Fazlur Rahman

Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu

ANKARA OKULU

Fazlur Rahman: 21 Eylül 1919'da Pakistan'ın Hazara şehrinde doğdu. İlk öğrenimini Pakistan'da Ders-i Nizamî olarak bilinen geleneksel medrese eğitimi şeklinde bizzat kendi babasından ve daha sonra çağdaş eğitim yapan bir kurumda Hazara'da tamamladı. 1940'da Pencab Üniversitesi Arapça bölümünü bitirdi. 1942'de aynı üniversitede yüksek lisansını tamamlayarak araştırma görevlisi oldu. 1949 yılında Oxford Üniversitesi'nde doktora çalışmasını tamamladı. 1950 yılında Durham Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev aldı. 1961'de Pakistan'da İslami Araştırmalar Enstitüsüne profesör olarak atandı. 1962'de bu Enstitünün müdürlüğüne getirildi. 1969 Eylül'ünde Chicago Üniversitesinde "İslam Düşüncesi Profesörü" olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988'de ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.

Fazlur Rahman'ın Türkçeye Çevrilen Eserleri:

İslam; çev: Mehmed Aydın, Mehmed Dağ, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Ana Konularıyla Kur'an; çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 1996.

İslam ve Çağdaşlık; çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu; çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, 1995.

İslami Yenilenme, Makaleler I, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Sağlık ve Tıp, çev: A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1997.

İslami Yenilenme, Makaleler II, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

İslâm'da İhya ve Reform, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Ankara Okulu Yayınları: 1

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Bas. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: 1995
İkinci basım: Aralık 1997
Üçüncü basım: Kasım 2001
Dördüncü basım: Kasım 2009
Beşinci basım: Ocak 2013
Altıncı basım: Eylül 2014

ISBN: 978-975-8190-04-1

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarş. 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu

Prof. Fazlur Rahman

Çeviri
Prof. Dr. Salih Akdemir

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2014

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

ÖNSÖZ 17

1. İLK DÖNEMLERDE SÜNNET, İCTİHAD VE İCMA KAVRAMLARI 19

2. SÜNNET VE HADİS 41
I- Sünnet Hakkında İlave Bilgiler 41
II- İlk Dönemlerde Hadisin Gelişimi 45
III- Hadis Hareketi 51
IV- Hadis ve Ortodoksluk 62
V- Sünnet ve Hadis 75

3. İSLAM'DA TEŞEKKÜL SONRASI GELİŞMELER 85
I- Siyasi Düzen 87
II- Ahlak İlkeleri 94
III- Ruhani Hayat: Sufizm 101
IV- Felsefi Hareket 112
V- Eğitimin Özelliği 121
Sonuç 129

4. SONRAKİ ASIRLARDA İCTİHAD 135

5. SOSYAL DEĞİŞİM VE İLK DÖNEMLERDE SÜNNET 155
I- Karşımızdaki Sorun 155
II- Örnekler 158
III- Genel Sonuç 166

BİBLİYOGRAFYA 169

İNDEKS 171

GİRİŞ

Fazlur Rahman, Batı ve İslam kültürüne derinliğine vakıf olan, her iki kültürün de karşı karşıya bulunduğu sorunları çok iyi bilen, daha önemlisi, bu sorunlara çözümler üretmiş olan asrımızın yetiştirmiş olduğu en büyük düşünürlerden biridir. Bu nedenle, erken denilebilecek bir yaşta vefat etmiş olması, bütün insanlık için büyük bir kayıptır. Onun yaşamı boyunca, gerçekleştirmek istediği tek amaç, Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü, adil bir toplum düzenini yeryüzünde kurmaya çabalamak olmuştur. Çünkü, o, Batı'nın çılgın büyüme modeli yüzünden, bizzat kendisinin yol açmış olduğu sorunlara çözümler üretemeyeceğinin bilincindeydi. Bu nedenle, tüm gayretini, -Kur'an ve Sünnet'in günümüz sorunlarını çözebilmesi için- zorunlu olan yöntemlerin belirlenmesine yöneltmiştir. Çünkü, geçmiş dönemdeki yöntemlerin, günümüz sorunlarının çözüme kavuşturulmasında yetersiz kaldıklarını ve hatta İslam dünyasının bu günkü hale gelmesine bu yöntemlerin yol açtıklarını gayet iyi görmüştür. Şu halde, yapılması gereken, İslam'ı, tarihin enkazından bir an önce kurtarmak olmalıdır. O, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

> O halde İslam için bugünkü tek sorun (the challenge) şudur: İslam'ı tarihin enkazından nasıl temizleyecek, onu sadece Müslümanlar arasında değil topyekün dünyada canlı bir güç haline nasıl getireceğiz. Zira, tarihin bu kritik kavşak noktasında Dünya, insanlık için sağlam ve iyi bir gelecek kurulmasında hakettiği rolü oynayabilmesi için İslam'a eşsiz bir fırsat sunmaktadır. İslam için bir meydan okuyuş teşkil eden şey işte bizzat bu fırsattır. Tüm canlanmalara ve öze dönüşlere rağmen İslam toplumu bugün bu rolü deruhte etmeye hazır değildir. O, ne İslam'ı nasıl zindeliğine kavuşturacağını ve yeniden inşa edeceğini biliyor ne de bunu yapmaya cesareti var görünüyor: O hem anlamaktan aciz, hem de cesaretten yoksun. Halbuki, bu olmaksızın ne diğer etkili araçlar, hatta ne de petrol işe yarayacaktır: Yakında petrol yerine başka ikameler bulunabilir, ama İslam'ın yerine görünür bir ikame yok-

tur. Yine de, olurya, Müslümanlar veya başkaları insanlığın durumunun vehametini anlarlar da, İslam da yeniden keşfolunur.[1]

İşte Fazlur Rahman, İslam'ı, geleceğimiz için, ve hatta bütün insanlığın kurtuluşu için tek yol gördüğü içindir ki, Kur'an ve Sünnet'i günümüze aktaracak olan yöntemleri belirlemeye çabalamıştır. Çünkü, ona göre, "İslam'ın sadace bir geçmişi olup da geleceği olmayacaksa, Müslümanların, bu sıfatla, uğruna yaşayacakları hemen hiçbir şeyleri kalmayacaktır.[2] Ancak, onun Kur'an ve Sünnet konusundaki yöntem çalışmaları, bazı kesimleri rahatsız etmiştir; çünkü, şimdiye kadar, tartışmasız kabul ettikleri ve görüş birliğine varmış oldukları bir çok görüşün değiştirilmesini gerektirmiştir. Bu nedenle, özellikle, Batı ülkelerinde yaşamış olmasını da göz önünde bulunduran bazı yazarlar, yöntemlerini geliştirirken, onun müsteşriklerin etkisinde kaldığını ileri sürmüşlerdir.[3] Oysa ki, bu durum gerçekler ile asla bağdaşmamaktadır. Zira Fazlur Rahman'ın yaşamının belki de büyük bir kısmı, müsteşriklerin yanlış bulduğu görüşlerini eleştirmekle, onları reddetmekle geçmiştir. Yazmış olduğu eserleri bu hususu açıkça gözler önüne sermektedir. Öncelikle Kur'an ve yorumlanması konusunda görüşlerini aktaralım:

> Tüm bu kaynaklar korunmuş olmasına rağmen, Kur'an'ın kronolojik ya da gelişimsel bir açıdan anlaşılmasında çok nadiren kullanılmıştır. Halbuki bu, bir bütün olarak Kur'an'ın ve gerçek hedeflerinin kavranılması için özellikle önemlidir. Modern Batılı İslamiyatçılar bu alanda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Fakat Kur'an üzerinde Batılılar'ın yaptığı incelemeler Kur'an'ın içeriği ve getirdiği mesajın anlaşılmasına hemen hiç katkıda bulunmamıştır. Tersine Batı kökenli araştırmalar salt kronolojik bir düzen oluşturmak, ya da Kur'an'a Yahudilik ve Hıristiyanlığın etkisini göstermek üzerinde yoğunlaşmıştır. Dahası, Yahudi ve Hristiyan bilginler bu amaca ulaşmak için birbirleri ile yarışmışlardır. Böylece ne Müslüman ne de gayr-ı müslim alimler gerçek manada Kur'an'ın temel dünya görüşünü yakalayamamıştır. Kronolojik olmayan bir sırada, ayet ayet tefsirler yazmış

1 Fazlur Rahman, "İslam: Sorunlar ve Fırsatlar", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I;* Ankara Okulu Yay. Ank. 1997, s. 98
2 Fazlur Rahman, "İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği", *age.* s. 117
3 Bu konuda, bilimsel bir değerlendirme için, bkz. M. Paçacı, Fazlur Rahman ve Oriantalizm.

olan Müslümanlar Kur'an'ı parçacı bir şekilde anlarlarken, gayri müslimler de Kur'an'a en iyisinden yüzeysel bir şekilde, en kötü haliyle de ön yargılı yaklaşmışlardır.[4]

İşte Fazlur Rahman, müsteşriklerin Kur'an ve Sünnet konusundaki bu önyargılarını gayet iyi bildiği içindir ki, İslam ile ilgili çalışmalarının dikkate alınmaması gerektiğini vurgulamaya büyük bir özen göstermiştir:

İslam toplumlarında eğitimin niteliği ve İslam araştırmalarının gelişimi üzerindeki etkileri bir çok önemli açıdan feci olsa da, sömürgeci bir güç olarak Batı burada bizi pek ilgilendirmiyor. Burada bizi daha fazla ilgilendiren şey, Batı'daki İslam araştırmaları birikimi ve onun hem Batı'nın İslam hakkındaki görüşü hem de İslam ülkelerindeki İslam araştırmaları üzerindeki etkisidir. Herkesçe bilinen sebeplerden dolayı, Batılı Hristiyanların İslam araştırmaları, Hristiyanların İslam karşısındaki tutumları oldukça değişmiş ve değişmekte olsa bile- dışarıda bırakılmalıdır. Dahası, İslam hakkında yazan pek çok bilimsel araştırmacı ve tarihçi de zaman zaman katı Hristiyan misyonerliğinin bile zevaline neden olabilecek bir fanatizm sergilemişlerdir. İnsan bu küçümseyici ve kibirli umumî tutumu, el-Biruni'nin Hind karşısındaki tutumu ile karşılaştırdığında -hele bir de ikisi arasındaki zaman farkını da hesaba katarsak- şaşırmadan edemiyor.[5]

Aslında Fazlur Rahman'a göre bilim adamları, birikimi ve düşünsel donanımları ile, Kur'an ve amaçlarını sistematik bir biçimde ortaya konulması işini şu anda İslam bilginlerinden daha iyi yapabilir görünmektedirler. Ancak, konuya daima önyargı ile yaklaştıklarından, bu konuda bir türlü başarılı olamamaktadırlar. Durum böyle olunca, Fazlur Rahman, şu gerçeği çarpıcı bir biçimde vurgulamakta gecikmez:

Yapılması gereken şey, tahrif sayılabilecek şeylere ya da lüzumsuz ayrıntılara dalıp giderek Kur'an'ın çevresinde dolanıp durmak yerine, bizzat Kur'an'a gitmek, onun içine girmektir. Öyleyse, onun ana mesaj ve konularının tarihsel gelişimleri hususunda tarih araştırmalarının ulaşmış olabileceği neticeler yardımıyla

4 F. Rahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", s. 54; "İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği", *age.* s. 114

5 F. Rahman, "İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği", *age.* s. 113.

Kur'an'ı sistematik olarak yorumlamak, yalnızca Müslümanların işi ve görevidir.[6]

Müsteşrikler ile ilgili görüşleri bu olan Fazlur Rahman'ın, onların görüşlerinden etkilendiğini ve onlar gibi hareket ettiğini söylemek, bilimsel gerçekleri görmezlikten gelmenin de ötesinde, insafsızlık olur. Diğer taraftan, bu görüşlerini A.B.D'nin çeşitli illerinde yayınlanan dergilerde açıklamış olması, onun cesaretini de gözler önüne sermektedir.

Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın yorumlanması konusundaki görüşlerinden kısaca sözettikten sonra, şimdi, tercüme etmiş olduğumuz eserin ana konusunu oluşturan Sünnet ile ilgili görüşlerine ve bu görüşlere karşı yöneltilen eleştirilere kısaca değinmek istiyoruz. Kur'an konusunda olduğu gibi Sünnet konusunda da Fazlur Rahman'ın amacı, günümüz sorunlarının çözüme kavuşturulmasında, Sünnet'i de etkin kılmak yani, onu tekrar, donuklaşmadan, hayatiyetini yitirmeden önceki konumu olan "Yaşayan Sünnet" konumuna tekrar kavuşturmak olmuştur. Ancak, Fazlur Rahman, yöntem konusunda görüşlerini sergilemeden önce, müsteşriklerin, Sünnet kavramı konusundaki yanlış görüşlerini bilimsel bir biçimde eleştirip çürütür. Çünkü, Lammens, Margoliouth ve Joseph Schacht gibi müsteşrikler, Sünnet'i, tamamen İslam-öncesi ve İslam-sonrası Arapların bir eseri olarak görmüşlerdir.[7] Böyle hareket etmelerinin nedeni, Sünnet'in Nebevi özelliğini gidermek istemeleridir. İşte F. Rahman, tercümesini Türk okuruna sunduğumuz bu araştırmasında, Sünnet kavramını bilimsel bir şekilde açıklığa kavuşturmuş ve onun Nebevi özelliğinin, "olmazsa olmaz" (sina qua non) bir unsur olduğunu kesin olarak ispatlamıştır.[8]

Fazlur Rahman'ın Sünnet anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" kavramı üzerine görüşlerini Türk okuruna bilimsel bir şekilde ilk defa sunan değerli araştırmacı Doç. Dr. İsmail Hakkı Ünal olmuştur.[9] Bu araştırmacıya göre, Fazlur Rahman'ın "Yaşayan

6 *Age.*, s. 115.
7 F. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yay. Ank. 1995. s. 17.
8 *Age.*, s. 17-22.
9 İ. Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", *İslami Araştırmalar*. C IV (1990), sayı: 4, s. 285-294.

Sünnet" kavramı ilk bakışta J. Schacht'ın "Yaşayan Gelenek" (living tradition) kavramını çağrıştırmaktadır. Çünkü bu kavramın mucidi Schacht'dır.[10] Yazarın bu terimin ilk mucidinin Schacht olduğunu hiçbir kanıt ileri sürmeden söylemesi, bize pek tutarlı gelmemektedir; Çünkü, "Yaşayan" sıfatı geleneğin doğal bir sonucudur. Öyle görünüyor ki, yazar, açık bir şekilde olmasa bile, Fazlur Rahman'ın bu terimi Schacht'tan aldığını ve dolayısı ile bu konuda onun etkisinde kaldığını ima etmek istemektedir. Ancak gerçek hiç de öyle değildir, bizzat yazarın, iddiasının hemen arkasından söyledikleri bu hususu kanıtlamaktadır:

> İki tabir arasında bazı benzerlikler bulunmakla beraber, önemli bir fark da mevcuttur. Şöyle ki: Schacht kendinden önceki diğer müsteşrikler gibi "sünnet"i, İslam öncesi Arap gelenek ve değerlerinin bir devamı olarak görmektedir. Yani İslam'dan sonra da, Peygamber'in sünnetinden büyük ölçüde bağımsız ve zaman zaman ona üstün bir statüde devam etmiştir. Şafi'ye kadar ilk İslam hukukçularının serbestçe yorumlayıp değerlendirdikleri sünnet malzemesi, -her ne kadar zaman zaman Peygamber'e isnad ederek meşrulaştırmaya çalışsalar da- toplumun İslam öncesinden beri süregelen yaşayan geleneğinden başka bir şey değildir.
>
> Halbuki Fazlur Rahman İslam öncesi Arap geleneğini normatif kabul etmediği gibi, sünnetin de normatiflik unsurunu bizzat Hz. Peygamber'den aldığını belirtir. Ona göre, Şafi'den önceki hukukçular kendi görüşlerini ve çözümlerini Peygamber sünnetinin genel çerçevesi içinde mütaala etmişler, böylece sünnetin hayatiyetini sağlayarak "yaşayan sünnet"i oluşturmuştur.
>
> Fazlur Rahman, Malik'in Muvatta'ında hadisleri zikrettikten sonra sık sık kullandığı "... السنة عندنا" (Bize göre sünnet budur), "الأمر عندنا الذى لا اختلاف فيه" (Bize göre üzerinde ihtilaf olmayan amel budur, "الأمر المجتمع عليه عندنا" (Bize göre üzerinde ittifak olunan amel budur) gibi tabirlerden hareketle O'nun sünnet terimini iki ayrı anlamda kullanmış olduğunu belirtmektedir. Biri yukarıdaki tabirlerde geçen ve "Medine'deki yerleşik uygulamayı ifade eden" "sünnet", diğeri yetkili(authoritative) veya kuralsal(normative) bir örnek olan "sünnet". İkinci durumda

10 Agm., s. 286.

sünnet ya peygamber'in veya daha alt seviyede bir otoritenin yine "Nebevi Sünnet" çerçevesi içinde tesis etmiş olduğu uygulamayı ifade etmektedir.[11]

Fazlur Rahman'ın yaşayan sünnet anlayışını benimsememesinin doğal bir sonucu olarak, sayın Ünal'ın Fazlur Rahman tarafından "Yaşayan Sünnet" kavramını kanıtlamak için ileri sürülen örnekleri yetersiz bulduğu ve hatta bazılarının yanlış değerlendirilmiş olduğunu ileri sürdüğünü görüyoruz:

Kanaatimizce Fazlur Rahman'ın "Yaşayan Sünnet" kavramını isbatlayabilmesi için daha çok örnek vermesine ihtiyaç vardır. Ayrıca bu örneklerden bazılarının yanlış değerlendirilmesinden sakınılmalıdır. Bunu şu örnekle açıklamaya çalışalım:

Ebu Yusuf "rivayetlerin çoğaldığını, bu yüzden Kitap ve Sünnet'e uygun olmayan ve fakihlerce bilinmeyen riva yetlerin kabul edilmemesi gerektiğini belirttikten sonra,

إنما يؤخذ في هذا بالسنة عن رسول الله عليه وسلم
وعن السلف من اصحابه ومن قومه فقهاء

"Şaz hadis (herkesin bilmediği tek hadisler)'den sakın; cemaatın amel ettiği, fukahanın bildiği, kitap ve sünnete uygun olan hadisi al" delmektedir.

Fazlur Rahman metinde geçen ... وعليك بما عليه الجماعة من الحديث ibaresini "...keep close to collective spirit (al-Jamaah) of Hadith" (hadisin ortak ruhuna yapış) şeklinde çevirmiştir. Daha sonra, Ebu Yusuf'un "Kur'an ve maruf sünneti kendine önder yap, buna tabi ol" ifadesini nakleden Fazlur Rahman, "böylece Ebu Yusuf, hadisin kollektif tabiatı veya ruhunun ölçüsü olarak "maruf sünneti" esas almıştır" demektedir. Bu arada, bu kollektivite veya "ortak tabiat" teriminin çok önemli olduğunu ve bunun daha sonra sünnet terimiyle bağlantılı olarak, Müslümanların çoğunluğuna veya müşterekliğine (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) tahsis edildiğini söylemeyi de ihmal etmemiştir.

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

لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه
انه اسهم للفرسين إلا حديث واحد وكان الواحد عندنا شاذاً لاناخذ به

11 Agm., s. 286-287.

"Ne Resulullah(sav)'den ne de herhangi bir ashabından tek bir hadis dışında, Onun iki at için de (ganimetten) pay verdiği bize ulaşmamıştır. Tek hadis bize göre şazdır. Onunla amel etmeyiz."

Ebu Yusuf daha önceki ifadesinde, sakınılmasını istediği şaz (tek) hadise karşılık, çoğunluğun (cemaatın) bilip amel ettiği hadisin delil alınmasını istemektedir. Bunun ötesinde başka bir mana aramak gereksizdir.[12]

Dikkat edilecek olursa, Fazlur Rahman'ın burada lafzi çeviri yerine kavram çevirisi yaptığı kolaylıkla görülür. Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın çevirisi doğrudur; çünkü, bir hadis ancak, toplumun kollektif ruhunda yerleşmişse, toplumun üzerinde bulunduğu, kendisi ile amel ettiği bir hadis durumuna gelir.

Yine Ünal, Fazlur Rahman'ın yanlış okumasından kaynaklanmış olduğunu ileri sürdüğü bir başka hatasına da şöyle işaret etmektedir:

Aynı örneği veren Schacht son cümleyi doğru anlamış ve orijinal metni de yanına koymuştur. Ancak Fazlur Rahman muhtemelen yanlış okumadan mütevellid değişik bir tercüme yapmıştır. Şöyle ki:

... فاياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث
وما يعرف الفقهاء وما يوافق الكتاب والسنة.

ibaresinde, "an Resulillah" dan sonra gelen "ve" atıf harfini "ev" şeklinde okuyarak "The basis of judgement should be the Sunnah of the Prophet or of the early generations (salaf)...." şeklinde çevirmiş ve Hz. Peygamber'in sünnetinin yerine, sahabe ve fukahanın sünnetinin de ikame edilebileceği gibi farklı bir anlamaya yol açmıştır.[13]

Burada kanaatimize göre yanlış okumadan ziyade, belkide bir basım hatası söz konusudur. Çünkü, Ünal, her ne kadar, olası bir yanlış okumadan söz etse de bilinçli bir okuma olayını da aslında imkansız görmemektedir. Çünkü, yanlış okumadan kaynaklanan çeviri, F. Rahman'ın tezini doğrulamaktadır. Ancak hemen belirtelim ki tezin doğrulanması için, söz konusu metni yanlış çevirmesi gerekli değildir. Bunun en açık delili, bu

12 Agm., s. 291.
13 Agm., s. 290.

konuda F. Rahman ile aynı görüşte olan Schacht'in söz konusu metni Sayın Ünal'ın da belirttiği gibi, doğru tercüme etmesidir.[14] Böylece F. Rahman'ın söz konusu metni görüşü doğrultusunda yanlış çevirmediği anlaşılmış olmaktadır.

Açıkca görülmektedir ki, Sayın Ünal'ın eleştirileri F.Rahman'ın tezini çürütmekten çok onu açıklamaya yöneliktir. Bu husus Sayın Ünal'ın makalesinde açıkca görülmektedir. Gerçekten de Ünal, F. Rahman'ın Sünnet ve Hadis konusundaki görüşlerini açık ve anlaşılır bir biçimde Türk okuruna sunmuş ve daha da önemlisi şematize etmiştir. Sayın Ünal'ın makalesinin, F. Rahman'ın Sünnet ile ilgili eserinin çevirisinden beş yıl önce neşredilmiş olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, söz konusu araştırmanın önemi daha da iyi anlaşılır. Bu bakımdan sayın Ünal'ı kutluyoruz. Daha öncede ifade ettiğim gibi, F. Rahman'ın söz konusu eseri yayınlamasının amacı Sünnet'i "Yaşayan Sünnet" haline getirmektir. İşte bu noktada, Sayın Ünal ile F. Rahman'ın örtüştüklerini büyük bir memnniyetle görüyoruz:

> Makalemizi Fazlur Rahman'ın bu konudaki görüşlerin özünü teşkil eden şu cümlesiyle bitiriyor ve onun buradaki temennisine içtenlikle katılıyoruz: "İlk Müslüman nesillerin yaşayan sünneti o dönem için Kur'an'ın ve Nebevi faaliyetin gerçek ve başarılı bir yorumu olarak bize bir çok ders vermektedir. Şüphesiz toplumlar ve onların yapıları söz konusu olduğu zaman o günkü yaşayan sünnetin bu gün için aynen tekranı mümkün değildir. Ama o dönemden tekranı mümkün olan bir şey var. O nesiller nasıl ki Kur'an ve Sünnet'i kendi dönemlerinde kendi şartlarına uygun biçimde serbestçe yorumlamışlarsa, biz de aynen, kendi gayretimizle, kendi çağdaş tarihimizde aynı şeyi yapmak zorundayız.[15]

F. Rahman'a yönelik diğer bir eleştirinin, İslamî Araştırmalar Hadis-Sünnet özel sayısında yer aldığını görüyoruz. Sayın Ebubekir Sifil "Fazlur Rahman'ın "Tarih Boyunca İslamî Metedoloji Sorunu adlı eserine eleştirel bir yaklaşım"[16] başlıklı makalesinde, F. Rahman'ın hadis ve sünnet ile ilgili görüşlerini

14. Agm., s. 290.
15. İ. Hakkı Ünal, agm., s. 294.
16 *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl 1997, X, 1, 2, 3, s. 149-162.

çürütmeye çalışmaktadır. Sayın Sifil'in yararlandığı çevirinin çevireninin ve eseri yayınlayan yayınevinin adını vermemesi bizleri üzmüştür. Bunun bilimsel bir gereklilik olup olmadığını bir kenara bırakıp sayın Sifil'in bizi ve yayınevini onurlandırmasını beklerdik. Belki de Sifil'in İngilizce aslını yerine sadece çeviriden yararlanmış olması bizde böyle bir beklentinin doğmasına neden olmuştur. Yine Sayın Sifil'in diğer araştırmacı Ünal'ın makalesini de görmezlikten geldiğini üzülerek müşahede ediyoruz. Buna neden, sayın Ünal'ın Fazlur Rahman'ın biraz önce zikrettiğimiz temennisine yürekten katılmasıdır. Çünkü, sayın Sifil, söz konusu makalesini aksi görüşle sonuçlandırmaktadır:

> Sonuç olarak yazarın burada zikrettiği örneklerin büyük çoğunluğunun, Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen rivayet ve uygulamalara dayandığı görülmektedir. Geriye kalan bir-iki uygulama ise Usul-i Fıkıh'ta kıyas, İstihsan, Maslahat gibi başlıklar altında zikredilen delillere istinad etmektedir. Bu itibarla yazarın bu meseleler hakkında, "Yaşayan Sünnet"i Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de kesinlikle aynen tekrarlanamaz" şeklindeki yargısına bu örnekler kesinlikle bir delil teşkil etmemekte, tam aksine bu örnekler, onun karşı çıktığı noktayı vurgulamaktadırlar. Burada zikredilen örneklerin ve Hz. Ömer(r. a)'in diğer uygulamalarının daha sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesi için bu uygulamalar hakkında yukarıda işaret ettiğimiz kategorizasyon da mutlaka dikkate alınmalıdır.[17]

Görüşlerin farklı olması her zaman bir zenginlik kaynağıdır. Eleştiriler bilimin gelişmesi için kaçınılmazdır. Nitekim biz de, bu ilkeye uyarak, kendimiz katılmasak bile, sayın Ünal'ın eleştirilerine çevirimizin gerekli yerlerinde atıflarda bulunmuştuk. Bunu herkesten iyi sayın Sifil bilir, çünkü, onun da alıntıda bulunduğu 49. sayfanın en altında bulunan yıldızda aynen şöyle demiştik: "Fazlur Rahman'ın Ebu Yusuf'tan yaptığı bu alıntıyı yanlış anladığı ve yanlış yorumladığı şeklinde bir eleştiri için bkz. İ. Hakkı Ünal, agm. s. 291. krş. The Origins 28 (çev. not).

17 Ebubekir Sifil, agm. s.162.

Sayın Sifil, sayın Ünal'ın kendisininkiyle aynı olan eleştirilerini görmezlikten gelerek, şöyle demektedir:

> Fazlur Rahman buradaki, "Onun için hadislerin şaz olanlarından sakın! Sana düşen, cemaatin üzerinde bulunduğu, Ehl-i Fıkh'ın tanıdığı ve Kitap ve Sünnet'e uygun düşen hadislere sarılmaktır" ifadesini, "Hadislerden sakının ve Hadis'in kollektif ruhuna yakın olmaya çalışın" şeklinde tercüme etmiş ve bu yanlış tercüme üzerine şu görüşü bina etmiştir."[18]

İlk baskıda yanlışlıkla "şaz" ifadesi metinde yer almamıştır. Bu hata mütercimin hatasıdır ve dolayısıyla yazara isnad edilemez. Ancak, sayın Sifil, metnin aslına bakmadığı için hatanın Fazlur Rahman'dan kaynaklandığını sanmaktadır. Eliştirilerde, tercüme yerine asıl metne başvurmanın önemi burada daha iyi anlaşılmaktadır.

Biz sayın Sifil'in eleştirilerine katılmamakla birlikte, bu çalışmasından dolayı kendisini kutluyoruz. Ancak kendisine şu gerçeği hatırlatmayı yararlı görüyoruz: Fazlur Rahman'ın tek amacı Kur'an ve Sünnet'i yaşantımızda egemen kılmaktır. Bu ise ancak yeni yorumlar ile mümkün olur. Aksi yaklaşımların da faturası meydandadır. O halde eleştirirken, daha dikkatli olmalı, konuya ön yargılı değil, sevgi boyutunda yaklaşmaya özen göstermeliyiz, geleceğimizin böyle bir yaklaşım sergilenmesine bağlı olduğu bir an bile hatırdan çıkarılmamalıdır.*

Prof. Dr. Salih Akdemir
1997 Beşevler/ANKARA

18 Agm., s. 153.

* İlk baskıyı dikkatli bir biçimde gözden geçiren A. Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı öğretim elemanlarından Dr. Mehmet Görmez'e, Dr. Bünyamin Erul'a ve Dr. M. Emin Özafşar'a katkılarından dolayı şükran duygularımızı ifade etmeyi yerine getirilmesi zevkli bir borç biliriz.

ÖNSÖZ

Bu kitap, büyük ölçüde, 1962 yılının Mart ayından 1963 yılının Haziran ayına kadar bu Enstitünün* -*Islamic Studies*- isimli dergisinde yayınlanmış olan bir dizi makaleden oluşmaktadır. "Sonraki Asırlarda İctihad" başlıklı dördüncü kısım yeni bir ilave teşkil etmektedir. Bu makaleler, a) Her türlü İslamî düşünce için çatı sağlayan dört temel ilkenin, yani Kur'an, Sünnet, İctihad ve İcmâ'ın uygulamasını, geçirmiş olduğu tarihî gelişimini ve b) bu dört temel ilkenin bizzat İslamî gelişme üzerindeki etkisini göstermeyi amaçlayan bir plan doğrultusunda kaleme alınmıştır. İşte kitabın başlığı buradan gelmektedir: *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji.*

Sadece İslam fıkhının değil, fakat aynı zamanda bütün İslamî düşüncenin ilkeleri olan -bu gerçeğin tekrar tekrar vurgulanması gerekir- bu dört ilkenin önemi hiçbir şekilde küçümsenemez. Özellikle önemli olan, bu ilkelerin bir araya getirilip uygulanabilme yöntemidir. Bu fark, durgunluk ile hareket, gelişme ile donuklaşma arasında mevcut olan her türlü mesafeyi ortadan kaldırabilir.

İslamî gelişmelerin ilk ve daha sonraki dönemlerinde bu fark, bize açık görünmektedir. Müsteşriklerin çok büyük ölçüde katkıda bulundukları bu büyük tarihî keşif, artık bu ilkelerle ilgili geleneksel Orta Çağ teorisinin arkasına gizlenemez. Şu halde aşikârdır ki, bu çalışma sadece salt tarihî bir değere sahip olan bir çalışma değil, aynı zamanda büyük pratik sonuçları olabilen ve daha fazla İslamî gelişmelere imkan verebilen bir çalışmadır. Bu konunun incelenmesinin tamamlanabilmesi için hâlâ birçok çalışmaya ihtiyaç duyulduğu kabul edilmelidir. Özellikle İcmâ ilkesi, bilhassa Sünnet kavramıyla bağlantılı olarak, tam bir tarihî araştırmaya gereksinim duymaktadır. Meselâ, çeşitli

* Pakistan İslamî Araştırmalar Enstitüsü.

fikirler ile öğretiler Sünnet şeklini aldığı zaman, İcmâ ilkesinin gerçek durumu neydi? Sünnet'e bir alternatif miydi? Öyle ise, bazı mezhepler onu niçin reddetmişlerdir?

Her ne kadar, bu konuda daha fazla araştırma yapılması gerekli ise de -ümit ederiz ki yapılacaktır- yazar bu kitapta ifade edilen temel kanaatlerin doğrulanacağını ve bu kitabın temel iddialarının da doğru olduğunu ummaktadır.

Geleneksel kafa yapısına sahip Müslümanlar, bu çalışmanın sonuçlarını kolayca kabul eder görünmemektedirler. Onlardan isteyebilceğimiz yegâne şey, bu önemli sorunu tarafsız ve objektif bir biçimde incelemeye gayret etmeleridir. Bana gelince, ben bir Müslüman olarak, ne İslam'ın ne de İslam cemaatinin, tarihin gerçeklerini oldukları gibi karşılamaktan zarar göreceği inancında değilim. Aksine, her gerçek gibi tarihî gerçek de İslam'ı güçlendirecektir; çünkü Allah -Kur'an'ın bize bildirdiği gibi- tarihle sıkı bir temas halindedir.

Fazlur Rahman
6 Aralık, 1964
Karaçi

1
1 # İLK DÖNEMLERDE SÜNNET, İCTİHAD VE İCMA KAVRAMLARI

I

Sünnet, ister fiziki isterse zihnî eylemler söz konusu olsun, davranışla ilgili bir kavramdır; bu bakımdan bu kavram, sadece basit bir eyleme değil, aynı zamanda bu eylemin fiilen tekrarlanıp tekrarlanmadığına ya da tekrarlanmasının imkân dahilinde olup olmadığına da delalet eder. Başka bir deyişle bir sünnet, ister bir kere ister sıkça tekrarlanmış olsun, davranış kanunudur. Daha net konuşmak gerekirse madem ki, söz konusu olan davranış, kendi eylemlerine sahip olabilen bilinçli faillerin davranışıdır, şu halde, bir sünnet (tabii nesnelerin kanunlarında olduğu gibi) sadece bir davranış kanunu değil, aynı zamanda ahlakî bir kuraldır. Ahlak'ın "-meli-malı" unsuru sünnet kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Son zamanlarda Batılı ilim adamları arasında egemen olan görüşe göre, Sünnet, nesilden nesile uygulanmış ve dolayısıyla uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması sebebiyle kuralsallık (normativeness) statüsü kazanmış
2 olan fiilî uygulamaya delalet etmektedir. Şu halde sünnet'i sünnet yapan onun bu kuralsallık statüsüdür. Öyle görünüyor ki, bu teori, belli bir dönemden beri devam edegelen fiili uygulamayı sadece zaman bakımından değil, aynı zamanda mantıksal olarak da kuralsallık unsurunun önüne geçirmekte ve dolayısıyla kuralsallığı, uygulamaya dayandırmaktadır.

Bu görüşün tutarlılığı şu olgudan kaynaklanmaktadır: Sünnet, davranışla ilgili bir kavram olduğuna göre, bir toplum tarafından uzun zamandan beri fiilen yürürlükte olan uygulama, onun sadece fiili uygulaması olarak değil, fakat aynı zamanda kuralsal uygulaması olarak da düşünülmüştür. Bu, özellikle kabilelerde olduğu gibi bireyleri birbirlerine sıkıca bağlı olan toplumlar için doğrudur. Ancak şurası da bir gerçektir ki,

bu uygulamaların, şayet başlangıçtan itibaren kuralsal kabul edilmemişse, toplumda bir çırpıda yer etmesi mümkün değildir. Şu halde, mantıkî olarak kuralsallık unsurunun daha önce gelmesi gerekir. Her ne kadar bir âdetin, özellikle muhafazakâr toplumlarda, uzun zamandan beri yerleşmiş olmasının ona yeni bir kuralsallık unsuru daha kattığı kabul edilebilirse de, bu faktör tamamen farklı bir faktördür ve dolayısıyla ilk kuralsallıktan tamamen ayrı düşünülmelidir.

"Sünnet'in esas itibariyle "örnek davranış" anlamına geldiği halde (her ne kadar sünnet'in ifası, zorunlu olarak uyulmuş olmaktan ibaret ise de) ona fiilen uyulmuş olma, manasının bir parçası olmadığı, aşağıdaki örnekte olduğu gibi birçok örnekle ispatlanabilir." İbn Durayd "Cemhere" adlı eserinde "senne" fiilinin aslî manasım *"savvara eş-şey'e"* yani, "bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek" ya da "onu bir model olarak ortaya çıkarmak" olarak vermektedir (ki diğer lügatçiler de bu konuda ona tabi olmuşlardır). Sonraları bu fiil, model olarak kabul edilen davranışa atfedilmiştir. Burada "senne", "bir örnek koydu" şeklinde
3 çevrilmelidir. Zaten bizi de burada ilgilendiren, fiilin bu anlamıdır. Ebu Yusuf'un, Halife Harun Reşid'den güzel bazı sünnet'ler ihdas etmesini istemek suretiyle onu uyarması bu anlamdadır.[1] (Görüldüğü gibi, sünnet ihdas etmek, sünnet'e uymaktan farklı kabul edilmiştir.) Aynı yerde, Ebu Yusuf muhtemelen ilk dönemlere ait şu hadisi zikreder:

"Kim güzel bir sünnet ihdas ederse, mükafatlandırılacaktır, buna mukabil kim kötü bir sünnet ihdas ederse..." Sünnet'in aslî anlamı diğerleri tarafından fiilen uyulmak değil de, ahlakî bakımdan kuralsal olmak olduğuna göre, bir sünnet nasıl kötü olabilir diye sorulacak olursa (*Lisanu'l-Arab* yazarı tarafından bu soruya verilecek) cevap şudur: Kötü örnek sunanlar da başkaları tarafından takip edilmek isterler ve birçok durumda (belki de bütün durumlarda) kötü örnekler ihdas ettiklerini düşünmezler.

1 Halid bin Ataba Huzali şöyle der (*Tâcu'l-Arus* sunnet kelimesi): Kendi koymuş olduğun bir sünnet hakkında tereddüt gösterme; çünkü bir sünnet'ten memnun olması gereken ilk kişi onu koymuş (yani herkesten önce onu gerçekleştirmiş) olandır.

II

Kuralsallık ya da örneklik kavramı burada zorunlu bir tamlayıcı olarak, standart ya da doğru davranış kavramını da gündeme getirmektedir. Eğer birinin davranışını kendim için örnek kabul ediyorsam, o zaman benim davranışım, bu örneğe başarıyla uyduğum ölçüde standarda en uygun ya da doğru olacaktır. Şu halde "Sünnet" kelimesinin bu geniş tamamlayıcı anlamına burada bir istikamet ya da doğruluk unsuru dahil olmaktadır. İşte "*sananu't-tarîk*" ifadesi bu anlamda kullanılmıştır ve "dosdoğru yol" ya da "sapmasız yol" anlamını ifade etmektedir.[2]

Sünnet'in ilk anlamının "yürünmüş yol" olduğu anlamındaki egemen görüş, herhangi bir delille desteklenmiş değildir.[3] Bununla birlikte, açıktır ki, sapmasız doğru yol da yolun daha önceden açıldığı fikrini içerir; zira önceden üzerinde yürünmedikçe yolun açılmayacağı açıktır. Ayrıca, Sünnet'in sağa ya da sola sapması olmayan doğru yol anlamına gelmesi, orta yolun 4
"iki ucu arasındaki orta" anlamını da taşır. Osman Bettî'ye gönderdiği mektupta Ebu Hanife, Harîcilere karşı günahkâr Müslümanla ilgili tavrını belirlerken kendi görüşünü "Ehlu'l-Adl ve's-Sunne"nin görüşü olarak niteler. "Benim görüşümle ilgili olarak zikrettiğiniz Murcie adlandırmasına gelince, adaletle konuşan kimselerin suçu nedir ki, onlar sapıklar tarafından bu isimle nitelendirilmişlerdir. Tam tersine, bu kimseler (Murcie değil, fakat) "Ehlu'l-Adl ve's-Sunne"dirler.[4] Gelecek kısımda, Sünnet teriminin bu anlamı nasıl kazandığını ve yine Ehlu's-Sunne'nin ya da ortodoksluğun bu adalet, orta yol prensibine dayanarak ortaya çıktığını göreceğiz.

2 Sünnetle ilgili olarak diğer önemli lügatlara başvurunuz.

3 *Tacu'l-Arus* onu sadece Şimre göndermektedir. Ancak burada da sünnet'in ilk anlamlarında, tamamen somut anlamda alınıp alınmadığı hususu kesinlikle açık değildir. Arapların soyut kavramlar kurarlarken daima başlangıçta somut fenomenleri belirlemiş olan kelimeler kullandıkları konusunda oldukça yaygın bir önyargı olduğu görülmektedir.

4 *Kitâbu'l Âlim ve'l-Muteallim*, koleksiyonunda yayınlanmıştır (Kahire 1949 s. 38). Bu mektubun büyük bir kısmı John Williams tarafından *İslam* adlı eserde (Greet R. Series) Washington D. C. 1961 yılında İngilizceye çevrilmiştir.

III

Modern Batılı araştırmacılar arasında İslâm'da Sünnet'in gelişimini derinliğine inceleyen büyük araştırmacılardan ilki Ignaz Goldziher'dir. Ancak, o da kendi görüşlerini savunurken zaman zaman eleştirel yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Bu zeki araştırmacıya göre, Hz. Peygamber'in gelmesiyle birlikte, onun uygulaması ve davranışları genç İslam toplumu için Sünnet teşkil etmiş ve İslam öncesi Arap Sünneti'nin idealliği de birden sona ermiştir. Bununla birlikte, bu manzara Goldziher'den sonra belirgin bir şekilde değişmiştir. Hollandalı araştırmacı Snouck Hurgronje, bizzat Müslümanların, İslam düşüncesinin ve uygulamasının hemen her ürününün Hz. Peygamber'in Sünneti olarak kabul edilinceye kadar, Hz. Peygamber'in Sünneti'ne ilavede bulunduklarını ileri sürerken; Lammens ve Margoliouth gibi önemli diğer otoriteler ise, sünnet'i tamamen İslam-öncesi ve İslam-sonrası Araplarının bir eseri olarak görmüşler ve bu arada İslam-öncesi ve İslam-sonrası iki devir arasındaki devamlılığı vurgulamayı da ihmal etmemişlerdir. Böylece, Hz. Peygamber'in Sünneti kavramı hem açık hem de kapalı bir şekilde reddedilmiş oluyordu. Margoliout ve Lammens'in bu görüşünü sahiplenen Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı eserinde şöyle bir görüş savunmak ister: "Peygamber'in Sünneti" nispeten geç bir kavramdır ve ilk dönem Müslümanları için sünnet, bizzat Müslümanların uygulamasını ifade etmiştir.

Biz, Batıdaki İslamî araştırmalarda meydana gelen bu gelişmenin sebeplerini bir başka yerde eleştirmiş ve sünnetle ilgili kavram kargaşasını gözler önüne sermiştik.[5] Bu araştırmacıların Nebevî Sünnet kavramını reddetmelerinin sebeplerini sırasıyla şöyle açıklayabiliriz:

1. Bu araştırmacılar, Sünnet'i oluşturan muhtevanın bir kısmının, Arapların İslam-öncesi örf ve adetlerinin doğrudan bir devamı olduğunu;

2. Sünnet'in büyük bir kısmını ise; şahsî İctihadlarıyla, mevcut Sünnet'ten ya da uygulamadan istidlallerde bulunan

5 *İslam* cildinin III. bölümünde bu eser George Weidenfeld and Nicolson tarafından Dinler Tarihi serisinde Londra'da yayınmlanmıştır.

ve –hepsinden de önemlisi– Sünnet'e dışarıdan, özellikle Yahudî kaynaklar ile Bizans'ın ve İran'ın idarî uygulamalarından yeni unsurlar ilave eden ilk dönem İslam Hukukçuları'nın hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu;

3. Nihayet, ilk döneme ait Sünnet'in bütün muhtevasının, -Hadis'in sonraları ezici bir hareket haline dönüşmesi ve ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda bir halk hareketi haline gelmesi sonucu- sözlü olarak "Peygamberin Sünneti" koruması altında bizzat Hz. Peygamber'e isnad edildiğini fark etmişlerdir.

Esas itibarıyla, Sünnet'in gelişmesiyle ilgili yukarıdaki açık- 6
lamalar, özellikle sünnet'in muhtevası ile ilgili olarak doğrudur. Ancak "Peygamber'in Sünneti" kavramı ile ilgili görüşleri doğru değildir. Zira, birazdan sırasıyla göstereceğimiz gibi;

1. "Peygamberin Sünneti" daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve sonraları da öyle kalmıştı.

2. Hz. Peygamber tarafından bırakılan Sünnet'in muhtevası sayı olarak çok zengin değildi ve kesin olarak özel bir anlam ifade etmiyordu.

3. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in döneminden sonra, sadece bizzat Peygamber'in Sünneti'ni değil, aynı zamanda Nebevî Sünnet'in yorumlarını da içeriyordu.

4. Bu son anlamıyla Sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan Ümmet'in İcmâ'sının bir uzantısı olup onu da içermektedir.

5. Geniş kapsamlı Hadis hareketinden sonra, Sünnet, İctihad ve İcmâ arasındaki organik bağlar yok olmuştur.

Gelecek kısımda, Hadis'in gerçek ruhunu (özelliğini), Sünnet'in Hadis malzemesinden geçerli bir şekilde nasıl çıkarılabileceğini ve İctihad ile İcmâ'nın nasıl yeniden etkin kılınabileceğini göstereceğiz.

IV

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılabileceği üzere, Nebevî Sünnet kavramının ve hatta Nebevî Sünnet'in oluşturduğu

muhtevanın bile (hukukî ve ahlakî problemlerle ilgili Kur'an ahkamı dışında) mevcut olmadığı yolundaki teori, gücünü şu iki mütalaadan almaktadır:

1. Gerçek şudur ki, İslam'ın ilk nesillerinin yaşadıkları sıra-
7 da, Sünnet'i oluşturan muhtevanın büyük bir kısmı, ya İslam öncesi Arabi uygulamalarının bir devamı ya da bizzat ilk dönem Müslümanlarının özümseme ve istidlal yoluyla ortaya koydukları düşünsel faaliyetin sonucudur.

2. Herhalükârda Sünnet, bir şahsın faaliyetinden ayrı bir şekilde, bir geleneği içermektedir. Bizzat bu son açıklama hem ilkini güçlendirmekte hem de onun tarafından güçlendirilmektedir. Birinci ve ikinci kısımlarda, bu iddiayı çürütmek için deliller ileri sürmüş ve Sünnet'in gerçekte, ona uyulmasının gerekli olduğu fikriyle birlikte, "bir örnek koyma" anlamına geldiğini göstermiştik. Gerçekten de birçok yerde, toplumların ve milletlerin yükselişlerini ve düşüşlerini düzenleyen ahlakî güçlerle ilgili olarak Allah'ın değişmez Sünneti'nden (Sünnetullah) söz etmektedir.[66] Burada söz konusu olan, sadece bir Varlığın yani Allah'ın örnek olarak sunduğu eylemin idealliğidir. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim, ara sıra, bazı hususlarda Hz. Peygamber'in davranışını eleştirirse de (bu son husus, Kur'an-ı Kerim'in ilahî özelliği hakkında eşsiz bir ahlakî delil oluşturmaktadır), onun "örnek davranışı"ndan da[77] söz eder. Allah'ın Kelam'ı Hz. Peygamber'in ahlakını "örnek" ve "büyük" olarak tavsif ederken, Müslümanların, daha başlangıçtan itibaren onu bir kavram olarak kabul etmemiş olmaları hiç tasavvur edilebilir mi?

İslam adlı eserimizde (bkz. 5. not) Hasan Basrî'nin Abdu'l-Melik b. Mervan'a (65-85. H) yazdığı mektubu[8] incelemiştik. Bu mektupta, Hasan Basrî kaderle ilgili olarak, Hz. Peygamber'den gelmiş yazılı ya da sözlü hiçbir sünnet'in mevcut olmadığını kabul etmesine rağmen, yine de bu konuda Peygamber'in Sünneti'nden söz eder. Bu, "Nebevî Sünnet" kavramının anlaşılması hususunda bize olumlu bir ipucu vermektedir. Biz bu

6 Kur'an 33/62; 35/43.
7 Kur'an 33/21; 66/4,6.
8 Bu mektup H. Ritter tarafından *Der İslam*, Band XXI. 67 ff'da çevrilmiştir.

konuya tekrar döneceğiz. Ayrıca, hicrî ilk asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında yaşayan Haşimî yanlısı şair Kumeyt, meşhur şiirlerinin birinde şöyle demektedir:

بای کتاب او بای سنة
تری حبهم عاراً علی وتحسن؟

Hangi kitaba ya da hangi sünnete dayanarak, onlar için duyduğum sevgiyi benim için ayıp sayıyorsun. 8

Burada "onlar" zamiriyle, Hz. Peygamber'in soyu ve genel olarak da Hâşimoğulları kastedilmiştir. "Kitab"tan maksat ise Kur'an-ı Kerim'dir. "*Sünnet*" kelimesi bu bağlamda, Peygamberin Sünneti'nden başka ne anlama gelebilir? Şüphesiz ki bu kelime burada, ilk dönem fakihleri tarafından kullanılan "Medine'nin Sünneti" vb. gibi ifadelerin taşıdığı anlamda kullanılmış değildir. Yine Sünnet burada "orta yol" anlamına da gelemez; zira bu anlam (nüans), biraz önce zikrettiğimiz Ebû Hanife'nin mektubunda olduğu gibi, biraz daha geç, özellikle kelamî çekişmelerin zuhurundan sonra ortaya çıkacaktır. Diğer taraftan *Kitâbu'l-Ağânî*'nin yazarı, içinde Sünnet kelimesinin geçtiği bu kasidenin, Kumeyt'in en eski kasidelerinin arasında bulunduğunu söylemektedir. Şu halde, bu kaside muhtemelen, hicrî 100 dolaylarında ve belki de daha önce yazılmıştır.[9] Ayrıca, kelimenin burada kullanılışı, onun yeni bir kelime olduğunu ima etmez, bilakis bu anlamın tamamen yerleşmiş bulunduğunu ortaya koyar. Hatta burada Sünnet kelimesinde Şiî kelamına ait herhangi bir köklü komplikasyon (muğlaklık) da göremiyoruz; çünkü şair aşırı dogmatik bir şiî değildir ve bir yerde de açıkça Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer'i reddetmediği gibi, onlara kâfir de demediğini ifade etmektedir.[10]

Ebû Yusuf'un, *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserinde bildirdiğine göre ikinci halife Ömer, bir defasında "halk,a Kur'an'ı ve Peygamberimizin Sünneti'ni öğretmeleri için" birçok kimsenin çeşitli ülkelerde görevlendirilmeleri hususunda talimat vermişti.[11]

9 *el-Ağânî*, XV: 124; Kumeyt'in *Haşimiyat*ı tenkitli olarak J. Horovizit tarafından 1904 yılında yayımlanmıştır.
10 *Hâşimiyat*, şiir 8, mısra i ve devamı.
11 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Kahire, 1302, s. 8.

Ancak burada önemli olan, bizzat bu ifadenin birçok bakımdan doğru olmasıdır. Zira, Hz. Ömer'in bu kimseleri çeşitli ülkelere özellikle Irak'a gönderdiği kesindir. Yine onun Arapçanın ve Arap edebiyatının öğretilmesine de önem verdiği kesindir. Açıktır ki Kur'an, yeni öğretinin özü olarak öğretiliyordu. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendi başına anlaşılması mümkün değildir. Zira inen ayetler belli sebeplere ve şartlara bağlı olarak inmiştir. (Bu bakımdan Kur'an'ın anlaşılması bu sebeplerin ve şartların bilinmesine bağlıdır.) Şu halde Kur'an'ın; siyaseti, emirleri; kararları ve benzeri hususları içeren merkezî bir arka plan faaliyetinin sonucu olarak Hz. Peygamber'in faaliyetini dikkate almadan öğretildiğini iddia etmek, tam bir mantıksızlık olurdu. Hz. Peygamber'in hayatı ve O'nun içinde faaliyetini sürdürdüğü çevre dışında hiçbir şey Kur'an öğretisine bir insicam veremez. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in hemen etrafındaki insanların, Kur'an ile onun Hz. Peygamber'in şahsında örnekleşmesi arasında, birini kabul edecek fakat diğerini bilmezlikten gelecek derecede köklü ayırım yaptıklarını, başka bir deyişle, birini diğerinden ayrı gördüklerini düşünmek yirminci asrın çocukluğundan başka bir şey olmazdı. Kapalı bir şekilde de olsa, "Allah, mesajını insanlara sunmak için neden bu şahsı seçti?" diye acaba kendi kendilerine hiç sormamışlar mıdır? Hiç şüphesiz sonraki dönem kelamî tartışmalardan kaynaklanan ve ilahî vahiy karşısında Hz. Peygamber'i âdeta bir teyb gibi gören modern görüş de tamamen anlamsızdır. Oysa ki bizzat Kur'an, bir yandan "ağır sorumluluk"[12] yüklediği peygambere eşsiz bir statü tanırken, bir yandan da sürekli olarak onu bu sorumluluğun bilincinde olan biri olarak sunar.[13]

V

Elbetteki, Peygamber'in Sünneti vardı. Ama muhtevası ve özelliği neydi? Ortaçağ Hadis ve Fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi, Sünnet, insan hayatının bütün alanları ile ilgili tüm kurallar için bir defada ve mutlak anlamda vazedilmiş spesifik bir şey midir?

12 Kur'an, 73/5.
13 Kur'an, 18/6; 20/1.

Hz. Peygamber'in biyografisi ile ilgili ortaçağın fıkhî malzemesi tarafından boyanan tablo göz önünde bulundurulacak olursa, Hz. Peygamber'i devlet idaresinden taharetle ilgili konulara varıncaya kadar insan hayatıyla ilgili en ince detayları büyük bir titizlikle düzenleyen gerçek bir hukukçu olarak sunma temayülünde olmadığı kolayca görülür. Eldeki mevcut delillerin de açıkça gösterdiği üzere, Hz. Peygamber öncelikle insanlık için gönderilmiş ahlakî bir ıslahatçı idi ve zaman zaman çözümlemek durumunda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslam davasını güçlendirmek amacıyla başvurmuştu. Bizzat Kur'an-ı Kerim'de genel yasama İslam öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturur.

Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'in doğrudan ya da dolaylı olarak hukukla ilgili kısmı bile, indiği çevrenin özelliklerini yansıtır. Mesela, Kur'an-ı Kerim'in savaş ve barış ile ilgili hükümleri tamamen yöreseldir. Şiddetli bir savaş esnasında İslam toplumunun düşman karşısında takınması gerektiği ideal davranış hakkında az çok genel özellik taşıyan bu hükümler, nâzil olduğu çevrenin şartları ile o denli ilgilidir ki, onları gerçek anlamda doğrudan hukukî metin kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.

Peygamber, esas olarak tarihi harekete geçirmeye ve onu ilahî modele göre düzenlemeye çalışan bir kimsedir. Bu bakımdan, ne Nebevî vahiy ne de Nebevî davranış, karşı karşıya bulunduğu fiilî tarihî durumu ihmal edip tamamen soyut genellemelere dalar. Allah konuşur, peygamber ise belli bir tarihî bağlamda hareket eder. Ancak, onun sırf bu tarihî bağlam için hareket etmediği de kesindir.

Bir peygamberi, bir ilham (vizyon) sahibinden ve hatta bir Sufiden ayıran işte bu durumdur. Bizzat Kur'an, gerek geçmişin 11
tarihi gerekse nazil olduğu dönemin manzarası ile ilgili delillerle doludur. Her ne kadar nazil olduğu çevrenin özelliklerine bürünmüş de olsa, mesajın, bu belli tarihî bağlamın ötesine taşması gerekir. Kur'an ve Sünnet'in bu açılımını görebilmek için keskin zekâ dışında bir desteğe ihtiyaç duyacak olursak,

Şah Veliyullah Dehlevî ile İbn Haldun gibi bir tarihçinin bizim tarafımızda olduğunu söylemek yeterlidir.

