Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Tercüme / Translation

Selef-i Sâlihîn (es-Selefü's-Sâlih) ve Onların İslam Hukuku Tasavvurları Hakkında Gerçekten Ne Bilebiliriz?*

Andreas Görke ve Christopher Melchert

Çev. Eda Özdemir**

SELEFÎLERİN ARGÜMANTASYONU ÜZERİNE

Selefîlik kabaca, son yüz yılın Müslümanlarına ait, hukuk ve itikad [konularında] Müslümanların ilk nesillerinin (selef) anlayışına geri dönmeyi amaçlayan bir ıslah hareketi olarak tanımlanmaktadır. [Hz.] Peygamber'den sıklıkla şu sözler nakledilir: "İnsanların en hayırlısı benim asrımda *(karn)* yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir." Selefîler veya neoselefîler için bu, Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğine dayanmak anlamına gelmektedir. Princeton Üniversitesi'nden Muhammad Qasim Zaman, Selefîleri "Orta Çağ mezhep otoritelerini reddeden ve tüm

---

* Thorsten Gerald Schneiders (ed.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung (Bielefeld: transcript Verlag, 2014).*

** *İbn Haldun Üniversitesi Temel İslam Anabilim Dalı Hadis Doktora Öğrencisi, edaozdemir@stu.ihu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8214-087X.*

Çeviri Yöntemi Hakkında: Almanya doğumlu ve Alman vatandaşı olan çevirmen, dile dair doğal yetkinliği ve her iki akademik geleneğe olan dual hâkimiyeti çerçevesinde, metni Almanca orijinalindeki kavram dünyasına sadık kalarak Türkçeye aktarmıştır. Bu çalışma boyunca Almanca metnin aslına sadık kalınmış; yazarların üslubu, sentaks, cümle yapısı tercihleri ve terminolojik seçimleri mümkün olduğunca korunmaya özen gösterilmiştir. Ancak kaynak dilin semantik yapısının Türkçede tam karşılık bulmadığı durumlarda, metnin akıcılığını ve anlam bütünlüğünü sağlamak adına parantez içinde çevirmene ait alternatif ifadelere yer verilmiştir. Türkçede doğrudan kavramsal karşılığı bulunmayan terimler (örneğin; *Jahrzehnt* kavramında olduğu gibi) ise, okuyucunun kavramsal çerçeveyi doğru kurgulayabilmesi amacıyla dipnotlar aracılığıyla açıklanmıştır. Buna ilaveten, müelliflerin orijinal metinde kullandığı 'Muhammed' ifadesi, Türk akademik literatüründeki yerleşik terminoloji ve saygı üslubu gözetilerek Türkçeye [Hz.] Peygamber olarak aktarılmıştır

normların kaynağı olarak kurucu metinlere doğrudan erişim konusunda ısrar edenler" olarak tanımlar (bk. Zaman 2012, 7). [Bu ise şu anlama gelmektedir:] Kur'an neyin yapılmasını veya neye inanılmasını emrediyorsa, o yapılmalı ve ona inanılmalıdır. [Hz.] Peygamber hususunda da durum benzer şekildedir: Onun ne yaptığı veya ne söylediği hakkında bilinen her ne varsa, günümüz Müslümanları da aynı model üzere onu [aynısını] yapmalı veya söylemelidir. Buraya kadar bu durum yeni bir bilgi değildir. Müslüman kelamcılar ve fıkıh âlimleri hiçbir zaman, Kur'an'ı ve [Hz.] Peygamber sünnetini dikkate almayan bir hukuk veya inanç biçimini geliştirmemişlerdir. Tam aksine, ister 11. yüzyıldan ister 19. yüzyıldan olsun, kelam veya fıkıh alanındaki herhangi bir kitabın en yüzeysel analizi bile şunu gösterecektir: Hidayete vesile olacak bir inanç ve amele ulaşmak için beyan edilen yöntem, Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in neye çağırdığını tespit etmekten ibarettir. Selefîlerin teolojik ve hukuki yaklaşımı, 11. ve 19. yüzyıl Sünnî literatürüyle –diğer hususların yanı sıra– Şiî yaklaşımların açıkça reddedilmesi noktasında örtüşmektedir. Bu durum, özellikle Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in buyruklarının sunumu ve yorumlanması söz konusu olduğunda imamlara atfedilen otorite hususunda geçerlidir. Bununla birlikte Selefî yaklaşımın 11. ila 19. yüzyıl Sünnî literatüründen belirgin şekilde ayrıldığı nokta ise Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait yorum geleneklerinin reddedilmesidir. Selefîler, hukuki kuralların bir mezhep aracılığıyla belirlenmesini gerekli görmezler. Örneğin, Manchester Üniversitesi'nden müteveffa Norman Calder, Şâfiî müellif Nevevî'nin (ö. 1277) eserlerine atıfla şu isabetli tespitte bulunmuştur: Zeki bir fakih ile eğitimli bir fakih arasındaki en belirgin karakteristik fark, "ne kadar az şey bildiğimizi (tam ve ayrıntılı biçimde) idrak etmekte yatar. Zira kişi bilmediğini bilme hali içinde bulunmanın neticesinde, mezhebin çoğunluğu tarafından temsil edilen otoriteye memnuniyetle boyun eğebilir [eğme duruma gelir]" (Calder 2010, 87).

Selefîlerin bakış açısına göre, tüm Müslümanlar için bağlayıcı kuralların kesin bir şekilde belirlenmesi önemlidir. Orta Çağ fıkıh âlimleri süregelen ihtilafları Allah'ın bir rahmeti olarak kabul ederken, Selefîler ise bu farklılıkları daha ziyade mütekaddimûn fakihlerinin doğru yoldan saptıklarının işareti olarak görmektedirler. Dolayısıyla Selefîler, klasik fıkıh kitaplarını görmezden gelmeyi ve bunun yerine doğrudan Kur'an ve hadislerle (yani [Hz.] Peygamber'in söyledikleri ve yaptıklarının kayıtlarıyla) çalışmayı tercih etmektedirler. Bu hukuki yaklaşımdaki bariz zorluk ise şudur: Kur'an metni kesin olarak bilinmekle ve tartışılmamakla beraber (yorumlanması elbette başka bir konudur), hadisler tam aksine sayısal olarak çok ve birbiriyle çelişkilidir. Farklı mezheplerin ve farklı hadis derlemelerin geleneksel kabulüne göre; isnad zincirindeki (her hadis, içeriği [Hz.] Peygamber'den sonraki nesillere ve oradan günümüze kimin kime aktardığını belirtir) hataları en az olan rivayetleri az çok inandırıcı bir şekilde

tespit etmeye ve bunlardan uyulması gereken doğru kuralları çıkarmaya yönelik farklı girişimler olarak yorumlanır. Peki, Selefîler Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in neye çağırdığını tespit etmek konusunda, 9. yüzyıldaki âlimlerden ve onları takip eden hadis ve fıkıh âlimlerinden daha iyi yöntemlere gerçekten sahip midir?

Aşağıda, tipik bir Selefî internet sitesinden alınan Selefî bir akıl yürütme örneği yer almaktadır: "Kâdiyânîler veya Ahmedîler sıklıkla uydurma bir hadisten alıntı yaparlar: 'İsa'dan başka Mehdi yoktur.'"

Bu hadisin ravilerinden biri Muhammed b. Hâlid el-Cenedî'dir. Hâfız İbn Hacer, farklı görüşleri dikkatle inceledikten sonra onu 'meçhul', yani bilinmeyen biri olarak tasnif etmiştir (bk. *et-Takrîb* 2/71).

İmam Hâkim de onu aynı şekilde 'meçhul' olarak sınıflandırır (bk. *Tehzîbü't-Tehzîb* 9/126).

