H. Merve Yalçınkaya
18.09.2010 Ramazan
AKK 417

Daniel W. Brown
1963 doğumludur. Doktora çalışmasını *Rethinking tradition modern discussions of sunna in Egypt and Pakistan* isimli teziyle Chicago Üniversitesinde yapmıştır. Daha sonra Mount Holyoke College'de yardımcı profesör olarak ders vermiştir. Şu anda serbest araştırmacı olarak çalışmaktadır.

H. MERVE KALKAN
18.09.2010 Ankara
AKK 417

Daniel W. Brown
1963 doğumludur. Doktora çalışmasını *Rethinking tradition modern discussions of sunna in Egypt and Pakistan* isimli teziyle Chicago Üniversitesinde yapmıştır. Daha sonra Mount Holyoke College'de yardımcı profesör olarak ders vermiştir. Şu anda serbest araştırmacı olarak çalışmaktadır.

Ankara Okulu Yayınları: 41

Özgün adı: *Rethinking tradition in modern Islamic thought*

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti
Dizgi, redakte ve kapak: Ankara Okulu Yayınları
Baskı, cilt, kapak baskısı: Özkan Matbaacılık
Birinci basım: Ocak 2002
İkinci basım: Ekim 2009

ISBN: 978-975-8190-40-9

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

Çağdaş İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek

Daniel W. Brown

Çeviri
Sabri Kızılkaya Salih Özer

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ
MODERNİZMİN PRİZMASI 9

I. BÖLÜM
GEÇMİŞLE BAĞ
PEYGAMBERİ OTORİTENİN KLASİK KAVRAMLARI 17

II. BÖLÜM
SÜNNETE YÖNELİK
ÇAĞDAŞ İTİRAZLARIN ORTAYA ÇIKIŞI 41

III. BÖLÜM
VAHYİN SINIRLARI 73

IV. BÖLÜM
PEYGAMBERİ OTORİTENİN MAHİYETİ 99

V. BÖLÜM
HADİSİN SAHİHLİĞİ 129

VI. BÖLÜM
SÜNNET VE İSLAMİ İHYACILIK 169

SONUÇ
DEĞİŞİM YELPAZESİ 205

BİBLİYOGRAFYA 217
DİZİN 227

ÖNSÖZ

Bu çalışma ilhamını, gerek bu kitabın odağı olan İslam geleneğini (hadis-sünnet) yeniden düşünmeye bizzat önemli katkıda bulunmuş olan ve gerekse çağdaş İslam düşüncesinin dirayetli bir alimi olan Fazlur Rahman'dan almıştır. Onun sünnetle ilgili meselelerle olan şahsi alakası, çağdaş Müslümanlar için konunun ne derece önemli olduğu hususunda benim gözlerimi açtı. Fazlur Rahman'ın çalışmasını yakından tanıyan okuyucular, onun bu konudaki ilmi tesirini kabul edeceklerdir. Onun 1988'de ölümü, İslamî araştırmalara ilgi duyan herkes için bir kayıp, onun öğrencileri için ayrı bir kayıptır.

Projeyi geliştirmem için beni teşvik eden dostlarıma, meslektaşlarıma ve aileme minnettarım. Çalışmamın çeşitli aşamalarında değerli tavsiyelerini ve zamanlarını esirgemeyen Vedad Kadi, Charles Adams ve William Graham'a özellikle teşekkürler. Mısır ve Pakistan'a yaptığım seyahatler boyunca bana yardım eden birçok kişiye müteşekkirim; Peter ve Erica Dodd ve Pakistan'daki Birleşik Devletler Eğitim Vakfı personeline; Dr. Zafer İshak Ensari ve İslamâbâd'daki İslami Araştırmalar Enstitüsü personeline ve fakültesine; ayrıca Kahire'deki Kongre Kütüphanesinden Ahmed Ramazan'a ve Kahire Üniversitesindeki Dâru'l-Ulûm'un ve diger fakültelerin personeline ve Muhammed Sirac'a. Aynı zamanda teşviklerinden dolayı Mount Holyoke College'in dinî araştırmalar bölümündeki meslektaşlarıma da teşekkürler.

Bu projeyi devam ettirmem için gerekli olan alan çalışması, gerek Pakistan'daki araştırma için Fullbright Grant'ın, gerekse hem Pakistan hem de Mısır'daki araştırmalar için Fullbright-Hayes'in doktora bursu vakfının cömert finansmanları olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olamazdı. Tezin yazımı, Charlotte Newcombe Vakfı'nın sağladığı bursla gerçekleşmiştir.

Son olarak; bu çalışmanın mümkün olması için sevgilerini, desteklerini ve teşviklerini esirgemeyen aileme teşekkür etmek istiyorum. Ebeveynlerim Ralph ve Polly Brown'a; sadece eğitimimin çoğunu destekledikleri için değil, bana ve diğer tüm çocuklarına vatanı kabul ettikleri Pakistan sevgilerini aşıladıkları için; bu projeyle büyüyen, yorulduğum anlarda benim için sürekli teşvik kaynağı olduklarından dolayı çocuklarım Sarah, Ruth Anne ve Stephan'a ve nihayet, bu tezi bitirme şerefine daha layık olan ve bana bu proje boyunca katlanan, seyahat arkadaşım, dostum ve eşim Carol'a teşekkürler.

GİRİŞ [1]

Modernizmin Prizması

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, Müslüman düşünürler dini otorite hakkındaki klasik İslam düşüncesine yönelik sürekli tekrarlanan birçok meydan okumayla karşı karşıya kaldılar. Müslümanlar değişen şartların karşısında kendi sosyal hukuki normlarını koruma, uyarlama veya yeniden belirleme gayretine girince, İslam dünyasının içinde bulunduğu keşmekeşlikler, İslam hukukunun klasik kaynaklarının geniş çapta yeniden gözden geçirilmesini gündeme getirdi. Devam eden bu mücadelede temel konu, peygamber Hz. Muhammed'in normatif örnekliği olan sünnetin otoritesi, konumu ve mahiyetiyle ilgili problemdi. Allah'ın elçisi olması hasebiyle Hz. Muhammed'in, sözleri ile filleri, hukuki ve dini otoritenin Kur'an'dan sonraki ikinci bir kaynağı olarak çoğu Müslüman tarafından kabul edilmiştir. Nitekim bizzat Kur'an onu okuyanlara, Allah'a ve onun elçisine itaat etmeyi defaatle emretmiştir. Böylece Muhammed'i taklit, İslam hukukunun temelini oluşturmuş, hatta çoğu gündelik işler için bile -tırnakların kesilmesinin gerektiğini belirten emir veya sakalın belli bir uzunlukta bırakılması gibi- bir ölçüt tesis ederek, Müslümanlar arasında ahlaki (ethical) davranış için bir standart olmuştur. Yirminci yüzyıl boyunca Müslüman düşünürler, İslam'ın ihyası için sağlam bir temel ararlarken sünnetin konumu; yolların çokluğuyla tehdit edilmişti. Müslüman dinî söyleminde önemli bir yer işgal eden dinî otoriteyle ilgili çağdaş Müslüman bunalımının en önemli boyutunu, sünnet problemi oluşturmaktaydı.

Eğer çağdaş Müslümanların tecrübesini tam olarak anlayacaksak, sünnetin konumunu belirlemek için Müslümanların giriştikleri çabayı anlamak, bizim için dönüm noktası olacaktır. Konu aynı zamanda da, muazzam dini geleneklere sahip olanların modernite tarafından ortaya atılan itirazlarla nasıl yüzleş-

tiklerini anlamamız açısından evrensel bir nitelik taşımaktadır. Müslümanların, sünnet üzerinde odaklaşan dinî otoriteyle ilgili bunalımlarıyla yüzleşme şekli, din çalışmalarında daha geniş bir problem içerisinde olayı anlama imkanı sunar. Yani, gelenek ile modernizm arasındaki ilişki ve muazzam bir geleneğe sahip olanların değişimle nasıl başa çıkabileceğine ilişkin problemler gibi.
[2] Öyleyse bizim ana konumuz, gelenektir -ancak bu günümüzün moda ilmî tabiriyle gelenek olmayıp, eskiden kullanılan anlamıyla gelenektir. Bu anlamıyla o, geçmiş bir otoriteyle başlayan ve dinî bir cemaat içerisinde nesilden nesle aktarılan hakikatin veya bilginin bir güvencesidir.[1] İslam düşüncesinde bu anlamıyla gelenek, Müslüman toplum içerisinde nesilden nesile sadık bir şekilde aktarılan ve takipçileri tarafından korunan Peygamberî sünnette canlandırılmaktadır. Çünkü çoğu Müslüman için sünnet, her neslin içinde hissettiği geçmiş bir idealin sürekliliği ihtiyacının somut bir şekli, burada ve şu anda Peygamber'in takdimi ve Peygamber devriyle bağlantının bir sembolüdür.

Sünnet hakkında çağdaş Müslümanlar tarafından yapılan tartışmaları ve bu tartışmaların gelenek ile modernite hakkında bize ne söylediklerini anlamak istiyorsak, Müslüman düşüncesinin gelişimini heuristik anlamda mütaala etmek için pek çok çağdaş Müslüman entelektüel tarihi incelemelerinde belirgin olan bir eğilimi kabullenmeliyiz. Birçok oryantalist tarafından benimsenen paradigmaya göre, çağdaş İslam düşüncesi, Batıdan sadır olan liberalizm, rasyonalizm ve modernitenin acımasız baskıları sonucu, kabullendikleri geçici bir aşama içerisindedir. Bu görüşe göre -Willfred Cantwell Smith'in klasik çalışması *Islam in Modern History* (Modern Tarihte İslam)'da bu özelliği belirtmiştir- Müslümanlar arasındaki modern tartışmalara, bu çalışmada da tasvir edilen sünnet üzerindeki tartışmalar gibi, gelenek ile modernizm, vahiy ile akıl ve liberalizm ile tepkiselcilik arasında devam eden savaştaki çarpışmalar gibi bakılmalıdır.

Böylesi bir yaklaşım, gelenek ile modernizm arasında kesin bir şekilde bölünmüşlüğü kabul etmektedir. Bu yoğun bir şekil-

1 *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ya. James Hastings, md. Tradition (gelenek).

de Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanan ve tekrar incelenmesi gereken bir faraziyedir. Çünkü Aydınlanma düşünürleri için akıl, geleneğin karanlığını delip geçen, hakikati aydınlatmak için cehaletin sis perdesini yırtan bir ışıldak idi. Aydınlanmanın öncüleri, gelenek ile akıl veya akıl ile vahyin tam anlamıyla birbirleriyle çatıştıklarını dramatize ederek sunmakla itham edilebilirler. Onlar, bazen diri diri yakılmak pahasına hayatlarını verdikleri düşünce özgürlüğü uğruna savaşıyorlardı. Ancak akıl ile gelenek arasındaki çatışmayı bu şekilde tasvir etmekle Aydınlanma düşünürleri belki de bir dereceye kadar kurtulmak istedikleri geleneklerin bizzat içinde yetiştiklerini kabul etme konusunda başarılı olamadılar.

Batı akademik kültüründe halen yoğun olarak hakim olan Aydınlanma geleneğine karşı; ben, geleneğin, değişimin düşmanı olmadığını, ancak bizzat kendisinin çoğu unsurlarının değişime maruz kalacağını ileri sürüyorum. Gelenek, hem değişir hem de değişimi meşrulaştırmak için kullanılabilir. Gerçekte o, bir devrimci olabilir.[2] İslam düşünce tarihi, adaptasyon, reform ve devrimin temelleri için İslam fikir geleneğinin nasıl birçok örnekler sağladığını göstermektedir. İlk dönem Harici hareketi, Abbasî "devrimi" ve İbn Teymiyye'nin reformizmi, geleneğin [3]
dinamizminin ilk örnekleridir. İran'daki "İslamî" devrim, Arap dünyasında güçlenen Sünnî ihyacılık ve İslam feminizminin ortaya çıkışı, değişimi onaylayan geleneğin günümüzdeki yaygın hareketlerinden bir kaçıdır.

Aynı zamanda, tehdit edilen değerleri korumanın bir yolu ve ortaya çıkan yeniliğe karşı direnmenin bir aracı olarak geleneğe sık sık başvurulması da bunun bir kanıtıdır. Ayrıca geleneğin alternatif kullanımları da önemli bir savaş alanıdır. Geleneğin içeriğini tanımlamadaki süreci kontrol etmede de çok şiddetli bir çekişme mevcuttur. Çağdaş Müslüman için sünnet, çatışmanın en şiddetli noktasını oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki sünnetin çağdaş sorunu, sahih hadisin içeriği, tanımı ve gelenek

2 Bu bakış açısı çağdaş araştırmalarda yaygın bir yer kazanmaktadır. Örneğin; Marilyn Robinson Waldman, "Tradition as a Modality of Change: Islamic Examples." *History of Religions*, 25(1986): 318-340; Jean Camaroff, "Missionaries and Mechanical Clocks." *Journal of Religion* 71(1991): 1-17.

olarak tanımlanan metot üzerindeki bir ihtilaf şeklinde ortaya çıkmıştır.