Şimdi tekrar "Nebevî Sünnet"e dönelim. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk dönem İslam literatürü, Hz. Peygamber'in genelde kanun koyucu olmadığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in ölümüne dek, Mekkelilere ve Araplara karşı, ahlakî ve siyasî bakımdan amansız bir mücadele verdiği ve devlet haline gelmiş toplumunu örgütlemeye çalıştığı göz önünde bulundurulacak olsa bile, apriori olarak, onun bu kadar iş karşısında hayatın ince detayları için kurallar vazetmeye pek vakti olamayacağı sonucuna kolayca ulaşılabilir. Gerçekten de, İslâm toplumu, normal işlerine dönmüş, anlaşmalarını günü gününe sürdürmüş, aralarında çıkan basit ticarî anlaşmazlıkları da bizzat kendileri, sağ duyularıyla ve ufak tefek bazı değişikliklerden sonra Hz. Peygamber tarafından korunan gelenekleri yardımıyla gidermişlerdir. Hz. Peygamber ise, sadece hayati önem arz eden konularda hüküm vermeye çağrılıyordu ve bazı durumlarda Kur'an'ın da müdahale etmesi gerekiyordu.[14]

Karşılaşılan sorunlar çok defa hususî bir özellik arzetmektediydi ve dolayısıyla sadece kendi durumları göz önünde bulundurularak çözüme kavuşturulmuşlardı. Bu bakımdan bu çözüm yolları, Hz. Peygamber'in vazettiği kuralsal örnekler ve bir nevî öncüller (quasi-precedents) olarak kabul edilebilir, ama aynen ve harfiyen kabul edilemez. Gerçekten de, farz namazların vakitlerinin belirlenmesinde ve eda ediliş şekillerinde bile Hz. Peygamber'in kati ve sert bir model öngörmemiş olması, bu konuda çarpıcı bir delil[15] olarak karşımıza çıkmaktadır.

14 *Kur'an*, 4/64.

15 Namaz vakitleri için bk. Mâlik, *el-Muvatta*, Hadis no. 1.
Ömer b. Abdulaziz bir defasında namazını geciktirmişti. Urve b. Zubeyr yanına gelerek, ona, Kûfe'de bulunduğu sırada, Muğire b. Şube'nin bir defasında namazı geciktirdiği fakat Ebû Mes'ûd Ensârî'nin yanına gelip ona şöyle dediğini haber verdi: "Bu nedir, ey Muğire? Yoksa sen, Cebrail'in inip namaz kıldığını ve Allah'ın elçisinin de (onunla birlikte) namaz kıldığını bilmiyor muydun? Sonra Cebrail tekrar (yani sonraki namazı) kıldı. Ve Allah elçisi de (onunla birlikte) kıldı Sonra Cebrail (yine, yani üçüncü) namazı kıldı. Allah elçisi de (onunla birlikte kıldı. Sonra Cebrail (tekrar dördüncü) namazı kıldı. Allah elçisi de bu namazı kıldı. Nihayet Cebrail (yine, yani beşinci) namazı kıldı. Ve Allah elçisi de (onunla birlikte) bu namazı kıldı. O zaman Hz. Peygamber "Bununla emro-

Hz. Peygamber, devletle ilgili önemli siyasi kararlar ile ahlakî 12
prensipler konusunda kesin tavır almıştır. Bununla birlikte, bu durumlarda bile ileri gelen sahabenin görüşleri sorulmuştur. Onlar da görüşlerini açıkça ya da gizli olarak açıklamışlardır. "Hz. Peygamber'in davranışında, dinî otorite ile demokrasi, tavsifi imkânsız bir incelikle birleşmiştir."[16]

Nebevî Sünnet'in, mutlak olarak spesifik bir muhteva ile dolu (bir şey) olmaktan çok, bir şemsiye genel kavram olması, Sünnet'in, teorik bakımdan, doğrudan doğruya davranışla ilgili bir terim olmasından kaynaklanmaktadır: Madem ki iki durum, uygulamada, ahlakî, psikolojik ve maddî konuları bakımından, hiçbir zaman gerçek anlamda birbirlerinin aynı değildir, şu halde Sünnet'in de zorunlu olarak yorumlanmaya ve uyarlanmaya açık olması kaçınılmazdır. Ancak, bu teorik analiz dışında da, durumun gerçekten böyle olduğunu gösterecek birçok tarihî delil vardır. Hasan Basrî'nin biraz önce zikrettiğimiz mektubu bu konuda çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Bu mektupta, Hasan Basrî, Abdu'l-Melik b. Mervân'a, irade hürriyeti ve sorumluluk lehine Hz. Peygamber'den gelen hiçbir hadis olmamakla birlikte, yine de bunun Hz. Peygamber'in Sünneti olduğunu anlatmaktadır. Bunun açıkça ifade etmek istediği gerçek şudur: Hz. Peygamber (ve sahabeleri), kader (fiillerin önceden belirlenmesi) anlayışının Hz. Peygamber'in mutlak öğretisi ile çeliştiğini, davranışlarıyla göstermişlerdir. Hasan Basrî'nin bu pasajı, Sünnet'in tam olarak vazedilmiş kurallar serisi olmaktan çok, bir yol gösterici olduğunu açıkça gözler önüne sermekte, Müslümanların ilk dönem düşünce faaliyetlerinin temelini işte bu "İdeal Sünnet" fikrinin oluşturduğunu ve İctihad ile İcmâ'ın,

lundum mu?" diye sordu. Bu sözler üzerine, Ömer b. Abdu'l-Aziz, "Ey Urve, ne konuştuğunu bil. Allah elçisi'ne namaz vakitlerini belirleyen Cibril miydi?" diye bağırdı. Bunun üzerine Urve "Beşir b. Ebî Mes'ûd Ensârî bunun böyle olduğunu babasından naklen anlatıyordu" diye cevap verdi.
Bundan böyle, her ne zaman hadislerde namazların önemi vurgulanmışsa, namaz kelimesi hemen her zaman, "zamanlarında" anlamına gelen "alâ mikâtihâ" ibaresi ile birlikte zikredilmiştir. Öyle görünüyor ki, bu durum, namazlar için belli vakitlerin tespit edilmesi hususunda gösterilen gayretleri göstermektedir.

16 Benim biraz önce zikredilen *İslam* adlı çalışmamın el yazmasından iktibas edilmiştir.

bu sünnetin içinde tedricen oluştuğu zorunlu tamamlayıcıları ve ulaşması gerekli en ileri uç noktaları olduğunu kanıtlamaktadır.

VI

13 Hadis ve Sünnet üzerine elimizde mevcut kapsamlı en eski eser, İmam Mâlik b. Enes'in (ö.179 H.) *Muvatta*'sıdır. Malik'in, bu eserinde uyguladığı metod şudur: Her hukukî konunun başında, ya Hz. Peygamber'den ya da var ise sahabeden ve özellikle ilk dört halifeden bir hadis zikreder. Bunu, genellikle şu değerlendirmesi izler: "*Bu aynı zamanda bizde olan sünnet'tir.*", "*Fakat bizde olan sünnet şudur*", ya daha sıkça, "*bizim uygulamamız (emr veya amel) şudur...*", ya da daha da sıkça "*Üzerinde görüş birliğine vardığımız uygulama (emru'l-muctema'aleyh) şudur...*" Yine, Sünnet terimi ile ilgili olarak bazan sadece "*Bizde olan sünnet şudur...*", bazen de "*Yerleşmiş olan Sünnet budur. (kad madat es-sunnetu)*" der.

Şimdi birbirleriyle sıkı ilişkileri bulunan, hukukî bakımdan birbirlerinin yerlerine kullanılan, ama yine de mana bakımından birbirlerinden biraz farklı olan bu ibarelerin kullanılışlarını inceleyeceğiz.

İmâm Mâlik, Hz. Peygamber'den, onun, bir şahsa şuf'a hakkını yani ona, ortağının satmak istediği hissesini öncelikle satın alma hakkını verdiğine dair bir hadis nakleder. Sonra İman Mâlik "Bu, bizde olan sünnet'tir." der ve şöyle devam eder: Medine'nin meşhur fakihi Saîd b. Museyyeb'e bir defasında şuf'a hakkında, "bu konuyla ilgili herhangi bir sünnet var mıdır? diye sorulmuş, o da bu soruya "evet, şuf'a sadece evlere ve araziye uygulanır" diye cevap vermişti. Şimdi, "Bu, bizde olan sünnet'tir" ibaresi ile "Şuf'a ile ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?" cümlesinde geçen "Sünnet" teriminin iki kullanılışı arasındaki açık farklılığı görmek son derece önemlidir. Birinci durumda "uygulama" ya da "Medine'de yerleşmiş uygulama" anlamına gelirken, ikinci
14 durumda bu anlama gelemez; çünkü üzerinde ittifak edilmiş bir uygulama karşısında "Bununla ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?" denmez. Şu halde, bu durumda Sünnet, "otoriter" ya da "kuralsal" bir emsal anlamına gelebilir. Ancak kimin kuralsal

emsali? Bu durumda Sünnet'in, ya Hz. Peygamber'in Sünneti ya da Nebevî Sünnet'in genel himayesinde sonraki herhangi bir otoritenin sünneti olduğu açıktır; çünkü daha önce de ispat ettiğimiz gibi, Arapların İslam öncesi uygulaması, kendi başına kuralsal kabul edilemez. Bununla birlikte nasıl ki Sünnet'in, Nebevî modelin genel koruması altında olduğu açıksa, aynı şekilde, İbn Museyyeb'in burada Hz. Peygamber'i zikretmediği de açıktır. Diğer taraftan İmam Mâlik de İbn Museyyeb'in otoritesine dayanarak, bu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir hadis nakletmemektedir. Söz konusu Sünnet'in, genel Nebevî Sünnet kavramından ilişiği kesilmemekle birlikte herhangi bir Sahabe ya da daha sonra gelen bir otorite tarafından vazedildiği böylece açıklığa kavuşmaktadır. Bundan başka, "şuf'a" durumuyla ilgili olarak Sünnet hakkındaki bu iki ifadenin birlikte tazannum ettiği mana şudur: "Örnek emsal" anlamına gelen Sünnet, İmam Mâlik zamanında ise "üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama" anlamına gelmektedir.*

VII

Nebevî modelin ilk dönem Müslümanları tarafından yavaş yavaş belli ve özel bir insanî davranış kodu haline getirilmesinde en önemli amil, ciddi ve şahsî düşünce faaliyeti olmuştur. Rey ya da 'şahsî fikir' denilen akli düşünce, yaklaşık olarak ilk bir buçuk asırda, birçok hukukî, dinî ve ahlakî fikirler ortaya koymuştur. 15
Ancak, zenginliğine rağmen bu faaliyetin ürünü oldukça karışık bir manzara sergilemiş, yani Hicaz, Irak, Mısır gibi çeşitli bölgelerin 'Sünnet'i detaylarla ilgili hemen her konuda farklılık arzetmiştir. İşte bu bitmek bilmeyen hür düşünce çekişmeleri sonucudur ki, İbn Mukaffa (ö. 140. H.), Hz. Peygamber'in, üzerinde görüş birliğine varılmış hiçbir Sünnet'i olmadığını ve dolayısıyla Halife'ye kendi İctihad'ına başvurmasını önerdiğini açıklamıştır.[17] Ancak, cemaat'in aydın ve dinî liderleri başka türlü düşünmüşlerdir. Öncelikle, mevcut Sünnet ve Kur'an-ı

17 "Risâletün fi's-Sahâbeti" "*Resâili'l-Bulağâ*"da, Kahire, 1930.

* İmam Malik'in kullandığı ... الأمر عندنا، السنة عندنا tabirlerini Fazlur Rahman'ın yorumlaması hakkında geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine" *İslami Araştırmalar*, c. 4, s. 4 (Ekim 1990), s. 287-289 (Çev. notu).

Kerim'e dayanılmak suretiyle, ferdî hür düşüncenin (rey) daha sistematik bir istidlal haline getirilmesine imkân verilmiştir. Bu sistematik istidlal şekline "Kıyas" denmiştir. Diğer taraftan, ilk dönem hür düşüncesinin sonucu olan mevcut Sünnet, yavaş yavaş, cemaat tarafından, -en azından, Hicâz, Irak gibi bölgesel cemaatlar tarafından- neredeyse tek bir şekilde kabul edilecek bir noktaya ulaşıyordu. İşte bu yüzdendir ki İmam Malik, Medine'deki mevcut bu görüşler manzumesi için hem Sünnet hem de İcmâ terimlerini hemen hemen eşit olarak kullanmıştır. Her ne kadar bu malzeme için bu iki terim de kullanılıyorsa da, aslında aralarında önemli bir fark mevcuttur. Zira "Sünnet" geriye doğru gitmekte ve hareket noktasını, Rey ve Kıyas'la yavaş yavaş yorumlanmış olan Hz. Peygamber'in "İdeal Sünnet"inde bulmaktadır. Şu halde İcmâ, yorumlanmış sünnettir ya da sadece, yukarıda gördüğümüz ikinci anlamda "Sünnet'tir"; çünkü cemaatin kabul etmesi sonucu yavaş yavaş herkesçe kabul edilir duruma gelmiştir.

Bu bakımdan, bir yandan Kur'an-ı Kerim ile "İdeal Sünnet" ve diğer yandan da İcmâ ya da ikinci anlamındaki Sünnet arasında, Kıyas ya da İctihad'ın zorunlu faaliyet alanı yer almakta-
16 dır. İmam Mâlik, *Muvatta*'da, sürekli olarak "Medine'deki genel uygulamaya" başvurmasına rağmen, eserinin birçok paragrafını kendi ictihadlarıyla doldurmaktan da geri kalmaz. Bununla birlikte, ikinci asrın mevcut literatüründe bile yani ikinci anlamdaki Sünnet'in istikrar bulması ve yeni Hadis'in* sayısının giderek artması sonucu, İslam dünyasında ancak ortak genel bir düşüncenin kristalleştiği bir sırada İctihad faaliyetini, belki de Ebû Hanife'nin iki meşhur öğrencisinden daha genç olanı Muhammed Şeybânî'nin *"Kitabu's-Siyeri'l-Kebîr"*inden başka hiçbir şey açık bir şekilde ortaya koyamaz. İmam Şeybânî, Hicri 189 yılında vefat etmiştir. Büyük şârih İmam Serahsî (ö.483 H.), bu eserin Şeybânî tarafından yazılmış son eser olduğunu bize bildirmektedir.[18] Kitabın büyük bir kısmı, İmam Şeybânî'nin önceki görüşleri eleştirmesi sonucu ortaya çıkan ictihadlarından oluşmaktadır. Şeybânî, kıyastan, yani analojik akıl yürütmeden

* Hadisin rolü gelecek kısımda incelenecektir.

18 Haydarabat baskısı, 1335 hicri 1:2.

(istidlalden) başka, çok defa, önceki emsallere karşı çıkarak istihsana başvurur ve böylece mutlak reyini kullanır.

Şeybânî tarafından Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin sayısı gerçekten de çok azdır. O, hadisleri sahabeden sıkça ve hatta tâbiînden ise daha da sıkça nakleder. Ancak, bir Sahabenin görüşünü eleştirmekten ve hatta bazan reddetmekten bile geri kalmaz. Burada tek bir örnek yeterli olacaktır. Söz konusu sorun şudur: Yenilen düşmanın malları, Müslümana değil de, bir bütün halinde galip gelen Müslümanlara ait olduğuna göre, Müslüman bir asker, birey olarak, bozguna uğratılmış bir düşmanın toprağından kendisi için neler alabilir? Şeybânî'nin ifadesine göre Ebu'd-Derdâ'dan şöyle dediği nakledilmiştir: "Eğer Müslüman askerler (düşman toprağından) yiyecek alırlar onu ailelerine getirirler, onu yerler ve onu (başkalarına da) hediye ederlerse, aldıkları o şeyi satmadıkları sürece herhangi bir sakınca söz konusu değildir. Bu durumda, Ebu'd-Derdâ yiyeceğin hediye edilmesini yemek yemek gibi zaruretler arasına sokmuş görünmektedir, (sağ kalmaları için askerlerin yiyecek yemelerine izin verilmiştir, çünkü sağ kalmak bir zarurettir). Ancak biz bunu kabul etmeyiz; zira yemek yemek, temel bir zaruret ise de yiyeceği hediye etmek değildir."[19] Bununla ilgili olarak Şeybânî şöyle demektedir: "Biz bu konuda tâbiînden Makhûl'un (ö. yak. 114 H.) hadisini kabul ediyoruz. (Müslüman) biri, Bizanslıların toprağında bir deve boğazladı ve başkalarını onu paylaşmaya davet etti. Makhûl, Gassanîlerden birine "kalkıp da bu boğazlanmış deveden bize biraz et getirmeyecek misin?" dedi. Adam "Bu yağmadır." (yani, ganimet kurallarına göre düzgün bir şekilde dağıtılmamıştır) diye cevap verdi. Bunun üzerine Makhûl ona şu karşılığı verdi: "Mübah olanda yağma söz konusu değildir." (Zira yiyeceğin yenilmesine müsaade edilmiştir.) 17

İmam Şeybânî şöyle devam eder: "Yine Makhûl'den şöyle dediği nakledilmiştir: Düşman toprağından, orada değeri olmayan, ama kendisi için faydalı olabilecek olan bir şeyi evine getiren bir kimsenin böyle hareket etmesine izin verilmiştir. Ancak bize göre, bu sadece, bizim toprağımızda da hiçbir özel değeri

19 *Age.*, II: 260.

olmayan şeyler için geçerlidir. (Düşman toprağında değersiz olabilen ama) bizim toprağımızda ise değerli olan şeylerin ganimet mallarına iade edilmesi gerekir, çünkü, sadece nakletmekle bir
18 şeyin özü değişmez. Makhûl, nakletme işini –ustalık gibi– bir şeyin oluşturucu özelliği olarak kabul etmiştir."[20] Bu eleştiriden sonra, Şeybânî, Makhûl'un ictihadını teyid etmeye girişir: Eğer bir Müslüman, düşman toprağında önemsiz bir eşya, mesela bir odun parçası bulsa ve onu kendi çalışmasıyla, bir çanak haline getirse, ona sahip olmaya hak kazanır. Ancak, bulmadan önce yapılmış olan şeylere sahip olmaya hak kazanamaz.

VIII

Bu tür örnekleri alabildiğine çoğaltmak mümkündür. Ancak ilk dönem Müctehidlerinin sorunları çözerken kullandıkları yöntemi/metodu görmesi için okuyucuya ayrıntılı bir örnek vermekle yetindik. İlk dönem Müslümanlarının ortaya koydukları Sünnet'in gerçek muhtevasının, –sürekli bir fikir etkileşimi sonucu ictihad'ın genel kabul özelliği arzettiği ya da cemaatın konsensusu yani İcmâı olarak ortaya çıktığı bir sırada– büyük ölçüde İctihadın bir ürünü olduğu artık açıkça kabul edilmelidir. İşte bu yüzdendir ki ikinci, yani fiili uygulama anlamındaki "Sünnet" terimi İmâm Mâlik tarafından "Emru'l-Muctema' aleyhî" terimi ile yani İcmâ ile aynı anlamda kullanılmıştır. Böylece Sünnet ile İcmâ'nın gerçekten birbirleriyle birleştiklerini ve aslında maddeten de birbirlerinin aynı olduklarını görüyoruz. Hatta daha sonraları, bu iki kavramın birbirlerinden ayrıldıkları Şafiî sonrası dönemde bile iki terim arasındaki sıkı ilişki devam etmiştir. Çünkü, Sünnet'in, önceden olduğu gibi sırf kavram ve şemsiye bir fikir olarak kullanılmadığı, fakat bundan böyle artık sadece Hz. Peygamber'in Sünneti'ni ifade ettiği bir sırada bile, sahabenin üzerinde görüş birliğine varılmış uygulamasına Sünnet denilmeye devam edilmiştir: Sahabenin Sünneti. Ancak
19 Sünnetin bittiği yerde kontrolü İcmâ almaktadır. Şu halde sahabenin ittifakı hem Sahabenin Sünneti (Sünnetu's-Sahâbeti) hem de Sahabenin İcmâı (İcmâ-u's-Sahâbeti)dır. Aslında, İcmânın önemli statüsü etkilenmediği ve onun yeni fikirleri ve unsurları

20 *Age.*, II: 259.

yaratmayı ve asimile etmeyi sürdürme hakkı tehlikeye düşürülmediği sürece böyle bir değişikliğin hiçbir zararı olmazdı. Ne yazık ki, Şafiî sonrası dönemde meydana gelen özellikle bu idi. Gelecek kısımda bu gelişmeyi inceleyeceğiz.

IX

Şimdiye kadar yaptığımız açıklamalarla şu dört hususu saptamış bulunuyoruz:

1. İlk dönem Müslümanlarının Sünneti, kavram olarak az ya da çok genel bir şekilde, Hz. Peygamber'in Sünneti'ne sıkı bir şekilde bağlı idi. Bu bakımdan Müslümanların ilk dönem uygulamasının Nebevî Sünnet kavramından ayrı bir şey olduğu görüşü tutarlı bir görüş değildir.

2. Ancak, bu ilk dönem İslamî Sünnetin özel muhtevası büyük ölçüde bizzat Müslümanların ürünü idi.

3. Bu içeriğin yaratıcı gücü, pek spesifik birşey olarak kabul edilmeyen Nebevî Sünnet'in genel yönetimi altında İcmâ olarak şekillenen kişisel ictihad idi.

4. Sünnetin ya da ikinci anlamdaki sünnetin içeriği İcmâ ile aynı idi. Bu, bir bütün olarak cemaatin, Nebevî Sünnet'in içeriğini yaratma ve tekrar yaratma hususundaki zorunlu yetkiyi üstlenmiş olduğunu ve icmânın ise, bu yeni içeriğin doğruluğunun saptanması, yani yanılmazlığın (ismet) sağlanması için garanti olduğunu gösterir. Burada İslam'daki yanılmazlık anlayışının, Hıristiyan kilisesinin savunduğu mutlak ya da teorik yanılmazlık anlayışıyla bağdaşmadığını belirtmek gerekir.

İşte bu arka planı göz önünde bulunduracak olursak, ikinci asra ait şu meşhur özdeyişin gerçek gücünü anlayabiliriz: "Sünnet Kur'ân'a hükmeder; ama Kur'an Sünnet'e hükmetmez." Bu ifadeler, bu arka plan olmadan, sadece şaşırtıcı değil, aynı zamanda apaçık bir küfürdür. Bu özdeyişin söylemek istediği gerçek şudur: Cemaat, belli tarihî bir durumda, Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamber'i harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir. Şimdi bu konuyla ilgili somut bir örnek verelim.

Kur'an-ı Kerim, (zina vb. durumlar dışındaki) birçok durumda, karar verebilmek için iki erkeğin ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğinin gerekli olduğunu şart koşmaktadır. Bununla birlikte, yerleşmiş uygulama gereği, medenî davalar, bir şahide ilaveten yeminle karara bağlanıyordu. Bazı kimseler, Kur'an-ı Kerim'i ileri sürerek bu uygulamaya karşı çıktılar. İmâm Mâlik, *Muvatta* adlı eserinin "Yemin maa Şâhid" kısmında, büyük olasılıkla, adli yargılama yönetiminin gerektirmesi sonucu ortaya çıkan yerleşmiş uygulamayı onaylamaktadır. Ayrıca İmâm Mâlik bu hususta bir hadis de nakleder; ancak sonuçta yerleşmiş uygulamaya dayanır. Bu aşamada, Sünnet-İcmâ fenomeninin önemli bir özelliğine burada işaret edilmelidir. Bu önemli özellik şudur: Gayri resmi İcmâ fikir ayrılıklarını ortadan kaldırmamıştır.

Bu İcmâ, bölgesel özellik arzediyordu, mesela Medine'nin Sünnet-İcmâ'ı, Irak'ınkinden farklıydı. Hatta genel görüşlerin ortaya çıkmaya başlamasına rağmen birçok bölgede fikir ayrılıkları hâlâ devam ediyordu. Bizzat bu durum, İcmâ'ya ulaştıran sürecin özelliğini açıkça gözler önüne sermektedir. Yöresel âdetlerdeki farklılıklar ve farklı yorumlar sonucu bir yandan kamuoyu oluşurken, diğer yandan da yeni fikirleri ortaya koyma ve yorumlama süreci de devam ediyordu. Bu İcmâ'ya ya da ortak bir kamuoyu-
21 na ulaşma yöntemi, aslında son derece demokratik bir yöntemdi. Ancak bu safhada güçlü bir hareket de, bütün İslâm dünyasında, standardizasyonu ve birliği gerçekleştirmek için ivme kazanmıştı. İdari ve adlî görevlerin kolaylıkla yerine getirilebilmesi için işlemlerdeki birliğe duyulan ihtiyaç giderek artan bir şekilde kendini hissettiriyordu. İşte bu yüzden, İbnu'l-Mukaffa, –daha öncede belirttiğimiz gibi- Abbasî Halifesi'ne, görüş birliğine varılmayan konularda kendi kararını empoze etmesini tavsiye etmişti. Birliği sağlamak için girişilen bu hareket, yavaş hareket etmekle birlikte demokratik olan İcmâ sürecine tahammül edemediği için, ikiz kardeş konumunda olan İctihad ve İcmâ yöntemleri yerine Hadîs'in konulmasını önermiş, bu iki yöntemi en düşük seviyeye düşürmüş ve hatta ikisi arasındaki organik bağı bile koparmıştır. Öyle görünüyor ki bu durum, bizzat Hadîs'in yaratılmaya başlamış olmasından başka, her türlü yaratıcı sürece son vermiştir.

X

Gelecek bölümde ele alacağımız geniş kapsamlı Hadis hareketi ilk asrın sonlarına doğru başlamış, ancak, ikinci asırda tek otorite –yani Hz. Peygamber'in otoritesi- adı altında büyük ivme kazanmıştı. Fıkıh sahasında bu hareketin önderliğini ise, serbest düşünce akımına kararlı bir şekilde müdahale eden ve böylece sonraki asırların Usulu'l-Fıkh olarak bilip kabul edecekleri İslam düşüncesinin temel esaslarını belirleyen İmam Şafiî tarafından yürütüldüğünü görüyoruz. Özellikle, bu bağlamda onun, İcmâ'nın özelliği ile ilgili delilleri, gerçekten de çok etkileyici olmuştur. O sürekli olarak, eski mezheb temsilcilerinden oluşan muhaliflerinin, genel bir îcmâ durumuna ulaşıldığı yolundaki 22
iddialarının hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu, namazların sayısı gibi bazı temel olguların dışında, gerçekte, hemen her konuda icmâ'nın değil de, ihtilafın hüküm sürdüğünü, görüş birliğinin sağlanması için Müslüman temsilcilerden oluşan hiç bir resmî meclisin toplanmadığını ve hatta böyle bir girişimin imkân dahilinde bile olamayacağını kanıtlamaya çalışır.[21] Muhaliflerinin görüşlerini kaçamaklı bir şekilde zikreder ve hatta bunu da arasıra ve isteksiz olarak yapar. Mesela, özellikle Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer gibi ilk halifeler, hakkında bilgi sahibi olmadıkları özel meseleler ortaya çıktığı zaman bu konulardaki Nebevî Sünnet'i öğrenmek için halka başvurmuşlardır.[22] Aslında Şafiî'nin muhaliflerinin ileri sürdükleri bu delil, daha kapsamlı olan şu delilin bir bölümünü oluşturmaktaydı: "Sahabeler Hz. Peygamber'nin birçok davranışını görmüşler ve dolayısıyla onun vazettiği gayeler doğrultusunda hareket etmişlerdir. Sonra gelen nesil de Sahabelerin davranışına tanık olmuşlardır. Bu sebeple, Nebevî Sünnet'in, karşılıklı öneri ve eleştiriyi içeren bir süreç sonucu, üçüncü nesille birlikte, cemaat içinde uygulama olarak yerleşmiş olduğu kabul edilebilir. Bu bakımdan geniş kapsamlı Hadis malzemesinin, –doğruluklarını belirleyememe tehlikesi ile karşı karşıya bulunulduğundan– bu Sünnet'i desteklemesine ihtiyaç duyulmamıştır.[23] Bu delil, Şâfiî tarafından kesin olarak

21 *Kitabu'l-Umm*, VII: 240 ff, 249, 256, 258.
22 *Age.*, VII: 242, 246.
23 *Age.*, VII: 242 ve devamı.

reddedilmiştir. Öyle görünüyor ki halifelerin halka başvurduklarına dair delil, İcmâ taraftarlarınca Hadis taraftarlarına karşı bir müdafaa olarak ileri sürülmüş bir hileden başka birşey değildir ve onun bir hile olduğunun delili ise Şafiî'nin ona karşı duyduğu şüphedir. Ancak, bu daha kapsamlı delilin büyük bir gücü olmuş ve görünüşe göre doğruluk yönü daha ağır basmıştır.
23 Bununla birlikte, onu Şâfiî'nin nazarında zayıflatan, mezhebler arasındaki mevcut fikir ayrılıklarıydı. O bu gerçeği ısrarlı bir şekilde şöyle ifade ediyordu: İcmâ'yla değil, fakat fikir ayrılığıyla (iftirak) karşı karşıyasınız.

Şâfiî'nin ortaya koymuş olduğu İcmâ kavramının ilk mezheb imamlarınınkinden tamamen farklı olduğu aşikârdır. Onun İcmâ anlayışı, şekilsel ve bütünsel bir İcmâ anlaşıydı; ayrılığa hiçbir şekilde imkân tanımayan bir görüş birliği istiyordu. Hiç şüphesiz ki, o böyle hareket etmekle, zamanın ihtiyaçlarına cevap vermiş oluyordu. Bu bakımdan o, cemaat içinde dengeyi ve birliği sağlamak için uzun zamandan beri başlamış olan bir akımın en önemli bir temsilcisidir. Oysa ki, eski mezhepler tarafından sunulan İcmâ anlayışı çok farklıydı. Onlara göre İcmâ, dışarıdan empoze edilmiş ya da uydurulmuş statik bir olgu değildi; aksine devam edegelen demokratik bir süreçti. O, şekilsel değil, fakat şekilsel olmayan bir durum, her aşamada, müsamaha gösteren, gerçekten de, taze ve yeni düşünceye ihtiyaç duyan ve dolayısıyla sadece belli bir ölçüde fikir ayrılıklarıyla yaşaması değil, aynı zamanda bu ayrılıklara dayanması gereken tabiî bir gelişimdi. Bu İcmâ anlayışında olanlar, görüşlerini temellendirmek için şöyle diyorlardı: "İctihad etmeliyiz: böylece görüş birliği alanı giderek genişler. Yeni bir İcmâya ulaşılabilmesi için, çözümsüz kalan problemler, yeniden İctihad'a ya da Kıyas'a havale edilmelidir.[24] Aslında, Şâfiî'nin başarılı İcmâ tanımında yok edilen özellikle İcmâ ve İctihad arasındaki bu canlı ve organik bağdır. Böylece Şâfiî, Yaşayan Sünnet-İctihad-İcmâ üçlüsünün yerini, kendisi için genel bir direktif olarak değil de, mutlak anlamda lafzî ve spesifik bir şey olarak vazife gören ve kendisine yegane ulaşım aracı hadis nakli olan Nebevî Sünnet'e

24 *Age.*, VII: 255 özellikle 8. satırdan itibaren bakınız.

vermiş olmaktadır. Sonraki yeri, sahabilerin, özellikle ilk dört halifenin Sünnetine ayırmaktadır. Üçüncü yere İcmâ'yı koymakta ve son olarak da İctihad'ı kabul etmekedir.[25]

Böylece, tabii İctihad-İcmâ düzeninin İcmâ-İctihad düzenine 24
dönüşmesi sonucu, aralarındaki organik bağlar kopmuştur. Hür İctihad sonucunda meydana gelen İcmâ, bir süreç ve ileriye yönelik bir şey olacağı yerde, statik ve geçmişe yönelik birşey oluvermiştir. Böylece ileride gerçekleşmesi gereken şey, geçmişte çoktan gerçekleşmişti bile. Şâfiî'nin dehası, ortaçağa ait sosyal ve dinî yapımıza istikrar veren bir mekanizma sağlamıştır. Ama bu, zaman içinde yaratıcılığın ve özgünlüğün yok olması pahasına gerçekleşmiştir. Kuşkusuzdur ki İslâm, daha sonraki asırlarda bile, manevî ve fikrî hayatın yeni akımlarını özümsemiştir; çünkü, yaşayan bir toplum asla tamamen hareketsiz kalamaz. Ancak İslam bunu, kendi kendinin hakimi olan aktif bir güç olarak değil de, daha ziyade pasif bir varlık olarak gerçekleştirmiştir. Gerçekten de bu akımlar, tarih sahnesinde hep pasif bir şekilde cereyan etmiştir. Bu konuda önemli bir örnek Sufizm'dir.

25 *Age.*, VII: 246 özellikle 15. satırdan itibaren bakınız.

2
SÜNNET VE HADİS

I. SÜNNET HAKKINDA İLAVE BİLGİLER

27 Geçen kısımda, Hz. Peygamber'in Sünneti'nin; ilk dönem Müslümanlarının, ellerindeki yeni malzemeler ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda Allah elçisinin göstermiş olduğu örneği yorumlamak suretiyle yaklaşmaya çalıştıkları bir ideal olduğunu ve farklı bölgelere göre değişiklik arz etmiş olsa da bu tedrici ama sürekli yoruma da "Sünnet" dendiğini vurgulamaya gayret ettik. Bu husus, İslam'ın ilk dönemdeki gelişiminin gerçek mahiyetinin kavranması bakımından öylesine önemlidir ve –Hadis ilminin tam olarak gelişmesinden sonra– öylesine yeni ve gerçekten devrimci bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır ki, Hadis konusunu incelemeye geçmeden önce, yeni tarihî delillerin ışığı altında, onunla biraz daha yakından ilgilenmemiz yerinde olacaktır.

er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî adlı eserinde Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin bir görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Eğer bir kimse, "Daru'l-Harb"de Müslüman olduktan sonra evini terk edip
28 Müslümanlara katılacak olursa, evinin bulunduğu topraklar Müslüman ordularının eline geçtiği takdirde, bu şahsın mülkiyetinde bulunan yerler, kendisine geri verilmeyip ganimet mallarına dahil edilecektir." Suriyeli hukukçu Evzâî, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında Mekke'yi terk edip Medine'deki Müslümanlara katılan kimselerin mallarını kendilerine iade ettiğini ileri sürerek, Ebu Hanife'nin görüşünü reddeder. Ebu Yusuf'a göre Evzâî (görüşünün sağlamlığı ile ilgili olarak) şöyle demiştir: "Uyulmaya ve Sünnetine bağlanılmaya en layık olan Hz. Peygamber'dir." Ebu Hanife'yi savunan Ebu Yusuf ise, Müslümanların uygulamasının Ebu Hanife'nin tarafında olduğunu ve dolayısıyla, Hz. Peygamber'in Mekkelilere karşı takındığı

tavrın bir istisna teşkil ettiğini söyler ve şöyle devam eder: "Her ne kadar Hz. Peygamber [Mekke'de] böyle davranmamış da olsa, Sünnet ve İslâm'ın uygulaması böyle olmuştur." Daha sonra Ebu Yusuf, Hz. Peygamber'in Havâzin kabilesine karşı uyguladığı Sünnet'in tamamen farklı olduğuna dikkat çeker. Bozguna uğratıldıktan sonra Hz. Peygamber'in yanına gelen Havâzinliler, kendisine yalvararak ondan, esirlerinin serbest bırakılmasını ve mallarının iade edilmesini istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ganimetten kendisine düşen payından vazgeçmiştir. Paylarından vazgeçmeyi reddeden bazı kabileler dışında diğer bütün kabileler bu konuda Hz. Peygamber'e uymada gecikmemişlerdir. Hz. Peygamber'in, paylarında ısrar eden bu kabilelere zararlarını tazmin etmesinden sonra, Havâzinlilerin bütün malları ve köleleri kendilerine iade edilmiştir.[1]

Yukarıdaki rivayette dikkat edilecek ilk husus, Evzâî'nin şu ifadesidir: "Sünnetine uyulmaya en layık olan... kimse Hz. Peygamber'dir." Bu ifadenin şu iki anlamı içerdiği açıktır:

1. Sünnet ya da otorite gücüne sahip bir önerme, yetkili herhangi bir kimse tarafından konulabilir.

2. Hz. Peygamber'in Sünneti bütün emsallere egemendir ve dolayısıyla onlar üzerinde bir öncelik hakkına sahiptir. Ancak, aynı zamanda önemli ikinci husus ise, Ebu Yusuf tarafından
29 yukarıdaki rivayette "Sünnet" teriminin kullanılmasıdır. Ebu Yusuf, öncelikle, bir yandan tartışma konusu olan Sünnet'le yani, Müslümanlar tarafından kabul edilen uygulama ile, diğer yandan da Mekke'nin fethi esnasında Hz. Peygamber'in başvurduğu özel uygulama arasında bir ayırım yapmaktadır. Hz. Peygamber'in bu fiili, Ebu Yusuf tarafından bir istisna kabul edildiğinden, onun için bir sünnet teşkil etmemektedir; bununla birlikte Evzâî'ye göre sünnet teşkil etmektedir. Böylece, iki hukukçunun farklı yorumlar sonucu nasıl zıt sonuçlara ulaştığını görmüş bulunuyoruz. Ancak Ebu Yusuf tarafından, Havâzinlilerle ilgili olarak "Hz. Peygamber'in Sünneti"nden söz ettiği ikinci ifadesinde "Sünnet" teriminin kullanılması da

1 Ebû Yusûf *er-Redd ala Siyer al Avzai*, Haydarabat sayfa 131 ve 32, 33.

bizim için büyük bir önem arzetmektedir. Ebu Yusuf bu durumu da Sünnet'e aykırı istisnaî bir durum olarak kabul etmektedir; ancak, Sünnet'e olan aykırılık da "Sünnet" olarak ifade edilmiştir. Buradan çıkarılması gereken en açık sonuç şudur: *"Şartların gerektirdiği durumlarda, kurala aykırılık bir kural olarak uygulanmalıdır."* İkinci anlamdaki, yani Cemaat'in fiili uygulaması anlamındaki somut Sünnet'i formüle etmek için Nebevî Sünnet'in yorumlanması hususundaki bu serbestlik, sonraki hukukçular tarafından belirlenen sert ve katı Sünnet doktriniyle ne büyük bir çelişki arzetmektedir. Bir yerde şartlara göre meseleleri kolayca çözümlemeye çalışan nebevî faaliyet, diğer yerde bir defada ve hem de bütün zamanlar için değişmeyen kurallar koyma gayreti; bir yerde Hz. Peygamber'in gerçekleştirmek istediği şeyleri sürekli olarak araştırma tutkusu, diğer yerde ise sert, kesin ve belirlenmiş bir sistem, değiştirilemez bir kalıp söz konusudur.

Ebu Hanife, düşman topraklarında ele geçirilen kölelerin, İslâm ülkesine getirilmeden önce alınıp satılmalarını uygun görmemektedir. Bu hususu Evzâî şöyle yorumlamaktadır: "Müslümanlar, Darul-Harb'de savaş esirlerini her zaman alıp 30
satagelmişlerdir. Halife Velid'in öldürülmesine dek, bu konuda iki (Müslüman) asla görüş ayrılığına düşmemiştir." Ebu Yusuf bu konu ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunur: "Helal ve haram ile ilgili konulardaki hüküm, 'halk devamlı olarak şöyle şöyle hareket ediyordu.' gibi ifadelere dayandırılamaz. Zira, halkın devamlı yapageldiği (birçok şey) haramdır ve dolayısıyla uygulanmamalıdır... Şu halde, hükmün temeli ya Hz. Peygamber'in ya da ilk nesillerin, (selef) yani Hz. Peygamber'in sahabeleri ile fıkhı bilen kimselerin Sünnet'i olmalıdır."[2*] Yine Ebu Yusuf, Hicazlı fakihlerin Sünnet kavramını eleştirirken, şunları yazar: "Hicazlı fakihler, karar verdikleri bir konuda kendilerine, dayandıkları otorite sorulunca, 'Bu yerleşmiş bir sünnet'tir' derler. Bu

2 *Age.*, sayfa 76.

* Fazlur Rahman'ın, Ebu Yusuf'un *er-Redd alâ Siyeril Evzâi* adlı kitabından yaptığı bu alıntıyı yanlış anladığı şeklinde bir değerlendirme için bkz. İ. Hakkı Ünal, agm, s. 290. Krş. j. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurispradence* (Oxford 1950) s. 75 (Çev. notu).

sünnet, muhtemelen, hazarda ya da uzak bir bölgede vergi toplayan *(âmil'us-suk)* bir görevli tarafından verilmiş bazı kararların (sonucudur).[3] Bu tartışmalardan, delillerden ve karşı delillerden bazı hususlar açıkça ortaya çıkmaktadır. Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir: Her ne kadar, Evzâî de dahil olmak üzere ilk dönem fakihleri tarafından kullanıldığı şekliyle Sünnet kavramı, ideal olarak şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde Nebevî Model'e dayanırsa da, hal-i hazırdaki konumunda cemaat'in uygulamasını da içerir. Gerçekten de, Evzâî, tıpkı İmâm Mâlik'in Medine'nin uygulamasından söz ettiği gibi, sürekli olarak, 'Müslümanların uygulamasından', 'Müslümanların siyasî ve askerî liderlerinden' (*eimmetu'l-müslimîn*) ve 'alimlerin mutabakatından' eş anlamlı terimler olarak söz eder. Şu halde burada ilk dönem Müslüman nesillerinin yaşayan uygulamasıyla karşı karşıya bulunduğumuz hususu artık kesin bir şekilde açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Yine son derece açıktır ki, -ilk kısımda
31 bizim tarafımızdan ikinci anlamdaki "Sünnet" olarak adlandırılan ve kendisine "Yaşayan Sünnet" de denilebilen- bu sünnet Cemaat'in İcmâsıyla özdeştir ve dolayısıyla ilim adamlarının İctihadı ile siyasî otoritelerin devleti gün be gün yönetirken yaptıkları İctihadları da içermektedir.

Bu tartışmalardan sonra ortaya çıkan ikinci önemli husus şudur: "Yaşayan Sünnet" İctihad ve İcma sayesinde varlığını sürdürürken, ikinci asrın ortalarından itibaren, Fıkh'ın teorik çatısında yeni bir gelişmeye tanık oluyoruz. İlk defa Irak'ta belirginleşen bu gelişmeyi, Ebu Yusuf'un biraz önce zikrettiğimiz ifadelerinde açıkça görmek mümkündür. Bu gelişme, Yaşayan Sünnet'e karşı takınılan eleştirel tavrı yansıtmakta ve bir hakim ya da siyasî lider tarafından verilen hiçbir kararın Sünnet'in parçası olarak kabul edilemeyeceğini ve ancak fıkıhta derinleşmiş üstün zekâ sahibi kimselerin Yaşayan Sünnet'i genişletme hakkına sahip olabileceklerini ortaya koymaktadır. Açıkça görüleceği üzere, Yaşayan Sünnet fikri inkar edilmemiş; ama bu Yaşayan Sünnet'in dayandırılacağı sağlam ve güvenli bir metodoloji aranmıştır.

3 *Age.*, sayfa 11.

II. İLK DÖNEMLERDE HADİS'İN GELİŞİMİ

Hz. Peygamber'in Hadisi daha İslam'ın başlagıçından beri var olmalıdır; bu, aklı başında birinin üzerinde şüpheye düşemeyeceği bir gerçektir. Gerçekten de, Müslümanların, Hz. Peygamber'in özellikle peygamber sıfatıyla yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları son derece tabiî bir şeydi. Şairlerinin şiirlerini, kâhinlerinin kehanetlerini, hakimlerinin ve kabile reislerinin sözlerini ezberleyip nesilden nesile nakleden Arapların, Allah elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemez. Böylesine tabiî bir fenomeni reddetmek, 32
son derece büyük bir saçmalıktan, tarihe karşı işlenmiş bir günahtan başka bir şey değildir. Yani Sünnet –Hz. Peygamber'in Sünneti– ilk kısımda kanıtlamaya çalıştığımız gibi, bilinmezlikten gelinmeyecek ya da ihmal edilmeyecek kadar önemli idi. Bu husus, bizzat Kur'an-ı Kerim'de de önemle vurgulanmış bulunuyordu. Bu gerçek, İslam'ın tarihinde dimdik bir kaya gibi karşımıza çıkmakta ve böylece onu inkar etmeye yönelik her türlü dinî ya da tarihî teşebbüsü komik ve gayri ciddi bir duruma indirgemektedir. Cemaat'in Sünneti, Hz. Peygamber'in Sünneti'ne dayanmış ve kaynağını ondan almıştır.

Bununla birlikte Hadis, Hz. Peygamber'in zamanında büyük ölçüde gayri resmî bir iş idi; zira gereksinim duyulduğu yegane kullanım alanı, Müslümanların günlük yaşantılarında yönlendirilmeleriyle ilgili idi ve bu gereksinim bizzat Hz. Peygamber tarafından karşılanıyordu. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hadis'in yarı resmî bir statü kazandığı görülmektedir. Bu tabiî bir durumdur. Çünkü, yeni ortaya çıkan bir neslin, peygamberi hakkında soruşturmada bulunması kadar tabiî bir şey olamaz. Bununla birlikte, bu aşamada bile, Hadis'in şu veya bu şekilde tedvin edildiğine dair elimizde hiçbir delil yoktur. Bu durumu şöyle açıklayabiliriz:

Eğer, herhangi bir hadis, –Nebevî Sünnet'in taşıyıcısı olarak– varolmuşsa, mutlaka pratik gayeler için, yani cemaat içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için varolmuştur. İşte bu sebepledir ki, yöneticiler ve hakimler tarafından, mevcut duruma

göre serbestçe yorumlanmıştır. Böylece, zaman içinde "Yaşayan Sünnet" olarak nitelediğimiz bir şey ortaya çıkmıştır. Ancak, ilk asrın üçüncü ve dördüncü çeyreklerinde, Yaşayan Sünnet, mevcut uygulama lehindeki bu yorumlama süreci sonucunda İslam
33 İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde çok büyük ölçüde yayılınca ve böylece fıkhî konularda ve şer'î uygulamalarda ihtilaflar çoğalınca Hadis, resmî bir disipline dönüşmeye başlamıştır.

Öyle görünüyor ki, Hadis nakilcilerinin faaliyeti, fakihler ile hakimlerin faaliyetlerinden büyük ölçüde bağımsız bulunuyordu ve hatta bazı durumlarda onların faaliyetine zıt bir şekilde gelişiyordu. Fakihler, hukukî eserlerini Yaşayan Sünnet'e dayandırırlarken ve kanun hazırlamak için malzemelerini yaptıkları ferdî İctihadlarla serbestçe yorumlarlarken, Hadis nakilcileri görevlerini, hukukta değişmezliği ve sürekliliği sağlamak amacıyla, nakletmekten ibaret görmüşlerdir. Her ne kadar ilk dönemde fakihler ile Hadis nakilcileri arasındaki ilişkinin gerçek mahiyeti yeterli bilgi olmamasından dolayı bilinmiyor ise de, şu hususa kesin gözüyle bakılabilir: Bu iki grup, genel olarak fıkhî alandaki büyüme ile değişmezlik arasındaki bir gerilimin iki tarafını temsil etmişlerdir. Fakihler, şer'î malzemelerin yaratılmasına ilgi duyarlarken, Hadis nakilcileri, şer'î malzemelere süreklilik ve tutarlılık bahşedilebilecek olan sağlam bir metodoloji ya da temel bir yapı aramışlardır. Yine, şu hususa da gayet kesin gözüyle bakabiliriz: İlk dönemlerde, Hadis'lerin çok büyük bir kısmı, Nebevî Hadis'in tabiî olarak az olması nedeniyle Hz. Pey-gamber'e değil de, sonraki nesillere dayanmaktadır. Gerçekten de ikinci asra ait elimizdeki mevcut eserlerde, fıkhî ve hatta ahlakî hadislerin çoğu Hz. Peygamber'den gelmiş değildir; aksine, Sahâbe'ye, Tâbiîn'e ve üçüncü kuşağa ulaşmaktadır. Ancak Hadis hareketi, daha sonraları, bizzat gerçekleştirmek istediği gayenin zorunlu kıldığı bir iç zorunluluk sonucu Hadis'i,
34 çıktığı en tabiî kaynağına, Hz. Peygamber'in şahsına isnad etmeye yönelmiştir. Temeli, Hz. Peygamber'e isnad edilen sabit fikirler manzumesinden çok, yaşayan ve dolayısıyla her yere yayılan Sünnet olan ilk dönem fıkhî mezhebleri, tabiî olarak bu gelişmeye karşı koydular. Daha önceki kısımda, İmam Şâfiî'nin bu süreçte oynamış olduğu role kısaca değinmiştik. Bu yüz-

den Şâfii, fakihleri sürekli bir şekilde, "Hadis nakletmemekle" ve nakledilen az sayıdaki hadisi bile "fıkıhta kullanmamak"la suçlamaktadır.[4] Şâfiî tarafından özellikle, Hicazlılara karşı yöneltilen bu tür eleştiriler, Iraklılara da yöneltilmiştir.

İkinci asrın ortalarında Hadis hareketi ileri bir noktaya ulaşmış bulunmaktadır. Her ne kadar hadislerin çoğu hâlâ, Hz. Peygamber'in dışındaki kişilere –Sahabe'ye ve özellikle Sahabe'den sonra gelen kuşaklara– isnad ediliyor idiyse de, ilk dönem Müslümanlarına ait fıkhî ve kelamî fikirlerin bir kısmı, Hz. Peygamber'e ulaştırılmaya başlanmıştı. Şimdi bu konuda detaylı deliller sunacağız. Ancak Hadis'in hâlâ, büyük bir serbesti içinde yorumlandığını ve işleme tabi tutulduğunu burada belirtelim. Geçen son kısımda, Hadis'e karşı çok defa Medine'nin uygulamasını savunan ve çoğu kez yorumlarını kendi görüşüne (re'y) dayandıran İmâm Mâlik'den delil getirmiştik. Bu kısmın ilk paragrafında, Ebu Yusuf'un, Evzâî tarafından delil olarak ileri sürülen hadisi, duruma uygun olarak nasıl yorumladığını görmüştük. Ebu Yusuf'un eseri bu tür örneklerle doludur. Yine Ebu Yusuf'un, uzman fakihleri nasıl Nebevî Sünnet'in hazırlayıcıları ve Yaşayan Sünnet'in yaratıcıları olarak kabul ettiğini yukarıda görmüştük. O, "şazz" (Lonely) Hadis anlayışını da reddeder, zira Ebu Yusuf, şazz Hadis'ten, daha sonraları yapılmış olduğu gibi, sadece tek bir ravî zincirine sahip olan bir hadisi değil, fakat genel Sünnet'te bir çeşit istisna olarak tek başına kalan bir hadisi anlar. Mesela, Ebu Hanife, Cihad'a iki atla katılan bir kimsenin, ganimetten sadece tek bir at için hisse almaya hak kazandığını savunmaktadır. Buna mukabil Evzâî ise, iki at için de hisse talep edilmesine imkân tanımakta ve bu görüşünü hem Hadis'e hem de uygulamaya dayandırmaktadır. Bu konuda Evzâî şöyle demektedir: "Bu alimlerce iyi bilinen bir hadis'tir ve 35
siyasî liderler de bu hadis'e göre amel etmişlerdir."[5] Bu muhtemelen Suriye'deki idarî uygulama idi. Ebu Yûsuf bu konuyu şöyle açıklar: "Bir at dışında iki ata birden hisse verildiğine dair, bize Hz. Peygamber'den ya da Sahabelerin herhangi birinden, 'şazz' bulduğumuz ve dolayısıyla sahih kabul etmediğimiz bir

4 Eş-Şafi'î, *Kitabu'l- Umm*, VII, 239, son satır: 240, satır 5.
5 Ebû Yusûf, *age.*, sayfa 40.

hadis dışında, hiçbir hadis gelmemiştir. Evzâî'nin, bu uygulamanın siyasî liderlerin uygulaması ve alimlerin görüşü olduğu yolundaki ifadesine gelince; bu, aynı zamanda "Bu yerleşmiş olan sünnetir." diyen Hicaz ehlinin de görüşüdür. Bu, cahil halk tarafından otorite sahibi bir şey olarak kabul edilmez. Hangi siyasî lider onu uygulamış ve hangi alim onu kabul etmiştir?..."[6]

Ebu Yusuf aynı eserinde, Hadis'in eleştiride bulunmadan kabulü hususunda genel bir uyarıda bulunmaktadır: "Hadis öylesine çoğalıyor ki, isnad zincirleriyle (Hz. Peygamber'e) ulaştırılan bazı hadisler fıkıh uzmanlarınca iyi bilinmediği gibi, ne Kur'an'a ne de Sünnet'e uygun düşmektedir. Şazz hadislerden sakının ve Hadis'in kolektif ruhuna sarılın."[7] Daha sonra Ebu Yusuf şunları ilave eder: "Şu halde, Kur'an'ı ve herkesce bilinen Sünnet'i rehberiniz kılın ve ona tabi olun."[8] Böylece Ebu Yusuf, Hadis'in "kolektif tabiatının ya da ruhunun"* kriteri olarak, herkesce bilinen Sünnet'i ihdas etmektedir. ("Kolektiflik" ya da "Kolektif Tabiat" terimi son derece anlamlıdır. Bu kısmın dördüncü paragrafında, onun "Sünnet" terimi ile sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu ve o dönem Müslümanların çoğunluğunu ya da topluluğunu belirtmek için -Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a- kullanıldığını göstereceğiz.) Aynı şekilde Ebu Yusuf, bizzat Hz. Peygamber'den
36 ve Sahabelerinden, Hadis'e karşı uyarıda bulunan ve hatta reddedilmesini öngören birçok hadis zikretmektedir.[9] Bu Hadis karşıtı hadis, -tarihî bakımından doğrusunu söylemek gerekirse- ortaya çıkması için mantıkî şart olan Hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır. Bununla birlikte Hadis karşıtı Hadis, büyük olasılıkla Hadis yanlısı hadisten önce ortaya çıkmıştır. Bu, bizzat Hadis sürecinin tabiatında mevcuttur. Bundan başka, ilkini (Hadis karşıtı hadisi) Ebu Yusuf'ta bulurken, diğeri (Hadis yanlısı hadis) ise ileri bir tarihe kadar ortaya çıkmış görünmemektedir. Hatta büyük Hadis savunucusu olan Şâfiî bile, sadece (ileride tartışa-

6 *Age.*, s. 41.
7 *Age.*, s. 31.
8 *Age.*, s. 32.
* Fazlur Rahman'ın Ebu Yusuf'tan yaptığı bu alıntıyı yanlış anladığı ve yanlış yorumladığı şeklindeki bir eleştiri için bkz. İ. Hakkı Ünal, agm., s. 291. Krş. The Origins, 28 (Çev notu).
9 *Age.*, s. 24-32.

cağımız) iki ya da üç hadis sunmakta ve Hadis'in kabul edilmesi ile ilgili delillerini, çoğunlukla diğer malzemelere, yani –Kur'an'a ve tarihî belgelere– dayandırmaktadır. Her ne kadar Ebu Yusuf, Hadis uydurulması konusunda Hz. Peygamber'den birçok hadis zikrederse de, sonraları sahih mecmualarında mümtaz bir yer bulacak olan şu meşhur hadisi hâlâ bilmez: "Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse, Cehennem'deki yerini hazırlasın." Bu hadise ise şu hadisle karşılık verilmek istenmiştir: "Ne kadar güzel söz varsa, beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz."

Bununla birlikte, Ebu Yusuf'un Hadis'in çoğalmasına karşı yaptığı uyarılara rağmen birçok hadis, onun zamanında açıkça öncekilere isnad edilmiştir. Mesela, *Kitâbu'l-Âsâr* adlı eserinde bir hadis, bir keresinde Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Aişe'ye, bir keresinde de İbn Mesud'a isnad edilmiştir:

> Kötülük [ya da sıkıntı (bela)] Kelam'ın beraberinde getirdiği bir şeydir.[10]

Diğer bir hadis de dogmatik teolojinin determinist doktrinini bizzat Hz. Peygamber'e atfetmektedir. Sahabe'den Surâka b. Mâlik Hz. Peygamber'e sorar: 37

Bize, bu dinimizden, sanki şu anda onun için yaratılmış gibi söz et: Biz, önceden ilahî takdirle belirlenmiş ve üzerinde kalemlerin kurumuş olduğu bir şey için mi, yoksa gelecekte vuku bulacak olan bir şey için mi, çalışıyoruz:

Hz. Peygamber:

– Elbette ki, önceden ilahî takdirle belirlenmiş ve üzerinde kalemlerin kurumuş olduğu bir şey için. Surâka:

– Ey Allah'ın elçisi! o zaman çalışmamızın anlamı ne? diye sordu. Hz. Peygamber:

– "Çalışın; çünkü herkese kendisi için yaratılmış olan şey müyesser kılınmıştır. Hz. Peygamber bu konuyla ilgili olarak şu ayetleri okudu: "*Kim verir, korunursa, ve en güzeli doğrularsa, ona en kolayı kolaylaştırırız.*"[11] Dördüncü kısımda, Ehl-i

10 Ebû Yusûf, *Âsâr*, (Kahire, 1355. H.) 887-889 mad. başlangıçta, sadece "konuşma" anlamına gelen "Kelâm"ın ve Ebû Yusûf'un zamanında teknik bir anlam kazanmış olması olasıdır.