Gerçekten de bu rivayetin birçok problemi vardır. Şeyh Albânî (*Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe* – 'Zayıf Hadisler Zinciri' – no. 77'de) bu konuda üç hususu zikretmiştir:

1. Hasan-ı Basrî'nin tedlîsi (isnad zincirindeki ravileri gizleme ithamı).
2. Muhammed b. Hâlid el-Cenedî'nin meçhul olarak değerlendirilmesi.
3. İsnad zincirindeki farklılıklar. Başka bir yerde Muhammed b. Hâlid, Ebân b. Sâlih yerine Ebân b. Ebû Ayyâş'tan rivayet etmektedir ki o da 'metrûk'tur, yani (hadis rivayetinde güvenilir bir ravi olarak) reddedilir (bk. *Tehzîbü't-Tehzîb* 9/126).

İşte İmam İbn Teymiyye, Sağânî, Şevkânî, İbn Kayyim, Zehebî, Kurtubî, Azîmâbâdî ve diğerlerinin, ayrıca son dönemde Albânî ve Şuayb el-Arnaût'un bu rivayeti şüpheli bulmasının nedenleri bunlardır."

İnternetteki bu tartışmaya katılanların geleneksel ya da modern Batılı bir akademik eğitime sahip olmadıkları açıktır. Transkripsiyonları hatalıdır (örneğin İbn Hacer'in açık uyarısına rağmen "Cenedî" yerine "Cundi" yazılması gibi) ve konuşma dili Arapçasından [ammice] etkilenmiştir. Ancak yine de Arapça kaynaklardan, özellikle de geç Orta Çağ kaynaklarından alıntı yapmaya son derece heveslidirler.

Tartışılan sorun eskatolojiyle, başka bir deyişle ahir zamanda kimin ortaya çıkacağıyla ilgilidir. Selefîlerin 9. yüzyıl ve sonrasındaki fıkıh ve hadis uzmanlarından daha iyi yöntemlere sahip olup olmadıkları sorusuna gelince; [az evvel zikri geçen] örnek, işi geç dönem Orta Çağ münekkidlerinden daha iyi yapmaya yönelik bir ilgisizliğin varlığını göstermektedir. Bilakis bu örnek, onları [geç Orta Çağ münekkidlerini] sadece kendi davalarını desteklemek için alıntılama

çabasını göstermektedir. Mekkeli erken dönem müfessirlerden Mücâhid b. Cebr (ö. 721-722?) ve ünlü müfessir, muhaddis ve zâhid Hasan-ı Basrî (ö. 728) de genellikle İsa'nın Mehdi olacağı görüşünün delili olarak zikredilir (İbn Ebî Şeybe 2004, "Mâ câe fi'l-mehdî", 10 = 14:181; Nuaym b. Hammâd, t.y., 230 vd.). Ancak burada alıntıladığımız internet sitesi buna hiçbir önem atfetmemektedir. Selefîler, selefin de bağlı olduğuna inandıkları aynı temellere bağlı olsalar da bizzat selefin kendi görüşlerine karşı oldukça ilgisiz görünmektedirler.

Bu örnekte internetten alıntılanan 20. yüzyıla ait tek hadis tenkidi, Suriyeli Muhammed Nâsıruddin el-Albânî'ye (ö. 1999) aittir. Albânî, 1961'den 1963'e kadar Medine İslam Üniversitesi'nde hadis ilimleri dersi vermiş, ancak aykırı fıkhî görüşleri nedeniyle ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Örneğin; bir kimsenin pencereleri kapalı bir evde olduğu gibi gün ışığını göremediği durumlarda Ramazan'da oruç tutması gerekmediğini, namaz kılarken ayakkabılarını çıkarmasına gerek olmadığını ve tüm yüzü örten bir peçenin zorunlu olmadığını savunmuştur. Tüm bunlar, mezhep usullerini dikkate almaksızın Kur'an ve hadislerin [zahir] okunmasına dayanan fıkhî görüşlerdir. [Oysa ki ona göre] Kur'an [sadece] şöyle demektedir: "Fecir vakti, beyaz iplik siyah iplikten sizin için ayırt edilinceye kadar yiyin ve için." (el-Bakara 2:187).

[Yine] günümüzde camilerde herkesin girmeden önce ayakkabılarını çıkarmasının talep edilmesi yaygın bir uygulamadır. Oysa Kur'an'da bu konuda herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Hadisler ve erken dönem fıkıh eserleri ise yalnızca görünür necasetin içeri taşınmaması çağrısında bulunur: Örneğin Buhârî'de ("Salât", 24) [Hz.] Peygamber'in sandaletleriyle namaz kıldığı belirtilir. Kitabın bir başka bölümü, onun mestlerini (*huffeyn*) meshettikten sonra onlarla namaz kıldığını tasdik eder. Ebû Dâvûd'a göre ("Salât", 88) [Hz.] Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yahudilere muhalefet edin; zira onlar sandaletleri veya mestleriyle namaz kılmazlar." (Fıkhî görüşlerin bir özeti için bk. Zerkeşî 1964, 380).

Aşağıda, Albânî'nin hadislere dayalı hukuki içtihadına bir örnek ele alınacaktır (Albânî 1995-1996, 2:529):

> "Kadınlara (cinsel ilişkide) arkalarından yaklaşmak haramdır (*ityânü'n-nisâ fî edbârihinne*)."
>
> Nesâî bu ifadeyi (tam bir ravi zinciriyle birlikte) *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde neşretmiştir [...] Abdullah b. Şeddâd el-A'rec < herhangi bir adamdan [o da] < Huzeyme b. Sâbit'ten [şunu işitmiştir] < [Hz.] Peygamber [şöyle buyurmuştur...].
>
> Derim ki: Ravi zincirindeki şahıslar, ismini zikretmediği o tek adam dışında sika ravilerdir. Buna rağmen hadis sahihtir; zira Huzeyme'den ve başkalarından

benzer lafızlarla başka tarîklerle de rivayet edilmiştir.

Nesâî (ö. 915?), iki değerli hadis derlemesinin müellifidir. Ancak burada alıntılanan eser, Sünnî hadis külliyatı içinde en itibarlı görülen *Kütüb-i Sitte* arasında yer almamaktadır. Burada söz konusu olan özel hadise gelince (bk. Nesâî 1991, 5:319); Abdullah b. Şeddâd el-A'rec (Iraklı, 8. yüzyıl başları) hadis rivayetinde yalnızca vasat bir şöhrete sahiptir (bk. İbn Hacer 1325-1327, 5:252). Hatta bizzat Nesâî'nin, makattan cinsel ilişki konusunda ne bir izin ne de bir yasak bulunduğunu ifade ettiği nakledilir (Makrîzî 1991, 1:401).

Bu mesele tartışmalı bir şekilde ele alınmıştır. İslam'ın ilk dönemlerindeki hukuki tartışmalar için hacimli bir kaynak teşkil eden hadis müdevvini Abdürrezzâk (ö. 827); hem sahâbeden ([Hz.] Peygamber ile şahsen görüşmüş kimseler) İbn Abbas, Halife Ömer, Abdullah b. Amr, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Hüreyre'yi yasağın savunucuları olarak, hem de tâbiînden (sahâbe ile görüşmüş kimseler) iki kişiyi zikreder (bk. Abdürrezzâk 1970-1972, 11:442 vd.). Albânî bunları zikretmez; anlaşılan o ki Kur'an'dan veya [Hz.] Peygamber'den gelmeyen herhangi bir şeyin kendi hukuki davasını destekleyip destekleyemeyeceğinden şüphe duymaktadır. Bununla birlikte onun, hiçbir surette İslam'ın ilk dönemlerine ait hukuki görüşleri zikretmediğini iddia etmek de yanlış olur. Örneğin yukarıda bahsedilen yüzün örtülmesi aleyhindeki hükmü, kısmen müfessir Taberî'nin (ö. 923) aktardığı, sahâbe ve tâbiîne ait bir dizi ifadeye dayanmaktadır (Albânî 1954, 6). Ancak görünen o ki, (Albânî) sahâbe ve tâbiîn (sözlerinden) mümkün olduğunca kaçınmakta olup, isnad zincirinde bilinmeyen (*mübhem*) bir şahsın yer aldığı, şeklen zayıf bir hadisi tercih etmektedir.

