifade edilmiş ancak bu cezanın uygulanmasında bekar evli ayrımına işaret edilmemiştir.⁶⁹¹ Hadis kaynakları incelendiğinde ise evli ve bekar kişilere uygulanan zina cezasının farklılık arz ettiği görülmektedir. Hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber, bekarlara yüz sopa vurma cezasını, evli olup zina edenlere ise recm cezasını uygulamıştır.⁶⁹²

Kur'an-ı Kerîm'de bulunmayıp sahih sünnet ile sabit olan ve Hz. Peygamber'in tatbik ettiği recm cezası⁶⁹³ hususunda Rıza'nın yaklaşımı ise şöyledir:

O, Hz. Peygamber'in "Benden öğrenin, benden öğrenin. Allah o kadınlara çıkar yol gösterdi. Bekar ile bekar zina ederse yüz sopa ile bir yıl sürgün, evli ile evli zina ederse yüz sopa ile recm cezası vardır."⁶⁹⁴ hadisini zikrederek fukahânın ekserisinin bu hadisle amel etmediğini ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in evli kişilere recm cezasını uygulaması esnasında⁶⁹⁵ ayrıyeten yüz sopa cezasını uygulamadığını ileri sürmüş ve Hz. Peygamber'in dahi amel etmemesinden ötürü bu hadisin nesh edildiğini iddia etmiştir.⁶⁹⁶ Bu açıklamasından Hz. Peygamber'in

⁶⁹⁰ Rıza, "es-Sünnetü ve's-sıhhatu ve's-şerîatu ve metânetuha", 27-28.

⁶⁹¹ Nûr 24/2.

⁶⁹² Fuat Karabulut, "Recm Cezasının Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 91-92.

⁶⁹³ el-Buhârî, "Hudud", 21, 22, 25, 29 "Talâk", 11 "Ahkâm", 19; Müslim, "Hudud", 16, 22, 23; Tirmizî, "Hudud", 5; Nesâî, "Cenâiz", 63; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/321, 7/347-348; Ebû Davud, "Hudud", 24, 25; Dârimî, "Hudud", 12, 17.

⁶⁹⁴ Müslim, "Hudud", 4.

⁶⁹⁵ Müslim, "Hudud", 22, 23; Mâlik b. Enes, "Hudud", 5; Ebû Davud, "Hudud", 24; Ahmed b. Hanbel, 7/348.

⁶⁹⁶ Muhammed Reşid Rıza, "Fetâval'-Menâr: Recmü'l-eyyim bi'z-zina", *Mecelletü'l-Menâr* 23 (1922), 97; Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı*, 222.

recm cezasını tatbik ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ona göre bu uygulamalar Nûr sûresinin nazil oluşundan evvel gerçekleşmiş, Nûr sûresi 2. âyetle birlikte recm hükmü neshedilmiştir.⁶⁹⁷ Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceği kanaatini taşıyan Rıza,⁶⁹⁸ neticede meseleyi Kur'an'ın bu hadisleri nesh etmesiyle izah etmiştir. Ona göre zina eden kimseye uygulanacak ceza evli yahut bekar olması fark etmeksizin yüz sopa vurulmasıdır.

Zannî bilgi ifade ettiğinden ötürü âhâd haberlerle hüküm verilemeyeceği kanaatinde olan Rıza, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde geçen recm hadislerini de âhâd haber olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Ayrıca ona göre zannî bilgi ifade eden âhâd haberler, zina cezasını zikrederken recmden bahsetmeyen Kur'an-ı Kerîm ile çelişmektedir. Kur'an'ın sübutu kat'î, âhâd haberlerin ise verdiği bilgi zannîdir. Bu nedenle bu rivayetlerin kabulü mümkün değildir.⁶⁹⁹

Recm cezası ile ilgili *Kütüb-i Tis'a*'nın tamamında pek çok sahih hadis bulunmasına hatta bu hadislerin otuz dört kadar sahâbîden rivayet edilip manen mütevâtir seviyesinde olmasına⁷⁰⁰ rağmen Rıza'nın bu hadisleri âhâd hadis olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ayrıca evlilerin zina etmesi durumunda recm cezasının uygulanacağında sahâbenin ve cumhur ulemanın icmâi vardır.⁷⁰¹ Ancak Rıza'nın recm hadislerinin sıhhat durumunu ve hadisleri rivayet edenlerin sayısını önemsemediği, recm cezası hakkında sahâbenin ve cumhurun icmâının bulunmasını göz ardı ettiği görülmektedir. Bu yaklaşımından Reşid Rıza'nın sünnetin Kur'an'da olmayan hükümler koyabileceğini kabul etmediği ve müstakil hüküm koyucu bir kaynak olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle o sadece Kur'an'a göre hüküm vermekte, Kur'an'da hüküm varsa sünnete bakmaya da ihtiyaç hissetmemektedir.

Bu husustaki bir diğer örnek de Rıza'nın ehlî eşek etinin haram olmadığını ileri sürmesidir.

“De ki: Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti –ki şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına

⁶⁹⁷ Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı*, 222.

⁶⁹⁸ Rıza, “en-Nesh ve'l-ahbâru'l-âhâd”, 698.

⁶⁹⁹ Muhammed Reşid Rıza, “Fetâva'l-Menâr: en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'an”, *Mecelletü'l-Menâr* 7 (1904), 712; Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı*, 218, 219.

⁷⁰⁰ Mehmet Boynukalın, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 119.

⁷⁰¹ Karabulut, “Recm Cezasının Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi”, 90; Boynukalın, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*, 117.

*kesilmiş bir hayvandan başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yemek zoruna kalırsa yiyebilir.”*⁷⁰² Bu âyette haram kılınanlar hayvanın leşi, kanı ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlar ile domuz etidir. Âyette ehlî (evcil) eşek etleri zikredilmemiş, ehlî eşek etlerinin haram olduğu hadislerle bildirilmiştir.⁷⁰³ Reşid Rıza ehlî eşek etlerinin haram olduğunu bildiren hadisleri tefsirinde zikrettikten⁷⁰⁴ sonra âyet ve hadisleri şu şekilde cem etmiştir:

Bu âyetteki innema edatı münhasırlık ve kesinlik ifade etmektedir. Âyet, haramlığın sınırlandırıldığı dört yiyecek türü haricindekilerin helal olduğuna kesin bir nas teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu âyetin hükmü nesh edilmeye ve değiştirilmeye müsait değildir. Ehlî eşek etinin haramlığını ifade eden hadisler âhâd haberdır. Zira eşekler şer‘an aslen necis kabul edilselerdi bu hüküm İslam’ın daha ilk günlerinden itibaren açıkça ifade edilir, bu hükmün gereğince amel edilir ve mütevâtir olarak rivayet edilirdi.⁷⁰⁵ Kur’an âyetlerinin sübutu kat’î iken hadislerin sübutu zannîdir. Bu sebeple haber-i vâhid Kur’an’ı neshedemez.⁷⁰⁶ Ehlî eşek etinin yenilmesini yasaklayan hadislerde ârızî bir sebepten dolayı geçici bir yasaklık söz konusudur. Ayrıca bu hadislerde geçen “haram” lafzı, Hz. Peygamber’in kendisine ait olmayıp hadisleri mana ile rivayet eden sahâbîler tarafından kullanılmıştır. Kur’an’ın pekiştirmeli bir ifadeyle helal olduğunu söylediği bir şeyi Hz. Peygamber’in haram kılması mümkün değildir. Netice olarak bu hadislerle âyet-i kerîmeden çıkan ortak hüküm ehlî eşek etinin haram olması hususunun bir illetin varlığıyla sınırlı ve geçici olduğudur. Diğer durumlarda ise esas hükme ve kesin nassın gereğine uygun olarak ehlî eşek etinin yenilmesi mübahtır.⁷⁰⁷

Oysa pek çok sahâbî Resûlullah tarafından ehlî eşek etinin haram kılındığını rivayet etmiştir. “Resûlullah ehlî eşek etlerini haram kıldı.” rivayetinin⁷⁰⁸ yanı sıra yaklaşık yirmi sahâbî “Resûlullah Hayber günü ehlî eşeklerin etlerini yemeyi yasakladı.”⁷⁰⁹ şeklinde beyanatta bulunmuştur. Dolayısıyla Allah Resulü’nün

⁷⁰² el-En’âm 6/145.

⁷⁰³ el-Buhârî, “Zebâih”, 28, 29, 30, 31, 34, 37; Müslim, “Sayd”, 2918, 4903, 4907, 4920, 4921, 4923.

⁷⁰⁴ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 8/515-519.

⁷⁰⁵ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 8/520.

⁷⁰⁶ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 8/524, 528-529.

⁷⁰⁷ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 8/520, 531.

⁷⁰⁸ el-Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 28; Müslim, “Sayd”, 5; Nesâî, “Sayd”, 31.

⁷⁰⁹ el-Buhârî, “Zebâih”, 28 “Megâzî”, 38 “Nikâh”, 30 “Sayd”, 23-25; Tirmizî, “Nikâh”, 29 “Et’ime”, 6 “Sayd”, 9; Nesâî, “Nikâh”, 71 “Sayd”, 31 “Et’ime”, 16; İbn Mace, “Zebâih”, 13; Dârimî, “Edâhî”, 21.

Hayber’de ehlî eşek etini yasaklamasında bir ittifak söz konusu olup bu konuda bir şüphe bulunmamaktadır. Bu konuda sahâbîler arasında ihtilaf konusu olan husus yasaklamanın gerekçesidir. Bazı sahâbîler rivayetlerinde yasaklamanın bağlamını da açıklamışlardır. Bu sahâbîlerin yasaklama ilgili beyan ettiği nedenler eşeklerin yük taşımada kullanılıyor olması, pislik yemeleri ve henüz ganimet taksimi yapılmadan/vergisi verilmeden kesilmesi/tüketilmesidir. Ayrıca bazı rivayetlerde “Hayır kesin olarak yasakladı.” ifadesi geçmektedir. Bu ifadelerden sahâbîlerin yasaklamanın herhangi bir kayda bağlı olmayan mutlak bir yasaklama mı, birtakım sebeplere bağlı geçici bir yasaklama mı olduğu hususunda farklı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁷¹⁰

Reşid Rıza’nın bu konudaki kanaati yasağın mutlak olmayıp sebebe bağlı ve o zamanla sınırlı olmasıdır. Ehlî eşek etlerinin hükmü hakkında dört mezhebin genel kabulü bunların yenmesinin haram olduğudur.⁷¹¹ Ancak Reşid Rıza bu konuda ne hadislerdeki beyanları ne de mezheplerin görüşlerini dikkate almış, doğrudan Kur’an âyetine göre hüküm vermiştir. Yenilmesi haram olanların bu âyette zikredilenlere has olduğunu bunların dışındakilerin yenilmesinin mübah olduğunu belirtmiştir.

Bu hususta Tevfik Sıdkı da Rıza ile aynı kanaatte olup o da Kur’an’da yenilmesi haram olan hayvanların arasında zikredilmediğinden ötürü ehlî eşek etlerinin mutlak bir şekilde haram sayılamayacağını belirtmiştir.⁷¹²

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Reşid Rıza, hüküm çıkarmada Kur’an’ı asıl kabul edip sünneti ikinci sıraya koymakta Kur’an’da hükmü bulunan meselede ayrıca sünnete bakmaya gerek duymamaktadır.

Bir diğer modernist düşünür Fazlurrahman’a göre katı bir itaati bünyesinde barındıran taklitçilik entelektüel ataletle yol açmakta ve İslam medeniyetinin gelişimine engel olmaktadır. Taklidin menfî neticelerinden kurtulmanın yolu içtihat prensibine işlerlik kazandırarak İslamî kaynakların modern bir şekilde anlamlandırılmasını sağlamaktır.⁷¹³ Ona göre İslam hukukunun her devre hitap eden dinamik bir hâle getirilebilmesinin yegâne yolu içtihat etmektir.

⁷¹⁰ Nejla Hacıoğlu, “Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlarla İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1203-1205.

⁷¹¹ Mehmet Şener, “Hayvan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/95.

⁷¹² Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 217.

⁷¹³ M. A. Muqtedar Khan - İbrahim Enes Aksu, “Güney Asya’dan İslamî Modernizm Sesleri”, *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/77.

Müslümanların geçmişte ortaya koydukları hukuki hükümlerin mevcut hâlleriyle modern çağda rehberlik edemeyeceği kanaatinde olan Fazlurrahman'a göre içtihat tek bir kişinin bir konuda nihaî bir hüküm vermesi değildir. İctihat, çoğulcu bir şekilde gerçekleşmelidir.⁷¹⁴ Bununla birlikte ona göre fıkıhın ibadetler kısmında içtihadı çok fazla ihtiyaç yoktur zira bu alandaki hükümler kesinleşmiştir. Fakat toplumsal durumlar sürekli bir değişim içinde olduğundan toplumsal hayat ve hukuk alanında içtihat elzemdir.⁷¹⁵

Fazlurrahman içtihat kavramını fıkıh usulündeki anlayıştan farklı bir şekilde ele alarak yeni bir içtihat metodu önermiştir. Ona göre içtihat prensibinde nassın lafzı değil mefhum ve maksadı temel alınmalıdır. Sahâbe ve tâbiîn, muhatap oldukları yeni problemlere çözüm üretirken Kur'an'ın ve nebevî sünnetin lafzına bağlı kalmayıp onların genel manalarından çıkan ilkelere göre hareket etmişlerdir. Bunun için sahâbe ve tâbiîn örnekliğinde cereyan eden, naslara yaklaşımda lafza değil mefhumla görelilik prensibinin her devirde uygulanması gerekmektedir. Sonraki devirlerdeki Müslümanlar bu prensibi tatbik ederken evvela Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel dönemi iyice tetkik etmeli daha sonra Kur'an'ın genel ilkelerini tespit etmelidir. Sonuç olarak yeni karşılaşılan durumlara çözüm üretmede bu ilkeler merkeze alınmalıdır. Bu metot Fazlurrahman'ın metodolojisinde "yaşayan sünnet" kavramında karşılığını bulmaktadır. Zira ona göre yaşayan sünnet, ilk devir Müslümanlarının yeni durumlara karşı nebevî sünnete bağlı kalarak ürettikleri fikir ve tatbikatlardır.⁷¹⁶ Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere onun nezdinde yaşayan sünnet mefhumu ile içtihat faaliyeti iç içe geçmiş durumdadır. Başka bir deyişle içtihatlar zamanla sünnet libasına bürünmüştür.⁷¹⁷ Nitekim ona göre Hz. Peygamber, mutlak bir kanun koyucu değildir, o sadece hayatî önem arz eden mevzularda hüküm koymuştur.⁷¹⁸ Sünnet insan hayatının tümünü ihtiva eden kuşatıcı bir niteliğe sahip olmadığı gibi mutlak olarak belirlenmiş kanun ve ilkeler bütünü de değildir. Sünnetin muhtevası zamanla içtihat faaliyetleri ile zenginleşmiştir. Bundan ötürü bu metot uygulandığında Müslümanlar nasları her devirde Hz. Peygamber'in gayelerinin ışığında

⁷¹⁴ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 95.

⁷¹⁵ Açıkgöç, "Fazlurrahman", 12/284; Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 44.

⁷¹⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 79.

⁷¹⁷ Şevket Kotan, "Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2008), 90, 97-98.

⁷¹⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 28.

yorumlayarak anlamlandırarak böylelikle de tüm çağlarda yaşayan sünnet gerçekleştirilmiş olacaktır.