11 *Age.*, No: 581.

Sünnet'in ortaya çıkışını incelerken hür irade ve determinizm ile ilgili tartışmanın özelliğini ve toplum içinde oynadığı rolü açıklayacağız. İşte burada birini zikrettiğimiz bu tür hadisler bu tartışmanın bir sonucudur. Bu hadiste zikredilen âyet-i kerime, yine aynı hadiste vurgulanan determinizm ile açık bir çelişki halindedir.

Yine, Hz. İsâ'nın yeniden yeryüzüne ineceğini haber veren kıyametle ilgili bir hadis de vardır. İptidaî bir özellik arzeden bu hadis, Hz. Peygamber'e değil de, kâdı ya da kâss (kıssa anlatan) olarak nitelendirilen Abdu'l-A'lâ'ya isnad edilmiştir. Bu zatın
38 kâss olması kuvvetle muhtemeldir. Siyasî hadise örnek olarak şu hadisi sunabiliriz:

"Adamın biri Hz. Ali'nin huzuruna gelir ve ona şöyle der:

– Senden daha hayırlı hiç kimse görmedim. Bunun üzerine Hz. Ali ona:

– Hz. Peygamber'i gördün mü? diye sordu. Adamın 'Hayır' demesi üzerine Hz. Ali:

– Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer'i gördün mü? diye sordu. Adam:

– Hayır, diye karşılık verdi. O zaman Hz. Ali:

–Şayet bana Hz. Peygamber'i gördüğünü söylemiş olsaydın, boynunu vurdururdum. Yine bana Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer'i gördüğünü söylemiş olsaydın, seni çok şiddetli bir cezaya çarptırırdım, diye çıkıştı."[12] Ahlakî ve fıkhî bir hadiste de şöyle denilmektedir:

"Hz. Peygamber Ebu Zerr'e:

"Ey Ebu Zerr, kamu görevi bir emanettir ve dolayısıyla Kıyamet günü, bu görevi bihakkın benimsemeyenlerin ve sorumluluklarını yerine getirmeyenlerin aşağılanmalarına ve pişman olmalarına neden olacaktır, buyurdu." Ebu Yusuf'un meslektaşı Muhammed Şeybânî, Hz. Peygamber'in aynı hadise şöyle ilavede bulunduğunu söyler: "Acaba o bunu nasıl yapabilir? Ey Ebu Zerr!"[13]

12 *Age.*, No: 924.
13 *Age.*, No: 947 ve dipnotu.

III. HADİS HAREKETİ

Hadis malzemeleri ikinci asır boyunca da artmaya devam etmiştir. Yukarıda sunulan dönem, hem Hadis literatürünün hem de Nebevî Hadis statüsünün gelişmesinde bir geçiş dönemini teşkil etmektedir. Evzâî, Hz. Peygamber'in Hadis'inin zorunluluk ifade ettiğini kabul eder; ancak Sünnet ya da yaşayan 39
uygulama da onunla birlikte aynı statüye sahip bulunmaktadır. Mevcut malzemeler göz önünde bulundurulduğunda, cemaatin ya da liderlerinin uygulamasına başvurması, fıkhî istidlallerinin en düzenli özelliğini oluşturduğu görülür. İmam Mâlik, Medine'deki Sünnet'i desteklemek için, Hadis ileri sürer (ancak bunun zorunlu olarak Nebevî Hadis olması gerekmez) fakat, toplum içindeki önemine binaen Sünnet'i Hadis'ten üstün kabul eder. Ebu Yusuf ve Şeybânî'ye gelince, bu iki alimin kullandıkları fıkhî Hadislerin çok az bir kısmı Hz. Peygamber'e ulaşır. Yukarıda verdiğimiz örneklerde gördüğümüz gibi, bu iki alim, Hadis'i bir serbesti içinde yorumlarlar. Irak mezhebi, Nebevî Hadis'in üstün gücünü kabul eder; ancak, ona göre Hadis, kendisinden hüküm çıkarılabilecek şekilde şartlara uygun olarak yorumlanmalıdır. *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde Ebu Yusuf'un, Hadis'e dayanmak suretiyle Ebu Hanife'nin görüşünden ayrılıp Evzâî'nin görüşüne katıldığı sadece tek bir konu vardır; halbuki isteseydi, bu hadisi kolayca tevil edebilirdi. Tartışma konusu husus, cihada katılan Müslümana kendi hissesi dışında atına verilecek hisse ile ilgilidir. Öyle görünüyor ki ata verilen hisse, bir insana verilen hissenin iki katıydı ve bu uygulama büyük bir olasılıkla İslam'ın başlangıç dönemlerinde, savaşa uygun binek hayvanlarının az olması nedeniyle atların üretilmesini teşvik etmek isteyen Hz. Peygamber'den kaynaklanıyordu. Gerçekten de Müslümanların müşrik Araplara karşı verdikleri mücadelenin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in bu konuya büyük bir önem verdiğine dair elimizde deliller mevcuttur. Ancak Ebu Hanife, bir hayvanın bir insana üstün tutulmasını uygun görmemiştir.[14] Diğer taraftan Ebu Hanife'nin 40
elinde, Hz. Ömer'in Suriye'de ganimetin dağıtılması esnasında,

14 Ebû Yusuf, *el-Deed*, s. 21.

her insan ve her ata bir hisse verilmesini tasvip ettiğine dair bir öncül de bulunmaktadır.[15] Bu dönemde uygulamanın nasıl olduğunu bilmiyoruz; ancak görünen odur ki, uygulama bölgelere göre farklılık arzetmiştir. Bu konuda asıl belirleyicinin, atların nispetinin azlığı ya da çokluğu, atın cinsi, bir savaş atı beslemek için harcanan para olması gerektiği açıktır. Bununla birlikte, Evzâî, sadece Hz. Peygamber'in bir ata, bir askere verilen hissenin iki katını verdiğini değil, aynı zamanda "Müslümanların bugüne dek bu uygulamaya uyduklarını"da kesin bir şekilde ifade etmektedir. Başka yerlerde, nebevî ve diğer öncülleri büyük rahatlıkla yorumlayan Ebu Yusuf, Evzâî'nin görüşünün Hz. Peygamber'den ve diğer Sahabelerden gelen bir hadisle desteklendiği gerekçesiyle hocasının görüşünü terkeder.[16]

Açıkça görüleceği üzere, bu durum, Hadis'in; can damarı, hür ve sürekli gelişen yorum olan Yaşayan Sünnet karşısında gücünün giderek arttığının açık bir ifadesidir. İşte, "Hadis şampiyonu" Şâfiî, daha önceki kısımda kısaca açıklandığı üzere, bu sürekli ve hür yorumlama hareketine karşı çıkmak ve dolayısıyla Yaşayan Sünnet'in yerine Hadis'i koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştür. Şâfiî'nin Hadis ve hür yorum karşısında takındığı tavrı, değişmenin özelliğini ve İslam'ın fıkhî düşünce alanında meydana gelen yeni akımın gücünü gösterecek olan iki örnekle açıklayacağız. Savaş halinde, gayr-i müslim halka karşı uygulanacak sertlik politikasının boyutları hususunda fakihler arasında fikir ayrılığı vardı. Ebu Hanife genel stratejik gerekçelerden hareketle koyu bir sertlik politikasından yanaydı.
41 Düşmanın hayvanlarının ve ağaçlarının yok edilip edilemeyeceği, herhangi bir malın, öncelikle stratejik öneme sahip malların düşman ülkesine ihraç edilip edilmeyeceği, Müslüman çocukları kendine siper edinen düşmana atış yapılıp yapılmayacağı, savaş esirlerinin düşman tarafından fidye karşılığı kurtarılıp kurtarılamayacakları, savaş sırasında silahsız bulunan Müslüman askerlerin (görünüşe nazaran izin almadan) kamu binalarından silah alıp alamayacakları gibi konular bu meyanda incelenen

15 *Age.*, s. 17, dipnot.
16 *Age.*, s. 21.

konulardır.[17] Bütün bu konularda Ebu Hanife, Müslümanlar lehine faydalı sonuçlar doğuran ve dolayısıyla onları güçlü kılan çözüm yolları önermektedir. Kesin sonuç, uzlaşmaya yanaşmayan bir sertlik politikasıdır. Ebu Hanife'yi yönlendiren prensiplerin sadece salt savaş stratejisine dayanan prensipler olduğu görülmektedir. Yukarıda anılan konuların ilkinde Ebu Hanîfe kendini bir âyet-i kerime ile desteklemeye çalışmaktadır. Bütün bu konularda Ebu Hanife'ye muhalefet eden Evzâî, kendini savunmak için hiçbir Nebevî Hadis ileri sürmemekte, fakat Hz. Ebu Bekr tarafından ordulara verildiği nakledilen talimata yani, ağaçları ya da hayvanları yok etmemeleri yolundaki talimata dayanmaktadır. Bütün bu konularda hocasının tarafını tutan ve Evzâî'yi birkaç yerde, Müslümanların yararlarını[18] bilmemekle kınayan Ebu Yusuf, Hz. Ebu Bekr'in talimatıyla ilgili haberi reddetmekte ve kendi görüşünü, Benû Kureyza olayıyla desteklemeye çalışmaktadır.

Şâfiî'ye de aynı konuda,[19] mezhebine göre düşman mülkiyetinin imha edilmemesi gerektiğini söyleyen, bu konuda Hz. Ebu Bekr'in yukarıda anılan talimatına başvuran bir Medineli tarafından görüşü sorulur. Şâfiî ise hayvanlar dışında, düşmanın mülkiyetinin yıkılması taraftarı olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde açıkça ifade eder. O, bu hususta, Müslümanlar Beni Nadir'e, Hayber'e ve Taif'e saldırdıklarında, 42
Hz. Peygamber'in tam bir imha (yıkım) hareketi gerçekleştirdiğine dair tarihî Hadise dayanmakta ve bunun Hz. Peygamber'in Sünneti olduğunu ileri sürmektedir.[20] Oysa gerçek şudur ki, Hz. Peygamber, Beni Nadîr ve Hayber Yahudilerine karşı özellikle sert önlemler almıştır. Ancak tarihî olaylar, bu duruma, Yahudilerin geçmişteki tutumlarının yol açtığını kesin bir şekilde gözler önüne sermektedir. Hz. Peygamber'in, Yahudileri Arabistan yarımadasının dışına sürmek istediği, kuvvetle muhtemeldir. (Bu durum, daha sonraları, kesin olarak hadis şeklinde ifade edilmiştir. Ancak, tarihî bakımdan böyle bir hadisi kabul

17 *Age.*, s. 85, 61-2, 65, 75, 13-7.
18 *Age.*, s. 15, 85.
19 *Kitabu'l-Umm*, VII., 212-3.
20 *Age.*, s. 212.

etmek mümkün değildir; zira hadis, Yahudilerin sürülmesini Hz. Ömer'e de atfetmektedir.) Taif'e gelince, müşrik Arapların direnç gösterdikleri son kale konumundaydı ve hatta Mekke'nin fethinden sonra bile bu tavrını inatla sürdürmekteydi. İşte bu yüzdendir ki Hz. Peygamber, bu şehre karşı özellikle sert önlemlere başvurmuştur ve hatta orayı mancınıkla taş yağmuruna tutturduğu bile söylenmiştir. Şimdi burada, şu hususun görülmesi, konunun açıklığa kavuşturulması bakımından son derece önemlidir: Ebu Hanife ile Şâfiî, belki aynı görüşleri savunurlarken, bunu çok farklı sebeplerden ötürü yapmaktadırlar.

Ebu Hanîfe, bu konuda akl-ı selime dayanan bir savaş stratejisinden hareket ettiği ve Kur'an-ı Kerim'de bu stratejiyi destekleyecek deliller aradığı halde, Şâfiî, içinde bulunulan durumu dikkate almadan, rivâyet edilen hadislerin metnine dayanmaktadır. Tıpkı Medineli fakih gibi, Evzâî için de Müslümanların uygulaması, yetkin bir biçimde Nebevî Sünnet'e delalet eder. Bu yüzden bunlar, Hz. Peygamber'in Beni Nadîr ve Benî Kureyza'ya, Hayber'e ya da Taif'e yaptığı gazvelerden delil getirmezler. Bununla birlikte, Şâfiî, hayvanların öldürülmesi sorununda Ev-zâî'ninkine benzer bir tavır takınır. Ancak burada da Şâfiî
43 için çok farklı sebepler söz konusudur. Evzâî, bu konuda Hz. Ebu Bekr'in talimatına dayanırken, Şafiî ise, genel olarak hayvanların avlanma dışında öldürülmesini yasaklayan bir hadise dayanmıştır. Evzâî ya da Ebu Yusuf'un bu hadisi bilmemesi kayda değer bir husustur.

Şâfiî tarafından temsil edilen bu yeni akımın ikinci bir örneği de evlilikte veli müessesesinde görülebilir. Veli müessesesi İslam'dan daha eski olmalıdır. Önemi hakkında Hz. Peygamber'den ve diğerlerinden rivayetler de mevcuttur. Bir rivayete göre, veli sadece ilk evlilik için zorunludur ve dolasıyla ikinci kez evlenen bir kadın veliden vazgeçebilir. Bununla birlikte ikinci rivayete göre, veli olmadan hiçbir evlilik geçerli değildir. Hatta Hz. Ömer'in kadınların velilerinin, ailelerinden yaşlı ve tecrübeli ya da asil birilerinin izni olmadan evlenmelerini yasakladığı söylenmiştir. Medineli bir (fakih), kendisinin ve meslektaşlarının, veli müessesesini asil doğmuş kadınlar için savunduklarını,

fakat alt tabakadan doğmuş kadınlar için onu zorunlu görmediklerini Şâfiî'ye söyler. Bu tavrın gerisinde yatan fikir şudur: Veli, evliliğe şekli bir asalet bahşetmektedir ki bu, alt tabakadan doğmuş bir kadın için gerekli görülmemiştir. Şâfiî, Medineliye şöyle der: "Eğer biri size, alt tabakadan bir kadının velisi olmadan evlenmesine izin vermeyeceğini, çünkü onun sahte bir evlilik yapmaya ve dolayısıyla felakete maruz kalmaya asil, soylu biri olduğunun bilincinde olan bir kadından daha müsait olduğunu söyleseydi, ona nasıl bir cevap vermeyi düşünürdünüz? Bu kimse gerçeğe sizden daha yakın olmaz mıydı?[21] Şâfiî, ayırım yapılmadığı ve bu konuda sorun çıkmadığı gerekçesiyle hadisin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Açıkça görüleceği üzere, Şâfiî, veli müessesesine asalet ve şeref açısından değil de, kadının kötülükten korunması ve gerçek bir evliliğe kamu garantisinin sağlanması bakımından yaklaşmaktadır. İşte, onun 44
veli müessesesini yorumlaması bu merkezdedir. Her ne kadar Şâfiî, burada hükmün illetini doğru bir biçimde tahlil etmiş ise de, aslında o, bu tarz aklî faaliyetlere karşı uyarıda bulunmuş ve çözüm yolu olarak da hadisin lafzen kabul edilmesini önermiştir.

Şâfiî'nin Fıkıhta ve fıkhî hadislerdeki faaliyetiyle başlayan ve bir disiplin olarak İslam'ın dinî yapısındaki yeni değişikliği temsil eden Hadis hareketi, tabiatı gereği Hadis'in gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlakî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için yani Hadis'in sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır. Elbetteki, yeni Hadis'in ortaya çıktığı tüm alanları ve bu Hadis'in vücuda gelmesine yol açan görüşleri tam olarak incelemek, bu kısmın amacı dışındadır. Ancak, şimdi anlatacaklarımız, hem Hadis oluşumunun tabiatını hem de gayesini açıklamaya yardımcı olacaktır. Bizzat klasik Hadisciler tarafından iyice bilindiği ve kabul edildiği üzere, ahlakî vecizeler, ahlakı güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetler, Hz. Peygamber'e isnad edilebilir ve üstelik bu yapılırken, isnadın tarihsel olup olmamasına bile bakılmaz. Aslında gerçek anlamda Hz. Peygamber'e ait olması gereken, fıkhî ve kelamî hadisler, yani imanla ve uygulama ile ilgili

21 *Age.*, s. 906-7.

hadislerdi. Tarihsellik şartının aranmaması prensibi belli bir seviyede kabul edilince, bu prensibin bu seviyede sınırlı kalıp kalamayacağı hususunda şüphelerin ortaya çıkması gayet tabiidir. Eğer biri, bir vecizenin ahlakî bir gerçek içerdiğini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnad edilebileceğini düşünürse, şu halde birine göre ahlakî bir değer ihtiva eden fikhî bir söz de niçin, aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilmesin? Zira yasa, ahlakî prensiplerin özel bir biçimde bir araya getirilmesinden başka bir şey değildir.
45 "Hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı; ilk nesil Müslümanlarının Sünnet-İctihad'larından, kaynağını ferdî görüşte bulan, ama zaman içinde sapıklıklara ve aşırı mezhepçi görüşlere karşı verilen amansız mücadelelerden ve kavgalardan sonra İcmâ statüsünü kazanan, yani cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış İctihadlardan başka birşey değildir." Başka bir deyişle, ilk dönemlerin Yaşayan Sünnet'i, ravi zincirlerinin zorunlu olarak ilavesi ile birlikte, Hadis'in aynasında yansımış bulunuyordu. Bununla birlikte, büyük bir fark söz konusuydu: Sünnet, davranışla ilgili normlara bağlı olması sonucu, büyük ölçüde ve öncelikle amelî bir fenomen olduğu halde, Hadis, sadece fikhî normların değil, fakat aynı zamanda dinî inançların ve prensiplerin de vasıtası olmuştu. Şimdi burada konuyla ilgili örnekler sunuyoruz:

Yukarıda, Ebu Yusuf'un Hadis konusunda yaptığı uyarılara işaret etmiştik. Bu uyarılardan bazıları bizzat Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hadis karşıtı hadislerin, Hadis yanlısı hadislerden önce ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Hadis'i bir hadisle destekleyen mevcut en eski rivayet Şâfiî'ninkidir. O, bu konuda şu hadisi zikreder:

"Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Allah, sözlerimi işiten, onları hafızasında itinayla koruyan ve sonra onları nakleden kulun yüzünü ağartsın. Çünkü, hikmet taşıyan birçok kimse vardır ki, onu anlayamaz (fakat onu sadece nakleder). Birçok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi anlayana nakleder. Üç şey vardır ki, bunlara karşı Müslümanın kalbi asla duyarsız
46 değildir: Sadece Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatta bulunmak ve çoğunluğa katılmak; çünkü, görevleri (da've) onları

güvenli kılacaktır'."[22] Yine Şâfiî tarafından çok sık zikredilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Sizden birini, sediri üzerinde oturmuşken, kendine, benden birşeyi emreden ya da birşeyi yasaklayan bir emir geldiği zaman 'ben (bunu) bilmiyorum, ben Allah'ın kitabında bulduğuma tabi oluyorum' diye konuşurken bulmayayım."[23] Nihayet, başka bir hadise göre ise Hz. Peygamber şöyle demiştir:

"İsrailoğullarından hadis nakletmenizde bir sakınca yoktur. Yine benden de hadis nakledin; ama bana hadisleri yanlış bir şekilde isnad etmeyin."[24]

Yukarıda zikredilen üç hadisten ilki, Şâfiî tarafından da birazdan inceleyeceğimiz İcmâ konusunda delil olarak ileri sürülmüştür. Burada işe bir genel prensip vazetmekle başlıyoruz: Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekten haber veren bir hadisin, tarihî bakımdan sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gerekir. Biz gelecekle ilgili bütün haberleri değil, fakat sadece tam anlamıyla spesifik olanları reddediyoruz. Bu prensip en klasik Hadisçiler tarafından da kabul edilmiştir. Ama, onlar tarafından hiçbir zaman ciddi bir şekilde uygulanmamıştır. Spesifik kehanetleri, yani belli bir güne, tarihe ya da 47
yere işaret etme iddiasında olanları kesin olarak reddederlerken, kelamî ve siyasî grupların ve hiziblerin ortaya çıkacağına dair haberleri rahatlıkla kabul etmektedirler. Biz Müslümanlar, kesin tarihî delil karşısında, gelecekten haber veren hadisi kabule devam edip etmeyeceğimize karar vermeliyiz. Eğer kabul etmeye karar verirsek, nereye kadar kabul edeceğimizi de belirlememiz gerekir. Mesela, Kur'an-ı Kerim'de, Persler karşısında yenilmiş olan Rumların kısa bir müddet içinde Persleri yenecekleri haber verilmektedir: "*Rumlar en yakın bir yerde yenildiler; onlar bu yenilgilerinden sonra üç ya da dokuz yıl arasında galip geleceklerdir* (30/Rum 1-3). Bu tür kehanet kesinlikle mantıklıdır; zira normal bir bilgiye sahip olan biri bile, tarihe ferasetli bir şekilde bakmak

22 Eş-Şafi'i, *er-Risale*, tahk. A Muhammed Şakir, Kahire 1309, s. 401-2.
23 *Age.*, s. 403-4.
24 *Age.*, s. 397-8.

suretiyle, savaşlar, ekonomik çöküşler vb. gibi konular hakkında başarılı bir şekilde kehanette bulunabilir. Artık ilahî hikmetin, bu gibi hususlarda ne denli sağlam bilgiler vereceğini varın siz düşünün. Ancak, hadislerin doğrudan ya da dolaylı olarak içerdiği kehanetlerin bu tarzda olmadıklarını göstereceğiz. Yine gelecek kısımda göstereceğimiz üzere, Hadis'in temel işlevi tarih yazmaktan ziyade tarih yapmaktı; çünkü çağdaş olaylar, cemaati belli bir manevî, siyasî ve sosyal modele göre şekillendirmede başarılı olmak amacıyla geçmişe doğru yansıtılmak suretiyle Hadis şekline dönüştürülmüştü. Tekrar vurgulamamız gerekir ki, bizim burada karşı çıktığımız, kesinlikle Hz. Peygamber'in, tarihî kuvvetlerin işleyişlerine nüfuz etmesi sonucu, gelecekten haber verme özelliği değildir. Aksine, Hz. Peygamber'in gerçek büyüklüğünün şu gerçekte yattığına inanıyoruz: Tarihin kuvvetlerine nüfuz etme-
48 de emsalsiz bir ferasete sahip olduğu halde o, onları Allah tarafından vahyedilmiş olan ahlakî bir modelin hizmetine sunmuştur. Ancak, bu tarihî yargı ile yalancı peygamber Müseyleme'nin Mu'tezile'nin, Haricîlerin, Şia'nın ve benzerlerinin ortaya çıkacağı hakkında yapılan kehanetler arasında dağlar kadar fark vardır.

Gelecekten haber veren hadisle, biz sadece doğrudan gelecekten haber veren rivayetleri değil, aynı zamanda kehaneti içeren haberleri de kastediyoruz.

Mesela, "Kaderiye, (yani insan iradesinin hür olduğunu savunanlar) bu ümmetin Mecusîleridir." hadisi, doğrudan gelecekten haber vermiyorsa da aslında bir kehaneti içermektedir. Zira, ancak dogmatik bölünmeler sonucu ortaya çıkabilecek olan insan hürriyeti gibi felsefî bir problemin bilincinde olunmasını gerektirmektedir. Şimdi, İmam Şâfiî tarafından bizzat Hadis fenomenini desteklemek amacıyla yukarıda zikredilen üç hadisi, prensibimiz ışığında değerlendirecek olursak, herbirinin tarihî bakımdan son derece şüpheli olduğu görülür. Önce ilkini ele alalım. Hadisin ilk kısmında Hz. Peygamber'e isnad edilen söz, Sahabelerine hakaretten başka bir şey değildir; çünkü Hz. Peygamber onları anlayışsızlıkla tavsif etmiş olmaktadır. Bütün bunlar bir yana, böyle bir hadis, ancak Müslümanların fikhî konularda derinleştikleri ve Irak'tan Mısır'a kadar olan dönemdeki İslâm dünyasında meşhur

fıkhî mezheblerin ortaya çıktıkları bir zamanda ortaya çıkabilirdi. Ayrıca hadisin, Hz. Peygamber ve Sahabeleri ile ilgili çizdiği tablo tam anlamıyla sunî bir görünüm arzetmektedir: Hz. Peygamber hitap ettiği toplumun acil ihtiyaçları için değil de, ileriki bir toplum için konuşmalar yapan, hükümler veren ve Sahabelerinden onları, kendilerinden sonraki nesillere, hem de onları, kendilerinden daha iyi anlayabilecek olan nesillere aktarmaları için kelime kelime ezberlemelerini isteyen biri olarak tavsif edilmiştir. İkinci hadis de fazla bir incelemeyi gerektirmemektedir: Zira, Kur'an-ı 49
Kerim'in kabülünü ve Sünnet'in bir bütün olarak reddini gerektirmektedir. Geçen bölümde de belirttiğimiz gibi Sünnet'i Kur'an-ı Kerim'den tam olarak ayıran bir yaklaşımın Sahabelere hiçbir şekilde isnad edilemeyeceği açıktır. Allah'ın Kelâmını bile Hz. Peygamber'in otoritesine binaen kabul eden Sahabeler, nasıl olur da, bizzat Hz. Peygamber'in otoritesini bir bütün olarak reddedebilirler. Zira, söz konusu hadis, Kur'an lehine bütün Sünnet'in reddini öngörmektedir. Şüphesiz ki, bu hadis, sonraları Hadis hareketinin başladığı ve (Yaşayan Sünnet'in aleyhine) Nebevî Sünnet'in ifadesinde yegane vasıta olduğunu iddia ettiği bir sırada ortaya çıkmıştır. Hadis hareketini bu şekilde davranmaya sevk eden gerekçeler hem kelamcılar hem de eski fıkhî mezhebler tarafından sorgulanmıştı. Böylece bu hadisin de gelecekten haber veren bir hadis olduğu açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır. Şâfiî'nin üçüncü hadisine gelince, onun da durumu pek iyi görünmemektedir: "İsrailoğullarından rivayetler nakletmenizde bir sakınca yoktur. Yine benden de hadisler nakledin; ama bana hadisleri yanlış bir şekilde isnad etmeyin." Bu hadis, bazı değişikliklerle, Buhârî'nin *Sahîh*'inde de varlığını sürdürmüştür. Ancak şurası tarihen inkar edilemez bir gerçektir ki, Yahudi ve Hıristiyan dinlerine ait gelenekler, bilhassa, vaazlarını mümkün olduğunca etkili kılmayı isteyen halk vaizlerinin (Kussas) faaliyetleri sonucu çok erken bir tarihte İslâm'a girmeyi başarmıştır. Bu hareket, ilk döneme ait bazı hadisler ve sözlerle eleştirilmişti. Mesela bir hadise göre, Hz. Ömer bir defasında, bazı Yahudi geleneklerinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ama böyle davranmaktan Hz. Peygamber tarafından şiddetle menedilmişti.[25] Aynı şekilde,

25 *Mişkatu'l-Mesabih*, Dehli 1932, s. 30,32.

ilim konusunda halk vaizlerine başvurmamaları hususunda Müslümanları uyaran ve onlara fıkıh alimlerine başvurmayı öneren bir söz de mevcuttur.[26] "İsrailiyyat" adı verilen akımı engellemek için gösterilen bu gayretler, o zamanlar, hadislerle etkisiz kılınmaya çalışılmıştır. İşte biraz önce zikrettiğimiz hadis buna
50 örnektir. Hadis'in temeli olan hadis için harcanan çabalar ise çok daha fazla olmuştur. Şimdi İcmâ'ya dönelim.

Şâfiî, İcmâ'ın geçerliliğini ispat etmek için iki hadis zikreder. Şüphesiz ki, kendinden önce gelenlerin de İcmâ anlayışları vardı; ancak bunun tabiî bir gelişme olduğu görülmektedir. Cemaatin ve umumun (el-âmme) rivayetlerine ve görüşlerine tabi olunmasından söz eden Ebu Yusuf ile Şeybânî bile, İcmâ'yı desteklemek için Hz. Peygamber'den herhangi bir hadis zikretmezler. Bu bağlamda, Şâfiî'nin bir hadisi, yukarıda zikredilen birinci hadisle aynıdır. Biz biraz önce Hadis'le ilgili olarak bu hadisin ilk kısmını incelemiştik. Hadisin ikinci kısmında şöyle denilmektedir:

"Üç şey vardır ki, bunlara karşı Müslümanın kalbi asla duyarsız değildir. Sadece Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatta bulunmak ve çoğunluğuna katılmak; çünkü görevleri onları güvenli kılacaktır." Şimdi Şâfiî'nin ikinci hadisini zikredelim:

"Hz. Ömer, (Suriye'de) "Câbiyye" denilen bir yerde insanlara hitap ederken şöyle dedi: Bir defasında Hz. Peygamber, sizin aranızda bulunduğum gibi bizim aramızda bulunmuş ve şöyle buyurmuştu: 'Öncelikle ashabımı sayın, sonra onlardan sonra gelenleri daha sonra da onlardan sonra gelenleri... (Bu üç nesilden) sonra yalan aşırı derecede yaygın olacaktır; öyle ki, bir şahıs kendisinden yemin etmesi istenmediği halde yemin edecek
51 ve kendisinden şahitlik yapması istenmediği halde şahitlik yapmaya kalkışacaktır. İyi dinleyin! Cennet hayatı kimin hoşuna giderse, (bu gibi durumlarda) çoğunluğa katılsın; çünkü şeytan ayrı kalmış kimse ile birliktedir ve o, iki kişiden ise daha da uzaktır..."[27]

26 Ebû Yusûf, *Âsâr*, No: 959.
27 Eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 473-4.

İlk dönem fakihlerinin, İcmâ konusunda ısrarla durdukları halde, onu herhangi bir hadisle desteklememeleri, Hadis hareketinin gelişimi hususunda son derece anlamlı bir yorum oluşturmaktadır. Şâfiî zamanında durumun bu noktada ne kadar çok değiştiğini bir örnekle açık bir şekilde göstermek mümkündür. Ebu Yusuf, Hadis'in aşırı bir şekilde çoğalmasına karşı uyarıda bulunurken, Hz. Peygamber'in (bir defasında bu konuda) şöyle dediğini ifade eder:

"Benden hadis yayılacak; şu halde, size benim adıma geleni Kur'an'la uyum halinde bulunanı, benden gelen gibi alın, buna mukabil size benim adımla gelen, fakat Kur'an'la çelişki halinde bulunan, benden (gelmiş) olamaz."[28] Daha önce bu kısımda da belirttiğimiz gibi, bu tür Hadis karşıtı hadis, sahih kabul edilemez. Bu hadis sadece Mu'tezile'nin değil, daha çok, aynı zamanda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine mensup fâkihlerin de Hadis hareketini frenleyebilmek için gösterdikleri gayreti gözler önüne sermektedir. Ancak bu Hadis hareketi, kısa bir müddet sonra o denli güçlenmiştir ki Ebu Yusuf tarafından, görünüşe göre sahih kabul edilen bu hadis, Şâfiî tarafından kesinlikle mevzu olduğu için reddedilmiştir.[29]

Fakat Şâfiî tarafından İcmâ'ya teorik temel sağlamak için zikredilen iki hadis hakkında ne söylenebilir? Bu iki hadisten ilkinin tarihî olmadığını daha önce söyleme imkânı bulmuştuk. 52

Ayrıca onun, ikinci asırdan itibaren cemaatin üniter yapısını korumak ve böylece Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati, yani hem çoğunluğu hem de orta yolu temsil ettiği için "ortodoks" olarak tavsif edilmeye layık çoğunluğu oluşturmak için girişilen yoğun bir kampanyanın parçası olduğunu göstereceğiz. Şâfiî tarafından zikredilen ikinci hadise gelince, onun gelecekten haber veren bir rivayet olduğunu görmek zor olmasa gerektir. Bu hadis, – Sahabelerden, Tabiîn'den ve Tebeu't-Tâbiîn'den oluşan– ilk üç neslin, İslâm doktrini ile uygulamasının ilk temsilcileri; öğretilerinin ise Cemaatın dinî yapısının sürekli temeli olarak kabul edileceği hususunda ilk resmî işareti vermektedir. Şu hususu

28 Ebû Yusûf, *er-Redd*, s. 25.
29 *er-Risâle*, s. 224.

belirtmek son derece büyük bir önem arzetmektedir: İşte (takriben) bu üç nesilden sonradır ki, onların "Yaşayan Sünneti", Hadis şeklinde tedvin edilmeye başlanmıştır.

Şâfiî İcma'ı savunurken, İcma hakkındaki hadisi zikretmeden hemen önce şöyle demektedir:

"Biliyoruz ki, onların çoğunluğu, -Allah dilerse- bir hata üzerinde birleşmeyecektir." Şâfiî'den sonra, hadisin giderek çoğaldığı bir sırada, bu ifade hadis şeklini almış ve Tirmizî'nin "Sahih"inde, "hata" kelimesi "dalalet" ile değiştirilmek suretiyle
53 Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir: Bu hadis sonraki asırlarda çok meşhur olmuştur. Bu fikrin başka ifade şekilleri de ortaya çıkmıştır. "Allah'ın eli cemaat üzerindedir."[30] hadisi buna örnektir. Ancak, biraz önce ifade ettiğimiz gibi İcma hadisi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i oluşturmak için başlatılan kampanyanın bir parçasıdır; şimdi onun üzerinde durmamız gerekmektedir.

IV. HADİS VE ORTODOKSLUK (Sunne ve'l-Cemâ'a)

İslam'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği, -ki bu özelliğin ihmal edilmesi ya da dikkate alınmaması bu tarihin tamamıyla yanlış anlaşılmasına yol açabilir- siyasî, dinî ve fıkhî ayrılıklar, cemaatın bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir. Bu birliğin bir çeşit sentez ya da orta yol (sunne) olacağı fikri, bu fikrin zorunlu bir sonucudur. Bundan dolayıdır ki "Sunne ve'l-Cemâa" terimleri sadece yanyana gelmiş iki terim değil, fakat aynı zamanda birbirleriyle ilgisi olan iki terim olarak da kabul edilmiştir. Gerçekten de daha başlangıcından beri İslam ortodoksluğunun en temel işlevi, dinî gerçeği dikte etmek ya da tarif etmek değil, onu desteklemek ve ifade etmek olmuştur. Yine onun işlevi, Allah ile insan arasında bir aracı ya da gruplar arasında savaşan bir grup olmak değil, istikrarı sağlamak ve dengeyi korumak olmuştur. Ortodoksluğu ortaya koyan failler özellikle Hadisçilerdir (ehlu'l-Hadis).

Siyasî savaşlar ve hemen onları izleyen kelamî ve dogmatik
54 tartışmalar, özellikle gelecekten haber veren ve iç savaşlar hak-

30 et-Tirmizi, *Kitabu'l-Fiten*, No: 7.

kındaki hadis (Hadîsu'l-Fiten) olarak bilinen hadislerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hadislerin ortaya çıkış gayesi, özellikle, siyasî ve kelamî konularda aşırı uçları temsil eden Haricîlerle Şiiler arasında orta bir yol belirlemekti. İç savaşlarla ilgili hadisi doğrulamak için, Huzeyfe'den nakledilen hadis gibi yöndendirici bazı hadisler halk arasında dolaşmaya başladı. Huzeyfe bu rivayette şöyle der:

"Bir keresinde Hz. Peygamber aramızda bulunmuştu. Bu arada bize kıyamete kadar vuku bulacak olaylardan söz etti. Öyle ki bu konuda hiçbir şeyi ihmal etmedi. Onları hatırlayanlar hatırlarlar; ama unutanlarda unutmuşlardır..."

Bu konuşmayla ilgili olarak unuttuğu bazı şeyler vardır. Ancak onlarla karşı karşıya geldiğim zaman onları tıpkı bir insanın şu anda mevcut olmayan bir kimsenin yüzünü hatırlamadığı halde, onu gördüğü zaman tanıması gibi hatırlıyorum.

Bu hadis hem Buhârî hem de Müslim tarafından rivayet edilmiştir.[31] Ebu Dâvûd'a göre Huzeyfe, Hz. Peygamber'in, üç yüz ya da daha fazla takipçisi bulunan siyasî ayrılıkçı grupların liderlerini, adları, babalarının adları ve kabileleriyle birlikte belirttiğini söyler:[32]

Müslim ve Buhârî'de geçen tipik bir Fiten Hadis'i de, yine 55
Huzeyfe'den rivayet edildiği iddia edilen şu hadistir:

İnsanlar, Hz. Peygamber'e hayırdan sorarlarken bense başıma gelmesinden korktuğum için şerden soruyordum.

Ben: 56

– Ey Allah elçisi bizler önceleri delalet ve şer içindeydik. Sonra Allah bize senin sayende hayrı bize verdi. Bu hayırdan sonra tekrar şer olacak mı? diye sordum. Hz. Peygamber:

– Evet dedi.

Ben: Bu şerden sonra tekrar iyilik geri gelecek mi? diye sordum.

Hz Peygamber:

31 *Mişkâtu'l-Mesâbih*, s. 461.
32 *Age.*, s. 463.

– Evet ama onun içinde fesat da karışık olacak, buyurdu.

Ben:

– Fesatla nasıl karışmış olacak? diye sordum.

Hz. Peygamber:

– Bazı kimseler benim Sünnetimden başkasına tabi olacaklar ve belki benim yöneltmediğim yola yönelecekler. Bazı işleri iyi, bazısı ise kötü olacaktır, buyurdu.

Ben:

– Bu karışmış hayırdan sonra tekrar şer olacak mı? diye sordum.

Hz. Peygamber:

– Evet. Cehennem kapısında bekleyen propagandacılar: Kim kendilerini dinlerse onu içine atacaklardır, buyurdu.

Ben:

– Ey Allah'ın elçisi onları bize tasvir et dedim.

Hz. Peygamber:

– "Onlar sizin ırkınızdandır ve sizin dilinizi konuşurlar," buyurdu.

Ben:

– Böyle bir durumla karşılaşacak olursam bana neyi emredersiniz diye sordum.

Hz. Peygamber:

– Müslümanların çoğunluğuna ve siyasî liderlerine bağlanırsın, buyurdu.

Ben:

– Onların çoğunluğu ve siyasî liderleri yoksa? diye sordum.

Hz. Peygamber:

O zaman bir ağacın köküne sarılmak mecburiyetinde kalsan bile, sen yine de bütün bu fırkaları terk et. Ölünceye kadar bu durumundan asla vazgeçme.[33]

Sahih-i Müslim'de geçen diğer bir varyanta göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

33 *Age.*, s. 461.

Benden sonra bazı liderler gelecektir ki, onlar benim bildirdiğim doğru yolu terk edecekler ve benim Sünnetime tabi olmayacaklardır. Ve içlerinden, insan şeklinde olan ama kalpleri şeytanın kalpleri olan kimseler çıkacaktır.

Huzeyfe:

– Böyle bir durumla karşılaşırsam ne yapayım Ey Allah'ın elçisi? dedim. Bunun üzerine de Hz. Peygamber:

– Siyasî lideri dinle ve ona itaat et. Öyle ki sırtına vursa, malını alsa bile sen yine de onu dinle ve ona itaat et.[34]

Hiç şüphesiz ki gelecekle ilgili bütün hadisler için en sağlam kaynak teşkil eden önceki hadis gibi bu iki hadisten hiçbiri Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilemez. Bu hadislerin herbirinin bize öğretmek istediği gerçek şudur: Müslüman cemaatinden ayrılmamak ve –muhtemelen küfür durumu hariç– ne pahasına olursa olsun siyasî otoriteye boyun eğmek. Böylece İcma ile ilgili hadisin acil bir siyasî zorunluluktan kaynaklandığını görmüş bulunuyoruz. Birinin adil olmayan bir yöneticiye bile itaat etmesi gerektiğini öngören söz, bitmek tükenmek bilmeyen iç savaşlar sonucu ortaya çıkan siyasî ihtiyaçların da zorunlu kıldığı hikmet dolu bir öğüttür. Bu öğüt, özellikle uslanmak bilmeyen isyancılara, Haricîlere yönelik bir öğüttür. Özellikle aşırı 57
Haricî isyankârlığına karşı tam anlamıyla hareketsiz kalmayı ve bir kenara çekilmeyi öngören Haricî karşıtı bir hadis şudur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"İç savaş olacak, o savaşta evinde oturan kimse, ayakta duran kimseden daha iyi olacak; ayakta duran kimse yürüyen kimseden daha iyi olacak; yürüyen kimse ise koşan kimseden daha iyi olacaktır..."[35] Bu hadis, Haricîlerin hareketliliklerini ve siyasî hayata olan aşırı düşkünlüklerini kırmayı amaçlamaktadır. Gerçekten de bir kenara çekilmeyi öngören hadis, bazen İcma öğretisini bozacak ve koyu bir ferdiyetçiliği öğretecek derecede ileri gitmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in Abdullah b. Amr b. Âs'a şu uyarılarda bulunduğu rivayet edilmiştir:

34 *Age.*, s. 462.
35 *Age.*, s. 462.

"Evinden ayrılma, dilini sıkı tut; iyi bildiğini al, kötü bildiğini terk et, kendi işlerinle ilgilen, halkın işleriyle ilgilenme."[36] "Halka ait" olarak tercüme ettiğimiz kelimenin *'amme'* olması kayda değer bir husustur; zira, birazdan göreceğimiz gibi bu kelime, ilk dönem literatüründe "cemaat"in eşanlamlısı olarak kullanılmıştır.

58 Bununla birlikte, her Sünnî Hadis, Haricîlere karşı değildir. Mesela İbn Hanbel, Ebu Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce tarafından nakledilen bir hadiste, Haricî menşeli olduğu açıkça görülen siyasî bir doktrinin yer aldığını müşahade ediyoruz. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Size (son) tavsiyem, Allah'tan korkmanız ve siyah bir köle bile olsa, (siyasi lidere) kesin olarak itaat etmenizdir. Benden sonra yaşayacak olanlar, (Müslümanlar arasında) büyük ihtilaflar görecektir. Öyleyse benim ve Hulefau'r-Raşidîn (Mehdiyyin)'in sünnetine sımsıkı sarılın."[37] Bu hadiste yer alan, boyun eğme unsuru, Haricîliğe karşıdır; ancak liderliğin "siyah bir köleye" de teşmil edilmesinin ise Haricî menşeli olduğu açıkça görülmektedir. Bunu görmemek mümkün değildir. Zira Şia, hilafetin Hz. Ali'nin evinden gelenlere ait olması gerektiğini söylerken, Sünnîler, halifelerin Kureyş'ten olmasının gerekli olduğunu savunmuşlardır. Cemaatın siyasî lideri olma imtiyazını -bir siyah da olsa- her Müslümana teşmil edenler sadece Haricîler olmuşlardır. Bu görev için aranan yegâne şart, kişinin yetenekli olmasıdır. Bu fenomen, yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in öğretilerine hem sağ hem de sol cenahtan bazı unsurlar katmaları hâdisesi, burada örnek için sunulan bu hadisle sınırlı değildir. Aslında, bu sentez ve arabuluculuk siyaseti Ehl-i Sünnet'in özündendir.

Bununla birlikte, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa" fikri, her ne
59 kadar ilk dönemlerinde siyasî zorunluluktan ortaya çıkmış ise de, kelamî ve fıkhî alanlarda da kendini göstermesi kaçınılmaz olmuştur, zira siyasî fırkalar kendileri için kelamî, ahlakî-fıkhî bir temel ortaya koymaya yönelmişlerdir. Geçen kısımda, Ebu Hanife'nin kelamî bir tartışma ile ilgili olarak, kendini "Ehlu'l-

36 *Age.*, s. 464.
37 *Age.*, s. 30.

Adl ve's-Sunne"den biri olarak tavsif ettiğine işaret etmiştik. [Bu bağlamda "Cemaâ mine'l-Hadis" (yani çoğunluk tarafından tanınan Hadis ya da Hadis'in kolektif özelliği) ve Ebu Yusuf tarafından, sağlam görüşleri "şazz" ve "kapalı" fikirlerden ayırt etmek için sıkça kullanılan "Sunnetu'l-Ma'rufe" gibi terimler de hatırlatılmalıdır.] Gerçekten de bu tartışma, sadece İslam'da ahlakî-kelamî alanda ilk genel tartışma olduğu için değil, aynı zamanda tabiatı gereği İslam cemaatinin yapısını son derece ciddi bir şekilde tehdit ettiği için, çok şiddetli bir tartışmaydı. Bu tartışma özellikle şu konuda odaklanıyordu:

Müminin ya da Müslümanın tarifi nedir? Bir insan büyük günah işlese de mümin olmaya devam eder mi? Haricîler, bu durumdaki bir kimseyi kâfir olarak ilan etmekle kalmamışlar, aynı zamanda küfrü, bu durumlardaki bir kimseyi kâfir kabul etmeyenlere de isnat etmişler, hatta bununla da yetinmeyerek, bu gibi kimselere karşı cihad açılmasının zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Dehşet verici bu meydan okuma karşısında İslam'ın, "çoğunluğun" kabul edeceği evrensel bir tanımının yapılmasına ihtiyaç duyulmuştu. Böyle bir tanımın zorunlu olarak "orta yol" ve dolayısıyla "doğru" olması gerekmez miydi? Haricîlerin uzlaşmak bilmez fanatizmine karşı ilk reaksiyon Mürciîlik olmuştur. Büyük olasılıkla Emevî devleti tarafından desteklenen Mürciîliğe göre, Müslüman olduğunu söyleyen bir kimse, fiillerinden dolayı tekfir edilmemelidir ve onun iç dünyası nihaî hesap için Allah'a bırakılmalıdır. Cemaat, ne olursa olsun, 60
yaşamını sürdürmek durumunda idiyse, böyle bir tanımın yapılması elbetteki kaçınılmazdı. Böylece, İslam ile İman arasında bir çeşit ayırım yapılması sonucu değişikliğe uğramış olan Mürciîlik, zaman içinde ortodoksluğun, yani cemaatın çoğunluğunun kabul ettiği inançların temel faktörünü oluşturmuştur.

Şimdi zikredeceğimiz Mürciîliği savunan tipik bir hadistir ve hem Buhârî hem de Müslim'de mevcuttur. Sahabilerden Ebu Zerr, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir:

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

Ebu Zerr:

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

– Zina etse, hırsızlık yapsa da, diye karşılık verdi. Ebu Zerr soruyu üç kere tekrarladı ve Hz. Peygamber'den hep aynı cevabı aldı; ancak Hz. Peygamber üçüncü keresinde sözünü şöyle tamamladı:

– Ebu Zerr'in burnu toprağa sürtünse de. (Yani Ebu Zerr'in arzularına rağmen.) Söylendiğine göre, Ebu Zerr bu hadisi her rivayet ettiğinde, "Ebu Zerr'in burnu toprağa sürtünse de" cümlesini (gururla) söylerdi.[38] Aynı hadis, Ebu Yusuf tarafından *Kitâbu'l-Âsâr*'ında da rivayet edilmiştir; ancak burada hadis, Ebu Zerr'den değil de, bir başka Sahabi Ebu'd-Derdâ'dan nakledilmiştir. Ebu Yusuf, Ebu'd-Derdâ'nın bu hadisi, her cuma günü Hz. Peygamber'in minberinde rivayet ettiğini ilave eder.[39]

61 Duygusal bir kimsenin, kendisine "İnsanlar, zina da etseler, hırsızlık da yapsalar, iyi Müslüman olmaya devam edebilirler." sözü söylendiğinde hissedebileceği ahlakî etkiyi kısmen de olsa sağlamak için, daha uzlaşmacı ve ince bir görüş Ebu Dâvûd ile Tirmizî tarafından nakledilen bir hadiste ifade edilmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Bir kimse zina edince, iman ondan çıkar gider ve başının üzerinde bir gölgelik gibi durur, ancak bu amelî, (günahkâr durumunu) terk edince, iman ona geri döner."[40] Bitmek bilmeyen bu çekişme ortamı içinde gerçekleştirilen özenli ve gayretli Hadis faaliyetinin bir sonucu olarak, İslam ortodoksluğu –Ehl-i-Sünnet (yani cemaatın çoğunluğu) sonunda Eş'ârî, Mâturidî ve haleflerinin çabalarıyla– İslam'ın, Haricîliği ve Mu'tezile'yi susturup böylece cemaati intihardan kurtaran evrensel tanımını ifade etmişlerdir.

İlahî determinizme karşı savunulan insan iradesinin özgürlüğü sorununa yöneldiğimiz zaman, aynı manzaranın tekrar orta-

38 *Age.*, s. 14.
39 Ebû Yusuf, *Âsâr*, md. 891.
40 *Mişkât*, s. 18; yine bkz. Buhârî ve Müslim'den rivayet edilen hadis: "Zânî, mü'min iken zina işlemez..."

ya çıktığını görüyoruz. Doğrudan doğruya ilkinden, yani imanın amel ile ilişkisi ve Müslümanın tanımı sorunundan kaynaklanan bu ikinci büyük sorun da ikinci ve üçüncü asırlarda cemaati derinden sarsmıştır. Ancak ilk meydan okuma Haricîlerden gelirken, ikincisi, Haricîlerin kelamî sahadaki vârisleri olan Mu'tezile'den gelmiştir. İki sorun böylelikle bir araya gelmiş bulunmaktadır. Zira bir insan, istemek ve (muhtemelen) isteğine uygun bir şekilde hareket etmek konusunda özgür ise şu halde fiilleri, onun içindeki imanın doğrudan göstergesidir. Bu 62
bakımdan hem iradesinden hem de fiillerinden sorumludur. Ancak durum böyleyse, bu takdirde kimin Müslüman olduğu ve kimin olmadığı konusundaki ilk tartışma yeniden açılacaktır. Başka bir deyişle, Mu'tezile'nin Haricîliği yeniden diriltmesi kaçınılmazdır. Ayrıca Mu'tezile rasyonalizmi, dindar beyinlerce kaba humanizmin bir çeşidi, bazı kimselerin gerçek ve adalet olarak kabul ettikleri şeylerin Allah'a empoze edilmesi şeklinde görünmüştür. Muhtemelen bütün bu tehlikelerden ötürü, ilahî determinizmi (takdiri) –irade, saik ve amel gibi- farklı düzeylerde vurgulayan birçok hadis halk arasında dolaşmaya başlamıştır. Yukarıda, bu bölümün ikinci kısmında, bu tarz determinizmi savunan hadisin nispeten eski bir şeklini zikretmiştik. Ancak, zamanla bu konudaki hadislerin sayısı çoğalmıştır. Mesela, Hz. Peygamber'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir:

"Kaderiye (insan iradesinin özgürlüğüne inananlar) bu ümmetin Mecusîleridir. Şu halde, hastalanırlarsa, sakın onları ziyaret etmeyin; ölürlerse cenazelerine katılmayın."[41] Bu hadis, Mu'tezile'ye karşı aşırı derecede sıkı bir boykot uygulanmasını savunmaktan başka yedinci asır Arabistan'ına isnat edilmesi mümkün olmayan son derece ince birtakım felsefî teknikleri de içermektedir. En güçlü delil şöyle ifade edilmektedir: Allah herşeye gücü yetendir. Bununla birlikte, eğer her şeye gücü yeten bir varlık varsa, başka hiçbir varlık, bırakalım herşeye gücü yetmesini, güçlü bile olamaz. Ancak insanın, irade ve fiil özgürlüğüne sahip olması için güçlü olması gerekir. Bu yüzden, insanın irade özgürlüğünün kabul edilmesi, iki nihaî gücün

41 *Age.*, s. 22.

63 kabul edilmesi demektir: -Allah ve İnsan. Madem ki biz, insan gücünü nihaî değil de sadece Allah'tan kaynaklanan bir güç olarak kabul ediyoruz, o halde irade özgürlüğü aldatmacadan başka bir şey değildir. Tarihte Zerdüştlük, iki nihaî güç kabul etmiştir- Yazdan ve Ehriman. Şu halde, insan iradesinin özgür olduğuna inanmak, Zerdüstlüğün bir şeklidir. Başka bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Kaderiyye (irade özgürlüğüne inananlar) ile birlikte oturmayın ve davalarınız hakkında karar vermeleri için onlara başvurmayın."[42]

Müslim ve Buhârî'de geçen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Allah, âdemoğlunun işleyeceği zinanın tam miktarını yazmıştır. Şüphesiz gözün zinası (şehvetle) bakmak, dilin zinası ise konuşmaktır. Nefs ister ve arzular, cinsel organ ise (sadece) doğrular ya da yalanlar."[43] Birkaç hadis, Allah'ın ezelde bütün ruhları yaratırken, nasıl bir kısmını cennetlik, diğer bir kısmını cehennemlik yaptığını ve bazıları için de "Bana ne" dediğini kesin ve canlı bir şekilde açıklamaktadır.[44] Yine Hz. Peygamber Buhârî ve Müslim'de mevcut olan bir hadiste şöyle buyurmaktadır:

64 "... (Cenin dört aylık iken) Allah bir meleği dört kararla gönderir. Böylece melek onun amelini, ecelini, rızkını ve mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağını yazar... Kendisinden başka ilah olmayana yemin ederim ki, sizden biri cennet ehlinin ameliyle amel eder, öyle ki, onunla cennet arasında bir zira' mesafe kalır. Birden kader üstün gelir ve o kimse cehennem ehlinin ameliyle amel eder ve böylece cehenneme girer..."[45]

Bununla birlikte, bütün hadislerin aşırı bir derecede kaderci olmadıklarını belirtmek gerekir. Zira, az sayıda da olsa konuyu son derece farklı ele alan Sünnî hadisler de mevcuttur. Meselâ, hem Buhârî hem de Müslim tarafından nakledilen meşhur bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

42 *Age.*, s. 22.
43 *Age.*, s. 20.
44 *Age.*, s. 20-23 vd.
45 *Age.*, s. 20.

"Her çocuk fıtrat üzere doğar, sonra ebeveynleri onu ya Yahudi ya Hıristiyan ya da Mecusî yaparlar..."[46] Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber'e bir Sahabi tarafından şöyle bir soru yöneltilir:

"Kullandığımız muskalar ile ilaçların (hastalıklara vb. karşı) ve aldığımız tedbirlerin Allah'ın kaderinden bir şeyi değiştirdiğini düşünüyor musunuz?" Hz. Peygamber:

– Hayır, onlar da Allah'ın kaderindedir."[47]

Hz. Ömer ile ilgili şu haber de bu tür hadis kategorisine aittir. Hz. Ömer bir defasında ordunun veba salgını bulunan bir yerden ayrılmasını emredince, biri "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diyerek emrine itiraz etti. Buna Hz. Ömer'in şöyle karşılık verdiği söylenir: "Evet, Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum." 65

Her ne kadar bu ikinci tip hadis, kaderci hadisle dengeyi korumayı amaçlamışsa da, Şia'dan ayrılmış bulunan Sünni ortodoksluğun üzerinde çok büyük bir tesir icra etmiştir. Şia bu konuda Mu'tezile geleneğini sürdürmeye devam etmiştir. Sonraları, Sünnî İslam'ın içinde kaderciliğin ve özellikle Sufi yorumun güçlenmesine karşı, etkili şahıslar seslerini duyurmuştur. Bunlar içinde en meşhur olanları İbn Teymiyye ile Şeyh Ahmed Sirhindi'dir.