Şimdi ise karşılaştırma amacıyla, Şâfiî mezhebinden erken bir tartışma örneğine yer verelim (Şâfiî 1968, 5:156; ayrıca bk. 5:84):

> "Şâfiî dedi ki: Allah [...] şöyle buyurmuştur: 'Kadınlarınız sizin için bir tarladır [...] Tarlanıza dilediğiniz gibi varın.' [el-Bakara 2:223]. Bu ayet iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi; 'dilediğiniz gibi' ifadesi 'dilediğiniz yerden' anlamına geldiği için, kocanın kadına arzu ettiği her yerden yaklaşabileceğidir. Bu hususta tıpkı tarla konusunda bir yasak olmadığı gibi, bunda da bir yasak söz konusu değildir. Ayet şu anlamda da yorumlanabilir: 'Tarla' ile kastedilen yalnızca bitkilerin bittiği yerlerdir; dolayısıyla tarlanın yeri, çocukların meydana geldiği yerdir, yani sadece vajinadır (*ferc*) [...]. Arkadaşlarımız (ashâb) kadına arkadan yaklaşma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunu helal sayma, diğerleri ise yasaklama eğilimindedir. Bence her grup bu Kur'an ayetini ya bir görüşü ya da diğerini destekleyecek şekilde yorumlamaktadır.

[Hal böyle olunca] biz de Allah Resûlü'nden deliller aradık [...]. İki farklı hadis bulduk. Biri sahihtir; bu İbn Uyeyne < Muhammed b. el-Münkedir tarîkiyle Câbir b. Abdullah'ın şöyle dediğini işittiği rivayettir: 'Yahudiler, kim karısıyla arkadan vajinal yolla ilişkiye girerse çocuklarının şaşı olacağını söylerlerdi.' Bunun üzerine Allah [...] 'Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza dilediğiniz gibi varın' ayetini indirdi.

Diğeri ise er-Rabi' < eş-Şâfiî < amcası Muhammed b. Ali b. Şâfi' < Abdullah b. es-Sâib < Amr b. Uhayha b. el-Cülâh veya Amr b. falan b. Uhayha b. falan b. el-Cülâh –ben (yani Şâfiî) şüpheye düştüm– < Huzeyme b. Sâbit isnadıyla; bir adamın Allah Resûlü'ne [...] kadınlara arkadan yaklaşmayı veya kadınlarına arka taraftan yaklaşan erkekleri sorduğunu rivayet etmiştir. [Hz.] Peygamber [...] bunun helal olduğunu söyledi. Adam dönüp giderken onu geri çağırdı veya tekrar çağrılmasını emretti ve adam huzura getirildi. [Hz.] Peygamber şöyle dedi: "Ne demiştin? İki delikten hangisine [...]? Eğer arkadan gelip ön tarafa (vajinaya) ise evet; ama eğer arkadan gelip arka tarafa (makata) ise hayır. Allah gerçeği söylemekten hayâ etmez. Kadınların makatlarına yaklaşmayın."

Ben [er-Rabî'] sordum: 'Sen ne dersin?' [Şâfiî dedi ki:] 'Amcam sika, güvenilirdir. Abdullah b. Ali güvenilirdir. Muhammed bana bunu rivayet eden el-Ensârî'den bahsetti ki o da övülmüş birisidir. Huzeyme ise tanınan hiç kimse tarafından güvenilirliği sorgulanmayan biridir. Bu sebeple buna cevaz veremem, bilakis yasaklarım.'"

Esasen Şâfiî (ö. 820) önce Kur'an'dan [delil getirme suretiyle] görüşünü belirtmektedir. Ancak diğer erken dönem fakihleri de [aynı şekilde] Kur'an'dan delil getirerek tam tersini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple Şâfiî [çözümü] hadise yönelmekte bulmuştur. Birinci hadis, el-Bakara 2:223 ile bağlantılı olarak klasik (hadis usulü) standartlara göre iyi bir isnad zincirine sahiptir (yani hadis, *Kütüb-i Sitte*'nin çoğunda mevcuttur) ve sonuç onun [Şâfiî'nin helâl sayan yorumunun] lehinedir. Albânî muhtemelen bu hadisi, bizzat [Hz.] Peygamber'e değil de yine bir sahâbînin rivayetine dayanmak zorunda kalacağı endişesinden kaynaklanan bir isteksizlikle zikretmemiştir. Her halükârda Albânî'nin Nesâî'den alıntıladığı versiyon, Şâfiî'nin ikinci hadisinin kısaltılmış bir versiyonu gibi görünmektedir. Ve bu hadis klasik (hadis usulü) standartlara göre zayıf (kabul edilmiştir); çünkü Şâfiî'nin, bu şahıstan önceki ve sonraki ravileri savunmasına rağmen isminden emin olmadığını belirttiği bir raviye dayanmaktadır. Bu arada modern hadis münekkidlerinin şüpheleri, asıl olarak metnin kurgusundan kaynaklanıyor olabilir. Görünen o ki bu metin; kadınlara arkadan yaklaşmanın helal olduğunu açıkça ifade eden daha önceki ve daha basit bir [Hz.] Peygamber sözünü, yani birinci hadisi hükümsüz kılmak [neshetmek] üzere tasarlanmıştır.

Şimdi Albânî'nin hadis temelli fıkhî yaklaşımına dair daha ayrıntılı bir örneği

inceleyelim (Albânî 1995-1996, 2:405 vd.):

> "Bir kadın, kocasının izni olmadıkça malından hiçbir şeyi harcayamaz (*tentehik*)."

Bu rivayet muttasıl bir senetle gelmiştir: Anbese b. Saîd < Hammâd (Emevîlerin azatlısı) < Cenâh (Velîd'in azatlısı) < Vâsile < Resûlullah.

Bu isnad zayıftır. Emevîlerin azatlısı Hammâd meçhul görünmektedir. Hakkında Ezdî'nin onu terk etmesi dışında bir şey zikredilmemiştir [...]

Anbese b. Saîd'in, Dârekutnî'nin sika kabul ettiği İbn Ebân b. Saîd b. el-Âs (diğer adıyla Ebû Hâlid el-Ümevî) olduğu anlaşılmaktadır.

> Süyûtî, bu hadisi Taberânî'nin [*el-Mu'cem*] *el-Kebîr* adlı eserine nispet etmiştir. Heysemî ise: 'Senet içinde tanımadığım bazı şahıslar vardır' demiştir.

Ben [Albânî] derim ki: Senette Hammâd'dan başka meçhul şahıslar da vardır; bu yüzden dikkatli olun.

Bununla birlikte hadisin, sahih olduğunu gösteren şâhidleri mevcuttur. Bazıları zâtında hasendir. Ayrıca bu hadis Amr b. Şuayb < babası < dedesi zinciriyle gelen rivayetlerdendir. Hâkim ve Zehebî bunu sahih kabul etmişlerdir [...]. Ayrıca Abdürrezzâk'ın naklettiği mürsel senetli güçlü bir delile rastladım [...] ki buna göre [Hz.] Peygamber bu minvalde bir söz söylemiştir.

İkrime de 'miras yoluyla edinilen mal' ifadesini içeren benzer bir rivayeti mürsel olarak nakletmiştir.