Eğer modernizm ile gelenek tamamen birbirine zıt şeyler olarak görülmemeliyse, o halde, onlar arasındaki ilişkiyi nasıl anlamamız gerekmektedir? Ben, Aydınlanma metaforunu ters çevirmeyi teklif ediyorum. Modernizmi geleneğin karanlığını dağıtan, yok eden ışığın kaynağı olarak görmekten ziyade; bunun yerine geleneği modernizmin prizmasından yansıyan ışığın bir ışını olarak düşünmeliyiz. Bir gelenek, yansımaları çok renkli bir spektrum gibi modernizmin prizmasından ortaya çıkar. Bazı yansımalar, modernizmin etkilerini diğerlerinden daha çarpıcı bir şekilde gösterecektir. Ancak hiçbiri tam anlamıyla etkilenmemiş olmayacaktır. Aynı zamanda spektrumun herbir rengi, farklı yansımaların herbiri açıkça gelenek içinde köklerini bulacaktır. Tıpkı spektrumun herbir şeridinin bir prizmaya giren ışıkta mevcut olması gibi, dinî gelenekten modernizme verilecek tüm cevaplar, hatta geleneği tamamen arkaya iter gözükenleri bile, bir şekilde gelenekle birlikteliğini muhafaza edecektir.

Çağdaş Müslümanın ilgilendiği bir çok mesele bu modeli göstermek için kullanılabilir. Örneğin; kadının konumu ve hakları üzerindeki çağdaş tartışmalar, geleneğin ortaya koyabildiği çeşitli dramatik kullanımların canlı bir göstergesini sağlar. Yine sözde rasyonalist metoda bir haklılık payı çıkarmak için Mu'tezile kelamının bazı yönlerini yeniden canlandıran neo-Mu'tezilecilik başka bir örnek sunar. Ancak bunlardan hiçbirisi bizim burada ele alacağımız geleneğin en iyi dayanağı ve sembolü olan sünnet kadar İslam'da gelenek ile modernizm arasındaki ilişkiyi daha güzel bir şekilde ortaya koyamaz. Sünnet, dinî otorite hakkında temel tartışmaların döndüğü odak noktadır.

Şu halde, bu çalışmanın ana iddiası, çağdaş Müslümanların da, her muazzam gelenek mensupları gibi, mensubu oldukları gelenekleri sürekli *yeniden düşünmekle* meşgul olduğudur. Tabi ki bazıları gelenekle herhangi bir bağı olduğunu inkar edecektir. Diğerleri de yaptıkları işi, değişmeyen modeli ve bir takım idealleri korumak veya yeniden canlandırmak olarak gözüktüğü-
[4] nü kasteden "yeniden düşünme" diye bir isimlendirmeyi inkar

edecektir. Yine de geleneğin en aşırı karşıtları bile gelenekten ayrılmış değil, bilakis ona şekil veren ve vardığı sonucun doğru olup olmadığını da orada aramaktadır. Öte yandan geleneğin en muhafazakar savunucuları bile, değişimden korumaya çalıştıkları geleneğin bizzat kendisini değiştirmekten kendilerini alamazlar.

Metodoloji

Modernizm ile gelenek arasındaki ilişkiyi arzettiğim tarzda anlamak, düşünce tarihinde bizim yaklaşımımız için önemli neticelere sahiptir. Çağdaş İslam düşünce tarihi çalışmasında da- gerçekte tüm düşünce tarihinde olduğu gibi- alimlerin dikkatini gayet tabiî olarak değişim va'd eden, yeni gözüken düşünce akımları çekmektedir. Biz dikkatimizi modernizme mahsus bir ürün olarak gözüken ve modern dünyanın baskılarıyla geleneği bağdaştırma çabasının ürünü gibi gözüken fikirler üzerine yönelteceğiz. Ancak böylesi bir eğilim hem bizim kendi kültürel ön yargılarımızın bir ürünü, hem de Aydınlanma düşüncesi sürecinin bir izini taşımaktadır. Böylesi bir yaklaşım çoğunluklu araştırmacının çalışması üzerindeki hüsn-i kuruntusunu yansıtır. Biz bakış açımıza uygun bulduğumuz düşünceler ve kişiler üzerinde yoğunlaşmaya dikkat edecek, daha geniş ancak daha az cazip olan düşünce akımlarını ihmal edeceğiz. Değişim her zaman ne tek yönlüdür ne de akademisyenlere cazip geldiği şekliyle daima paket halinde gelir. İran devrimi ve Birleşik Devletlerdeki muhafazakar protestanlik ve köktenciliğin yeniden dirilişi bu tip olaylardandır. Her iki gelişmede birçok araştırmacıya bir sürpriz olarak gelmiştir. Bazıları hala bunların sekülerleşmenin düz otobanında sadece birkaç küçük çukur olduğuna inanmaya veya öyle olduğunu ümit etmeye devam etmektedirler.

Cazip olan, yeni olan veya ilerici olanı ön plana çıkarmanın sakıncası, düşünce tarihini takip etmekle meşgul olan herkesin yüz yüze geldiği bazı sorunlu metodolojik tercihlerle yakından ilişkilidir. Bunların içinde en sorunlularından birisi, önde gelen kimseleri vurgulamak ile genel eğilimleri veya "düşünce ekollerini" vurgulamak arasında tercih yapmaktır. Albert Hourani akıllı-

ca bir şekilde her iki yaklaşımın da tehlikelerinin aynı olduğunu ortaya koyar.[3] Eğer önde gelen kimselerin etkisine vurgu yapacaksak, seçtiğimiz kimsenin, önemli düşünce akımlarının etkili ve gerçek bir temsilcisi olduğundan emin olmalıyız. Belki de, böylesi bir yaklaşımda mevcut olan en büyük tehlike, bizim yaklaşımımıza uygun olan düşünürlerin görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktır. Böylece bir kimseyi düşüncelerinin cezbediciliğinden dolayı önemli kabul etmiş oluruz. Bununla birlikte şahıslardan daha ziyade düşünce ekollerini ön plana çıkaran ikinci metot, farklı fikirler üzerinde yanlış bir birleştirme ile şahıslar arasındaki farlılıkların yok edilmesi tehlikesini ortaya çıkarır.

[5] Biz bu çalışmada ikinci yaklaşımı tercih ettik. Yapmamız gereken şey, sadece fikirlerle değil, o fikirlerin tesiri ile ilgilenmeliyiz, böylece bireylerden daha ziyade düşünce içindeki genel akımların analizini tercih ederek daha az riske girmiş oluruz. Gerçekten de kanaatimize göre sünnet problemi, izole edilmiş meşhur birkaç yazarın görüşleriyle yeteri kadar ortaya konulamaz. Tek tek düşünürleri ele almak benim analizlerimde önemli derecede rol oynamasına rağmen, onları daha geniş akımların ve bakış açılarının birer temsilcisi olarak ele aldım. Amacımız, sadece bu tür şahısların çalışmalarını anlamak olmamalı, aynı zamanda onların fikirlerinin ortaya çıktığı fikri atmosferi ve onların fikirlerinin neden oldukları cevapları da incelemek olmalıdır. Diğer bir deyişle, birinci derecedeki düşünürlerin fikirlerinin yayılmasında önemli katkıları olan diğer kimselerin reaksiyonlarına da dikkat etmemiz gerekmektedir. Kaynaklarımı seçmede basit bir test uyguladım. Eğer yayınlanmış bir görüşe somut bir yanıt geliyorsa, o önemlidir; yok eğer çoğu kimse tarafından zikredilmeden geçiliyorsa, o görüş benim için önemli değildir. Böyle yapmakla aslında sebep olduğu tartışmanın derecesine göre bir çalışmanın önemli olup olmadığına karar verdim. Sonuç olarak, bu çalışmanın temel kaynaklarını çoğunlukla, Mısır ve Pakistan'da sünnet üzerinde yapılan tartışmaları ihtiva eden bir avuç dolusu malzeme oluşturmaktadır.

3 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1789-1939 (Cambridge, 1983),IV-VII.

Sünnet hakkındaki çağdaş yazıları ve onların etrafında gelişen münakaşa literatürünü tahlil etmede benimsediğim metot, bu yazılardaki en önemli konuları yani; en çok tekrarlananları çıkarmak, klasik İslam ilminde o konunun arkaplanını ve içeriğini ortaya koymak ve konu üzerindeki çağdaş yaklaşımları analiz etmek olacaktır. Bir başka deyişle, sünnet etrafında yapılan tartışmaların yoğunlaştığı konulardan ve meselelerden en çok göze çarpanlarının haritasını çizmeye ve çağdaş Müslümanların bu meseleler üzerindeki temel duruşlarını analiz etmeye çalışacağım. Bu tür bir yaklaşım bazı dezavantajlara sahiptir. Mesela, bu tür bir bakış açısı sünnetle ilgili ortaya çıkan herbir yaklaşımın sosyal ve tarihsel bağlamını yeterince aksettiremez. Dahası sünneti bağımsız bir mesele olarak ele almak, bir şahsın veya grubun görüşlerinin karşılıklı ilişkilerini görmemizi engeller. Bununla birlikte, konusal bir yaklaşım büyük avantajlara sahiptir. Böylesi bir yaklaşım bizzat Müslümanların sünnet problemini ele alış şekillerini çok yakından yansıttığı gibi kendi aralarında yaptıkları tartışmaların yapısını da doğru bir şekilde aksettirir. Şu halde benim amacım, hem geleneğe sadık, hem de günümüz koşullarıyla ilgili olan bir toplum vizyonu için ortak bir mesele üzerinde yoğunlaşan Müslüman zihinler arasında devam eden konuşmaların bir parçası olarak, sünnet etrafındaki çağdaş tartışmaların tablosunu ortaya koymaktır.

I. BÖLÜM
GEÇMİŞLE BAĞ
PEYGAMBERÎ OTORİTENİN KLASİK KAVRAMLARI

Dini otorite hakkındaki çağdaş tartışmalar, Müslümanların İslam tarihinin ilk dönemine baktıklarında gördükleri şeyle şekillenmiştir. Netice itibariyle bu tartışmalar dinî otorite hakkındaki geleneksel görüşlere tamamen yeni ve örneği olmayan itirazlar gibi gözükseler de onlara tarihsel bir zemine sahip değillermiş gibi yaklaşılmamalıdır. Tasvir edeceğimiz tartışmalar bazı bakımlardan modern şartların bir ürünüdür ve gerçekten yenidir; ancak bir başka yönüyle de onlar İslam hukuk düşüncesinin teşekkül dönemi boyunca varolan tartışmalara da şaşılacak derecede benzerlik göstermektedir. İslam geleneği içerisinde bu sorunlar on dokuzuncu yüzyılda yeniden ortaya çıkmadan çok önceleri tartışmalı bir meseleydi. Gerçekte Peygamber'in otoritesi konusunda, klasik manadaki icma ciddi anlamda itirazlar olmadan yerleşmemiştir.

Sünnetin etrafındaki gerek eski gerekse çağdaş tartışmalar değişen şartlara göre doktrini uyarlamak için Müslümanların harcadığı çabaların gerekli bir sonucu olarak görülmelidir. Geçmişle olan devamlılığın bir kaynağı ve Hz. Muhammed'in otoritesinin bir kaynağı olan sünnetin prestijinden ötürü, hiçbir doktrinal, hukukî veya yorumla ilgili tartışma sünneti referans göstermeksizin yürürlüğe konulamaz. Hatta, sünnetin otoritesini inkar eder gözükenler bile, sünneti önemsememeye çalışmakla onun önemini ispat etmişlerdir. Bu sebeple ilk dönem Müslümanları, sünnete yönelik kendi yaklaşım dizgelerini (spektrum), çağdaş yaklaşım dizgesine büyük oranda benzer şekilde oluşturmuşlardır. Sünnet üzerindeki çağdaş ve geçmiş tartışmalar arasındaki bağın ve böylesi bir çalışmada geçmişteki tartışmaların önemi burada yatmaktadır.

Klasik İcma

Sünnet hakkındaki en klasik teoriler, üç temel unsur içermektedir. İslam hukuku ile ilgili klasik eserlerde, sünnet kavramı Hz. Muhammed tarafından oluşturulan uyulması gereken örneği işaret eder ve onun sözleri, filleri, takrirleri ve kişisel özellikleri hakkındaki haberler bu amaçla kayda geçirilmiştir.[1]
[7] Böylece olgunlaşmış şekilde sünnet öğretisinin tanımlanan ilk unsuru, sadece Hz. Muhammed ile bir tutulan sınırlı bir terim olmasıdır. Sünnet tanımı gereği, *sünnet-i nebî*, peygamber sünnetidir. Sünnetle ilgili klasik teorinin ikinci unsuru, Hz. Muhammed'e kadar uzanan ve sahih olduğu kabul edilen hadis rivayetleri ile sünnetin tam anlamıyla bir tutulmasıdır. Böylece sünnet tashih edilmiş bir takım hadislerle özdeştir.[2] Sünnetin üçüncü ve son karakteristik özelliği, vahiy gibi bir konumunun olmasıdır. Klasik öğretiye göre, sünnet tıpkı Kur'an gibi Peygamber aracılığıyla Allah tarafından vahyedilmiştir.[3] Gerek sünnet gerekse Kur'an tek bir kaynaktan neşet etmiştir. Onların arasındaki fark özde değil sadece şekildedir. Vahyin bu iki grubu arasındaki fark onların nasıl kullanıldığı ve onlardan elde edilenlerin nasıl kazanıldığıdır. Sünnet *gayr-ı metluv* iken, Kur'an tilaveti ibadet olarak kullanılan bir vahiydir. Kur'an'ın gerek metin gerekse mana olarak ilahi kaynaklı olduğuna ve kesinliğine tam olarak

1 el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Kahire, H.1321), md. Sunne. Bu çalışma Nebevî Sünnet hakkındaki Sünnî fikirlerle ilgilenmektedir. İmâmiyye Şia'sı bir çok açıdan Sünnilerin ilgilerini aşmak için Hadis ve Sünneti ele alırken, Şii İslam'da dini otoritenin yapısı farklı yönlerde gelişti.