Aynı şekilde, Ehl-i Sünnet'i "orta yola" yönlendirme ve aşırı akımları engelleme gayreti, Sufi yanlısı ve karşıtı hadis fenomeninde de görülmektedir. Yeri olmadığı için burada Sufiliğin menşei ile ilgili ayrıntılara girmek istemiyoruz. Ancak, (her toplumda olduğu gibi) Sahabe arasında da zühd ve takva yönü, diğer yönlerden daha güçlü olan kimseler bulunduğunu inkar etmemekle birlikte, ikinci özellikle üçüncü asırlarda gelişen Sufiliğin, cemaatin ilk dönem uygulamasında pek fazla önemi olduğunu söyleyemeyiz. Sufiliğin ortaya çıkmasına, bir yandan siyasî çekişmelerin neden olduğu iç savaşlar, diğer yandan da fıkhın gelişmesi yol açmıştır. İlk tezahürleri ise, toplum-

46 *Age.*, s. 21.
47 *Age.*, s. 22.

dan kopma derecesinde aşırı bir ferdiyetçilik ve koyu bir zühd
66 hayatı olmuştur. Yukarıda, iç savaşlarla ilgili olarak aşırı bir şekilde toplumdan soyutlanmayı öngören hadise işaret etmiştik. Bununla birlikte bu tür hadis, sadece siyasî bir tavrı değil, aynı zamanda belli bir ruhanî özelliği de ifade eder. Ayrıca, Buhârî'nin "Kitâbu'l-Cihâd"ında yer alan bir hadise göre, Hz. Peygamber, birine halkı terk edip dağda bir mağaraya sığınması gerektiğini tavsiye ederken sunulmuştur.[48]

Bu hadisin, Buhârî'nin *Sahîh*'inin üstelik cihada ayrılan babında yer almış olması, hem Sufî hareketinin gücünün giderek arttığı hem de Ehl-i Sünnet'in evrensel bir eğilim kazandığı hususunda müstesna bir delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte, Sufiliğe cephe alan, sahih ve son derece dikkat çekici hadisler de vardır. (Sufiliğin tevekkül kavramını aşırı bir şekilde yorumlamasına karşı) rızk kazanılmasını şidddetle tavsiye eden ve ölçüsüz bir şekilde zühd ve takvaya dalınmasını kınayan hadisler burada zikredilmeyecek kadar iyi bilinmektedir.[49] Bu bağlamda, anlamlı bir hadis cihad'ın, ruhbaniyetin İslamî bir karşılığı olduğunu ifade etmektedir.[50]

Ancak, bu tür hadisler içinde en dikkat çekici olanlardan biri de şu hadistir:

"Bana bu dünyadan kadın ve güzel koku sevdirilmiştir; ama (gerçek) zevkim namazdadır."[51] Hiç şüphesiz ki, hadiste geçen bu üç bireysel unsurdan her biri Hz. Peygamber'in Sünneti'ni temsil etmektedir. Bununla birlikte, bu dünyanın zevklerinin bir çırpıda namazla birleştirilmesi ve birbirlerinden tamamen farklı olan değerlerin mekanik bir biçimde yanyana getirilmesi sunî bir yapıdan başka bir şey olamaz ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e
67 isnad edilmesi düşünülemez. Gerçekten de hadisin bir hedefe yöneltilmiş olması kesindir. Ve bu hedef de ruhaniyetin sufistik bir şekilde parçalanmasından başka bir şey değildir.

48 Buhârî, Kitâbu'l-Cihâd, no. 2.
49 *Mişkât*, s. 27; 241-243. Kitâbu'l-İlm bölümünde birçok hadis mevcuttur. s. 32-38.
50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3, 82, 266.
51 Nesâî, İşârâtu'l-Nisâ, no. 1.

Bu ve daha önceki kısımda anahatlarıyla incelediğimiz gelişmelerde örnekleri, bilinçli olarak "Temel Hadis"i oluşturan hadislerden, yani İslam'ın dinî tarihinde klasik ve oluşum devirleri ile ilgili önemli gelişmeleri açıklığa kavuşturan ve ortodoksluğun "sünnilik" oluşumunu gözler önüne seren hadislerden seçtik. İcma gibi bir kavram İslam hukuku ile doğrudan ilgili olmasına rağmen, biz özellikle fıkhî hadisi burada kasden incelemedik; çünkü fıkhî hadis, ortodoksluğun oluşumunu Temel Hadis gibi açıklığa kavuşturamamaktadır. Yoksa fıkhî hadis de "Temel Hadis"in özelliklerini paylaşmakta ve aynı gelişmeyi sergilemektedir; şöyle ki, fıkhî hadis, özel ve lafzî anlamda sadece Nebevî Sünnet'i değil, aynı zamanda ilk dönem Müslümanlarının "Yaşayan Sünnet"ini de yansıtmaktadır.

Lafzî Nebevî Sünnet'in, bütünlüğü içinde, Hadis'e yansımış olan "Yaşayan Sünnet"ten ayrılıp ayrılamayacağı hususu, imkânsız olmasa da son derece şüphelidir. Bununla birlikte, ciddi ve istekli akademik çalışmalar yapılacak olursa, bazı temel özellikler kesinlikle ortaya konabilir. Salt bilimsel mülahazalar bir yana, Müslümanlar zaten İslamî açıdan böyle çalışmalar yapmaya ve fıkhî hadisin geçirdiği çeşitli safhaları en ince noktalarına varıncaya kadar belirlemeye mecburdurlar.

Örnek olarak, Hadis'te ribâ sorununu ele alalım. (Biz burada genel olarak İslam'da ribâ sorununu tartışmıyor, fakat fıkhî hadis sorununa açıklık kazandırmak istiyoruz.) Ribâ müessesesi hakkında Kur'an'ı Kerim'in açıklığa kavuşturduğu iki husus vardır. **I.** Ana paranın ya da malın kat kat yükseltildiği bir sistem söz konusuydu [3. Âl-i İmrân, 130] ve dolayısıyla; **II.** "Ribâ, ribâya müptela olanlar onun ticari bir muamele olduğunu savunmaya çalışmış olsalar da, gerçek ticarete ters düşüyor [2 Bakara, 275 vd.]. Tarihsel Hadis'in ribâ ile ilgili yaptığı yegane açıklama ya da tanım, Kur'an ayetlerini desteklemektedir. Borçlu, borç için belirlenen sürenin bitiminden sonra, ya borcunu ödemeye ya da sermayeyi artırmaya çağrılıyordu.[52] Bu konuda bundan başka en küçük bir tarihî delil bile yoktur. Ancak sonraları salt fıkhî hadis çoğalmış ve şüphesiz 68

52 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 234; Beyhâkî, *Sunenu'l-Kubrâ*, Haydarâbâd, 1352 h. V, 275.

ilk dönemin Yaşayan Sünnet'ini yansıtmıştır; zira ifade şekilleri fıkhî uygulamaya ve İctihada dayanmıştır. Bu konuda bir gelişme olduğu kolayca ispatlanabilir. Öncelikle Hz. Ömer'e isnad edilen ve Hz. Peygamber'in, ribâ kapsamına nelerin girdiğini açıklamadığını dolayısıyla yasaktan kaçınabilmek için bir ihtiyat tedbiri alarak ribâ yasağının kapsamının mümkün olduğunca genişletilmesi gerektiğini ifade eden, "geniş kapsamlı" bir hadisin varlığı söz konusudur.[53] Gerçekten de konuyla ilgili fıkhî düşünceyi sistemleştirmek için sürekli gayret gösterilmiştir bu gelişmeyi hadiste açıkça görmek mümkündür. Ancak, konuyla ilgili birçok çelişkinin var olması problemin hâlâ çözülemediğini gösterir. Örneğin hayvanların cinste fazlalık (faiz) esasına göre satılmasının caiz olup olmadığı sorunuyla ilgili hadisler, her iki görüşü de desteklemektedir.[54] Çok sık zikredilen bir hadise göre, ribâ kapsamına giren mallar, "eşit miktarda ve aynı anda olmak üzere" (birbirleriyle) değiştirilmelidir. Bu hadis, ribânın ancak geciktirilmiş ödemede söz konusu olduğunu, dolayısıyla aynı anda yapılan mübadele ile hiçbir ilgisi
69 bulunmadığını belirten meşhur bir başka hadisle açıkça çelişki halindedir.[55] İşlerin bu hale gelmesi herhalde konuyla ilgili iki fıkhî mezhebin varlığını ortaya koymaktadır. Hiç şüphesiz genel eğilim, giderek artan sertlik ve katılıktan yana olmuştur; öyleki, daha sonraları faiz bir yana, alıcının borçludan hediye alması bile, hadis tarafından yasaklanmıştır.[56] Gerçekten de böyle hareket etmekle Kur'anî arka plandan uzaklaşmış bulunuyoruz. Üstelik bu konuda genel bir kural, hadis olarak sunulmuştur: "Borçtan dolayı ortaya çıkabilecek olan her türlü menfaat, faizdir."[57] Hatta işlenmiş altın ve gümüşün, aynı cinsten daha fazla ham madde karşılığı değiştirilmesi bile yasaklanmıştır; oysa söz konusu fazlalık, işçilik ve emekten ötürü haklı ve aslında gerekli bir fazlalıktır.[58]

53 *Mişkât*, s. 246.
54 *Mişkât*, s. 254 (Her iki hadis de burada zikredilmiştir); Beyhâkî, *age.* s. 287-288.
55 İlk görüş için bkz; Beyhâkî, *age.*, s. 280-281.
56 Bkz. *Mişkât*, s. 246.
57 Mesela bkz.; Beyhâkî, *age.*, s. 350.
58 *Age.*, s. 279.

V. SÜNNET VE HADİS

Geçen kısımda, Hadis'in temel konularından bazılarını "objektif olarak", hadise sıkıca bağlı ve duyarlı kimselerin nazarında ise acımasızca ve hatta belki de haksız bir şekilde inceledik. Ancak, bütün bunların tam olarak ne anlama geldiği hususunda açık olmalıyız. Özellikle cemiyetimizde, "ilericilik" adına Hadis ve Nebevî Sünnet'i yok etmeyi arzulayan güçlü akımlar bulunduğu içindir ki, söz konusu problemler hususunda açık olmak kaçınılmazdır. Bunlar, "yolu açmak" endişesiyle, Neron'un Roma'yı yeniden inşa etme metodundan çok daha şüpheli metodlara başvurmaktadırlar. Söz konusu akımlar sadece basiretten yoksun olmakla kalmamakta, aynı zamanda problemler ve bizzat Hadis'in gelişimi konusunda korkunç bir cehalet örneği sergilemektedirler. İlimden ya da basiretten yoksun bu kimseler, bazan bize hiçbir delil göstermeden, Hadis'in tarihî olmadığını ve dolayısıyla Nebevî Sünnet'e ulaştıran bir rehber olarak kendisine güvenilemeyeceğini söylemektedirler. Bazan da bize safça, Hadis'in tarihî olduğunu, fakat şer'î geçerli- 70
liği bulunmadığını, yani hadis sahih bile olsa, bizim için Sünnet içermediğini ifade etmektedirler. Hepimiz "ilerlemeyi" isteriz; ama bu, İslam'a rağmen ya da İslam dışında değil, bizzat İslam için olmalıdır; zira hepimiz gayet iyi biliyoruz ki İslam, yedinci yüzyıl Arabistan'ında bir hareket olarak ortaya çıktığı zaman, maddî-manevî gerçek ilerlemeyi sunmuştur. Bununla birlikte "karışıklığa" ve "karanlıkçılığa" katılamadığımız gibi hoş da göremeyiz. Nereden ilerleyeceğiz, neyle ve nereye kadar ilerleyeceğiz? Bu sorulara verilecek bir cevap tarihimize makul ve yapıcı bir biçimde başvurmayı gerektirmektedir. Sünnet ile Hadis arasındaki gerçek ilişki nedir? Bu çok önemli soruya cevap aramak için çağdaş Haçlı Seferlerine çıkmak ve Hadis hakkında gereksiz araştırmalar yapmak beyhudedir. Burada şu hususa dikkatleri çekebiliriz: İster Haricî isterse Mu'tezilî olsun, klasik İslam'da hiçbir grup Sünnet'in geçerliliğini asla inkar etmemişlerdir;[59]

59 Mu'tezile hk. bkz.; Şafiî, *Kitabu'l-Umm*, VII, 252, 15. sat. Haricîlerin Sünneti kabul ettikleri hakk. bkz.; Cahız, *Beyân*, Kahire 1948, VII, 122 13. sat. Burada Haricî (İbâdî) lider Ebu Hamza'nın yaptığı bir konuşma söz konusudur. Hatta Hariciler hadisi bile kabul etmişlerdir (bkz. İbn. Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 1326 h. s. 3).

onların itiraz ettikleri husus, Sünnet'in hadis olarak ifade edilmesi olmuştur.

Kaderin şu garip cilvesine bakınız ki, (Sünnet-karşıtı olduğu da kabul edilen) Hadis-karşıtı delil çok defa sübjektif olarak ve safça seçilmiş şu hadise dayandırılmıştır: Hz. Peygamber, Hz. Ömer ya da en eski otoritelerden bir başkası Hz. Peygamber'den hadis rivayet edilmesini yasaklamış ya da engellemek istemiştir. Bu görüş noktasının iç tutarsızlığı bir yana, bu Hadis-karşıtı hadisin de yakından incelendiğinde, Hadis hareketinin doğrudan bir ürünü olduğu sonucuna ulaşılır. Eğer hadislerin hepsi terkedilecek olursa, bizimle Hz. Peygamber arasında açılmış
71 olan ondört asırlık bir uçurumdan başka ne kalır? Bu uçurumun boşluğunda, heva ve heveslerimiz sonucu, sadece Kur'an parmaklarımız arasından kayıp gitmekle kalmaz -zira onu sapasağlam muhafaza eden yegane şey bizzat nebevî faaliyettir- aynı zamanda Kur'an'ın varlığı ve bütünlüğü ve hatta bizzat Hz. Peygamber'in varlığı bile asılsız bir efsaneye dönüşür.

Şimdi, tarihî ve biyografik Hadis'ten farklı olan Teknik Hadis'in, bütünüyle tarihî olmasa bile yine de temel bir anlamda normatif (kuralsal) olarak kabul edilmesi gerektiğini göstermeye çalışacak ve bu temel anlamın ne olduğunu örneklerle belirlemeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz hususlar şunlardır:

1. Teknik Hadis'in tamamının, şu andaki ifade şekilleriyle, tarihî olmadığı daha önceki sayfalarda çeşitli örneklerle gösterilmiştir. Bu itibarla geniş bir literatürden birkaç örnek verdiğimiz ve dolayısıyla vardığımız sonucun çok genel olduğu söylenebilir. Şimdi bu bağlamda hatırda tutulması gereken ilk şey şudur: Bizim burada delil olarak sunduğumuz örnekler; "Temel Hadis" yani bizzat İslamî Metodoloji ile ilgili olan hadislerdir.

Bizzat İcma'nın temel ilkeleri ve Hadis hakkındaki hadisin tarihî olmadığı ortaya çıkacak olursa, bu takdirde diğer birçok hadisin tarihiliği hakkındaki karine de böylece kendiliğinden yıkılmış olur. Şu hususu belirtmek gerekir ki, biz burada "diğer bütün
72 hadisler" değil de "diğer birçok hadis" diyoruz. Ancak, "birçok" ile "bütün" arasındaki bu fark, -feraiz hakkındaki hadisle ilgili önemli istisna bir yana- teorik olmaktan öteye gitmez ve en azın-

dan şimdilik ne sınırlanabilir ne de belirlenebilir; her hadisin sıhhati, tarihî delillere dayanmak suretiyle ayrı ayrı incelenmelidir. Bize karşı bulunulacak ikinci itiraz, rivayetin güvenliğini sağlayan isnad zincirini dikkate almamış olmamızdan dolayıdır. Biz burada isnadın önemini küçümseyecek değiliz. Eşsiz bir İslam eseri olan İsnad, ravilerin hayatları hakkında doğru bilgileri içeren geniş bir literatürün doğmasına neden olması bir yana, Hadis vazının azaltılmasına da katkıda bulunmuştur. Gerçekten de, uydurulmuş çok sayıda hadis, hadisçilerin isnad üzerinde yorulmak bilmeden yürüttükleri faaliyetler sonucu bertaraf edilmiştir. Ancak isnad, olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte, nihaî anlamda olumlu bir delil teşkil etmez. Zira, genellikle güvenilir kabul edilen bir "A" şahsının, yine genellikle güvenilir kabul edilen bir "B" şahsı ile gerçekten de karşılaşmış olduğu gösterilebilse de (aslında bu hususun tespiti de zordur) bu, herhangi bir problemle ilgili bir hadisin "A"ya, "B" tarafından rivayet edildiği hususunda delil teşkil etmez. İsnad'ın olumlu nihaî delil kabul edilmesine karşı yöneltilen en ciddi itiraz şudur: Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişmedir.[60] Buharî ve Müslim'de yer alan ve siyasî karışıklıklardan haber veren hadislerin isnadları mükemmeldir. Ancak, tarihî bakımdan dürüst olursak, onları kabul edemeyiz.

2. Bununla birlikte, Hadis'in tarihî olmadığı yolundaki tezimize 73
yöneltilen en temel itiraz, ilmî değil dinî olacaktır; yani, böylece Hadis'in büyük bir işbirliği sonucu ortaya çıkmış olduğu kanıtlanmış olacaktır. Ancak problem, bizzat Hadis ehlinin, faaliyetlerini tam olarak tarihî kabul edip etmemeleridir. Burada daha önce zikrettiğimiz hadisi hatırlatmak istiyoruz. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Söylenmiş ne kadar güzel söz varsa, onları söylemiş sayılabilirim." Bunun sadece ahlakî hadisle ilgili olduğunu söylemek anlamsızdır; çünkü siyasî ve fıkhî hadisin de açık ahlakî içerikleri vardır. Hatta Hz. Peygamber'in buyurduğu "Her kim hakkımda kasten yalan söylerse cehennemde yerini hazırlasın." meşhur hadisi bile sonraları "Her kim, benim hakkımda 'Halkı doğru yoldan saptırmak için' yalan söylerse..." şeklinde değiştirilmiştir. O zaman bu temel üzerine şöyle bir genel ilke vazedilmiştir:

60 Bkz. L. Caetani, *Annali Dell' Islam*, giriş, isnad ile ilgili kısım. İsnad başlangıçları genellikle bizzat Müslüman otoriteler tarafından iç savaşa (fitne) yani Emevî halifesi Velid'in öldürülmesine atfedilmiştir. Yine bkz. J. Schacht, *Origins*, s. 36.

74 "Dinî duyguları canlandıran hadis reddedilmemelidir." Bu ilke, Nevevî tarafından *Muslim Şerhi*'nde (bkz.1, 8) Kerramiye'ye isnad edilmiştir. Nevevî, cahil birçok kimsenin ve vaizlerin ona uymalarından yakınmaktadır. "Kur'an'la uyum halinde bulunan hadis kabul edilmelidir." anlamındaki meşhur hadis bile, (Hadis'in) tarihiliğini ispattan başka bir şey yapmamaktadır. Öyleyse şu sonuca ulaşmamız gerekmektedir: Hadis, nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu, "Yaşayan Sünnet"i temsil etmektedir.

3. Ancak Hadis, tamamen tarihî olmasa da Hz. Peygamber'in Sünneti'nden ayrı olmadığı da son derece açıktır. Gerçekten de, Hadis ile Hz. Peygamber'in Sünneti arasında çok sıkı bir bağ vardır. Burada ilk kısımda tespit ettiğimiz sonuçları hatırlatıyoruz: İlk dönemin kadıları, fakihleri, teorisyenleri ve siyasileri Nebevî Modeli (Sünnet), Müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme Yaşayan Sünnet'i oluşturmuştur. Şu halde Hadis, Yaşayan Sünnet'in sözlü bir biçimde yansımasından başka bir şey değildir. Bu bakımdan, Hz. Peygamber'in hadisteki Sünneti, tıpkı Yaşayan Sünnet'te mevcut olduğu gibidir. Bununla birlikte Yaşayan Sünnet, sadece genel Nebevî Modeli değil, aynı zamanda bu modelin, sürekli İctihad ve İcmâ faaliyeti sayesinde bölgelere göre değişiklik arz eden yorumlarını da içermektedir. İşte bu sebepledir ki Yaşayan Sünnet'te birçok farklılık ortaya çıkmıştır. Ancak bu söylediklerimiz hadis için de tamamen
75 geçerlidir. Çünkü hadis, Yaşayan Sünnet'i yansıtmaktadır. Gerçekten de hadis'in çarpıcı özelliği, farklılıklar arzetmesi ve hemen her noktada farklı görüşleri yansıtmasıdır. Tıpkı ilk dönem Yaşayan Sünnet gibi, hadis'in de tam olarak tarihilikten mahrum olduğunu gösteren bu husus, Ehl-i Sünnet'in elinde katolikliğin (evrenselliğin) en güçlü etkeni olmuştur. Çünkü Ehl-i Sünnet, hadis sayesinde –büyük ölçüde başarılı bir şekilde– orta bir rota belirlemeye ve bir orta yol sentezi ortaya koymaya çalışmıştır. İlk nesillerin Yaşayan Sünneti ile hadis ifadesi arasındaki belirgin fark şudur: Yaşayan Sünnet yaşayan ve devam edegelen bir süreç olduğu halde, hadis kesindir ve yaklaşık ilk üç asırlık Yaşayan Sünnet sentezine mutlak devamlılık vermeyi amaçlamıştır. Hiç şüphe yoktur ki bu, o an için bir gereksinim idi. Çünkü belli bazı formalitelere bağlı kalmadan devam edegelen bir süreç, şu veya bu zaman içinde özünü yitireceği için, sürekliliğini devam ettirememe tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Ancak Hadis hareketi, sonuçta belli bazı formalitelerin de ötesinde tam bir belirlemeye yol açmış-

tır. Kuşkusuz şimdiki geresinim ise, bu formalizmi gevşetmek ve işe, Yaşayan Sünnet'in kendisini Hadis barajına istekli bir şekilde boşalttığı noktadan yeniden başlamaktır. İşte tam bu anda, (daha sert başka bir uyarının yanında) bir ses şöyle fısıldamaktadır: "Hadis ve Sünnet tedavisi mümkün olmayan gericiliktir; ilerlemek istiyorsanız onları tamamen terkedin." Yoksa bu, ümitsizlik karşısında duyulan ümit sesi midir? Gelecek örnekte ilkenin uygulanması bize sorunun cevabını verecektir. 76

4. Sık sık -belki de bazı okurları sıkarcasına- söylediğimiz üzere, Hadis, nihaî temeli olarak Nebevî Modele sahip olmakla birlikte, ilk dönem nesillerinin bu modeli esas alarak gerçekleştirdikleri eserleri temsil etmektedir. Gerçekten de Hadis, bizzat Müslümanlar tarafından ifade edilmiş ve görünüşte Hz. Peygamber'e isnad edilmiş özdeyişlerin toplamıdır. Gerçi bu özdeyişlerin Hz. Peygamber ile herhangi bir tarihî bağlantıları yok değildir; ama özdeyiş olarak ifade edilmeleri, hadis'in tarihî olmadığını göstermektedir. Daha doğrusu Hadis, ilk dönem cemaati tarafından Hz. Peygamber hakkında yapılmış muazzam ve abidevî bir yorumdur. Bu bakımdan o, Hz. Peygamber'e dayanmış da olsa, aynı zamanda ilk dönem Müslümanlarının ortaya koymuş oldukları hikmetin bir hülasasını da oluşturmaktadır.

Eğer yukarıda sözü edilen sese kulak verecek olursak, dehşet verici sonuçlar elde ederiz. Mesela, İcmâ hakkındaki hadisin tarihî bakımdan kabul edilemeyeceğini yukarıda göstermiştik. Eğer sese uyacak olursak, İcmâ öğretisini reddetmek zorunda kalırız. Ama bunu yapabilir miyiz? Bununla birlikte, bu aşamada ses, İcmâ'mn Kur'an'dan kaynaklanabileceğini söyleyebilir. Çünkü Allah'ın kitabı şöyle buyurmaktadır:

"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, ayrılmayın."(3/Âl-i İmrân,103) Ancak bu, bir birliğe emir ise de, gerçek anlamda İcmâ değildir; zira İcmâ "hep birlikte bir karara ulaşmak"tır. Eğer bu ayette kast edilen İcmâ olsaydı, Şâfiî ve diğerleri uzun 77
zaman önce onu bu noktada bir delil olarak ileri sürerlerdi. Bir an için ayetten kasdolunanın İcmâ olduğunu farzedelim; o zaman bile İcmâ'nın tabiatı belirsiz kalmaktadır. İstatistikle ya da nitelikler ile ilgili birşey midir? Yani İcma tümel midir ya da görüş ayrılığına imkân tanımakta mıdır? Farklı görüşlerin ifade edilmesini teşvik eden birçok hadis bulmaktayız. Bu tür

hadisler, bu konuları çeşitli şekillerde doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu da bir İcmâ'nın sonraki bir İcmâ ile değiştirilebileceğini ve dolayısıyla İcmâ'nın, gerçekle ilgili değerleri içeren salt teori konusu olmayıp uygulama konusu olduğunu göstermektedir. Bir İcmâ, gerçek ya da yalan olmaktan ziyade, doğru ya da yanlış, kısmen doğru ya da yanlış olabilir. Gerçekten de cemaat, nazarî ismeti (yanılmazlığı) iddia konusunda kendisini kefil gösteremez. O, sürekli bir şekilde hem anlama hem de doğru iş yapma arzusu içinde bulunmalıdır.

Bu sebeple Hadis'in özelliği esas itibarıyle sentetiktir. Ayrıca, İcmâ hadisini Hz. Peygamber hakkında tarihen bilinenler doğrultusunda inceleyecek olursak, bu hadisin Nebevî Sünnet'i ortaya koyduğunu görürüz; zira Hz. Peygamber, cemaatin birliğini sürdürmek için elinden geleni yapmakla kalmamış, aynı zamanda düşünce ve gaye birliğinin ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Kur'an'daki "Şûrâ" terimi bu faaliyete işaret etmektedir. Hadis'in evrensel (catholic) ve sentetik özelliği bu noktayla sınırlı değildir; ahlakî, sosyal, fıkhî ve siyasî öğretilerin hemen hepsiyle ilgilidir. Geçen kısımda "Sunne ve'l-Cemâa" ifadesini tartışırken hadisin sentetik özelliğini göstermiştik.

Burada şu gerçeği vurgulamak gerekir: Hadis'teki çeşitli unsurların yeniden değerlendirilmesi ve bu günün değişen ahlakî
78 ve sosyal şartları doğrultusunda titiz bir şekilde yeniden yorumlanması gerçekleştirilmelidir. Bu ise ancak, Hadis'i tarihî olarak incelemek suretiyle -yani onu "Yaşayan Sünnet"e indirgemek ve onda var olan gerçek değeri, tarihî şartların gerekli kıldığı arka plandan açıkça ayırmak suretiyle- gerçekleşebilir. Böylece geleneksel Ehl-i Sünnet'imizin üzerinde ısrarla durduğu bazı önemli ana konuların değiştirilmesinin, dolayısıyla yeniden ifade edilmesinin gerekli olduğunu görüyoruz. Örnek olarak, determinizm ve irade hürriyeti problemini ele alalım. Salt determinizmi savunan Emevîlerin ilk dönemlerinde, irade hürriyetinin vurgulanması gerekiyordu. İşte Hasan Basrî'nin ve ilk dönem Mu'tezilîlerin gerçek anlamda yaptıkları, bu irade hürriyetinin vurgulanması olmuştur. Ancak, Mu'tezile hümanizminin kargaşaya dönüşmeye yüz tuttuğu ve dolayısıyla dinin temellerini tehdit ettiği bir sıra-

da, Ahmed b. Hanbel ve meslekdaşları, Mu'tezile rasyonalizmine karşı Allah'ın iradesini ve kudretini vurgulamışlardır. Ancak, ilahî Kudret ve determinizm öğretisi sonuçta, ortodoksluğun (Ehl-i Sünnet'in) ayırıcı özelliği olmuştur ve bu özelliği günümüzde de devam etmektedir. Ancak bu öğreti, aslî işlevinin çok ötesine gitmiş ve gerçekte, özellikle daha sonraki dönemlerdeki filozoflar ile Sufilerin onu gelişigüzel yorumlamaları sonucu, cemaatin ahlakî ve sosyal yaşantısına son derece zararlı olmuştur. Bu sebeple, hadis mecmualarındaki determinizme ağırlık veren hadisler, doğru tarihî perspektifleri ve açıkça belirlenmiş tarihî bağlamda sahip oldukları gerçek işlevsel anlamları doğrultusunda yorumlanmalıdır. Bu yorumlama ilkesi, Şeriat ile Sufilerin iddiaları arasındaki çok eski gerginlik durumunda olduğu gibi, diğer manevî ve sosyal problemlere de uygulanmalıdır.

İşte fikhî Hadis problemi de, gerçek ahlakî değeri, tarihî şartların belirlediği arka plandan çıkarmaktan ibaret olan, duruma göre yorum (situational interpretation) ilkesi doğrultusunda ele alınmalıdır. Fıkhî Hadisi, doğrudan uygulanmaya hazır bir kanun olarak değil de, yeniden incelenmesi gereken bir problem olarak 79
görmemiz gerekir. Şüphesiz ki bu nazik bir problemdir ve dolayısıyla basiretli ve tedbirli bir şekilde ele alınmalıdır, ama mutlaka ele alınmalıdır. Örnek olara ribâ (faiz) problemini hatırlatalım. Yukarıda da açıklandığı üzere, Kur'ân, kapitalin haksız olarak birçok defa arttığı bir muamele olması sebebiyle, ribânın ticarî bir muamele tanımına girmeyeceğini söylemekle, onun yasaklanmasının gerisindeki gerçek sebebi açıklığa kavuşturmaktadır. Tarihî Hadis, bunun, gerçekte İslam öncesi Arapların uygulaması olduğunu bize bildirmekle bu hususu teyit etmektedir. Alacaklıya herhangi bir fayda sağlayan her türlü borç verme işleminin ribâ olduğu yolunda genel bir prensip vazetmekle çeşitli faaliyetleri ribâ tanımına sokan fakihlerin, bu konuda ne kadar sert bir tavır takındıklarını görmüştük. Ama aynı anda, ribâ uygulamasının sadece yiyecek maddeleri, altın ve gümüş ile sınırlı olduğunu, dolayısıyla bu maddeler dışında ribânın hiçbir uygulama alanı bulunmadığını söylüyor.[61] Bunun açıkça anlamı şudur: meselâ,

61 Beyhâkî, *age.* s. 286.

belli bir miktar pamuk, alacaklının anlaşma anında arzu ettiği artış karşılığında altı ay sonra iade edilmek şartıyla ödünç verilebilir. Gayet tabiidir ki bu, biraz önce zikrettiğimiz genel prensiple çelişki arz etmektedir. Bütün bu gelişmeler göstermektedir ki söz konusu olan kesin bir şekilde belirlenmesi arzu edilen Kur'an yasağının ahlakî bakımdan sürekli olarak yorumlanmasıdır. Elbette ki ortada bu özel ahlakî, fıkhî yorumu bütün durumlarda ve bütün şartlarda kabul etmemizi gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Diğer taraftan, bugünkü banka faizinin meşru bir biçimde ticaret tanımına girdiğini inkar etmek kolay değildir. Faizsiz bankanın bugünün dünyasında işleyip işlemeyeceğine karar vermek ekonomistlere ve para uzmanlarına aittir. Eğer işliyorsa, ne alâ. Ama işlemiyorsa, bu takdirde titiz bir şekilde kontrol edilen bir
80 ekonomiye sahip olan günümüz ticarî bankacılığının Kur'anî yasaklamanın kapsamına girdiği ve Nebevî Sünnet tarafından lanetlendiği hususunda ısrar etmek, ne tarihî gerçeklerle ne de dinî dürüstlükle bağdaşır bir tutumdur. Bu, olsa olsa insana olan güven duygusunun yok olmasının yol açtığı şiddetli bir bunalım ve her türlü insanî projeyi alaya alan aşırı bir umursamazlık durumudur. "Kur'ân ve Sünnet bize, katı bir şekilcilige saplanmamız için değil, onları ahlakî açıdan doğru bir şekilde anlamamız ve uygulamamız için bahşedilmiştir."

Yeni bir yaklaşımla Hadisi, Sünnet'e –yani başlangıçtaki konumuna– indirgeyebilir ve duruma göre yorum metoduyla, bugünkü durumumuza uygulayabileceğimiz normları ihdas edebiliriz. Dikkat edileceği üzere, biz Hadis'i genelde tam olarak tarihî kabul etmemekle birlikte, onunla (Hadis) ilgili olarak "Mevzu" ya da "Uydurma" terimlerini kullanmadık; ama onun yerine "İfade etme-formule etme" terimini kullandık. Çünkü Hadis, söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa da, ruhu kesinlikle ulaşmaktadır; bu bakımdan Hadis büyük ölçüde, bu Nebevî Model'in ya da ruhun, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade (formule) edilmesidir. Bu sebepledir ki, "Mevzu" terimi ile eşanlamlılarının, Hadis'in mahiyeti hakkında kullanılması yanlış olurdu. Şu halde "İfade (formule) etme" terimi lafzen doğru bir terimdir. Hadise mevzu diyemeyiz; zira Yaşayan Sünnet'i yansıtmaktadır. Yaşayan Sünnet ise uydurma

değil, Nebevî Sünnet'in sürekli bir biçimde yorumlanması ve ifade edilmesidir. Şu anda bizim yapmak istediğimiz, hadis'i, tarihî yorumla, yeniden Yaşayan Sünnet'in terimlerine dönüştürmektir; tâ ki, uygun bir etik teori ve bu teorinin Fıkha yeniden uygulanması sayesinde ondan bizzat kendimiz için normlar çıkarabilelim.

Bir endişe, vicdanlı birçok Müslümanı sürekli rahatsız edecektir. O da şudur: Nebevî Sünnet'in içeriğini tarihen ve açık bir şekilde saptamak ve belirlemek imkânsız bulunmaktadır; 81
öyleyse, Hz. Peygamber ile cemaat arasındaki bağ kaypak olacak ve dolayısıyla "Nebevî Sünnet" kavramı kesin olarak ortadan kalkacaktır. Ancak bu endişe gerçek değildir. Bir kere, birçok haber vardır ki, bunlar Nebevî Sünnet'in içeriğinin tarihî olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Mesela namaz, zekât, oruç, hacc vb. ibadetler, detaylı şekildeki uygulamalarıyla öylesine nebevîdirler ki, bu gerçeği sadece dürüst olmayan ya da deli biri inkar edebilir. Gerçekten de, tarihî Hadis, yani Hz. Peygamber'in biyografisi, önemli noktalarda kesin olarak açıktır. Ve bu nedenle, bizzat Teknik Hadis'in –yorumlanırken– en önemli desteği olarak işe yaramaktadır. Sadece Hz. Peygamber'in değil, aynı zamanda ilk cemaatın tüm özellikleri şüpheye mahal kalmayacak şekilde tespit edilmiştir. Ve –tarihî detaylarda problemler olsa bile– özle ilgili hususlarda hiçbir şekilde tartışmaya açık değildir. İşte, Kur'an dışında, Hz. Peygamber ve ilk cemaat hakkında kesin olarak bilinen bu geçmişe dayanarak Hadis'i yorumlayabiliriz. Teknik Hadis'teki salt nebevî unsurları izlemek güç olabilir. Ve hatta onların tamamını şüpheye yer bırakmayacak şekilde elde etmek imkânsız bile görülebilir; ancak yine de onlardan belli bir kısmının elde edileceğinde şüphe yoktur. Önemli bir noktada konuya yaklaşımımız, geleneksel yaklaşımdan tamamen farklıdır: Salt tarihe, hadisten daha çok güven duymaktayız ve hadisi kısmen tarihin ışığında değerlendirmeyi arzulamaktayız. (Kısmen diyoruz; zira dikkate alınması gereken Kur'an da vardır.) Halbuki, geleneksel yaklaşım bu konuda açıkça farklı bir yol izlemektedir. Ancak geleneksel yaklaşım Teknik Hadis lehine görüş serdetmiştir; bununla birlikte bu iddia için sağlam delil mevcut değildir. Ve

üstelik bizim sunduğumuz birçok delil bu iddiaya karşı bulun-
82 maktadır. Hz. Peygamber'in ilk dönem biyografılarından biri olan Muhammed İbn İshak'ın Mâlik tarafından eleştirildiği iddiası, muhtemelen sonraki döneme ait bir muhaddisin görüşüdür; çünkü biz Ebû Yusuf'u İbn İshak'tan iktibaslarda bulunurken görüyoruz.[62]

62 Ebû Yusuf, *er-Redd.* s. 7,13 vd.

3
İSLAM'DA TEŞEKKÜL SONRASI GELİŞMELER

"Sünnet ve Hadîs"[1] başlıklı ikinci kısımda "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"ın ortaya çıkışını incelemiştik. Orada oluşumu sırasıda Ehl-i Sünnet'in en temel özelliğinin, aşırı uçları bir araya getirme, orta yolu tespit etme ve ona sıkı sıkı sarılma gayretinden ibaret olduğunu belirtmiştik. Şüphesiz ki cemaati yok olmaktan kurtaran bu faaliyet olmuştur; zira gerek güçlenmesi gerekse gelişmesi için, bu ana "Tasannun" gücünün canlı kalması kesinlikle gerekliydi. Bununla birlikte, Sünnî İslâm, (yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın dinî-siyasî tavırları) açıkça belirlenmiş bir içeriğe ve kelimenin dar anlamıyla "ortodoks" bir akideye ulaşınca; geçen kısımda gösterdiğimiz gibi, hadis'in sürekli bir biçimde ifade (formule) edilip hazırlanması ve fıkhî sistem sayesinde –(ki bunlardan herbiri el ele birlikte hareket etmiştir)– eşi görülmemiş bir sosyal denge vücuda gelmiş ve böylece toplumsal bütünleşme sağlanmıştır. Önceden de dinî toplumlar var olmuştur. Hiç şüphesiz ki bunlardan biri, muazzam bir sosyal bütünleşme sağlamış olan Yahudiliktir. Ancak Yahudilik evrensel bir kardeşlik değildi ve hâlâ da değildir. Herhangi bir idealizme dayanmamaktadır; zira idealizm, evrenselleşmediği zaman, düpedüz ahlak maskaralığına dönüşür. Budizm ile Hıristiyanlık da evrensel iki büyük hareket idi; ancak müspet bir şekilde dinî (yani ideal) temellere dayanan sosyal bir yapı geliştirmek, onları pek ilgilendirmiyordu. İslam, toplumu ciddi ve tarihi anlamlı bir şekilde ele alan, tarihçe bilinen ilk gerçek harekettir; çünkü o gayet iyi anlamıştır ki bu dünyanın daha iyi gitmesi için uğraşmak, ne ümitsiz bir iş peşinde koşmak ne de ehveni şer aramaktır; aksine Allah ile insanın birlikte hareket ettikleri bir görevdir. İslâm'dan sonra tarihe açıkça ve sistemli bir şekilde biçim vermeye kalkışmış olan sadece Kominizm'dir. Ancak, modern

1 Bkz. 2. Kısım s. 41-42.

Batı humanizminin aşırı bir şekli olan ve değerlerin tamamen izafî olduğuna inanan Kominizm, kendilerini Allah'ın temsilcileri olduklarını ilan edenlerin zorbalığı yerine, insanın insana zorbalığını koymuştur. Öğretisi gözümüzün önünde yıkılmaya yüz tutan Komünizm örneği, şu İslamî dersi iyice anlamamızı sağlamıştır: Madem ki bu dünyanın ve insanın daha iyi olması doğrudan doğruya ilahî ilgi alanında bulunmaktadır, o halde, insan ile insan -yani toplum- arasındaki olumlu bağ, insanın aşkın bir biçimde Allah'a ulaşmasını gerekli kılmaktadır.

Şimdi İslâm tarihine dönelim. Mükemmel bir teolojik, fıkhî ve siyasî sistemin hazırlanmasından sonra ortaya çıkmış olan sosyal denge ve dayamşma; fikrî, ruhî, ilmî alanlarda ve genellikle bütün kültürel sahalarda gözleri kamaştıran muazzam
87 gelişmeler meydana getirmiştir. Uyanmış Müslümanların haklı olarak yeniden elde etmeyi candan arzuladıkları bu kültürel verimliliğin ve yaratıcılığın eserlerini burada tanıtmak, elbette bu araştırmanın amacı değildir. Bizim şimdi yapmak istediğimiz şu hususu ispatlamaktır: Sağlanan denge, İslâm medeniyetine olağanüstü bir verimlilik ve yaratıcılık bahşetmiş olsa da, bu gelişme fenomeni, oldukça kısa ömürlü olmuştur; çünkü bu yapının içeriği, Kur'an'dan ve Nebevî Sünnet'ten çıkarılabilecek yegâne yorum görüldüğü için kutsallık ve değişmezlik halesi ile kuşatılmıştır. Bu bakımdan, İslam kültürünün gelişip açılması daha köklerinde, âdeta tam gelişmeye başladığı bir sırada tıkanmıştır. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in yorumlanması sonucu ortaya çıkan içerik, daha önceki kısımlarda "Yaşayan Sünnet" olarak nitelediğimiz bu içerik, Yaşayan Sünnet yani devam edegelen süreç olma özelliğini yitirmiş ve Allah iradesinin yegâne tezahürü olarak kabul edilmiştir.

Bir önceki kısımda, önemli bazı siyasî, teolojik ve ahlakî öğretilerin ortaya çıkışlarını anlatmış ve Kur'an ve Sünnet'ten hareketle İslam tarihinin bir ürünü olarak "Yaşayan Sünnet"ten kaynaklanan bu öğretilerin, hadis vasıtasıyla, nasıl değişmez iman maddeleri haline dönüştüklerini göstermiştik. Şimdi bu öğretilerin değişikliğe uğradıktan sonra nasıl işlediklerini ve cemaatın geleceğini nasıl etkilediklerini biraz daha yakından

detaylı bir biçimde inceleyeceğiz. Okura kolaylık sağlamak amacıyla araştırmamızı bazı ana bölümlere ayıracağız. Yine şu hususu da hatırdan çıkarmamak gerekir ki bu sahalarla ilgili 88
olarak kapsamlı tarihî çalışmalara henüz girişilmiş değildir, ancak biz kendimizi bu sahalardaki İslâmî faaliyetin, hadis vasıtasıyla ifade (formule) edilen öğretinin içeriği tarafından nasıl etkilendiğine dair yerinde bazı gözlemlerle sınırlayacağız.

I

SİYASÎ DÜZEN

İkinci kısımda, Haricîlerden ve Şia'dan ayrı olan büyük Müslüman topluluğunun siyasî tavırlarına şekil veren sebeplere kısaca işaret etmiştik. Gerçekten de Sünniliğe siyasî içeriğini sağlayan bu fırkaların ortaya çıkışı ve siyasî faaliyetleri, özellikle Haricîlerin faaliyetleridir. Şüphesiz ki Sünniler, başlangıçta hiç değilse öğreti düzeyinde iki aşırı uç arasında bulunmuşlardır. Şia'nın meşruiyetçi iddiaları yerine, Cemaatin İcmâ'sı ve –teoride görevinden alınması mümkün olan– onun icrada baş temsilcisi halife üzerinde ısrar etmişlerdir. Ancak Haricî isyancılığı ve özellikle mevcut iç savaşlar karşısında Sünniler, yani cemaatin çoğunluğu, olaylara karışmama ve siyasetten kaçınma fikrine ağırlık vermişlerdir. Fiilî otoriteye boyun eğme öğretisine muazzam bir şekilde ağırlık vermişlerdir. Geçen kısımda, mutlak barış severliği savunan bir hadis zikretmiştik. Hatta bu arada toplumdan tamamen soyutlanma bile önerilmiştir. Bütün bu doktrinlerin ve koruyucuları konumunda olan hadislerin gerisindeki asıl sebebin sağ duyuya dayanan şu ilke olduğunda pek kuşku yoktur: Herhangi bir kanun kanunsuzluktan daha iyidir. Ancak, bu öğreti yayılır yayılmaz ve doğru olduğunun nebevî otorite tarafından teminat altına alındığı kabul edilir edilmez, sünnî akidenin sürekli bir parçası oluvermiştir. Sünniler, her 89
zaman için, kim olursa olsun, hep kral taraftarı olmuşlardır.

Öyle de olsa, eğer salt barış severlik öğretisi, diğer güçlü bazı ahlakî ve manevî faktörlerle desteklenmeseydi, siyasî oportonizmin kolayca kabul edilmesine neden olamazdı. Maalesef bu arada diğer bazı gelişmeler cereyan etmiştir ki bunlar sadece siyasî

değil, aynı zamanda ahlakî pasifliğin savunulmasında da etkin olmuştur. Burada dikkatler şu öğretiye çekilmiştir: "Allah'tan başka Tanrı yoktur" diyen bir kimse, "Zina ya da hırsızlık" yapsa bile cennet'e girecektir. Çok meşhur bir hadis[2] şeklinde ifade edilen bu formül, -hiç şüphesiz ki- başlangıçta bir çeşit şer'î bir Müslüman tanımı vermeyi ve böylece cemaati akidevî iç savaşlardan kurtarmayı amaçlıyordu. Ancak, bu formül sadece şer'î tanım olarak değil de, aynı zamanda akidenin temel bir unsuru olarak kabul edilince, bu durum, sonuçta, ahlakî duyarsızlığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Oysaki, söz konusu hadisin anlamına aykırı birçok hadis vardır; ama yine de onu bir türlü neshedememişlerdir. Gerçek şudur ki cemaatın dış dayanışmasının büyük bir kısmı, imanın iç yoğunluğunun azalması pahasına elde edilmiştir. Elbette ki hiçbir cemaat, kendi vicdanının dikkatli muhafızları olmadan varlığını sürdüremez. Sünnî İslam da ödünlere karşı çıkmak için tehlikeye atılan ve hatta canlarını bile veren sağlam iman ve vicdan sahipi kimselerden hiçbir zaman mahrum kalmamıştır. Bununla birlikte, İslam tarihinde şu gerçek, son derece önemlidir: Bilinçli olarak üretilen siyasî uysallık ile genel
90 bir ahlakî pasifliğin bir araya gelmesi sadece siyasî oportünizmi mümkün kılmakla kalmamış, aynı zamanda görünüşe göre ona öğretisel bir doğruluk da sağlamıştır.

Haricîler, devlete ve genellikle cemaate karşı açıkça giriştikleri uzun süren birçok kanlı çarpışmada tamamen amelî gayeler uğruna kendilerini ezdirip yok ettirdiler. Salt siyasî meşruiyetçiliğin savunulduğu başlangıç döneminden sonra, İslâm içinde bir müddet sosyo-kültürel bir protesto ve reform hareketi görevini yerine getiren Şia, ikinci ve üçüncü asırlarda kendini gizlemiş, ancak dışarıdan gelen ezici baskılar karşısında yıkıcı taktikleri benimsemiştir. Özellikle siyasî bakımdan başarılı olan İsmaîliye hareketi şeklinde tekrar tarih sahnesine çıktıklarında, gerek merkezinde İmamet öğretisinin bulunduğu teolojik bir yapı gerekse tecritçi Takiyye öğretisi sayesinde tanınmayacak derecede değişikliğe maruz kalmışlardır. Yeri gelmişken hemen belirtelim ki imamet öğretisinde, gelişen İslâm ideolojisinin gizli

2 *Age.*

yaşamaya mahkûm ettiği Gnostik-Hıristiyan fikirlerin etkisini açık ve net bir şekilde görmek mümkündür. Hayatı, ikiz İctihâd-İcmâ ilkesinin geniş çerçevesi içinde, sağlıklı bir eleştiri ve yapıcı bir muhalefet olarak özetleyeceği yerde Şia, şimdi icmâ yerine masum İmam'ın teorik rehberliğini koymak suretiyle tamamen farklı kanallara girmiştir. Birazdan göreceğimiz gibi Şia, ahlakî planda insan iradesinin özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda sağlıklı bazı ilkeleri canlı tutmaya büyük bir özen göstermiştir. Ancak, (açık ve doğrudan olmak üzere son derece önemli ahlakî etkileri de olan) siyasî ve teolojik planda ise dönüşü olmayan bir noktaya ulaşmış görünmektedir. Gerçekten de İslâm'ın dinî tarihinde son derece önemli –hem de, gelişmiş bir içeriğiyle İslam toplumunun aslına uygun bir biçimde yeniden kurulmasını arzu eden hiçbir Müslümanın asla bilmezlikten gelemeyeceği– 91
bir gerçek de şudur: *İslâm, daima aşırılıklara, ama sadece siyasî değil, aynı zamanda teolojik ve ahlakî aşırılıklara da maruz kalmıştır.* Başlangıçta itidal, arabuluculuk ve birleştirme iddiasıyla ortaya çıkan ve gerçekten de ilk dönemlerde bu özelliğiyle etkili olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât, sistemlerinin içeriğinin tamamen gelişmesinden sonra, bizzat kendileri otoriter, katı ve hoşgörüsüz olmuşlardır. Birleştirici ve böylece karşıt unsurları bünyesinde eritici bir güç olmaya devam edeceği yerde, reddedici ve dışlayıcı tavırlarıyla hizipler arasında bir hizibe dönüşmüştür.

Bununla birlikte, Sünnîlerin tamamen barışsever olan tutumlarının sertleşmesi zaman almıştır. Gerek Emevîlerin yıkılışı gerekse Abbasîlerin kuruluşu sırasında doğal olarak işler, hâlâ yumuşaklık arz ediyordu. İkinci asrın ikinci çeyreğinde yaşayan İbn Mukâffâ, Müslümanların, siyasî aşırılıklara büyük ölçüde müsamaha göstermelerinden yakınmaktadır. Bir grup, Allah'a isyan ettiği ya da daha doğrusu, Allah'a isyan teşkil eden işler yapmayı istediği takdirde, siyasî otoritenin devrilmesi gerektiğini ileri sürerken, diğer grup, siyasî otoritenin her türlü eleştirinin ötesinde, aynen yerinde kalmasının icap ettiğini ileri sürmüştür. İbn Mukâffâ ikinci gruba şiddetle karşı çıkmaktadır. Birinci grupla da, Allah'a isyan durumunda (yöneticiye) itaat edilemeyeceği hususunda uyuşmaktadır. Ancak, siyasî otorite de dahil olmak üzere, herhangi birine, doğru bir işte itaat

edilip edilemeyeceğini ve doğru olmadığı sanılan bir işte, siyasî otorite de dahil olmak üzere herkese karşı çıkılıp çıkalamay-
92 cağını anlamlı bir şekilde sormaktadır. Şu halde, siyasî otorite ile otorite olmayan arasındaki fark nedir? Öyleyse bu durumda adına layık herhangi bir siyasî otorite nasıl ayakta kalabilir. İbn Mukâffâ, bu konuda şöyle bir imada bulunmaktadır: Bu sözün bizzat kendisi doğru ise de, aslında kargaşa ve başkaldırmayı (isyan) gizlemek için bir kamuflaj olarak kullanılmıştır. Allah'a itaat ya da isyan konusunda çeşitli grupların doğru olduğunu sandıkları yorum ne olursa olsun, her grup, siyasî mekanizmayı ele geçirmeye kalkışmak suretiyle kendi yorumunu diğerlerine empoze etmek istemiştir.[3]

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki İbn Mukâffâ, her iki aşırı siyasî ucun görüşlerini anlatırken herhangi bir hadise, hatta başkaldırma (isyan) ya da mutlak barışseverlik taraftarlarının ileri sürdükleri hadislere de başvurmamaktadır. Gerçekten de bu tür hadisler, ikinci asrın gözde şahsiyetleri olan ne İmâm Mâlik'in *Muvatta*'sında ne de Ebû Yusuf'un *Âsâr*'ında mevcut değildir. Şüphesiz ki İbn Mukâffâ, devletin İslâm'ın ahlakî normları sayesinde ayakta kaldığını kabul etmektedir; ancak, herhangi bir devletin bu şekilde hareket edip etmediğine karar verme konusunda, tüm karşıt grupların, İslâm'ın zihinlerde yerleşmesi için çabaladığı bu sağlam, sağlıklı ve yapıcı sağduyuyu kullanmaları ve her şeyden önce, cemâatin bütünlüğünün ve devletin istikrarının asla gözden kaçırılmaması gerektiği hususunda ısrar etmektedir. Barışsever hadisin varlığını inkâr edecek değiliz; zirâ, geçen kısımda, siyasî hadîsiyle ilgili yaptığımız inceleme, bu hadisin Haricîler tarafından sahih kabul edildiğini göstermiştir. Bizim burada söylemek istediğimiz, ne İbn Mukâffâ'nın ne İmâm Mâlik'in ne de Ebû Yusuf'un bu tür hadise herhangi bir referansda bulunmamasıdır.

Ancak hadis toplayıcıları, üçüncü asırda, barışsever hadisi titiz bir şekilde toplamışlardır. Bundan böyle bu hadis, siyasî
93 düzeyde, sürekli olarak İslâm'ın dogmatik yapısının temelini

3 *Age.*, 3. İbn Mukâffâ', *R. fi'ş-Şahâba, Resâil'ul-Bulağâ*, Kahire 1951, s. 120-121.

oluşturmuştur. Artık bu andan itibaren, Müslüman, -şekten ve teorik de olsa- siyasî direnç gösterme hakkına sahip bulunmamaktadır. İslâm'ın siyaset teorisi ve tarihi üzerinde inceleme yapan birçok araştırmacı, -gerek Batılılar gerekse Modernist Müslümanlar- bu konuda kuralları kutsal ve dokunulmaz kabul eden eski İran fikirlerinin İslâm üzerinde artan etkisini görmek istemiştir; ancak bu açıklama tarzı doğru görünmemektedir. Siyasî otoritenin neredeyse dokunulmaz bir özellik taşıdığı ve daha sonraları -hatta İbn Teymiyye gibi Sünnî bir alim tarafından bile siyasi otorite için "Allah'ın gölgesi" gibi ifadelerin kullanıldığı da bir gerçektir.[4] Bununla birlikte, Ehl-i Sünnet, "adil olmayan sultana da itaat etmek gerekir" ve "sultan Allah'ın gölgesidir." görüşünü ileri sürdüğünden ister istemez şu garip sonuca ulaşıyoruz: "Adil olmayan sultan bile Allah'ın gölgesidir." Böyle bir anlayışı hayal gücünü zorlamadan aynen Ehl-i Sünnet'e -en azından İbn Teymiyye gibi birine- atfetmek mümkün olamayacağına göre, "Allah'ın gölgesi" ibaresine verebileceğimiz yegâne anlam, "bir araya getirici bir yer" ve "güvenlik için bir teminat" anlamıdır. Ehl-i Sünnet'in daha ilk zamanlardan beri bu konuda ısrarlı olduğunu ve bu görüşünü hadis şeklinde ifade ettiği "Müslümanların çoğunluğuna ve otoritelerine bağlan" söylemini göz önünde bulundurduğumuz zaman, söz konusu anlam tamamen açıklığa kavuşmaktadır. O halde bu ifadede, eski İran öğretilerinin ya da krallıkla ilgili diğer öğretilerin metafizik anlamlarını aramaya gerek yoktur.

Bununla birlikte, konu üzerinde biraz daha ciddi bir düşünce, hangi asil amaçla ortaya çıkarsa çıksın tam bir uymacılık (conformism) ile barışseverliğin, aslında insanın kendi kendini yıkması olduğunu açıkça gözler önüne serecektir; çünkü zihinlere siyasî uyuşukluk, umursamazlık ve sonuçta kaçınılmaz olarak yönetime karşı şüphe duygularını aşılamaktadır. İşte bütün bunlar, İslâm'da aynen gerçekleşmiştir.

4 Meselâ, *Siyasetu'ş-Şer'iyye*'sinde, Kahire, 1951, s. 174. Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir ifadesi, ileriki asırlarda yaygın olacak olan bir hadis olarak bize verilmiştir. İbn Teymiyye bunu şu ifadesiyle devam ettirir: "Zalim bir yöneticinin altmış yılı, sultansız bir geceden daha hayırlıdır."