> Bu hadis ve aynı manadaki işaret ettiğimiz diğer rivayetler, kadının kocasının izni olmadan kendi şahsi malında tasarrufta bulunamayacağını (*tetasarraf bi*) göstermektedir. Bu durum, Rabbimizin kocaya bahşettiği, kadın üzerindeki kavvâmlığından kaynaklanmaktadır [...] Ancak, samimi bir Müslüman olduğu sürece bir kocanın bu yetkiyi karısına zulmetmek veya ne kendisine ne de karısına zarar verecek bir harcamayı yasaklamak için kullanması uygun düşmez. Bu durum, velisinin izni olmadan evlenemeyen genç bir kızın nikâh velisinin haklarına kıyas edilebilir. Eğer veli işi yokuşa sürerse, durum hâkime intikal eder ki veli ona adil davransın [...]. Hükmün kendisinde bir yanlışlık

yoktur. Yanlışlık daha ziyade kocanın bu konudaki hastalıklı tutumundadır; o yüzden dikkatli olun."

Albânî yine mezheplerin tartışmalarına [görüşlerine] değil de [Hz.] Peygamber'den gelen bir hadise başvurmaktadır. Ayrıca (kaynak seçimi hususunda) da kendini *Kütüb-i Sitte* ile sınırlamamaktadır. Referans gösterdiği en önemli hadis derleyicisi, Abdürrezzâk tarafından toplanan kopuk isnadlı bir hadis ile desteklenen Taberânî'dir (ö. 971). [Ez cümle Albânî], mükemmel isnadlı bir hadis ile [konuya] giriş yapmaz. Bilakis açıkça kusurlu olan, ancak aynı içeriğe sahip gruba ait olan bir hadisle yetiniyor.

Kütüb-i Sitte'de buna benzer çok sayıda rivayet bulunsa da bunlar genellikle başka bir problemle, örneğin kadının kocasının malından sadaka verip veremeyeceği konusuyla ilgilidir. Genel kabul, bunun yasak olmadığı, aksine ilahî mükâfatın kadın ile kocası arasında eşit olarak paylaştırılacağı yönündedir. Albânî'nin hükmüyle ilişkilendirilmesi daha kolay olan bir rivayet grubu, genellikle Veda Haccı'na (yani [Hz.] Peygamber'in vefatından kısa bir süre öncesine, dolayısıyla ilan ettiği bir hükmün artık yeni bir vahiy ile nesh edilemeyeceği bir zamana) tarihlenmektedir. Bir örnek Ebû Dâvûd'dan (ö. 889) gelmektedir < Abdülvehhâb b. Necde el-Havtî < İbn Ayyâş < Şürahbîl b. Müslim < Ebû Ümâme < Allah Resûlü Veda Haccı yılında şöyle buyurdu: "Bir kadının, kocasının izni olmadan evinden bir şey harcaması/infak etmesi caiz değildir." Kendisine soruldu: "Ey Allah'ın Resûlü, yiyecek de mi?" Buyurdu ki: "O, malımızın en hayırlısıdır." (Ebû Dâvûd, "Büyû", 88). Tirmizî (ö. 892?) aynı isnad ile İsmâil b. Ayyâş'tan gelen bir varyantı iki kez zikreder, ancak burada ifade şöyledir: "Bir kadın, kocasının izni olmadan kocasının evinden hiçbir şey harcayamaz." Abdürrezzâk'ın gerçekten de aynı isnada (kendisi < İsmâil b. Ayyâş) sahip iki versiyonu vardır; bunlardan birinde "kendi evinden", diğerinde ise "kocasının evinden" denilmektedir (Abdürrezzâk 1970-1972, 9:48 vd., 128 vd.). Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 819?) *Müsned*'i "kocasının malı" ifadesini içeren bir versiyon barındırır (Ebû Dâvûd et-Tayâlisî 1903, no. 1127). Ahmed b. Hanbel'in (ö. 855) *Müsned*'inde ise "kendi evinden" denilmektedir (Ahmed b. Hanbel 1895, 5:267). Burada olduğu gibi (böylesi) tutarsız ifadeler hadislerde yaygın bir sorundur. Hangi varyantın en eski olduğunu söylemek ise zordur. Ancak bu vakada, konuya göre düzenlenmiş hadis mecmualarından (Abdürrezzâk, *Kütüb-i Sitte*) açıkça anlaşılmaktadır ki, 9. yüzyıl âlimlerinin çoğu konunun bir kadının kocasının malını harcamasıyla ilgili olduğunu düşünmüşlerdir.

Albânî Orta Çağ kaynaklarından daha ileri gitmekte ve kadınların tasarruf haklarını kendi mülkleri konusunda da kısıtlamaktadır (bu, klasik İslam hukuku eserlerinde neredeyse hiç değinilmeyen bir meseledir). Albânî'nin

argümantasyonu, her ne kadar hâlâ bir Peygamber tavsiyesi formunda bir dayanak arasa da, geleneğin çok ötesine geçmeye cüret ederek modern bir soruna cevap verme (veya en azından Orta Çağ söylemlerinin belirsizlikle yetindiği yerde net olma) arzusuna işaret etmektedir. Burada pek de akademik bir titizlik izlenimi edinilmemektedir. Aksine Albânî, arzu edilen bir hükümle işe başlayıp daha sonra ona uygun hukuki gerekçe arayan herhangi bir Orta Çağ fıkıhçısı kadar fırsatçı görünmektedir (fırsatçılık/oportünizm için bk. Sadeghi 2013). Albânî'yi Orta Çağ fıkıhçılarından ayıran (özellik), kıyası çok az (kullanarak), kendinden önceki hukuk geleneğini ise neredeyse hiç dikkate almaksızın, genellikle doğrudan kendi pozisyonunu destekleyen bir hadis aramasıdır. Allah'ın murad ettiği kuralları belirleme konusunda daha başarılı olup olmadığı (konusu ise), nihayetinde -tek kriter bu olmasa da- tam lafzıyla [Hz.] Peygamber'e dayanan hadisleri tespit etmeyi başarıp başaramadığına bağlıdır.

KAYNAKLAR VE SELEF ÜZERİNE NOTLAR

Bu örneklerden [hareketle,] Selefîlerin iddiasının selefin davranışına [yoluna] bağlanma [arzusu] olduğunu görmekteyiz. Selefîlerin görüşüne göre selef[-i salihin] kararlarını Kur'an ve Sünnet -yani [Hz.] Muhammed'den rivayet edilen sözleri ve fiilleri- temelinde vermiştir. Gerçekten de Selefîlerin, genellikle mezhepler tarafından yüzyıllar boyunca geliştirilen görüşleri görmezden geldiklerini ve kendi duruşlarını delillendirmek için -üstelik sıklıkla ilmî bir titizlik olmaksızın- özellikle Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in hadislerine atıfta bulunduklarını görebiliyoruz.

Ancak bu anlayış gerçekten selefin örnekliğine mi dayanmaktadır? Ya da [şöyle soralım] selefin, yani önceki nesillerin gerçekte kararlarını nasıl verdikleri hakkında ne[yi ne kadar] bilebilmekteyiz ki? İslam'ın erken dönemine ait kaynakların durumu nedeniyle bu soruyu cevaplamak hiç de kolay değildir. [Zira] İslam'ın ilk iki yüzyılından, yani miladî 7. ve 8. yüzyıllardan elimize ulaşan yazılı kaynaklar yok denecek kadar azdır ve daha sonraki kaynakların erken dönem İslam hakkında ne ölçüde güvenilir bilgi sağladığı konusu ise [zaten] İslam araştırmalarında uzun süredir tartışmalı [bir konudur]. Aşağıda, bu soruya cevap verebilmek için bize bazı ipuçları sağlayabilecek üç hususu daha yakından ele almak istiyoruz. Bunlardan ilki, Kur'an'ın İslam'ın ilk yıllarında günümüzde bize ulaştığı şekliyle mevcut olup olmadığı ve erken dönem Müslümanları için nasıl bir rol oynadığına dair mülahazaları içermektedir. İkinci husus, İslam'ın ilk dönemlerinde [Hz.] Muhammed'in fiillerinin ve sözlerinin hafızalardaki yeri ve bunun ilk nesil Müslümanlar için ne ölçüde belirleyici olduğu veya olabileceği ile ilgilidir. Üçüncü husus ise bizzat ilk nesillerin uygulamaları hakkındaki bilgimize ilişkindir.