2 Bu iddia aşağıdaki imaları içermektedir: Birincisi; Hadis araştırmalarıyla Sünnetin bilgisini elde etmenin *mümkün* olduğu yani; Hadis Sünnetin nakli için güvenilir bir araçtır. İkincisi; Sünnet *sadece* hadis aracılığıyla ulaşılabilir; Hadis haricinde Sünnetin bilgisine doğru bir şekilde ulaşmanın hiçbir yolu yoktur. Bu konular 5. Bölümde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

3 Klasik kaynaklarda Sünnetin vahiyden daha ziyade ilham olarak tasnif edilmesi gerekip gerekmediğine dair bazı tartışmalar mevcuttur. İlham şahsî tecrübeyi temsil eder ve özelliklede Sûfî geleneğiyle iç içedir. O daha az doğrudan olmasından dolayı vahiyden farklıdır ve daha az kesin bilgi ifade eder. William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A reconsideration of Sources with Special Reference to the Divine Saying od Hadith Qudsî* (The Hague, 1977), 35; el-Curcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, mad.. *İlhâm*; *Encyclopedia of Islam*, ya. D.B. MacDonald (Leiden, 1913-1938; 1. Baskı, bundan sonra El1 olarak geçecek), mad. *İlhâm* Klasik teoride fark Sünnetin otoritesinin küçük bir sonucu olarak gözükmektedir: Her iki durumda da o tabiatüstü kaynaklıydı.

inanılır iken, sünnetin metinsel formu tahmini olup sadece onun manasının güvenirliliği garanti altına alınmıştır.

Sünnet üzerindeki geleneksel icmayı oluşturan temel bloklar Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. h. 204) döneminde yerleşmiştir. Dahası, öyle gözüküyor ki Şafiî, sünneti meşrulaştırmadaki tek yaklaşım olarak kendi yönteminin benimsenmesini fiilen savunarak, fıkhın ahenkli sistemi içinde bu oluşturulmuş blokları bir araya getirmekten bizzat sorumlu olan başlıca kimsedir. Onun en büyük çabası ve büyük oranda başarılı olduğu şey, Hz. Muhammed tarafından ortaya konan örneklerle, yani; bizzat Hz. Peygamber'e kadar varan sahih hadislerle sınırlı bir "sünnet" anlayışını ortaya koymaktı. Bu noktada ona muhalif olanlar Hicaz'da, Irak'da ve Suriye'de sünnet hakkında daha az katı olan tanımları benimseyen ilk dönem bölgesel fıkıh "mekteplerinin" mensuplarıydı. Onlar, sünnet tanımlarına sadece Nebevi hadisi değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin örneğini, halifelerin hukukî kararlarını ve bir mektebin fakihlerinin arasında genel kabul gören tatbikatı da içine alan çeşitli örnek kaynakları da dahil etmekteydiler. Şâfiî'nin yönelttiği polemiklerin büyük bir kısmı, Schacht'ın mekteplerin "yaşayan sünneti" diye isimlendirdiği ilk dönem fıkıh mekteplerinin gittikçe artan kabul edilmiş tatbikatı olarak görülen esnek bir sünnet anlayışına karşıydı.[4]

Nebevî hadis ile sünnetin bir tutulmasındaki mücadele ve diğer örnek kaynaklar üzerindeki bu sünnetin üstünlüğünü tesis etmede Şafiî'nin başarısının kanıtı gayet açıktır. Şâfiî'den sonra biz, Hz. Peygamber'in sünnetinden başka herhangi bir şey için kullanılan sünnet kavramına çok nadir olarak rastlamaktayız.[5] Ancak Şâfiî'nin sünnetin tek meşru kaynağı olarak sahih

4 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* Oxford,1950; tekrar bas. 1964), özellikle 6-20 ve 133-137; Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History, terc.* ve ya. Wolfgang Behn(Leiden, 1971), 20 vd.; Noel Coulson, *A History of Islamic Law* /Edinburg, 1964; 1978), 53-61. Burada sunduğum Şafiî'nin bakış açısıyla ilgili bir değerlendirme için, bkz. Wael B. Hallaq, "*Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*" International Journal of Middle East Studies 25(1993): 587-605)

5 G.H.A. Juynboll, "Some New ideas on the Development of sunne as a Technical Term in Early Islam," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 10(1987): 108.

nebevî hadisin konumunu savunması, İslam hukuku kaynaklarına ahenkli bir yaklaşımı merkez alan bir fıkıh usulü sistemi vücuda getirme, onun çabasının sadece bir yönüydü. Çeşitli kaynaklar arasındaki ilişkiyi özelliklede Kur'an ve sünnetin ilişkisini tasvir etme onun projesinin merkezini oluşturmaktaydı. Bu meseleyle ilgili olarak Şâfiî şiddetle "Peygamber'in emrinin Allah'ın emri"[6] olduğu için otorite bakımından sünnetin Kur'an ile eşdeğer olduğu tezini gündeme getiriyordu.

[8]

Şafii'nin, Hz. Muhammed'in belirli örnekleriyle sınırlı bir sünnet anlayışı veya sünnetin vahyedilmiş mahiyeti gibi konular üzerindeki polemiklerle meşgul olmak zorunda olması, kariyeri süresince ve daha öncesinde sünnete yönelik bakışların spektrumlarının varlığına yeterli bir delil teşkil eder. En azından sünnete yönelik iki yaklaşım Şâfiî'nin muasırları arasında temsil edilmekteydi. Biri "yaşayan sünnet"e sahip olan ilk dönem hukuk mekteplerinin; diğeri de sadece Kur'an'a dayanmaları hasebiyle hadisi tamamen reddeden Ehl-i Kelam'ın yaklaşımıdır. Şafiî, bu her iki grupla da uzun uzadıya polemiklere girmiştir.[7] Sonuç olarak biz biliyoruz ki sünnete yönelik birbirinden farklı yaklaşımlar mevcuttu ve Şâfiî'nin kariyeri boyunca da bunlar tartışılıyordu. Ancak biraz kapalı olan husus, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönem ile Şâfiî'nin ki arasındaki iki yüzyıllık dilim içersinde bunun nasıl ve ne zaman ortaya çıktığıdır.

Şâfiî Öncesi Sünnet

Sünnet kelimesi İslam'ın doğuşunun evveline kadar gitmektedir. İslam öncesi kaynaklarda bu durumu doğrulamaktadır. Sünnet "şekil vermek, biçimlendirmek veya şekle sokmak" ve geniş anlamıyla "kurmak, tesis etmek veya nizam koymak" anlamındaki *senne* fiilinin kök anlamından türemiştir. Brawmann da "bir malın veya paranın belli bir kısmını bir kimseye tahsis etmek" anlamındaki *senne*'nin somut manasının bir kimsenin emrettiği veya tesis ettiği bir eylemi kastetmek şeklinde özel bir

6 Muhammed İdrîs eş-Şâfiî, Kitabu'l-Umm, ya. Muhammed Şakir (Kahire, 1940), 84. Bu durumu tartışırken Şâfiî, Sünnetin otoritesini tamamen reddeden ve ilahi otoritenin kâfi ve tek mekanı olarak Kur'ân'a dayanmayı teklif eden isimsiz bir muhatabının delillerini çürütüyordu.

7 Schacht, Origins, 58-81.

kullanımla genişletildiğini göstermiştir.[8] Bu nedenle sünnet belli insanların oluşturduğu bir grup veya özel bir şahıs tarafından ortaya konan veya emredilen bir uygulamaya işaret etmektedir.[9] Sünnet yalnızca bir kabilenin veya bir cemaatin geleneklerine hasredilmemeli, ayrıca onu kuran özel bir kimseyle de ilgilenmelidir.[10]

Sünnetin İslam öncesi anlamı hemen hemen aynı şekilde bizzat Hz. Muhammed'in yaşamı süresince de kullanıldı.[11] Hz. Muhammed'in konumundaki ve ünündeki siyasi ve dinî bir şahsiyetin, onun takipçileri tarafından şuurlu bir şekilde taklit edilmemesi mümkün değildir.[12] Dahası Kur'an, nebevî sünnetten hiç bahsetmemesine rağmen sürekli Allah ve onun peygamberine itaat etmeyi tekrarlayarak, Müslümanlar arasında ona kesinlikle özel bir statü ve otorite vermektedir.[13] Rah-

8 M.M. Brawmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*(Leiden, 1972), 152.

9 *Age.*, 155

10 Delillerini yanlış etimolojiye dayandıran Margoliouth ve Schacht birbirlerini izlediler. Taberî'den yaptığı alıntılarla delilini temellendiren Margoliouth Sünneti "çiğnenen yol" ve toplumsal bağlam içerisinde iyice yerleşmiş normlar ve adetler anlamına geldiğini ileri sürmektedir. D.S. Margoliouth, The Early Development of Muhammedanism(New York, 1914), 69; Muhammed b. Cerîr et-Taberi, Annales*[Tarihu'l-Rusûl ve'l-Mulûk]* ya. M.J. de Goedje (Leiden, 1879-1901) II,885; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*,(Kahire, 1300-1308)XIII, 224; Joseph Shacht'da Margoliouth'un argümanlarını kendi tezini desteklemek için kabul etti ve *Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ında gerek İslam öncesi Araplar'da gerekse ilk dönem Müslümanlarında "Sünnetin Hz. Muhammed'in belirli bir örneği anlamına gelmeyip daha ziyade "kabul edilmiş tatbikat", toplumun iyice takip ettiği yol anlamında olduğunu iddia etti. Schacht'ın düşüncesine göre, bu anlam ilk dönem hukuk mektepleri tarafından benimsendi ve tatbik edildi. Bu durum Sünneti Hz.Muhammed'in belirli örnekleriyle aynileştirmeyi başaran Şâfiî zamanına kadar sürdü. Bu bakış açısına göre Sünnetin kök anlamı "toplumun geleneksel kullanımdı"dır ve Sünnet asıl itibarıyla önde gelen bir kimsenin belirli bir örneğinden daha ziyade toplumun normlarıyla ilişkilendirilmelidir. Bkz. Schacht, *Origins*, 3.

11 Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term," 100.

12 Yani bir kimse Hz. Muhammed'in davasının geleneksel hatlarını kabul ederse. Fazlur Rahman şunu ileri sürmektedir. "Hz. Peygamber'in etrafındaki insanların, Kur'an ile onun peygamberi şahsındaki örnekleştirmesi arasında, birini kabul edip diğerini bilmemezlikten gelecek derecede köklü bir ayırım yaptıklarını düşünmek yirminci asrın çocukluğundan başka bir şey değildir." Fazlur Rahman, *Islamic Methodolgy in History*(Karaçi, 1965),9.

13 Senne(S.N.N) kökü Kur'an'da 16 yerde geçmektedir, ancak tuhaf bir şekilde asla Hz.Muhammed'le alkalı değildir. Onun kullanımı temek olarak iki bağlamda sınırlandırılmaktadır: (1) Daha önceleri cezaya maruz kalan halkların Sünnetine dikkat çeken uyarılar(en sık kullanılan *sunneti'l-evvelin*: 3:137,

man'ın da savunduğu gibi "Allah kelamı peygamberin karakterini "örnek" ve "yüce" olarak isimlendirdiğinde, ta ilk başından Müslümanların sünneti bir kavram olarak kabul etmedikleri hususu izah edilebilir mi?"[14] Kur'an da Hz. Muhammed'in sünnetine muayyen göndermelerin yokluğu, Peygamber'e ait sünnet
[9] teriminin kullanımının Kur'an sonrası olduğu ileri sürülebilir; ancak bu Hz. Peygamber'i örnek edinme fikrinin daha geç bir gelişme olduğu sonucunu haklı çıkarmaz.[15]

O halde şöyle bir sonuca varabiliriz; Sünnet mefhumunun bir miktarı Hz. Muhammed'i içeriyordu ve en ilk aşamada muhtemelen, onun hayatta olduğu sürede de cari idi. Ancak bizim klasik tartışmada gördüğümüz sertlik erken dönem sünnet anlayışlarında mevcut değildi. Dinî otoriteyle ilgili mefhumların yoğun olduğu hızlı sosyal ve siyasal değişim içerisinde sünnete yönelik ilgili fikirler gelişti. Başlangıcından beri Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olarak dinî otoritenin odak noktasıydı. Ancak artık o, onların arasında değildi ve Müslümanların peygamberî otorite ile nasıl ilişkiye girilebileceği konusunda zihinlerinde hiçbir şey yoktu. Hz. Muhammed'in ölümünü takip eden ilk yıllarda muhtemeldir ki dini otoriteyle ilgili Şiî fikirlerde sürdürülen egemen anlayış, Hz. Muhammed'in otoritesinin karizmatik varisler tarafından kullanılacağı ve üzerine alınacağı şeklindeydi. Klasik formülasyon içerisinde oldukça alakasız olan böyle bir dinî otorite anlayışı sünnet olacaktı. Peygamberî otoriteyi bizzat yaşayan sen olduğun zaman, peygamberin normatif bir örnekliğini muhafaza etmeye ne ihtiyaç vardır? Daha sonraki Şiî kelamcılar sün-

4:26, 8:38, 15:13, 18:55, 33:38, 33:62, 35:43); ve (2) Allah'ın insana olan muamelelerinin tarzı hakkındaki ifadeler (sunnetu'l-llah; Allah'ın hükmü bağlamında: 33:62, 35:43, 40:85, 48:23). Bu kullanımlar Sünnet fikrinin genel gelişimine biraz uygunsuz gözükmektedir. Kur'an'da bu terimin kullanılmasındaki amaç eski düzenin yıkıldığı ve yenisinin tesis edildiğini göstermek için gözüküyor. Sünnet ile ceza(judgment) arasındaki Kur'ânî bağ Putperest Sünnetine bağlılıklarına devam eden Hz. Muhammed'in karşıtlarının uzlaşmaz tutumlarına bir uyarı olarak görülebilir. Böylece putperest Sünnet, hidayeti reddedenlere verdiği hüküm olan Allah'ın Sünnetiyle bir birine zıttır.