Fazlurrahman'a göre Kur'an'ın hedefleri ve prensipleri bellidir, içtihat faaliyeti bunlara bağlı olmalıdır. İctihat ederken Kur'an'daki hükümlerin literal anlamları değil onlarla ulaşmak istenen gaye asıldır. Kur'an'daki hükümler içinde bulunulan çağa uygun hükümler çıkarabilmek adına yoruma tabi tutulmalıdır.⁷¹⁹ Hadislere gelince Fazlurrahman, muhtevası fikhî konular olan kendisinden hüküm istinbat edilen hadislerin değişmez bir kanun maddesi gibi telakki edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Zira Fazlurrahman'a göre fikhî konuları içeren hadisler ekseriyetle Hz. Peygamber'e ait olmayıp yaşayan sünnetten çıkarılmıştır.⁷²⁰ Bu nedenle o, fikhî hadislerin vaz edildiği dönemin şartlarına binaen ortaya konulmuş çözümler olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu yüzden fikhî hadisler "duruma/şartlara göre yorum" prensibi çerçevesinde tetkik edilmeli ve çağa göre değerlendirilerek uygulanmaya hazır hâle getirilmelidir.⁷²¹ Bu izahlarından anlaşıldığı üzere Fazlurrahman, içtihat ameliyesinde Kur'an ve hadisin lafzına değil maksadına, onlardan çıkan şer'î ilkelere öncelik verilmesi kanaatini taşımaktadır.

Fazlurrahman'ın ribâ yaklaşımı onun içtihat tasavvuruna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Fıkıh literatüründe ribâ, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır. Câhiliye dönemi Arapları ribâ kelimesini vadeye veya vadenin uzatılmasına karşı borcun da artması anlamında kullanmışlardır.⁷²²

Fazlurrahman'ın ribâ düşüncesi Kur'an'daki ribâ yasağı ile hadislerde yer alan ribâ yasaklarının birbirinden farklı olduğu üzerine kuruludur. Ona göre Kur'an'daki ribâ âyetleri kronolojik olarak değerlendirildiğinde haram kılınmış olan ribânın, Câhiliye dönemindeki fahiş artışa dayalı, anaparanın kat kat arttırılması işlemi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak hadis literatüründeki ribâ âyetlerinin kronolojik sıralamasını gösteren rivayetlerin başka hadislerle çelişki arz

⁷¹⁹ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 96-97.

⁷²⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 46.

⁷²¹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 82.

⁷²² İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110.

etmesi Kur'an'da yasaklanan ribânın doğru bir şekilde anlaşılamamasına yol açmıştır.⁷²³

Fazlurrahman'a göre hadislerde ribânın mahiyeti ile alakalı tutarsızlık ve muârizlik da söz konusudur. Zira zaman geçtikçe Kur'an'daki ribâ tarifi kifayetsiz görülmüş ve hadis malzemesine ekleme yapılarak ribâ yasağının kapsamı genişletilmiştir. Mesela Buhârî, Müslim ve diğer temel hadis kitaplarında ribânın sadece veresiye alışveriş ile ilgili olduğunu bildiren “Ribâ ancak veresiyededir.”⁷²⁴ “Elden ele (peşin) alışverişlerde ribâ yoktur.”⁷²⁵ gibi hadisler mevcuttur. Bundan başka yine aynı hadis kitaplarında “altı eşya hadisi” olarak bilinen “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline ve peşin olarak satılırlar. Kim fazla verir veya fazla alırsa ribâ yapmış olur. Günahta alıcı da verici de eşittir.”⁷²⁶ hadisleri bulunmaktadır. Fazlurrahman'a göre bu hadisler birbirleriyle çelişmektedir. Zira ilk gruptaki hadisler ribâyı veresiye alışverişte, ikinci gruptaki hadisler peşin alışverişte söz konusu etmiştir. O, bu tür hadisler arasındaki çelişkileri gidermenin oldukça zor olduğunu, sadece senetlerine bakarak hadisler hakkında sahih hükmü vermenin doğru olmayacağını beyan etmiştir. Neticede Fazlurrahman'a göre peşin alışverişlerde ortaya çıkan ribe'l-fadl olarak isimlendirilen ribâ çeşidi sonradan üretilmiştir. O bu iddiasını Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Muâviye gibi sahâbîlerin bu hadisi bilmemeleriyle gerekçelendirmiştir.⁷²⁷

Bu görüşlerinden hareketle Fazlurrahman ribe'l-fadlı reddettiği yani borç verilme esnasındaki fazlalığın yasaklanan ribâ kapsamına dahil olmadığını iddia ettiği görülmektedir. Bu görüşünün bir neticesi olarak modern dönemdeki bankacılık hizmetlerinin Kur'an ve hadislerdeki faiz yasaklarının kapsamına girdiğini söylemenin makul olmadığını ve tarihi gerçeklerle çelişki arz ettiğini söylemiştir.⁷²⁸

⁷²³ Fazlurrahman, “Riba and Interest”, çev. Mazharuddin Sıddıkî, *Islamic Studies* 3/1 (1964), 8; akt. Osman Durmaz, “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, *Marife Dergisi* 20/1 (2020), 301; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 107-110.

⁷²⁴ Müslim, “Musâkat”, 86; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/200.

⁷²⁵ Müslim, “Musâkat”, 103.

⁷²⁶ el-Buhârî, “Buyû”, 74-82; Müslim, “Musâkat”, 79, 81; Tirmizî, “Buyû”, 23.

⁷²⁷ Fazlurrahman, “Riba and Interest”, 7, 13-14; 20-21, 26; akt. Durmaz, “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, 302; Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 113.

⁷²⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 83; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 111-112.

Netice olarak Fazlurrahman'a göre Kur'an'da ribânın yasaklanma nedeni tespit edilmelidir. Bundan sonra yapılması gereken bu yasağın değişen zaman ve zeminlerde sürekli ahlakî olarak yoruma tabi tutulmasıdır. Bu yapıldığı takdirde bu yasağın her zaman ve şartta bağlayıcı olmadığı da tespit edilmiş olunacaktır.⁷²⁹ Ona göre modern banka sistemi kalkınmaya yöneliktir. Bu nedenle bankaların koyduğu faiz oranı gelişmekte olan ülkeler için elzemdir. Bu ülkelerde faizi kaldırmak ekonomik gelişmeyi engelleyecek büyük bir hata olacaktır.⁷³⁰

Selefilik ve modernizmin hadisleri fıkıh sahasında kullanma ve yorumlama şekilleri mukayese edildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Seleflerin ve modernistlerin sünnetin fikhî konulardaki yeri ve önemine bakışlarının arka planında onların Kur'an'ın yanında sünneti konumlandıkları yer, Hz. Peygamber'e itaate bakışları ve onun hüküm koyma yetkisinin bulunup bulunmadığına ve sünnetin müstakil bir delil olup olmadığına dair düşüncelerinin izleri okunmaktadır.

Toplumda bir müçtehitler sınıfının varlığını gerekli görmemek, mezheplere bağlılığı eleştirip içtihat kapısının açık tutulmasını ve her bireyin içtihat etmesinin gerektiğini savunmak her iki kesimin de hemfikir oldukları hususlardır. Bu minvalde hem selefler hem de modernistler doğrudan delile tabi olmayı savunmuştur. Ancak delile tabi olma hususunda seleflerde hadisin, modernistlerde Kur'an'ın ön planda tutulduğu görülmektedir. Seleflerin doğrudan hadislerden hüküm çıkarmalarında sünneti Kur'an'a denk tutmaları ve onu Kur'an'ın açıklayıcısı olarak görmeleri etkili olmuştur. Modernistlerin dinî hükümlerde direkt olarak Kur'an'a tabi olmaları, sünnetle konulmuş hükümleri göz ardı etmeleri de dinin asıl kaynağının Kur'an olduğunu düşünüp sünneti başlı başına bir hüküm kaynağı olarak görmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Her iki kesimin de ana kaynaklara dönme savı ile ön plana çıkması ve ıslahatçı yönlerinin bulunması onları herkesin bizzat ana kaynaklardan hüküm çıkarabileceği gibi bir neticeye götürmüştür. Hem selefilik hem de modernizmde müçtehitlere ve mezheplere bağlılığın lüzumsuz görülmesi, doğrudan delile tabi olmanın teşvik edilmesi ve herkesin içtihat edebileceğinin öne sürülmesinin birtakım menfî durumlara yol açtığı görülmektedir. Onların bu düşünceleri

⁷²⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 82.

⁷³⁰ Rahman, "Riba and Interest", 37-40; akt. Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 115.

geleneksel ilmî birikimin bir tarafa bırakılmasına neden olmuş, bu durum da usulsüz bir fıkıh anlayışını beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda hem modernistlerde hem de seleflerde hüküm istinbat etmede subjektifliğin ve yöntemsizliğin hâkim olduğu ve Kur'an ile hadisleri bütünlük içerisinde değerlendirmedikleri görülmektedir.

Görüşleri ele alınan selefî düşünürlerin doğrudan doğruya Kitap ve Sünnetteki delillere değil de mezhep imamlarının görüşlerine tabi olmayı bir tür sünnetten uzaklaşma ve sünnete bağlılığın azalması şeklinde telakki ettikleri görülmektedir. Zira onlar, mezhep imamlarının hadisler hakkında derin bir vukufiyetlerinin olmadığını bundan ötürü verdikleri hükümlerde zaman zaman zayıf hadisleri kullandıklarını düşünmüşlerdir. Bu nedenle fikhî hükümleri zayıf hadislerden tasfiye etmek, sahih hadislere muhalif görüşleri terk ederek hükümleri sahih hadisler üzerine bina etmek temel motivasyonlarından biri olmuştur. Bu durum hüküm istinbatında Kur'an'dan ziyade hadislere ağırlık vermelerine yol açmıştır. Ancak hadislerden hüküm çıkarma esnasında bağlı kaldıkları belli başlı usul ve yöntemlerinin olmayışı dikkat çekmektedir. Onlar ne İslam geleneğindeki hüküm çıkarma usullerine bağlı kalmışlar ne de kendileri yeni bir metod oluşturup onu uygulamışlardır. Kendilerinden önceki zamanlarda hadisten çıkarılmış hükümleri göz ardı edip kendi bakış açılarına göre yeni hükümler çıkarmışlardır. Hüküm çıkarırken hadisin maksadını ve hadisle anlatılmak isteneni tetkik etmeden direkt olarak hadisin lafzına odaklanmışlar ve hadisleri bütüncül bir şekilde ele almayıp konuyla ilgili hadisleri serd ettikten sonra en sahih gördükleri hadisin zahiri manasına göre hüküm vermişlerdir. Ancak hadislerin mana ve maksadından ziyade lafza ehemmiyet vermeleri verdikleri hükümlerde teferrüt etmelerine ve görüşlerinin şaz olarak addedilmesine yol açmıştır. Bu manada selefî düşünürlerde fikhî hüküm çıkarma hususunda bir serbestliğin olduğunu söylemek mümkündür. Bir meselede verdikleri hükümlerin hem mezheplerin görüşlerinden hem de birbirlerinin görüşlerinden farklılık arz etmesi bu serbestliğin bir neticesidir.

Reşid Rıza'nın hüküm vermede hadislerin mütevâtir ve âhâd olmasına önem vermesi, Sıdkı ve Fazlurrahman'ın hadislerdeki hükümlerin tarihsel olduğunu iddia etme, hadisleri güvenilirlikten uzak bulma, hadisleri mutlak bir hüküm koyucu olarak görmeme gibi düşünceleri onları hüküm istinbatında doğrudan Kur'an'a yönelmeye sevk etmiştir. Kur'an'ın beyanı olan hadisleri devre dışı bırakmaları onların da hüküm istinbatında bütünsellikten uzaklaşmalarına neden olmuştur.

Ayrıca hadislerin beyanları göz ardı edilince Kur'an hükümleri de subjektif bir şekilde yorumlanmaya açık hâle gelmiştir. Nitekim verilen örneklerde olduğu gibi onların recm, ribâ ve ehlî eşek etlerinin yenmesi gibi hususlarda verdikleri hükümler ümmetin genelinin kanaatlerinden farklıdır. Dolayısıyla hem seleflerin hem de modernistlerin hüküm istinbat yöntemi, belli bir metot ve bütünlükten uzaktır. Hâlbuki her iki kesim de mezheplere bağlılığın Müslümanlar arasında ayrılıklara yol açtığını ve doğrudan Kitap ve Sünnete tabi olmanın mezheplerin sebep olduğu ihtilaf ve hizipleşmeleri ortadan kaldırarak Müslümanlar arasında birlik beraberliği temin edeceğini düşünmektedir. Ancak geldikleri nokta bu düşüncelerinden oldukça uzaktır.

Modernistlerden Sıdkı ve Fazlurrahman'ın hadislere bakışındaki yerellik algısı ve maksat öncelikli yaklaşımının aksine seleflerde lafza bağlılığın ve evrensel bir hadis tasavvurunun hâkim olduğu görülmektedir. Selefler lafzı mutlaklaştırmış, hadisin zahirinde belirtilen hükmün her zaman ve şartta aynen tatbikini gerekli görmüş, hadisin gaye ve maksadını tespitle pek uğraşmamışlardır. Modernistler ise mühim olanın lafız değil maksat olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan modernistlerin nezdinde hadislerin bildirdiği hükümler ancak manası itibariyle evrenselliğe ulaşabilecekken seleflerde hadis bizzat lafzı itibariyle evrenseldir. Dolayısıyla da selefler sünnetin güncelleştirilmesi gerektiği gibi bir düşünceye sahip değildir. Bu da onların şekilci ve katı bir fıkıh anlayışına sahip olmalarına yol açmıştır. Öte yandan modernistlerin gayeyi öncelemesi ve sünneti evrenselleştirme çabaları dinin sabitelerinden uzaklaşmalarına neden olmuştur.

Kur'an'ın beyanı olması hasebiyle sünnetin fikhî hüküm çıkarmada en fazla başvurulmuş kaynak olduğu, İslam hukukunun büyük oranda sünnete dayandığı söylenebilir. Modernistlerin çeşitli gerekçelerle fikhî mezhepleri tenkit ederek mezhep bağlılığından sakındırmaları aslında dolaylı yoldan sünnetten uzaklaşmaya ve Kur'an'a dayalı bir fıkıh anlayışına yol açmıştır. Onlar sünnetin Kur'an üzerine ziyade hüküm koyamayacağı kanaatinde olduklarından ötürü sünnetin koyduğu bazı hükümleri Kur'an ile çeliştiği gerekçesiyle reddetmişlerdir.

3.8 Hadis ve Akıl

Bu başlık altında seleflik ve modernizmin hadislerin anlaşılmasında akla ne derece yetki tanıdıkları ve hadislerin sıhhatini değerlendirmede akla uygunluk kriterine ne ölçüde önem verdikleri karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Söz konusu iki kesimin aklın kavramakta zorlandığı hususların ve hissî mucizeler gibi olayların

anlatıldığı hadislere yaklaşımlarındaki farklılıklar örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.8.1 Selefilğin Hadislere Yaklaşımında Aklın Konumu

Din sahasında nakli temel alan seleflik akla sınırlı bir yetki tanımış ve akli nakle tabi kılmıştır. Seleflik için yapılan tariflerden biri “dini naslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanımını asgari seviyede tutmak isteyen akım” şeklindedir.⁷³¹ Seleflikte aklın dinî alandaki işlevi nakli idrak etme ve naklin sıhhatini tespit etmeyi sağlamaktır. Akıl, bunları mümkün kılması hasebiyle değerlidir. Ancak akıl nakli anlamaktan ibaret olan vazifesinin dışına çıkmamalıdır. Zira aklın sınırını aşıp nas üzerine yaptığı her yorum ve te’vil faaliyeti naklin hakiki manasından uzaklaşmaya yol açmaktadır. Bu nedenle selefler nasları genellikle zahirîne göre anlamlandırmış ve nasları te’vil etmekten uzak durmuştur.

Bütün bunlarla birlikte hadislerin sıhhatini tespitte akla uygunluk seleflik için de önem arz etmektedir. Ancak onlar senedi itibariyle sahih olan bir hadisi akla uygun bulmadıkları için reddetmekten imtina etmişler, aklî izahını yapamamaları dahi hadisi sahih kabul etmişlerdir. Zira hadis üzerinde yapılmış her yorum Resûlullah’ın sözünün üstüne söz söyleme manası taşımaktadır. Bu ise kaçınılmazı gereken bir durumdur.