94 Cemaat içinde –varolan ve olması da gereken– dayanışmanın sürdürülmesi asıl amaç olsaydı, bu takdirde siyasî istikrarı sağlayacak uygun siyasî kurumlar kurulurdu. Örneğin, şûra etkin ve sürekli bir kurum haline dönüştürülebilirdi. Ancak, buna benzer hiçbir şey gerçekleşmemiştir. Alimler bir yandan, büyük bir gayretle mutlak itaati savunurlarken (ki, bu durum onların sosyal gerçekler karşısında verdikleri ödündür), diğer yandan da ideal bir halifenin kusursuz tablolarını çizmeye çalışmışlardır. (Bu da idealizmin ifadesinden başka birşey değildir.) Ne var ki ortalıkta bu iki tavrı birbirine yaklaştıracak bir köprü de pek gözükmüyordu. İşte, her ne zaman ideal ile gerçek arasında aşılmaz (ya da görünüşe göre aşılamaz) bir boşluk varsa, bir toplum için en öldürücü zehir olan umursamazlık, artık kaçınılmaz bir sonuç olur. Böylece, bütün toplumlarda bir dereceye kadar var olan siyasî oportunizm, umursamaz tavırlardan dolayı siyasî hayatın en belirgin vasfı haline gelir.

Böylece, dördüncü asırdan itibaren, sultanların ve emîrlerin peş peşe İslam dünyasında egemenliklerini sürdürmeleri için zemin hazırlanmış ve gerekçeler ortaya konmuştur. Bu yüzden Bağdat halifeliğinin yıkılması çabuklaşmıştır. Çoğunlukla olağanüstü derecede girişken, kabiliyetli ve cin gibi zeki olan bu fiilî yöneticiler, (etkilerini birazdan inceleyeceğimiz) "predeterminizm" öğretisinin yardımıyla, Haricî fanatizmini harekete geçirmiş olan ilkeyi tersine çevirmişlerdir: "Hüküm sadece Allah'a aittir."(6, En'am 57) Söz konusu âyet, şu şekilde anlaşılır hale gelmiştir: "Herhangi bir siyasî otorite kurulmuşsa, İlahî irade sayesinde kurulmuştur. Emirler, paralı askerleriyle gelmişler ve geniş toprakları silip süpürmüşlerdir; ancak Müslümanlar, hiçbir şey yapamamışlardır, hiçbir şey, yani dinî bakımdan itaat etmekten başka hiçbir şey yapmamışlardır.

95 Siyasî oportünizm dönemlerinde, istikrarsız yönetim, düzendir; istikrar ise salt bir rastlantıdır. Bu ise karışıklıklara yol açmıştır. Mülkiyetin, özellikle şehirlerdeki mülkiyetin yok edilmesi devam edegelen siyasî değişiklikler ve askerî hareketler sırasında büyük boyutlara ulaşmıştır. İslam şehir hayatı, ortaçağın sonlarına doğru harap olmuştur. Her yeni maceracı ordu-

suna maaş vermek ve hazineye bir miktar para koymak mecburiyetinde olduğu için, halka ağır vergiler yüklenmişti. Özellikle siyasî istikrarsızlığın hüküm sürdüğü ilk asırlarda vergi, şehirlerde yaşayan halka –meslek sahibi sınıflara ve özellikle de tüccar sınıflara– yüklenmiştir. İbn Haldun büyük şehirlerin, despotik yönetimlerde meydana gelen ani değişiklikler sonucu nasıl yakılıp yıkılabildiğini bize anlatmaktadır.[5] Daha sonraları, şehirler bu ağır vergilere artık dayanamaz hale gelince, yük köylü sınıfına yüklenmiştir ki bu durum onları zamanla çok fakir bir duruma düşürmüştür. İşte Şah Veliyullah Dehlevî, on sekizinci asırda bu ağır vergilere karşı çıkmış ve onları İslam'a aykırı ilan etmiştir; çünkü bu vergiler halkın refah ve ilerlemesi için değil, aristokrat sınıfın ilkel ve bencil isteklerini tatmin etmek için kullanılmıştı.

Şehirlerde meslek sınıfları zayıfladığı ve ticaret çökmeğe başladığı zaman, gerçek anlamda kültürel gelişme zemini kendiliğinden ortadan kalkar. Bu bakımdan, kültürel –yani manevî, fikrî ya da artistik– gelişme için güçlü bir orta sınıfın varlığı kesin olarak zorunludur. Elbette ki biz, Ehl-i Sünnet'in belirlediği dinî tavırlarla dolaylı olarak desteklenmiş olmasına rağmen, yukarıda açıkladığımız siyasî istikrarsızlığın, İslam medeniyetinin gerilemesi konusunda yegâne sebep olduğunu söyleyecek değiliz. Ancak şunu kesin olarak söyleyebiliriz: Bu durum, gerilemenin son derece önemli bir faktörü ve başlıca 96
belirtisi olmuştur. Sosyal dengenin meydana getirdiği orta sınıf ilk iki asırdan sonra, her sahada parlak bir medeniyet gerçekleştirmiştir. Bu medeniyet gerek fikrî gerekse bilimsel açıdan, insanlığın meşale taşıyıcısı olmuştur. Güzel sanatlarda, özellikle mimaride ve şiirde eşi görülmemiş şaheserler meydana getirmiştir. Dinî liderlik konusunda da elbetteki eşsiz bir konuma sahipti. Ancak bu olağanüstü yaratıcılık, toplum içinde daha derin kökler salabilecek kadar, yeterli bir güçle yeterince uzun zaman devam edememiştir.

5 *Mukaddime*; bkz. II. Kısım. (M. Quatremere, I, 270), İbn Haldun, burada, şehir hayatının kaba ve özellikle bedevi yöneticilerin yönetiminde nasıl bozulduğu tavsif etmektedir.

Şu halde, iki aşırı siyasî ucun ortasında bulunan Ehl-i Sünnet, siyasî teori konusunda, mutlak itaat ve uymacılık aşırılığını benimsemiştir. (Bu, bazı istisnaî dinî liderlerin; yöneticilerin haksız gördükleri emirlerine bazen cesaretle karşı çıktıkları gerçeğini inkâr etmek değildir. Böyle bir şeye gerek de yoktur.) Ehl-i Sünnet, başlangıçta bunu, cemaatin bütünlüğünü korumak ve güvenliğini sağlamak için yapmıştır. Ancak bu öğreti, başlangıçtaki gereksinimler ortadan kalktıktan, hatta bizzat Ehl-i Sünnet tarafından unutulduktan çok uzun zaman sonra –hatta günümüze dek– Ehl-i Sünnetin belirgin bir özelliği olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu şu demektir: *Tarihî bir gereksinim bir çeşit dogmaya dönüştürülmüştür.* Bunun, daha sonraları ortaçağda İslâm toplumunun siyasî ve sosyal ahlakı üzerinde ciddî sonuçları oluşmuştur; çünkü bir yanda siyasî oportünizmi teşvik ederken, diğer yandan da halkın kafasına genellikle siyasî duyarsızlığı aşılamıştır. *Aslında, kesin olarak istenen, cemaatin bütünlüğüyle devletin istikrarının korunması gereksinimini göz önünde bulundurmak suretiyle, devlete sağlıklı bir ilgi göstermek ve devlet işlerini yapıcı bir biçimde eleştirmektir.*

II

97 **AHLAK İLKELERİ**

İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu gibi son derece önemli konuda da ahlakî açıdan aynı şeyler tekrarlanmıştır. Kur'ân ve Hz. Peygamber'in davranışı, a) yaratıcı insan enerjisini en yüksek düzeyde gerçekleştirmeyi, b) insan yaratıcılığını ahlaken doğru bir yolda sürdürmeyi teminat altına almak için uygun bir yapıyı sağlamıştır. Kur'an bu amaç için gerekli tüm gerilimleri, canlı ve güçlü bir şekilde belirtmiştir. İnsanı, kendisini kendinde kanun gibi görmeye sevk eden ve anlamlı bir şekilde "tekebbür" terimiyle özetlenen nihilist akımlara karşı ciddî bir biçimde uyarmış ve onu ahlakî kanuna boyun eğmeye davet etmiştir. Diğer yandan, gerçek optimizmi (iyimserliği) en üst düzeye çıkarmış, ümitsizliği en büyük günahlardan biri olarak kınamış, insana sınırsız imkânlar bahşetmiş ve "emaneti" yerine getirmesi için onu sorumlu kılmıştır. Kur'ân, "insan iradesinin özgürlüğü" ya da "determinizm" problemi konusundaki tartış-

maya ilgi duymamış, fakat insan tabiatını gerçek bir biçimde değerlendirmeyi esas aldığı için, insanın yaratıcı ahlakî enerjisinin en yüksek düzeye çıkarılmasına özen göstermiştir. Hz. Peygamber'in fiilleriyle sözleri bu tavrın gerçek bir örneğiydi ve Sahabelerinden gördüğü karşılık da esas olarak farklı değildi.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ölümünden yaklaşık bir asır sonra, bu pratik ahlakî eğilim, konuyla ilgili hararetli spekülasyonlara boyun eğmiştir. Her din, belli bir aşamada dünya görüşünü kapalı da olsa teolojik bakımdan ifade etmek mecburiyetindedir. Ancak, İslam'ın ikinci ve üçüncü asırlarında meydana gelen fikrî gelişmeler sonucu maalesef hoş olmayan bir durum ortaya çıkmıştır. Çünkü birbirlerine muhalif olan iki ana 98
gruptan her biri –Mu'tezile ve muhalifleri– kendilerini, Kur'an tarafından güçlü bir biçimde savunulan somut ahlakî gerilimin bir yanını sadece soyut olarak geliştirir bulmuşlardır. Kur'an, insanların ahlakî yaratıcılığını artırmak için insanın imkânları, sorumluluğu ve Allah'ın mutlak adaleti üzerinde ısrarla durmuştur. Mu'tezile ise sadece ama sadece Allah'ın adaleti üzerinde ısrar etmiş, öyle ki sonuçta bu tutumlarının esiri olmaktan kurtulamamışlardır. Ancak Kur'ân, ahlakî kanunun mutlak üstünlüğünü vurgulamak için, aynı zamanda Allah'ın kudreti, iradesi ve yüceliği üzerinde de ısrar etmiştir. Mu'tezile'yi, Allah'ı uluhiyetten soyutlayan ve dinin esasları yerine, çıplak bir humanizmi koyan bir mezhep olarak gören muhalifleri de sadece Allah'ın iradesini ve kudretini vurgulamışlardır; o denli ki sonuçta onlar da kendilerini dönüşü mümkün olmayacak bir biçimde bu öğretiye bağlanmışlar ve zamanla determinizmi Ehl-i Sünnet inancının değişmez bir parçası haline getirmişlerdir. Böylece Ehl-i Sünnet bir kere daha, aşırı bir noktaya getirilmiş bulunmaktadır. Kur'an ve Nebevî Sünnet'in canlı, somut ve sentetik ahlakî gerilimi yerine, yine salt ve çıplak aşırılıkların çekişmesi ile karşı karşıya bulunuyoruz. "Ehl-i Sünnet"in yaptığı, aslında bu iki aşırı uçtan sonuncusunu alıp onu dogmatik yapısı içine yerleştirmek olmuştur. Ya da daha doğrusu "Ehl-i Sünnet", Allah'ın her şeye gücü yetmesi ve insanın güçsüz olması anlayışının bir dogma haline getirilmesi savı ve programı sonucu ortaya çıkmıştır.

İkinci kısımda, Ehl-i Sünnet'in predeterminist hadisine ve yine aynı şekilde ona muhalif olan hadise dikkatleri çekmiş ve ilkinin ikincisi üzerine olan korkutucu egemenliğine işaret
99 etmiştik. Ayrıca, hadisin bu şekilde ifade (formüle) edilmesini zorlayan durum hakkında da kısaca durmuştuk. Burada, bu problemin İslam'da ortaya çıkmasını ve gelişmesini inceleyecek değiliz. Çünkü burası yeri değildir. Ancak geçen kısımda da söylediğimiz gibi, başlangıcı, imanın amellerle olan ilişkisi problemiyle ve Müslümanın tanımıyla bağlantılıdır. Emevî devleti determinizmi desteklemiştir; çünkü insan özgürlüğü ve girişkenliği üzerinde ısrar edilmesinin kendilerini yerlerinden edeceğinden korkmuşlardır. "İman esas olarak amellerden bağımsız mütalaa edilmelidir." ve "Ameller, yumuşak bir şekilde yargılanmalıdır." şeklindeki bir anlayış, determinizmi destekleyen bir kafa yapısına uygun düşüyordu. Ameller karşısında imanın esas olarak bağımsızlığı anlayışı, cemaatin çoğunluğu tarafından, Haricîliğe karşı gerekli savunma olarak kabul edilmiş ve değiştirilmiş bir şekilde benimsenmiştir. Aslında bu öğreti, zararsızdı ve hatta sadece bir Müslümanın haricî ve yasal tanımını sağlamaya yönelik olduğunun ve dolayısıyla bizatihî İslam'ın içeriğini belirlemediğinin tam olarak anlaşılması şartıyla, gerekliydi. Ne yazık ki bu durum göz önünde bulundurulmamıştır ve böylece imanın amellerden bağımsızlığı öğretisine bir Müslümanın sadece şekli değil, fakat aynı zamanda gerçek bir tanımı olma imkânı verilmiştir. Bu, hiç şüphesiz ki Haricîliğe ve diğer iç çekişmelere karşı duyulan kızgınlığın bir sonucuydu; ama bir aşırılıktı ve sonuçta ahlakî açıdan intihar nevinden bir tedbirdi: Bu, bir bakıma Hıristiyanlığın temel öğretilerinden biri olan "İmanla aklanma" öğretisinin tam bir kopyasıydı.

Bu tarz düşünce sonuçta, ahlakî tansiyonu ve buna bağlı olarak da ahlakî standartları düşüren ve dinî vicdanı haksız olarak rahatlatmayı amaçlayan bir düşünce tarzına dönüşmesi kaçınılmazdı. Şüphesiz ki imanla ameller arasında, ahlakî failin iç durumuyla onun dış ifadesi arasında müspet bağ kurma-
100 yı amaçlayan başka birçok hadis de vardır. Ve biz bir önceki kısımda bu tür hadis de zikrettik. Ancak, ilk tip hadisten yerine

getirmesi istenen görev şekli kesin idi ve biraz önce de belirtildiği gibi, tanımlayıcı özelliği, sadece şeklî, haricî ve dolayısıyla tamamen yasal olmakla kalmıyor, aynı zamanda temel olarak kabul ediliyordu, yani İslâm'ın özünü belirliyordu. Bu yüzden, kazandığı bu statü ona, dokunulmazlık, yani -ileri sürülmüş olan aksî ya da tamamlayıcı mahiyetteki görüşler ne kadar güçlü olursa olsun- (bu görüşlerin) hiçbirinden doğal olarak etkilenmeme yeteneği bahşetmiştir.

Ancak, durum sadece bundan ibaret değildi. Çünkü Ehl-i Sünnet, biraz önce de gördüğümüz gibi, Haricîler ile Mu'tezilenin, özellikle Mu'tezilenin neden olduğu durumdan ötürü, Allah'ın iradesi ve kudreti üzerinde uzlaşmaz bir biçimde o denli ısrar etmişlerdir ki kendilerini, insanı her türlü güçten yoksun bırakmaya zorunlu hissetmişlerdir. Son zamanlarda yapılan tarihî araştırmaların da açıkça ortaya koyduğu üzere Mu'tezile, İslâm'ın ilk asırlarında, Ortadoğu'daki büyük ideolojik çekişme arenasında, İslâm'ı Gnostisizme, Hıristiyanlığa, Zerdüştlüğe ve Budizme karşı başarılı bir şekilde savunan Müslüman entelektüel bir gruptur. Bunlar öyle pek sıradan, uyuşuk entelektüel değildiler. İslâm'ı savundukları silahlardan biri, insanın özgür iradesi ve sorumluluğu öğretisiydi. Hiç şüphesiz onlar, bu öğretiyi Kur'an'dan çıkarmışlar ve daha sonra da bunu, zamanlarında geçerli olan Yunan menşeli felsefî fikirlerin terimleriyle ifade etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, fikrî malzemeleri yeterli değildi. (En azından İslam dışındaki muhaliflerininkinden fazla değildi.) Bu bakımdan, kullandıkları ifadelerinde, insan özgürlüğünü, açıkça humanizm kokan ve âdeta Allah'ı uluhiyetten yoksun bırakan bir tutum içerisinde açıklamışlardır.

Ancak, Ehl-i Sünnet tarafından sunulmuş ve sonuçta benim- 101
senmiş olan çözüm de aynı mahzurla karşılaşmıştır. Böylece bu çözüm, diğer aşırı ucu temsil etmiş ve yukarıda açıklanan iman ve davranış ilişkisi problemi konusunda Ehl-i Sünnet tutumuyla bir araya gelince de, insan girişimi ile yaratıcılığının gerisindeki manevî -ahlakî tutuma- karşı son derece güçlü bir engel teşkil etmiştir. Allah'ın kudreti ile yüceliği üzerinde ısrar edilmesi, İbn

Hanbel'e göre, dinî heyecanının teyit edilmesinden başka bir şey değilken, Eş'ârî, Mâtûridî gibi daha sonraki ilahiyatçılar ve özellikle halefleri onu tam bir teolojik öğreti haline getirmişlerdir. Ancak, fikrî malzemeleri Mu'tezile'ninkinden daha iyi değildi. Bu yüzden öğreti tek yanlı olarak determiminizm lehine gelişmiştir. Kısa bir müddet sonra, dördüncü ve beşinci asırlarda salt rasyonalist olan Müslüman filozoflar, determinizmi daha da geliştirmişler ve determizmin, nedensel (causal), rasyonel ve teistik formlarını özdeşleştirmek suretiyle gerçekten de muazzam determinist bir evren –ve insan– yapısı meydana getirmişlerdir.

Filozofların öğretilerine karşı çıkan ilahiyatçılar, determinizm lehine delil bulmak için, etraflarında bolca bulunan felsefî fikirlerden yararlanma konusunda pek de ağır davranmamışlardır; bu bağlamda karşı çıktıkları tek husus rasyonalizmdir. Altıncı asrın meşhur ve etkin ilahiyatçılarından biri olan Fahru'd-dîn Râzî (ö. 606) ezelî ilahî takdirin insanı gerçekten de dehşete düşürecek derecede egemen olduğu bir düzeni savunmaktadır. Örnek olarak, insan gücüne karşı son derece usta bir şekilde ileri sürdüğü delillerinden birini burada zikedebiliriz. O bu konuda şöyle delil getirmektedir:[6]

لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله
وهو سير عالما بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون موجدالها

102 Hareket edebilmek için, failin ne yaptığını tam olarak bilmesi gerekir; aksi halde hareket ettiği söylenemez. Fakat bu anda ne yaptığımı tam olarak bilmek için, örneğin, bana, parmağımı hareket ettirdiğim söylendiği zaman, bu hareketin sonuçlarını bilmem gerekir. Ancak parmağımı hareket ettirdiğim zaman, (gerek vücudumda gerekse dışında) belki de hiçbir zaman bilemeyeceğim sonsuz sayıda birçok hareket başlamıştır. Bu bakımdan bana, parmağımı hareket ettirmeye gücümün yettiği bile söylenemez. O halde, parmağımın hareketi Allah tarafından yaratılmış bir olaydır ya da daha doğrusu, Allah onu ezelde sonsuz Hikmeti ve Bilgisi dahilinde yaratmıştır.

6 Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn fi Usûl*, Hayderabad, 1353 h. s. 23 vd. Biraz önce aynı sayfada Mu'tezilî Ebu Hüseyin Basrî'nin, doğrudan insan bilincine dayalı olan karşı bir özgürlük tezi zikredilmiştir.

Birçok Sufî bilge, öğretiyi çok daha ileri bir noktaya götürmüştür ve tamamen monistik olan dünya görüşleriyle de onu tam bir değişikliğe uğratmışlardır: "Her fiil ya da olay Allah tarafından yaratılmıştır." diyecekleri yerde, "her fiil ya da olay Allah'ın tezahürüdür" yolundaki ara bir ifade vasıtasıyla sonuçta, "her fiil ya da olay Allah'tır" demişlerdir. Sadece Allah dışında O'ndan başka fail yok değil, O'ndan başka da hiçbir şey mevcut değildi. Bu gelişmenin cemaatin ahlakî yapısı üzerindeki etkileri gelecek kısımda biraz daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Gerçek şudur ki yaklaşık olarak yedinci asırdan bu yana, Müslümanların ruhî ve fikrî hayatlarının en önemli özelliği fatalizm ve bu durumun beraberinde getirdiği ahlakî psikolojik tavırdır. Elbetteki, Müslümanın hayatını devam ettirmek için normal olarak çalışmaya devam ettiğini inkâr edecek değiliz; meselâ bir köylü toprağını ekmiş ve "Şayet Allah ürünümün yetişeceğini önceden yazmışsa, o halde benim hiçbir şey yapmama gerek yoktur." şeklindeki bir kanaate saplanmamıştır. Ancak, bizim söylemek istediğimiz -aslında burada pratik düzeyde problem olan da budur- şudur: İster fikren isterse bedenen olsun Müslümanın her türlü faaliyeti âdeta tam anlamıyla dumura uğrayana dek sıkı bir biçimde yasaklanmıştır.

Böylece, İslam'ın dinî tarihinin belli bir anında ortaya çıkan 103
belli bir aşırı rahatsızlığı gidermeye yönelik belli bir aşırı çözüm yolunun, İslam'ın Sünnî içeriğinin sürekli bir özelliği haline geldiğini, hatta bu aşırı çözüm yolunun, asırlar geçtikçe giderek daha aşırılaştığını bir kere daha görmüş bulunuyoruz. İbn Teymiyye (ö.728) aşırı Müslümanları eleştirirken bu konuda şunları yazmaktadır:

"Bilinmesi gerekir ki bu noktada, Kelamcılardan ve Sufilerden birçok grup yanılmış ve (düzeltmeye çalıştıkları) Mu'tezile ile irade özgürlüğünü savunan diğerlerininkinden daha kötü bir tutum benimsemişlerdir. Çünkü irade özgürlüğünü savunanlar, 104
(en azından) Allah'ın emri (ahlakî emir) üzerinde ısrar etmekte, iyiliği emretmekte ve kötülüğü yasaklamaktadırlar. Ancak, her şeye şamil ilahî kudret konusunda sapıtmışlar ve küllî bir ilahî irade ile kudret tasdik etmenin, Allah'ı adaletten ve hikmetten yoksun bırakacağını sanmışlardır. Ancak yanılmışlardır.

> Bunların karşısına, (Ehl-i Sünnet) alimleri, muttakî kimseler, Kelamcılar ve Sufiler çıkmıştır. Bunlar, Allah'ın mutlak kudretini tasdik etmişlerdir... Buraya kadar söyledikleri gayet güzeldir. Ancak emir ve yasak (yani ahlak) konusunda gevşek davranmışlar... ve (Kur'an'ın bize bildirdiği gibi) Hz. Peygamber'e "Şayet Allah dileseydi, şirk koşmazdık..." diyen müşrikler gibi olmuşlardır. İşte bundan dolayıdır ki Mu'tezile, kötü olduğuna inandığı şey için Allah'tan başka bir fail tasdik ettiğinden, Mecusîlere benzese de, diğer grup Mecusilerden çok daha kötü olan müşriklere benzemiştir."[7]

Hind-Pakistan alt-kıtasının iki büyük reformcusu, on yedinci asırda yaşayan Şeyh Ahmed Sirhindî ile onsekizinci asırda yaşayan Şah Veliyullah da cemaatin manevî ve ahlakî temellerini yeniden inşaya girişirlerken bu temel noktaya önem vermişlerdir. Ancak, problemle ilgili girişimleri Sufî temelli olduğu için -gelecek kısımda onlarla ilgili bazı şeyler söylenecektir ancak- kendi zamanlarında muhalefete maruz kalmış olan bu reformcuların (İbn Teymiyye hapiste ölmüştür. Hapiste ölmesine ramak kalmış olan Sirhindî'ye ise özellikle sert muhalefet gösterilmiştir.) etkili sesine rağmen, biraz önce kısaca zikrettiklerimizden açıkça ortaya çıkan gerçek şudur: Ezelî ilahî takdir öğretisi hayatımızda kural, aksi durum ise istisna olmuştur. Bu öğretinin tüm tezahürlerindeki etkisi o denli büyük olmuştur ki bir bütün olarak cemaatın girişimini kuşkusuz dumura uğratmıştır.

İslam tarihinde her ikisi de son bulmuş olan Haricîler ile Mu'tezile'den başka, inançlarında insanın irade özgürlüğü konusunda ısrar etmiş olan önemli yegâne grup Şia olmuştur. Ancak inancın bu maddesi bizzat Şia içinde pratik olarak etkisiz hale gelmiş ve dolayısıyla hayatiyetini yitirmiştir, çünkü Şia, cemaatin çoğunluğuna itibar etmemiş ve kendi çizgisinde gelişmeyi tercih etmiştir. Diğer taraftan, otoriter bir İmamet sistemi ile Takiyye öğretisi içinde irade özgürlüğünün son derece anlamsız olacağı açıktır.

7 R. fi'l-emr ve'l-İrâde, *Mecmû'atu'r-Resâili'l-Kübrâ*, Kahire, 1323 h. I: 334, 1. 23. s. 335, 1.6.

III

RUHANÎ HAYAT: SUFİZM

Biz burada Sufizm tarihi ile, özellikle de Sufî düşüncenin ve uygulamanın tüm içeriğiyle değil, savunduğumuz tez ile bağlantılı olduğu için, sadece Sufizmin önemli bazı özellikleriyle ilgileneceğiz. Şimdiye dek gelişmiş olan bu tezi şöyle ifade edebiliriz:

1. Aşırı bir durumun bazı tarihî özel gereksinimlerini karşılamak için, Ehl-i Sünnet, ilk oluşum dönemi esnasında, çare kabilinden az ya da çok aşırı bazı tedbirler benimsemeye yönelmiştir.

2. Ancak, ilk döneme ait bu tedbirler, İctihad kapısı kapandığı için, bu dönemden sonra, bizim Sünnî yapımızı oluşturan kalıcı içeriğin parçası olmuştur. İspat edilmeye çalışılan bir husus da şudur: Siyasî ve sosyal alanda, özellikle de ahlakî planda, Ehl-i Sünnet tarafından temel kabul edilen bazı öğretilerin birleşik etkilerinin, cemaatin ahlakî yapısı üzerinde yıkıcı 106
sonuçları olmuştur -ve aslında olmaması da mümkün değildi- siyasî tavrı, siyasi hayatımızda son derece açık bir şekilde görülen siyasî ahlaksızlığa (cynisizm) yol açan güçlü bir neden olmuştur. Ahlakî konudaki ısrarları ise sadece kötümserliğe sevkedebilirdi. Siyasî ahlaksızlığın (cynicism) ve kötümserliğin gelişmesine imkân verilen bir yerde, bizzat hayatın kendisi buna isyan eder ve sağlıklı olsun ya da olmasın kendini ifade edecek ve kendini kanıtlayacak başka yollar arar. Şimdi kısaca şu iki hususu tespit etmeye çalışacağız:

a) Sufizm, başlangıçta cemaat içindeki siyasî ve mezhebî mahiyetteki bazı gelişmelere karşı ahlakî ve ruhanî bir karşı çıkıştı.

b) Ancak, işler yukarıda anlatıldığı şekilde sertleşince Sufizm ortaya bir halk dini hareketi olarak çıkmış ve altıncı ve yedinci (on ikinci ve on üçüncü) asırlardan itibaren kendine özgü adetleriyle kendini sadece din içinde bir din olarak değil, aynı zamanda din üzerinde bir din olarak onaylamıştır.

Şu hususu bir kere daha tekrar etmek gerekir ki biz burada Sufizm'in içeriğinin tarihî olarak incelenmesiyle ve onu oluş-

turan unsurların yabancı kaynaklarda aranmasıyla ilgilenmiyoruz. Sufi hareketin, özellikle daha ileri dönemlerindeki gelişmelerinde, dışarıdan gelen bazı temel görüşlerin etkisi altına girdiğini inkâr etmeye gerek yoktur ve aslında bu konuda böyle bir kanaat da hasıl olmuştur. Aslında bu kötü birşey değildir; çünkü her hareket, yayılması sırasında yoluna çıkan unsurları asimile eder. Ancak biz burada doğrudan doğruya işlevsel bir inceleme ile ilgiliyiz: Sufizm'in İslam içindeki muazzam yapısı, işlemesi ve mirası.

107 Sufilerin ileriki dönemlerde Ebû Zerr Gifârî, Ebu Hureyre ve diğerleri hakkında söyledikleri, tarihî gerçek olarak kabul edilemese bile, Hz. Peygamber'in Sahabeleri arasında zihnî eğilimi daha ziyade müşahedeye ve içe dönmeye (introversion) uygun kimselerin mevcut olduğu kabul edilmelidir. Biz de bu gerçeği teslim ediyoruz. Ancak bu Sahabelerin, iç hayat, zühd ve takva üzerinde ısrar etmeleri, genellikle cemaati meydana getiren âdetlerden müstakil bir "hayat tarzı" oluşturmuş olamazdı; aksine bu âdetlerde mevcut olan ahlakî şuurun derinleşmesine yardım etmiş olmaları gerekir. Nitekim, dinî tecrübesi İslâmî hareket şeklinde ortaya çıkan Hz. Peygamber için de durum böyle olmuştur. Mesela bir Ebû Yezîd Bistamî'nin vecd hallerine ya da bir İbn Arabî'nin ilahî aşkı konu olan lirik şiirlerine benzer herhangi bir şeyi, Sahabelerden herhangi birine atfetmek gerçekten de çok tuhaf bir şey olurdu. Ancak kısa bir müddet sonra güçlü bir zühd hareketi başlamış ve ikinci asırda ise tamamen etkin olmuştur. Büyük bir alim olan Hasan Basrî'nin ismi de bu harekete bağlanmıştır. Bu, esas olarak, ahlakî güdünün (motive) içselleştirilmesi, derinleştirilmesi ve arındırılması üzerinde sürekli bir biçimde ısrar eden ve insanı, hayatın omuzlarına yüklediği korkunç sorumluluk konusunda uyaran ahlakî bir harekettir. Görünüşte bunda yanlış hiçbir şey yoktur; çünkü Kur'an ve Hz. Peygamber böyle bir şeyi tamamen desteklemektedir. Ne yazık ki bu hareket ortaya çıktığı zaman aşırı bir reaksiyonun tüm belirtilerini sergilemiştir. Zira tek yanlı bir zühd, dünyayı red hususunda aşırı bir ısrar (ilgi), parçalanmış bir ruhaniyat ve nihayet aşamalı resmî bir ahlak jimnastiği sistemi geliştirmiştir. Şüphesiz ki böyle bir şey, Kur'ân ve Sünnet tara-

fından desteklenemezdi; zira onlara tamamen ters düşmekteydi. Gerçekten de Kur'ân ve Sünnet, Müslümanları, rahatlarından ve eğer zorunlu ise, mallarından 'Alah yolunda' vazgeçmeye, yani, daha yüce ve olumlu bir sosyal ve ahlakî düzen kurma- 108
ya davet etmiştir. Ancak yeni zühd, Müslümana hiçbir şeye sahip olmamasını öğretmektedir. Elbetteki sahip olmadığınız bir şeyden vazgeçemez ya da onu harcıyamazsınız. Allah yoluna gelince; bu konudaki Sufî yorumu, göreceğimiz gibi, kendini çok çabuk açıklamada geçikmedi. Neler oldu?

Öyle görünüyor ki bu fenomen, ancak, İslâm içindeki bazı gelişmelere karşı sert ve aşırı bir tepki olarak görüldüğü takdirde doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu gelişmelerden ilki, Hz. Ali'den sonra kargaşanın hüküm sürdüğü bir sırada ilk Emevîler, Haricîler, Şia, Abdullah İbn Zübeyr'in taraftarları ile diğerleri hak taleblerinde bulundukları zaman, fiilî siyasî liderliğin ve otoritenin çökmesidir. Bu sırada doğan en önemli müspet fikir, ilk kısımda incelediğimiz "cemaat'in bütünlüğü" fikriydi.

Ancak, bu arada kendini kabul ettiren ve farkında olmadan cemaat fikrini yoketmeye çalışan diğer bir güçlü duyguda, ferdiyetçi ve inzivacı özellikteki güçlü duygudur. İkinci kısımda bu konu üzerinde de kısaca durmuş cemaat içinde yayılmış olan ve inzivayı öneren hadislere işaret etmiştik. Gerçekten de bu tür hadisler her ferde "Kendi işleriyle meşgul olmayı" ve dolayısıyla "Kamu işlerine", yani siyaset ve hükümet işlerine "katılmamayı" önermektedir. Bu bağlamda, Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan ve halkı kendi başına bırakıp dağa çekilmeyi tavsiye eden bir hadis özellikle hatırlatılmalıdır. Gerçekten de, hadis mecmualarında ufak tefek farklılıklarla yer alan hadis, Müslümanı şöyle tarif etmektedir:

"Müslüman, diğer Müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kimsedir." Bu tarif, aşırı ve sorumsuz politikaların ve iç 109
savaşların yol açtığı ortamda kök salmıştır. Hassas ruhlar bu şartlardan etkilenmeden kalamazlardı. Ancak gösterdikleri tepki tarzı, başlangıçtaki bir zühd ve takva döneminden sonra, ruhun dış dünyadan kendi içine çekilmesinin savunulmasıydı.

Ortadoğu'da daha önceleri diğer dinler tarafından özellikle Hıristiyanlık ve Budizm tarafından yayılan benzer tavırların mevcut olduğu ve belli bir dönemde bunların etkilerinin İslam'da da görüldüğü kabul edilmelidir. Bununla birlikte problem şudur: Müslümanlar arasındaki bazı çevreleri, Kur'ân ve Sünnet'e rağmen, bu tür bir hayat şeklini kabul etmeye ne sevketmiştir? Bu soru, Mezopotamya bölgesinde İslam dinine yeni giren birçok kimsenin sadece şeklen Müslüman oldukları, ama aslında bunların eski inançlarını terkedemedikleri ya da terketmek istemedikleri gerçeği ifade edilerek cevaplandırılmış değildir. Çünkü bu soru hâlâ cevap beklemektedir: İslam dinine giren bu mühtediler ve onların çocukları daha sonraları bile gerçek anlamda bir İslâmî hayat tarzı hususunda niçin desteklenmemişlerdir?

Tam tersine, dünyayı reddetme anlayışı zaman içinde daha da güçlenmiştir.

Siyasî hayat, halkın gerçek iç özlenimlerini uygun bir biçimde karşılayamadığı için, Messianizm (Mesihçilik) anlayışı İslam'da süratle gelişmiştir.

Bir şekilde, bu Mesihçi ümitler sadece, Hıristiyanlıktaki "Hz İsa'nın ikinci gelişi" öğretisinden alınmış ve Ehl-i Sünnet de onu zamanla benimsemiştir. Şiî çevrelerde doğmuş gözüken, fakat Sünniliğe ilk Sufilerin faaliyeti sonucu giren diğer bir şekil de, bu bin yıllık özlemler, zorbalık ve adaletsizliğe karşı sonunda adaletin ve İslam'ın zaferini gerçekleştirecek şahsiyet olan Mehdi öğretisinde ifade edilmiştir.

110 Bu öğretinin İslâm'a Sufiler vasıtasıyla girdiğini şu husus kesin bir şekilde ortaya koymaktadır: Sufizm'in başlangıcı, siyasi bakımdan hayal kırıklığına uğramış ve ahlaken perişan olmuş halk kitlelerini rahatlatmak için vaazlarında Mesihçilikten söz eden halk vaizleriyle bağlantılıdır. Bu vaizler çeşitli isimlerle tanınmaktaydılar. Başlangıçta, her dinî öğreti -Hz. İsa'nın yeniden ortaya çıkması öğretisi ile Mehdi öğretisi- birbirlerinden tamamen ayrıdır; çünkü tarihî kaynakları tamamen farklıdır. Fakat bu iki şahsiyet, daha sonraları tam olarak başarılı bir şekilde olmasa da bir araya getirilmiştir.

Şimdi bizim için önemli olan, Mesihçiliğin cemaatın genel ahlakı üzerindeki etkisidir. Mesihçilik, Yahudilerin sürgünde bulundukları sıradaki durumlarında olduğu gibi, bizzat ahlakî seviyenin düşmesinin tabiî bir sonucudur. Ancak, kesin olarak kabul edildi mi ümitsizliği güçlendirmektedir. İşte, daha önce açıklanan diğer ahlakî ve maddî sebeplerle bir araya gelince, Mesihcilik, İslam'da tamamen bu tür bir ümitsizlik meydana getirmiştir.

Bunun gerçek anlamı şudur: Tarihin düzelemeyeceği açıklanmıştır ve bu yüzden bir şey (Mehdi ya da Mesih) hakkında bir çeşit ümit ya da daha doğrusu teselli geliştirilmiştir. Bu şey, tarihi olduğunu iddia ediyorsa da tarihle değil, aslında tarih ötesi (trans-historic) diyebileceğimiz şeyle ilgisi vardır. Bu şu demektir: Gerçekte önemli olan herhangi bir tarihî olay değil, bizzat tesellinin kendisidir. Bu bağlamda, ilk dönem hadis malzemelerinin Mesih gibi bir şahsiyete yer bulabilmek için yeni bir yöne yönelmek mecburiyetinde kaldığını kaydetmek ilginç olduğu kadar ibret vericidir de. İkinci kısımda, icma hakkında Şâfiî tara- 111
fından nakledilmiş olan bir hadis incelemiştik. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Ashabıma saygı gösterin, sonra onlardan sonra gelenlere ve sonra da onlardan sonra gelenlere. Daha sonra yalan yayılacaktır."

Söz konusu hadisi yorumlarken söylediğimiz gibi bu, ilk üç müslaman kuşağının –Sahabe, Tabiîn ve Tebeu't-Tabiin– gerçekleştirdiği faaliyetin sonuçlarını dinen otorite ilan etme hususunda açık bir teşebbüstür. Açıkça görüleceği üzere bu hadis, Mesihçilik hakkında en küçük bir iz bile taşımamaktadır. Bununla birlikte, aynı hadisin diğer varyantları halk arasında yayılmaya başlamıştır. Örnek olarak şu hadisi zikredelim:

"En hayırlı nesil benimkidir (hayru'l-kurunî karnî), sonra onları izleyenlerdir... vb." Bunlara şu halde kesin bir şekilden Mesihvari bir özellik verilmiştir. Çünkü, kabul etmek gerekir ki tarih kötüden daha kötüye gitmektedir ve gitmeye de mecburdur; ancak bir Mesih gelecek olursa bu gidişat engellenecektir.

Mesihçilik, ortak öğretinin bir parçası olduğu zaman, Sufizm, tarih-dışı (trans-historic) bir olguyla bile yetinemezdi. Farklı bir parçayı, ama bu sefer tarih-dışı (trans-historic) olmayan, fakat tamamen manevî tarih-ötesi (meta-historic) olan bir parçayı harekete geçirmiştir. Böylece Sufizm, en üstte "Kutb" olmak üzere görülmeyen ve (kötülükleri) engelleyen bir veliler hiyararşisi kurmuştur

112 Ancak Sufizm'in öğrettiğine göre, her yerde hazır ve nazır olan bu veliler hiyerarşisi olmasaydı bütün evren yok olurdu. Yine, Şia'nın Sufizm'i ya da Sufizm'in Şia'yı etkileyip etkilemediğini tam olarak bilmiyoruz; ancak, yaklaşık aynı zaman içerisinde, Şia'ya ait Gaib İmam kavramının, teolojik açıdan, Sünnîlerin elinde bulunan görünür, fiilî, siyasî güce karşı olmak üzere "gizli güç" kavramına dönüştüğünü biliyoruz. Bu değişim aşırı Şiî fırkaları tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak, etki hangi yönde gerçekleşirse gerçekleşsin, şurası gayet açıktır ki Sufizm, bu öğreti sayesinde ruhun dış dünyadan görülmeyen bir alana çekilmesini sağlamıştır; üstelik bu çekilme sadece ferdî düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde olmuştur.

Ehl-i Sünnet tarafından hiçbir zaman resmen kabul edilmemesine rağmen bu öğreti de, sadece halk arasında değil, aynı zamanda, Sufizm'e karşı çaresiz kaldıkları ve dolayısıyla onunla başa çıkamaz bir hale geldikleri için ilim adamları arasında bile büyük bir tasvip görmüştür.

Bir yandan ilim adamları ve faaliyetleri arasındaki karşılıklı ilişki problemi, diğer yandan Sufiler tarafından temsil edilen güçler, siyasî gelişmeler ile birlikte Sufizm'e gerçek bir itici güç sağlama hususunda ikinci temel faktör olmuştur. *Ahlakî ve sosyal bir hayat tarzı olarak İslâm, ifadesini yasal terimler içinde istemiştir.* Hz. Peygamber ve İslam'ın ilk liderleri, yasal bir örneğin temellerini atmışlardı; fakat bu örneğin bir sistem haline getirilmesi ancak sonraları gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilmesi gerekiyordu, çünkü yayılmadan sonra giderek artan bir şekilde ortaya çıkan idarî gereksinimler böyle bir şeyi zorunlu hale getirmişti. Gerçekten de İslam'ın yasal sistemi,

olgunlaşması gereken ilk İslamî disiplindi. Ancak, dinin içselleştirilmesini ve şahıslaştırılmasını bizzat dinin ruhu olarak gören birçok kimse, bu gayr-i şahsî yasal yapının, İslam'ın uygun bir ifadesi olduğu konusunda kuşku duymuştur. Şüphesiz ki hukukçular, yasada ahlakî gücü canlı tutmak için ellerinden gelen gayreti esirgememişlerdir; o denli ki Modern bir Batılı ilim 113
adamı bu yasayı "Müslümanların ödevleri üzerine bir araştırma" olarak tavsif etmiştir.[8] Bununla birlikte, yasa sadece "dışarıdakileri" düzenleyebilir. Eğer ilim adamlarının başlıca görevi yasal kararlar vermek ise, insandaki iç vicdan mahkemesinin koruyucusu kim olacaktır? İşte Sufiler özellikle böyle bir insan olduklarını iddia etmişlerdir.

İlim adamları bu iddiayı doğal olarak şüpheyle karşılamışlardı; çünkü, haklı olarak ısrar ettikleri üzere, vicdanın ya da "kalb"in koruyuculuğu, araştırmaya açık bir konu değildi. Bu sebeple bu tür tekelci ruh doktorluğuna karşı uyarıda bulunmuşlardı. Bununla birlikte şurası da bir gerçektir ki ilim adamları Sufî itirazları ile iddialarının gerisinde yatan gücün gerçek kaynağını teşhis etmeye muvaffak olamamışlardır. Halbuki, Sufilerin temel olarak savundukları şeyi -yani kalbin hayatını- bizzat Ehl-i Sünnet'in yapısına dahil etmeye gayret etmeleri gerekirdi; çünkü insan şahsiyetini gerçekten de ahlakî kılmaktadır. İlim adamları böyle yapmamışlardır. Ancak muhtemelen ilk sufî yöntemin tamamen kişisel olduğu ve dolayısıyla yasal olmadığı yolundaki eleştirileri ve benzer eleştiriler sebebiyledir ki Sufiler, tecrübelerini sistemleştirmeye başlamışlar ve bunları "makamat" terimiyle ifade etmişlerdir.

Bu, ruhun genellikle "tevbe" ile başlayan ahlakî ve manevî bir yoludur. Tevbe ise, Sufî terminoloji içinde dünyadan vazgeçme anlamına gelmektedir. Ancak Sufî metodu uzun zaman tamamen ahlakî düzeyde kalmamış ve yavaş yavaş vecd (ekstaz) idealine dalmıştır. Ancak sonuçlar tam bir ahlakî arınma değil, daha ziyade, çok sıkça ve uygun olmayan bir şekilde gerçekleşen ve "şatahât" olarak adlandırılan inanılmaz Sufî iddiaları

8 Gibb, H.A.R., *Mohammedanism*, Mentor y.s. 80, 81, 1. 5. Burada iktibastaki hüküm, Snouck Hurgronje'den gelmektedir.

olmuştur. Gerçekten de bütün bunlar, ahlakî arınma idealine
114 tamamen ters düşmektedir. Sufî hareketin büyük temsilcilerinden biri olan Hallac-ı Mansur, dördüncü asrın başlangıcında davranışlarını hayatıyla ödemek durumunda kalmıştır.

İlim adamlarının, Sufilerin bu özel amacını –yani, vecd halinde benliğin yok edilmesini– paylaşmaları beklenemezdi. Ancak işler burada sona ermemiştir. Müslümanlar, Fıkıh sistemlerinden hemen sonra, savaşan ideolojiler arenasında İslam'ı savunmak üzere zorunlu bir silah olarak Kelam ilmini ya da Teolojiyi geliştirmişlerdir.

Buna tam anlamıyla paralel olarak Sufiler derhal, sadece bir iç "arınma" yolu ya da tam bir vecdi değil, aynı zamanda rasyonalistlerin aklıyla ilim adamlarının ilimlerinin karşısına kesin olarak çıkardıkları eşsiz bir iç bilgi (marife) yolunu ileri sürmüşlerdir. Aslında ilim adamları ile rasyonalistlerin metodu, şekil olarak birbirleriyle sıkı bir biçimde bağlantılıdır. Yine ilim adamları Sufî iddiasındaki gerçek unsuru tanımayı başaramamışlardır. Ancak haklı olarak, Sufî Marife'nin kişisel olmaya mahkum olduğunu ve dolayısıyla her insanın Marife'sinin kendisine ait olacağını belirtmişlerdir. Ancak, gerekli olan; Sûfî "sezgisinin", hem algılanabilir hem de ifade edilebilir olan gerçek özelliğini gözler önüne sermek suretiyle onu akılla uzlaştıracak uygun bir yapıydı. İşte bu yolla, Sufi "sezgi", aleni hale getirilebilir ve tabiri caizse, eşyanın tabiatında olması gerektiği üzere gerçek akıl ile izah edilebilirdi.

Ne var ki ilim adamları bunu yapmaya muvaffak olamamışlardır. Ilımlı ve Sünnî bazı Sufilerin, hem iç tecrübe gerçeğine hem de onun dış dünyada kontrol edilip ifade edilmesine hak tanıyacak bir dizi aykırı ve tamamlayıcı kategorilerin[9] bulunması hususundaki girişimleri ise uygun görülmemiş ve dolayısıyla son derece zeki olan ve özgün görüşlere sahip bulunan Şeyh
115 Ahmed Sirhindî (ö. 1035/1625) adlı bir zatın ortaya çıkmasına dek pek yararlı da olmamıştır. Bu sırada son derece önemli,

9 Bu kategoriler şunlardır: "Vahdet ve Kesret", "Sehv ve Sükr", "Hudûr ve Gıybet" vb. Bu konuların tartışması için benim yakında çıkacak olan *The Selected Letters of Shaykh Ahmed Sirhindi* adlı kitabımın giriş bölümüne bkz.

korkunç bir zarar verilmişti bile. Ancak işler bu duruma gelmeden önce İslam, Müslümanın hayatındaki manevî ve maddî unsurların yeniden gözden geçirilip bir bütün haline getirilmesi konusunda köklü bir girişime tanık olmuştur. Bu girişim, gerçekten de, bir müddet için İslam cemaatının iç dünyasını yeniden canlandıracak güçleri harekete geçirmiştir. Bu, Gazâlî (ö. 606/1111)'nin eseri olmuştur. İlim adamlarına da, yeni anlamlar verilmedikçe, teolojilerinin ve fıkıhlarının -uyulsa da- boş bir kabuk kalmaya mahkûm olacağını açıkça ifade etmiştir. Diğer taraftan sufiye de, tecrübelerinin doğru yoldan sapmasına izin verilmeyeceğini ve bu tecrübelerin içeriğinin bizzat tecrübe dışındaki bir teste, yani İslam'ın değerlerine tabi tutulması gerektiğini açıklamaya büyük bir çaba harcamıştır.

Gazâlî'den ancak bir asır sonra, sufizm bir kitle hareketi haline geldiği bir sırada, İbn Arabî (ö. 638/1240) ve kendinden sonraki takipçileri, tam anlamıyla panteist olan bir öğreti geliştirmişler ve onu mistik sezgi adıyla yaymışlardır. Başka bir yerde de belirttiğimiz gibi, teosofik sufizm, -ahlakı düzeltmek idealiyle başlamış bir hareket olan- sufizm'in kisvesine bürünmek suretiyle kendini gizleyen salt bir felsefeden başka bir şey değildi.[10]

Gerçek şudur ki felsefe, Gazâlî tarafından eleştirildikten sonra, gizlenmiş ve teosofik sezgi adı altında yeniden ortaya çıkmıştır. Bu teosofi'nin panteistik içeriği bir tarafa, Cemaatın fikrî hayatına yaptığı en büyük kötülük, "akıl" ile "keşf" arasında yapmış olduğu kesin ayırımdı. Güya zapt edilmez kalesinde kendisine güven aramak için keşfin kendisine ait olduğunu iddia ediyordu; çünkü burada "aklın" kesin olarak yanılır olduğu ilan edilmişti.

İşte bir toplum içinde her ne zaman algılayan akıl (perceptive reason) ile ifade eden akıl (formulative reason) arasındaki organik bağ böyle kesilirse, yüksek düzeyde herhangi bir fikrî geleneğin canlı kalması hiçbir zaman ümit edilemez. 116

10 "Weidenfeld ve Nicolson Serisi"nin Dinler tarihi kısmında yakında çıkacak olan *İslam* başlıklı eserin VII kısmına bkz.

Panteizm öğretisine gelince; benliğin (ego) ahlakî gerilimi üzerindeki nihilist etkileri hususunda şüphe söz konusu olamaz. Panteizm tamamen fikrî bir konu olarak kaldığı sürece, bunun dinî açıdan pek fazla önemi yoktur; fikrî düzeyde ise ona başka teorilerle karşı çıkmak mümkündür. Ama bir kere bir toplumun damarına pençesini attı mı -nitekim genellikle ortaçağ'da sufileri ve onlar vasıtası ile de halk kitlelerini etkilemiştir- artık onu temelinden çürütmeden edemez. Biri Irakî ile şu mısraları mırıldanır:

"Madem ki Sırrını Kendi ifşa etmiştir.
O halde, zavallı Irakî'yi niçin kınıyor."[11]

ya da şu meşhur vecizenin sahibi ile birlikte onu söylerse (tekrarlarsa): "Bizzat Kendisi testidir, Bizzat Kendisi testi yapıcısıdır ve Bizzat Kendisi testi kilidir." ahlakî mücadele fikrine son verip bütün sonuçlarıyla birlikte, ciddi bir şekilde "Her şey O'dur." diye haykırmaktan kendini alamaz.

İşte panteizmden kaynaklanan bu ahlakî bozulmaya, Müslümanların münevverleri arasından bazı cesur kimseler, giderek artan büyük bir başarı ile karşı koymuşlardır.

Panteizme karşı çıkmış münevverlere örnek olarak, biri on dördüncü, diğeri ise yirminci asırda yaşamış olan İbn Teymiyye ile Muhammed İkbal'in adlarını burada zikretmekle yetiniyoruz. İbn Teymiyye'nin Panteist (Vahdet-i Vücutçu) Sufizme karşı yürüttüğü şiddetli kampanya iyice bilinmektedir; ancak onu Sufizmin her türlü ifadesine düşman biri olarak görmek, ciddi -ama genellikle işlenmiş olan- bir hatadır.[12] Ancak, çeşitli panteizm türlerinin en başarılı tahlili ve ahlakî bakımdan en sert eleştirisi Şeyh Ahmed Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sânî)'nin eseri olmuştur. Eseri, dinî tecrübenin gerçek bir diyalektiği sayesinde iç tecrübenin gerçek organik özelliğini ve dış dünyanın gerçek-
117 liğini ispat etmekte ve ilkinin sonrakini, sezgi yoluyla algılananın ahlakî düzeni kapsaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylece Sirhindî, Allah'ın ahlakî emri, Şeriatın ulvî statüsünü

11 Irâkî'nin meşhur bir gazeli bu mısra ile son bulmaktadır.
12 *er-Resâil'ul-Kubrâ*'sına bkz. II, 97.

kanıtlamış bulunmaktadır. Bir buçuk asır sonra Veliyyullah Dehlevî, İbn Arabî'nin öncüllerini kabul etmek, ama aynı zamanda ahlakî düzenin tüm gerçekliğini bu yapı içine tekrar yerleştirmek suretiyle yeni bir çözüm yolu sunmuştur.[13]

Bununla birlikte Sufizm, bu gözde birkaç şahsiyetin gayretlerine rağmen, halk dininin ateşli bir ifadesi olarak İslam içinde hakimiyetini mutlak bir biçimde sürdürmüştür. Gerçek şudur ki on ikinci asırdan, halk tarikatlarının kurulmasından beri, ilk heyecanı ile dolup taşan, kendini telkin, (ototelkin) kendi kendine telkin gibi sistematik teknikler vasıtasıyla ifade eden, hem asılsız bir yığın hurafeyi destekleyen hem de onlar tarafından desteklenen kitle dini, İslam'ı dünyanın bir ucundan diğer ucuna kadar harap etmiştir. Şu halde ilk İslam'ın açık hedefi olan yeryüzünde ahlakî sosyal bir düzen kurma gayreti nerede? Bunun yerine, şeyh ile otoritesine, sonu olmayan bir veliler mitolojisine, kerametlere, mezarlara, hipnotizma etmelere, kendi kendini hipnotizma etmelere, kaba bir şarlatanlığa, fakir ve cahilin düpedüz sömürülmesine sahipiz.

Aslında sufizmin, insanın bazı temel dinî gereksinimlerine cevap verdiği kuşkusuzdur. Gerekli olan, bu zorunlu unsurları ayırmak, onları coşkusal ve sosyolojik enkazdan kurtarmak ve böylece onları tek bir bütün, tek bir örnek olan İslam'a yeniden dahil etmektir. İslam düşünce yapısının iki hakiki kaynağı olan İctihâd ile İcmâ erken bir dönemde sona erdiği için İslam'ın iç 118
bütünlüğü yok olup gitmiştir. Bunun üzerine her grup kendi yolunu dilediği yönde ya da rastgele belirlemiştir. Böylece ileriki asırlarda, aynı doğrultuda hareket eden ama, gerçekte birbirleriyle çatışan "İslam"lar ortaya çıkmıştır. Yukarıda sufî İslam'ın tutmuş olduğu ana (istikameti) yönü ve nedeni kısaca açıklamıştık. Şimdi felsefî hareketi ve eğitim sistemini inceleyecek ve sonunda da kapsamlı birtakım sonuçlar çıkarmaya gayret edeceğiz.

13 Mesela, *Hüccetu'llahi'l-Bâliğa*'sının I. cildinin "İnşikaku't-Teklîf mine't-Takdîr" yani "Takdîr'den teklîf nasıl ortaya çıkar" başlıklı kısma bkz. Ancak, bu, monestik ilkelere dayalı diğer yazıları ile bağlantılı olarak ortaya konmalıdır.

IV
FELSEFÎ HAREKET

Meyveleri, İslamî entellektüel kültürün en zengin hazinelerinden birini oluşturan ve Batı düşüncesine etkisi son derece derin, açık ve sürekli olan İslam'daki felsefî hareket, Mu'tezilenin, ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlardaki rasyonalist düşünce ile ilgili tecrübelerinin bir devamı olmuştur. İlk İslâm filozofu olan Kindî (ö. 260/873), şüphesiz ki Mu'tezîlî bir geçmişe sahip bulunuyordu. Bununla birlikte Mu'tezile rasyonalizmi, tam anlamıyla felsefî olarak nitelenemez; çünkü ele aldığı ana konu, teolojik problemlerle sınırlı olmuştur. Örnek olarak, özgür irade problemine büyük ilgi duyuyorlardı. Ancak düşüncelerinin ağırlık merkezi, felsefî olarak ya da kesin konuşmak gerekirse, bu problem değildi. Onları büyük ölçüde ilgilendiren bu problemin Allah kavramını ne denli etkilediği, yani özgür iradenin âdil bir Allah fikriyle bağdaşıp bağdaşmadığıydı.