14 Rahman, *Methodology*, 7, aynı zamanda bkz. Zafer İshak Ensari, "Islamic Juristic Terminology before Şâfiî: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufe" Arabica 19(1972):262-263.

15 Ancak bu Schacht'ın tamamen hatalı olduğu iddiasını çökertecektir. Nbevî Sünnet mefhumu onun sandığından daha erken kaynaklı iken, onun anlamı daha sonraki Nebevî Sünnet kavramlarından oldukça farklıdır.

net mefhumunu inkar etmediler; ama sünnetin kaynağı ve otoritenin merkezi Şiî imamlarıydı. Ancak Peygamberin makamında duran hiçbir karizmatik lidere sahip olmayan Müslümanlar için ise, Peygamberin tatbikatına başvurmalar bağlayıcı olacaktı. Bunun birlikte Şâfiî sonrasına kadar Hz. Muhammed'in otoritesinin nasıl muhafaza edileceği, aktarılacağı ve yorumlanacağı konusunda hiçbir net Sünnî ittifakı mevcut değildi.

Sonuç olarak sünnet hakkındaki ilk dönem Müslüman fikirleri, sünnetin klasik tanımlamalarından önemli şekillerde ayrılmaktaydı. Birincisi; ilk dönem Müslümanları Hz. Muhammed'in sünnetine diğer önde gelen Müslümanların ilk halifeler ve onun diğer meşhur sahabilerinin sünnetleri üzerinde bir üstünlük vermediler. İkincisi; bu ilk aşamada Müslümanlar, sünneti Hz. Muhammed hakkındaki belirli rivayetlerle daima özdeş tutmadılar. Yani; hadis rivayetleri daha sonra olacağı gibi sünnet için tek vasıta olarak hizmet görmemekteydi. Ve son olarak ilk dönem Müslümanları daha sonraki ulema tarafından oldukça titizlikle tasvir edilen dinî otoritenin çeşitli kaynakları arasında sert ayrımlara, özelliklede Kur'an ile sünnet arasında, gitmediler.

Nebevî Sünnet ve Diğer "Sünnetler"

Sünnetle ilgili anlayışlardan Şâfiî öncesi ve sonrası arasın- [10]
daki farkın en bariz olduğu nokta, Peygamberin sünneti ile diğerlerinin "sünnetleri" arasındaki ilişkiyi ele alış tarzıdır. Şâfiî sisteminin temeli, Hz. Muhammed'in sünnetinin otoritenin diğer tüm kaynakları üstünde yegâne yere sahip olduğuydu. Şâfiî için tek gerçek sünnet, *nebevî sünnet* idi ve bunu sadece sahih olan nebevi hadis ile aynileştirdi. Onun bakış açısına göre, Hz.Peygamber'den başka herhangi bir kaynaktan gelen hadislerin/sünnet'lerin(traditions) hiçbir ehemmiyeti yoktur ve nebevî tatbikata karşı olduğu anlaşıldığında da hiçbir ağırlık sağlamaz.[16] Ayrıca Şafiî tezinin başarısı sonraki hukukî metinlerde resmen açıklanmıştır. Juynboll'un işaret ettiği gibi, "Peygamberin sünneti dışında her şeyi kuşatan bir sünnet anlayışını düşünmek artık mümkün değildir."[17]

16 Schacht, *Origins*,12.

17 Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term" 108.

Nitekim Peygamber'in sünnetinin bu yüksekliğinin yavaş yavaş geliştiğine ve erken dönem Müslümanlarının zihinlerinde Peygamber sünnetinin Kur'an'i, sahâbîlerin sünnetlerini ve ilk halifelerin sünnetlerini de dinî otoritenin mevcut birkaç kaynağından sadece biri olduğuna dair, hatta Şâfi'inin kendi yazdıklarından bile, bol miktarda kanıt vardır.[18] Peygamberin sünnetinin diğer sünnetlerle eşitlenmesi, nebevî sünneti savunanlar tarafından gelen saldırılara karşı ilk dönem hukuk mekteplerinin var olan hukuk öğretilerini savunmak için kullanılan hadislere de aksettirilmektedir. Örneğin Ömer b. el-Hattâb'a bir halef tayin etmesi istendiğinde o, gerek bu konuyla ilgili bir talimat vermeyen Hz. Peygamber'in gerekse kendisinden sonra halef tayin eden Hz. Ebû Bekir'e uymanın sünnet olduğu şeklinde karşılık vermiştir.[19] Diğer bir meselede de Ali, Hz. Muhammed ve Ebû Bekir'in her ikisinde içki içmenin cezası olarak kırk değnek tatbik ettiklerini Ömer'in ise seksen değnek tatbik ettiğini ve sünnetle ilgili olarak "bunların tümü de sünnettir" dediğini nakleder.[20] Ebû Yusuf bu rivayetin devamında "bizim ashabımız içki içmenin cezasının seksen değnek olduğu konusunda ittifak etmiştir" demektedir.[21] Yine ölüm döşeğinde iken kendisi öldükten sonra Müslümanların rehber edinecekleri kaynaklarla ilgili olarak onlara şu şekilde tavsiyede bulunur: Kur'an, Peygamberle Medine'ye hicret edenler (Muhacir), Medine'de Müslümanları karşılayanlar (Ensâr), çölün halkı(Arâbi) ve son olarak da korunana Hıristiyan ve Yahudi grupları (*Ehl-i Zimme*).[22] İslam hukuku şekillendikten sonra bu sıralamada sünnetin yokluğu düşünülemeyecekti; ancak onun burada yok olması bize nebevî sünnet fikrinin İslam'ın ilk senelerinde mevcut olsa bile dinî otoritenin ayrılmaz bir kaynağı olarak henüz genel kabul görmeyi başaramamış olduğunu göstermektedir.[23] Bu tür rivayetlerin menşei ne olursa olsun, onları zikreden ve piyasaya süren kimseler teoride eşitliği ve bazı durumlarda Hz. Peygamber'den gelen sünnetler üzerinde otoritenin diğer kaynaklarının pratikte daha üstün olduğunu açıklamak için yapmaktaydılar.

18 Halife Sünneti ve onun önemiyle ilgili tartışmalar için bkz. Patricia Crone ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in The First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986), 43-57.

19 Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, ya. E. Sachau(Leiden, 1904-1940), III/1, 248.

20 "*ve kullun sunnetun*" Hadis Ebû Yusuf tarafından zikredilmektedir, *Kitabu'l-Harâc* (Kahire, H.1302),99. Bkz. Schacht, *Origins*, 75, ve Bravmann, *Spiritual Background*,132.

21 Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 99. Bravmann zikretti, *Spiritual Background*, 132.

22 İbn Sa'd, *Tabakât*, III/1,243. Karşılaştır G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Ghronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*(Cambridge, 1983); Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term."101.

Nebevî Sünnet ve Nebevî Hadis

Sünnet konusunda ilk dönem Müslüman görüşleriyle klasik döneminkilerin arasındaki ikinci önemli fark, hadis ve sünnet arasındaki bağ ile ilgilidir. Klasik kullanımda sünnetin muhtevası bellidir: Sünnet, Hz. Muhammed'e kadar ulaşan bir takım sahih hadislerle aynıdır. Bunun aksine birçok ilk dönem [11] Müslümanlarına göre sünnet ve hadis kavram olarak birbirinden bağımsızdı ve bu iki kavram Şâfiî sonrasına kadar tamamen birleştirilmiyordu. Özellikle dikkatimizi çeken husus, sünnetin sıklıkla "âdet" veya "kabul edilebilir normlardan" başka bir şeyi göstermediği şeklinde kullanıldığı ve nebevî sünnetin belirli bir takım örnekler sunmadığı, sadece adalet ilkelerine genel bir müracaatı akla getirdiği gözüken yerlerde, ilk dönem tarihi rivayetlerindeki sünnet ile hadis arasında bir ayırım olmadığıdır. Örneğin sünnete referansların bol bulunduğu Taberî *Tarîh*'inde terim herhangi belirli bir örneğe referans yapmaksızın bid'atın zıttı genel anlamında çok sık olarak kullanılmaktadır.[24] Taberî, Allah'ın sünnetinden, Müslümanların sünnetinden, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in sünnetinden bahsetmekte, ancak şaşılacak derecede seyrek olarak Hz. Peygamber'in sünnetini zikretmektedir. Nebevî sünneti açıkça zikrettiğinde bu çoğunlukla isyancılar tarafından kullanılan siyasi sloganlar ve antlar bağlamında yer almaktadır. Crone ve Hinds, Taberî tarafından da kaydedildiği gibi "*Kitâbu'l-lah ve sunnetu nebiyyih*" formülasyonu, isyancı-

23 Hz.Peygamber'in sünnetinin diğer sünnetlere oranla her hangi bir özel yeri olmadığı konusundaki argümanın gelişimi için bkz. Crone ve Hinds, God's Caliph, 50-55 ; Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term."96-118.

24 Herhalde Taberi tarafından bu terimin kullanımı Margoliouth'u "Sünnet"in ilk dönemdeki kullanımının "kabul edilmiş tatbikat" la eşit olduğu sonucuna varmasına neden olmuştur. Bkz. Margoliouth, *Early Development of Muhammedanism*, 69.

ların belirli bir ideolojilerini göz önüne almaksızın her büyük isyanın yükselen feryadı olduğunu göstermektedir. Bu formülasyondaki "sünnet" Hz. Muhammed tarafından ortaya konulmuş belirli örneklere müracaat etmeyi göstermeyip genel hakkaniyet standardına ve onun en güçlü sembol olduğu âdil davranışa başvurmayı gösterir.[25]

İlk dönem kelâm risaleleri belirli bir örnekten bağımsız "sünnet"e dair daha fazla kanıt sunar. Örneğin el-Hasan el-Basrî'nin, Abdulmelik (65-86 yy)'in isteği üzerine yazdığı söylenen *Risâle fi'l-Kader*'de peygamberin sünnetini çok genel bir şekilde ancak belirli olaylara ait referanslardan mahrum olarak zikreder. Ve bunu da Abdulmelik'in "Allah Resûlü'nün sahâbîlerinden herhangi birisinden gelen bir rivayet" tarzındaki açık isteğine rağmen yapmıştır.[26] *Risâle*'nin müellifi Peygamber'in sünnetini zikredebiliyor olması, ancak herhangi bir belirli hadis zikretmede başarısız olması ve açıkça hür irade ve cebriyye (cebr=determism) hakkındaki tartışmayı yeni bir gelişme olarak kabul etmesi, onun sünneti somut örneklerin bir koleksiyonu değil de belirli bir muhtevası olmayan dini otoritenin şüpheli bir ilkesi olarak gördüğünü gösterir.[27] Aynı tür bir belirsizlik sünnete yönelik formüle referanslar ve sünnet ile hadis arasındaki açık fark el-Hasan b. Muhammed b. el- Hanefiyye'nin, *Kitâbu'l-Ircâ*'sında, İbnu'l-İmâd'ın Abdulmelik'e ilk mektubu ve Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye gönderdiği *Risâle*'de de görülebilir.[28] Örneğin ilk dönem hukukî metinlerinde ve tartışmalarında hadis rivayetlerinden oldukça bağımsız şekilde sünnete veya *nebevî sünnete (es-sunne en-nebeviyye)* başvuran bir yöntemde buna bir kanıttır. Gerçektenden de en ilk dönem İslam hukuku muhakemesinin hemen hemen hadisten bağımsız olduğu gözükmektedir. Fakihler Peygamber'in yolundan yürüdüklerine inanabiliyorlardı, ancak bunu iddia etmek için herhangi bir belgeye müracaat etme konusunda hiçbir mecburiyet hissetmiyorlardı. Nebevî hadislerin fıkhın içerisine sızması ve girmesi ancak tedrici olarak hicri ikinci yüzyıl boyunca meydana geldi.[29] [12]

Sünnet mefhumunun hadis nakli olgusundan farklı olduğu iddiasını, hadis nakli metodunun bizzat geç bir gelişme olduğunu ima etmek anlamında anlamamak gerekir. Schacht'dan buyana, isnadın düzenli olarak kullanımının başlangıcı ve hadis naklinin düzenli bir sistem içinde gelişmesi sürekli geriye doğru yansıtılmaktadır. Yapılan son çalışmalar, en ilk hadis rivayetlerinin hicri birinci yüzyıla kadar, hatta muhtemelen bizzat Hz. Peygamber'in sahâbîlerine kadar bile götürülebileceğini ileri sürmektedir.[30] Ancak eğer hadis veya hadis tipindeki ilk rivayetler İslam'ın en ilk yıllarında tedâvüle başladıysa ve tartıştığımız gibi nebevî sünnet mefhumu da Hz. Peygamber zamanına kadar götürebiliyorsa, bu durumda bu iki görüşün birbirinden bağımsız olduğu hakkında söylenenler ne demektir? En ikna edici hipotez, oldukça erken bir dönemden itibaren sünnetin yükselen değeriyle içli dışlı olan fertlerin oluşturduğu bir grup ile Hz. Muhammed'in ve diğer önde gelen Müslümanlar hakkındaki belirli malumatları nakleden ve toplayanlar olarak bilinen farklı bir grubun yani hadis râvîlerinin oluşturduğu bir grubun varlığını varsaymaktır. Bazen bu iki grubun çalışması birbiriyle aynı olabilir, ancak Goldziher'in de işaret ettiği gibi, ilk dönem Müslüman biyograficiler tamamen hadisteki uzmanlıktan oldukça ayrı bir

25 Crone ve Hinds, *God's Caliphi* 66.sıklıkla genel anlamda adalet veya hak tatbikatını sembolize eden sünnet terimi siyasi bir bağlamda kullanıldığında "*es-sunne el-âdila el-câmia gayri'l- muferrika*"ifadesinin yer aldığı Sıffîn savaşını takip eden Hakem anlaşmasında onun bu kullanımı gösterilebilir. Bu bağlamda Sünnetin anlamı için bkz. Martin Hinds, " The Siffîn Arbitration Agreement," Journal of Semitic Studies 17 (1972): 93-129.