Selefi düşünürlerden Cemaleddin Kasımî, hadislerin lafzına göre anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Zira nasların lafızları hata, tenakuz ve karmaşıklıktan uzaktır. O, te’vil edildiği takdirde hükümlerin farklılaşacağını ve ihtilafların çoğalacağını düşündüğünden mezheplerin hadisleri te’vil ederek hüküm çıkarmasına sıcak bakmamış, hüküm çıkarırken ve fetva verirken hadisin literal anlamına bağlı kalınmasını savunmuştur. Ona göre hadislerle amel ederken te’vile başvurmama selefin metodu olduğundan en doğru yoldur. Zira sünnete ittiba en iyi bu şekilde gerçekleşmiştir.⁷³²

Kasımî, akıl ile naklin birbiriyle uyumlu olduğu ve ikisinin çelişmeyeceği kanaatindedir. Ona göre eğer akıl ve vahiy arasında çelişki görülürse akla tabi olarak nakli te’vil etmek gerekir. Zira naklin doğruluğunu tespit edip ortaya koyan da naklin korunmasını sağlayan da akıldır. Akıl vahyin anlaşılmasını sağlamanın

⁷³¹ M. Hayri Kırbaoğlu, “Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi”, *İslâmiyât* 10/1 (2007), 140.

⁷³² Kasımî, *Kavâidü’l-tahdîs*, 289-290.

yanı sıra bir nevi vahyin koruyuculuğunu da üstlenmektedir. Dolayısıyla bu çelişki de ancak naklin akılla yorumlanmasıyla giderilebilecektir.⁷³³

Kasımî İsrâ ve Miraç hadiselerini Kitap ve Sünnete dayanarak izah etme niyetiyle kaleme aldığı *el-İsrâ ve'l-Miraç* adlı eserinde İsrâ hadisesinin bedenen Miraç hadisesinin ise ruhen vuku bulduğunu ifade etmiştir. Ancak o Miraç'ın ruhen vuku bulduğu neticesini bu hususla ilgili hadisin zahirî manasından çıkarmıştır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bulunan Miraç hadisesinin anlatıldığı hadiste "Allah ona –yani Hz. Peygamber'e- in dedi o da indi. Sonra Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da uyandı."⁷³⁴ ifadeleri yer almaktadır. Hadislerin zarurî bir durum olmadıkça te'vil edilmemesi kanaatinde olan Kasımî, bu hadisi zahirî manasına göre anlamış ve Miraç hadisesinin rüyada olduğu yönünde kanaat bildirmiştir. O, bu hadisi, Miraç'ın uyanıkken değil rüyada gerçekleştiğinin delili olarak sunmuştur. Miraç hadisesinin hem ruh hem de bedenen gerçekleştiğini bildiren sahih hadisler mevcut olmasına rağmen Kasımî bunları kabul etmemiştir. Çünkü ona göre bu konuyu anlatan en sahih hadis kendisinin delil olarak aldığı söz konusu Buhârî hadisidir. O, bedenen vuku bulduğuna kanaat getirdiği İsrâ olayının ise başka bir gecede yaşandığını beyan etmiştir.⁷³⁵

Kasımî Hz. Peygamber'e sihir yapılmasının aklî olarak mümkün olmadığı ve Kur'an'a aykırı olduğu kanaatindedir. Zira böyle bir hadise vuku bulduğu takdirde Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair şüpheler ortaya çıkacak ve peygamberlik vasfı zarar görecektir. Ayrıca kâfirlerin Hz. Peygamber'e inananlara yönelik "Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz."⁷³⁶ sözlerinin doğruluğu tasdik edilmiş olunacaktır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda böyle bir durumun vâki olmasının aklî olarak mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Buna ilave olarak Kasımî Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını ifade eden hadislerin "Allah seni insanlardan korur."⁷³⁷ âyetine de aykırı olduğunu beyan etmiştir.⁷³⁸ *Sahîhayn*'da zikredilmiş olsa bile bu hadisler âhâd hadistir ve sened ve metin itibarıyla doğru bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Ayrıca sihir itikadî bir meseledir, âhâd hadisler

⁷³³ Cemaleddin Kasımî, *Delâilü't-tevhid*, thk. Halid Abdurrahman el-Ak (Beyrut, 1991), 38, 40, 108-109; Gökçen Kalkan, *Cemaleddin el-Kasımî ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 37.

⁷³⁴ el-Buhârî, "Tevhid", 37.

⁷³⁵ Cemaleddin Kasımî, *el-İsrâ ve'l-Mirâc* (Dımaşk: Matba'atü'l-Feyhâ, 1331), 17, 27-28; akt. Sıddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, 56-57.

⁷³⁶ el-Furkan 25/8.

⁷³⁷ el-Mâide 5/67.

⁷³⁸ Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 9/577; Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, 17/304.

bu alanda delil olamaz.⁷³⁹ Bundan başka bir de Kasımî, Nâs ve Felak sûrelerinin sihir hadisesi üzerine Medine’de nazil olduğu düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre bu iki sûre Medenî değil, Mekki’dir.⁷⁴⁰

Kasımî ayın yarılması hadisesinin Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret etmesinden önce Mekke’de vuku bulduğu kanaatindedir. Ona göre bu hadiseyi bildiren hadisler mütevâtir seviyesindedir.⁷⁴¹ Dolayısıyla bu hadislerin reddedilmesi söz konusu olamaz.

Hadisleri anlama konusunda zahirî ve literal bir yaklaşımı benimseyen selefî düşünür Elbânî’nin hadis anlama metodunda akla pek rol biçilmemektedir. Elbânî’ye göre re’y, içtihat ve kıyas nedeniyle sünnete muhalefet etmek kabul edilemez. Bu hususta İmam Şâfiî (öl. 204/820)’nin *er-Risâle* isimli kitabından bir nakilde bulunarak onun “Hadisin bulunduğu yerde kıyas yapmak helal değildir.” sözünü zikretmiştir. Ayrıca bir meselede nas varsa içtihada da lüzum yoktur.⁷⁴²

Bir akıl yürütme şekli olan kıyas metodunun hadisler üzerinde uygulanmasına Elbânî pek sıcak bakmamaktadır. Zira onun nezdinde aslolan hadisin lafzının ihtiva ettiği anlamdır. Misal verecek olursak Hz. Peygamber, vefat eden bir adamın cenaze namazını kıldırarakken adamın borcunun olduğunu öğrenmiş ve namazı kıldırıktan vazgeçerek etrafındakilere “Arkadaşınızın cenaze namazını siz kılın.” buyurmuştur. Bunun üzerine Ebû Katâde (öl. 54/674) isimli sahâbî adamın borcunun tamamını ödemiş, akabinde de Hz. Peygamber namazı kıldırılmıştır.⁷⁴³ Elbânî kıyas yaparak bu rivayetten hareketle ölü kimse adına sadaka verilmesinin caiz olduğunu söyleyenlerin görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü onlar hadisin lafzının dışına çıkacak şekilde kıyas yapmışlardır.⁷⁴⁴ Başka bir örnekte annesi vefat ettiğinde yanında bulunamadığı için Sâd b. Ubâde (öl. 14/635), Hz. Peygamber’e vefat etmiş annesi adına sadaka vermesinin uygun olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber de uygun olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁵ Elbânî’ye göre bu hadisten çıkan netice yalnızca çocukların vefat etmiş anne babaları için sadaka verebileceğidir. O, hadise kıyas yaparak tüm ölümler için sadaka

⁷³⁹ Kasımî, *Mehasinü’l-te’vil*, 17/305.

⁷⁴⁰ Kasımî, *Mehasinü’l-te’vil*, 17/300, 306.

⁷⁴¹ Kasımî, *Mehasinü’l-te’vil*, 15/620-621.

⁷⁴² el-Elbânî, *el-Hadisü hüccetün bi-nefsih*, 25.

⁷⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/296, 330; Beyhaki, *es-Sünenü’l-kübra*, 6/124; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/49; et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, 3/253.

⁷⁴⁴ Nâsirüddin el-Elbânî, *Ahkâmü’l-cenâiz* (Beyrut: Mektebü’l-İslamî, 1969), 16-17.

⁷⁴⁵ el-Buhârî, “Vasâye”, 15.

verilebileceği kanaatini taşıyanlara katılmamıştır. Zira bu görüş hadisin lafzının ihtiva ettiği manayı aşmaktadır.⁷⁴⁶

Elbânî'ye göre kıyasa başvurma arttıkça sünnete ittibadan uzaklaşmakta, hatta sünnete muhalefet edilmektedir. Sünnete muhalefet edenler ekseriyetle re'y ve kıyas ehlidir. Hadisleri anlamada re'y kullanılması ve kıyas sebebiyle pek çok sahih hadis terk edilmiş, hükümleri geçersiz kılınmıştır.⁷⁴⁷

Elbânî gaybla ilgili hususlarda da hadislerin şeriatın ikinci kaynağı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴⁸ Dolayısıyla hadiste belirtilen husus aklın idrak etmekte zorlandığı bir mesele olsa dahi kabul etmek gerekmektedir.

Zübab hadisi olarak bilinen hadiste Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Birinizin içecek kabının içine sinek düşerse diğer kanadını da içine batırıp sineği öyle çıkarsın. Zira sineğin kanatlarının birinde hastalık diğerinde şifa vardır.”⁷⁴⁹

Elbânî'nin sinek hadisi hakkındaki değerlendirmeleri ise şöyledir: Sinek hadisi, hakkındaki tereddütleri bertaraf edecek kadar sahihtir. Dolayısıyla hadisin reddedilmesi mümkün değildir. Akla aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit edilmesi sebebiyle Elbânî hadisin sahihliğini aklî olarak da ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre sineğin bir kanadında hastalık diğer kanadında şifa olduğu bilgisine muttali olmamak, “bir şeyin varlığını bilmemek, o şeyin yok olduğu anlamına gelmez.” kaidesince varlığının inkârını mümkün kılmaz. Ayrıca sahih bir hadisin bildirdiği bir bilgiyi kabul etmek için illa ki onun delilini ortaya koymaya hacet yoktur. Bununla birlikte hadisleri manasını kavranamadığı için tenkit etmekten imtina etmek gerekir. Zira hadisle bildirilen ve anlaşılmadığı için tenkit edilen şey nübüvvet ilminden sadır olmuş olabilir. Nitekim aklın algılamakta zorluk çektiği birçok mesele bilimin gelişmesi ile izaha kavuşmuştur. Bu nedenle ilk etapta akla aykırı gibi görülen ya da aklî olarak izah etmekte zorlanılan hadisler reddedilmemelidir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ el-Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâiz*, 172; Siddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, 280.

⁷⁴⁷ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 42-43.

⁷⁴⁸ el-Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih*, 25.

⁷⁴⁹ el-Buhârî, “Bed'ül-halk”, 17 “Tıb”, 57; Ebû Davud, “Et'ime”, 27; Nesâî, “Kitabü'l-fer'i ve'l-atıra”, 10; İbn Mâce, “Tıb”, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/46; 13/19.

⁷⁵⁰ Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslamî, 1979), 1/58-64; Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 341.

Elbânî, Hz. Peygamber’e sihir yapıldığını bildiren Hz. Âişe’nin rivayet ettiği Buhârî ve Müslim’de geçen hadisin farklı birçok tarikle rivayet edildiğini ve oldukça sahih olduğunu belirtmiş, hâliyle Hz. Peygamber’in başına böyle bir durumun geldiğini kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir. Ancak ona göre Hz. Peygamber’e yapılan sihir bir tür hastalık şeklindedir. Bu olayın etkisini bertaraf etmek için Felak ve Nâs sûreleri nazil olmuş, Hz. Peygamber’in bunları okumasıyla birlikte de hastalığın tesiri ortadan kalkmıştır.⁷⁵¹

Elbânî Hz. Peygamber’e sihir yapılmasının “*Allah seni insanlardan korur.*”⁷⁵² âyeti ile çeliştiği düşüncesini reddetmektedir. Zira ona göre bu âyet farklı bir bağlamda nazil olmuştur ve farklı bir konudan bahsetmektedir. Elbânî’ye göre bu âyette tebliğ vazifesini tamamlamadan Hz. Peygamber’in vefat etmeyeceği anlatılmaktadır. Yani Hz. Peygamber’i ölümden koruma kastedilmektedir. Hz. Peygamber’e yapılan sihir bedene etki etmiş bir hastalık çeşididir. Dolayısıyla bu âyet ile hadis çelişki arz etmemektedir.⁷⁵³ Neticede Hz. Peygamber’e yapılan sihir sadece bedenine etki etmiş, bu durumun peygamberlik makamına ve risâlet görevine menfî bir etkisi olmamıştır.

Elbânî, İsrâ ve Mirâç hadislerinin çok çeşitli tariklerini tahrir ederek hadislerin sıhhatini beyan etmiştir. Neticede İsrâ ve Mirâç hadisesinin anlatıldığı hadislerin büyük çoğunluğunun sahih olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁵⁴ O, İsrâ ve Mirâç’ın rüyada gerçekleştiği şeklindeki te’villere karşı çıkmıştır. Bunların rüyada olduğuna dair Hz. Peygamber’den nakledilmiş bir hadis olmadığını bilakis bu konudaki hadislerin İsrâ ve Mirâç’ın bedenlen ve uyanırken gerçekleştiğine delâlet ettiğini söylemiştir. Bununla birlikte Hz. Âişe’nin rivayet ettiği Hz. Peygamber’in Allah hakkında “O bir nurdur, onu nasıl görebilirim.”⁷⁵⁵ buyurduğu hadise dayanarak Hz. Peygamber’in Allah’ı görmediğini, yaklaşmanın sadece Hz. Peygamber’le Cebrail arasında gerçekleştiğini, Hz. Peygamber’in Allah’ı değil Cebrail’i gördüğünü belirtmiştir.⁷⁵⁶

⁷⁵¹ Ehlü’l-hadis ve’l-âsâr, “الشيخ محمد ناصر الالباني-متفرقات” (Erişim 19 Mayıs 2023).

⁷⁵² el-Mâide 5/67.

⁷⁵³ Bevvâbetü’t-türâs İmam Elbânî, “استدلّالاً“، “هناك أناس ينكرون سحر الرسول - صلى الله عليه وسلم - استدلالاً“، “(والله يعصمك من الناس) ؛ فما ردُّ هذه الشبهة ؟ ” (Erişim 19 Mayıs 2023).

⁷⁵⁴ bkz. Nâsirüddin el-Elbânî, *el-İsrâ ve’l-Mirâc: ve zikru ehâdisihima tahriciha ve beyanu sahihiha min sekimiha* (Amman: el-Mektebetü’l-İslamiyyetü, 2000).

⁷⁵⁵ el-Buhârî, “İman”, 291-292.

⁷⁵⁶ Ehlü’l-hadis ve’l-âsâr, “الشيخ محمد ناصر الالباني-سلسلة الهدى والنور” (Erişim 19 Mayıs 2023).

Selefi düşünür Abdülazîz b. Bâz da hadisleri lafzî manasına göre anlama taraftarı olmuştur. Bununla birlikte o hadislerde akla aykırı bir beyanın olmadığını söylemiştir. Allah'ın kitabı ve resulünün sahih hadislerinde hissî gerçeklere ve sarîh akla aykırı bir beyan mevcut değildir. Eğer bunlara aykırı bir şey varsa o hadis ya sahih değildir ya da yanlış anlaşılmış ve öyle nakledilmiştir, demiştir.⁷⁵⁷

Bundan başka İbn Bâz re'y kullanarak ve kıyas yaparak Allah Resulü'nden rivayet edilmiş sahih bir hadise muhalefet etmenin caiz olmadığını ifade etmiştir. Ona göre yapılması gereken sahih hadise mutlak itaattir. Akıl kullanarak hadise muhalefet etmek ise hevaya tabi olmaktır.⁷⁵⁸

İbn Bâz, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını bildiren hadisin sahih olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını kabul etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'e sihir yapıldıysa da sihir onun risâletine ve tebliğ görevine etki etmemiş, sihrin tesiri sadece kendisi ile ailesi arasına mahsus olmuştur. Felak-Nâs sûrelerinin nazil olması ve Hz. Peygamber'in onları okumasıyla da sihrin tesiri izale olmuştur.⁷⁵⁹

İbn Bâz, İsrâ ve Mirâç hadisesinin bildirildiği hadisleri herhangi bir te'vile tabi tutmamış, çeşitli hadislerde Hz. Peygamber'in bildirdiği gibi⁷⁶⁰ İsrâ ve Mirâç'ın bedenen vuku bulduğuna, Hz. Peygamber'in bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğüne oradan da burak adlı binek ile göğe yükseltilerek yedi kat semaya götürüldüğüne inanmıştır. Bunların hepsinin Allah'ın dilemesi ile gerçekleştiğini beyan etmiştir.⁷⁶¹

3.8.2 Modernizmin Hadislere Yaklaşımında Aklın Konumu

Asıl itibariyle rasyonel bir zemine dayanan İslam modernizminde dinî metinlerin anlaşılmasında akla özel bir önem atfedilmiş hatta umumiyetle akıl temel kriter olmuştur.⁷⁶² Hadislerin sıhhatini tespitte metin tenkidine gereken önemin verilmediği kanaatinde olan modernistler hadislerin akla uygunluk cihetinden ele alınıp değerlendirilmesi, pozitif bilimlerin verileri ışığında gözden geçirilmesi ve modern dönem ile uyumlu bir şekilde izah edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle hadislerin sıhhatini tespitte akla arz ve tabiata arz yöntemlerini kullanarak

⁷⁵⁷ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/266.