Filozoflarla birlikte, İslam Medeniyeti'nin tamamen yeni bir dönemi ve aynı zamanda bütün insan düşüncesinin de en
119 parlak safhalarından biri başlamış bulunmaktadır. Özgür, hem de mutlak olarak özgür olan insan aklının faaliyeti, sahasını aynı anda mevcudatın ve hayatın tüm köşelerine yaymaktadır. Özgün konuları araştırmakta fizikî biyolojik ve insanî her türlü ilmin verilerini değerlendirmektedir. Müslüman filozoflar felsefî eserlerine, hareket, mekan, ruh, bitkiler, astronomi, matematik, musikî ve metafizikle ilgili çalışmaları da katmaktadırlar. Çoğu defa bir filozof -Râzî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün durumlarında olduğu gibi- aynı zamanda hem büyük bir tabip hem de bilim adamıdır. Filozoflar tarafından incelenmiş olan fizikî bilimler -bu filozoflar ayrıca tecrübeci bilim adamları değillerse- doğrusunu söylemek gerekirse, "bilimsel" olmaktan ziyade felsefîdir. Buna rağmen bu sahadaki çalışmaları bile, dakik, spekülativ ve salt mantıksal düşüncenin (akıl yürütme) şahaserleridir ve onlar bu rasyonel faaliyetten kaynaklanan her türlü sonucu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte biz şimdi burada, sadece öğretilerinin doğrudan doğruya din ile çatışan ve dolayısıyla Sünnî inancı şiddetli bir şekilde etkileyen yanlarıyla ilgileneceğiz. Bu

çatışma felsefe için trajik sonuçlar doğurmakta gecikmemiştir; ancak zamanla aynı şeyler Sünnîliğin de başına gelmiştir. Şimdi filozofun düşüncesinin dini yönüne bakalım.

Filozofların, özellikle öğretileri tarihî bakımdan en önemli olan (çünkü ilk defa tam bir sistem haline getirilmişlerdir) İbn Sinâ'nın dinî düşüncesi hakkındaki en temel gerçek şudur: "Din ile rasyonel düşüncenin sınırlarının kesiştikleri bütün noktalarda, her ikisi ne tamamen farklı sonuçlara ulaşmışlardır ne de birbirlerinin aynı olmuşlardır; ama birbirlerine paralel gider görünmüşlerdir."

Bu, tek bir nokta da değil, geleneksel teoloji (Kelam) ile felsefenin birbirleriyle karşı karşıya geldikleri tüm çizgi boyunca meydana gelmiştir. Bu sistematik paralellik gerçeğinden hareket eden filozoflar, ölümcül bir sıçrayış yaparak şu sonuçlara ulaşmışlardır: 120

1. Felsefe ile din sonuçta kesin olarak aynı problemleri ele almakta, aynı olgularla ilgilenmekte ve aynı yöntemi kullanmaktadır.

2. Bu nedenle, peygamber öncelikle bir filozoftur.

3. Bununla birlikte Peygamberin muhatapları, seçkin aydın zümre değil de, felsefî gerçeği anlayamayan halk kitleleri oldukları için Nebevî Vahiy tabiî olarak onların gereksinimlerini dikkate almış ve dolayısıyla onların seviyesine inerek onların anlayabilecekleri şekilde konuşmuştur.

Din, âlemin, Allah'ın "ol" emri ile yaratılmış olduğunu öğretmiştir. İnsan aklı, asırlar boyu, alemin yoktan ve zaman içinde nasıl yaratılabilmiş olduğunu anlamaya çalışmaktan sıkılmıştır. Her ne kadar Aristo, kozmosun ezelî, yani yaratılmamış olduğunu ilan eden ilk filozof ise de, filozoflar genellikle bu görüşü kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, tamamen aklî açıdan konuşmak gerekirse, alemin geçmişte ezelî olması da pek öyle kolayca tasavvur edilecek birşey değildir ve dolayısıyla saçmalıklarla doludur. Bu yüzden ortaçağda, felsefede Kant'ta zirvesine ulaşmış bulunan bir süreç başlamıştır; ancak Gazâlî'nin, İbn Rüşd'ün ve Thomas Aquianas'ın bu problemin aklen çözüleme-

yeceğini ilan etmekle, kendi açılarından bu sürece küçümsenmeyecek katkıları olmuştur. Aslında bu, muazzam bir felsefî trajedidir. İbn Sinâ bu probleme bizzat kendi çözümünü geliştirmiştir. İbn Sinâ, başka bir yerde açıkladığımız[14] son derece karışık bir düşünce süreci sayesinde, hem evrenin hareketi ile
121 ilgili Aristocu kavramda hem de Yeni Eflatuncu sudur kavramında köklü bir değişiklik gerçekleştirmiştir. Böylece "varoluş" teorisine ulaşmış olan İbn Sinâ şu görüşleri ortaya koymuştur:

1. Gerek bir bütün olarak evren, gerekse onun içinde bulunan her şey, varlığım doğrudan doğruya Allah'tan almıştır.

2. Bununla birlikte âlem, bir bütün olarak ezelîdir ve Allah'a bağlı olsa da, hiçbir zaman Allah tarafından "yaratılmamıştır." O, bu problemde (kesinlikle rasyonel olan) gerçek dinî amacın, "alemin" yoktan ve belli bir zamanda yaratılmış (hâdis) olduğunu değil, âlemin mümkin olduğunu, dolayısıyla Allah'a bağlı bulunduğunu göstermek olduğunu ileri sürmüştür.[15] Böylece İbn Sinâ, Sünnî ilahiyatçıları (Kelamcıları) açıkça gerçek dinî gereksinimleri anlıyamamakla ve problemleri mantıkî bir şekilde karıştırmakla suçlamıştır. İbn Sinâ'nın ileri sürdüğü bu teorinin felsefî mekanikleri ne olursa olsun, ortaya koymuş olduğu açık sonuç şudur: Allah evrenin "sebebidir" ve onu açıklamaktadır. Onsuz bu alem, "sebepsiz", anlaşılmaz, akla uymaz (saçma) olurdu.

Bu problem ve çözümü, İbn Sinâ'ya, geleneksel dinin tüm problemleri üzerindeki felsefî düşüncesi için yönlendirici ve çok önemli bir tecrübe sağlamıştır ve çok ciddiye aldığı bu son derece hassas bölgeye karşı takındığı felsefî tavrı için belirleyici olmuştur.

O, dinin, ateizme ve "naturalizm"e karşı Yüce bir Varlık olan Allah fikrini ileri sürme konusunda hiç de haksız olmadığını anlamıştır; bununla birlikte İbn Sinâ şu sonuca inanmaktan da kendini alamamıştır: Şayet din, görünüşte olduğu gibi, alemin yoktan yaratıldığını gerçekten ileri sürmüşse, bu takdirde

14 M. M. Sharîf tarafından basılmış, Otto Harrassowitz, tarafından Batı Almanya'nın Weisbaden'de 1964 yılında neşredilmiş olan *History of Muslim Philosophy* adlı eserdeki benim tarafımdan yazılmış olan "İbn Sinâ" hakkındaki kısma bkz.

15 *Kitâbu'n-Necât*, Kahire, s. 213-214.

kesinlikle yanılmış demektir. Bu nedenle, bu tehlikeli inanç zihninde köklü bir biçimde yer etmiştir: *dinî ve felsefî gerçekler birbirlerinin aynısıdır; ancak din, birkaç kişi ile sınırlı olmayıp* 122
herkes için olduğu içindir ki kendini, zorunlu olarak, çoğunluğun anlayış seviyesine göre ayarlamaktadır. Bu bakımdan din, avam tabakası için bir tür felsefedir. Gerçekleri açık bir şekilde değil, darb-ı mesellerle anlatmaktadır. Bir asır sonra, büyük halefi İbn Rüşd, Faslu'l-Makal'ında, kısmen benzer, farklı bir görüş ortaya koşmuş ve -biri dinî, diğeri aklî- olmak üzere bir "ikili gerçek" teorisi ileri sürer gibi olmuştur. Bu "ikili gerçek" teorisi sonraları on üçüncü asır Avrupa'sında meşhur olmuştur. Bu teori, Avrupa'da hala yanlışlıkla Siger of Brabantia'ya isnat edilmeye devam etmektedir. Siger of Brabantia, İbn Rüşd'ün felsefesinin on üçüncü asırdaki meşhur bir takipçisidir. İbn Rüşd'ün görüşlerini Paris Üniversitesi'nde savunan Siger of Brabantia'nın öğretileri Thomas Aquinas tarafından şiddetle kınanmıştır. Aslında, tarihçe bilinen hiç kimse bu "ikili gerçek" teorisini hiçbir zaman ileri sürmemiştir.

Din ile felsefe arasındaki bu paralellik ilkesi görünüşte kabul edilince, diğer birçok noktada da onaylanmaktan geri kalmamıştır. Din, bedenlerin dirilecekleri zaman, bir hesap günü olacağını öğretmiştir. Filozoflar, özellikle Farabî ve İbn Sinâ, birçok bakımdan bedenî dirilme fikrini reddetmişlerdir. Genel felsefî eserlerinde "Şeriat gereğince" bedenî dirilmeyi kabul eden İbn Sinâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye* adlı (eser böyle adlandırılmıştır, çünkü İbn Sinâ onu bir sabahta yazmıştır) özel ve gizli bir risale yazmış ve burada bedenî bir dirilme fikrinin "imkânsız olduğunu" açıklamıştır. Ancak filozoflar, ruhun yaşamına devam ettiğine ve dolayısıyla ruhanî zevkleri ve azaplarıyla birlikte ruhanî bir ahiret hayatına kesinlikle inanmışlardır. Farabî ise, sadece "iyi ruhların" yaşamlarını sürdürdüğüne inanmıştır. Ona göre kötü ruhlar yok olup gideceklerdir. Bu sebeple o, ahirette sadece 123
ruhanî mutluluktan söz eder, ama cezadan söz etmez.[16] Burada

16 *Medinetu'l-Fâdıla* adlı eserine bkz. A. Nadir, Beyrut 1959, s. 118. *Prophecy in Islam*, Londra, 1958 adlı eserimde de göstermiş olduğum gibi, kesin olarak İslamî olmayan bu görüş, teknik kaynaklardan gelmektedir; ancak Fârâbî, kendine destek olarak Kur'an'ı zikretmeye çalışmaktadır.

da İbn Sinâ, felsefe-din paralelliğinden etkilenmiş görünmektedir; felsefesi bir ahiret hayatı olduğunu teyid etmiştir. Din ise ahirette bedensel dirilmeyi öğretmiştir. Din böyle yapmaya mecbur olmuştur; çünkü ahmak avam tabakasını aydınlatmayı amaç edinmiştir, yoksa din felsefeden başka bir şey değildir. Şu hususun hatırdan çıkarılmaması gerekir ki bütün bu önemli konularda felsefe ile din arasında varolduğu görülen paralellik, filozofların dine şuurlu bir biçimde yaklaşmalarının sonucudur. Aksi halde, diğer felsefî görüşler de mümkün olurdu. Mesela, ruhun yaşamını devam ettiremeyeceğini ya da bedenin diriltilemeyeceğini savunmak mümkün olurdu.

Diğer taraftan, filozoflar biraz daha cesur ve İslamî kafa yapısına sahip bulunsalardı, bedenin bir anlamda dirilebileceğini ve beden olmadan ruhun hiçbir anlam ifade etmeyeceğini felsefî bakımdan düşünmenin imkânsız olmadığını görürlerdi.

Nitekim İbn Sinâ, zaman zaman "gelişmemiş ruhlar" için neredeyse bedenimsî bir dirilmeyi destekler bir konuma gelmiştir.

Gazâlî görünüşte, âlemin ezeliliği konusundaki felsefî öğretinin, İslam için, rasyonalistler tarafından ortaya atılmış en ciddî problem olduğunu sanmış olsa bile, –çünkü *Tahâfutü'l-Felâsife*'sinin büyük bir bölümünü bu probleme ayırmıştır– gerçek İslâm için ciddî problem oluşturan, ne bu özel teoridir ne de filozoflarınkidir.

Aslında daha da önemli olan, din-felsefe paralelliği olgusunun, filozofları, din ile felsefe arasında karşılıklı ilişki bulunduğuna inanmaya sevketmiş olmasıdır. Oysa ki Gazâlî, filozoflara
124 yazdığı reddiyesinde bu konuya çok az bir yer ayırmıştır. Farâbî ve İbn Sinâ tarafından işlenmiş en önemli hata, dinî ya da ahlakî gerçeği, aklî ya da "doğal" gerçeğe benzetmek olmuştur. Bilgi teorilerinde dinî bilgiden söz ederken, birçok bakımdan son derece anlamlı ve özgün olan ifadeleri, ulvî dinî-ahlakî bilgi ile diğer aklî bilgi şekilleri arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadırlar. Onlara göre, ahlakî bir ilke, bilgisel yönü bakımından tam anlamıyla matematiksel bir önerme gibidir.

Dinî-ahlakî tecrübenin, bilgisel bir unsuru olsa da, diğer bilgi şekillerinden tamamen farklı olduğunu anlamamaktadırlar. Şöyle ki dinî-ahlakî tecrübe, fert için tam anlamıyla otoriter, anlamlı ve zorunludur; herhangi bir bilgi şekli ise sadece bilgi verici mahiyettedir. Gerçek bir dinî tecrübeye sahip olan bir kimse, bu tecrübe ile otomatik olarak değişir. Bu farkı görememeleri ve paralellik olgusuna sımsıkı sarılmaları sebebiyledir ki filozoflar, peygamberi filozofa, nebevî tecrübeyi de aklî bilgiye benzetmişlerdir. Elbetteki, ayrıca peygambere, filozofun sahip olmadığı, halkı etkileme yeteneği tanımak gerekir. Ayrıca bu düşünce çizgisi onları tam anlamıyla Helenleşmiş olan Allah fikri konusunda da teyid etmiştir. Buna göre, Allah, bu dünyayı yöneten bir yaratıcı olmaktan çok, bu dünyayı "açıklayan" bir ilke, zorunlu ahlâkî emirler vazeden dinamik bir otorite olmaktan çok, aklî bir formüldür.

Bu, gerçekten de, Helenist filozoflarla İslamî geleneğin temsilcileri arasındaki çatışmanın merkezini oluşturuyordu. Bu çatışma, Gazalî ve özellikle de İbn Teymiyye tarafından *Kitabu'n-Nübüvve*'sinde duyulup hissedilmiştir. İbn Teymiyye'nin söz konusu eserinde, filozofların "hareketsiz" ilkesi karşısına Kur'an'ın hareket eden, emreden Allah'ı konulmuştur.[17] Ancak 125
bu çatışma, böylece hissedilmiş de olsa, hiçbir zaman tam anlamıyla ve bilinçli bir biçimde ifade edilmemiştir. Şayet bütün yönleriyle açıkça ifade edilmiş olsaydı, Ehl-i Sünnet tarafından felsefeye yöneltilmiş olan saldırılar belki de gerçekleşmezdi. Ayrıca o zaman, Farâbî ve İbn Sinâ'nın ortaya koydukları düşünce tarzının mümkün olan yegâne felsefe olmadığı, bu felsefenin bazı noksanlıklarının olabileceği, ama felsefenin felsefe olarak boğulmasına gerek olmadığı ve bizzat Ehl-i Sünnet'in de bazı iddialarının gerçeğe dayandığı görülürdü. Ehl-i Sünnet bu konuları akıllı bir biçimde ifade etmiş olsaydı daha iyi bir iş yapmış olurdu.

Bununla birlikte gerçek şudur ki filozoflar, kendi düşünceleriyle vahyedilmiş din arasındaki çatışmanın merkezinden, gerçekten de haberdar değillerdi. Biraz önce, dinî gerçekler ile

17 İbn Teymiyye, *Kitabu'n-Nubuvvât*, Kâhire, 1346 h. s. 168, II, 4-23.

ahlakî bilgiye hakkını verecek bir bilgi teorisini geliştiremediklerini belirtmiştik. İslam filozoflarının bütün çalışmalarını dikkatli bir biçimde inceleyen biri, ahlaka gösterilen özel ilgisizlik karşısında şaşırır kalır. Bazı küçük filozofların ahlaka dair birkaç eseri konuya fazla bir katkıda bulunmaz. Modern Batılı bilim adamları arasında yaygın olan bir kanaata göre bunun böyle olmasının sebebi, filozofların, Şeriata rakip olacak bir emir ve nehiy sistemi ortaya koymaktan korkmuş ve dolayısıyla ahlakî ve pratik hayatı Şeriata bırakmış olmalarıdır. Bunda belli bir gerçeklik payı bulunabilir, ancak şunu da ilave etmek gerekir ki filozoflar, büyük olasılıkla, ahlaka inmeye tenezzül edemeyecek kadar zirvede gördükleri metafizik görüşlerin meftunu olmuşlardı. Ancak, bizzat Şeriat'ın ileri sürdüğü iddiaları ciddî bir araştırma ve düşünce konusu yapsalardı, ortaya son derece farklı bir felsefe koyabilirlerdi ve buna mukabil Ehl-i Sünnet
126 ise, felsefeye karşı düşüncesizce yürütülen tek yanlı bir saldırı sonucu kendini fikren ve nihayet ruhen yok edecek yerde, bu felsefe sayesinde daha zengin bir hale gelebilirdi.

Fikrî liberalizm, büyük ve ileri bir kültürün özündendir. Ancak, insan aklına serbestlik tanımak ve onun iyiliğine, doğruluğuna ve sağlıklılığına tam anlamıyla güvenmek suretiyle modern kültür, sadece liberal yönlerinde değil, aynı zamanda tutucu yorumda da intihar etmiştir. Çünkü tutuculuk, ancak liberalizm mevcut olduğu zaman, anlamlı ve aydınlık (cehaletten uzak) kalabilir. Tutuculuk karanlık kalırsa (yani niçin, hangi noktalarda tutucu olması ve hangi ölçüye kadar baskı uygulaması gerektiğini göremezse) bütün kültürün yok olması gerekir. Ne yazık ki İslam'da gerçekleşmiş olan budur.

Bir Farabî ya da bir İbn Sinâ bazı noktalarda Kelama (doğmatik teoloji) tecavüzde bulunmuş ve belki de Kur'an'ı yorumlamada ifrata düşmüşse, Ehl-i Sünnet de Gazâli'nin ve ondan sonra gelenlerin şahıslarında tüm felsefeyi ve onun zorunlu aleti olan, insan aklını kınamak suretiyle, bizzat kendi varlığı da dahil olmak üzere insanlığa tecavüzde bulunmuştur. İslâm'da felsefenin ortaya çıkışı hakkındaki çarpıcı bir gerçek, tek tük ve bireysel olması ve hiçbir zaman kendini kurulmuş düşünce okulları vası-

tasıyla ifade eden bir hareket ya da bir gelenek şeklini almamış olmasıdır. Bu yüzden çok kısa ömürlü olmuş ve dolayısıyla yüksek düzeyde özgün bir düşünce faaliyeti olarak sürekli kökler salmamıştır. Felsefenin erken bir zamanda ölümü için, örneğin daha önce açıkladığımız siyasî istikrarsızlık gibi, sosyal, ekonomik ve siyasî birçok sebep mevcut olmuş olmalıdır. Ancak bu konuda en 127
temel ve en açık sebep şu olgudur: Ehl-i Sünnet, Gazâlî'nin felsefeye saldırısından sonra onu tamamen yasaklamış ve böylece ona daha fazla gelişme imkânı tanımamış, daha da doğrusu gelişmesi için gerekli şartları yok etmiştir. Ehl-i Sünnet'in felsefe karşısındaki tutumu tam anlamıyla Mu'tezile öğretileri karşısındaki tutumunu andırmaktadır. Nasıl ki ilim adamları, Mu'tezile rasyonalizmine karşı koymak için Kelâm ilmini kurmuşlarsa, aynı şekilde filozofların tezlerine karşı koymak için bu sefer Kelâm'ın içeriğini genişletmişlerdir. Az sonra, bu genişletilmiş Kelâm'ın içeriğine biraz daha yakından bakacağız.

Yaklaşık olarak aynı zamanda Ehl-i Sünnet de eğitim sistemini tam olarak geliştirmiş ve belli bir amaca yönelik, ama yaygın olmayan bir eğitim sürecinden sonra müfredatını hazırlamıştır. Bu sürecin başlangıcı İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Ehl-i Sünnet, eğitimin ve okulların kontrolünü eline geçirince ve sadece felsefî düşüncenin gerçekleştirebileceği gerçek bir entelektüelizm yerine, Kelâm'ı sözüm ona bir alternatif olarak ortaya koyunca, felsefe İslam dünyasında etkin bir biçimde yasaklanmıştır.

Böylece, düşünürlerin yetişebileceği (yetiştirilebileceği) yegâne yerler olan bu mekânlar, yani medreseler, İslam ülkelerinde sistemli bir biçimde kurulmalarından itibaren salt düşünceyi silip süpürmüşlerdir. Bununla birlikte, medreselerde yüksek düzeyde felsefe öğretilmesine imkân verilmemiş olsa da, zihinlerini açmak için öğrencilere daha düşük düzeyde ve giriş mahiyetinde bazı muhtasarlar ve şerhler çok defa öğretiliyordu. Hatta medreselerin dışında bile, felsefî şerhlere bir miktar ilgi hâlâ devam ediyordu. Her ne kadar bütün bunların, orijinal düşünceye fazla bir katkısı olmamış olsa da, tansiyonu canlı tutmayı sağlamıştır. Böylelikle Ehl-i Sünnet, özellikle sağ kesi- 128

mi, Şeriat-karşıtı bu bilgi dalına karşı baskıyı azaltmadan sürdürmeye özen göstermiştir. Abdu'l-Aziz Pehrâvî tarafından usta-ca ve alaycı bir biçimde kaleme alınmış bir şiir, Ehl-i Sünnet'in felsefeye karşı takındığı tavrı son derece etkin bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Şiir şöyle başlamaktadır:

ایا علماء الهند طال بقاءکم	و زال بفضل الله عنکم بلاءکم
رجوتم بعلم العقل فوز سعادة	وانی لا خشی ان یخیب رجاءکم
فما فی تصانیف الاثیر هدایة	ولا فی اشارات ابن سینا شفاءکم
وما کان شرح الصدر للصدر شارحاً	بل ازداد منه فی الصدور صداءکم
ویازغة لاضوء فیها اذا بدت	واظلم منها کاللیالی ذکاءکم
وسلمکم مما یفید تسفلا	ولیس به نحو المالی ارتقاءکم
اخذتم علوم الکفر شرعاً کأنما	فلا سفة الیونان هم انبیاءکم

Yazar daha sonra, "felsefeye mübtela" ilim adamlarını, maruz kaldıkları "aklî hastalıklarını" Şeriat ilmiyle, yani Hz. Peygamber'den gelen sahih ve hasen hadislerle tedavi etmek için uyarmaya devam eder.

Taşıdıkları önem ve meşhur bazı felsefî metinlerin ve muhtasarların başlıklarıyla sergiledikleri alaycı oyun dolayısıyla, burada yukarıda zikredilen mısraların tercümesini sunuyoruz:

Ey Hindistan'ın ilim adamları, ömrünüz uzasın!
Ve Allah'ın fazl ve keremiyle sıkıntılarınız kalksın.
Aklî ilim sayesinde, saadeti elde etmeyi ümit ediyorsunuz;
Ben ise ümitlerinizin gerçekten de boşa çıkmasından korkuyorum.
Çünkü Esîr'in eserlerinde hidayet olmadığı gibi,
İbn Sina'nın *İşarât*'ında da *Şifa*'mız[18] için hiçbir ümit yoktur.
Sadr'ın Şerhi[19] de insanın sadrını açmaz;
129 Aksine, kafanızın karışıklığını arttırır.
Parlak Güneş[20] parıldarken bile, ışıksızdır;

18 *Hidâyetu'l-Hikme*, Esîru'd-Dîn Mufaddal b. Umer Abharî (ö. 663/1264)'nin meşhur bir eseridir. Tırnak içindeki iki isim, *Şifa*' ile *Işârât*, İbn Sina'nın meşhur iki eseridir.

19 Burada linguistik husus şudur: "Şerhu's-Sadr", Sadrâ'nın şerhi (Molla Sadrâ'nın İbn Sina üzerine şerhi) anlamından başka, "göğsün açılması" yani zihnin aydınlanması anlamına da gelebilir.

20 *Şemsu'l-Ba'zığa*, Jawnpûrlu Molla Mahmud'un eseridir. (bkz. *Encyclopedia of Islam*, y.b. Fârûkî, mad. yaz. A.S. Bazmee Ensarî.)

Bu yüzden zekanızı gece gibi karartmıştır.
Sullem'e[21] gelince, sadece inmeye yarar;
Yukarılara çıkmaya ise hiçbir yararı yoktur.
Küfür ilimlerini Allah'ın emri gibi,
Yunan filozoflarını ise sanki peygamberinizmiş gibi kabul ettiniz.

V
EĞİTİMİN ÖZELLİĞİ

Ehl-i Sünnet'in genel olarak felsefeye ve "aklî ilimlere" karşı takındığı tavır, bizi doğrudan doğruya İslâmî eğitim sistemi ile içeriğinin menşei, gelişmesi ve özelliği hakkında kısa bir inceleme yapmaya sevketmektedir. Amacımız, ne İslam'daki eğitim kurumlarının gelişmesini incelemek ne de bu kurumlarda okutulan kitapları tam olarak tanıtmak değil, İslam'la tarihî etkileşimini gözler önüne sermek için, İslamî bilgi anlayışını, geliştiği şekliyle ana hatlarıyla belirlemektir.

Kur'an-ı Kerim, ilim terimini ve türevlerini sıkça, ister öğrenme, ister düşünme, isterse tecrübe vb. yollarıyla olsun genel ve kapsamlı bir biçimde "bilgi" anlamında kullanmıştır. Buradan çıkan sonuç şudur: Bu, Hz. Peygamber'in zamanında kelimenin kullanıldığı anlam demektir. Ancak, Sahabeden sonraki nesilde İslâm bir gelenek olarak gelişmeye başlamıştır. İlmin, 130
birinin öğrenme yoluyla, özellikle (Hz. Peygamber Sahabe vb. gibi) geçmiş nesiller hakkında elde ettiği bilgi için kullanılmaya başladığına ve bu geleneksel malzeme üzerinde akıl yürütme ile düşünmenin "fıkh" (kelime anlamı "anlamak"tır) olarak ifade edildiğine dair deliller vardır.

Burada dikkat çekici bir başka husus da şudur: "ilim-fıkıh" çifti ilk dönemin kullanımında neredeyse tamamen "Hadis-Sünnet" çiftine tekabül etmektedir. Gayet tabii ki burada Hadis, Sünnet malzemesini, Sünnet ise, bu malzemeden tefekkür yoluyla çıkarılan çözüm yollarını ifade etmektedir.[22] Bu gerçek,

21 Merdiven anlamına gelen suflem, Bihârlı Muhibballah'ın meşhur metninin adıdır (Bkz. *Encyclopaedia of Islam*, y.b. Biharî mad. yaz. A.S. Bazmee Ansarî).

22 Hadis'in Hadis malzemesi, Sünnet'in ise bu malzemeden akıl yoluyla pratik normlar çıkarılması anlamına geldiği aşağıdaki şu örneklerle gösterilebilir: "Abdu'r-Rahmân b. Mehdî (ö. 198 h.)'in, şöyle dediği rivayet olunmuştur: Süfyân Sevrî, Sünnet konusunda değil, Hadis konusunda bir otorite (imâm)

Sünnet'in, ilk Müslüman kuşakları için sadece Hz. Peygamber 'in Sünneti'ni değil, fakat aynı zamanda ondan istidlal yoluyla çıkarılan bütün fıkhî çözüm yollarını, hükümleri vb. de içerdiğini kanıtlamak hususunda -eğer burda bir delile gereksinim duyuyorsak- en sağlam delillerden birini oluşturmaktadır.

Burada belirtmek istediğimiz önemli husus şudur: "İlim" terimi, İslam tarihinde, daha başlangıçta aklî olmaktan ziyade, geleneksel bir temayül kazanmıştır. Meşhur "talebu'l-ilm" yani "ilim peşinde koşma" ibaresi, gelenekle ve özellikle Hz. Peygamber'in söylediklerine ya da yaptıklarına dair naklonulan rivayetlerle bağlantılıdır. Her ne kadar bu cümle, İslâm'da sonraları ve özellikle modern zamanlarda tekrar genel bir uygulama kazanmışsa da, Hadisçiler arasında belli bir anlamda kullanıldığı, tarihî bakımdan şüpheden hali bir hususdur: Talebu'l-İlm, bir hadis üstadının önünde diz çöküp kendisinden hadis malzemesini alabilmek amacıyla bir yerden bir yere, bir ülkeden bir ülkeye varmak için girişilen uzun ve meşakkatli bir süreci ifade etmiştir. Ancak sonraları ve diğer çevrelerde, ilim teriminin uygulama alanı, örneğin şu meşhur tanımda olduğu
131 gibi genişlemiştir. İlim iki çeşittir: Dinî ilimler ve Bedenî ilimler (ör. Tıbb).[23] Fıkıh terimine gelince; onun başlangıçta, düşünme, anlama vb. yani bir süreç anlamında kullanıldığını görmüştük. Ancak daha sonraları fıkhî sistem geliştiği sırada bu terim, fıkhî sorunları anlama süreci olarak değil, fıkhî düşüncenin somut bir sonucu olarak oluşan fıkhî bir bilgi mecmuası olarak Fıkıh için kullanılmaya başlanmıştır. Yine, dördüncü ya da daha sonraki asırdan sonra, "fıkıh" terimi de anlama ya da düşünce ile olan her türlü bağı yitirmiştir; çünkü bu yetenekler yasaklanmış ve böylece fıkıh sadece ilk nesiller tarafından ortaya konulan

idi. Evzâî için ise aksi söz konusu idi; İmam Mâlik ise, bu iki özelliği şahsında mükemmel bir biçimde bir araya getirmiştir." Bkz. Zurkanî, I. Goldziher hakkında, *Muhammadanische Studien*", 1961, II, 12. Abû Dâvûd, (Goldziher, *age.* s. 11, 6. dipnot.), İhramlı iken bir hayvan öldüren bir kimse hakkında bir hadis naklettikten sonra, Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini aktarır. Bu hadisten çıkan beş sünnet vardır.

23 Bu, tıbbî bilginin girmesinden sonra ortaya çıkmış olmalıdır, çünkü burada kullanılmış olan "ebdân" terimi, "ecsâm" teriminin karşıtı olarak, insan ya da canlı vücutları anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, tıbbı, bütün bilimlerden ayrı tutmakta, ifadenin faydacı niyetini gözler önüne sermektedir.

fıkhî bilgiler mecmuasına olarak anlaşılmıştır. Kelâm/teoloji ortaya konulduğu zaman onu "Fıkıh"tan ayırmak için başına bazan ilim kelimesi ilave edilmiştir. Böylece ilk dönemlerde bu terimlere verilen anlamlar neredeyse tersine dönmüş bulunmaktadır; ama bu durum sürekli olmamıştır.

Ehl-i Sünnet ilk asırlarda sistematik bir yüksek eğitim geliştirmemiştir. Kurmuş oldukları okullar ilk okul düzeyini aşmıyordu ve orada çocuklara sadece, Kur'an-ı Kerim, okuma-yazma ve biraz da aritmetik öğretiliyordu. Yüksek eğitim, kolejlerden çok şahsiyetler etrafında merkezileşmiş bulunuyordu. Öğrenciler ünlü bir şeyhten bir başkasına gidiyor ve böylece onlardan icazet alıyorlardı. İncelenen konular ise tamamen gelenekseldi. Organizasyon yokluğundan dolayı yüksek eğitimi daha ilk safhalardan itibaren besleyecek sistematik bir yöntem mevcut değildi; çünkü her iki eğitim de birbirlerinden tamamen ayrı bulunuyordu. Memun'un emriyle merkezî hükümet tarafından kurulan ilk önemli öğrenim yeri meşhur Beytu'l-Hikme, yani Hikmet evi, Mu'tezile rasyonalistleri tarafından ele geçirilmiş ve böylece gerçekte devletin silahı düşmanca bir tavırla Ehl-i Sünnet'e karşı çevrilmiş bulunuyor- 132
du. Aynı şekilde Şia da görüşlerini yaymak için sistematik çaba harcamış ve bu amaçla okullar açmıştır ki bunlar arasında en meşhuru Ezher'dir. Fâtımîler tarafından kurulan bu okul, ancak Eyyubîlerin Fatımîleri yenmesinden sonradır ki Ehl-i Sünnet'in kontrolu altına girebilmiştir.

Çeşitli grupların tecrübeleri ile meydan okumalarından ders almasını bilen Ehl-i Sünnet, eğitimi düzenlemeye ve kontrol etmeye girişmiştir. Gerçekten de ilk büyük Ehl-i Sünnet Koleji, Selçuklu veziri Nizâmu'l-Mülk tarafından on ikinci (m.) asırda kurulmuştur. Bilindiği gibi meşhur Gazâlî, bu kolejde hoca olarak görev yapmıştır. Bu kolej, İslamî yüksek eğitimin oluşum aşaması için son derece önemliydi. Fakat aynı zamanda yukarıda incelenen Felsefî hareket ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda hem bilim adamı hem de bilimsel düşünür olan filozoflar da Ehl-i Sünnet'in hücumlarına maruz kalmıştır. Bu, Ehl-i Sünnet'in özellikle bir bütün olarak müspet bilime karşı takındığı tavrı son derece sağlıksız bir hale sokmuştur. Sonuçta, ilim adamları,

fikrî yapı bakımından İslam'a sadık olan Ehl-i Sünnet'in mirasını değişikliğe maruz kalmadan korumaya muvaffak olabilmişlerdir. Ama bu onlara çok pahalıya mal olmuştur. Çünkü eğitimin ve düşüncenin Ehl-i Sünnet içeriği, hayat soluğundan mahrum bırakılmıştır. Hiçbir fikir yapısı, yaşayan, büyüyen müspet ve bilimsel bir düşünce akımıyla sürekli olarak etkileşim halinde bulunmadıkça -verimli olmak bir yana- uzun süre başarılı olmayı ya da saygınlık telkin etmeyi asla ümit edemez. Hür ve müspet düşünceyi boğmakla dinin kurtulabileceğini düşünmek, vehimden başka birşey değildir, çünkü böyle yapmakla bizzat din zayıflar ve fakirleşir. Sonuç şudur: Birkaç asır sonra İslam'ın gerçek "karanlık dönemleri" başlar. Böylece Ehl-i Sünnet, boş
133 bir çatı, içeriği olmayan eskimiş biçimsel (resmî) bir yapı ile baş başa kalmıştır.

Filozoflar aynı zamanda bilim adamı oldukları ve bazı felsefî tezleri din ile çeliştiği için, birçok cahil kimse onların doğru oldukları açıkça belli olan bilimsel önermelerini bile gereksizce reddetmekten gurur duymuştur. İşte Gazâlî, *Munkiz* adlı eserinde bu duruma karşı çıkmıştır. Gazâlî, bu eserinde, çarpıcı bir temyiz gücü göstermiş ve dini, akla karşı korumaya çalışan ucuz savunucuları kınamıştır. Ancak Gazâlî, aynı delili bir başka şekilde kullanarak şöyle demiştir: "Birçok kimse, filozofların bilimsel düşüncelerinden etkilenmelerinden dolayıdır ki onların felsefî tezlerine de haklarında kuşku duyulmayacak kesin gerçek olarak bakmaya başlamışlar ve dolayısıyla onlara karşı tam bir güven duymuşlardır." Bu ifade de tam anlamıyla doğruydu. Ancak Gazâlî, bundan şu ölümcül sonucu çıkarmıştır: "Şu halde halk, filozofların bilimsel eserlerini bile incelemekten alıkonmalıdır." Bu, Ehl-i Sünnet'in müspet bilime ve sonunda bizzat kendisine, açık ve kesin bir biçimde indirmiş olduğu ilk darbe olmuştur. Bu tür darbeler, sonraları da asırlar boyu, Ehl-i Sünnet'in sayısız temsilcileri tarafından tekrar ettirilegelmiştir.

Sekinci/on dördüncü asrın meşhur hukukçusu Şâtibî, *Muvâ-fakât* adlı eserinde, eylemle bağlantılı olmadıkları ve dolayısıyla tehlikeli oldukları için felsefe gibi salt nazarî disiplinlerin geliştirilmemeleri gerektiğini bir ana-ilke olarak vazetmiştir.

Hatta salt düşüncenin gerekli olduğu iddiasını bile açıkca reddeder. Çünkü salt düşünce sonuçta insan eylemi ile ilgili hedeflerin belirlenmesini etkiler.[24] Kanun yapımında ve hatta ahlakî emirlerin belirlenmesinde[25] aklın aslî bir rolü olduğunu kesinlikle inkâr eder; ancak, buna rağmen bizzat kendisi "Şeriat'ın 134
gayelerini" belirlerken aklın gücünden büyük ölçüde yararlanmaktan geri kalmaz. İbn Teymiyye'nin felsefeye ve genellikle rasyonalizme karşı yönelttiği sert eleştiriler bilinmektedir. Daha önce eserlerine kısaca işaret ettiğimiz on yedinci asrın önemli reformcusu ve özgün düşünürü olan Şeyh Ahmed Sirhindî de çekinmeden hem felsefeyi hem de bilimleri kınar.[26] Filozofları alaya alır; aritmetikle ilgili olarak, bir kimsenin onunla vakit kaybetmemesi gerektiğini ve sadece mirastaki hisseleri hesaplayacak ve Kâbe'nin yönünü belirleyecek kadar bilgi öğrenilmesinin yeterli olduğunu söyler. Geometrinin ise son derece yararsız bir şey olduğunu ifade eder ve bu konuda şu soruyu sorar: Bir üçgenin bütün açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilmek ne işe yarar?[27] Ehl-i Sünnet'in müsbet düşünce ve bilimi kınaması ve eleştirmesi ile ilgili örnekleri çoğaltabiliriz; ancak burada verilen örneklerin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Gerçekten de burada zikredilen adlar, önde gelen alimlerin adlarıdır. Bu şahsiyetler, İslam'ın ruhanî tarihine müsbet katkılarda bulunmuşlardır; öyle ki önemleri bakımından onları "Muazzam" (Immence) ve "Son derece önemli" (Capital) katagorileri arasında sıralayabiliriz. Bununla birlikte müspet bilime karşı takındıkları tavır, sadece "ölümcül" olarak nitelenebilir. Nitekim bu husus, filozofları ve aklın ürünlerini eleştirirlerken açıkça görülmektedir; bu gerçeği kabul etmek zorundayız. Bazı felsefî öğretilerin vardıkları aşırılıklara dikkati çeken bizzat biz olmuştuk. Ancak, Ehl-i Sünnet -nesilden nesile- aklı kınarken, ona karşı yönelttiği aşırı ve ölçüsüz hücum, sadece ona zarar

24 K. *Muvafakât*, Kahire, 1302 h. I, 16. Ellinci Öneri, özellikle s. 19.
25 *Age.* s. 11. Üçüncü öneri.
26 *Islamic Studies*, Journal of the control Institute of Islamic Research, Karachi, I/4. s. 21, 1. 38 vd.
27 *Mektûbât*, c.1. No.266. Burada şöyle denilmektedir: "(Filozofların) sabit ve kesin ilimleri arasında, tamamen anlamsız ve kesilikle yararsız olan Matemetik vardır."

vermekle kalmamış, aynı zamanda intiharını da hazırlamıştır. Hür düşünce, tabiatı gereği bazı noktalarda aşırılık göstermeye mahkumdur; bu onun hayatının en tabiî bir sonucudur. Bu durumda ona uygulanacak tedavi, onu boğup yok etmek değil, onu eleştirmeye devam etmektir. Akılcılık (Intellectualizm) öylesine nazik bir şeydir ki engellendiği zaman mutlaka ölür. Bir başka deyişle, "hür-düşünce" ve "düşünce" tamamen aynı anlama sahiptir; çünkü, hürriyeti ortadan kaldırıp düşüncenin yaşamını sürdürebileceğini ümit edemezsiniz. Sonuç olarak, İslam'da bu sahada bile meydana gelmiş olan, -bu bölümün ikinci kısmında sık sık tekrarladığımız gibi- genel olarak İslam'ın başına gelmiş olandır:

İslam aşırı uçlara maruz kalmıştır. Ehl-i Sünnet de, sanki kendini kaçınılmaz bir kanunun etkisiyle, müspet düşünceyi bu dünyadan yok etmeye zorlanmış gibi hissetmiştir. Böylece, Şeriat ve Şeriatla ilgili olmayan ilimler arasında ya da "dinî" ve dünyevî bilimlerin alanları arasında sert ve katı bir ayırım yapılmıştır ki bu durum, İslamî eğitim ile bizzat düşüncenin kalitesinin bozulmasında ve seviyesinin düşmesinde son derece etkili olmuştur.

Bu bakımdan düşünce ve eğitimi sağlıklı bir biçimde sürdürmek için, bilginin bütünlüğü ilkesine uymak zorunludur. Böyle bir tehlike, belli bir ölçüde ihtisas asrı olan günümüz için de söz konusudur ve şimdiye kadar bu tehlikeyi, sadece aynı zamanda hem mütehassıs hem de düşünür olan çok az sayıda gözde kimse görebilmiştir. Aklî ve bilimsel disiplinleri İslamî bilimlerden etkin bir biçimde uzaklaştıran ulemâ, felsefenin bazı unsurlarını, özellikle mantık'ı, teolojilerine (Kelam) "hazırlayıcı" ya da bir "alet" ilmi olarak dahil etmişlerdir. Din ile çatışma halinde bulunan felsefî tezler karşısında, Kelam'ın alanı daha da genişletilmiş ve böylece "Peygamberlik, öldükten sonra bedenlerin diriltilmesi, yaratma" vb. gibi konuların incelenmesi sağlanmıştır. Bundan böyle atomizm öğretisi, İslam teolojisi (Kelam)'nin bir kısmı, bir parçası olmuştur; çünkü atomizmin sebepliliği gerektirmediği öğretilmiştir. Böylece bu öğreti, Allah'a her olaya doğrudan parmağını sokma imkânı vermiş bulunmaktadır. Bütün bunlar, Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği hücumdan sonra

ilk resmî ilahiyatçı olarak ortaya çıkmış olan Şehristani'nin 136
eserlerinde açıkça gözler önüne serilmiştir.

Bu bölümün üçüncü kısmında işaret ettiğimiz gibi, felsefe, Ehl-i Sünnet alimleri tarafından hücuma maruz kalınca, yeraltına gizlenmiş ve içeriğinden dolayı teosofik sufizmde rahat bir barınak bulmuştur. Hatta sufizmde, aklın kendisine empoze ettiği engellerden bile kurtulmuştur. Artık sufizm, bir bütün olarak, eğitime şiddetle karşı olmuş ve ruhanî yolunu güçlendirmek için bütün gücünü aklî kültürün tamamen terkedilmesine yöneltmiştir. Böyle bir tutum, çok küçük bir azınlıkla sınırlı olduğu zaman, zararlı olmayabilir. Ancak sufizm on ikinci asırdan itibaren bir kitle hareketi haline geldiği için, İslam'ın fikrî hayatı üzerine etkisi sadece yıkıcı olmuştur. On ikinci asırdan bu yana, İslâm'ın en iyi ve en yaratıcı beyinleri Sünnî eğitim sisteminden sufizm'e yönelmişlerdir. Bir kimsenin, ne kadar çok insanın "resmî ve zahirî eğitimi terkedip" sufî saflarına katıldıklarını görmek için, eline geçirdiği herhangi bir sufî tabakât kitabına başvurması yeterlidir. Böylece alimler, gerçek hayat pınarlarının sistemlerini terkedip kendi yollarını, hem de Mu'tezile'ninkinden ya da filozoflarınkinden çok daha tehlikeli olan yollarını almalarından dolayı kupkuru kalmışlardır.

Ancak, medreselerin himayesinde bulunan dinî bir sistem içerisinde, Sünniler ile Şia arasında temelde garip birtakım tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır ki bunları sadece, eleştirel ve yapıcı hür-düşüncenin sağladığı daha ileri düzeydeki gelişme ortamı ile gidermek mümkün olabilirdi. Sünnî sistemin önemli bir noktasında ortaya çıkan bu tür bir çelişki bizzat İbn Teymiyye tarafından gözler önüne serilmiştir. Sünnî Kelamındaki kader 137
öğretisine karşı çıkarken şu noktaya dikkatleri çekmiştir: Aynı şahıs, kelamcı iken, katı bir determinizme (Kader) ve dolayısıyla insan iradesinin acziyetine inanmak durumundadır, ama, -ister kadı isterse müftü sıfatıyla olsun- bir Fakih olarak hareket ettiği zaman ise, insan iradesinin özgürlüğünü ve etkinliğini kabul etmek mecburiyetindedir.[28] Bu, temel bir aykırılıktır; ancak

28 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâili'l-Kübrâ*, Kahire 1323 H. Muhtasar risale ise "fi'l-emr ve'l-irade" başlığını taşımaktadır. I. s. 361-362.

teoloji (Kelam), inancın ve "Şer'î ilimlerin tacı olarak" Fıkhın ortaya koymuş olduğu postulaların aklî bir savunmasını yapmak durumundadır. Böyle bir durum, şüphesiz ki entellektualizmin (akılcılığın) asla kabul edilmemiş ve dinî sistem içine sokulmamış olmasının bir sonucudur. Gerçekten de, entellektualizm, şer'î ilimlerin, özellikle de tacları olan Fıkıh ilminin "kendi başlarına yeterli oldukları" iddiasıyla küçük görülüp reddedilmiştir.[29] Hatta Şia sistemi daha da aykırı bir sistemdir. Açıkça kabul edilmelidir ki Şia fıkhı, failin kasdına, birçok noktada diğer birçok Sünnî fıkhî mezheblerinden daha fazla ağırlık verir; öyle görünüyor ki bu durum, insan iradesinin özgürlüğünü benimsemiş olan teolojilerinin (Kelam) bir sonucudur. Ancak, insan aklının, bilincin ve özgür iradenin Masum İmâm karşısında ne değeri olabilir ki. Doğrusunu söylemek gerekirse, Masum (yanılmaz) bir İmam, insanlara değil, aletleri olarak hareket edecek otomatlara gereksinim duyar. Diğer taraftan, Şia'nın insan özgürlüğünü vurgulamasının, yeni birtakım fıkhî postulaların ve ilkelerin konulmasına yol açmamış olması gariptir. Aslında Şia, fıkhî düşünce alanında hiçbir şekilde Sünnîlerden farklı değildir. Ahlakî hükümleri (hüsn ve kubh=iyi ve kötü) doğrudan doğruya akıldan çıkardığını
138 iddia eden Mu'tezile'nin bile, fıkhî konularda, -fıkh, ahlâkın bir topluma uygulamasından başka bir şey olmasa da- cemaatın geri kalan kısmından farklılık arzetmemeleri gerçekten de İslam'ın dinî tarihinin garip bir olgusudur. Elbette ki biz burada Mu'tezile'nin ahlak konusundaki tutumunu destekliyor değiliz; biz sadece çelişkilere işaret ederek onları tahlil edip anlamaya gayret ediyoruz. Bize göre, Kur'ân ve Sünnet'in rasyonel bir şekilde anlaşılması, ahlakî kurallara ve fıkhî hükümlere ulaşılması hususunda yegâne güvenilebilir metottur.

Ancak, bu ilimlerin içeriği ve neler öğretildiği yanında, nasıl öğretildiği de önemlidir. Biz burada ağırlığın, konulardan ya da disiplinlerden çok, kitaplara verildiğini görüyoruz. Bir öğrenci Fıkhı değil de, *Hidaye*'yi ya da başka bir eseri öğrenmiştir;

29 Bkz İci, *Mevâkıf* (Cürcani'nin şerhi ile birlikte), Kahire 1325 H. c.1.Giriş b. Burada İlmu'l-Kelam kendi kendisine yeterliliği hususunda hararetli bir şekilde savunulmuştur. Burada (söz konusu olan husus, Allah'ın varlığı gibi genel bir sorunun, metafizik gibi bir ilk ilme tevdi edilip edilemeyeceğidir.

Beyzâvî'yi okuyup incelemiştir, ama bir bilim olarak Tefsîr ilimini okuyup incelememiştir. Aynı şeyler diğer bilimler için de geçerlidir. Genel fikrî mizaca (kafa yapısına) son derece uygun düşen bu metod, konuları anlayarak, eleştirerek ve tahlil ederek kavramak yerine onları anlamadan körükörüne ezberleme sürecini daha da güçlendirmiştir. Bu eğitim sistemi ve özellikle içeriği, zaman zaman gözde ilim adamları tarafından eleştirilmiştir; ancak bunların hiçbir yararı olmamıştır.[30] Bu, İslam'ın, sonraki asırlarda da özgün düşünceye sahip ve dâhî denecek düzeyde fikrî kapasitesi yüksek kimseler yetiştirmediği anlamına gelmez. Ama sayıları gerçekten de çok düşük olmuştur; üstelik bunlar medreselerde gördükleri eğitimden dolayı değil, doğuştan gelen kişisel yetenekleri sonucu otaya çıkmış kimselerdir. Biz iyi bir eğitim sisteminin her zaman dâhîler yetiştirdiğini de söylemek istemiyoruz; zira fikir alanındaki dâhîler, nispeten ender rastlanan bir nimettirler. Ancak, iyi bir eğitim sisteminin işlevi normal fikir düzeyini yeterince yüksek bir seviyede tutmak ve böylece hem normal kimselerin kendilerinde bulunan en iyiyi anlamalarını hem de üstün yetenekli kimselerin imkânlara ulaşmalarını sağlamaktır. İslamî 139
sistemin yanlışlığı şuradan kaynaklanmıştır:

Normal standartlar öylesine düşük düzeyde tutulmuştur ki ne iyi normaller ortaya koyabilmiş ne de istisnaî durumlara layık olanlara gerekli imkânları verebilmiştir. Bu olgudan dolayı, çağdaş birçok bilim adamı, fikir kısırlığının İslam ile birlikte ortaya çıkıp çıkmadığı sorusunu sormaya yönelmiştir; hatta içlerinden daha dogmatik olan birkaçı bu soruya olumlu yanıt bile vermiştir.

SONUÇ

Geçen bölümlerde, İslamî Metodolojinin -yani içinde İslamî düşüncenin meydana geldiği ilkeler çatısının- ortaya çıkması ve gelişmesi sırasında gerçekleşmiş olan önemli gelişmeleri ana hatlarıyla inceledik. Bu ilkeler, Kur'an'ın yanı sıra Sünnet, İctihâd ve İcmâ'dır. Başlangıçta bu son iki kavramın sadece birbirleriyle değil, aynı zamanda, Sünnet kavramıyla da sıkı bir ilişki için-

30 Londra'da Weidenfeld ve Nicolson tarafından yayınlanan ve yakında piyasaya çıkacak olan *İslam* adlı kitabımın Eğitim ile ilgili kısmına bakınız.

de bulunduğunu görmüştük. Gerçekten de, Hz. Peygamber'in Sünneti'nden başlayan Sünnet (kavramı), devamlı bir yaratıcı yorum ve geliştirme süreci haline gelmiş ve dolayısıyla sonuçta icmâ onayına mazhar olmuştur. Ancak Yaşayan Sünnet, Hadis şekline sokulup Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlayınca, bu yaratıcı süreç, kısa bir duraklama döneminden sonra tamamen durmuştur. Bu süreçte, fıkhî, ahlakî ve siyasî sorunlar üzerinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları etkin bir rol oynamıştır. Olasılıkla birinci asrın sonlarına doğru ve ikinci asırda başlayan bu süreç, ikinci asırda korkunç bir ivme kazanmış, üçüncü asırda da olgunluk dönemine ulaşmıştır. Bu hareketin gücü öylesine etkin olmuştur ki hür düşünceye (ictihad) dayanan eski fıkıh mezhebleri, İmam Şafiî'nin şu iddiasını kabul etmek zorunda kalmıştır: Tek bir ravi zinciri tarafından nakledilen Haber-î Âhâd konumundaki bir hadis bile ictihada, uygulamaya ya da İcma'ya kesinlikle tercih edilmelidir. Şâfiî'ye Hadis'in sıhhati için, neden mahkemede gerçeği ortaya koymak için belirlenenden daha düşük bir kriter vazettiği sorulmuştur; çünkü mahkeme de genel de en az iki şahit gerekirken, Şâfiî'i, hadis konusunda sadece tek bir kişinin şahitliğini yeterli kabul etmiştir. Şâfiî'nin bu soruya cevabı şöyledir:

Mahkeme durumunda şahitler, soruna şu veya bu şekilde ilgi duyup taraftar olabilirler ve bu bakımdan da şahitlikleri, mahkemedeki tarafları menfî ya da müsbet olarak etkileyecek sonuçlar doğurabilir. Oysaki Nebevî Hadis'le ilgili olarak böyle bir ihtimal (karine) mevcut değildir; çünkü Nebevî Hadis'e herkes sadece objektif olarak ilgi duyabilir ve dolayısıyla bütün cemaat bundan sadece tek bir şekilde etkilenebilir.[31] Bu cevap

31 *er-Risale*, Ahmed Muhammed Şakir 6. Kahire 1309 H. s. 372 vd. ve özellikle s.391-393. Yine bkz. s.373. Şafii burada kesin olarak şunları söylemektedir: "Hadis'te bir tek kişinin ve hatta bir kadının bile rivayetini kabul ederim. Mahkemede ise bunların hiçbirini tanık olarak kabul etmem. Aynı şekilde hadis'de "falan bana söyledi"yi kabul ederim; yeter ki yalancı olmasın. Ancak mahkemede delil olarak, sadece "işittim"; "gördüm"ü ya da "beni bir şeyin tanığı yaptı"yı kabul ederim. Bununla birlikte Şâfiî, aynı sayfada, bazen, mahkemede tanıklıkları kabul edilen kimselerden, hadis rivayetinin hadisin içeriğinde büyük değişiklikler meydana getirebileceği, manayı ifade etmek için ise, doğru kelimeleri kullanmanın önemli olduğu için, hadisler almayı reddettiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde, Şâfiî'nin, (*K. Umm*'ün kenarında yayınlanmış olan VII. 12 vd.) *İhtilâfu'l-Hadis*'te oldukça garip şu deliline bkz.

açıkça görüleceği üzere, tatmin edici olmaktan uzaktır; zira kişiler, kendi görüşlerine geçerlilik kazandırmak amacıyla, Hz. Peygamber'in otoritesini her zaman gündeme getirebilirler. Bu bakımdan, Şafiî'nin bu cevabı, sadece Hadis hareketinin gücünü gözler önüne sermektedir.

Ne olursa olsun, sonuçta, siyasi, ahlakî ve fıkhî konulardaki olası görüşler Hz. Peygamber'e isnad edilmiş ve böylece, İslam içinde fikirler arasında bir savaş başlamıştır. Bu savaş, nihayet büyük ölçüde çoğunluğun görüşlerini ifade eden ve bu bakımdan da bir bütün olarak nebevî öğretinin ruhunu yansıtır mahiyette kabul edilebilen Hadis'i üçüncü asır boyunca toplayan Ehl-i Hadis'in gayretleri sayesinde sona erdirilmiştir. İşte, Ehl-i Hadis'in faaliyeti sayesinde "ortadoks" görüş noktasını tespit etmiş ve dördüncü asırda Eş'ârî ile Mâturidî'nin 141
ellerinde ortadoks (Ehl-i Sünnet) inancının ve kelamının ifade edilmesine yol açmış olan orta yolun temsilcisi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın bu görüşleridir. Ehl-i Sünnet, bu öğretilerini tespit ederken sağa sola kısmî bir serbestlik tanımaktan da geri kalmamıştır. İç yapısındaki insicamdan dolayı şayan-ı dikkat olan bu gelişme sonuçta, muazzam boyutları bakımından insanlık tarihinde belki de emsalsiz olan bir denge yaratmıştır. İşte parlak İslam Medeniyetinin aniden ortaya çıkmasına ana sebep, bu olgu olmuştur.