26 H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," Der Islam 21(1933), satırlar,7-9. Bkz. s.62-64 Bu ilk dönem Kelami risalesinin ve onun aidiyetiyle ilgili tartışma için; Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam," Journal of the American Oriental Society 55(1925):138-62; Schacht, Origins, 74, 141,229; Josef Van Ess, "Umar II and his Epistle against the Qadariyya," Abr Nahrain 1(1971-1972): 20 vd; Michael Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981), 117-123; John Wansbrough, *Qur'anic Studies* (Oxford, 1977), 160-163. Risalenin aidiyeti probleminin çözümü sunulan argümanı etkilemez. Bu dokümanların tarihi veya sıhhati göz önüne alınmaksızın, onlar açıkça "Sünnet" teriminin teknik manada kullanımlarının öncesini temsil eder.

27 Wansbrough, *Qur'anic Studies* , 160-163. Wansbrough buna dayanarak risalenin üçüncü yüzyıl Usûl tartışmalarının bir ürünü olduğunu ileri sürer.

28 Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, ya. Van Ess, Arabica 21(1974):20-52; İbn İbâd'ın Abdulmelik'e ilk mektubu Joseph Schacht tarafından ele alındı, "Sur l'lexpression 'sunna du Prophet," Mélanges d'orientalisme offerts a Henri Masse(Teheran, 1963), 361-165; ve Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye gönderdiği Risâle, *Kitabu'l-âlim ve'l-Muteallim*, ya. M.Z. el-Kevserî (Kahire, H.1368), 34-38.

29 Harald Motzki, "The Musanna of Abd al-Razzâk al-San'ânî as a Source of Authentic Ahâdith of the First Century A.H." Journal of Near Eastern Studies 50 (1991): 21

30 A.y.

şey olarak sünneti bilenleri ele almaktaydılar.[31] Juynboll, bu meseleyi ilk dönem biyografi nakillerinde sünneti bilen şahısların nadir olarak hadiste mütehassıs olarak tanıtıldıklarını göstererek, detaylı bir şekilde ele almaktadır. Hakikaten, onlar sıklıkla hadis naklinde dikkatsiz olmakla veya açıkça rivayet uydurmakla bile itham edilmişlerdir.[32] Bu durum açıkça ilk dönem hukukî faaliyeti boyunca ısrarla devam etti. İlk dönem kadıları genellikle sünnetin öncüsü olarak belirtilseler bile, hadis bilgileriyle önde gelen kimseler değillerdi. Böylece sünnet mefhumu ile hadis nakli olgusu birbirinden ayrı bir şekilde ortaya çıktı ve gelişti. Onlar birbirlerini paralel olarak takip ettiler, ancak Şâfiî sonrasına kadar ki gelişim çizgileri büyük oranda farklıydı.

Sünnet ve Kur'an

Şu ana kadar Şâfiî öncesinde sünnetin bir otorite ilkesi olarak yakından bilindiğini, ancak bunun sadece Hz. Muhammed'inki ile sınırlı olmadığı ve sünnet fikrinin, kavramsal olarak belirli hadis örneklerinden bağımsız bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Ancak Kur'an ile sünnet arasındaki ilişki neydi? Problemi daha geniş olarak ifade edersek; ilk dönem
[13] Müslümanları Kur'an'ın nebevî sünnetin ve nebevî olmayan sünnetin karşılıklı konumuna nasıl bakıyorlardı? Bir şey açıktı ki, ilk dönem Müslümanları klasik dönemde kesin olarak birbirinden ayrı tutulan otoritenin kaynakları arasındaki farkları net olarak çizmemişlerdi. İslam'ın ilk yılları boyunca Kur'an, Peygamber'in sünneti ve sahâbîlerle, ilk halifelerin sünnetleri büyük oranda geleneğin ayrılmaz kütlesiyle bağlıydı. Onların tümü vahyin ruhuyla bezenmişlerdi.[33] Bu malzeme gevşek sis-

31 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Leiden, 1896), terc. S.M. Stern, *Muslim Studies* (London, 1967), 24-25.

32 Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term", 113-117.

33 İlk dönem Müslümanlarının idrakindeki Nebevî Sünnet ile Kur'an'ın temel birliği(unity) için bkz. Graham, *Divine Word and Prophetic*. Benzer sonuçları elde eden farklı bir yaklaşım için bkz. Wansbrough, *Quranic Studies*, 176. Wansbrough kabul edilen Kur'an materyalinin tamamının geleneğin diğer unsurlarından açıkça ayrılmasının tahmin edilenden daha da geç tamamlandığını ileri sürmektedir. İlk dönem Müslümanlarının Nebevî Sünnet ile diğerlerinin Sünnetlerini kesin bir şekilde ayırmadaki başarısızlıkları için bkz. üstteki benim tartışma ve Juynboll, "Development of Sunna as a Technical Term" 96-118. Halife Sünnetinin önemi için bkz. Crone and Hinds, *God's Caliph*, 43-57.

temsiz ve temelde ahlaki gelişim için kullanıldığı dönem süresince bu kaynakların birbirleriyle olan ilişkisi ve onların kesin mahiyetinin tanımlanmasına hiçbir zorunluluk duyulmadı. Ancak gittikçe karmaşık dini ve siyasi ortamla karşılaşıldığında bu sistematik olmayan yaklaşım daha fazla süremezdi. Çekişmeler toplumu sarsınca, bir kimsenin kendi görüşlerini destekleme ve muhaliflerinin delillerini çürütmenin yollarına sağlam bir dayanak bulma ihtiyacı hasıl oldu. Bu istediği delili meşrulaştırabilecek ve muhaliflerinin delilini reddedebilecek tarzda vahyedilmiş malzemenin bir hiyerarşisini tesis etmeyi gerekli kıldı. "Vahyedilmiş" malzemenin bir kısmı sistematik olarak ayrışmak zorundaydı. Yeni oluşan usûl-i fıkıh, ulûm-i hadis ve nasih-mensuh gibi disiplinlerin ortaya çıkışı bu beklenmedik hadisenin dışındaydı.

İslam hukukunun kaynakları üzerindeki bu çalkantılı ve ihtilaflı dönem hakkında Şafii'nin polemik türü yazılarında bol miktarda malzeme bulunmaktadır. Bu tartışmalarda temel mesele Kur'an, Peygamber'in sünneti, diğer otoritelerinin sünneti, kıyas ve istihsan gibi hukuki akıl yürütmenin çeşitli usulleri ve hukuki otoritenin çeşitli kaynaklarının karşılıklı konumuydu. Bu tartışmalarla ilgili olarak polemik literatürü açısından üç ana grup belirtilebilir: ehl-i re'y, ehl-i kelâm ve ashâb-ı hadis.

Ehl-i Re'y, kaynaklara karşı yaklaşımlarında eklektikdi ve hukuki otoritenin evrensel bir teorisinin sistematik tatbikatı üzerine, kendi mekteplerinin kabul edilmiş pratiğini tercih etti. Bu en erken bölgesel temelli hukuk ve usul ekollerinin bir parçasıydı. Bu ekoller nebevî sünneti kabul etmekte ve kullanmakta; ancak onu diğer kaynaklardan kesinkez ayırmada başarısız olmaktaydılar. Sünnet onlar için sadece bir çok kaynaktan biriydi. Böylece onlar kendi görüşlerine muarız bir hadisle karşılaştıklarında kendi hukukî akıl yürütme metotlarından elde ettikleri sonuçları tercih ediyorlardı. Çünkü Ehl-i Re'y kendi öğretisine uygun tatbikatı, Kur'an ve sünnete sistematik olarak bağlanmanın üzerine koymaktaydı.

Ehl-i kelam, hadisin otoritesini tamamen reddederek daha radikal bir yöne kaydı.[34] Onların sünnet hakkındaki görüşleri diye bahsettiğimiz şeyler, aslında onlara karşı yazılan polemik türü eserlerden çıkarılmaktadır. Onların delillerine ait en erken doyurucu bakış açımızı Şâfii'nin yazdıklarından elde etmekteyiz.
[14] Şâfiî dönemi boyunca Ehl-i Kelam, hadis rivayetlerini tamamen reddedenler olarak tasvir edilmiştir. Onlar tarafından hadislerin kabul edilmesi demek, onlarında güvenirliliğinin tıpkı Kur'an'ın güvenirliliği gibi bir anlama gelmek demek olacaktı.[35] Yine onlar doğrulukları konusunda en küçük bir şüphe olan hiçbir rivayeti kabul etmemişler ve doğruluğu kesin olmayan hadisin, Kur'an üzerine bir hüküm koymasına da asla izin verilmemesine inanmışlardır.[36] Gerçekte onlar Kur'an'la ilgili hukuki meseleler için Kur'an harici herhangi bir delili kabul etme ve Allah tarafından kasten düzenlenmeden bırakılmış olduğu için Kur'an'da işaret edilmeyen meselelere girme konusunda isteksizdiler.[37] Haliyle gerek hadisçilerin metoduna gerekse onların çalışmalarının mahsullerine karşı aşırı derecede tenkitçi bir tutum içindeydiler. Her ne kadar muhaddisler hadisi ravinin sahip olduğu özelliklere dayanarak red ve kabul ettiklerini iddia etmekteyseler de, gerçekte onların metodu muhaliflerince tamamen keyfiydi. Hadisçilerin çalışmalarının yetersizliğinin bir sonucu olarak, hadis mecmuaları birbiriyle çelişen, küfre düşüren ve saçma sapan hadislerle doldurulmuştu.[38]

Bu grupların her ikisi içinde korkulan şey, sonunda savaşı kazanan durumunda temsil edilenin Ashab-ı Hadis tarafının olmasıydı. Ashab-ı Hadis, peygamberden gelen hadislerin sünneti oluşturduğu için, geçerli tek temel olduğu görüşüne kendi-

34 Hadisin, sahih sünnetin temsilcisi olduğunu inkarda Ehl-i Kelam'ın " *la hukme illâ li'l-llah*" sloganını Halife devletinin otoritesine karşı çıkmada kullanan Haricilerin bazıları örnek aldı. Crone ve Hinds, *God's Caliph*, 57 ve 63 not. 4.; Michael Cook ve Patricia Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge/New York, 1977), 27; Gianroberto Scarcia, "Scambio", *Annali Dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, NS 14(1964): 636.

35 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitabu'l-Umm*(Kahire, 1321-1325 H.), VII, 250.

36 A.y.

37 Juhn Burton, *The Collection of the Qur'an*(Cambridge/New York, 1977) 19.

38 İbn Kuteybe, *Kitâb Te'vîli Muhtelifi'l-Hadis*, terc. Gerard Lecomte, *as Le Traite des Divergences du Hadit d'l Ibn Qutayba* (Dımeşk, 1962), 6-8. Bir çok modern eleştirilerde bu bakış açısının yankılarını bulabiliriz.

lerini adamışlardı. Sünnet ve sahih nebevî hadis gerçekte aynı şeylerdi. Hadis uleması hayatlarını elde edilen bilgilerin nakledilmesine ve cem'e (toplamaya) vakfetmekte ve bunun tabiî bir sonucu olarak kendi faaliyetlerini Hz. Peygamber'in mirasının ve otoritesinin sıhhatli bir şekilde sunulması olarak kabul etmekteydiler. Onların sergiledikleri bu tutum muhtemelen en ilk hadis ravilerine ve toplayıcılarına kadar götürülebilecek erken bir dönemi içine almaktadır. Hadisçi tez, Müslümanlara somut, tanımlanması kolay ve hadis aracılığıyla peygamberle bağlantısı inkar edilemez şeyler sunduğu gözüken güçlü bir tezdi. İmkansız olmasa da, bir Müslüman için zor olan; gerçekten sıhhatli olan hadislerin teorik otoritesini inkar etmekti. Çünkü böyle yaptığı takdirde o, bizzat Hz. Peygamber'in otoritesini tartışılır hale getirecekti.