⁷⁵⁸ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/217, 218.

⁷⁵⁹ Abdülazîz b. Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/117, 149-150.

⁷⁶⁰ el-Buhârî, "Salât", 1 "Tevhid", 37 "Enbiyâ", 5; Müslim, "İman", 259 "Fezâil", 164.

⁷⁶¹ Mansur er-Raşid, *el-Mümtaz min resâilî'l-İmam ibn Bâz* (Beyrut: Dâru İbni'l-Esir, 2007), 170.

⁷⁶² Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 211.

değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu değerlendirmeler neticesinde akla ve tabiat prensiplerine aykırı gördükleri hadisleri reddetmişlerdir.⁷⁶³ Aklın idrak ve kabul etmede zorlandığı hadisleri reddederken hadisin senedinin sıhhat durumunu pek önemsememiş, klasik hadis kitaplarında sahih kabul edilen hadisleri de reddetmişlerdir.⁷⁶⁴

Akla atfettiği değerden ötürü modernist akım “çağdaş aklî ekol” şeklinde nitelendirilmiştir. Modernist düşünürlerin pozitif bilim anlayışını benimseyerek kâinatındaki olayların sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan etmesinin zaruretine ilişkin görüşleri naslara yaklaşımlarında da belirgin bir rol oynamıştır. Söz gelimi gayb alemi ve hissî mucizelerden haber veren âyetleri te’vil etmişler, bu tür içeriğe sahip hadislerin aklî izahını yapma gayreti içerisinde olmuşlar, aklın kabul edeceği tarzda yorumlayamadıklarında ise reddetme yoluna gitmişlerdir.⁷⁶⁵

Modernist düşünür Tevfik Sıdkı’ya göre İslam, esaslarını Kur’an üzerine bina etmiş bir akıl dinidir. İslam’da akla aykırı bir durum söz konusu değildir. Mucizeler gibi aklın idrakinin ötesinde olayların anlatıldığı hadisler âhâd oldukları için reddedilmeleri herhangi bir problem teşkil etmez. Zira İslam, esaslarını Kur’an’ın, yani kesin delillerin üzerine bina etmiştir. Hem zan ifade eden hem de akla aykırı olan âhâd haberlerin kabulü mümkün değildir.⁷⁶⁶

Tevfik Sıdkı’nın hadis anlayışında dinî-dünyevî ayrımı önem arz etmektedir. O, Hz. Peygamber’in dünyevî konulara ait beyanlarını peygamberlik vasfından ayrı tutarak değerlendirmiş ve bunların bir bağlayıcılığının olmadığını beyan etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in tamamen dünyevî meselelere dair olan hadislerine ve kendi içtihat ve re’yine dayanarak bildirdiklerine tabi olmamak onun sünnetini terk etmek anlamına gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber’in asıl uyulması gereken sünneti onun ortaya koyduğu yol gösterici ilkeler ve takip ettiği usul ve metodudur. Onun sünneti temelde hakka tabi olmak, zarardan sakınmak ve maslahatı gözetmektir. Akıl ve tefekkürden uzak şeyler ve taklitçilik onun sünnetinden değildir. Dolayısıyla sünnete tabi olmak Hz. Peygamber’i birebir taklit etmek değil, onun sünnetinin ruhuna uygun davranış geliştirmektir.⁷⁶⁷

⁷⁶³ Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 216.

⁷⁶⁴ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 158.

⁷⁶⁵ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 153-154.

⁷⁶⁶ Sıdkı, *Dinullah fi kütüb-i enbiyâ*, 156.

⁷⁶⁷ Sıdkı, “Kelimâtü fi’n-neshi ve’t-tevâtürü ve’l-ahbârü’l-ehâdîsi ve’s-sünneti”, 774-775.

Sıdkı'ya göre aklın sınırlarını aşan hususları beyan eden hadisler sahih değildir. Bu duruma misal olarak Sıdkı'nın ilmî çevrelerde akla uygunluğu çokça tartışılan ve bilimin verileriyle izah edilmeye çalışılan sinek hadisi ile ilgili değerlendirmelerine bakacak olursak:

Tevfik Sıdkı, bu hadise anlam verememiş bununla birlikte hadisi te'vil de etmemiştir. O, bu hadisin başka bir hadisle çeliştiğini ifade etmiştir. Bu hadise göre içine fare düşen tereyağın ne yapılacağı sorulduğunda Hz. Peygamber, “Yağ katı ise fareyi ve onun değdiği kısmın çoğunu atın, yağın kalan kısmını yiyebilirsiniz. Yağ sıvı ise ona el sürmeyin ve dökün.”⁷⁶⁸ buyurmuştur. Sıdkı, sinek ve farenin insan sağlığına zararlı etkileri bulunduğunu bu nedenle de Hz. Peygamber'in bu tür sözler söylemiş olmasının çok düşük bir ihtimal olduğunu ifade etmiştir. Zira hadiste bahsedilen sineğin bir kanadında hastalık diğer kanadında şifa bulunduğu bilgisi o dönemde bilimsel açıdan kanıtlanamayacak bir durumdur. Dolayısıyla hadis, bilimsel gerçeklere uygunluk şartını taşımamaktadır. Ayrıca hadisin râvisinin Ebû Hüreyre olması da hadisin zayıf olma ihtimalini arttırmaktadır. Nitekim mana ile rivayet edilmesi, âhâd haber olup zan ifade etmesi ve dünyevî meselelerle ilgili olmasından dolayı bu hadislerin bağlayıcılığı bulunmamaktadır.⁷⁶⁹ Bu örnekten Tevfik Sıdkı'nın hadislerin akla ve bilimsel gerçeklere uygun olma şartını taşıması gerektiği, bu şartları taşımayan hadislerin sahih olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Sıdkı'ya göre dünyevî meselelere dair hadislerin ve âhâd hadislerin bağlayıcılığı olmadığından reddedilmeleri dinî açıdan bir problem teşkil etmemektedir.

Tevfik Sıdkı'nın hadislere akılcı yaklaşımına Hz. Peygamber'e sihir yapılmasına dair yaklaşımı da örnek verilebilir. Kaynaklarda muavvizeteyn surelerinin nüzul sebebi olarak Hz. Peygamber'e sihir yapılması hadisesi anlatılmakta bu hususla ilgili hadisler de bulunmaktadır. Sıdkı, Hz. Peygamber'e sihir yapılmasının, yapılsa bile tesir etmesinin mümkün olmadığını ve aklın böyle bir durumu kabul edemeyeceğini ifade etmiştir. Zira peygamberlik görevi aklî bir kemal gerektirmektedir. Sihir ise kemale zeval verip peygamberin yetkinliğini ve otoritesini sekteye uğratacak bir durumdur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'e sihir

⁷⁶⁸ el-Buhârî, “Vudû”, 67; Ebû Davud, “Et'ime”, 48.

⁷⁶⁹ Muhammed Tevfik Sıdkı, “en-Nezafetü ve'l-Îlac”, *Mecelletü'l-Menâr* 18 (1915), 456-457; Gautier Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 151-152.

tesir ettiğine inanmak “Siz sihirlenmiş bir adama uyuyorsunuz.”⁷⁷⁰ âyetindeki kâfirlerin beyanını tasdik etmek anlamına gelmektedir. Kur’an’ın kendisi Hz. Peygamber’e sihir yapıldığını yalanlamıştır.⁷⁷¹ Dolayısıyla Kur’an’ın beyanı ve bir peygambere sihir tesir etmesinin muhal olması göz önünde bulundurulduğunda bu rivayetleri sahih kabul etmek mümkün değildir.

Bir diğer modernist düşünür Reşid Rıza, kaleme aldığı yazısında İslam’ın akıl dini olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁷² Bu nedenle şeriatın zahirinde kat’î aklî delil ile çelişki söz konusu olduğunda aklî delil ile amel etmek gerektiği kanaatindedir.⁷⁷³ Rıza, İslam âlimlerinin de dinde aklın kabul etmeyeceği hiçbir şeyin olmadığına hemfikir olduklarını söylemiştir. Ona göre hadis âlimleri Kur’an nassına ve kat’î akla aykırı bir rivayetin sahih sayılamayacağı ve delil olarak alınamayacağı hususunda icmâ etmişler, akla muhalif olmasını hadisin mevzû olduğuna alamet saymışlardır. Bu nedenle hissî ve aklî gerçeklerle teâruz eden hadisler hakkında cem, te’vil ya da tercih kaidelerinden biri ile amel edilmelidir.⁷⁷⁴

Reşid Rıza’ya göre mucizevî olayların anlatıldığı hadislerin sıhhati tetkike muhtaçtır. Zira bu tür hadisler muhteva itibariyle aklın kavramakta zorlanacağı bir nitelik arz etmektedir. Allah bu gibi hadisleri dinin sıhhatine bir delil kılmamıştır. Çünkü Allah Hz. Peygamber’in nübüvvetini ilmî kurallara ve akla dayandırmıştır. Hz. Peygamber’in devrine gelindiğinde insanlık aklî olgunluk çağına erişmiş olduğundan onun peygamberliğini ispat sadedinde hissi mucize göstermesine gerek kalmamıştır.⁷⁷⁵

Reşid Rıza’ya göre mucize ile harikulade olaylar birbirinden farklıdır. Zira harikulade olaylar sürekli değilken mucizeler sürekli, tarih üstüdür ve akla ve mantığa hitap etmektedir. Ayrıca peygamberin peygamberliğini ispat mahiyetindedir. Hz. Peygamber’in peygamberliği ise harikulade olaylarla değil, kendisinde şüphe bulunmayan ilmî ve aklî delillerle sabit olmuştur. Bu nedenle tarih üstülük, akla, mantığa ve vicdana hitap etme gibi nitelikleri mündemiç olması hasebiyle Hz. Peygamber’in peygamberliğine delil mahiyetindeki yegâne aklî mucizesi lafzı, nazmı, üslubu ve ilimleriyle Kur’an’dır. Mucizeleri hissî ve aklî

⁷⁷⁰ el-Furkân 25/8.

⁷⁷¹ Muhammed Tefvik Sıdkı, “ed-Din fî nazri’l-akli’s-sahih”, *Mecelletü’l-Menâr* 8 (1905), 778.

⁷⁷² Muhammed Reşid Rıza, “El-İslamü dinü’l-akıl”, *Mecelletü’l-Menâr* 5 (1902).

⁷⁷³ Rıza, “El-İslamü dinü’l-akıl”, 807.

⁷⁷⁴ Rıza, “en-Nesh ve’l-ahbâru’l-âhâd”, 694.

⁷⁷⁵ Muhammed Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 59.

olmak üzere ikiye ayıran Rıza'ya göre Hz. Peygamber'in hissî mucizesi ise kâfirlere karşı zafer elde etmesi, melekler tarafından desteklenmesi gibi hususlardır ki bunlar peygamberliği ispat mahiyeti taşımamaktadır.⁷⁷⁶ Bu görüşlerinden ötürü Reşid Rıza, hadislerde bildirilen mucizelerin din-bilim uzlaşımının ortaya koyulacağı şekilde izah edilmesi gerektiği kanısındadır. Eğer bu uzlaşım sağlanamıyorsa hadisin sıhhatinde problem olduğu ortaya konulmalıdır.

Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinden biri olup hadislerle bildirilen inşikak-ı kamer (ayın ikiye ayrılması) mucizesi hakkında Reşid Rıza'nın yaklaşımı onun görüşlerine örnek teşkil etmektedir. İslam âlimlerinin ekseriyeti Kamer sûresinin başındaki “*Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı.*”⁷⁷⁷ âyetinin Hz. Peygamber'in bir mucizesi olan inşikak-ı kamer hadisesine delâlet ettiği kanaatindedir. Onlara göre bu mucizenin vuku bulduğunun delili bu âyetlerdir. Rıza'ya göre ise inşikak-ı kamer hadisesi “*Güneş de ay da hesap iledir.*”⁷⁷⁸ âyet-i kerîmesine aykırıdır.⁷⁷⁹ Ona göre “*Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı.*”⁷⁸⁰ âyetinde gerçekleşmiş hissî bir mucizeden değil kıyamet günü gerçekleşecek bir hadiseden bahsedilmektedir. Âyette mazi siganın kullanılmış olması ise hadisenin gerçekleşeceğini tekit etmek içindir.⁷⁸¹ Nitekim o, bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için ayın yarılmaması olayının gerçekleşmediğini zira Allah'ın kâinata koyduğu kanunlarda, sünnetullahta bir değişimin olmayacağını ileri sürmüştür.⁷⁸²

Reşid Rıza, inşikak-ı kamer hadisesinin rivayet edildiği hadisleri metin tenkidine tabi tutmuştur. Enes b. Mâlik “Mekke ehli (müşrikler) Resûlullah'tan bir mucize göstermesini istediler. O da ayın ikiye yarılmamasını gösterdi.”⁷⁸³ hadisini rivayet etmiştir. Bu hadise göre ayın ikiye ayrılması hadisesi Mekke'de gerçekleşmiştir. Bu konuda Abdullah b. Mesud'un (öl. 32/652-53) rivayet ettiği hadis ise “Biz Resûlullah ile birlikte Mina'da iken ay yarıldı. Resûlullah şahit

⁷⁷⁶ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 13/30-31, 68; Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi*, 284-285; Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 47-48; akt. Emre İlbers, “Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyü'l-Muhammedî Adlı Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve İslah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (2022), 237.

⁷⁷⁷ el-Kamer 54/1.

⁷⁷⁸ er-Rahman 55/5.

⁷⁷⁹ Muhammed Reşid Rıza, “Mes'eletü İnşikaku'l-Kamer”, *Mecelletü'l-Menâr* 30 (1929), 622.

⁷⁸⁰ el-Kamer 54/1.

⁷⁸¹ Muhammed Reşid Rıza, “Bakiyyetü'l-kelam fî ehadîsi'l-inşikak-ı'l-kamer”, *Mecelletü'l-Menâr* 30 (1929), 361.

⁷⁸² Rıza, “Mes'eletü İnşikaku'l-Kamer”, 261.

⁷⁸³ el-Buhârî, “Menâkıb”, 25; Müslim, “Sıfatu'l-kıyâme”, 8.

olunuz, dedi. Ayın bir tarafı dağ tarafına gitti.”⁷⁸⁴ şeklindedir. Bu hadiste ise ayın yarılması olayının Mina’da vuku bulduğu haber verilmektedir. Mina da Mekke sınırları içerisinde olmasına rağmen Reşid Rıza bu farklılığı hadislerin birbiri ile çeliştiği şeklinde yorumlamıştır.⁷⁸⁵

Rıza’ya göre çelişki arz eden bir diğer husus ayın ikiye ayrıldığında görüldüğü yerlerdir. Zira rivayetlerde bu konuda farklılıklar mevcuttur. Bu rivayetlerden birinde ay ikiye ayrıldığında “bir parçası Ebû Kubeys diğer parçası Süveyda dağında”⁷⁸⁶ diğer rivayette “parçalardan biri dağın üzerinde diğeri dağın eteklerinde”⁷⁸⁷ başka bir rivayette ise “dağ ayın iki parçasının ortasında”⁷⁸⁸ görülmüştür. O tüm bunları ifade ettikten sonra iki kat’î delilin çelişemeyeceği kaidesini zikretmiş⁷⁸⁹ ve bu çelişkiler sebebiyle hadislerin sıhhatinde problemler olduğunu söylemiştir.