KUR'AN

Öncelikle Kur'an'ı ele alalım. Çoğu Müslüman için, bugün mevcut olan Kur'an'ın, [Hz.] Muhammed'in hayatta olduğu dönemdeki lafız ve tertibi aynen yansıttığı tartışılmaz bir gerçektir. Bu görüşe göre [Hz.] Muhammed, yaklaşık 20 yıllık bir süre zarfında, çoğunlukla birkaç ayetten oluşan kısa pasajlar halinde olmak üzere peyderpey vahiyler almıştır. Bunun yanı sıra, bu vahiylerin oluşmakta olan Kur'an'ın genel yapısı içerisine nasıl yerleştirileceğine dair talimatlar da almıştır. O, vahyi her defasında sahâbesine tebliğ etmiş, onlar da bunları ezberlemiş ve kısmen hurma yaprakları, çömlek parçaları, kemikler veya deri parçaları gibi çeşitli malzemeler üzerine yazmışlardır. [Yine] vahy[edilen ayetlerin] Kur'an içerisindeki tertibinin de, vefatında çeşitli sahâbesi tarafından bilindiği kabul edilmektedir. [Hz.] Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Yemâme Savaşı'nda Kur'an'ı ezbere bilen (hâfız/kurrâlardan) çok sayıda kişi şehit düşünce, bu görüşe göre daha ilk halife [Hz.] Ebû Bekir (hilafeti 632-634) döneminde ayetleri sistematik olarak toplama ve yazılı hale getirme çabalarına girişilmiştir. [Hz.] Ebû Bekir'in vefatından sonra bu münferit sayfalar (*suhuf*), ikinci halife [Hz.] Ömer b. Hattâb'a (hilafeti 634-644) ve onun vefatından sonra da kızı [Hz.] Hafsa'ya intikal etmiştir. Kısa bir süre sonra Kur'an'ın doğru kıraati konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkmış olsa da, üçüncü halife [Hz.] Osman b. Affân (hilafeti 644-656) döneminde [Hz.] Hafsa'nın elindeki sayfalar esas alınarak yapılan tek ve bağlayıcı bir redaksiyon (istinsah) ile bu sorunların önüne geçilmiştir (Kur'an'ın toplanmasına dair ayrıntılı bir Müslüman sunumu için bk. Denffer 1983, 21 vd.).

Kur'an metninin oluşumuna dair bu geleneksel görüş, 20. yüzyılın başlarında İslam araştırmaları alanında, rivayetlerdeki tutarsızlıklar nedeniyle sorgulanmaya başlanmıştır. Kaynaklar, Kur'an metninin birbirleriyle çelişiyor gibi görünen farklı derlemelerinden bahsetmektedir. (Dahası,) Yemâme Savaşı'nda ölenler arasında çok sayıda kurrâ bulunduğuna dair ifade, diğer kaynaklardaki bu savaşın ölü listeleriyle örtüşmemektedir. Kur'an'ın ilk nüshasının münferit sayfalar (*suhuf*) halindeki akıbeti de sorulara yol açmaktadır: Bu sayfaların [Hz.] Ebû Bekir'in vefatından sonra [Hz.] Ömer'e geçtiği söylenmektedir ki eğer bu resmi bir nüsha olsaydı bu durum anlaşılabilir olurdu; ancak [Hz.] Ömer'in vefatında bunların kızı [Hz.] Hafsa'ya miras kalması, bunun daha ziyade [Hz.] Ömer'in şahsına ait özel bir nüshası olduğuna işaret etmektedir (Nöldeke 1919, 2:15 vd.; Casanova 1911, 108; krş. Motzki 2001, 7 vd.). Ayrıca Emevî halifesi Abdülmelik (hilafeti 685-705) döneminde Vali Haccâc tarafından yapılan daha sonraki redaksiyonlardan bahseden rivayetler de mevcuttur (Mingana 1915, 32 vd., 41 vd.; Casanova 1911, 110 vd.; krş. Motzki 2001, 10; Sinai 2012, 21). Bunun ötesinde, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki erken dönem teolojik tartışmalarında, Kur'an'ın varlığına dair hiçbir işaretin bulunmadığını [gösteren]

çeşitli anlatımlar mevcuttur (Mingana 1915, 34 vd.; krş. Motzki 2001, 9). Ayrıca binalar ve sikkeler üzerinde [bulunan] Kur'an'dan pasajlar alıntılayan ilk yazıtlar da, ancak [Hz.] Muhammed'in vefatından birkaç on yıl sonrasına tarihlenebilmekte ve [dahası] bunlar kısmen günümüze ulaşan Kur'an metninden farklılık göstermektedir (Cook 2002, 74 vd., 146 vd.).

[Bununla beraber] Kur'an metninin kendisi de sonra[dan yapılan] bir redaksiyona veya düzenlemeye işaret edebilecek yapılar [ip uçları] barındırmaktadır. Kur'an'ın bölümlerini oluşturan sureler, içeriğe veya vahiy kronolojisine göre değil, esasen ayetlerin uzunluklarına göre sıralanmıştır. Çoğu sure başlığı için çok sayıda varyantın bulunması, bunların ikincil olduğuna ve metnin aslına ait olmadığına işaret eder (Paret 1989, 533 vd.). Birçok konu Kur'an'ın farklı yerlerinde, bazen oldukça benzer lafızlarla, bazen de belirgin şekilde farklı bir odakla işlenmektedir. Bu durum, bunların bir anlatının veya bir metin çekirdeğinin varyantları olduğu, uzun bir aktarım aşaması sonrasında bağımsız bir karakter kazandığı ve nihayetinde hepsinin kanona [Kur'an metnine] dahil edildiği şeklinde açıklanabilir (Wansbrough 1977, 20 vd.). Ayrıca bazı pasajlar, ayet uzunluğu ve dil bakımından çevrelerinden ayrılan ve asıl ifadeleri yumuşatıyor [göreceleştiriyor] gibi görünen, bariz bir şekilde sonradan eklenmiş kısımlar içermektedir. Buna çarpıcı bir örnek ise 95. sure olan "Tîn suresi"dir (Tercüme Zirker 2007'ye göre):

1. Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla
2. İncir'e ve Zeytin'e andolsun,
3. Tûr-i Sînâ'ya andolsun
4. Ve bu güvenli beldeye andolsun!
5. Biz insanı en güzel biçimde yarattık
6. Sonra onu aşağıların en aşağısına çevirdik.
7. Ancak iman edip salih amel işleyenler müstesna. Onlar için kesintisiz bir ecir vardır.
8. Öyleyse hesap gününü sana hâlâ yalanlatan nedir?
9. Allah hükmedenlerin en hikmetlisi değil midir?

Bu örnekte altıncı ayet diğerlerinden belirgin şekilde daha uzundur ve sure bu ayet olmadan çok daha tutarlı görünmektedir.

Bu gözlemler bazı bilim insanları tarafından; [Hz.] Muhammed zamanında

ve ölümünden sonraki ilk on yıllarda sabit ve tek bir Kur'an metninin henüz mevcut olmadığı, bunun zamanla yerleştiği ve nihai şeklini ancak [Hz.] Osman döneminde, Abdülmelik döneminde veya hatta [Hz.] Muhammed'in vefatından yaklaşık 200 yıl sonra aldığı şeklinde açıklanmıştır (Nöldeke 1919, 2:61 vd.; Casanova 1911, 141 vd.; Mingana 1915-1916, 46; Wansbrough 1977, 43 vd.; krş. Motzki 2001, 8 vd.). Eğer Kur'an gerçekten bu kadar geç ortaya çıkmış veya en azından sabit [nihai] formunu ancak o zaman almış olsaydı, erken dönem Müslümanları için önemi muhtemelen en iyi ihtimalle düşük düzeyde olurdu.