Gerçekte ne Ehl-i Re'y ne de Ehl-i Kelam teoride Hz. Peygamber'in otoritesini reddetmekteydiler. Bununla beraber onlar, Ashab-ı Hadisin kabul ettiği gibi hadis rivayetlerinin peygamberin otoritesini en iyi şekilde temsil ettiğini kabul etmeye yanaşmadılar. Bu tartışmalara yön veren şey, bu gruplardan her birinin kendilerinin Hz. Peygamber'in mirasına uygun hareket ettiklerine inanmış olmalarıydı. Onlar Hz. Peygamber'in takip edilip edilmeyeceğini tartışmaktan ziyade onun *nasıl* takip edileceğinin mücadelesini veriyorlardı. Ehl-i Re'y ile hadisçiler arasındaki mesele nebevî örnekliğin açıkça ortaya konduğunda otorite olup olmadığı üzerinde değildi. Bu noktada onlar hem fikirdiler. Onların üzerinde farklılaştıkları şey, hadis örnekleriyle ortaya konulanların Hz. Peygamber'in mirasını daima en iyi şekilde edip edemediğiydi. Ehl-i Re'y hadislerin bazen Hz. Peygamber'in ruhunu daha iyi ortaya koyan diğer üstün ilkelere tabiî olması gerekliliğine düşünmekteydi. Toplumun devam eden tatbikatı ve genel adalet ilkeleri onların çıkardıkları bu ilkeler arasındadır. Diğer bir deyişle, sünnetin önemi konusunda hadisçiler (Ashab-ı [15] Hadis) ile aynı görüşte iken, Ehl-i Re'y, sünnetin kesin muhtevası ve anlamı konusunda farklılık arz etmekteydi.

Aynı şekilde ehl-i kelam -en azından Şâfiî ve İbn Kuteybe tarafından tasvir edildikleri şekliyle- Peygamber örneğinin oto-

rite olmadığını tartışmıyorlardı. Onlar daha ziyade hadisin bu örneği doğru bir şekilde yansıtmadığı ve Peygamber'in gerçek mirasının başka bir yerde bulunabileceğini –öncelikle ve en başta Kur'an'ı takip etmekle- iddia ediyorlardı. Şâfiî'nin onları tasvir ettiği kadarıyla, ehl-i kelam temel olarak rivayetlerin naklinin güvenirliliğiyle ilgileniyorlar; ne Peygamber'in otoritesine karşı geliyorlar ne de Müslümanların ona itaat etmesi vazifesini sorguluyorlardı. Şâfiî onların bu kabulünü kullandırma konusunda acelecidir. Muhaliflerinin kabul ettiği üzere, şayet Allah Peygamber'e itaati emrediyor ise bu durumda kaçınılmaz olarak bazı emirleri kastetmesi gerekir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in sözleriyle oluşturulmuş bu emirler Müslüman için bağlayıcıdır ve onlar daha sonraki Müslüman nesillere sadece hadisler vasıtasıyla ulaşabilir.[39] Şâfiî'nin delillendirmesinin aslı oldukça basit bir teklifti; Allah inananlara peygambere itaati emretmekle kesin olarak bunu yapacak araçlarda sağlamış olması gerekirdi. Neticede, Ehl-i Kelam, hadisçilerin argümanlarının mantığına ve gücüne daha fazla dayanamadı. Daha sonraki Ehl-i Kelam, Mu'tezile, hadislere karşı şüpheci tutumunu bir dereceye kadar muhafaza ederken, hadisle ilgili ashab-ı hadisin delillerinin baskısına sonunda boyun eğdi. Câhız birçok Mu'tezilî tarafından hissedilen bu çelişkili durumu resmetmektedir. Ona göre sünnet'in bilgisini kesin olarak elde edersek, bu durumda sünnet muhakkaktır. Maalesef rivayet sürecinin kusurları, nebevî sünnet hakkındaki doğru malumatı elde etme işlevini mümkün kılmamaktadır. Aynı zamanda Câhız kendi delillerini desteklemek için hadisleri kullanmasına rağmen, ilk dönem Müslümanlarının tıpkı Kur'an metnini yaptıkları gibi sahih sünneti tesis etmek konusundaki başarısızlıklarından yakınmaktadır.[40]

Kur'an ile sünnet arasındaki ilişkiye ait klasik yaklaşım bu tartışma ortamından ağırlık kazandı ve netice itibariyle bu tartışmalardan oldukça etkilendi. Bu tartışmaların neticesinde doktrinal sentez (doctrinal synthesis) anlamında, gözle görülür iki karşıt akım ortaya çıktı. Bir tarafta Kur'an'ın metninin tek bozulmamış ve bozulamaz olduğunu –insan etkisinin veya

39 *Age.*, 251.
40 Charles Pellat, *Le Milieu Basrien et la formation de Gâhiz*(Paris, 1953), 8.

müdahalesinin hiçbir izi olmayan ilahi iradenin bir ürünü olarak- yerleştirmeye açık bir eğilim vardı.[41] Yine aynı dönemlerde gittikçe açık bir şekilde telaffuz edilen; Kur'an gibi sünnetinde ilahi vahyin bir ürünü olduğunu dile getiren bir diğer muhalif gruba rastlamaktayız. Onlarda aynı kaynaktan gelmekte ve aynı otoriter statüyü paylaşmaktaydılar. Bu inanç, sünnet ile Kur'an arasındaki ilişkiyi tanımlayan ve birincisinin de vahyedilmiş konumda olduğunu beyan eden haberlerde görünmeye başlamıştır. Nitekim "Cebrail Kur'an'ı indirdiği gibi sünneti de indiriyordu"[42] şeklindeki rivayette bu durumu görmekteyiz. Hz. Muhammed her vahiy alışında aynı zamanda o vahyi açıklayan birde sünnet almaktaydı.[43] Sünnetin de doğrudan ilahi vahyin bir ürünü olduğuna dair bu haberlerden yansıyan inanış, en erken Müslümanlarının görüşlerinde gelişmemiş olarak mevcuttu. Ancak sünnetin resmi tanımının vahiy olarak yapılması muhtemelen İslam hukukunun kaynakları üzerindeki hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıldaki tartışmaların doğal bir sonucu olarak daha geç bir gelişmeydi.[44] [16]

41 Özellikle iki doktrin, Kur'an'ın *gayr-ı mahluk* (yaratılmamış) olduğu ile onun *i'câzı* inancı, Kur'an'ın eşsiz ve emsalsiz konumunu vurguluyordu. Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi üzerindeki tartışma Mu'tezile ile Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği hadisçi muhalifleri arasında önemli bir meseleydi. Bu tartışma Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğu doktrinini resmen kabul edilmesini emrettiği Halife Me'mun'un 218/833'deki meşhur mihne olayıyla zirveye çıktı .*İ'câzu'l-Kur'an* doktrini de -Kur'an'ın Hz. Peygamberin peygamberliğini kanıtlamak için Allah'tan Hz. Muhammed'e verilen bir mucizeydi- aynı zamanda ortaya çıktı. Bu doktrinin özü, Kur'an'ın biçimde, güzellikte ve belâgatta eşsiz olduğu delilidir. Onun belâgatına yetişmeye çalışan meydan okuyucuların başarısızlığı onun ilahi ve mucizevi bir menşei olduğuna delil olarak hizmet görür. Her iki doktrinde Kur'an'ı yüceltmeye, onun ilahi menşeli olduğuna ve eşsiz konumunu vurgulamaya hizmet etmektedir. A.T. Welch, "The Qur'an in Muslim Life and Thought," in *Encyclopedia of Islam*, ya. H.A.R.Gibb(Leiden, 1960-; 2. Baskı, Bundan boyle EI2 olarak geçecek) mad. "Kur'an".

42 Dârimî, *Mukaddime*, 49. Ahmed b.Hanbel, *Musned* (Kahire, 1312-1313 H.), IV,126. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Alphabetically Arranged* (Leiden, 1927; tekrar b. 1971), 556.

43 İbn Abdilberr, *Câmi'* (Kahire, 1346 H.) II, 191.

44 İlk Dönem Müslümanları arasında sünnetin vahiy olarak kabul edilmesi hakkında bkz. Graham, *Divine Word and Prophetic Word*. Pace Burton, *Collection*, Kur'an vahyinin başlangıçtan beri eşsiz bir konumu olduğunun kabul edildiğini ileri sürer. Sünnetin Vahiy statüsüne yükselişi, bu görüşe göre, daha geç bir gelişmedir. Goldziher'de bu görüşü kabul etmektedir . Bence, Graham'ın da ileri sürdüğü gibi, Sünnetin vahiy olarak kabul edilmesi erken döneme ait bir eğilimdir. Her ne kadar resmi doktrin, Hadis Edebiyatına yansıdığı şekliyle, çok daha sonra ortaya çıkmış olsa da.

Kur'an'la paralel değil, ancak statüde ona eşit olma şeklindeki bu zıtlık sünneti okunmayan vahiy (vahyu gayr-i matluv) ve sadece Kur'an'da yer alan okunan vahiy (*vahyu matluv*)den ayırmak suretiyle klasik formülasyonun içerisinde de muhafaza edildi. Ancak burada yapılan ayırım şekilde olup, özle alakalı değildir. Sünnet vahyin farklı bir modu olmayıp, sadece kullanılışında ve nakledilişinde farklılıklar mevcuttur.[45] Bu formülasyon hukukî otoritenin bir kaynağı olarak sünnetin eşit statüsünü iddia ederken, din ve ibadet (devotion) alanında Kur'an'ın üstünlüğünü muhafaza etmektedir. Kur'an'daki ifadeler ve emirler ilahî menşelidir. Sünnette ise sadece emrin muhtevası güvenilirdir. Çünkü onun metni bozulmaya müsaittir. Öyle gözüküyor ki Şâfiî bu formülasyondan haberdârdır. O şöyle yazmaktadır; "Allah'ın Resûlü vahiy olmayan hiçbir şey bildirmemiştir. Çünkü vahiy hem okunanı (yani Kur'an) hem de Peygamber tarafından konulan sünneti içine alır."[46] Bununla birlikte onun delilinde bu öğreti önemli bir şey değildir ve Kur'anî yorumlarla kendi görüşlerini desteklemek için tercihler yaparken, polemiklerinde bunu çok az kullanmıştır. Ancak İbn Kuteybe'nin zamanına gelindiğinde, öğreti daha oturmuş bir hale geldi. Artık usûle dair tartışmalarda, öncelikle de hadisçilerin konumunun genel bir savunması olarak, ancak özelliklede *nesh*in can sıkıcı problemiyle ilgilenmenin bir aracı olarak, açıkça kullanılan bir delil oluşmuştu.[47] *Nesh*in tatbiki, Kur'an'da veya sünnette yer alan belirli bir emrin bizzat Allah tarafından ilga edilebileceği iddiasını gerekli kıldı. Usûl tartışmalarında kritik mesele, sünnetin, Allah tarafından gelen bir emri nesh edip edemeyeceği ve benzer şekilde Kur'an'ın, sünnetin bir unsurunu *nesh* ettiği şeklinde yorumlanıp yorumlanamayacağıydı. Ancak bu eklektik yaklaşım, bu iki kaynak arasındaki açık ayrılıklardan istifade eden,

45 Sünnetin vahiy mi ilham mı olarak göz önüne alınması gerektiği yönündeki tartışmalar akılda tutulmalıdır. Bkz. dipnot. 3.

46 Şafii, *Kitâbu'l-Umm*, VII, 271.

47 Bu konun en tam bir şekilde ele alınan yer John Burton, *The Sources of Islamic Law* (Edinburg, 1990). Kur'an'ın bazı ayetlerinin diğerleri tarafından nesh edildiği argümanı, en ilk dönem tefsi literatürüne kadar izlenebilecek bir yorum tekniğidir. Bu teknik benimsendi ve hukuk ekolleri tarafından teknik bir tanım verildi. Onun kullanımı mevcut en eski hukuk çalışmalarında mevcuttur. Malik'in *Muvatta'*ı, ve bu ilke Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî 'de güzelce geliştirilmiştir. , *Kitabu's-Siyeri'l-Kebîr* (Haydarabat, 1335-1336 H.), I, 68.

her durumda Kur'an'ın örnek alınması gerektiğini iddia ederek sünneti zayıflatmaya çalışan Ehl-i Kelamın delilleriyle tehdit ediliyordu. Şâfiî bu hücumları başka yöne çevirmek için gerek Kur'an'ın sünneti neshine gerekse sünnetin Kur'an'ı neshini reddetti. Şâfiî'den sonra "Kur'an'dan gelen tehdit –tek taraflı olarak çekildi", neshle ilgili daha eski ve daha gevşek tutum tekrar öne sürüldü.[48] Bu noktada sünnetin ilâhî menşei doktrinin [17] kullanımının yeniden ortaya çıkışını ve daha sonra literatürde Kur'an'ın sünnetle neshini meşrulaştırmanın bir aracı olarak sünnetin vahyedilmiş mahiyetine gittikçe artan bir referansı görmekteyiz. İbn Kuteybe (ö.276/899) bunun ilk örneğini sunar. O, Kur'an'ın Kur'an'la ve Kur'an'ın sünnetle neshinin eşit derecede kabul edilebilirliliğini söyler. Çünkü sünnet Kur'an gibi, peygambere Allah tarafından Cebrail aracılığıyla getirilmiştir; bundan dolayıdır ki Kur'an vahyinin Kur'an'da olmayan vahiy tarafından neshedilmesi caizdir.[49]

el-Gazâlî bu klasik tutumun kısa bir ifadesini şöyle sunmaktadır:

> Hz. Peygamberin Kur'an'ı kendi keyfine göre neshetmediği görüşüyle ilgili hiçbir tartışma yoktur. O vahye muhataptı. Allah gerçek neshedicidir ve Peygamberi aracılığıyla bunu yapar. Bundan dolayı Kur'an'ın emirlerinin sadece Kur'an tarafından değil, Peygamber tarafından da neshedilebileceği kabul edilmelidir. Bu durumlarda vahiy, Kur'an vahyi olmamasına rağmen, netice itibariyle Allah'ın vahyi birdir. Allah birisi Kur'an olarak adlandırılan ve alenen okunması hepimiz için bağlayıcı olan Kur'an tarzında ifade edilen, diğeri de Kur'an olmayan iki kelama sahip değildir. Allah vahyediliş türü birbirinden farklılaşan; ancak tek bir kelama sahiptir. Allah bir zaman Kur'an ile kelamını bildirir, başka bir zamanda başka bir tarzda sözlerini bildirir ki bu alenen herkesçe okunan değildir ve sünnet olarak isimlendirilmiştir(gayr-i metluv).[50]

Sünnetin ilahi kaynaklı olduğu öğretisi aynı zamanda klasik ilimlerin diğer alanlarında da kullanıldı. Örneğin, özellikle de Kur'an tefsiri disiplininde, sünnetin oynadığı anahtar rolü

48 Burton, *Collection*, 55.

49 İbn Kuteybe, *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadis*, 217, 232.