Rıza İnşikak-ı kamer hadisesinin rivayet edildiği hadisleri sened tenkidine de tabi tutmuştur. O, ayın yarılmasını bildiren hadislerin mütevâtir olmadığını ifade etmiş ve böyle mucizevî bir olayın anlatıldığı hadislerin mütevâtir olarak nakledilememiş olmasını eleştirmiştir. Rıza’ya göre bu hadise gerçekleşmiş olsaydı bu nevi mucizevî bir olay pek çok sahâbî tarafından nakledilirdi. *Sahîhâyn*’da bu hadisi nakleden sahâbîler yalnızca Abdullah b. Mesud ve Enes b. Mâlik’tir. Bu iki râvinin rivayet ettiği hadisler merfû değildir. Bununla birlikte hadiseyi bizzat görmemiş, sadece işittiğini nakletmiş olması sebebiyle Enes b. Mâlik’in rivayet ettiği hadis mürsel bir hadistir.⁷⁹⁰

Netice olarak Reşid Rıza, bildirilen hadisenin sünnetullahaya aykırı olması, hadislerin mütevâtir ve merfû olmaması, hadislerin birbirleriyle çelişkili içinde olması ve en önemlisi de Kur’an’a muhalif olmasından dolayı bu hadislerin sahih olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Çünkü onun nezdinde Kur’an’a muhalif hadis sahih olamaz. Kur’an her şeyin üstündedir ve ona aykırı olan her şey batıldır.⁷⁹¹

⁷⁸⁴ el-Buhârî, "Tefsir, Kamer sûresi", 1 "Menâkıb", 24 "Fedâilü's-sahâbe", 65; Müslim, "Sıfatü'l-kıyâme", 43, 44, 45, 47; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 54 "Kamer", 1, 2 "Fiten", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/3583, 7/3924.

⁷⁸⁵ Rıza, "Mes'eletü İnşikaku'l-Kamer", 262-264.

⁷⁸⁶ el-Buhârî, "Tefsir, Kamer sûresi", (3757).

⁷⁸⁷ el-Buhârî, "Tefsir, Kamer sûresi", (4864).

⁷⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/3924.

⁷⁸⁹ Rıza, "Mes'eletü İnşikaku'l-Kamer", 264-267.

⁷⁹⁰ Rıza, "Mes'eletü İnşikaku'l-Kamer", 263, 267-268.

⁷⁹¹ Rıza, "Bakiyyetü'l-kelam fi ehadisi'l-inşikaku'l-kamer", 371-372.

Reşid Rıza akla aykırı olduğu düşüncesiyle Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını anlatan hadisleri de tenkide tabi tutmuştur.⁷⁹² Ona göre Hz. Peygamber'e sihir yapılması peygamberlerin korunmuş olmasından dolayı imkânsızdır. Ayrıca Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını kabul etmek Kur'an'daki "Bu zalimler inananlara *"Siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adamın peşinden gidiyorsunuz."* dediler.⁷⁹³ âyetinde bildirildiği gibi kâfirlerin Hz. Peygamber'in sihirli olduğu iddiasını doğrulamak anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah bu âyetin akabinde onların bu iddiasını yalanlamakta *"Senin hakkında bu tür yakıştırmalarda bulunarak yoldan çıkmış oldular. Artık bir daha da doğru yolu bulamayacaklar."* buyurmaktadır.⁷⁹⁴ Sihir hadisesinin vukuunu bildiren hadislere gelince bu hadisler mütevâtir değil âhâddır. Zan ifade etmesi hasebiyle âhâd hadislerin Kur'an'a muhalif bir hüküm ortaya koyması mümkün değildir. Her yönüyle kat'î olan Kur'an Hz. Peygamber'in sihir yapılmış olduğunu yalanlarken âhâd hadisler böyle bir şeyi ortaya koyamayacaktır. Ayrıca zaten sihir gibi akîde alanına giren konularda âhâd hadisler delil teşkil etmemektedir. Netice olarak Hz. Peygamber'e sihir yapılması aklî ve kesin bir delil olan Kur'an'ın beyanına aykırı olup kabul edilemeyecek bir iddiadan ibarettir. Hadiste bildirilen ve sihir olarak yorumlanan husus aslında Hz. Peygamber'in dönemsel bir mide ve sindirim rahatsızlığı geçirmesidir.⁷⁹⁵

Reşid Rıza, aklın idrak etmekte zorlandığı İsrâ ve Miraç hadiselerinin hem ruhen hem bedenen vuku bulduğunu ifade etmiştir. Ancak o esnada ruhun beden üzerinde hâkimiyet kazandığını belirtmiştir.⁷⁹⁶ Bununla birlikte Rıza, Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğüne değil de görmediğine dair sahih merfû hadisler olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada "O bir nurdur, nasıl göreyim?"⁷⁹⁷ hadisini zikretmiştir. Rıza'ya göre Hz. Âişe'nin rivayet ettiği Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğini ifade ettiği hadis bu konudaki en sahih ve sarîh rivayettir.⁷⁹⁸ Mesruk'tan rivayet edilen hadise göre Mesruk şunları anlatıyor: "Ey anacığım, Miraç gecesi Muhammed Rabbini gördü mü dedim. O da "Söylediklerinden tüylerim diken diken oldu. Üç şeyi sana söyleyen yalan söylemiştir. Kim sana

⁷⁹² el-Buhârî, "Tıp", 47; Müslim, "Selam", 17.

⁷⁹³ el-Furkan 25/8.

⁷⁹⁴ el-Furkan 25/9.

⁷⁹⁵ Muhammed Reşid Rıza, "el-Makalü'l-âşır min makalâtinâ fi'r-reddi alâ mecelleti meşihati'l-Ezher", *Mecelletü'l-Menâr* 33 (1933), 33; Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı*, 254.

⁷⁹⁶ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/634.

⁷⁹⁷ Müslim, "İman", 291.

⁷⁹⁸ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/616.

Muhammed Rabbini gördü derse yalan söylemiştir, dedi ve “Gözler onu göremez. O ise bütün gözleri görür.”⁷⁹⁹ meâlindeki âyeti okudu.⁸⁰⁰ Bu hadisi delil alan Rıza, netice olarak Hz. Peygamber’in Allah’ı görmediği görüşünü benimsemiştir.⁸⁰¹ Rıza, bu hususu izah ederken Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber’in Allah’ı gördüğüne dair beyanının olduğunu da zikretmiş ancak kendisi hadisin senedini daha kuvvetli bulduğu için Hz. Âişe’nin görüşünü tercih etmiştir. Ona göre Allah’ın görüldüğünü bildiren hadisleri sadece fezâil ve menâkıb konusundaki hadisleri incelerken gevşek davranan bazı muhaddisler sahih kabul etmiştir.⁸⁰²

Modernistlerden Fazlurrahman da naslara akılcı bir şekilde yaklaştığı için görüşleri Sıdkı ve Rıza ile benzerlik arz etmektedir. Reşid Rıza gibi Fazlurrahman da Hz. Peygamber’in Kur’an’ın haricinde bir mucizesi olmadığı kanaatindeydi. Ona göre Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra yığınla mucize rivayeti ortaya atılmıştır. Hz. Peygamber’in tabiatüstü mucizelerinin anlatıldığı bu rivayetler diğer toplumların kendi dinî kurucu ve önderleri hakkında anlattıkları ile yarış etmek için ihdas edilmiştir. Yani hadis literatüründe yer alan mucizeler Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber’e sonradan izafe edilmiş olup gerçekliği bulunmamaktadır.⁸⁰³

Tevfik Sıdkı’daki hadisleri dinî-dünyevi ayrımına tabi tutup dünyevi konulardaki hadisleri Hz. Peygamber’in peygamberlik misyonundan ayrı beyanları olarak görme ve bu konulardaki hadisleri bağlayıcı telakki etmeme eğilimi Fazlurrahman’da da görülmektedir. Örneğin Fazlurrahman tıpla ilgili hadislerin ve bu hadislerdeki telkin ve reçetelerin vahiy ürünü olmadığını beyan etmiştir. Bu konuda İbn Haldûn’dan (öl. 808/1406) iktibasta bulunarak şunları nakletmiştir: “Peygamber bize günlük hayatla ilgili şeyleri öğretmek için değil kutsal hukuku öğretmek için gönderilmiştir. Hz. Peygamber’in günlük yaşama dair beyanları dinin alanına dahil değildir. Bunlar Araplar arasında uygulanan şeylerle ilgili olup dinî değil örfidir. Dolayısıyla uygulanması zaruri değildir.”⁸⁰⁴ Fazlurrahman’a göre de

⁷⁹⁹ el-En’âm 6/103.

⁸⁰⁰ el-Buhârî, “Tefsir”, 53; Müslim, “İman”, 289.

⁸⁰¹ Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/624.

⁸⁰² Abduh - Rıza, *Menâr Tefsiri*, 9/616.

⁸⁰³ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, 20; Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, çev. Adnan Bülent Baloglu - Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 51-52.

⁸⁰⁴ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, 48.

tıbbıa dair bilgiler Hz. Peygamber'in kendi buluşu değildir. Bunların kaynağı Câhiliye dönemi Arap tıbbındaki uygulamalardır.⁸⁰⁵ Bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere Fazlurrahman'ın nezdinde sinek hadisi gibi tıbbıa dair hadislerin bir ehemmiyeti ve bağlayıcılığı söz konusu değildir.

Hadisin sıhhatini tespitite akla uygunluk Fazlurrahman için de önemli bir şarttır. Bu doğrultuda o da aklın idrak ve izah etmekte zorlandığı hadisleri reddetmekten çekinmemiştir. Aklın idrakini aşan bir nitelik arz eden Miraç hadisesine ilişkin Fazlurrahman'ın yaklaşımı şöyledir:

Fazlurrahman Miraç hadisesinin bedenlen vuku bulmadığını Hz. Peygamber'in ruhî tecrübelerinin bedenlen vuku bulmuş gibi lanse edildiğini iddia etmiştir. Ona göre Kur'an'da Miraç hadisesini destekleyen bir âyet mevcut değildir. Kur'an çeşitli âyetlerde Hz. Peygamber'in derunî kişiliğinin normal sınırlarını ve kalıplarını aşıp topyekûn varlık alanı ile özdeşleştiği bazı genişleme deneyimlerinden söz etmektedir. Kur'an, peygamberin yükselişini bir "kalp işi" olarak tarif etmiştir. Kur'an Hz. Peygamber'in yükselişinden değil Allah'ın nüzulünden bahsetmektedir. Ancak Müslümanlar bunu hadislerle Hz. Muhammed'in yükselişi şeklinde yorumlamışlardır. Ancak Arap Yarımadası'nda yaşayan Müslümanlar yarımada dışındaki hususen de Irak'taki Hristiyanlarla karşılaştıktan sonra Hristiyanlıktaki Hz. İsa'nın göğe yükselişi inancına karşılık İslam'da da Hz. Muhammed'in yükselişi ortaya atılmıştır. Ancak bu durum Kur'an'ın beyanlarına muhalif olduğu gibi Hz. Peygamber'i yarı tanrı kılmanın bir unsuru olarak kurgulanmış bir mucize çeşididir.⁸⁰⁶ Sonuç olarak Fazlurrahman Hz. Peygamber'in Miraç'a dair bir beyanının olmadığını ifade etmiş, Miraç'ın uydurulmuş ve hadis literatürüne eklenmiş bir olay olduğunu ileri sürmüştür.

Fazlurrahman, şakku's-sadr olayını İnşirah sûresi ile ilişkili olarak değerlendirmiş, bu olayın İnşirah sûresi'ndeki "*Ey Muhammed, senin göğsünü açmadık mı? Belini büken yükü üzerinden almadık mı?*"⁸⁰⁷ âyetlerini izah sadedinde uydurulmuş bir efsane olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Cebrail'in Hz. Peygamber'in göğsünü yarıp kalbini temizlemesi hadisesi bir kurgu olup gerçekliği bulunmamaktadır.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, 53.

⁸⁰⁶ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler IV*, 80-81; Fazlurrahman, *İslam*, 19.

⁸⁰⁷ el-İnşirâh 94/1-2.

⁸⁰⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 22.

Fazlurrahman hadislerin yorumlanmasına büyük ehemmiyet atfetmiştir. Ona göre hadisin lafzının birebir tatbiki değil hadisin ruhunun hâkim kılınması önem taşımaktadır. Zira nebevî sünnetin zahirî manasına bağlı kalmak donukluğa yol açacak ve sünnetin uygulanabilirliğini Hz. Peygamber devri ile sınırlayacaktır. Bunun önüne geçmek ve sünnetin her koşulda yaşanabilirliğini mümkün kılmak için hadis malzemesini te'vil etmek gerekmektedir. Nitekim her zaman ve mekâna hitap eden, sünnetin lafzı değil genel ilkeleridir. Var olan cüz'î miktardaki nebevî sünnetin aklî yorumları yapıldığı takdirde bunlar İslam toplumu için yol gösterici ilkelerin tayininde temel teşkil edecektir.

Seleflilik ve modernizmin hadis değerlendirmelerinde aklın pozisyonuna bakıldığında büyük farklıklar görülmektedir:

Naslardaki murad-ı ilahi modernistlere göre mana ve maksada, seleflere göre lafza bakılarak en doğru şekilde anlaşılacaktır. Modernistlerde şekilcilikten uzak mana odaklı bir sünnete tabi olma anlayışının olduğu görülmektedir. Onlara göre hadisin lafzı aşılmalı onunla anlatılmak istenen ilke, prensip, gaye ve ruh anlaşılmalıdır. Bu nedenle sünneti anlama ve ruhunu ortaya çıkarma noktasında modernistler akla azami yetki tanımıştır. Onlar sünnetin yaşanabilirliği için aklî yorum faaliyetine tabi tutulmasını zaruri görmüştür. Selefler ise tam aksine sünnete en iyi şekilde tabi olmanın onun lafzına ittiba ile mümkün olacağına inanmışlardır. Onların nezdinde bir hadisin metni hakkındaki her yorum onun asıl anlatmak istediğinden uzaklaşılmasına yol açmaktadır. Bu nedenle seleflerde hadislerin anlaşılmasında akla asgari yetki tanınmıştır. Akıl sadece hadisin sıhhatini tespit ve manasının doğru şekilde anlaşılmasında işlev görmüştür.

Her iki kesim de akıl ile nakil arasında gerçek bir çelişkinin olamayacağı kanatindedir. Ancak akıl ve nakil arasında görünürde bir çelişki mevcutsa selefiyede nakil, modernizmde akıl öne alınmakta ve ona tabi olunmaktadır.

Hadis musannefâtında aklın idrak etmekte zorlanacağı muhtevada hadisler mevcuttur. Modernistlerin ve seleflerin bu tür hadislere yaklaşımlarında farklılıklar bulunmaktadır. Seleflerde nassın zahirîne bağlılık esastır. Onlar hadisleri de vahiy ürünü olarak gördüklerinden eğer hadis sahihlik şartlarını taşıyorsa ona tabi olmuşlar, hadisin zahirî manasını anlamakta zorlansalar dahi hadisin aklî izahını yapma çabasına girmemişlerdir. Modernistler ise akla geniş yetki tanımları hasebiyle hadisler üzerinde serbest yorum faaliyetleri gerçekleştirmişler, hadisleri aklî hâle getirme çabasına girişmişlerdir.