Ne var ki, zikri geçen gözlemlerin birçoğu, Kur'an'ın daha erken bir tarihte tedvin edildiği varsayıldığında da açıklanabilir. Örneğin eklemeler, bizzat [Hz.] Peygamber'in hayatta olduğu dönemde yapılmış olabilir (ki bu, yaygın Müslüman görüşüdür; ayrıca bk. Nagel 1995). Ayrıca, Hıristiyanlarla yapılan teolojik tartışmalarda Müslümanların, Kur'an o sırada mevcut olsa bile ona atıfta bulunmamalarının belirli ve geçerli sebepleri olabilir. Gerçekten de, en azından Kur'an'ın lafzının çok erken bir dönemde sabit hale geldiğini varsaymak için güçlü argümanlar mevcuttur. Öyle ki, klasik Arap gramer kurallarına uymayan ve bu yüzden müfessirleri önemli zorluklarla karşı karşıya bırakan bazı ayetler vardır (Sinai 2012, 24). Kur'an'da bir yerde "Bekke"den bahsedilir – müfessirlerin oybirliğiyle kanaati bunun Mekke olduğudur (Sinai 2012, 24). Bunun yanı sıra Kur'an; erken İslam toplumunun teolojik tartışmalarında önemli bir rol oynayan irade hürriyeti gibi bazı temel teolojik meselelerde net değildir (Sinai 2012, 23). Tüm bu sorunlar, metinde yapılacak asgari değişikliklerle kolayca giderilebilirdi. Bunun yapılmamış olması, kesin bir tarih belirlenemese de metnin çok erken bir dönemde sabit [hale getirildiğine] işaret etmektedir.

Şayet Kur'an metninin erken dönemde sabit [olduğunu] varsayarsak, o halde erken dönem Müslümanları için nasıl bir rol oynamıştır? Tefsir literatürü, ne Kur'an'ın kıraatinde ne de anlamının yorumlanmasında kesintisiz bir gelenek olmadığını; bilakis çok büyük bir çeşitlilik ve –bununla bağlantılı olarak– çelişki bulunduğunu göstermektedir. Pek çok ayet için farklı kıraatler rivayet edilmiştir. Bu kıraatlerin bazıları, örneğin bazı kelimelerin yerine eşanlamlılarının kullanılması gibi durumlarda, metnin içeriğinin bilindiğini varsayıyor gibi görünmektedir (Sinai 2012, 20). Diğer kıraatler ise temel metnin [resm-i hattın] sabit olduğunu, ancak âlimlerin harekeleme –ve kısmen de diakritik noktaların [harf noktalarının/i'câmın] konulması– konusunda anlaşmazlığa düştüklerini göstermektedir. Bu durum, örneğin bir yerin etken mi [ma'lûm] yoksa edilgen mi [meçhul] okunması gerektiği gibi, anlamda çok ciddi farklılıklara yol açabilmekteydi (Sinai 2012, 21 vd.). Ve birçok Kur'an ayeti için o kadar çok zıt tefsir bulunmaktadır ki, bunlardan hangisinin aslen kastedilmiş olabileceğini tespit etmek imkânsızdır (bk. mesela Crone 1987, 203 vd.). Tüm bu olgular, Kur'an'ın bütünüyle erken dönem Müslümanları için her eylemde bir rehber

olmadığına ve –ibadetlerdeki [ibadet kastı] kullanımı istisna edilirse– zorunlu olarak merkezi bir rol oynamadığına işaret etmektedir.

Bu durum özellikle, bazı konularda Kur'anî ifadelerden bağımsız ve onlara zıt bir şekilde geliştiği açık olan hukuk alanında göze çarpmaktadır. Örneğin İslam hukukunda gayrimeşru cinsel ilişki [zina] için ceza olarak taşlayarak öldürme *[recm]* öngörülmüştür. Ancak Kur'an'da bu ceza hiç geçmemektedir (krş. Sinai 2012, 22 vd.; Burton 1977, 72 vd.). Aynı şekilde, İslam'da tasvir yasağı olarak bilinen, yani insan veya hayvan gibi canlı nesnelerin kamusal veya dinî bağlamlarda tasvir edilmesine duyulan hoşnutsuzluğun da Kur'anî bir temeli yoktur (Creswell 1946, 159 vd., diğer delillerle birlikte). İslam hukukunun Kur'an'daki ifadelerden bağımsız veya hatta onlara zıt olarak geliştiği başka örnekler ise vergi, aile veya miras hukukunda bulunmaktadır (Rosenthal 1953, 68 vd.; Cahen 1962; Bravman 1963; Kister 1964; Rubin 1993, 2006; Crone 1994; Hawting 1989).

[Bununla beraber] bu örneklerden hareketle, Kur'an'ın hukuki gelişimde hiçbir rol oynamadığı şeklinde bir genellemeye gidilmemelidir. Gerçekten de, hicretten sonraki ilk yüzyılda hukuki pozisyonların [kararların] Kur'an'a atıfla gerekçelendirildiği örnekler de mevcuttur (Motzki 2002, 295; Schacht 1964, 18; 1950, 224). Ancak bunun sistematik veya kapsamlı bir şekilde yapılmadığı açıktır.

HADİS

Şimdi İslam hukukunun ikinci ana kaynağı olan hadise, yani [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine dair rivayetlere dönelim. Kur'an'da müminin [Hz.] Peygamber'in eylemlerinde güzel bir örnek [üsve-i hasene] bulacağı (el-Ahzâb 33:21) ve [Hz.] Peygamber'in kararlarına uyulması gerektiği (mesela en-Nisâ 4:69; el-Ahzâb 33:36) görüşü yer almaktadır. [Hz.] Peygamber'e ve onun fiillerine dair hatıraların, onun vefatından sonra erken dönem Müslümanları tarafından muhafaza edildiği ve örneğin aile meclislerinde aktarıldığı varsayılmaktadır. Elbette [Hz.] Peygamber'in hukuki açıdan önem arz eden birtakım kararları bazı sahâbîlerin hafızasında kalmış olsa gerektir. Ancak [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine dair bilgi müminler için ne ölçüde mevcut idi? Ve bu bilgi, kişisel davranışlar ve içtihat için ne ölçüde bir temel teşkil ediyordu?

Geç dönem İslamî literatürü, [Hz.] Peygamber'in bazı sahâbîlerinin henüz o hayattayken sözlerini (hadislerini) yazmaya başladığını bildirmektedir. Bu girişim, başkaları tarafından, muhtemelen bu sözlerin Kur'an ile karışmasını önlemek amacıyla sert bir şekilde eleştirilmiştir (Goldziher 1890, 2:194 vd.; ayrıntılı bilgi için bk. Schoeler 1989; Cook 1997). Bu nedenle [Hz.] Peygamber'in

fiilleri ve sözleri hakkındaki bilgi büyük ölçüde sözlü olarak veya en fazla hafızaya yardımcı olması amacıyla özel notlar halinde korunmuştur. Hadislerin sistematik olarak ne zaman toplandığı ve düzenli bir hadis literatürünün ne zaman ortaya çıktığı [konusu ise] İslam araştırmalarında tartışmalıdır. Bazı bilim insanları çok erken ve kesintisiz bir yazılı nakil sürecinin varlığını kabul ederek hadis literatürünü neredeyse sahâbe dönemiyle başlatırken (mesela Sezgin 1967, 1:53 vd.), diğerleri bu literatürün başlangıcını ancak 2./8. yüzyılın sonlarına veya 3./9. yüzyılın başlarına tarihlendirirler (Goldziher 1890, 2:203 vd.). [Hz.] Peygamber'in sözlerini bulduğumuz günümüze ulaşan en eski sistematik yazılı derlemeler, ancak [Hz.] Peygamber'in vefatından sonraki ikinci yüzyılın ikinci yarısına aittir (Brown 2009, 25 vd.). Bununla birlikte, rivayetleri toplama ve yazılı hale getirme konusundaki daha erken çabaların 2./8. yüzyılın ilk yarısına yerleştirilebilse de (Lucas 2004, 341 vd., 371 vd.; Schoeler 2008, 47 vd.). Bu dönemden önce bazı kişiler [Hz.] Peygamber'in talimatları ve davranışları hakkında pekâlâ bilgi sahibi olmuş ve bazıları bunları yazılı olarak kaydetmiş olsa da, bu bilgi büyük olasılıkla bölgesel kalmış ve bu kişilerin de doğrudan çevresiyle sınırlı kalmıştır. Bu nedenle, ilk nesillerdeki Müslümanların davranışlarının doğrudan [Hz.] Peygamber'in örnekliğine göre şekillenmiş olması pek mümkün görülmemektedir.