50 Gazâlî, *Kitabu'l-Mustasfâ* (Kahire, 1322 H.), I, 125. Burton'dan tercüme, *Collection*, 57.

meşrulaştırmak oldukça önemliydi. Gerek eski gerekse çağdaş müellifler sünnetin Kur'an tefsirindeki ayrılmaz işlevine deliller getirdiler. O, vahyedilmiş metnin ve Kur'an hakkındaki temel yorumun pratik çözümüydü. Bundan dolayı sünnet olmadan Kur'an'ın anlaşılamaz olduğu iddiası boş değildir. Sünnet neshedilmiş ve neshedilen ayetler hakkındaki malumat için tek kaynak, ayrıca Kur'an'ın esbab-ı nuzûlüne de tek başvuru kaynağıydı. Bu sebepten ilke; "*Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır*"[51] şeklinde formüle edilmiştir. Sünnet hakkındaki gerek eski gerekse çağdaş tartışmalarda, birazda haklı bir şekilde, sürekli yöneltilen itham; hadisi inkar edenlerin sadece Kur'an'la kendi yollarını nasıl bulacakları idi. Sünneti Kur'an'la eşit değere yükseltmek bu iki kaynak arasındaki organik bağı korumanın bir aracıydı.

Şâfiî Sonrası Sünnet

Hicri üçüncü asırdan sonra klasik sünnet öğretisinin prensiplerine karşı söylenmiş bir tek söze hemen hemen rastlayamıyo-
[18] ruz. Bu andan itibaren on dokuzuncu yüzyılda sünnet üzerindeki tartışmalar yeniden ortaya çıkana kadar, sünnetin mahiyeti ve meşruiyeti önemli meselelerden değildi. Artık ne peygamberin sünneti ile diğerlerinin sünneti arasında hiçbir karışıklığa ne de sünnetin güvenirliliğinin sorgulandığına artık rastlamaktayız. Teoride, sünnet Kur'an'ın bile üzerinde bir hüküm koyucu idi. Nitekim "sünnet, Kur'an üzerine hüküm koyar, ancak Kur'an, sünnet üzerine hüküm koyamaz" ile "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha büyüktür." ilkeleri buna örnektir.

Bu, tüm görünümleriyle Ashab-ı Hadisin tam bir zaferiydi. Ancak her şeye rağmen onların zaferi gerçekte sınırlıydı. Sünnetin hadisçi tanımı savaşı kazanmış iken, hukuk alanında hadisin üstünlüğünü sağlama konusunda tekliflerinde hadisçiler tamamıyla başarılı olamadılar. Teorinin kabul edilmesi başka, onun tatbikatta uygulanması oldukça başka bir şeydi. Klasik mezhepler, Şâfiî ve onun hadisçi taraftarları tarafından desteklenen sünnet doktrinini çürütülmez kabul edebiliyorlardı ancak,

51 Burton, *Collection*, 18.

mevcut meseleler üzerinde kendi konumlarını terk etme konusunda isteksiz görünüyorlardı.

Fiili hukuki durumlarla ilgili olduğu yerlerde halen, sünnetin teorik plandaki konuma herhangi bir itiraz olmaksızın, belirli bir hadisin tatbikatından kurtulmak için bir çok yol vardı.[52] Örneğin Hz. Peygamber'in yapmış olduğu ve söylemiş olduğu her şeyin hukuki maksatlı olmadığı iddiasında böyle bir dayanak bulunabilirdi. Sadece fakih muhaddislerin en aşırı uçları, Hanbelilerin bazılarıyla, Zahirî ekolünde olduğu gibi, hukuki bir zorunluluk olarak bütün ayrıntılarda Hz. Peygamber'i taklit ettiler. Diğer fıkıh mekteplerinin tümü bir hadis/haber ile onun tatbikatı arasındaki yorumlama aşamasının gereksinimi üzerinde ısrarla durdular. Çünkü, bir emir gibi gözüken her hadis/haber gerçekte bir emir değildir.[53] Bu nedenle fıkıhtaki emirlerin taksimini, farz, vacib, mübah, mekruh ve haram şeklinde kategorilere ayırdılar. Böylesi bir sınıflandırma bir kimsenin hoşlanmadığı hadislerin etkisini azaltmak için kullanılabilirdi ve gerçekte de bazı uygulamaların nasıl sınıflandırılması gerekliliği üzerinde fakihler arasında çok farklı fikirler mevcuttu. Dahası fakihler genellikle Hz. Peygamber'in dini misyonu ile alakalı olan filleri ile- bağlayıcı olmadığını bildirerek- diğer filleri arasında bir ayırımı kabul ettiler. Hatta İbn Kuteybe gibi bir hadis müdafii bile bu ayrımı gözetmektedir. Nitekim o, sünneti 1) Cebrail tarafından getirilen, 2) Hz. Muhammed'in kendi re'yinden ve bağlayıcı olan, ancak tetkike konu olan, 3) takip etmeyene herhangi bir müeyyide getirmeyen bağlayıcı olmayan şeklinde bir ayırıma tâbiî tutmuştur. Yine bu argüman meşhur hurma ağacı rivayetinde yer almaktadır. Bu rivayete göre Medine'nin talihsiz bazı hurma üreticilerine göre onun önerisinin başarısızlığının ortaya çıktığına dair şeyler sunulduktan sonra Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Ben sadece bir beşerim, eğer dinle alakalı bir şey buyurursam o zaman ona uyun, ancak size kendi re'yime dayalı olarak bazı şeyler emredersem bilin ki ben sadece bir beşerim."[54]

52 Ehl-i Sünnet ekollerinin Hadislerin etkisini azaltmadaki bir çok yöntemleriyle ilgili olarak bkz. Goldziher, *The Zahiris*, 63-80.
53 A.y.
54 Muslim, *Kitabu'l-Fadâil*, 31.

[19] Aynı zamanda fakihler Hz. Peygamber'in hayatındaki bir hadisenin hukukî bir müdahale olarak anlaşılması için onu kuşatan bağlamın bilinmesi gerektiğini de ileri sürmüşlerdir. Bu tür bir yaklaşımı, bir sahâbînin diğer bir Sahâbiyi doğru dürüst rivayet etmediği için değil, bağlamı göz önüne almadığı ve yanlış sonuca vardığı için dalâlette olmakla itham ettiğini bildiren polemik türü birçok rivayette görmekteyiz. Bu tip vakıalardan en sık zikredilen biri ve sünnet problemiyle ilgili çağdaş tartışmalarda da sürekli olarak tekrar edilen, Hz. Aişe'nin ölünün yakınlarının ona ağlamasıyla azaba maruz kaldığına dair hadisi, birbiriyle alakası olmayan iki rivayetin dikkatsizce bir araya getirilmesinden kaynaklandığı gerekçesiyle yalanladığıdır. Rivayete göre, Hz. Peygamber yeni vefat etmiş bir Yahudi kadının mezarının yakınından geçerken ona azap edildiğini söyledi ve ardından da "Akrabaları ona ağlıyor"u eklemiştir. Onu dinleyenlerden bazıları onun kastettiğini yanlış anladı ve iki ifadeyi bir araya getirerek yakınlarının kadına ağlamasından dolayı ona azap edildiği sonucuna vardılar.[55] Buradan çıkarılacak ders gayet açıktı; sünnet; sadece zahiri değerine bakılarak kabul edilen hadislerden daha fazla bir şeyi ifade etmekteydi.

Tabiki sünnetin teorik otoritesine karşı çıkmaksızın var olan hukukî öğretinin muhafaza edilmesi için temel çare bizzat hadis tenkidi ilminin varlığını kabul etmekti. Fakihler akıl yürütmenin diğer metotları için hadislerden gelen delilleri kullanarak, isnad etme oyununu öğrendiler. Çünkü peygamberin sünneti halihazırda önceki diğer bütün kaynakların üstünde bir yere yükseltilmiş ve önceleri bir sahâbîye veya tâbiîne veyahut sadece re'ye dayanan görüşlerin Hz. Muhammed'e atfedilen görüşler olması için güçlü bir motivasyon mevcuttu. İşte bu isnadların geriye doğru büyümesi olgusuydu. sünnetin hadisçi tanımının yerleşmesiyle, bir muhalifin görüşlerini reddetmek için tercih edilen metod, onun kaynaklarına güvenmemekti -onun isnadlarını paramparça etmekti. Gerçektende ilk planda hadis tenkidinin ortaya çıkışında bu tür bir rekabetin olduğu ikna edici bir şekilde tartışılabilir. Klasik anlatıma göre, isnad tetkiki ve hadis sistematik olarak çalışılması bol miktarda hadisleri uyduranlara karşı dindar ulemanın fedakarca çabalarının bir sonucu olarak neşet etmiştir. Hadisin hamilerinin, bizzat Hz. Peygamber'le şahsi bir bağa sahip oldukları ileri sürülen kimselerin ölümleri ile tehlikeli muhaliflerin ve bid'adın ortaya çıktığı siyasi değişime bir cevap olarak rivayet nakledenlerin durumunu incelemekle işe başladıkları zannedilir. Bununla birlikte bu standart klasik açıklama hadis tenkidinde ortaya çıkan kargaşa ortamının tasviri için oldukça yetersizdir. Yeni oluşmaya başlayan cerh ve ta'dil ilmine verilen isim bile onun menşeinin romantik fikirler olduğunu yalanlamaktadır. Hadis tenkidi sıklıkla bir kimsenin muhalifleriyle sürdürdüğü fikri kavganın bir aracı olarak kullanıldı; hadislerin çoğaltılması, bir kimse için güzel isnadlar vücuda getirmek, muhaliflerinin isnadlarını soruşturmak, hep bir kimsenin kendi konumunu meşrulaştırırken karşıt delille [20] mücadelenin bir yöntemiydi.[56]

Sonuç olarak, hukukun sünnî ekolleri kendi durumlarını perçinleştirdiler ve kendi icma doktrinleri sayesinde mevcut hukukî doktrin etrafına bir kalkan yerleştirdiler. Bir çok alimim işaret ettiği gibi, icma hiçbir resmî (formal) temele dayanmamasına rağmen, tüm İslam hukuk sistemi için mantıksal bir temel sağlamaktaydı. Hatta son analizde sünnetin kendisinin bile icma tarafından geçerli hale getirildiği düşünülebilir. Sonuç, Sünnî mezhepler için sünnetle ilgili hadisçi görüşlerin zaferinden etkilenmesi sadece yüzeysel olarak hukukun özünde muhafaza edildiğidir. Klasik sünnet doktrininin kabulü sadece tartışmanın odağını değiştirdi. Tatbikatta çeşitli hukuk ekollerinin fıkhî öğretisi revizyondan korundu ve hadisçi tezin zaferinden büyük oranda etkilenmemiş olarak kaldı.

Burada bu modele önemli bir istisna vardı. Ahmed b. Hanbel'i takip edenler arasında, hadisçi fikirler nispeten saf olarak muhafaza edildi. Hanbeliler, diğer hukuk ekollerinde hakim olan hadisin çok titiz bir şekilde kullanılmasına mukavemet eden eğilime karşı devam ede gelen protesto hareketine sarıldılar. Bunun içindir ki; Hodgson'ın da belirttiği gibi, Hanbelilik İslam tarihinde gözle görülür bir yaratıcı güce sahiptir.