Modernistlerin hadislere yönelik eleştirel yaklaşımları bu hususta da kendisini hissettirmiş, aklî izahını yapmakta zorlandıkları hadisleri tenkit etmiş hatta reddetmişlerdir. Ancak unutulmamalıdır ki hadisler dinin ikinci kaynağıdır. Din sahasında kimi zaman aklın idrak etmekte zorlanacağı haberlere de inanmak icap etmektedir. Zira aklın idrak alanı sınırlı olup tüm dinî hakikatleri idrak edebilecek bir yapıda değildir. Öte yandan akıl her zaman birtakım öncüllere göre bir hükme vardığından aklın verdiği hüküm görecelilikten kurtulamamaktadır. Bu nedenle hadisleri sadece akla uygunluk cihetinden değerlendirerek sıhhati hakkında bir yargıya varmak doğru neticeye ulaşmada yetersiz kalacaktır. Bunun için hadis diğer tenkit metodlarının süzgecinden de geçirilmeli, nihaî hüküm bu çok yönlü araştırmaya göre verilmelidir.

Modernistlerin akla aykırı bulduğu hadisleri reddederken ileri sürdükleri en önemli saikler hadislerin âhâd olması ile Kur'an'a aykırı olmasıdır. Onların nezdinde mütevâtir olmayan hadislerin pek bir kıymeti harbiyesinin bulunmadığı görülmektedir. Zira onlara göre din, akla ve kesin delillere dayanmak zorundadır. Bundan dolayı da akla aykırı olması ve kesin delil olan Kur'an'a muhalif olması hadisin reddedilmesi için yeter sebeptir. Selefîlerin ise hadisleri değerlendirirken senedini esas aldıkları görülmektedir. Onlara göre senedinin sahih olduğu ortaya konmuş bir hadisin akla aykırı görülmesinin ve âhâd yahut mütevâtir olmasının bir önemi kalmamaktadır.

SONUÇ

İslam dünyasının geçirdiği zorlu süreçlerde mevcut hâli değerlendirip çözüm arayışı sunan düşünce akımlarından olan selefilik ve modernizm, İslam toplumlarının geri kalmışlığının hâlihazırdaki yaygın din anlayışının problemliliğinden kaynaklandığını öne sürmüştür, İslam dünyasının sorunlarının halli için din anlayışında değişim ve dönüşümün zaruriyetine vurgu yapmıştır. Dinin özüne dönerek sahih İslam'ı yeniden inşa etme hususunda ortak bir düşünce yapısına sahip olan selefilik ve modernizm, bu düşünceyi gerçekleştirmek için yüzyılların birikimi olan İslam geleneğini devre dışı bırakmıştır. Zira onlar en temelde dinin aslî kaynaklarına yani Kur'an ve Sünnete dönüşü sağlamayı amaçlamıştır. Ancak selefilik düşüncesinin nassın zahirine bağlılığı esas alması, modernizmin ise naslara bakışta akli temel alıp nasları modern değerlerle uyumlu bir şekilde yorumlama çabası iki ekolü birbirinden farklılaştırmıştır. Selefi düşünürler hadislerin zahirî manalarını esas almış, söylenme maksadını umumiyetle göz ardı etmiştir. Onlar modern dönemdeki akılcı fikirlerin menfî etkisinden korumak için hadislerin te'vil edilmesine karşı çıkmış ve hadisleri mutlaka nakledildikleri lafızlara göre anlamak ve uygulamak gerektiği kanaatini taşımıştır. Bütün bunların sonucunda ise şekilci ve katı bir din anlayışı zuhur etmiştir. Modernistler ise modern çağın dinin sabiteleriyle şekillendirmek yerine dinî nasları çağın şartlarına göre yorumlama yolunu tercih etmiştir. Modernistlerin hadisleri rasyonel bir bakışla ele alarak hadisten çıkarılan yorumu hadisin zahirî manasının önüne geçirmeleri hadisleri keyfî bir şekilde te'vil etmelerine neden olmuştur. Hadislerin aklın ışığında ve yeni metotlarla yeniden gözden geçirilmesine yönelik düşünceleri ve bu doğrultuda akla aykırı görülen, modern bilimle uyumsuz addedilen hadisleri aklî olarak izah etmeye çalışmaları ise hadisleri tenkit etmelerine hatta reddetmelerine yol açmıştır.

Ele alınan selefi düşünürler hadis ve sünnet tanımlarında klasik hadis usulüne bağlı kalmış, hadis ve sünneti mutlak bir şekilde birbirinden ayırmamış, iki kavramı benzer şekillerde tanımlayarak birbirlerinin yerine de kullanabilmiştir. Modernistler ise hadis ve sünnet kavramlarını birbirinden ayırarak hadisin sözü, sünnetin fiili ifade eden bir kavram olduğunu belirtmiştir. Onlar hadis ve sünneti klasik hadis usulündeki ıstılah anlamlarından farklı bir şekilde tanımlamış, hadis ve sünnetin muhtevası ile ilgili klasik hadis usulünde olmayan kavramlar icat etmiş ve hadis ile sünneti birtakım yeni tasniflere tabi tutmuştur. Bu itibarla modernizmdeki

hadislere yönelik eleştirel yaklaşımın onları tanımlama ve tasnif etme biçimlerinden başladığını söylemek mümkündür. Zira onlar hadis ve sünnetin bağlayıcılığı hususundaki fikirlerini bu tasnifler üzerinden şekillendirmiştir.

Selefi düşünürler Hz. Peygamber'i dinde müstakil hüküm koyucu bir otorite olarak görmekte, sünnetin Kur'an'da mevcut olmayan hükümler getirdiğini ve İslam'ın ikinci aslî kaynağı olduğunu kabul etmektedir. Bu itibarla onlar itaat ve ittiba cihetinden Kur'an ile Sünneti eşdeğer kabul ederek Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine ittibayı zaruri görmekte, ittiba etmemeyi ise küfür sebebi saymaktadır. Modernistler ise Hz. Peygamber'in müstakil olarak teşrî' yetkisi olmadığını, sünnetin Kur'an'da mevcut olmayan hükümler getiremeyeceğini savunmaktadır. Kur'an'da dinin yaşanması için gerekli her şeyin bildirildiği kanaatinde olan modernistlere göre Hz. Peygamber'in görevi yeni hükümler koymak değil, Kur'an'da mevcut olan hükümleri açıklamaktır. Bu nedenle onlara göre dinin yaşanabilmesi için Kur'an'a ittiba etmek yeterlidir.

Selefler sünnete ittiba meselesinde Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber'e ittibayı emreden âyetleri delil olarak zikrederken modernistler dinde aslî kaynak olarak gördükleri Kur'an'ın bizzat kendisinin Hz. Peygamber'in sünnetine ittibayı emretmesi konusunda herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Bu durum bir çelişki olarak önümüzde durmaktadır.

Selefi düşünce sünneti Kur'an gibi vahiy mahsulü kabul etmiş, bu durum selefliğin Kur'an ve Sünneti birbirine denk bir şekilde konumlandırmasına yol açmıştır. Vahiy ürünü olduğu düşüncesiyle Kur'an ve Sünneti eşitleyen anlayışa sünnetin Kur'an'ın âmını tahsis, mutlakını takyid ve mücmelini izah ederek Kur'an'ı beyan edici olma özelliği de eklenince seleflik Kur'an'ın anlaşılmasında hadisleri belirleyici kabul etmiştir. Kur'an'ın anlamlarının sünnet tarafından belirlenmesiyle de seleflikte hadis/sünnet merkezli bir din anlayışı oluşmuştur.

Hadislerin vahiy mahsulü olduğunu kabul etmeyen modernizmde ise dinin tek temel kaynağı olarak Kur'an'ı görme temayülü bulunmaktadır. Selefi düşüncedeki sünnetin şerh ediciliği olmaksızın Kur'an'ın anlaşılamayacağı düşüncesine modernist düşünürlerden Reşid Rıza katılsa bile Sıdkı ve Fazlurrahman, Kur'an'ın gayet açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle açıklanmasına gerek olmadığını düşünmektedir. Hülâsa seleflikte Kur'an'ın hadisler olmaksızın anlaşılamayacağını düşüncesi hâkimken modernizme göre Kur'an hadislere müracaat etmeden salt akılla anlaşılabilir.

Seleflilik ile modernizmin hadis yaklaşımlarındaki en önemli farklılıklardan birini âhâd hadis konusu teşkil etmektedir. Seleflikte sahih olduğu takdirde âhâd hadisle amel edilmesi gerektiği kanaati benimsenmiştir. Hatta Elbânî âhâd hadislerin ilim ifade ettiğini ve itikat alanında da delil olabileceğini savunmuştur. Modernizmde ise zan ifade etmesi sebebiyle âhâd hadisler dinin temel kaynakları arasında değerlendirilmemiştir. Modernistler itikad alanında sadece mütevâtir hadisleri delil kabul etmiş, âhâd hadisleri bu alana dahil etmemiştir. Reşid Rıza ahkâm alanında âhâd haberle amel edilebileceğini düşünse de, sadece mütevâtir amelî sünneti dinin kaynaklarından saydığı, bu tür sünnetlerin sayısının da oldukça az olduğu kanaatini taşıdığı düşünülünce onun da hadislerin dindeki yerini büyük oranda bertaraf ettiği anlaşılmıştır. Sıdkı ve Fazlurrahman, hadisleri ahkâm alanında da bağlayıcı görmeyerek sünnetin göz ardı edildiği bir din anlayışı inşa etmiştir. Bütün bunlara Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisi olmadığı düşüncesi de eklenince neticede modernistler dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırmış ve Hz. Peygamber'e itaati Kur'an'a mahsus kılmıştır.

Hadislere yaklaşım biçiminde, hadisleri anlama ve yorumlamada yerellik ve evrensellik meselesi de selefî ve modernistlerce farklılık arz eden hususlardandır. Selefî düşünürler Kur'an'dan birtakım âyetleri delil göstererek sünnetin kıyamete dek bağlayıcı olduğunu beyan etmiştir. Seleflilik düşüncesinde sünnetin muhteva itibariyle her devirde yaşanmaya elverişli bir yapıda olduğu kabul edilmiştir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak seleflikte hadislerin sadece lafzına odaklanılmış hadislerin sebab-i vurûdu, söylendiği şartlar ve söylenmesindeki amaçlar göz önünde bulundurulmadığından ötürü hadislere şekilci ve katı bir yaklaşım sergilenmiştir. Modernistlerden Reşid Rıza sünnetin kıyamete kadar geçerli ve bağlayıcı olduğu hususunda seleflilerle hemfikir iken Tevfik Sıdkı sünnetin bağlayıcılığının Hz. Peygamber devrine has olduğunu ifade etmiştir. Fazlurrahman ise Hz. Peygamber'e ait olan sünnet malzemesinin her devirde uygulanabilir bir yapıda olmadığını belirterek sünnetin her devirde tatbik edilebilmesi için çağın şartlarına göre yeni formlar alması gerektiğini beyan etmiştir. Bununla birlikte modernistler hadisler hakkında yaptıkları değerlendirmelerde her devre hitap edebilmesi için hadisin ruhunu ve söylenme maksadını esas almış, çoğu zaman hadisleri bağlamından kopararak yorumlamış ve oldukça farklı anlamlar vermiştir. Hülâsa her iki yaklaşımda da hadislerden tam anlamıyla istifade edilememektedir.

Seleflilik ve modernizm İslam toplumlarının mezhepler yüzünden fırkalara bölündüğünü, İslam'ın ilk devirlerindeki birlik ve beraberlik duygularının kalktığını bu sebeple de Müslümanların güç kaybettiklerini düşünmüştür. Bu itibarla seleflilik ve modernizmde dinî meselelerde mezhep imamlarına değil doğrudan Kitap ve Sünnet delillerine tabi olunması gerektiği düşüncesi benimsenmiştir. Din anlayışını mezheplerin ve dinî düşünce ekollerinin görüşlerinden tasfiye etme adına her iki akımda da İslam medeniyetinin ilmî birikimi göz ardı edilmiştir. Ancak mezhepleri taklidi bırakıp İslam ilim geleneğini bertaraf etmeleriyle fıkıh usulündeki bir konuyla ilgili bütün âyet ve hadislerin değerlendirilip ona göre hüküm çıkarılması metodu da terk edilmiştir. Seleflikte Kur'an'ın açıklayıcısı olması hasebiyle fikhî hüküm vermede umumiyetle hadisler delil alınmıştır. Modernizmde ise dinin asıl kaynağının Kur'an olduğu, tüm hükümlerin Kur'an'da beyan edildiği düşüncesi ve sünnete olan eleştirel yaklaşım nedeniyle hüküm vermede ekseriyetle Kur'an esas alınmış, hadisler çoğu zaman saf dışı tutulmuştur. Neticede hem seleflilik hem de modernizm bir konuda hüküm verirken hadisleri bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutmamış bilakis hadislere seçmeci bir şekilde yaklaşmıştır. Bu itibarla her iki ekol de kimi zaman kendi düşünce dünyalarına uymayan, eleştirdikleri hususlardaki hadisleri görmezden gelme ya da reddetme yolunu tercih etmiştir. Kur'an ve hadisleri bütünlük içerisinde değerlendirmemeleri ise naslara kendi bakış açılarıyla sınırlı bir çerçeveden bakmalarına ve onları usulsüz bir şekilde yorumlamalarına neden olmuş, bu durum ise öznel yargılara dayalı bir fıkıh anlayışına yol açmıştır. Bu fıkıh anlayışı her iki kesimin de ümmetin genel görüşlerinden ayrı, şaz hükümler vermesine sebep olmuştur. Söylemlerinde mezheplerin ümmetin birlik beraberliğini bozduğunu, doğrudan Kitap ve Sünnete tabi olmanın birlik ve beraberliği sağlayacağını belirten selefî ve modernistlerin verdikleri hükümlerle ümmetin genel kabullerinin dışına çıkması ve ümmet içerisindeki ihtilafları çoğaltması bir tezat olarak dikkat çekmektedir.

Selefliler hadislerin sıhhatinin en iyi isnadına bakılarak tespit edileceğini iddia etmiş ve hadisleri değerlendirirken sened tenkidine ağırlık vermiştir. Modernist düşünürler ise hadislerin sıhhatini tespitinde ağırlıkla metin tenkidi yöntemlerini kullanmıştır. Bununla birlikte iki kesim de hadislerin sıhhatini tespitinde Kur'an'a arz metoduna büyük ehemmiyet vermiştir. Seleflilik sünnetin Kur'an ile aynı kaynaktan sadır olduğu, Kur'an'ın korunduğu gibi sünnetin de korunduğu

dolayısıyla ikisinin çelişemeyeceği, modernizm ise sünnetin aslının Kur'an olduğu düşüncesiyle Kur'an'a aykırı gördükleri hadisleri reddetmiştir.

Çalışmada ulaşılan neticelerden biri de hâlihazırdaki din algısını bidatlerden tasfiye edip dinin saf hâliyle anlaşılmasının zaruretine inanan selefliğin hadislerin sıhhat durumunun doğru bir şekilde tespit edilmesine oldukça ehemmiyet vermesidir. Bu durumun başlıca sebeplerinden biri selefliğin rivayete dayalı bir ekol olması ve din anlayışını büyük oranda hadisler üzerine bina etmesidir. Onlar hadisleri tetkike tabi tutarak zayıf hadisler yoluyla dine bidat sokulmasının önüne geçmeye çalışmış, böylelikle de sahih hadislere dayalı bir din anlayışı ikame etmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle modern dönemdeki selefi düşünürler hadislerin sıhhati hakkında klasik dönemde verilmiş hükümlere mutlak bir şekilde bağlı kalmamış, kendi inceleme ve değerlendirmeleri sonucu hadisler hakkında yeni hükümler vermiştir. Nitekim selefler de modernistler gibi ümmet arasında en muteber hadis kaynakları kabul edilen Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki hadisleri mutlak sahih kabul etmemiş ve tetkik edilmesi gerektiğini söylemiştir. Seleflikteki bidat anlayışının oldukça geniş olması klasik hadis kitaplarında sahihliği bildirilen pek çok hadisin zayıf olduğuna hükmetmelerine yol açmıştır. Hadislere bağlılığı ile bilinen bir akımın düşünce sistemleri sebebiyle bazı sahih hadisleri zayıf olarak kabul edip onlarla amel etmemesi de bir tezat teşkil etmektedir.