Ancak, bu dengenin üzerine kurulduğu temel, daha fazla büyümeye ve gelişmeye imkân vermemiştir. Elbetteki, her toplumda bir muhafazakârlık unsuru olmalıdır; çünkü salt sosyal değişim ve büyüme (gelişme), değişim ortasında devamlılık unsurunu sağlayan kontrol edici el olmaksızın gerçekleşemez. Bununla birlikte, nasıl ki hiçbir toplum salt değişime dayanarak yaşayamazsa, aynı şekilde hiçbir toplum da salt muhafazakarlık

Eğer halk, sağlığında iken Hz. Peygamber hakkındaki tek kişinin rivayetlerini kabul etmiş ise, böyle bir kabul Hz. Peygamber'in ölümünden sonra evveliyetle zorunlu olur. Görünüşe göre Şâfiî'nin düşüncesi şöyledir: Bir kimse, sağlığında Hz. Peygamber hakkındaki bir rivayeti, ana kaynağa müracaat edebileceği için, hiçbir zarar görmeden reddedebilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ana kaynak ortadan kalkmış bulunmaktadır. Ancak, açıktır ki bu delil daha güçlü bir şekilde aleyhine de dönebilir. Çünkü, vefatından sonra Hz. Peygamber artık hakkındaki uydurma rivayetleri de reddedemez.

sayesinde yaşamını uzun süre devam ettiremez. İslamî metodolojinin temel yapısı da, gelişirken muhafazakarlıktan başka bir şey yapmamıştır. Hadis'le de desteklenen İslamî sistemin içeriği ebedî değişmez ve tekrar gözden geçirilemez bir özellik kazanmıştır. Ancak, daha önce de gösterdiğimiz gibi bu içerik, fiilen tarih içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan tam anlamını ancak o tarihteki şartların belirlediği bağlamda kazanır. İşte tarihî bağlamından koparılıp ebedileştirildiği içindir ki bu içerik, geçen kısımda kısaca özetlediğimiz gibi, başta siyasî ve ahlakî ilkeler, ruhanî hayat, fikrî faaliyet ve eğitim konularında olmak üzere, hayatın tüm alanlarında gelişmeyi engellemiştir; aslında bu başka türlü de olamazdı. Ehl-i Sünnet böylece bizzat kendisi elini kolunu bağlayınca sağlıksız ve gayr-i İslamî güçler duruma egemen olmuşlar ve İslam dünyasının tüm yapısını ele geçirmişlerdir.

On sekizinci asırdan beri İslam toplumu, bozulmaya ve
142 gerilemeye yüz tutmuştur; hattâ çok defa kriz dönemleri bile yaşanmıştır. Bu yüzden on sekizinci asırda, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde İslam toplumunu yeniden canlandırmak için çeşitli hareketler başlamıştır. Bu hareketler on dokuzuncu asırda da devam etmiştir. Bu reform hareketlerinin liderleri tarafından varılan önemli teşhise göre, Müslümanlar bu duruma "saf" Müslüman olmadıkları için gelmişlerdir. Çünkü ilk dönem İslam'ının saflığı gerek öğreti, gerekse uygulama alanında ortaya çıkmış olan gayr-i İslamî gelişmeler sonucu bozulmuştur.

İslam'ı ortaçağın uyuşturucu etkilerinden kurtarmayı amaçladığı içindir ki bu hareketlerin etkisi, yaratıcı güçleri harekete geçirmesi bakımından şüphesiz ki yararlı olmuştur. Bu bağlamda "İctihad" terimi, hiç değilse teoride büyük bir önem kazanmıştır. Mesela, şimdi genel olarak iyi Sünnîlik olarak kabul edilen bu hareketler (ve özellikle Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb'ın Arap yarımadasında başlattığı hareket) muhafazakar ortaçağ güçleri tarafından şiddetli hücumlara maruz kalmıştır. Bu mücadelenin yankıları günümüzde bile devam etmektedir. Gerçekten de İslam'ın çok geniş bir bölümü, geçmişte karşı çıkmış olduğu bu hurafelerden ve gayr-i İslamî gelişmelerden hâlâ çekmekte ve zarar görmektedir.

Bununla birlikte başarılı oldukları yerlerde bile bu hareketler, İslam toplumunun maruz kaldığı bozulma sorununu pek çözememişlerdir. Ancak bu hareketlerin etkilerinin geniş ölçüde çözüm için zemin hazırladıkları kabul edilebilir. Başarısız olmalarının sebebi, "ilk dönem İslam'ını" yani Kur'ân ve Nebevî Sünnet'i çok basit, dar ve statik anlamda almalarıdır. Sonuç olarak şuna inanmışlardır: Şayet Müslümanlar, yedinci asırda yaşamış olan atalarına uymuş, yani onların yaptıklarını aynen tekrarlamış olsalardı, "Allah katındaki haklı konumlarına, yani hem bu dünyada hem de ahirette" tekrar ulaşmış olurlardı. Ancak, büyük soru şudur: *Bir tarih sahnesi aynen nasıl tekrarlanabilir?* Şu 143
halde bu sorunun ortaya koyabileceği yegâne anlam şudur:

Müslümanlar, yedinci ve sekizinci asırlarda büyük performans göstermiş olan Müslümanların ahlakî ve manevî boyutlarını yirminci asrın şartlarını dikkate alarak uygulamaya koymalıdırlar. Şu halde bu, geçmişte uyguladıkları şekilde tekrar "Kur'an ve Sünnet"e dönmek demek değil, onları doğru bir şekilde anlamak demektir. Çünkü bugün bize yol göstermeleri, ancak doğru bir şekilde anlaşılmalarına bağlıdır. Sadece geçmişe bir dönüş, mezarlara dönüşten başka bir şey değildir. İlk dönem Müslüman kuşaklarına indiğimiz zaman, orada tam olarak bulduğumuz şey, işte bu Kur'an ve Sünnet'i canlı bir şekilde anlama sürecidir.

On dokuzuncu asırdan bu yana İslam dünyası, Batı'nın önceleri politik ve daha sonraları da kültürel baskısını hissetmiştir. Batı'nın politik hegemonyası, büyük ölçüde azalmıştır ve bazı yerlerde, giderek daha da azalmaya devam etmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki ekonomik nüfuz sayesinde politik amaçları gerçekleştirme, şimdilerde günün kuralı olmuştur. Bununla birlikte İslam toplumunun gerçek sorunu, kendi yapısı içinde eğitim, endüstri, ulaşım vb. alanlarıla ilgili yeni kurumların sokulmasıyla ortaya çıkmış olan güçleri, salt olarak iyi, kaçınılmaz kötülükler ya da gerçek anlamda (gerçekten de) kötü olduklarına göre, asimile etmek, değiştirmek, ya da reddetmektir. Yeni güçlerin kendilerine özgü bir ahlakı vardır ve -kendimizi aldatmak istemediğimiz sürece de- kuşkusuz sadece

geçmişe dönmek, bu sorunun çözümlenmesi konusunda asla bir çıkar yol değildir. Ancak yeni sorunlarımızın çözümlenmesi
144 için Kur'an ve Sünnet'e başvurmak ve oradan bizi doğru yola ulaştıracak bir anlama yöntemi elde etmek, kuşkusuz, içinde bulunduğumuz durumun aşılmasına yardımcı olacaktır. Çünkü, Kur'an ve Hz. Peygamber'in faaliyeti yol gösterici olmuş ve gerçekten de toplumun kurulmasında etken olmuştur. İşte bundan dolayıdır ki Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in buyruklarında ifade edilmiş bazı genel ilkeler, bu ikisinin sosyal durumları ele alışları bizim için anlamla doludur. Ancak, anlam, söz konusu durumu şimdi aynen tekrarlamamız demek değildir. Zira böyle bir şey anlamsız bir çaba olurdu. Fakat daha ziyade bu somut tarihî paradigmadan (örnek) dersler çıkartmaktır.

4
SONRAKİ ASIRLARDA İCTİHAD

İslâm dünyası ve İslamî bilim, "İslâm'da İctihâd kapısı kapanmıştır" hükmüne artık aşina bulunmaktadır. Hiç kimse "İctihâd kapısının" ne zaman kapandığını ya da onu tam olarak kimin kapattığını pek bilmemektedir.

İctihâd kapısının kapanmasının istenmesi, gerekli görülmesi ya da bu kapının fiilen kapatılması hakkında hiçbir yerde herhangi bir kimse tarafından verilmiş hiçbir hüküm mevcut değildir; ancak, daha sonraki yazarlar tarafından "ictihâd kapısının kapandığına" dair verilmiş hükümler bulunmaktadır.[1] Bu tür hükümler ilk dönemlerin durumu hakkında verilmiş hükümlerdir ve -görebildiğimiz kadarıyla da- ictihâd kapısının kapatılması hakkında verilmiş herhangi bir hükme dayanmamaktadır. Öyleyse şu sonuca emin bir şekilde ulaşılabilir:

İctihâd kapısı hiç kimse -yani İslam'daki herhangi bir büyük otorite- tarafından kesin olarak hiçbir zaman kapatılmadığı halde, işler İslâm dünyasında yavaş yavaş ama güvenli bir biçim-
150 de öylesine gelişmiştir ki sonuçta bütün düşünce, hem de genel bir kural olarak sona ermiştir. 1. ve 2. bölümlerde, İslamî düşüncenin metodolojisinin ortaya çıkmasını, ilk dönemdeki gelişmesini ve özellikle "Nebevî Sünnet" kavramının Hadis hareketi sonucu

1 Her ne kadar "ictihâd kapısı", bu kısmın sonunda da gösterdiğimiz gibi, hiçbir zaman resmen kapanmamış da olsa, taklid yani salt otoritenin kabulü o denli güçlü olmuştur ki ictihâd gerçekte hiç vukubulmamıştır. Taklîd başlangıçta sıradan insan için önerilmişti; ancak uzun zaman bu sıradan insanın bile, çelişkili görüşler arasında karar vermek için yeterli ayırım gücüne sahip olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte taklîd, sonraları, İslam cemaatının hemen hemen bütün üyelerini kapsamıştır. Bu duruma karşı sesler, özellikle İbn Teymiyye'nin ortaya çıkmasıyla birlikte yükselmeye başlamış ve bundan böyle ictihad kapısının kapatılması doğrudan doğruya hep ilk kuşaklara isnad edilmiştir. Özellikle on sekizinci asırda reform hareketlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte ictihad'ın gerekliliği şiddetle vurgulanmaya başlanmıştır. İslam modernistleri, çeşitli şekillerde ortaya çıkmış olan yeni güçlerin İslâm cemaatını etkilemesi üzerine, ictihada hiç vakit geçirmeden sımsıkı sarılmışlardır.

geçirdiği gelişmeyi açıklamıştık. 3. bölümde ise bu gelişmelerin, cemaatin manevî ve fikrî hayatına olan etkilerini ana hatlarıyla gözler önüne sermiş ve Hadis'in gelişmesinin, cemaatin manevî ve fikrî hayatını doğrudan etkileyen Ehl-i Sünnet'in bazı siyasî ve ahlakî akidelerinin formüle edilmesine nasıl yardımcı olduğunu göstermeye gayret etmiştik. Bütün bu sonuçlar, nihaî aşamada Cemaatın İcmâ'ı ile onaylanmıştır. Şimdi İslamî düşüncenin bu metodolojisini, özellikle İctihad öğretisini, ortaçağın sonlarına doğru, geçen kısımlarda açıkladığımız gelişmelerin etkisiyle ifade edildiği son şekliyle kısaca inceleyecek ve en önemli özelliklerini anahatları ile belirlemeye çalışacağız. Görüleceği üzere Fıkıh konusunda İctihâd kapısı kesin olarak asla kapanmamıştır; ancak birçok asır süren bir dönemde çeşitli sebepler sonucu düşünce gerilemiştir. Bu bakımdan, Fıkıh literatüründe İctihad konusunun ele alınışı liberal ortaçağ düşünürlerinin ellerinde bile daha ziyade şeklî olmaktan ileriye gidememiştir.

1. Gerçekten de ortaçağ İslamî Usul-ı Fıkıh literatürünü inceleyen birinin belirlediği ilk özellik, onun şekilciliği (formalism)dir. Geçen kısımlarda da gösterdiğimiz gibi bu şekilcilik, büyük ölçüde, bu yapının ya da metodolojinin gelişme tarzının bir sonucudur. Gerek Sünnet'in gerekse İcmâ'nın, şeklî bir
151 mesele haline gelen İctihâd sürecinden koptuğunu görmüştük. Ancak bu gerçekten başka, bu metodolojik plan çerçevesinde gelişmiş ve Nebevî otorite sayesinde İslam'ın dogması olarak ebedileşmiş olan mevcut içerik, öncelikle bu içeriğin meydana gelmesine neden olan metodolojinin doğasım da etkilemekten geri kalamazdı.

Üçüncü kısımda İslam'ın bu içeriğini ana hatlarıyla kısaca özetlemiştik. Gerçekten de Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülüp kabul edilen dogmaların ve benimsenen tutumların bazı sonuçları fıkhın temellerini etkilemiştir. Mesela, Ehl-i Sünnet aklın rolü konusunda Mu'tezile'nin tutumunu reddetmiştir. Bu yüzden kelamî sahadaki akıl karşıtı bu tutumları, fıkhî düşüncedeki tutumlarını da etkilemiştir. Bunun sonucu olarak Usul-ı Fıkıh alanındaki önemli eserlerde, hüküm çıkarmada aklın rolünü kesinlikle reddetmişlerdir. Hatta Ehl-i Sünnet'in en akılcı ve

en liberal düşünceli temsilcilerinden biri olan, Şâfiî mezhebine mensub Âmidî (ö. 631 H.) bile Usul-i Fıkh'a dair meşhur eserinde bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Bilmen gerekir ki Allah'tan başka hakim yoktur ve dolayısıyla O'nunkinden başka hüküm de yoktur. Bunun zorunlu sonucu şudur: Akıl eşya'nın iyi ya da kötü olduğunu söyleyemez. Nimetleri verene karşı şükrü de gerekli kılamaz. Şu halde, Şeriat'ın getirdiği vahiyden önce hiçbir hüküm yoktur.[2]

İşte doğmatik teolojinin Fıkıh Usulü'ne soktuğu en önemli öğreti budur. Yine aynı şekilde, insan iradesinin etkisizliği gibi, Fıkıh Usulü'nü etkilemiş olan başka öğretiler de mevcuttur. Biz bu noktalara daha sonra farklı bir bağlamda tekrar döneceğiz. Bizim burada belirtmek istediğimiz husus şudur: Fıkhî düşüncenin şekilciliği, aynı zamanda, küçümsenmeyecek bir ölçüde Kelam'ın şekilciliğinden de kaynaklanmıştır. Gerçekten 152
de, Fıkıh Usulü'nü İslamî düşüncenin daha geniş alanına dahil etme teşebbüsü bizatihi küçümsenecek, ciddiye alınmayacak bir husus değildir; tam tersine övülmeye ve teşvik edilmeye şayan bir husustur. Bütün insanlığın aklî çabası ile ilgili sentetik bir bütün ancak bu şekilde kurulabilir. Şayet Müslümanlar genel dünya görüşlerini Fıkıh Usulü'ne nakletmemiş olsalardı, bu durum temel bir insicamsızlığa yol açmış olurdu. Ancak burada sıkıntı şudur: Daha önce de gösterdiğimiz gibi kelamî dogmalar, -formüle edilmiş ve dolayısıyla ısrarla desteklenmiş olmalarından ötürü- aslında gerçek sentezler olmaktan çok, tek yanlı tepkilerdi. Bu bakımdan bu dogmaların fıkhî teoriye dahil ya da daha doğrusu empoze edilmesi bir talihsizliktir. Çünkü şekilsel bir teolojiden geldikleri için, fıkhî düşünceye de o şekilde yerleşmişlerdir. Bu yüzden şekilselciliğin en önemli sonuçlarından biri, fıkhî öğretide göze açıkça çarpan çelişkilerin varlığıdır.

2. Geçen kısımda, insanı hür ve dolayısıyla sorumlu kabul eden Fıkh'ın iddialarıyla, insanı ilahî bir otomat gibi gören Sünnî Kelamı'nın iddiaları arasında -İbn Teymiyye tarafından işaret edilen- bir tutarsızlığı zikretmiştik.[3] Yine bundan başka tutar-

2 Âmidî, K. el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm, Kahire, 1332/1914, I. 113.
3 Bkz. s. 138.

sızlıklar da mevcuttur. Mesela, Kelamcıların çoğunluğu hatta bu güne dek inanç konularında özellikle Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in peygamberliği (ve buna benzer) konularda sadece otorite (vahy)'nin yetersiz olduğunu, dolayısıyla Müslümanların bu inançları akıl yoluyla temellendirmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte Fıkıh sahasında taklîdi, yani körü körüne otoritenin kabulünü, en azından Müslümanların çoğunluğuna, -aslında uygulamada bütün Müslümanlara- öğretmektedirler.
153 Bu çelişkiler, Kelam'ın Fıkhı etkilemesiyle birlikte daha da artmıştır. Bu konuda bir örnek verelim. Yukarıda, Âmidî'den, iyi ya da kötüyü belirleyemediği için aklın Fıkıh alanında hiçbir rolü olmadığı anlamında bir pasaj nakletmiştik. Bu, Sünnî fâkihlerin, Kelam'ın gelişmesinden bu yana görüşbirliğiyle vardıkları bir karardır. Ancak aynı şeyi, ilk kısımda akla bağlılıklarından söz ettiğimiz Hicâz ve Irâk'taki eski mezheblerde görmemekteyiz. Üçüncü kısımda da aynen Âmidî'nin üslubunu kullanan Şâtibî (ö. 790 H.)'den alıntı yapmıştık.[4] Burada Şâtibî'nin konuyla ilgili son derece açık ve kesin ifadesini zikrediyoruz:

> İnsanın bilgisinin eksik, Allah'ın bilgisinin ise mükemmel olması ilkesi, gerek bir bütün olarak gerekse ayrıntılı olarak eşyanın özlerini ve yine bir bütün ve ayrıntılı olarak da sıfatlarını, durumlarını, fiillerini ve eşyanın kanunlarını kapsar. Bu yüzden eşyanın bütünlüğünden ayrılmış basit bir şey bile bütünlüğü içinde sadece Allah'a malumdur; öyle ki o şeyin özü, sıfatları ve kanunları ile ilgili hiçbir şey O'nun bilgisinden kaçmaz. Diğer taraftan insanın aynı şey hakkındaki bilgisi, şeyin özünü, sıfatlarını, durumlarını ya da kanunlarını kavramaya ne kadar gayret ederse etsin yine de kusurlu ve eksiktir. Gerçekten de bu, insanın bizzat kendi içinde yaşadığı bir şeydir.[5]

Şâtibî'nin insan bilgisinin eksik olmasından açıkça çıkarmak istediği sonuç şudur: Akıl ve tecrübeye dayanan insan bilgisine hiçbir şekilde güvenilemez, bundan dolayıdır ki insan bilgisi amele sevkedemez. Zira bu sonuca ulaşamaz ise, ileri sürdüğü delil gücünü yitirir. Aksi takdirde bilginin eksik olmasının zorunlu olarak yetersizliğini gerektirmediği söylenebilir. Aslında

4 Bkz. s. 141.
5 eş-Şâtibî, *K. el-İ'tisâm*, Kahire, 1332/1914, III, 216.

bu delil açıkça şu yanlış önermeye dayanmaktadır: Eğer insan 154
bilgisi sürekli olarak eksik ise, bu sebepten mutlaka yetersiz olması ve dolayısıyla hiçbir şekilde güvenilmemesi gerekir. Her ne kadar Şâtibî, "eşyanın bilgisi" hakkında genel bir delil sunmuş ise de, gerçek amacı, insan bilgisinin ahlakî gerçekleri kavrama konusunda yetersiz olduğunu, bu yüzden de hükmün ifade edilmesinde bir alet olarak yetersiz kaldığını ve aslında tehlike bile teşkil ettiğini ispat etmektir.

Şimdi zikrettiğimiz bu genel delilden hemen sonra Şâtibî bir başka delil daha ileri sürmektedir. Buna göre, bazı gerçekler vardır ki insan bunlar hakkında zorunlu bilgi elde eder, yine başka gerçekler de vardır ki bunların bilgisinden zorunlu olarak yoksun kalmıştır. Nihayet üçüncü olarak mümkün bilgi vardır ki bu bilgiye ya sahip olabilir ya da olamaz. Bu son ayırım ister tümdengelim isterse tümevarım şeklinde olsun, akıl yürütmenin tüm alanını kapsar. Şimdi Şâtibî, bu alanda güvenilir ve yanılmaz bir otoritenin bize bildirmediği sürece, insanlar arasında fikir ayrılığının her zaman mümkün olması ya da fiilen vuku bulması sebebiyle, hiçbir şeyin (ya da hemen hemen hiçbir şeyin) gerçek anlamıyla insan tarafından bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. O, şeriat kanunlarının bu kategori içine girdiğini ve dolayısıyla sadece vahyedilmiş otoriteye dayanması gerektiğini savunmaktadır.[6]

Yukarıda zikredilen deliller, insanın aklî ve ahlakî güçlerine olan inancın açık bir şekilde inkârına dayanmaktadır. Şu halde insan, otorite tarafından yönlendirilmeden herhangi bir şeyi doğru olarak bilmekten ya da herhangi bir şeyi doğru olarak yapmaktan acizdir. İnsanı sürekli olarak düşünmeye, akletmeye, tefekkür ve tedebbürde bulunmaya davet eden Kur'an-ı Kerim ile çok açık bir çelişki arzeden insanî hassaların küçümsenmesi, maalesef Sünnî Kelam'ın standart dogmasıdır. Bunun açık sonucu salt kinizm olması kaçınılmazdır. Ancak 155
bu kelamî dogma, fıkıh felsefesinin giriş bölümü haline gelince, onun Sünnî görüş açısına göre insan fiili üzerindeki sonuçları ve bizatihî değeri, gerçekten de etkin ve kapsamlı olması

6 *Age.*, III, 218, Tartışma 217. sayfada başlamaktadır.

gerekir. Fiillerin iyiliği ve kötülüğü hakkında Âmidî'yi tekrar dinleyelim: "Arkadaşlarımız (yani Sünnîler) ve akıl sahipi birçok kimse (ukalâ), şuna inanmaktadır: fiillerin bizatihî iyi ya da kötü oldukları söylenemez; çünkü akıl, fiillerin iyi ya da kötü olduğunu söyleyemez. Yine onlar, "iyi" ve "kötü" nitelemelerinin, sadece izafî olan ama gerçek olmayan üç anlamda kullanıldığını düşünmektedirler. İlki, "iyi" teriminin, bir kimsenin amacına uygun düşen şeye; "kötü" teriminin ise ona ters düşen şeye atfedilmesidir. Şimdi bu, gerçek bir atfedilme değildir; çünkü iyi ile kötü amaçların değişmesiyle değişmektedir. İkincisi ise şudur: "iyi" terimi kanun koyucunun (Şâri), yapanı övdüğü şeye; "kötü" terimi ise, yapanın kanun koyucu tarafından kınandığı şeye atfedilmesidir. Ancak bu da kanun koyucunun fiiller ile ilgili emrine göre değişmektedir."[7] Âmidî'nin üçüncü kategorisi esas itibarıyla ikinciyle özdeştir.

Bu, tasavvur edilebilecek en üst düzeydeki ahlakî bir rölativzm (görecelik)dir. Böyle bir görüşe Mu'tezile'nin, insan aklının iyi ile kötüyü bilebileceği yolundaki tezini çürütmek için sünnet taraftarlarınca başvurulmuştur. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye
156 tepkisi öylesine şiddetli olmuştur ki Kur'an-ı Kerim'in temel öğretileri ve Hz. Peygamber'in Sünneti ile apaçık çelişki içinde bulunsalar bile, her türlü şüpheci, ahlakî değerleri hiçe sayan (cynical) ve görece delilleri -daha doğrusu zengin Yunan felsefesinden ellerine geçirdikleri her şeyi- kullanmayı göze almışlardır.

Bununla birlikte, Âmidî ile Şâtibî'nin tutumları arasında -ileride başka bir vesile ile daha geniş bir biçimde açıklayacağımız, ama burada işaret etmekle yetineceğimiz- önemli bir farklılık söz konusudur. Şâtibî, insan aklının eşyanın iyi ya da kötü olduğunu açıklamada yetersiz kaldığını göstermek için genellikle sadece şüpheye müsait deliller kullanırken, Âmidî, ahlakî görecelik (rölativizm) ile ilgili deliller ileri sürmektedir. Bunun sonucunun da şüphecilik, yani "bizatihî iyi ya da kötü hiçbir şey yoktur" öğretisi olacağı açıktır. Bizatihî iyi ya da kötü hiçbir şey yoksa, o zaman ne insan aklı ne de ilahî vahiy herhangi bir şeyin bizatihî (kendiliğinden) iyi ya da kötü olduğunu söyleyemez. Bu aşırı bir

7 Âmidî, *age.*, I, 113-114.

tutumdur; ancak Sünnî Kelamı tarafından da benimsenmiştir. Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Eğer eşya bizatihî ne iyi ne de kötü ise, şu halde, herhangi biri neden kendi aklına değil de vahye tabi olsun? Sünnî Kelamı tarafından bu soruya verilen cevap şudur: Eşya bizatihî ne iyi ne de kötü olmasa da o, bu vasfını ilahî belirleme sayesinde kazanır. Bununla birlikte problem, birçok sebepten -özellikle şu sebepten dolayı- çözüme kavuşmuş değildir: Eşya bizatihi iyi ya da kötü olmadığı halde, ilahî bir vahiyle o özellikleri kazanıyorsa, niçin insan aklı ile de iyi ya da kötü olarak belirlenemesin? Ancak Şâtibî, Âmidî'nin aksine, eşyanın bizatihî ne iyi ne de kötü olduğunu söylememektedir; o, sadece, eşyadaki iyilik ve kötülüğün insan aklınca bilinemeyeceğini, dolayısıyla bu konuda vahyin otoritesine 157
dayanılması gerektiğini ileri sürmektedir.

3. Ancak bu, manzaranın bir yanıdır. Yukarıda insan aklının tam anlamıyla beyhude olduğuna dair çizilen manzaranın doğru olmadığı hususunda ikna olabilmemiz için diğer yanı da görmek mecburiyetindeyiz. Her iki görüntüde karşılıklı olarak çelişkili olabilir; gerçekte de öyle oldukları aşikardır. Bu ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi, fıkhî edebiyatın katı şekilci özelliğinin bir sonucudur. Bununla birlikte, açık deliller karşısında "İctihad kapısının kapalı olduğu" sonucuna ulaşmak imkânsızdır. İctihad konusunda Âmidî öylesine ısrarlıdır ki Hz. Peygamber'in de tıpkı diğer insanlar gibi İctihad etmeye mecbur olduğunu ifade etmiştir. Ancak Hz. Peygamber İctihadı'nın doğruluğu konusunda diğerlerinden daha müsait bir konumda bulunuyordu; çünkü vahiy alıyordu. Ancak Âmidî, Hz. Peygamber'in İctihadı'nın da hatadan hali olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte, birazdan da göreceğimiz gibi, tutarsız açıklamalarda bulunması sonucu bu konuda da çelişkili bir konum sergilemektedir. O, konuyla ilgili tez ve antitezleri içeren çok uzun bir inceleme yapmıştır. Burada ondan bir pasaj aktaracağız:

> Allah'ın kitabı, "düşünün, ey akıl sahipleri" demektedir. Madem ki Allah akıl sahiplerine düşünmelerini emretmiştir, şu halde en akıllılarından biri olduğu için Hz. Peygamber de bu emrin muhatapları içindedir. Yine Allah Hz. Peygamber'e hitabederek, "İşle-

rinde onlara danış" buyurmaktadır; ancak danışma sadece İcti-
158 hada konu olan hususlarda olabilir. Vahiyle belirlenen konularda danışma söz konusu olamaz. Yine Allah Hz. Peygamber'i Bedir'de alınan esirler konusunda kınamaktadır. Bu, Hz. Peygamber'in kararının, vahye değil de kendi İctihadına dayandığını göstermektedir. Aynı şekilde Allah, "Allah seni affetsin! (savaş esnasında evlerinde kalmaları için) onlara niçin izin verdin." demek suretiyle ona hatasını göstermekte ve böylece onu kınamaktadır.[8]

Şu halde, İctihad sadece sıradan Müslüman için değil, aynı zamanda bizzat Hz. Peygamber için de bir zorunluluktur. Sıradan Müslümanın İctihadı, kapasitesine bağlı olarak farklı özellikler arzedecektir; fakat burada vurgulanmak istenen gerçek şudur: Herkes kendi başına İctihad etmelidir.

Özgün düşünemeyecek birçok kimse vardır; ancak bu durumda olanlar bile, iki ya da daha fazla çelişik görüşler arasından hangisinin doğru ya da doğruya daha yakın olduğu hususunda karar verme yeteneği demek olan bu yeteneği kullanabilirler ve kullanmaları da gerekir. Hz. Peygamber'e gelince; o gerçek bir müctehittir; çünkü, kendisine gelen vahiyden başka, büyük bir hikmete sahiptir. Buna rağmen, hatadan hali olmadığı için, vermiş olduğu kararlarda hataya düşmesi olasıydı. Bu görüşün, Âmidî'nin Nebevî Sünnet anlayışı üzerindeki etkileri yeterince açıktır. Hz. Peygamber Kur'an'a bağlı olmadan söylediği sözlerde ve gerçekleştirdiği eylemlerde bir insan olarak ne kadar büyük ve ne kadar mükemmel olursa olsun -ki öyle olduğunda şüphe yoktur- hatadan hali olamaz. İşte bu, birazdan da göreceğimiz gibi, Âmidî'nin de savunduğu görüştür. Ancak, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi şekilciliğin (formalizm) ortaya çıkmasına neden olan tartışmacı eğilimin etkisi o denli güçlüdür ki Hz. Peygamber'in İctihadı'yla ilgili söylediği görüşleriyle ters düşer. Âmidî, İctihadın tüm semerelerini (sonuçlarını) kuşkuya düşüreceği ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in vermiş olduğu kararların mutlak otoritesi hususunda son derece ciddi sonuç-
159 lar doğuracağı gerekçesiyle görüşüne yöneltilen itiraza karşılık verirken, bize şunları söylemektedir.

8 *Age.*, IV, 222-223.

> Her İctihadın hataya açık olduğunu kabul etmiyoruz; bu konudaki delilimiz şudur: Sahabe (İctihadın bazı sonuçları) üzerinde görüş birliğine varmıştır. Şu halde, Hz. Peygamber'in İctihadı İcma'ya varmaya ehil olan kimselerin İctihadından daha değersiz olamaz. Böylece Hz. Peygamber İctihadında hatadan korunmuş bulunmaktadır.[9]

Bu çelişkinin ve Hz. Peygamber'e mutlak yanılmazlık isnat edilmesinin sebebi nedir? Hiç şüphesiz ki cemaatın vardığı görüş birliğinin hatadan korunmuş olduğunu ilan eden, Ehl-i Sünnet'in ileriki dönem İcma öğretisi olmuştur. Eğer cemaat hatadan ebediyyen korunmuşsa, yani cemaate has kararlar, içinde gerçekleştiği mekansal-zamansal bağlam dikkate alınmadan sonsuza dek geçerli ise, Hz. Peygamber'e özgü kararlar bu imtiyazdan niçin mahrum bırakılsın? Bu durum, Âmidî'den biraz önce zikrettiğimiz metinde açıkça görülmektedir. Şimdi zikredeceğimiz metninde ise bu gerçeği daha güçlü bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

"Hz. Peygamber'in İctihadı, hatadan korunmuş olduğu Hz. Peygamber'in sözleriyle tespit edilmiş cemaatin İctihadından -şayet ondan üstün değilse- düşük düzeyde olamaz."[10] Cemaatin yanılmazlığı anlayışından bağımsız olarak Hz. Peygamber'in hatadan korunduğu anlayışının mevcut olmadığını söyleyecek değiliz, zira, tarihî açıdan ilki diğerinden öncedir. Bu aşırı durumu kabul etmekle birlikte, Ehl-i Sünnet'ten hiç kimse, Hz. Peygamber'in Sünneti'nin bir Vahy-i hafi'nin sonucu olduğunu harfiyyen savunacak kadar ileri gitmemiştir. Bu yanılmazlık, bir "mikro-yanılmazlıktan" çok, bir "makro-yanılmazlıktır"; yani Hz. Peygamber'in davranışının detayda değil de, bir bütün olarak yanılmaz olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki 160
görüşlerini kısaca inceleyeceğiz. Ancak onu, detaylarda ve tüm özel durumlarda büyük ölçüde yanılmaz kılan Hz. Peygamber'in yanılmazlığı öğretisinden ziyade, İcma'nın -yani cemaatin görüş-birliğinin- "mikro-yanılmazlığı" öğretisi olmuştur. Yine, Âmidî'nin konuyla ilgili çelişkisini açıklayan bu öğretidir.

9 *Age.*, IV, 235.
10 *Age.*, IV, 233.

Şu halde İctihad, bir Müslümanın -kapasitesi ölçüsündezorunlu bir görevidir. Buradan şu sonuca ulaşmaktayız:

Bir kimse, doğru sandığı şeylere dayanarak, gerçek kendisine göründüğü şekilde görüşlerini oluşturacaktır. Şâtibî'nin bu konudaki tutumu esas itibarıyla farklı değildir. O bu hususlaki görüşlerini kesin bir biçimde şöyle ifade eder: "Bir müctehid, İctihadının kendisini ulaştırdığı görüşe uymak zorundadır; yeter ki bu ictihâd, kanun koyucunun hedefleri ile çatışma halinde bulunmasın ve Şeriat'ın gayeleri ile de uyum içinde bulunsun."[11]

Ancak, Şâtibî, biraz tutarsız bir biçimde görüşlerini şöyle sürdürmektedir: Müctehid, İctihadı ile şer'î delil arasında çatışma bulunması durumunda İctihadını terketmelidir. Bununla birlikte müctehid, Şeriat ile çatışmalı bir konuma düşer ve bu çatışmayı da farkeder ise nasıl bir sorun otaya çıkar? İctihad devamlı bir süreçtir. Bu yüzden müctehid çatışmayı farkedebilecek konumda bulunduğu her durumda, mevcut İctihadını düzeltecek ve böylece yeni bir İctihada ulaşacaktır. Daha da önemli bir başka soru da şudur: Kanun koyucunun hedefleri, İctihada başvurmadan nasıl belirlenebilip ifade edilebilir? Bu temkinli tavırına rağmen Şâtibî, yine de, o müctehid olmayan sokaktaki adamın bile fikir ayrılığı durumunda kime uyacağı
161 konusunda bizzat kendi görüşüne başvurması gerektiği görüşündedir. Bununla birlikte, Şâtibî'nin taklide Âmidî'den daha çok yöneldiği konusunda pek kuşku yoktur, çünkü Şâtibî, sokaktaki adamın, fikirleri değil de, şahısları taklid etmesini savunmaktadır. Zira o, sıradan birinin, insanları "daha bilgili" ya da "daha az bilgili" olarak tespit etmesinin fikirler hakkında "daha iyi" ya da "daha kötü" olarak değerlendirmede bulunmasından daha kolay olduğunu düşünmektedir.[12] Ancak, betimsel bakımdan doğru olan böyle bir yaklaşımdaki tehlikeler yeterince açıktır. Sıradan insanın zeka seviyesini düşürmeyi ve böylece onun ayırım gücünü köreltmeyi amaçlamaktadır. Âmidî'nin, Kur'an'ın düşünme ve tefekkür konusunda yaptığı çağrıların

11 Şâtibî, *age.*, III, 251.
12 *Age.*, III, 255.

evrensel olduğu, dolayısıyla bütün insanları içerdiği yolundaki ifadesi ise çok daha doğrudur.

4. Âmidî, daha önce tavsif etmiş olduğumuz göreci yaklaşımına uygun olarak, diğer birçok Sünnî fakihler gibi -mesela, Kadi Ebû Bekr Bakıllânî- şu ürkütücü ilkeyi gözler önüne serer: İctihada açık konularda, mevcut ve olası fikir ayrılıklarından dolayı, gerçeğin bir değil, birçok olduğu ve dolayısıyla her müctehidin görüşünde haklı bulunduğu sonucuna ulaşmak gerekir. Burada tam olarak ne söylendiği ve sonuçlarının ne olduğu konusunda son derece açık olmaya gayret etmeliyiz. Öncelikle söz konusu öğreti, Sünnîlerin çoğunluğu ve Şia tarafından kabul edilmiş olan öğreti ile benzerlik arzetmez. Diğer taraftan bu öğreti, doğruyu bulan bir müctehidin Allah tarafından iki kere mükafatlandırıldığı, İctihadında hata eden kimsenin de Allah tarafından bir kere mükafata layık görüldüğü ilkesinden hareket eden bazı Mu'tezililer ve Haricîler tarafından da reddedilmiştir. Böylece Âmidî tarafından ortaya konmuş ve desteklenmiş olan bu öğreti, İctihadın yetersizliğinden (başarısızlığından) söz etmemektedir, edemez de. Çünkü gerçek, müctehidin ulaştığı şeydir:

> İctihada gelince; biz her müctehidin haklı olduğunu savunuyoruz. Böylece Hz. Peygamber İctihadında doğru kabul edilme hakkına daha çok sahip olmaktadır. İctihad'da hata (öğretisi), Allah'a göre hükmün, gerçekte tek bir durumla ilgili olarak (birçok alternatif arasında) sadece bir olduğu savına dayanmaktadır. Ancak durum bu değildir; çünkü her durumla ilgili Allah'ın hükmü, müctehid'in düşüncesinin onu ulaştırdığı şeydir.[13] 162

İkinci olarak belirtmek gerekir ki bu görüş, gerçeğin, realitede, her durumda sadece bir olduğunu, ancak farklı görüşte olan müctehidlerin, ya onu kavrayamadıklarını ya da her biri onu kendine göre kavradığını, dolayısıyla hepsinin gerçeği ellerinden kaçırdığını söyleyen görüşle de aynı değildir. Bu son görüş Sünnîlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Böylece Şâtibî, insanların, İctihadlarında asla görüş birliğine varmayacaklarını kabul etmekle birlikte, gerçeğin her durumda sadece bir tek olduğunu savunur. Elbetteki bu görüş, ilk

13 Âmidî, *age.*, IV, 234.

bakışta aklî bakımdan da en kabule şayan görüştür. Çünkü bir düşünür, bir yandan, ortaya koymuş olduğu düşüncesini -daha iyisini bulmadıkça- doğal olarak doğru kabul ederken, diğer yandan da gerçeğin, tedrici olarak ulaşmaya çalıştığı bir şey olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Gerçekten de bu son iddia, daha iyi düşünmeye gayret etmesi ve böylece İctihadını geliştirmesi bakımından büyük bir önem arzeder. İki müctehidin görüşleri üzerinde birbirleriyle kesinlikle anlaşamayacakları Şâtibî tarafından öylesine güçlü bir biçimde ifade edilmiştir, ki o, Haricîlerin bile -bu konuda aksi yöndeki hadise rağmen- kesin olarak hatada olduklarının söylenemeyeceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Şâtıbî de iki görüşün asla aynı olamayacağına işaret etmektedir.[14] Ancak gerçek bir olmalıdır; çünkü "bilginin konuları, onlara farklı bir şekilde bakmakla
163 değişmez. Zira onlar kendilerinde gerçektirler. İşte bundan dolayıdır ki bütün müctehidlerin onlarla ilgili görüşlerinin doğru olması imkânsızdır, doğru sadece bir tek olacaktır. Bu doğru, doğru sadece deliller sayesinde bilinebilir, ancak deliller birbirleriyle çelişki arzetmektedir."[15]

Şâtibî'nin bu ifadelerden çıkarmak istediği sonuç açıktır: İnsan aklı yanılmaya son derece yatkındır, bu yüzden ona güvenilemez. Eğer durum böyle ise bu takdirde onun, İctihadı dayandıracak temeli yok demektir; ama o, aynı anda ikisini de yapmaktadır. Aklın rolü ile ilgili Sünnîlerin görüşü -ki bu görüş aynı zamanda Şâtibî'nin de görüşüdür- sonuçları bakımından esas itibariyle Şia'nın görüşüyle aynıdır; çünkü, her ikisi de insan aklının yetersizliği öncülünden hareket ettiklerinden, güvenli bir bilgi kaynağı bulunması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Şu halde, Şâtibî'nin işaret ettiği gibi,[16] (böyle güvenilir bir bilgi kaynağının Masum İmamın şahsında devam ettiğini savunan ve dolayısıyla güvenilir bilgi olarak sadece Kur'an ve Sünnet'i gören ve buna rağmen, insan aklını aynı anda hem reddeden hem de kabul eden Sünnilerin tutumundan daha tutarlı olan) Şiî tutumunun -zayıflığına ve yetersizliğine rağmen-

14 Şâtibî *age.*, III, 178.
15 *Age.*, III, 217-218.
16 *Age.*, III, 218.

insan aklının gücüne güvenmeyecek olan herkes tarafından benimsenmesi zorunludur. Bu çelişkinin giderilmesi ve İslam Hukuku'nun ve genel olarak düşüncenin sağlıklı bir biçimde gelişmesi için izlenecek yegane yol, aklın yetilerinin ve ahlakî sezginin (moral perception), -hiçbir zaman hatadan hali olmamakla birlikte- doğru kullanıldıkları taktirde, yeterince etkin oldukları hususunda sağlıklı bir inancı gözler önüne sermektir.

Ancak, Şiî tutumunun tam zıddı olan Âmidî'nin tutumu, Sünnî Kelâmı tarafından da benimsenmiş olan, aklî-ahlakî göreceliğin tabiî bir sonucudur. Sünnilerin savundukları gibi, eşya bizatihî iyi ya da kötü değilse ve dolayısıyla akıl da onların iyi ya da kötü olduklarını açıklayamazsa, bu taktirde ictihâd, "Ben şöyle şöyle düşünüyorum" ve "O şöyle şöyle düşünüyor"dan başka ne olabilir? Madem ki ortada bilinmesi gerekli gerçek yoktur, o halde benim İctihadım, sizinki gibi, doğru ve yanlış (aslında bu kategoriler buraya pek uygun düşmemektedir) olmalıdır ve -dahası- benim İctihadım şimdi, önceden olduğu gibi, -her iki İctihad birbirlerine taban tabana zıt veya benzer bile olsalar- doğru ve yanlış olmalıdır. Bu tedavisi mümkün olmayan bir göreciliktir. Böyle bir görecilik ise doğal olarak sezginin gelişmesinden ya da gerçeğin sürekli bir biçimde keşfedilmesinden söz edemez. 164

5. Bununla birlikte, Sünnî tutumunun uygulamadaki yararlı bir sonucu, görüş ayrılıklarına imkân tanıması, müsamaha göstermesi ve hatta bu olguyu olumlu kabul etmesidir. Elbette ki bundan dolayı, gerçek hakkında göreci bir öğreti savunmak, Bâkıllânî ve Âmidî gibi gözde Sünnî alimlerin ileri sürdükleri üzere, "bir müctehid ne düşünürse, bu, onun için gerçektir" demek, zorunlu değildir. Çünkü, belli bir zamanda bir görüşe varmış her gerçek müctehidin kendi görüşünü doğru ve kendisininkinden az ya da çok farklı olan görüşleri de az ya da çok yanlış kabul etmek zorunda olması zorunludur.

Aynı şekilde, görüşüne ne kadar kesinlik isnat ederse etsin her gerçek müctehidin, yeni deliller karşısında, ben bilirim iddiasını terketmeye her zaman hazır olması da zorunludur. İşte gerçeğin aşkın özelliğini ve birliğini oluşturan budur.

Bu göreciliğin diğer ucunda, gerçeğin bir olduğuna, ama sadece günahsız ve Masum (yanılmaz) İmam tarafından bilinebi-
165 leceğine inanan Şia bulunmaktadır. Bu sonuç, Şia'nın Sünniler ile birlikte savundukları şu öncülden çıkarılmıştır: İnsan aklı hataya düşmeye öylesine yatkındır ki ona güvenilemez. Geçen kısımda, Şâtibî'nin, Sünnîler ile Şia'nın insan aklının yetersizliği konusunda temelde görüş birliğine vardıklarına dair yerinde yapılmış tespitine atıfta bulunmuştuk. Şayet Sünniler daha tutarlı olmuş olsalardı, Masum İmam'a da güvenmiş olurlardı; ne varki, onlar zorunlu olarak insan aklına (Kıyas ve İctihâd) güvenmeyi yeğlemişler ve böylece temel bir çelişki içine düşmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'in bu tutumunun ortaya çıkardığı açık sonuç şudur: İnsan aklı yanılsa da, güvenilmez değildir. O, insanlık için yegane güvenli ve kabul edilebilir yoldur. Ancak, gerçekte söyledikleri bu değildir. Şüphesiz ki Şia'nın tutumu, en azından şekil bakımdan tutarlıdır, ancak dinî bir arzudan başka bir şey ifade etmemektedir. Aslında bu, tarihe yansıtılmış aşırı bir hüsnü kuruntudan başka birşey değildir. Yanılmaz bir insanın -İmam- varolduğu kabul edilse bile, (unutmamak gerekir ki) sadece bir müctehid onunla temasa geçebilir? Ancak gerçek bir müctehidi kim belirleyecektir? Gerçeği bir ve kesin olarak belirlemek mümkün olsa bile, müctehidin görülmez (gaybî) imamla olan ilişkisi hatadan hali olur mu? Yanılmazlık, gerçekten de nakledilebilinir bir özellik midir? Bize göre, bütün bu sorular cevaplandırılması mümkün olmayan sorulardır; ancak kesinliğe ulaşma arzusunun insanda son derece güçlü bir etken olduğu kabul edilmelidir, ama kesinlik, sadece arzulanıp postula halinde sunulmamalıdır, fakat aynı zamanda etkin bir şekilde araştırılmalıdır. Dinî fikirlerin İslam dünyasında yayılıp gelişmesinin garip tezahürlerinden biri de, Mu'tezile Kelamından birçok ilke benimseyen Şia'nın, insan aklının belli bir kesinlikle iyi ve kötüyü bilebileceğini savunan
166 en önemli Mu'tezile öğretisini reddetmeyi yeğlemiş olmasıdır. Bunun sebebi, belki de İmam'ın kişisel otoritesi fikrinin siyasî gelişmelerin bir sonucu olarak kendini çok önceleri empoze etmiş ve daha sonraları da İmam'ın kişiliğine dinî bakımdan da yanılmazlığın bahşedilmiş olmasıdır.

Sünnîlerin çoğunluğu ile Mu'tezile, gerçeğin birliğine inanmakla beraber, fikir ayrılığına imkân tanımaktadırlar. Bir olmasına rağmen, gerçeğe "bir rastlantı sonucu" ulaşılabileceğini söylemektedirler. Akıl yürütme çabasının esas itibarıyla zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte, her akıl yürütmenin gerçeğe ulaşacağı konusunda garanti olmadığına inanmaktadırlar ve dolayısı ile her türlü çabadan sonra bile gerçeğe ulaşmanın bir şans ve rastlantı konusu olmaya devam ettiğini de söylemeyi ihmal etmemektedirler.[17] Bu tıpkı kaybolmuş bir defineyi bulmak için yapılan araştırmaya benzer; elbette ki biri onu bulmak için ipuçlarını kullanır. Ama definenin bulunması sonuçta her zaman "şansa" bağlıdır. Benzer bir sonuca, Şâtibî tarafından biraz farklı bir yolla ulaşılmıştır. Şâtibî, bir kimsenin bazı fırkaları İslam dışında sayıp sayamayacağını ve dolayısıyla onlara küfür isnat edip edemeyeceğini tartışırken, bu fırkaların küfürle damgalanmalarına yol açacak büyük günahların kesin olarak belirlenmesinin mümkün olamayacağını açıkça ifade etmektedir. Şâtibî'ye göre, Müslüman olduğunu iddia eden herhangi bir fırkanın İslâm dışında kabul edilememesinin sebebi şudur: Allah hiç kimseyi İslam cemaatinden çıkarmak istememekte, aksine bütün cemaatın üzerine koruyucu örtüsünü örtmek istemektedir. Yanlış inançlarla uygulamaların açıklanabileceği, hatta açıklanmasının gerekli olduğu konusunda Şâtibî son derece açıktır; fakat bu uygulamaların sahiplerini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Yine, bir kimsenin, hakkında birçok hadis olduğu halde, Haricîleri bile tam kâfir olarak göreme- 167
yeceğini söylemektedir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: (yapmak zorunda olduğumuz) İctihad vasıtasıyla "doğru yolu" belirlemeye çabaladığımız zaman, tam birliği isteyemeyiz: "Eğer, İctihad yoluyla (doğru yolu) belirlememiz gerekirse İctihad konusu ile ilgili olarak herhangi bir görüş birliğini gerektirmez. Bilim adamlarının, bir şey hakkındaki iki görüşün, eşyanın doğasında aynı olamayacağı görüşünü kesin olarak savunduklarını görmüyor musunuz? Şayet sapık fırkalar açık bir test ile belirlenebilmiş olsaydı, (onları tespit etmek) güç olmazdı. Hatta, bütün sapıklıklarına ve Hz. Peygamber'in onlar hakkında haber vermiş

17 Âmidî, *age.*, IV, 246.

ve özelliklerini belirtmiş olmasına rağmen Haricîler hakkında hüküm vermek güçtür... (Eğer haklarında nass bulunan kimseler hakkında durum bu ise) haklarında hiçbir nass bulunmayan kimselerin durumu ne olur?"[18]

6. Âmidî'nin Hz. Peygamber'in Sünneti ile ilgili olarak takındığı tavır, İctihad sorunu ile ilgili söylediklerivle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Geçen kısımda gördüğümüz gibi Âmidî, arasıra aykırı görüşler ileri sürse de, Hz. Peygamber'in verdiği kararlarda hata etmiş olmasının olası olduğu görüşünü şiddetle savunur. Ancak bu konunun cemaat içinde tartışmalı bir konu olduğunu ve bu konuda herhangi bir kesin karara ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eder.[19] Sünnet'in yanılırlığı sorununu incelerken, Âmidî şöyle der: Açık mucizelerle kanıtlanmış konularda Hz. Peygamber'in bilinçli olarak hata edemeyeceği konusunda bütün cemaat görüş birliğine varmış ise de, Hz. Peygamber'in istemeden ve kasıtsız olarak hata yapabileceği konusunda görüş birliği mevcut değildir. Bizzat Âmidî, bir peygamberin bilmeden bir hata işlemesinin olası olduğunu savunma konusunda Ebu
168 Bekr Bâkillânî ile görüş birliğine varır.[20] Bütün bu açıklamalardan da açıkca görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in hükümleri, kararları, sözleri ve fiilleri, bir bütün olarak, temel yanlışlıklardan ve hatalardan uzak olmakla birlikte Hz. Peygamber'in davranışının ayrıntılarda hatadan hali olmaması olasıdır. Sünnîler ile Mu'tezile'nin üzerinde büyük ölçüde görüş birliğine vardıkları bu görüş, yani Hz. Peygamber'in Sünneti'nin bir bütün olarak hatadan hali ve sahih olduğu, ama ayrıntılarda böyle olamayabileceği yolundaki görüş, Mu'tezile ve Sünnîler tarafından farklı biçimde temellendirilmiştir. Mu'tezile, öğretilerini aklî delile dayandırmakta ve Hz. Peygamber'in büyük hatalardan korunmuş ve dolayısı ile bir bütün olarak yanılmaz kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü, büyük hatalar işlemeye müsait olan bir kimsenin, ilahî vahyi, yani Kur'an'ı aldığına inanmak saçmalık olur. Diğer yandan, Hz. Peygamber'in her

18 Şâtıbî, *age.*, III, 178.
19 Âmidî, *age.*, I, 243-244.
20 *Age.*, I, 243, 244 sahifede, Hz Peygamber'in büyük günahlar işlemesi bile elbetteki, hata ile mümkün görülmüştür.

türlü hatadan uzak olduğuna inanmak da, onu insan olmaktan çıkarır ki bu da kesinlikle saçmalıktır. Sünnîler ise, bu tür aklî delillere başvurmayı reddetmekte ve kendilerini dürüstçe otoriteye dayandırmaktadırlar. Ancak, Sünnîler dayandıkları otoritelerinde, Mu'tezile akılcılığının tam karşılığını bulmaktadırlar; çünkü yüce Kur'an da Hz. Peygamber'in davranışını "büyük"[21] olarak adlandırmakta ve onu "insanlık için bir model olarak"[22] nitelemektedir. Ancak, yine aynı Kur'an Hz. Peygamber'i insan olarak betimlemekte ve ondan şöyle dua etmesini istemektedir: "Ey Rabbim! İlmimi artır."[23]

7. Bir kimsenin, müctehid olmadan önce sahip olması gereken özellikler, ictihad konusunu ele alan bütün yazarlar tarafından incelenmiştir. İlk dönem otoriteleri ve bunlar arasında ortaçağ yazarları Mutlak İctihad ile sadece belli konularda yapılan sınırlı 169
İctihad'dan söz etmektedirler. Sonraları, bu ayırım üçlü olur: Mutlak İctihad, Mukayyed (sınırlı) İctihad ve İctihad fi'l-mezheb (yani belli bir mezhep içindeki İctihad). Şüphesiz ki bu ayırım şekilsel ve hatta yapay bir ayırımdır. Konuyla ilgilenen yazarlar içinde sadece ikisi, yani Gazâlî ile Fahru'd-Din Râzî, İctihad için her şeyden, hatta İslamî bilimlerden bile önce gerekli olan şeyin istidlalde bulunabilme yeteneği olduğunu söylemektedirler. Diğer alimler ise Kur'an ve Sünnet ile ilgili ilimlerden, hadis ravileri hakkındaki biyografik bilgilerden, Nasîh ve Mensûh'tan ve benzeri konulardan söz etmektedirler. Gazâlî, deliller ile ilgili olarak şöyle demektedir: Fıkıhta geçerli olan deliller üç kısımdır: Aklî deliller, yani vakayı bizzat kendileriyle ispat edenler; Şer'î deliller, yani Şeriat onları vazettiği için fıkıhta geçerli olanlar; alelade deliller ki biz bunlarla linguistik kullanımları kastediyoruz"[24] Bu konuyla ilgili olarak Şevkânî şu açıklamaları yapar: ictihad aklî delillere değil de sadece şer'î delillere dayanmıştır. Madem ki akıl, Şeriatın kaynağı değildir, o halde müctehid olmak için aklî bilimlerde bilgin olmaya gerek yoktur.[25] Ancak, son dönem orta-

21 68 Kalem, 4.
22 33 Ahzâb, 21.
23 20 Tâhâ, 110.
24 *Mustasfâ*, Kâhire, 1937, II, 102, 11. sat.
25 *İrşâdu'l-Fuhûl*, Kâhire, 1347 h., s. 222.

çağ hukukçuları, aklî disiplinlerdeki bir eğitimi İctihadın şartları arasında görmedikleri ve Gazâlî ile Râzî bu konuda istisna teşkil ettikleri halde, diğer konuların listesi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, giderek kabarmakta ve daha ziyade şeklî ve yapay bir görünüm arzetmektedir.

Âmidî'ye göre bir müctehid, akidede belirlenen iman esaslarını bilmek zorundadır; şöyle ki: Allah bütün sıfatlarıyla bir-
170 likte mevcuttur; Allah emirlerin koyucusudur; Hz. Peygamber tebliğinde sadık olmuştur ve onun tebliği bize ulaşmıştır. Ancak müctehidin, bu saydığımız problemlerin felsefî ayrıntılarına uzman bir kelamcı gibi girmesi zorunlu değildir. Bundan başka, müctehidin Şeriatın dayandığı esaslardan hükümlerin nasıl çıkarıldığını bilmesi gerekir. Ayrıca çıkardığı bu hükümleri açıkça ifade edebilmesi ve açıklayabilmesi icap eder. Bunun için, Sünnet'in malzemelerini, ravilerle ilgili Cerh ve Ta'dil ilmini, Esbâb-ı Nüzûl'u, Nâsih ve Mensûh'u bilmesi ve Arap dili ile ilgili ilimlerde uzman olması gerekli olmasa da, Arapçayı çok iyi bilmesi zorunludur. Bütün bunlar Mutlak Müctehid için gerekli şartlardır. Sadece belli bazı sorunlarla ilgilinen Müctehide gelince, onun bütün ilimlere sahip olması gerekli değildir, incelenmek üzere önünde bulunan sorunlarla ilgili bilgilere sahip olması yeterlidir.