Nitekim en eski fıkıh eserleri de bu izlenimi doğrulamaktadır. Daha sonra Mâlikî mezhebine adını verecek olan, 2./8. yüzyılın önde gelen Medineli fakihi Mâlik b. Enes'in (ö. 179/799) *el-Muvatta*'ında, [Hz.] Peygamber'in sözleri hukuki görüşlerinin üçte birinden daha azı için bir dayanak oluşturmaktadır. [Merfu hadislerden ziyade] daha çok ilk iki nesil Müslümanların görüşlerine veya Medinelilerin uygulamasına (amel-i ehl-i Medine) başvurulmaktadır. Mâlik hatta kendi görüşünü sıklıkla [Hz.] Peygamber sözüne veya Kur'an'a doğrudan dayandırılmadan dahi zikretmektedir (Brown 2009, 25). Ayrıca literatürde onun [Hz.] Peygamber'in bazı sözlerini bilmediğine dair (bile) işaretler de bulunmaktadır (Brown 2009, 27 vd.).

Daha önceki fakihlerin nasıl delil getirdiklerine baktığımızda bu tablo daha da netleşmektedir. Örneğin Mekkeli âlim Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), kendisine isnat edilen rivayetlerin üçte birinden daha azında Kur'an'a, [Hz.] Peygamber'e, sahâbeye veya diğer otoritelere atıfta bulunur. Kendisine atfedilen sözlerin üçte ikisinden fazlasını ise başka kaynaklarla gerekçelendirmez, bilakis kendi görüşü (*re'y*) olarak sunar (Motzki 2002, 107). Bu görüşlerin bazılarının pekâlâ Kur'anî ifadelere (114 vd.) -veya daha az bir kısmının [Hz.] Peygamber'in sözlerine- dayandığı gösterilebilse de genel olarak Kur'an'a veya [Hz.] Peygamber'in örnekliğine dayalı sistematik bir eğilim[in mevcudiyeti] tespit edilememektedir. Hatta [Hz.] Peygamber kaynak olarak bazı sahâbîlerden daha az zikredilmektedir (125). Bununla birlikte Atâ'nın [Hz.] Peygamber'den daha fazla rivayeti bildiği,

ancak bunların onun için henüz temel bir hukuk kaynağı teşkil etmediği anlaşılmaktadır (127). Diğer âlimlere atfedilen ifadelerin analizinde de benzer bulgulara rastlanmaktadır (187). 2./8. yüzyılın sonlarında ve 3./9. yüzyılın başlarında, sahâbe ve tâbiînin sözleri [Hz.] Peygamber'in hadislerinden çok daha önemli görünmektedir. [Hz.] Peygamber'in örnekliğine başvurmak burada kural olmaktan ziyade istisna[i bir durum] teşkil etmektedir (Schacht 1950, 3; Motzki 2002, 295 vd.; Lucas 2008).

Peki, erken dönem Müslümanlarının öncelikle Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğine yöneldiği tasavvuru nasıl ortaya çıkmıştır? Bunun temelinde iki neden yatmaktadır: biri İslam hukukunun meşrulaştırılması, diğeri ise Sünnî bir kimliğin oluşumu sürecinde erken İslam tarihinin idealleştirilmesi ve yüceltilmesidir.

İSLAM HUKUKU

Her ne kadar [Hz.] Peygamber hayattayken bir İslam hukuk biçimi mevcut olsa da, İslam hukuk teorisi ancak ondan sonraki ilk yüzyıllar içerisinde gelişmeye başlamıştır. İslam hakimiyeti altındaki çeşitli merkezlerde, diğer etkenlerin yanı sıra farklı bölgesel koşullardan kaynaklanan farklı farklı hukuk anlayışları ortaya çıkmıştır (Coulson 1964, 36 vd.; Schacht 1964, 28 vd.). Bu süreçte Kur'anî ifadeler ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğiyle başlayan bir uygulama mutlaka bir rol oynamıştır. Ancak birçok karar, duruma göre pragmatik ve uygun bir çözüm bulmak amacıyla anlık olarak alınmıştır. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere, Kur'an veya [Hz.] Peygamber'in sözleriyle çelişen kararların bile verildiği vaki olmuştur (Schacht 1964, 18 vd.; 1950, 188).

[Nihayet] ikinci yüzyılda İslam hukukunu sistematik bir temele oturtma çabaları ortaya çıkmıştır. Bu süreçte çeşitli âlimler; Kur'anî ifadeler, [Hz.] Peygamber'den nakledilen sözler veya yerleşik bir uygulama arasındaki çelişkilerin nasıl giderilebileceği konusunda farklı çözümlere ulaşmışlardır. Farklı âlimlerin farklı görüşlerinin karşılaştırıldığı *ihtilâf* literatürü türü, bu konuda açık bilgiler vermektedir. Bu bağlamda özellikle (İmam) Şâfiî'nin sistematiği etkili olmuş ve o, İslam hukukunun dört ana kaynağını (edille-i erbaa) tanımlamıştır. Kur'an'ın hukukun temel kaynaklarından biri olduğu (konusu ise) tartışmasız (bir durum idi). Ancak [İmam] Şâfiî'nin sınıflandırmasındaki (en önemli) yenilik ise, onun [Hz.] Peygamber'den nakledilen sözlere veya fiilleri hakkındaki haberlere atfettiği önemde yatmaktaydı. Şâfiî, bunların da vahiy kaynaklı olduğunu, dolayısıyla bağlayıcı olduklarını ve göz ardı edilemeyeceklerini savunmuştur. [İmam Şâfiî'nin] bu argümanı nihayetinde diğer fakihleri de ikna etmiştir (Coulson 1964, 53 vd.; Schacht 1950, 11 vd.). Dolayısıyla İslam hukukunun sistematize

edilmesi ve (tam teşekküllü) bir hukuk teorisinin geliştirilmesi, ancak ilk üç yüzyıl boyunca Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğinin (sünnet) iki merkezi hukuk kaynağı olarak kabul edilmesine yol açmıştır. [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine atfedilen bu önemli rol – sadece Kur'an ondan daha yüksek bir konuma sahip olabilirdi– çok sayıda Peygamber sözünün (hadisin) uydurulmasına ve daha sonraki hukukçuların veya ilk iki nesil Müslümanlarının sözlerinin [Hz.] Peygamber'e atfedilmesine yol açmıştır ki bu uydurmaların kesin kapsamını tespit etmek zordur (Coulson 1964, 62 vd.; Schacht 1950, 140 vd.; aksi görüş için bk. Motzki 2002, 295 vd.).