Modernistler hadislerin Hz. Peygamber hayattayken değil de vefatından sonra yazıya geçirildiğini ve isnat sisteminin güvenilir olmadığını ileri sürerek hadislerin doğru bir şekilde korunamadığını ve güvenilirlikten uzak olduğunu iddia etmektedir. Bütün bunlarla birlikte modernistlerin kendi görüşlerini delillendirme hususunda yer yer hadisleri kullanarak onların otoritesinden yararlandıkları da görülmektedir. Dolayısıyla bu durum modernistlerin düşünce sistemlerinde tutarlı bir metodolojiden uzak olduklarını göstermektedir.

Seleflik ve modernizmin temsilcilerinin konulara yaklaşımı tikel olarak incelendiğinde her ne kadar fikirleri ortak bir zeminde şekillenmiş olsa da pek çok meselede farklı düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Dolayısıyla seleflik ve modernizm aslında heterojen düşüncelerin tek bir çatı altında birleşiminden müteşekkil akımlardır. Bu akımlardaki hâlihazırdaki düşünce çeşitliliğinin naslara gelenekten bağımsız bir yaklaşım sergilemelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Neticede iki kesimin de ortaya koyduğu İslam anlayışı pek çok yeni problemi beraberinde getirmektedir. Her iki kesimin de hadisleri klasik hadis ilim usulüne tabi olmadan kendi düşünce dünyalarındaki kriterlere göre değerlendirdikleri görölmektedir. İslam ilim geleneklerinden arınmış bir din anlayışı diğler alanlarda olduğu gibi hadis alanında da usulsüzlüğe ve keyfiliğe yol açmaktadır. Hâlbuki her ilim dalında belli usul ve kaidelere dayanılarak bir gelişme ve ilerleme sağlanmaktadır. Usul terk edildiğinde ise ihtilaf ve keyfî yorumlamalar kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle hadislere yaklaşımda hadis ilminin zengin birikimine dayanmak, usul kaidelerine tabi olmak, menfî yahut müspet önkabulleri bir kenara bırakarak hadislere objektif bir şekilde yaklaşmak ve hadislere seçmeci değil bütüncül, tutarlı ve itidalli bir yaklaşım sergilemek gerekmektedir.

KAYNAKLAR

Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.

Abaza, Nizar. Cemaleddin Kasımî ehadü ulemai'l-islâhi'l-hadisi fi's-Şam. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997.

Abdirrahman, Muhammed b. Hasan b. Hadisü's-sabah min kelimâti ve talikâti ve muhâderâti Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. Riyad: Dâru't-Tevhid li'n-Neşr, 2012.

Abduh, Muhammed. el-İslâm beyne'l-ilim ve'l-medeniyye. Kahire: Dâru Hilâl, 1960.

Abduh, Muhammed. el-İslâm ve'n-Nasraniyye mea'l-ilmi ve'l-medeniyye. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1905.

Abduh, Muhammed. "İslâm'ın Müsamahasına Dönüş". çev. Osman Keskiöğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973).

Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992.

Abduh, Muhammed. *Tefsiru cüz'i Amme*. Tunus: Dâru'l-Maârif, 1986.

Abduh, Muhammed. *Tevhid Risâlesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Abduh, Muhammed - Rıza, Reşid. *Menâr Tefsiri: Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakim tefsirü'l-menâr*. çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.

Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Abdülazîz b. Bâz. *Akîdetü's-sahîhe ve ma yuzadduha*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1994.

Abdülazîz b. Bâz. *Erkânü'l-İslâm*. thk. Muhammed Lokman es-Selefi. Riyad: Dâru'd-Dâi li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999.

Abdülazîz b. Bâz. "Hadisu Kavle Kadaya'l-İslâm ve'l-Müslimin mea reisü'l-Camiatü'l-İslamiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere Şeyh Abdülazîz b. Bâz".

Abdülazîz b. Bâz. *Keyfiyetü salâtü'n-nebiyyi ve vücûbi's-salâti fi'l-cemaati*. Beyrut: Dâru'l-Hayl, 1988.

Abdülazîz b. Bâz. *Kur'an ve Sünnet Işığında Hac, Umre ve Ziyaretle İlgili Çoğu Meselelerin Tahkik ve İzahı*, 1999.

Abdülazîz b. Bâz. *Mecmû'u fetâvâ ve makâlatin mütenevvi'a*. thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1999.

Abdülazîz b. Bâz. *Resûl: mekânetuhu ve hukukuhû*, 2008.

Abdülazîz b. Bâz. *Tevhid*. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.

Abdülazîz b. Bâz. *Vücûbu'l-ameli bi sünneti'r-râsuli ve küfrü men enkereha*. Riyad: Vezaret-i Şuûnu'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Davet ve'l-İrşad, 1995.

Abdülazîz b. Bâz - Useymîn, Abdullah Salih. *Menâsikü ve fetâvâ'l-hac ve'l-umre*. Kahire: Dâru İbn Heysem, 2005.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs: amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nas*. Beyrut, 1988.

Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Açıkgenç, Alparslan. "İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990).

Adams, Charles J. "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman". çev. Bilal Kuşpınar - Ahmet T. Yüksel. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990).

Adams, Charles J. "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm". *İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.

Afganî, Cemaleddin. *Dehriyyun'a Reddiye*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Afganî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *Urvetü'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.

Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra. *Kütüb-ü Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.

Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmed Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybani. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.

Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019).

Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Amir, A.N. vd. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı". çev. Osman Şahin. *Birey ve Toplum Dergisi* 3/6 (Güz 2013).

Ammâra, Muhammed. *es-Selef ve ve's-selefiyye*. Kahire: Mısır Arap Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığı, 2008.

Ammâra, Muhammed. *İmam Muhammed Abduh müceddidü'd-dünya bi tecdidi'd-din*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988.

Amr, Abdullah b. Muhammed. "Menheci'l-ilmî ve'l-hulkî inde semahati şeyh Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz". *Mecelletü'l-buhûsu'l-İslâmiyye* 88 (ts.).

Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. İstanbul, 2014.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Aslantürk, Zeki - Amman, Tayfun. *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

Aydın, Mehmet. "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi". çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. *İslam*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.

Aydın, Mehmet S. “Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”. 1. *İslam Düşüncesi Sempozyumu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

Aydın, Mustafa. *Neo-Seleflilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi 1: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.

Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Ayzerî, Abdurrahman b. Muhammed b. Salih. *Cuhûdu’ş-şeyh el-Elbânî fî’l-hadîsi rivayeten ve dirayeten*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006.

A‘zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. çev. Recep Çetintaş. İstanbul: Usûl Yayınları, 1998.

A‘zamî, Muhammed Mustafa. *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*. çev. M. Enes Topgül - M. İkbal Aslan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Bayram, Fatih. *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru: Reşid Rıza Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Bedrân, Abdülkadir. *el-Medhâl ila mezhebi’l-imami Ahmed b. Hanbel*. Mısır: İdâretü’t-Tıbbâ‘ati’l-Müniriyye, ts.

Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. İstanbul: Saray Kitabevi, 1986.

Bevvâbetü’t-türâs İmam Elbânî. “ () : استدلّأ بقوله تعالى : ”والله يعصمك من الناس“ ؛ فما ردُّ هذه الشبهة ؟ هناك أناس ينكرون سحر الرسول - صلى الله عليه وسلم - استدلالاً بقوله تعالى -والله- يعصمك من الناس- فما رد هذه الشبهة ”. Erişim 19 Mayıs 2023. <https://www.al-albany.com/audios/content/1440/-الله-عليه-وسلم-استدلّأ-بقوله-تعالى-والله-يعصمك-من-الناس-فما-رد-هذه-الشبهة>

Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü’l-kübra*. Haydarabad: Dâiretü’l-Ma’rifî’l-Osmaniyye, 1344.

Birişik, Abdülhamid. *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Boynukalın, Mehmet. *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. Dâru Tavki’n-Necât, 2001.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Bulut, Zübeyir. “Selefliliğin Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”. *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Bûtî, Saîd Ramazan. *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün mübareketün lâ mezhebün İslamiyyün*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1990.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Cemâleddin Efgânî”. *İslam Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslamî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Muhammed Abdüh”. *İslam Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Seyyid Ahmed Han”. *İslam Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Bahs fî'l-ehâdisi'd-daîfe*, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Alû Selmân. Demmâm: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 2002.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Muhtasaru's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-muattıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire, 1996.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-muattıla*. thk. Ali b. Muhammed Dahîlullâh. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi Çakan. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Kitabiyat, 2000.
- Çiğdem, Ahmet. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*. Konya: Vadi Yayınları, 1997.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Dar, Bashir Ahmad. *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmed Khan*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Abdullah Haşim Yemani. Medine: Dâru'l-Mehasin, 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dimaşk: Dâru'l-Mustafa, 2007.
- Demirci, Muhsin. “Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003).
- Durguti, Abdulkader. “Nâsiruddin el-Elbânî'nin Selefilik Anlayışı ve Balkan Gençler Üzerindeki Etkisi”. *Marife Dergisi* 22/2 (2022).
- Durmaz, Osman. “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”. *Marife Dergisi* 20/1 (2020).
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*. çev. İlyas Çelebi vd. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Kitâbü's-Sünen: Sünen-i Ebû Davud*. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid Fıkî. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.

Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta Yeri*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Hilal Yayınları, 1984.

Ebû Zehra, Muhammed. *İbn Hanbel hayatuhu, asruhu, ârâuhu ve fıkhuu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

Ebû Zehra, Muhammed. *İbn Teymiyye hayatuhu, asruhu, ârâuhu ve fıkhuu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.

Ebû Zehra, Muhammed. *Şeyhu'l-İslam Ahmed İbn Teymiyye Hayatı Görüşleri Fıkıhtaki Yeri ve Usulü*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: Hilal Yayınları, 1987.

Efe, Halil. "Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme/Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Ehlü'l-hadis ve'l-âsâr. "الشيخ محمد ناصر الالباني-سلسلة الهدى والنور". Erişim 19 Mayıs 2023. <https://www.alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=5660>

Ehlü'l-hadis ve'l-âsâr. "الشيخ محمد ناصر الالباني-منقولات". Erişim 19 Mayıs 2023. <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=157529>

Eisenstadt, Shmuel Noah. *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*. çev. Ufuk Coşkun. Doğu Batı Yayınları, 2007.

Ekinci, Muhammed Salih. *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*. çev. Metin Yiğit. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Elbânî, Nâsirüddin. *Âdâbu'z-zıfâf fî sünneti'l-mutahharati*. Amman: Mektebetü'l-İslamiyye, 1988.

Elbânî, Nâsirüddin. *Ahkâmü'l-cenâiz*. Beyrut: Mektebü'l-İslamî, 1969.

Elbânî, Nâsirüddin. *Daifu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Daru Ğuras, 2002.

Elbânî, Nâsirüddin. "Ehâdisi'z-zaîfe ve'l-kaviyye". *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslamiyyi* 71 (1970).

Elbânî, Nâsirüddin. *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005.

Elbânî, Nâsirüddin. *el-İsrâ ve'l-Mirâc: ve zikru ehâdisihima tahriciha ve beyanu sahihiha min sekimiha*. Amman: el-Mektebetü'l-İslamiyyetü, 2000.

Elbânî, Nâsirüddin. *Esasü'l-bani fî türasi'l-Elbânî: fikhü'l-Elbânî beyne's-sual ve'l-cevab*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türas, 2008.

Elbânî, Nâsirüddin. *Hükmü târikü's-salâti*. Riyad: Dâru'l-Celaleyn, 1992.

Elbânî, Nâsirüddin. *İrvâ'ül-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1979.

Elbânî, Nâsirüddin. *Menziletü's-sünne fi'l-İslam ve beyân ennehu lâ yüstâğna anha bi'l-Kur'an*. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1984.

Elbânî, Nâsirüddin. *Semerü'l-müstedâb fî fikhü's-sünneti ve'l-kitâb*. Kuveyt: Dâru'l-Giras, 1422.

Elbânî, Nâsirüddin. *Sıfatı salâti'n-nebi mine't-tekbir ile't-teslim keenneke teraha*. Riyad: Mektebü'l-Meârif, 1996.

- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü 'l-ehâdisi's-sahiha*. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslamî, 1979.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü 'l-ehâdisi'z-za'ife ve 'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi 'l-ümme*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Vücûbü 'l-ahz bi-hadisi 'l-âhâd fi 'l-akâid*. Dimeşk, 1984.
- Emin, Abdülazîz Muhtar İbrahim. *Ehâdisi'z-za'ifeti ve 'l-mevzûati elleti hükmü aleyha semahatü's-şeyh el-İmam Abdülazîz b. Bâz fi mecmû'u fetâva ve makalâti mütenevvia*. Riyad: Mektebetür'r-Rüşd, 2009.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Erbaş, Muhammed. “‘Sünnet Kur’ân’a Kâdîdir’ Sözü’nün Teorik ve Pratik Değeri”. *Marife Dergisi* 7/2 (2007).
- Ertaş, Hikmetullah. “el-Elbânî’nin Buhârî Tenkitleri”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*.
- Ertuğrul, Resul. “Tefsîru'l-Menâr’da Hadislerin Ele Alınış Yöntemi”. *Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı*. ed. Tevhit Ayengin. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Esen, Muhammed. *Afganî Kelamî ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Eş‘arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fazlurrahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ. Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.
- Fazlurrahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Fazlurrahman. “Riba and Interest”. çev. Mazharuddin Sıddikî. *Islamic Studies* 3/1 (1964).
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

Garâbilî, Âişe. *Menheci'l-el-Elbânî fî tashihi'l-hadisi ve tad'îfihi*. Cezair: Câmiatü'l-Hac, Doktora Tezi, 2006.

Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.

Göle, Nilüfer. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Günay, H. Mehmet. *Cemaluddîn el-Kasımî ve Fıkhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Günay, H. Mehmet. "Suriye Selefliliğinin Önderi Cemaleddîn el-Kasımî: Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005).

Güneş, Abdulkaki. *Aklî Tefsir Hareketi Mutezile ve Menâr Ekolü*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.

Hacıoğlu, Nejla. "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlarla İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018).

Hâdî, İsam Musa. *Muhaddisü'l-asri imam Nâsiruddîn el-Elbânî kema araftehu*. Suudi Arabistan: Dâru's-Siddîk, 2003.

Han, Seyyid Ahmed. *Tefsirü'l-Kur'an*. Hindistan, 1880.

Han, Seyyid Ahmed. *Tefsirü'l-Kur'an*. Hindistan, 1882.

Han, Seyyid Ahmed. *Tefsirü'l-Kur'an*. Hindistan, 1888.

Hanbel, Ahmed b. *Usûlü's-sünne*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

Harâs, Muhammed Halil. *Bâisu'n-nahdati'l-İslâmiyye: İbn Teymiyye es-Selefi*. Mısır: Matba'atu'l-Yûsufiyye, 1952.

Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Hatiboğlu, İbrahim. "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayırımı". *Marife Dergisi* 1 (Bahar 2001).

Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Hatiboğlu, İbrahim. "Nâsirüddîn el-Elbânî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hıdır, Özcan. "Selefliliğin Hadis-Sünnet Anlayışı". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Hilmi, Mustafa. *Kavâidu'l-menheci's-selefiyyi fî'l-fikri'l-İslamiyyi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Lütfi Boyacı - Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Salim. Suûdi Arabistan: Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınları, 1991.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. İ. Hakkı Sezer vd. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1997.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *İktidau's-sıratı'l-müstakim li muhalefeti Ashâbi'l-Cehîm*. thk. Nasır Abdülkerim el-Akl. Beyrut: Dâru İşbiliya, 1998.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *İlmu'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mecmûu fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Suûdi Arabistan: Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 2004.

İğdi, Ahmet. "Seyyid Ahmed Han". *İslam Düşünce Atlası*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

İlahibahş, Hadım Hüseyin. *el-Kur'âniyyun ve şübühathum havle's-sünne*. Taif: Mektebü's-Siddik, 1989.