Mutlak İctihad yeteneğine sahip olunmadan, sınırlı İctihadda bulunmanın mümkün olup olmadığı sorunu, İslam hukukçuları arasında ihtilaflı bir konudur. Her ne kadar çoğunluk böyle bir ayırım lehine karar vermiş görünüyorsa da karşı görüşte olanlar da eksik değildir. Sınırlı İctihadın imkânıyla ilgili lehte ve aleyhteki deliller Îcî (ö. 756 H.) tarafından, İbn Hâcib (ö. 646 H.)'in Fıkha dair meşhur eserine yazdığı şerhinde zikredilmiştir. Bize göre, Sınırlı ve Mutlak İctihad şeklindeki temel bir ayırım, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, son derece yapay görünmektedir. Bir kimse, örneğin, akitler konusunda uzman olabilir; ama aynı kapasiteyi hukukun diğer alanlarında pekâlâ göstermeyebilir. Bu husus o kadar önemli değildir; çünkü, gerekli özeni göstermek suretiyle hukukun diğer alanlarında da uzman olabilir.
171 Aslında daha önemli olan onun aklî yeteneğidir. Gazâlî buna,

hukukçunun görüşlerinin halkın nazarında değer bulabilmesi için ahlakî bir yetenek daha ilave etmektedir ki Fıkıh literatürümüz bu konuda pek fazla bir şey söylememektedir.

Hadis, Tefsir, Cerh ve Ta'dil, (icma'ya inanan hukukçular için) üzerinde İcma'nın gerçekleştiği sorunlar gibi geleneksel disiplinlerden oluşan liste, şüphesiz ki görünüşte çok yüklü ve ilk bakışta gerçekleştirilmesi güç görünmektedir. Ancak, liste ve içeriği yakından incelendiği zaman bunun aşırı bir talep olmadığı görülür. Elbette ki ilk dönem müctehidleri için bu disiplinler söz konusu değildi: Gerçekten de, incelemeleri gereken çok az malzeme vardı; çünkü bu malzeme onların zamanında mevcut değildi. Aslında bu malzemeyi ortaya koymuş olanlar, bizzat onlar ve onlardan sonra gelen halefleridir. Zaman ilerledikçe ve aslî kaynaklardan uzaklaştıkça, Müslümanların işi bir bakıma daha da ağırlaşmıştır; çünkü sahip olması zorunlu aklî donanıma ilave olarak incelemek zorunda oldukları tarihî malzeme her gün artmaktadır; ancak bu doğaldır. İkbal, İctihad'la ilgili olarak şöyle der: "İctihad'ın bu derecesinin (yani Mutlak İctihad'ın) teorik olarak olasılığı Sünnîler tarafından kabul edilmiştir: ancak, mezheplerin oluşmasından bu yana, uygulamada sürekli olarak inkar edilmiştir; çünkü Mutlak İctihad fikri, tek bir kişide gerçekleşmesi hemen hemen imkânsız olan şartlarla çevrilmiştir."[26] İkbal, İctihad konusunda bunları söylerken, hukukçular tarafından belirlenen herhangi bir şartı değil de sadece onların, İctihadın gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmesine imkân verilmesi hususunda isteksizliklerini kasdetmiş olabilir. Her şeye rağmen şartları, teorik açıdan ulaşılmayacak kadar ağır 172
değildir. Bununla birlikte önemli olan husus şudur ki İctihad, fiilî uygulamada, İkbal'in bize söylediği gibi inkar edilmiştir. İctihad faaliyetinin durmasına dair İkbal tarafından daha sonra sayılan nedenler şüphesiz ki doğrudur. İctihadın uygulamada inkar edilmesi, görünürde aşırı derece güç birtakım niteliklerin değil, İslam ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konmuş olası yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olmuştur.

26 İqbal Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1960, s. 149.

Bu araştırmanın ilk kısmında belirttiğimiz gibi, Fıkıh sahasında Şafiî tarafından başlatılan Hadis hareketi, Fıkıh ve Akaid konusunda toplumu tehdit eden kaosa karşı, birliği sağlamak için gösterilen çabadan başka bir şey değildi. Sonuçta, İkbal'in bize belirttiği gibi, Bağdat'ta Hilafet'in yıkılmasından, dolayısıyla İslam dünyasındaki siyasî birliğin bozulmasından sonra dinî liderlik, ümmetin birliğini Fıkıh ve diğer kurumlar yoluyla sağlamaya yönelmiştir. Şüphesiz ki böyle bir birlik İslâm dünyasında hüküm sürmüştür. Ancak bu, iç gelişmenin feda edilmesi pahasına gerçekleşmiştir; çünkü bu gerçeği İslam dünyası, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, yabancı güçlerin etkisine girdiği zaman farketmede gecikmemiştir. Ancak teorik düzeyde, ictihâd kapısı her zaman açık kalmıştır ve hiçbir hukukçu da onu hiçbir zaman kapamamıştır. İkbal tarafından sayılan sebeplere, düşünce seviyesinin giderek düşmesi ve eğitim sisteminin, -geçen kısımda da açıkladığımız gibi- yavaş yavaş bozulması sonucu zamanla İslam aydınlarının azalması da ilave edilmelidir.

5
SOSYAL DEĞİŞİM VE İLK DÖNEMLERDE SÜNNET

I
KARŞIMIZDAKİ SORUN

Bir toplumun içinde son derece etkin yeni birtakım -sosyal, ekonomik, kültürel ahlakî ya da siyasî- güçler ortaya çıktığı zaman, bu toplumun kaderi, doğal olarak bu yeni meydan okumalara, yaratıcı bir biçimde ne denli karşı koyabileceğine bağlı olacaktır. Eğer iki aşırı duruma -yani bir yandan paniğe kapılıp kendi içine kapanma ve geçmişte boş korunma arama, diğer yandan da gerçek ideallerini feda etme ya da tehlikeye atma- düşmekten kendini kurtarabilir ve yeni güçlere zorunlu asimilasyon, absorbsiyon, red ve olumlu yaratıcılığın diğer şekilleriyle birlikte kendine güvenerek karşı koyabilirse kendi iç emelleri için yeni bir boyut, idealleri için yeni bir anlam ve olanak geliştirebilir. Ancak isteyerek ya da şartların zorlaması sonucu, biraz önce zikrettiğimiz iki aşırı durumdan ikincisini seçecek ve dolayısıyla yeni güçlere yenik düşecek olursa, elbetteki bir değişikliğe uğraması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir durumda varlığı aynı kalmayacak ve belki de bu dönüşüm sürecinde başka bir
176 sosyal ve kültürel düzen tarafından yıkılıp yok olacaktır. Ancak zikrettiğimiz ilk aşırı durumun, bu durumdan daha tehlikeli olduğundan asla kuşku duyulmamalıdır. Şayet bir toplum -anıları ne kadar tatlı olursa olsun- geçmişte yaşamaya başlar ve -ne kadar sıkıcı olursa olsun- şu anın gerçekleriyle dürüst bir şekilde karşı karşıya gelmekten kaçınırsa, fosilleşmeye mahkum olur. Fosillerin uzun zaman yaşamayacakları ise Allah'ın değişmez bir kanunudur: "Biz onlara zulmetmedik; ama onlar kendilerine zulmettiler." (11 Hud, 101; 16 Nahl, 33)

Yaklaşık olarak bir asırdan beri, İslam toplumu, çağdaş Batının ürünü olan "yenilikçilik"in baskısı altında yaşamaktadır. Muazzam güçler bu yolla İslam toplumunda serbestçe hareket

etmektedirler. Gerek Hindistan-Pakistan altkıtasında gerekse Ortadoğu'da, özellikle geçen asrın sonlarına doğru, yeni meydan okumalara yaratıcı bir şekilde kendi içinde eritme (absorbtion), düzeltme vb. yöntemlerle karşı koyma konusunda Müslüman düşünürler tarafından bazı bilinçli girişimlerde bulunulmuştur. Ancak son iki on yılda bağımsız İslam devletlerinin ortaya çıkmaları ve dış güçlerin siyasi egemenliklerinden kurtulmaları sonucu modernizmin etkileri doğal olarak hızla artmıştır. 'Doğal olarak' diyoruz, çünkü bu ülkeler haklı olarak doğal ve insanî kaynaklarını geliştirmek isterlerken kitlesel iktisadî üretim ve faaliyet araçlarının, kitlesel eğitimin, kitlesel iletişim araçlarının ve diğer bazı hususların etkisinde kalmaları kaçınılmazdır. Böylece İslam toplumu kendini sanayi çağı'na sokmuştur; şayet böyle yapmamış olsaydı sonunu belirlemiş olurdu.

Bu kapsamlı ve yoğun etkiler, eğer toplumumuz İslamî olarak gelişecekse eşit düzeyde yaratıcı bir karşılığı gerekli kılar.
177 Bu, son derece ciddi, açık, sistematik ve sentetik bir düşünce sürecini gerektirmektedir ki böyle bir şey henüz İslam dünyasında görülmemektedir. Gerçekten de bizler genellikle, hâlâ fikrî uyuşukluğun sıkıntısını çekiyoruz, dolayısıyla her türlü amelî gayeler konusunda, bu uyuşukluktan kaynaklanan iki aşırı tutuma katlanmak durumunda kalıyoruz. Bu iki aşırı tutum, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi şöyledir:

a) Bizleri, yeni güçler karşısında; rüzgârın, önünde sürüklediği bir yaprak konumuna indirgeyen bir tutum,

b) İlk anda duygusal bakımdan daha tatmin edici görülebilen, ama aslında (bu iki tutum içinde) açıkça daha zararlı olan geçmişe sığınma tutumu.

Çok şükür ki Kur'an öğretisi ve (Nebevî faaliyetin ideal mirası olan) Nebevî Sünnet, İslam toplumunun karşılaştığı yeni faktörleri ve etkileri karşılamak için cemaatin 'Yaşayan Sünnet'i doğrultusunda yaratıcı bir biçimde ele alınıp yorumlandığı zaman, cemaatin ilk dönemiyle ilgili tarihinde bizler için güçlü yol gösterici ilkeler mevcuttur.

Birinci ve ikinci kısımlarda bu gelişen, hareket eden "Yaşayan Sünnet" fenomenini oldukça geniş bir şekilde incelemiştik. Bu,

salt tarihsel merak sonucu ortaya çıkan akademik bir çaba değildi. Eğer bu bir tarihsel gerçekse o zaman bizim için şimdi ve hatta her zaman anlam yüklüdür.

Birazdan, bu ilk döneme ait "Yaşayan Sünnet"in gelişmesini somut örneklerle açıklayacak ve her durumla ilgili olarak durumsal (tarihsel) arka planı -belli bir çözümü gerekli kılan güçleri- göstermeye çalışacağız. Çözümlerdeki yeniliğin derecesini belirtmek suretiyle, onların gerçek büyüklüklerini gözler önüne sermeyi ümit ediyoruz. Bu örnekler şu üç amaca yöneliktir:

1. "Yaşayan Sünnet" gerçeğini çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermek.

2. Gelecekteki gelişmeler için yol göstericiler olmak.

3. Ulemaya mütevazi bir öneri oluşturmak. Şöyle ki; ilk 178
döneme ait malzeme, yapıcı amaçsallıkla, tarihsel eleştiriciliğin kuralları doğrultusunda ve tarihî sosyal arka plana bağlı kalınmak suretiyle incelenecek olursa gerçekten de yepyeni bir anlam kazanmaktadır.

Hz. Ömer'in davranışıyla ilgili, mesela *Muvatta*'da yer alan bir hadis, sadece hadis olarak, yani tek başına bir rivayet olarak okunduğu zaman anlamsız kalır ve dolayısıyla fazla bir şey ifade etmez. Ancak fiili ortaya çıkarmış olan sosyolojik etkenler tam olarak anlaşıldığında, o şimdi bizim için de anlamlı olur ve tam anlamıyla yeni bir boyut kazanır.

Şimdi o, bizim için hangi bakımdan anlamlı olur? Biraz önce ikinci şıkta söylediğimiz gibi gelecekteki gelişmemize bir yol gösterici olarak... Ancak bir yol göstericinin, genellikle bizzat doğası gereği açık bir şekilde teşriî olmaktan ziyade, gösterici (yönlendirici) olduğunu kavramak çok büyük bir önem taşır.

Her ne kadar geçmişteki atalarımızın 'Yaşayan Sünnet'i, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de, kesinlikle aynen tekrarlanamaz. Çünkü tarih, toplumlar ve yapıları söz konusu olunca asla tekrarlanmaz. Bununla birlikte eski tarihimiz sadece bir anlamda tekrarlanabilir ve hatta bu anlamda, eğer ilerici Müslümanlar

olarak yaşamak istiyorsak, tekrarlanması da gerekir: Nasıl ki eski nesiller Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ni özgürce yorumlamak, yani ideali ve ilkeleri vurgulamak ve onları kendi zamanlarının yeni yapısı içinde somutlaştırmak suretiyle kendi sorunlarını uygun bir şekilde halletmiş iseler, bizim de aynı şeyleri kendi çabamızla kendimiz için, kendi çağdaş tarihimiz için yapmamız gerekir.

Şimdi zikredeceğimiz örnekler bir bakıma rastgele seçilmiştir; çünkü, kitaplarımızda bu tür birçok örnek mevcuttur. İşte söz
179 konusu örnekler burada bu anlamda verilmiştir. Ancak bunlar, yukarıda belirlediğimiz hususları açıklama ve dolayısıyla tezimizi kanıtlama konusunda diğerleri kadar iyidirler. Bununla birlikte bu örnekler, bir başka yönden de rastgele bir seçimin sonuçları olmayıp büyük ölçüde dikkatli bir okuyucunun rahatlıkla görebileceği çok önemli bir nedenle belirlenmiştir. Bu neden şudur: Örneklerin çoğu, Hz. Ömer'in yasal çözümlerinden ve kararlarından seçilmiştir. Bunun sebebini görmek güç değildir. Çünkü ani ve muazzam fetihler sonucu, bizzat Medine'de ve fethedilmiş topraklarda büyük sosyolojik ve politik sorunların ortaya çıkışı, Hz. Ömer zamanında olmuştur. Sosyolojik açıdan belki de en büyük sorun, köle ve cariyelerin sayısında muazzam bir artışın ortaya çıkmış olmasıydı. Zaman içinde yavaş yavaş özgürlüklerini elde eden bu köleler, toplum içinde öylesine güçlenmiştir ki sonraları Emevi hanedanının devrilmesinde doğrudan katkıları olmuştur. İmam Malik'in Muvatta'sını gözden geçiren biri, Hz. Ömer'in, özellikle köle sorunu ve daha da özel bir biçimde cariyeler sorunuyla ilgili olarak getirmiş olduğu sosyal yasamadan etkilenir. İşte bu yüzdendir ki bu örneklerin çoğu *Muvatta*'dan alınmıştır.

II
ÖRNEKLER

180 A- SAVAŞ HUKUKU

(1) Bir kabile barış yoluyla teslim olmayıp da silahlı çatışmadan sonra boyun eğmişse, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulaması şöyle idi: Söz konusu kabilelerin toprakları müsadere edilir ve Müslüman askerler arasında ganimet payı olarak

dağıtılırdı. Bu, muhtemelen eski bir savaş yasası idi. Ancak, Müslümanlar bu uygulamayı, Hz. Peygamber'in Sünneti olarak kabul etmişlerdir. Uygulamanın işleyiş şekli açıktır: Düşmanı yok etmek ve bu uğurda savaşan Müslümanı mükâfatlandırmak. Gerçekten de bu uygulama, ilk zamanlarda Müslümanların Arabistan dışında gerçekleştirmiş oldukları küçük çaptaki fetihler için geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak, Irak (Sawad) ile Mısır, Hz. Ömer zamanında fethedilip Müslüman topraklarına katıldığı zaman o, bu büyük toprakları Arap savaşçıları arasında dağıtmak ve böylece yerli ahaliyi topraksız bırakmak istememiştir. Hz. Ömer, bu görüşünde yalnız olmadığı ve birçok gözde kimse bu konuda kendisiyle görüş birliği içinde bulunduğu halde, şiddetli bir muhalefetle karşı karşıya kalmıştır. Muhalefet öylesine şiddetlenmiştir ki bir çeşit kriz ortaya çıkmıştır. Ancak Hz. Ömer görüşünde diretmiş ve haklılığına şu gerekçeyi ileri sürmüştür: Eğer Arap askerleri toprak sahipi olurlarsa savaşçı olmayı terk ederler. Halbuki Hz. Ömer'in asıl gerekçeleri, sonraları anlaşıldığı gibi, çok duyarlı bir sosyo-ekonomik adalet anlayışına dayanıyordu. Günlerden bir gün Hz. Ömer, son derece genel bir biçimde görüşünü destekleyen ve genel ifadeler ile adalete olan sarsılmaz imanını somutlaştıran şu ayetle tesadüfen yüz yüze gelir: "Onlardan sonra gelenler; "Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla; kalbimizde müminlere karşı kin bırakma. Rabbimiz, şüphesiz ki sen şefkatlisin, merhametlisin" derler" (59 Haşr, 10). Bu ayet, onun temel sosyo-ekonomik adalet düşünceleriyle harekete geçtiğini son derece kesin bir biçimde gözler önüne sermektedir: Fethedilen ülkelerin, (Müslüman askerler arasından sıra ile) dağıtılmasına, dünya halkının ve gele- 181
cek nesillerin ihmal edileceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır.[1]

Ancak bu çözüm yolu, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nin yorumu ile ilgili son derece önemli bazı özellikleri ortaya koymaktadır. Şüphesizdir ki Hz. Peygamber savaş sonucu ele geçirilen toprakları müsadere etmiştir. Bu olgu tarihsel açıdan öylesine açık ve öylesine kesindir ki bu, sonraki fakihlerin "muhkem" ya da "mansus" olarak terimlendirdikleri şüpheden halî kesin hüküm ya da davranış tarzıdır. Bununla birlikte gerçek

1 Ebu Yusuf, *Kitâbu'l- Harâc*; Kahire, 1302 H. s. 20.

şudur ki muhkem ile müteşâbih, "nass" ile "nass olmayan" arasındaki bu katı ve sabit ayırım ilk dönem Müslüman kuşakları için mevcut değildir. İşte Joseph Schacht'ı *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (sh. 224) adlı eserinde, Fıkhın ilk dönemlerindeki gelişmesinde "Kur'an'ın sürekli olarak talî bir konumda ele alınmış olduğu" iddiasını sık sık tekrarlamaya sevk eden, bu tarz çözüm yolu olmuştur. Bu yapılması gerekli olağanüstü bir açıklamadır. Kuşkusuz ki bu bir şeye yöneltmektedir. Ve o şey de şudur: İlk dönemin kuşakları, sonraları "nass" yani metnin lafzı olarak adlandırılan şeyle kendilerini bağlı hissetmemişlerdir. Hz. Ömer'in durumu buna çarpıcı bir örnektir. Hz. Ömer'i, onunla görüş birliği içinde bulunanları, -ve sonunda onunla görüş birliği içinde bulunmak mecburiyetinde kalan herkesi- son derece güçlü hissettiren şu düşünce olmuştur: Hz. Peygamber kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapmıştır; bundan dolayı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu edildiği bir yerde aynı uygulamayı gerçekleştiremezsiniz. Aksi taktirde, Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca uğrunda savaşmış olduğu gerçek adalet ilkelerini ihlal etmiş olursunuz. Bir şey kesindir: Gerçi Hz. Ömer, çok önemli bir konuda Hz. Peygamber'in Sünneti'nden ayrılmıştır; ama bunu, Hz. Peygamber'in Sünneti'nin özünü gerçekleştirmek için yapmıştır. Gerçekten de tarihte, Hz. Peygamber'in misyonunu bu denli yaratıcı, bu denli etkin ve bu denli başarılı bir
182 biçimde sürdüren çok az insan vardır. Ancak bunlar, yaşayan her toplumun sürekli bir biçimde -ama özellikle ağır yeni faktörlerin toplumun içine girdiği zamanlarda- kabul etmek zorunda kaldığı seçimler ve kararlardır.

B. CEZA HUKUKU

(2) Hz. Ömer'in, şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen hadd cezasını kaldırdığı bilinmektedir.

C. SOSYAL YASAMA

(3) Hz. Ömer, cariyeler ile ilgili olarak şöyle bir düzenleme getirmiştir: Efendisinden çocuğu olan hiçbir cariye, ne efendisi tarafından satılabilir, ne hediye olarak verilebilir ne de mirasının bir parçası olarak bir başkasma devredilebilir. (Efendisi tara-

fından azat edilmedikçe) hayatı boyunca, ona aittir; ancak ölümüyle birlikte, derhal özgürlüğüne kavuşacaktır."[2] İslamın ilk günlerinden beri, bir çocuk dünyaya getiren cariyeye Ummu'l-Veled dendiğini biliyoruz. Ummu'l-Veled, Hz. Peygamber'in sağlığında, satılabilir, hediye verilebilirdi. Efendisinin ölümünde ise mirascılara kalırdı. Bu Arapların eski bir âdeti idi. Ancak Hz. Peygamber belki de büyük bir sosyal sorun oluşturmadığı için (dir ki) bu uygulamayı yasaklamamıştır. Bununla birlikte, cariye, bir konuda, daha İslam'ın başından beri -genelde köleler ile ilgili olarak Kur'anî yasama ve ahlakî teşvik sonucu ortaya çıkan gerçek bir iyileştirme dışında- özel bir ayrıcalığa sahip olmuştur. Bu ayrıcalık şudur: Bir çocuk doğurduğu zaman "Ummu'l-Veled" olarak adlandırılmış ve böylece bu sıfat ile özel bir muameleye kavuşmuştur.

Ancak, Hz. Ömer'in zamanına kadar, Ummu'l-Veled'in satılmasını, hediye olarak verilmesini ve efendisinin ölümünden 183
sonra köle olarak kalmasını engelleyecek yasal hiçbir tedbir alınmış değildi. Ama, efendisinin ölümünde, hem onun hem oğlunun özgürlüğe kavuşmaları gerekiyordu. Hz. Peygamber'in zamanından bu yana neler oldu ki bizzat onun "sessiz" onayına (Sünneti Sukûtiyye) bile mazhar olan bir adete karşı bir yasamaya gidilmek mecburiyetinde kalındı. Aşikardır ki İslamî bakımından hayatî olan bir şey tehlikede bulunuyordu. Ancak olayı daha yakından incelediğimiz zaman, toplum içindeki yeni birtakım etkenlerden dolayı büyük bir sosyal adalet sorununun ortaya çıktığını görüyoruz. Kölelerin ve cariyelerin sayılarının büyük ölçüde artmış olması birçok sorun ortaya çıkarmıştır. Özellikle, çocuk doğuran cariyelerin -ki bunların sayısı fazlasıyla artmıştı- ortaya çıkardığı sorun çok ağır bir sorundu. Şayet bunlar, satın alınmış, satılmış ve hediye olarak verilmiş olsaydı, toplum üzerindeki etkileri ne olurdu? Hele özellikle çocukların maneviyatları ve ahlakları üzerine etkileri ne olurdu? İşte, Hz. Ömer'i bu cariyelerin satılmasını ve efendilerinin ölümlerinden sonra, kölelik durumlarının sürdürülmesini yasaklamaya sevk eden, bu düşünceler olmuştur. Efendi sağlığında, cariye kendi-

2 İmam Malik, *Muvatta*, Kahire, 1370/1951, II: 776.

sine çocuklar doğurduğu için, fizikî bir gereksinimden dolayı, ona saygı gösterdiği kabul edilir. Bundan dolayıdır ki Hz. Ömer, köle sahibi kimselerin "haklarını" kısmış ve hatta, Sünnet'in temellerini canlı, güçlü ve giderek verimli tutmak için Sünnet'e bile karşı çıkmıştır.

Geleneksel Hadis araştırıcıları yani ulemâ için, Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen tedbiri sadece bir hadis, yani "Hz. Ömer'in sözü" hakkında bir rivayettir. Sahih tarihî rivayetler, bizim gözümüzün önünde onları "canlı" kılacak tarihî -sosyolojik arka plan göz önünde bulundurularak incelenmedikleri için, şimdi bizim için hiçbir anlam ifade etmeyen ölü bir malzeme olarak okunmaktadır. Ulemamızdan bu malzemeleri zorunlu ve uygun bir
184 arka plan ile incelemelerini isteyebilir miyiz? Eminiz ki bu yapılır yapılmaz, Kur'an ile Sünnet'in nasıl yorumlanması gerektiği sorunu medreseden yetişen (geleneksel) Hadis araştırıcıları için yeni bir anlam kazanacaktır.

(3.A) Hürriyetini elde etmek için, bedelini taksitler halinde ödemek üzere efendisi ile anlaşan, ama taksitlerini bitirmeden ölen bir kölenin durumunu ele alalım: İmam Mâlike göre,[33] eğer böyle bir anlaşmalı (mukâteb) köle, bir Ummu'l-Veled ile babası tarafından ödenmemiş taksitleri ödeyemeyecek ve dolayısıyla hem kendi hürriyetini hem de annesininkini (Ummu'l-Veled) elde edemeyecek kadar zayıf olan çocuklar bırakmışsa o zaman çocukların özgürlüklerini sağlamak için Ummu'l-Veled'in satılması gerekir.

İmam Malik'in bu yorumunun gerçekten de dikkat çekici özelliği, Hz. Ömer'in, Ummu'l-Veledlerin satılmasını yasaklayan emri ile bağlantısının kurulmamasıdır. Elbette ki İmam Mâlik'in tartıştığı sorun, Hz. Ömer'in emri kapsamına girenlerden farklı olabilir; ancak o, Hz. Ömer'in emrini bile zikretmez ki söz konusu durumla onun bağlantısını tartışabilsin ve böylece kendisi görüşünün farklılığını açıkça gösterebilsin.

Gerçekten de fıkhımızın en temel ve çarpıcı özelliği, çeşitli kısımları ile fıkhî konularının ve ifadelerinin, tutarlı bir sistem

3 *Age.*, s. 798.

oluşturacak şekilde bir araya getirilmemiş olmasıdır. İşte bundan dolayıdır ki Fıkıh, dar bir anlamda hukukî bir sistemden ziyade, yerinde olarak, "Müslümanın yükümlülükleri üzerine bir inceleme" olarak tavsif olunmuştur. Gerçekten de sıradan bir araştırmacı bile Fıkhın bu "parçacılığını (atomicity)" kolayca farkedebilir bu, hemen bütün ifadelerinin, fikrî bakımdan birbirleriyle bağlantısız bir biçimde gelişmiş olmasının bir sonucudur. Bu sebeple, Fıkıh, bir sistem olmaktan çok, her biri kendinde bir çeşit sistem olan muazzam bir parçacıklar yığınıdır. Şu halde Fıkıh, genel olarak hukukî bir sistem için malzeme oluşturmaktadır, 185
ama bizzat kendisi hukukî bir sistem değildir. Bununla birlikte, Fıkhın, onu diğer hukukî sistemlerden ayırdeden yeterince belli bir özelliğe sahip olduğunu inkar edecek değiliz. -onun bu özelliği, İslamiliğinin sonucudur.- Bizim inkâr ettiğimiz, onun, mantıkî bir biçimde bağlantılı, fikrî bakımdan tamamlanmış ve dolayısıyla yeterince tutarlı hukukî bir sistem olduğudur.

(4) Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen kararıyla bağlantılı bir başka karar da onun şu kararıdır: Eğer bir köle, sahibi ya da sahibesi tarafından çok kötü bir muameleye maruz kalırsa, devletin müdahale etmesi gerekir. İmam Mâlik, "Hz. Ömer'in, efendisi tarafından işkence edilen bir cariyenin özgür kılınmasını emrettiğini nakleder."[4]

(5) Hz. Ömer, yine şöyle bir emirname çıkarır: "Cariyeleriyle birlikte bulunan sonra onları ihmal eden (ve daha sonra da bu cariyelerin nereye gittikleri konusunda emin olmadıkları bahanesiyle onlardan doğan öz çocuklarını reddeden) adamlar hakkında nasıl bir karar verilmelidir? Çocuğun efendisine ait olduğunu ilan etmem için onun, cariyesiyle birlikte olduğunu kabul etmisi benim için yeterli bir nedendir. O halde, ya cariyelerinizi kontrol edin ya da bırakın gitsinler."[5] Bu çocukların, herhangi biri tarafından görünüşte ya da gerçek babaları olarak kabul edilmemelerinden doğacak olan toplumsal kötülüğün boyutları üzerinde varın artık siz düşünün. Bununla birlikte, sorun, öncelikle, efendileri tarafından bile olasılıkla kontrol altında tutulamayan

4 *Age.*, s. 776.
5 *Age.*, s. 742-3; burada zikredilen metin 743. sayfanın üstündedir.

cariyelerin sayılarının muazzam bir biçimde artmasından kaynaklanmıştır. Cariyeler ile çocuklarını hür ilan etmek ve böylece onları topluma yeniden kazandırmak üzere Hz. Ömer tarafından yukarıda alınan tedbirin anlamını şimdi daha iyi anlıyoruz.

D. TANIKLIK HUKUKU

(6) Irak'tan bir adam Hz. Ömer'in yanına vardı ve ona şöyle
186 dedi: "Size ne başı ne de kuyruğu (yani kısır bir döngü gibi ele alınması güç) olan bir şey için geldim." Hz. Ömer: "Nedir o?" diye sordu. Adam şöyle cevap verdi: "Ülkemizde (Irak) yalancı tanıklık had safhaya vardı." Hz. Ömer: "Gerçekten de öyle mi?" diye sordu. Adamın buna cevabı "evet" oldu. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ki İslam yönetiminde, hiç kimse, adil bir tanığın tanıklığı olmaksızın hapsedilmeyecektir."[6] Elbette ki İslam'da tanıklık hukuku, tanığın güvenilirliği konusunda, şekilsel de olsa, bazı kriterler şart koşmuştur. Ancak, burada önemli olan şudur: Usul hukukunun önemli bir kısmı, ortaya çıkan yeni durumlardan dolayı yeni bir anlam kazanmıştır. İmam Mâlik'in bu rivayetine, sıkı tarihsel eleştiriciliğin testine karşı koyamayacağı gerekçesiyle itiraz edilebilir; çünkü, bir kere, biz, Irak'tan gelip Hz. Ömer'e şikayette bulunan bu "adamın" kim olduğunu bilmiyoruz. Ancak kanunların yeniden yorumlanması ve bunların, değişen sosyolojik durum ışığında yeni vurgu ve hatta yeni anlama kavuşturulması hakkındaki görüşümüz, bizzat bu hikâye; ister doğru, isterse yanlış olsun, şayet hikaye doğru ise ister Hz. Ömer, isterse başka biri hakkında gerçekleşmiş olsun tamamen geçerlidir.

(7) Bir anlaşma gereğince, bedelini taksitlerle ödemesi koşuluyla efendisi tarafından hürriyetini elde etmesine imkân tanınan bir köleye "mukateb" (kendisiyle hürriyeti konusunda anlaşma yapılmış bir köle) denir. Kölesinin hürriyetini elde etmesine imkân tanıması konusunda hiç kimsenin yasal zorlama ile karşı karşıya bulunmadığı sanılmaktadır; ancak bu tavrın devlet politikaları ile teşvik edildiği kuşkusuzdur. Gerçekten de, Kur'an-ı Kerîm'in "Kölelerinizden hür olmak için bedel ver-

6 *Age.*, s. 720.

mek isteyenlere gelince; eğer onlarda hayır görürseniz, bedel vermelerini kabul edin." (24 Nur, 33) yolundaki sözleri, Onun, köleleri hürriyetlerine kavuşturmak ve böylece köleliği kaldır- 187
mak konusundaki kesin niyetine yönelik herhangi bir şüpheye pek imkân tanımamaktadır. Ancak, o günlerin savaş ahlakının sonucu olarak kölelerin sayılarının aşırı derecede artması sebebiyle, Kur'an'ın bu amacı derhal gerçekleştirilememiştir. Bu yüzden bu, Kur'an'ın "Eğer onlarda hayır görürseniz" yolundaki sözleri kölelerin hürriyetlerine kavuşturulmaları konusunda bir sınırlama değildir. Bu sözlerin söylemek istediği tek şey şudur: Eğer bir köle, hürriyetini elde edemezse, bu taktirde, hür bırakıldığında kendi ayağı üzerinde durması beklenemez. Hür bırakılsa bile köle kalmaya devam edecektir.

Burada özgürlüğü için efendisiyle anlaşma yapan kölesiyle ilgili bir başka sorun ortaya çıkmaktadır. Çok fazla kazanan bir köle, taksitlerini bir defada ödeyip de mühletin bitmesini beklemeden özgürlüğünü kazanamaz mı? İmam Malik bu konuda şöyle demektedir: Hanefî kabilesinden (Hanefî adının Hanefî mezhebi ile bir bağlantısı yoktur.) Furafısah (Forphyrius?) (görünüşe göre Grek-Süryani ismi) İbn Umayr'in bir mukateb kölesi vardı. Kölenin çok parası vardı, bu yüzden de bir an önce özgürlüğünü elde etmek istiyordu. Bu sebeple efendisine mukatabe aktinden doğan borç taksitlerinin tamamını bir defada ödemeyi önerdi. Ancak Furafısah öneriyi reddetti. Bunun üzerine, mukateb, o zamanlar Medine valisi olan Umavî Mervân'ın huzuruna varır ve ona şikayette bulunur. Mervân, Furafısah'ı huzuruna çağırır ve ondan öneriyi kabul etmesini ister. Ama Furafısah öneriyi yine reddeder. O zaman Mervân, akit parasının köleden alınıp Beytu'l-Mal'e konmasını emreder. Köleye de "git, artık hürsün" der. Furafısah bu durumu görünce parayı alır."[7] Bu olayı yorumlayan İmam Mâlik şöyle der: "Bundan dolayıdır ki bizim bu konudaki yerleşmiş uygulamamız (emr; ancak daha önce de açıkladığımız gibi, İmam Mâlik, "Emr, A'mal, Sunna ve'l-Emru'l- 188
Muctema'" terimlerini, Medine'deki uygulama ya da Sünnet terimlerinin karşılığı olarak kullanmaktadır) şudur: Özel durum-

7 *Age.*, s. 800.

lar, bir mukâtebin bütün borçlarını zamanından önce ödemesine imkân verdiği zaman, ona bu hak tanınmalıdır. Efendisi de bu öneriyi reddetmemelidir. Öncelikle, bu olayı iki hususu ispat etmek için zikrettik. Daha önce zikredilen örneklerle birlikte, köleleri özgürlüğe kavuşturmak için devlet yetkilileri tarafından alınmış tedbirleri açıkca gözler önüne sermektedir. İkinci olarak, bu örnek, daha önce de tekrarlanmış olan şu gerçeği canlı bir biçimde dikkatlerimize sunmaktadır: Sünnet, yani cemaatin canlı uygulaması Şafiî sonrası öğretinin iddia ettiği gibi, sadece Hz. Peygamber'in eseri değil, aynı zamanda Müslümanların kararları ve eylemleri sonucu ortaya çıkan düşünce sürecinin sonucudur. Burada Mervân b. Hakem'in kararı, İmâm Mâlik'e göre, uygulamanın yani Sünnet'in bir parçasıdır. İmam Mâlik'in, Suriye'deki genç çağdaşı Evzâî'nin Sünnet anlayışı için de tamamen aynı şey geçerlidir. Irak okulu da aynı Yaşayan Sünnet ile başlamış, ancak fıkhî istinbatlarda (kıyaslarda) giderek daha fazla özgürlük göstermiş ve dolayısıyla geçmişte alınmış kararlara daha az güvenmişlerdir. Bununla birlikte, yaklaşık olarak ikinci asrın yarısında, bu hür düşünce, giderek Hadis şeklini almıştır. Ancak, Irak hadisi, esas itibarıyla Medine'deki Sünnet'ten ya da Evzâî'nin "uygulama"sından daha az yöresel değildir.

III
GENEL SONUÇ

Yukarıda verilen örnekler -çoğunu zikretmediğimiz ve bir kısmını da geçen kısımlarda sunduğumuz daha birçok örnek-
189 bizim ilk dönem kuşaklarımızın, Kur'an'ın öğretisine ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne durgun bir şey olarak değil de farklı sosyal âdetler arasında hem de yaratıcı bir biçimde hareket eden bir şey olarak baktıklarını herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İslâm, farklı sosyal olgular ve durumlardan dolayı yavaş yavaş gerçekleşmesi gereken normların ve ideallerin adıdır. Gerçekten de, İslam, doğru bir biçimde anlaşılacak olursa, kendini gerçekleştirmek için sürekli yeni ve taze formlar arar ve bu formları bulur. Sosyal kurumlar, İslamî faaliyet ile ifadenin en önemli sektörleridir. Şu halde sosyal kurumlar, sosyal adalet, yaratıcılık vb. gibi İslamî değerlerin

taşınıp yayılması için uygun araçlar olmalıdır. İşte, Sünnet'in ilk dönemdeki gelişmesinden (çıkardığımız) açık ders budur.

Yanlış anlaşılmak istemiyoruz. Boş liberalizmin serseri tavrını ya da şekil ile öz arasında kesin bir ayırım yapmak isteyen ve dolayısıyla, önemli olanın öz olduğunu ve şeklinse olsa olsa, onun hantal bir eşinden başka bir şey olmadığını söyleyen menfî spirtualizmi özellikle ve dikkatli bir biçimde reddediyoruz. Biz, şekil ile özün birlikte bir arada, birbirlerine bağlı bulunduklarını ve dolayısıyla her birinin zorunlu ve arzu edilir olduklarını söylüyoruz. Ancak, biz, şekillerin bile bir değişme tarzına sahip olduklarını, ama yine de aynı kaldıklarını da biliyoruz. Yaşayan bir imana ve yaşayan bir topluma zararlı olan şekiller değil, şekilciliktir. Hz. Ömer bazı önemli konularda Hz. Peygamber'in savaşa dair sünnetinin şeklini değiştirmiştir; ancak, Hz. Peygamber'in Sünneti, bu değişiklikten dolayı, daha da verimli 190
olmuştur. Gerçekten de Müslümanlar, Kur'an'ın tanıklık hukukunu değiştirmişler ve böylece iki tanık üzerinde ısrar etmek yerine, davaları bir tanık ve bir yemin esasına göre karara bağlamaya başlamışlardır. Kur'an'ın istediğinin, iki tanığın tanıklık etmesinin değil de adaletin gerçekleştirilmesi olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Kişisel itirafları içeren bir kasete (elbetteki, kasetin sıhhati her türlü şüpheden hali bulunmalıdır.) sahip olsak, bu taktirde herhangi bir davada, bilinen tanıklık şekillerinden bile vazgeçemez miyiz?

Ancak bu örnekler hayatîdir, yapıcı ve kesin cevaplar vermemizi gerektiren başka ve daha büyük sorunları ortaya çıkaracak kadar güçlüdür. Bugün oluştuğu şekliyle dünyamızda, gelecek nesiller için en iyi manevî ve maddî şartları yaratmak en önemli görevlerimiz arasında mıdır ya da değil midir? Eğer görevlerimiz arasında ise, gereği gibi ne doyurabildiğimiz ne de eğitebildiğimiz halkın ulu orta çoğalmasına dürüstçe imkân tanıyabilir miyiz? Böyle bir şey İslamî anlamda iyi bir şey midir?

Olur olmaz bir zamanda çocuk dünyaya getirmek bir Müslümanın devredilmez mutlak bir hakkı ise, münavebeli, ama ümitsiz katı bir çalışma düzenini kabul edebilir miyiz? İlk yol daha kolaydır, ama bugün benimsenmezse yarın seçim artık

bizim kendi seçimimiz olmayacaktır ve diğer alternatif ise, sadece kendini bize kabul ettirecektir. Yine, ilk yolu benimseyecek olursak, kontrolleri terketmeden önce, ne ölçüde yüksek bir hayat standardı istediğimiz bir başka sorundur. Ancak, bütün bunlar, şu anda çözüme kavuşturulması gereken sorunlardır; ama geçmişin taklidinden değil, fakat İslamî şuurun derinliklerinden hareketle çözüme kavuşturulmalıdır. Eğer, İslamî şuurdan şimdi doğru ve başarılı bir çözüm yolu ortaya çıkacak olursa, orada aynı zamanda Hz. Peygamber'in Sünneti de yaşayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

el- Ebharî, *Esîru'd-Din, Hidâyetu'l-Hikme*, Delhi, 1288h.

el-Isfâhânî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Ağânî*, Kahire, 1323/1904.

Ebû Davûd, *Sünen*.

Ebû Yusûf, *Kitâbu'l- Harac*, Kahire, 1032h.

Kitâbu'l-Âsâr, Kahire, 1355 h.

er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'î, Haydarabad, tarihsiz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*.

Ahmed Sirhindi, *Selected Letters of Ahmed Sirhindi* (Yayına hazırlayan Fazlur Rahman). Baskıda.

el-Âmidî, *Kitâbu'l-Ihkâm, fi Usûl'il-Ahkâm*, Kahire, 1331/1914.

A.S. Bazmee Ensari, *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskıda "el-Bihârî" ve "el-Fârûkî" maddeleri..

el-Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Haydarabad 1344, 1352, 1355h.

el-Buhâri, *el-Câmîu's-Sahîh, Les Traditions İslamiques*, O. Houdes ve W. Marçais, Paris 1913-1914, çevirisi.

L. Câetâni, *Annali Dell'Islam*, Roma, 1905-1926.

el-Fârâbî, *Kitâbun fi Ârâ'i ehlil-Medineti'l-Fâdıla*, (Albert Nadir Yay.), Beyrut, 1959.

Fazlur Rahman, *"Ibn Sinâ" in the History of Muslim Philostry* (editör M.M. Şerif) c. I, Weisbaden, 1964.

Islam (Weidenfeld ve Nicolson tarafından Londra'da muhtasar olarak basılacaktır).

el-Gazâlî, *Mastasfâ*, Kahire, 1939.

Gibb, H.A.R., *Mohammedanism*, a Mentor Book, New York, 1956.

İ, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890, 1961'de yeniden basıldı.

J. Horovitz, *Hâshimiyyât* (al-Kumayt) Leiden, 1904

İbn Haldun, *Mukaddime*, (M. Quartremere, Paris, 1858 baskısı) İngilizce çeviri: (üç ciltlik) F. Rosenthal, New York, 1958.

İbn Mâce, *Sünen*.

İbn el-Mukaffâ, *Risale fi's-Sahâbe, "Resâilu'l-Bulağâ"*, (Muh. Kürd Ali baskısı), Kahire, 1930, 1946.

İbn Kuteybe, *Tevil'ul-Muhtelefi'l-Hadis*, Kahire, 1326 h.

İbn Sinâ, *Kitâbu'l-İşârât*, Tahran, 1373,1377 h.

Kitâbu'ş-Şifâ, Kahire 1374. (Psikoloji bölümünün metni, Fazlur Rahman tarafından *De Anima* başlığı ile 1959 yılında Oxford'da yayınlanmıştır.)

Kitâbu'n-Necât, Kahire, 1357/1938.

Hurgronje (editör: G.E. Bousquet ve J. Schadıt), Leiden, 1957.
İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-Nübüvvet*, Kahire, 1346.
Mecmûatu'r-Resail'il-Kübrâ, Kahire, 1323 h.
es-Siyâsetu'ş-Şer'i'yye, Kahire, 1951,
el-İcî, *el-Mevâkif*, Kahire, 1325h.
Ikbal, Muhammed, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor 1960.
el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyîn*, Kahire, 1948.
Kitâbu'l-Âlim ve'l-Muteallim, Kahire, 1949.
Mâlik, *el-Muvatta*.
Mişkatu'l-Mesâbih, Delhi, 1932. İngilizce çevirisi: W. Goldsack, Selections From Muhammedan Traditions, Madras, 1923.
Müslim, *es-Sahih*.
(Molla) Mahmûd el-Cewnpûrî, *eş-Şemsu'l-Bâziğa*, Lucknow, 1308h.
Muhibbullah el-Bihârî, *Süllemu'l-Ulûm*, Kanpur, tarihsiz.
Murtazâ ez-Zebidî, *el-Bilgrâmî, Tacu'l-Arûs*, Kahire, 1306 h.
en-Nesâî, *Sünen*, Delhi, 1337h.
er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain fi Usûlid-Din*, Haydarabad, 1353 h.
J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
eş-Şâfi'î, *Kitâbu'l-Umm*, Kahire, 1321h.
Ihtilafu'l-Hadis, (Kitâbu'l-Umm adlı eserin kenarında basılmıştır.)
er-Risâle, Kahire, 1309h. İngilizce çevirisi: Majid K. hadduri, Baltimore, 1961.
Sadru'd-Din Şîrâzî, (Molla Sadrâ), *Şerhu Molla Sadrâ* (ala Ibn-i Sinâ) Bu eser, Batı da bir çok kere yayınlanmıştır.
eş-Şâtibî, *Kitâbu'l-Muvâfakât*, Kahire, 1032 h.
Kitâbu'l-I'tisâm, Kahire, 1322/1914.
eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Kahire, 1347 h.
et-Tirmizî, *eş-Şemâil*. Bu eser Batı da bir çok kere yayınlanmıştır.
John A. Williams, *Islam* (Great Religions of Modern Man), New York, 1961.

İNDEKS*

A

Abbasiler: 91
Abdu'l-Ala: 37
Abdu'l-Aziz Pehrevî: 128.
Abdullah İbn Zübeyr: 108.
Abdul Melik b. Mervan: 7, 12.
Akılcılık (entellectualizm): 134 137.
Âmidî: 151 vd.
Amr b. As: 57
Aristo: 120.

B

Bağdad: 94, 131
Beni Haşim: 8
Beni Havazin: 28, 29
Beni İsrail: 46, 49
Beni Kurayza: 41, 42
Beni Nadir: 42
Beytu'l-Hikme: 131.
Beytu'l-Mal: 187.
Beyzâvî: 138.
Budizm: 86, 100, 109.
Buhari: 49, 54, 55, 60, 66, 72, 108, 116.

C

cariye: 179, 182, 185.
cihad: 34, 39, 59, 66.

D

dalalet: 52
Daru'l-Harb: 27, 30.
determinist: 36.
determinizm: 37, 78, 97, 99, 101; öğretisi: 78; predeterminizm: 94, 98.

E

Ebu Bekr Bakıllânî: 161, 164, 168.
Ebu Bekir: 8, 22, 38, 111.
Ebu Davud: 54.
Ebu'd-Derda: 16, 17, 60.
Ebu Hanife: 4, 8, 27 vd., 39, 40, 59.
Ebu Hureyre: 106.
Ebu Yusuf: 2, 8, 27 vd., 36 vd., 50 vd., 60, 92.
Ebu Yezid Bistamî: 107.
Ebu Zerr: 38, 60, 106.
Ehlu'l- Adl ve's-Sünne: 4, 59.
Ehl-i Hadis: 22, 53, 93, 140, 141.
Ehl-i Sünnet (Ehl-i Sünnet ve'l Cemeat): 35, 37, 51, 58, 61, 75, 78, 85, 91, 93, 95, 96, 98, 104, 105, 109, 112, 125 vd.
Eş'ari: 61, 101, 141.
Evzâî: 28, 34, 35, 39, 42, 43, 188.
Eyyubiler: 132

F

Fahru'd-Din Râzî: 101.
Farabî: 122, 124 vd.
Fıkıh (ve usulü): 31, 114, 116, 130, 150, 1151, 184, 188 vd.
Furafısah: 193.

G

Gassaniler: 17
Gazâlî: 115, 120, 123, 124, 126, 133, 136, 169, 171.

* Dizinin sayfa numaraları orijinal metnin sayfa numaralarıdır, bu numaralar çevirinin kenarlarında verilmiştir

H

Hadis: 5, 9, 13, 32, 34, 36, 44, 45, 47, 58, 59, 67, 69, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 88, 130, 139, 167, 171; fenomeni: 48; faaliyeti: 61; karşıtı: 36, 51, 70; yanlısı: 36; hareketi: 6, 21, 33, 34, 44, 49, 51, 70, 75, 140, 150; gelişimi: 69; araştırıcıları: 183; ilmi: 27; ehli: 73; malzemesi: 6, 22, 38, 110, 130; şampiyonu: 40; taraftarları: 22; nakli: 23; nakilcileri: 33; uydurulması: 36; mecmuaları: 44, 78, 108.
Hallac-ı Mansur: 113.
Halife Velid: 30.
Haricîler: 4, 48, 54, 59, 61, 70, 88, 92, 99, 100, 108, 161.
Hasan Basrî: 7, 12, 78, 107.
Havazin: 28
Helenleşme: 124.
Hıristiyan(lık): 46, 64, 86, 100, 109.
Hicaz: 15, 30, 35.
Hicret: 7
Huzeyfe: 54-56.
Hür irade: 37.
Hz. Aişe: 36.
Hz. Ali: 38, 58, 108.
Hz. İsa: 37, 109.
Hz. Ömer: 8, 22, 38, 40, 42, 43, 49, 50, 64, 65, 68, 70, 180, 181, 182.
Hz. Peygamber'in Sünneti: 9, 12, 14, 18, 19, 28, 32, 66, 130, 156, 159, 167, 168, 178.
Hz. Peygamber'in Hadisi: 31.
Hz. Peygamber'in İctihadı: 157, 159.

I-İ

Ibn Durayd: 2.
Ibn Mesud: 36.
Irakî: 116, 145.
Ibn Rüşd: 119, 120, 122.
Ignaz Goldziher: 4.

İbn Arabi: 107, 115, 117.
İbn Hâcib: 170.
İbn Haldun: 23, 104.
İbn Hanbel: 58, 101.
İbn İshak: 82.
İbn Mâce: 58, 64.
İbnu'l- Mukaffa: 15, 21.
İbn Sinâ: 119-26.
İbn Teymiyye: 65, 93, 103, 104, 116, 124, 134, 137, 152.
Îcî: 170.
İcma: 6, 12, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 45, 46, 50, 51, 52, 76, 111, 139, 159; faaliyeti: 74; Öğretisi: 159.
İctihad: 8, 12, 15, 16, 18, 21, 23, 24, 31, 45, 68, 139, 142, 149, 165; kapısı: 105, 149 vd; öğretisi: 150.
İsnad: 72.
İdeal Sünnet: 12, 15.
İlahî determinizm: 61; İrade: 94, 104; takdir: 101, 104.
İlham ve Sezgi: 11, 117.
İmam Malik b. Enes: 13, 14, 15, 18, 20, 25, 30, 34, 39, 82, 184-8.
İmam Serahsi: 16.
İnsan iradesi /özgürlüğü: 90, 97, 99, 100, 137.
İrade özgürlüğü/hürriyeti: 12, 48, 78, 104, 105, 108.
İslam Hukuku (hukukçuları): 5, 67, 163.
israilat: 49

J
Joseph Schacht: 5, 181.

K
Kader: 12.
Kant: 120.
kassas: 58
Kelam: 114, 120, 126, 135, 137, 141, 152.
keşf: 115.
Kıyas: 15, 16, 23, 165.
Kindî: 118.
Kominizm: 86.
köle: 179.
kutb: 111.

L
Lammens: 4, 5.

M
makamat: 113.
Makhul: 18.
Margliouth: 5.
Masum İmam: 90, 137, 164, 165.
Maturidî: 61, 101, 141.
Medine: 13-16, 28, 30, 34, 179, 187.
Medine'nin Sünneti: 8, 188.
Mehdi: 110; öğretisi: 110.
Mekke: 28, 29, 42.
Me'mun: 131.
Messianizm (Mesihçilik): 109, 110, 118.
mevzu/uydurma: 80.
Mısır: 15, 48.
Muhammed İbn Abdu'l-Vahâb: 142.
Muhammed İkbal: 171, 172, 174.
Muhammed Seybânî: 16, 18, 39, 50.
mukatep: 186.
Mu'tezile: 48, 51, 61, 62, 70, 78, 100, 103, 104, 105, 118, 127, 131, 137, 138, 151, 166, 168; rasyonalizmi:78, 118; Kelamı: 165.
Mürciîlik: 60.
Müslim: 54, 55, 56, 60, 72.
Müseyleme: 48.
müşahade: 107.

N
Nebevi Sünnet: 5, 6, 7, 11, 12, 14, 19, 22, 23, 34, 42, 49, 67, 69, 80, 81, 87, 98, 150, 158; model: 14, 30, 74, 76; tecrübe: 124; davranış: 10; vahiy: 10, 120; otortesi: 80, 151; faaliyet: 29, 71, 177; Hadis: 33, 39, 41, 140; öğreti: 74, 140.
Nevevî: 74.
Nizamü'l-Mülk: 132.

O
Osman Betti: 4.

P
Panteist: 115.
Panteizm: 116.

R
Râzi: 101, 119, 144, 169.
Rey (şahsi fikir): 15, 34.
riba (faiz): 66, 68, 79.

S
Sahabenin Sünneti: 19; icması: 19.
Said b. Museyyeb: 15, 34.
Siger at Brabantia: 122.
Snouck Hurgron: 4.
Sufa: 13, 14.

Sufî: 78, 102, 112, 136; tabakat: 136; metodu: 113; yorum: 65, 108; -liğin menşei: 65; yanlısı: 65; hareket: 66, 106, 114; terminoloji: 113; marife (iç bilgi): 114; sezgisi: 114.
Sufizm: 105, 105, 106, 110, 111, 112, 136.
Suraka b. Malik: 37.
Sunneti Sukûtiyye: 183.
Sünnî: 58, 64, 85, 88, 89, 91, 103, 108, 112, 114, 119, 136.
Sünnet: 1-4, 6, 10, 12, 14, 18, 19, 22, 27, 28, 29, 34, 49, 69, 78, 80, 87, 107, 109, 139, 143, 163, 167, 184, 188; malzemesi: 130.
Sünnetullah: 7.
Sünnî Kelam: 154, 156, 163.

Ş

Şah Veliyullah Dehlevi: 11, 95, 104, 117.
Şâfiî: 18, 21, 23, 24, 34, 36, 40-46, 48-52, 77, 140, 151,188.
Şatahat: 114.
Şâtibî: 133, 153, 154, 156, 160-63, 165, 166
Şehristani: 136.
Şeyh Ahmed Sirhindi: 65, 104, 114, 117, 134.
Şia (Şii): 8, 48, 55, 65, 88, 90, 105, 108, 132, 164, 165.
şirk: 104
Şûrâ: 77, 94.

T

Takiyye öğretisi: 99, 113.
taklid: 52, 113, 161.
takva: 65, 66, 107, 109.
tekebbür: 97.
Teknik Hadis: 77, 81.
Temel Hadis: 67, 71.
teosofik sezgi: 115; sufizm: 115, 136.
tevbe: 113.
tevekkül: 66.
Thomas Aguianas: 120, 122.
Tirmizî: 52, 61, 64, 83.

U

Ummu'l- Veled: 182, 184.

V

Vahyî Hafî: 159
vecd: 107, 113.

Y

Yahudi(lik): 49, 64, 86, 110.
Yanılmazlık: 19, 77, 137, 168.
Yaşayan Sünnet: 23, 31-34, 40, 49, 68, 74, 75, 80, 87, 139, 177, 178; uygulama: 39.

Z

Zekat: 81
Zühd: 65, 66, 107, 108; hareketi: 107.
Zerdüştlük: 63, 100.



Fazlur Rahman

Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu

Bu kitap; her türlü İslamî düşünce için çatı sağlayan dört temel ilkenin, yani Kur'an, Sünnet, İçtihat ve İcma'nın uygulamasını, geçirmiş olduğu tarihi gelişimini ve bu dört temel ilkenin bizzat İslamî gelişme üzerindeki etkisini göstermeyi amaçlayan bir plan doğrultusunda kaleme alınmıştır. İşte kitabın başlığı buradan gelmektedir: Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu.

Sadece İslam fıkhının değil, fakat aynı zamanda bütün İslamî düşüncenin ilkeleri olan bu dört ilkenin önemi hiçbir şekilde küçümsenemez. Özellikle önemli olan, bu ilkelerin bir araya getirilip uygulanabilme yöntemidir. Bu fark, durgunluk ile hareket, gelişme ile donuklaşma arasında mevcut olan her türlü mesafeyi ortadan kaldırabilir.

Geleneksel kafa yapısına sahip Müslümanlar, bu çalışmanın sonuçlarını kolayca kabul eder görünmemektedir. Onlardan isteyebileceğimiz yegane şey, bu önemli sorunu tarafsız ve objektif bir biçimde incelemeye gayret etmeleridir. Bana gelince, ben Müslüman olarak, ne İslam'ın ne de İslam cemaatinin, tarihin gerçeklerini oldukları gibi karşılamaktan zarar göreceği inancında değilim. Aksine, her gerçek gibi tarihi gerçek de İslam'ı güçlendirecektir.

ANKARA OKULU YAYINLARI