SAHÂBE

Son bir mesele olarak, Müslümanların hafızasındaki erken İslam tarihinin idealleştirilmesi konusunu tartışmak gerekir. Meşru yönetim meselesi İslam toplumunu erken bir dönemde bölmüş ve çok sayıda can kaybına neden olan çeşitli iç savaşlara yol açmıştır. Toplum Allah tarafından hidayete erdirildiği halde bunun nasıl açıklanacağı, bu anlaşmazlıklarda hangi kişilerin haklı olduğu ve çatışmalarda suç işleyen kişilere nasıl muamele edileceği soruları erken dönem Müslümanlarını meşgul etmiştir. Bazı gruplar açık suçlular belirlerken, diğer gruplar daha fazla çatışmaya yol açacağı düşüncesiyle bu soruyu mümkün olduğunca görmezden gelmeye çalışmışlardır. Zamanla bu tutumdan, tüm sahâbîlerin (içtihat ederken) iyi niyetle hareket ettikleri ve dolayısıyla çatışmalarda suçsuz oldukları görüşü gelişmiştir (krş. Berger 2010, 59 vd.). Hadis tenkidinde ise bu durum, tüm sahâbîlerin [Hz.] Peygamber'in sözlerini kusursuz ve vicdanlı bir şekilde nakleden, rivayetlerinin güvenilirliği konusunda her türlü şüpheden uzak kimseler *(udûl)* olarak kabul edilmesine yol açmıştır (ayrıntılı bilgi için bk. Lucas 2004, 221 vd.). [Netice olarak], halifelik anlaşmazlıklarının ortaya çıkmasından önceki o ilk nes(lin yüceliği) ve [Hz.] Peygamber örnekliğini (taklid etme dustüru), ulaşılması gereken bir ideal haline gelmiştir.

SONUÇ

Özetle söylenebilir ki: Erken dönem Müslümanlarının öncelikli olarak Kur'an ve Hz. Peygamber örnekliğine yöneldikleri görüşü, tarihsel olarak geçerli değildir. Bilakis bu, daha sonra[sına ait] bir kurgu ve geriye dönük bir yansıtmadır. Her ne kadar Kur'an'ın başlangıçtan itibaren hukukun teşekkülünde bir rol oynadığı açık olsa da, erken dönem hukukunda Kur'an'a yapılan atıflar henüz sistematik değildir. Ayrıca hukuk [sisteminin] gelişiminin, açıkça Kur'anî ifadelerden bağımsız olarak ve [hatta] bunlardan habersiz veya [kasten] göz ardı edilerek gerçekleştiğine dair de pek çok örnek mevcuttur. Aynı şekilde [Hz.] Peygamber'in örnekliği de başlangıçta tali bir rol oynamış ve ancak ilk iki

yüzyıl içerisinde merkezi bir hukuk kaynağı haline gelmiştir. Kur'an ve hadisin en önemli iki hukuk kaynağı olarak yerleşmesine ve 3./9. yüzyılda hukuk teorisinin sistemleşmesine paralel olarak; ilk nesil Müslümanlarının bu -sonradan [geliştirilen]- sistematiğe göre hareket ettikleri düşüncesi de ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk es-San'ânî. 1390-1392/1970-1972. *el-Musannef*. Nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Johannesburg: el-Meclisü'l-İlmî.

Ahmed b. Hanbel. 1313/1895. *el-Müsned*. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye.

Albânî, Muhammed Nâsırüddin. 1374/1954. *Hicâbü'l-mer'eti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-sünne*. Kahire: Lecnetü'ş-Şebâbi'l-Müslim.

Albânî, Muhammed Nâsırüddin. 1415-1417/1995-1996. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*. 8 cilt, 2. bs. Riyad: Mektebetü'l-Maârif.

Berger, Lutz. 2010. *Islamische Theologie*. Viyana.

Bravman, Meir M. 1963. "À propos de Qur'ân IX-29: Hattâ yu'tû l-jizyata wa-hum sâgirûna". *Arabica* 10: 94-95.

Brown, Jonathan. 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *es-Sahîh*.

Burton, John. 1977. *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge.

Cahen, Claude. 1962. "Coran IX-29: Ḥattā yuʿṭū l-ǧizyata ʿan yadin wa-hum ṣāġirūna". *Arabica* 9: 76-79.

Calder, Norman. 2010. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Nşr. Colin Imber. Cambridge.

Casanova, Paul. 1911. *Mohammed et la fin du monde*. Paris.

Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam". *Arabica* 44: 437-530.

Cook, Michael. 2002. *Der Koran: Eine kurze Einführung*. Stuttgart.

Coulson, Noel James. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh.

Creswell, K. A. C. 1946. "The Lawfulness of Painting in Early Islam". *Ars Islamica* 11-12: 159-166.

Crone, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford.

Crone, Patricia. 1994. "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18: 1-37.

Denffer, Ahmed von. 1983. *'Ulūm al-Qur'ān: An Introduction to the Sciences of the*

Qur'ān. Leicester.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. 1321/1903. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifi'n-Nizâmiyye. Tıpkıbasım: Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.

Goldziher, Ignaz. 1890. *Muhammedanische Studien*. 2. cilt. Halle.

Hawting, Gerald R. 1989. "The role of Qurʾān and ḥadīth in the legal controversy about the rights of a divorced woman during her 'waiting period' (ʿidda)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52: 430-445.

İbn Ebî Şeybe. 1425/2004. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Abdullah el-Cum'a - Muhammed İbrâhim el-Luhaydân. 16 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Hacer el-Askalânî. 1325-1327. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifi'n-Nizâmiyye. Tıpkıbasım: Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Rüşd. 1994-1996. *The Distinguished Jurist's Primer*. Çev. Imran Khan Nyazee. 2 cilt. Reading.

Kister, Meir J. 1964. "'An Yadin (Qur'ān IX/29): An Attempt at Interpretation". *Arabica* 11: 272-278.

Lucas, Scott C. 2004. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal*. Leiden.

Lucas, Scott C. 2008. "Where are the Legal Ḥadīth? A Study of the Muṣannaf of Ibn Abī Shayba". *Islamic Law and Society* 15: 283-314.

Makrîzî. 1991. *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr*. Nşr. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.

Mingana, Alphonse. 1915-1916. "The Transmission of the Kur'ân". *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5: 25-47.

Motzki, Harald. 2001. "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments". *Der Islam* 78: 1-34.

Motzki, Harald. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden.

Nagel, Tilman. 1995. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen.

Nesâî. 1411/1991. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bundârî - Seyyid Kisrevî Hasan. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nöldeke, Theodor. 1919. *Geschichte des Qorāns*. Nşr. Friedrich Schwally. 2. cilt, 2. bs. Leipzig.

Nuaym b. Hammâd. t.y. *Kitâbü'l-Fiten*. Nşr. Süheyl Zekkâr. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye.

Paret, Rudi. 1989. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 4. bs. Stuttgart.

Rosenthal, Franz. 1953. "Some Minor Problems in the Qurʾān". *The Joshua Starr Memorial Volume*, 67-84. New York.

Rubin, Uri. 1993. "Qurʾān and Tafsīr: The Case of ʿan yadin". *Der Islam* 70: 133-144.

Rubin, Uri. 2006. "Qurʾān and Poetry: More Data Concerning the Qurʾānic Jizya Verse (ʿan yadin)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31: 139-146.

Sadeghi, Behnam. 2013. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge.

Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.

Schoeler, Gregor. 1989. "Mündliche Thora und Hadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion". *Der Islam* 66: 213-251.

Schoeler, Gregor. 2008. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*. Kahire.

Sezgin, Fuat. 1967. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1. cilt. Leiden.

Sinai, Nicolai. 2012. *Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran*. Freiburg.

Şâfiî. 1388/1968. *Kitâbü'l-Ümm*. 4 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1321-1325. Tıpkıbasım: Kahire: Kitâbü'ş-Şa'b.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiu's-sahîh*.

Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford.

Zaman, Muhammad Qasim. 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age*. Cambridge.

Zerkeşî. 1384/1964. *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*. Nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî. Kahire: Dârü't-Tahrîr.

Zirker, Hans. 2007. *Der Koran*. Çev. Hans Zirker. 2. bs. Darmstadt.