İlbars, Emre. "Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyü'l-Muhammedî Adlı Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve Islah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (2022).

İnayet, Hamid. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

İstanbulî, Mahmud Mehdi. *Şeyhu's-Şam Cemaleddin Kasımî*. el-Mektebü'l-İslamî, 1985.

İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslamî Köktencililiğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Jaques, R. Kevin. "Fazlurrahman: Peygamberlik, Kur'an ve İslamî Reform". çev. Gülşen Yağır Ahmetoğlu. *İlahiyat: Akademik Araştırmalar Yıllığı* 1 (2018).

Juynboll, Gautier Herald A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Kalaç, Rıdvan. "Sahîh-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetler Üzerine Bir İnceleme - Elbânî Özelinde-". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2021).

Kalkan, Gökçen. *Cemaleddin el-Kasımî ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Kandemir, Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Karabulut, Fuat. "Recm Cezasının Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012).

Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005.

Karaman, Hayrettin. "Cemaleddin Efgânî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Karaman, Hayrettin. "Modernist Proje ve İçtihat". *İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.

Kasımî, Cemaleddin. *Delâilü't-tevhid*. thk. Halid Abdurrahman el-Ak. Beyrut, 1991.

Kasımî, Cemaleddin. *Ecvibetü'l-marziyye*. Dımeşk, 1326.

Kasımî, Cemaleddin. *el-Fazlü'l-mübin ala ikdi'l cevheri's-semîn: Şerhü'l-Erbaine'l-Acluniyye*. thk. Muhammed Behçet Baytar. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1983.

Kasımî, Cemaleddin. *el-Fetva fi'l-İslam*. thk. Muhammed Abdulhakim el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Kasımî, Cemaleddin. *el-İsrâ ve'l-Mirâc*. Dimaşk: Matba'atü'l-Feyhâ, 1331.

Kasımî, Cemaleddin. *el-Meshü ale'l cevrabeyni*. thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: Mektebü'l-İslamî, 1979.

Kasımî, Cemaleddin. *İrş'adü'l-halk ile'l-ameli bi haberi'l-berk*. Muktebis Matbaası, 1329.

Kasımî, Cemaleddin. *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadis*. thk. Muhammed Behçet Baytar. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2020.

Kasımî, Cemaleddin. *Mehasinü't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1914.

Kasımî, Zâfir. *Cemaleddin Kasımî ve Asruhû*. Dimeşk, 1965.

Kavak, Özgür. "Mısır'da Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu: İslam Hukuk ve Siyaset Düşüncesinde Yeni Arayışlar". *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*. ed. Lütfi Sunar. Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.

Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kavak, Özgür. "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi". *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 14 (2003).

Kavak, Özgür. "Modernleşme Sürecinde İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbâl'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2012).

Kefevî, Ebû'l-Beka. *el-Külliyât*. Kahire: Matba'atü'l-Emiriyye, 1281.

Keleş, Ahmet. "Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat". *Eski Yeni* 23 (2011).

Khan, M. A. Muqtedar - Aksu, İbrahim Enes. "Güney Asya'dan İslamî Modernizm Sesleri". *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*. ed. Lütfi Sunar. Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.

Kılıç, Ahmet Faruk - Ağçoban, Sıddık. "Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013).

Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi". *İslâmiyât* 10/1 (2007).

Kıyıcı, Burhaneddin. *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakli Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefîlik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Koçak, Rukiye. *Muhammed Abduh'ta Selefî Eğilimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Koçyiğit, Talât. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

Kotan, Şevket. “Fazlurrahman’ın İctihad Teorisi”. *Milel ve Nihal İnanc Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2008).

Koyuncu, Ahmet Ayhan. “İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Ara Yol Önerisi”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019).

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.

Kubat, Mehmet. “Selefi Perspektifin Tarihselliği”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004).

Kutlu, Sönmez. “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”. *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2017.

Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Kutlu, Sönmez. *Selefilğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”. *Bilgi Bilim ve İslam II*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1992.

Kuzudişli, Ali. *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.

Kuzudişli, Ali. “Fazlurrahman’ın Sünnet Yorumu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012).

Küçük, Meryem. *Tirmizî’nin Sünen’inde Elbânî’nin Uydurma Olarak Nitelendirdiği Hadislerin Değerlendirilmesi*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Küçükalp, Kasım. “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”. *Eski Yeni* 17 (2010).

Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Mahzumî Paşa, Muhammed. *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *Muvatta’*. thk. Beşşar Avvad Ma’ruf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1997.

Mertoğlu, Suat. “Kaynaklara Dönüş Hareketi”. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*. ed. Mustafa Kara - Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Moazzam, Anwar. *Cemaleddin Afganî: Doğu’nun Müslüman Mütefekkiri*. çev. Dücan Demirtaş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.

Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî’den Abduh’a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Münâvî, Muhammed Abdürreûf. *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*. Mısır, 1938.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâs el-Arabî, ts.

Nemerî, İbn Abdülber. *Câmi’u beyânî’l-‘ilm ve fazlihî*. ed. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyrî. Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü’n-Nesâî*. Vaduz: Cem’iyyetü’l-Meknezi’l-İslâmî, 2000.

- Okumuş, Ejder. “Modern Dünyada Dindarlığın Direnişi”. *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*. ed. Şamil Öçal - Cevat Özyurt. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Okutan, Birsan Banu. “Türkiye’de Modernleşme Turnuvası ve Din”. *İslam ve Modernlik*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Öğmüş, Hârun. “es-Savâiku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Yorum Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008).
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîhi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999).
- Özcan, Azmi. “Hindistan’da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”. *İslâmiyât* 4 (2004).
- Özçelik, Harun. “Mevzû Hadisleri Tespitte Metot Farklılıkları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004).
- Özervarlı, Mehmet Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Özervarlı, Mehmet Sait. “Selefiyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özsoy, İsmail. “Faiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztekin, Adil. *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”. *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Ocak 2012).
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”. *İslâmiyât* 7/4 (2004).
- Öztürk, Mustafa. “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”. *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. ed. Cengiz Kallek. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. “Oksidantalizm Bağlamında Afganî-Abduh Ekolü”. *Marife Dergisi* 3 (2006).
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Pakdemirli, M. Nur. “Hint Alt Kıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi”. *EKEV Akademi Dergisi* 62 (ts.), 2015.
- Pânipatî, Muhammed İsmail. *Makâlât-ı Sir Seyyid*. Lahor, 1960.
- Parray, Tauseef Ahmad. “Alt Kıta’da Gelenek ve Modernite Tartışmaları”. *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*. ed. Lütfi Sunar. Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Raşid, Mansur. *el-Mümtaz min resâili’l-İmam ibn Bâz*. Beyrut: Dâru İbni’l-Esir, 2007.
- Reyye, Mahmud Ebû. *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Rıza, Muhammed Reşid. “Bab’ü’l-es’ileti ve’l-ecvibeti’-d-dîniyyeti”. *Mecelletü’l-Menâr* 4 (1901).

- Rıza, Muhammed Reşid. “Babü’l-münâzara ve’l-mürâsele: en-Nesh ve’l-ahbâru’l-âhâd”. *Mecelletü’l-Menâr* 12 (1909).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Bakiyyetü’l-kelam fî ehadîsi’l-inşikakı’l-kamer”. *Mecelletü’l-Menâr* 30 (1929).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Behîtetü’l-hamisetü ma semahu sihri’n-nebiyyi”. *Mecelletü’l-Menâr* 33 (1933).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Behîtetü’s-salisetü ma semahu tekzibi sücudi’s-şemsi”. *Mecelletü’l-Menâr* 32 (1931).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Butlanu’d-difâ‘ an cerhi Kâ’bu’l-Ahbâr ve Vehb bin Münebbih”. *Mecelletü’l-Menâr* 27 (1926).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Ehâdisi’l-Buhârî ve hükmü men enkera şeyen minha”. *Mecelletü’l-Menâr* 29 (1928).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Ehâdisi’s-sahihayni elletî zahera ğalati’r-ruvati fiha”. *Mecelletü’l-Menâr* 29 (1928).
- Rıza, Muhammed Reşid. “El-ahzu bi’d-delil ve nehyi’l-ümme’tani’t-taklid”. *Mecelletü’l-Menâr* 4 (1902).
- Rıza, Muhammed Reşid. “El-İslâmü dinü’l-akıl”. *Mecelletü’l-Menâr* 5 (1902).
- Rıza, Muhammed Reşid. “el-Kadâ fî’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 5 (1902).
- Rıza, Muhammed Reşid. “el-Kerâmâtü’l-me’sûrati”. *Mecelletü’l-Menâr* 2 (1899).
- Rıza, Muhammed Reşid. “el-Makalü’l-âşır min makalâtinâ fî’r-reddi alâ mecelleti meşihati’l-Ezher”. *Mecelletü’l-Menâr* 33 (1933).
- Rıza, Muhammed Reşid. *el-Vahyu’l-Muhammedî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1426.
- Rıza, Muhammed Reşid. “Esileti’l-Bârisiyyeti”. *Mecelletü’l-Menâr* 7 (1904).
- Rıza, Muhammed Reşid. “es-Sünnetü ve’s-sıhhatuha ve’s-şerîatu ve metânetuha”. *Mecelletü’l-Menâr* 19 (1917).
- Rıza, Muhammed Reşid. “et-Taklid ve’l’-vahdeti’l-İslamiyye fî’s-siyaseti ve’l-kadâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 4 (1902).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Fetâvâl Menâr: el-İhticâcu bi-ehâdisi’l-âhâdi fî’l-akâidi”. *Mecelletü’l-Menâr* 19 (1917).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Fetâva’l-Menâr: en-Nasih ve’l-mensuh fî’l-Kur’an”. *Mecelletü’l-Menâr* 7 (1904).
- Rıza, Muhammed Reşid. “Fetâval’-Menâr: Recmü’l-eyyim bi’z-zina”. *Mecelletü’l-Menâr* 23 (1922).
- Rıza, Muhammed Reşid. *Gerçek İslamda Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Rıza, Muhammed Reşid. “Hülasatü’l-kavli fî işrati’s-sâati”. *Mecelletü’l-Menâr* 28 (1927).
- Rıza, Muhammed Reşid. “İslâm hüve’l Kur’an ve Sünnet”. *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906).
- Rıza, Muhammed Reşid. *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*. çev. Ahmed Hamdi Akseki. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

Rıza, Muhammed Reşid. “Kelam li rusûl fî umûri’l-dünyeviyye ve’l-zâbit li’t-teşrî‘ ve gayrih”. *Mecelletü’l-Menâr* 29 (1928).

Rıza, Muhammed Reşid. “Mes’eletü İnşikaku’l-Kamer”. *Mecelletü’l-Menâr* 30 (1929).

Rıza, Muhammed Reşid. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.

Rıza, Muhammed Reşid. *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*. Kahire: Dâru’n-Neşr li’l-Câmiât, 2007.

Rıza, Muhammed Reşid. “Nehyü’s-sahâbe ve râğbetühüm ani’r-rivâye”. *Mecelletü’l-Menâr* 10 (1907).

Rıza, Muhammed Reşid. “Sehâfetü beşâiri’s-selâmi fî’l-cahiliyyeti ve’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 5 (1902).

Rıza, Muhammed Reşid. “Şakk-ı sadrı’n-nebiyyi ve tathîri kalbihi min hazzi’s-şeytani”. *Mecelletü’l-Menâr* 19 (1916).

Rıza, Muhammed Reşid. *Târîhu’l-üstâz imam şeyh Muhammed Abduh*. Mısır: Menâr Matbaası, 1931.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsirü’l-Kur’ani’l-hakim=Tefsirü’l-menâr*. Beyrut: Da’rû’l-Ma’rife, ts.

Saganî, Hasan b. Muhammed. *Mevzûatü’s-Saganî*. Beyrut, 1985.

Saliş, Hatice. *Hadis Edebiyatında Kitâbü’s-Sünnele ve Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’s-Sünnesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Salloum, Mahmoud. *Menâr Ekolü’nün Hadis Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkârcılığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Sancar, Faruk. “Bağnaz Bir Selefi Mi Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye’nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/46 (Haziran 2015).

Sarıcı, Nuran. *Nâsiruddin el-Elbânî’nin Silsiletü’l-Ehâdisi’l-Daîfa ve’l-Mevdûa İsimli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları*. Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Sehâvî, Şemseddin. *el-Makâsîdü’l-hasene fî beyâni kesîrin mine’l-ehâdisi’l-müştehire ‘ale’l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Daru’l-kitabi’l-Arabi, 1985.

Selim, Ömer Abdulmenam. *el-Menhecü’s-selefi inde şeyh Nâsiruddin el-Elbânî*, ts.

Sıddık, Muhammed. *XX. Asırda Şam’da Hadis Çalışmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Sıddıkî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Sıdkı, Muhammed Tevfik. *Dinullah fî kütüb-i enbiyâ*. Kahire: Matba‘atü’l-Feccale el-Cedide, 1912.

Sıdkı, Muhammed Tevfik. “ed-Din fî nazri’l-akli’s-sahih”. *Mecelletü’l-Menâr* 8 (1905).

Sıdkı, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdeh”. *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906).

Sıdkı, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdeh: ârâun ve efkârun”. *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906).

Sıdkı, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdeh: reddun li reddin”. *Mecelletü’l-Menâr* 9 (1906).

- Sıdkı, Muhammed Tefvik. “en-Nezafetü ve’l-İlac”. *Mecelletü’l-Menâr* 18 (1915).
- Sıdkı, Muhammed Tefvik. “Kelimâtü fi’n-neshi ve’t-tevâtürü ve’l-ahbâri’l-ehâdîsi ve’s-sünneti”. *Mecelletü’l-Menâr* 11 (1908).
- Sîlî, Abdülazîz. *Akîdetü’s-selefiyye beyne’l-imam Ahmed b. Hanbel ve’l-imam İbn Teymiyye*. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1993.
- Sönmez, Mustafa. “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afganî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002).
- Sönmez, Vecihi. “Selef Düşüncesinin Arka Planı ve Selefilik”. *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010).
- Söylemez, Mehmet Raif. *Fazlurrahman Düşüncesinde Metod Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sübeyî, Şâfi b. Müzekkir. *Menhecü’s-Şeyh Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz fi’l-kadâya’l-fikhiyyeti’l-müstecidde ma’a’t-tatbîk’alâ ebrezi’l-ibâdât*. Riyad, 2005.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Kahire, ts.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed Vekil. Kahire: Müessesetü’l-Halebi, 1968.
- Şener, Mehmet. “Hayvan”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidü’l-mecmûa fi ehâdîsi’l-mevzûa*. Beyrut, 1987.
- Şeybânî, Muhammed İbrahim. *Hayatü’l-Elbânî ve âsaruhû ve senâu’l-ulemâu aleyh*. Mektebetü’s-Serâvî, 1987.
- Şık, İsmail vd. *Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Talib, Nureddin (ed.). *Makâlatü’l-Elbânî*. Riyad: Dâru’l-Atlas, 2000.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud el-Cârud. *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1999.
- Tekin, Mustafa. “Modernleşmenin Dini Hayata Etkisi”. *İslam ve Modernlik*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü’s-sahih: Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937.
- Topaloğlu, Bekir. “er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefilîği Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Türküne, Mümtazer. *Cemaleddin Afganî*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Ulukütük, Mehmet. “Fazlurrahman”. *İslam Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Uyanık, Mevlüt. “Gelenekselci Akım ve İlerleme Düşüncesi”. *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*. ed. Şamil Öçal - Cevat Özyurt. Ankara: Hece Yayınları, 2013.

Ünverdi, Mustafa. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-”. 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amaneh Manafidizaji. Mardin, 2018.

Yaman, Fatih. “Helenik Uyanış ve Sarsılan Otorite: Rönesanstan İhtilale Modernliğin Serüveni”. *İslam ve Modernlik*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Yazıcı, Ahmet. “Kur’ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili”. *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021).

Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye’nin Mecmû’u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bidat Fırkalara Bakışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Yurdaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

“Fazlurrahman”. haz. Ahmet Keleş. *Youtube*. Yayın Tarihi 02 Kasım 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=rKimIWC--U0>