55 Buhârî, *Cenâiz*, 32,33, 44.

56 Burton, *Collection*, 14-15.

> Hanbelilik hiçbir zaman gerçek manada bir fıkıh mektebi olmadı. Kendi prensiplerine paralel fıkhını meydana getiren temelde radikal ve kapsamlı bir hareketi devam ettirdi. Ancak onun liderleri çoğunlukla diğer fıkıh ekollerinin kurumsal güvenliğini sağladığından dolayı taklidin benzer türünü kabul etme konusundan gönülsüzlerdi ve prensip olarak mevcut toplumun icma geleneğini reddettiler. İctihad, Hanbeliler arasında canlılığını korudu; her bir büyük alim dini yönde bir reform için kendi zamanının ihtiyaçlarına göre yeniden tazelenme konusunda kendini özgür hissetti.[57]

Hanbeliliğin canlılığını, sünnetle ilgili klasik teori ile mezheplerin gerçek doktrinleri arasındaki ayrılığın sebep olduğu yaratıcı tansiyon(gerilim) göstermektedir. Sünnî hukuk ekolleri pratikte hadislerin tatbikatına mukavemet gösterirlerken, teoride onun öneminin kabul etmişlerdir. Böyle yapmakla onlar, sadece hadise dayanan tatbikatı kabul eden hadisçilerin devamlı saldırılarından yara almaktaydılar. Pratik hadisten ayrıldıkça, sünnet doktrini ahlâkî, dinî ve hukukî statükonun ölçülebilmesine karşı bir otoriter standardı sağladı. Sünnetin yeniden diriltilmesi (*ihyâu's-sunne*) fikrinin özel bir önem kazanması bu bağlamdaydı. Sünnet arınmanın ve yeniden şekillenmenin bir aracı olarak gözüküyordu ve tüm aracı otoriteleri bertaraf etmek için ona müracaat kabul ediliyordu. İşte sünnete dayalı reformun böylesi bir örneği ondokuzuncu yüzyıl ortalarında bir problem olarak sünnetin yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlıyordu.

57 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, 1974), I, 60.

II. BÖLÜM
SÜNNETE YÖNELİK ÇAĞDAŞ İTİRAZLARIN ORTAYA ÇIKIŞI [21]

On dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren peygamberin otoritesinin mahiyeti, İslam dini düşünürleri için eleştirel bir mesele olarak ortaya çıktı. Ondokuzuncu, yüzyıl batının hegemonyası ve Müslüman toplumların ekonomik ve siyasal zayıflığı İslam hukukunun ve sosyal kurumlarının ıslah edilmesi için -gerek batılı değerlere uydurmak gerekse İslam'ın gücünün yeniden onarılması anlamında- yoğun baskının mevcut olduğu bir dönemdi. Islah için yapılan baskı peşinden, İslam'da dini otoritenin temel kurumlarının yeniden gözden geçirilmesini gündeme getirdi. Nebevî sünnetle ilgilenmeler, bu yeniden gözden geçirmenin merkezini oluşturdu.

Sömürgeci tecrübenin çeşitli görünümleri de Nebevî Sünnet'e özel ilgiyi teşvik etmekteydi. Protestan misyonerlerinin kitabîliği (scripturalism) kesinlikle bazı Müslümanların hadisle, kutsal metin arasındaki ilişkiye bakış tarzlarını etkiledi. Çünkü on dokuzuncu yüzyıl, Hıristiyan misyonerliğinin ve özellikle de Hindistan'daki dinler arası tartışmaların yoğun olduğu bir dönemdi. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıl sonları, Müslümanların İslam rivayet geleneğinin sıhhatine yönelik eleştiriel bir tavrı başlatan oryantalist alimlerin giderek artan itirazlarıyla karşılaştıkları da bir dönemdi. Yine bu etki, doğrudan, hadis edebiyatının Hz. Peygamber'in fillerini ve sözlerini gerçek manada yansıtıp yansıtmadığını, onun naklinin güvenilir olup olmadığını ve sahih olan hadisleri, sahih olmayanlarından ayırt etmeye dair klasik metotların geçerli olup olmadığını sorgulayan ilk batılı alimler olan William Muir ve Alois Sprenger'in bulunduğu Hindistan'da hissedildi.

Ancak, bununla birlikte, çağdaş Müslümanın, nebevî sünnetle ilgili meselelerle uğraşmasının, sadece sömürgeciliğe bir tepki olduğu sonucuna varmak ciddi bir hata olacaktır. Değişime

ayak uydurmanın bir aracı olarak *hadisi yeniden düşünmenin* modeli; Müslümanların batı hegemonyasının direkt etkisini hissetmeden çok önce de mevcuttu. Peygamberin otoritesiyle ilgili meselelere çağdaş ilgi, Avrupa'nın belirli itirazının hissedilmesinden oldukça önce başlamış eğilimlerin devamı niteliğindedir. Bu eğilimlerden en önemlisi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda
[22] canlı ıslah hareketlerinin ortaya çıkışıydı. -Bu hareketler klasik mirasa karşı eleştirel bir tutumu benimseyip, taklide körü körüne bağlanmayı reddederek, İslamî ihyanın ve ıslahın bir temeli olarak, sünnetin ihyasını gerekli görüyordu. Gerek Mısır'da gerekse Hindistan alt-kıtasında, hadise itiraz eden eğilim, bu tür hareketlerin içerisinde yeşerdi.

On Sekizinci Yüzyıl Islah Hareketleri

On sekizinci yüzyıl boyunca sünnetin İslam hukukunun temel kaynağı olması gerektiği ve hukukî statükonun peygamberin sünneti ışığında incelenmeye tâbi tutulabileceği ve tâbi tutulmasınında gerektiğini kabul eden hadisçi düşünce, İslam dünyasının birçok bölgesinde bazen dramatik şekillerde kendini göstermekteydi. Bu düşünce, on sekizinci yüzyıl ıslahatçılarının orijinal bir katkısı değildi; klasik dönem boyunca bu hadisçi tez, Hanbeli fıkıh ekolü içerisinde canlı olarak muhafaza edilmişti. Ancak on sekizinci yüzyıl ıslahatçıları ve ıslahat hareketleri bu fikirlere, yeni bir canlılık kazandırdı. Böyle yapmakla onlar, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Müslümanlarının yeni itirazlarla karşılaştıklarında, kaynak olarak kullanacakları cevabın temel kategorilerini oluşturmakta ve bir fikirler stoğu meydana getirmekteydiler. Özellikle de, bir çok on sekizinci yüzyıl alimi, etraflarındaki sosyal ve ahlakî çürümenin gittikçe kabaran emarelerini idrak ederek, rahatsız olmaya başladı. Hastalığı teşhis etmede hiç zorlanmadılar; Müslümanlar, Hz. Peygamber'in saf ve temiz sünnetinden ayrılarak ve tehlikeli bid'atler ile klasik hukuk kitaplarının ve şerhlerinin öğretilerini taklitle zehirlenmekteydiler. Özellikle yaygın sûfî doktrinler ve pratikler, tehlikeli ve habis kanser olarak seçildi. Çare; orijinal kaynaklara; Kur'an ve sünnete, peygamberin ruhunu yeniden elde etmek için dönmekti. Sünneti ihya (ihyâ al-sunna) sancağı altında toplanan ıslah zihniyetli ulema, klasik fıkhî telhis ve şerh-

lerin ilerisine gidip belirli oranda Kur'an ve sünnete dayalı sonuçlar çıkarma, bu kaynakları yorumlama ve zamanlarında hüküm süren sosyal ve dinî adetlere karşı bir ölçüt olarak kullanma hakları olduklarını ileri sürerek ilk dönem hadis kolleksiyonlarını incelemeye başladılar.[1]

Bu düşüncelerin etkisi altında kalan bir çok etkin alimin arasında özellikle ikisi; yani Hindistanlı Şah Veliyyullah (1702-1762) ile Yemenli Muhammed eş-Şevkânî (1760-1834) sünnete yönelik daha sonraki yaklaşımları anlamamız için oldukça önemlidir. Şah Veliyyullah'ın mücadelesi, Hindistan alt-kıtasındaki Müslüman siyasi gücünün parçalandığı bir dönemi içine almaktadır.[2] 1708'de Aurangzeb'in ölümünden sonra hızla Moğol otoritesinin çöküşü, bir daha geri alınamayacağı görülen Müslüman gücünün kaybına sebep oldu. Şah Veliyyullah bu çöküşle ve onun Hindistan'daki Müslüman toplum üzerindeki etkisiyle ilgilendi. Şah Veliyyullah'ın çabası, bu çöküş sürecini durdurmaya yönelik bir girişim olarak görülebilirdi. Siyasi arenada o, güçlü [23]
bir merkezî otoritenin yeniden canlandırılmasını teşvik etmeye çabalamakta ve bu amaçla aktif olarak güçlü Müslüman liderleri, Müslüman siyasi hakimiyetini yeniden kurmaları için cihada

1 İki kutsal şehir olan Mekke ile Medine, Haremeyn, on sekizinci yüzyıl reformunun gelişmesinde ayrı bir rol oynadı. Mekke ve Medine, İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki akımları zenginleştirici ve birleştirici bir konum sağlamaktaydı. Hint alt kıtası ise Ahmed Sirhindî (ö.1624) reformist hareketinin ve onun tarafından başlatılan Nakşibendi tarikatının reformist kanadının etkileri hissedilmekteydi. Merkezi İslam bölgelerinde de Hanbeli fikirler özellikle de Osmanlı himayesindeki Hanefî mezhebine rağmen, İbn Teymiyye'nin saf düşüncesi, Afrika'da da Malik'in Muvatta'ını temel alan Hadis ilmi geleneği muhafaza edilirken, yaşamaya devam etti. Bkz. John Obert Voll, *Islam: Continunity and Change in the Modern World* (Boulder,1982), 53-67; John Obert Voll, "Hadith Scholars and Tarigahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn aand theri Impact in the Islamic World." *Journal of Asian and African Studies* 15(1980): 164-73; Rudolph Peters, "Idjtihâd and Taqlîd in 18th and 19th Century Islam," *Die Welt Des Islams* 20(1980): 131-145.

2 Şah Veliyyullah'ın biyografisi için bkz. Aziz Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (London, 1964), 201-209; S. M. Ikrâm, *Rûd-i Kawthar* (Lahore, 1968), 527-568; G.N. Jalbani, *Life of Shah Waliyyullah* (Lahore, 1978); S.A.A.Rizvî, *Shah Wali Allah and His Times*(Canberra, 1980); Onun dini düşüncesiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shâh Wali Allah Dihlawi*, 1703-1762 (Leiden, 1986). Marcia K. Hermanses, "Shâh Wali Allah's Theory of Religion in Hujjat Allah al-Bâligha" (Ph.D. tezi, University of Chicago, 1982); Muhammad Aud Rahbar, "Shah Walî Ullah and Ijtihad," *Muslim World* 45 (1955):44-48. Hicaz'daki Hadis çalışmaları geleneğiyle olan ilişkisi hakkındaki tartışmalar için bkz. Voll ve Peters'in yukarıda zikredilen çalışmaları.

teşvik ederek, onlar arasında arabuluculuk yapmaktaydı. Daha da önemlisi dinî sahada Şah Veliyyullah, siyasi gerilemenin peşinden gelen ahlakî gerilemeyi de İslam fikri mirasına yeni bir canlılık vererek ve onu restore ederek durdurmaya çalışmaktaydı. Onun bakış açısına göre İslam'ın korunmasının mesuliyeti –biri zahiri diğeri bâtini olan- iki hilafet arasında bölünmüştür. Zahiri hilafet, şeriatın uygulanması esnasında, siyasi ve idari düzenin sağlanması sorumluluğunu taşırken bâtını hilafet ise, toplumun dinî liderlerine rehberlik etmekle görevlendirilmiştir. Şah Veliyyullah'ın kendisine biçtiği rol, tam böyle bir şeydi.[3]

Hadis çalışmalarının yeniden canlandırılması, onun programının merkezindeydi. Mücadelesinin ilk başlarında, zamanının en etkili hadis üstadlarından biri olan Ebu Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kur'anî el-Kurdî (ö.1733) gözetiminde hadis tahsil ettiği Hicaz'daki hadis alimlerinin etkisi altında kalmıştır.[4] Şah Veliyyullah hali hazırda hadisçi bakış açılarının egemen olduğu, Hicaz'a gitmişti. Ailesi yine Hicaz'a çok yakın bağlarla bağlı olan bir diğer alim Abdulhak Dihlevî tarafından bir nesil önce oluşturulan Hint alt-kıtasındaki hadis tahsili geleneğine bağlıydı. Ancak, onun Mekke ve Medine'deki alimlerle olan teması, tüm bilgilerin kontrol edilmesinde temel bir ilim olarak hadis ilmine bakış açısını kesinlikle kuvvetlendirmiş olmalı.[5] Dahası bu, onu Hindistan'da aldığı eğitimden oldukça farklı bir hadis ilmi geleneğiyle tanıştırmıştır. Hicaz'daki çalışmalarının etkisi, özellikle, Malik'in *Muvatta*'sını diğer tüm hadis mecmualarının, hatta güvenirlilik açısından en yüksek kategoride yer alan Buhârî ve Muslim'in mecmualarından bile üstün bir yere yerleştirerek, onun üzerinde çalışma yapılması konusundaki vurgusunda görülebilir. Nitekim o, Buhârî ve Muslimî orijinalitesi az ilave doküman sunan, neredeyse *Muvatta*'nın dipnotları gibi değerlendirmektedir. Bu, altı muteber hadis mecmuasına önem veren Hint alt-kıtasındaki yerleşik hadis çalışmlarından belirgin bir şekilde ayrılmaktadır.

3 Şah Veliyyullah, *İzâlatu'l-Hafâ an Hilâfeti'l-Hulefâ*, (Bareli, 1869), I, 260. Baljon. *Religion and Thought*, 122'de zikredildi.
4 İkrâm, *Rûd-i Kavsar*, 543.
5 Şah Veliyyullah, *Huccetu'l-llahi'l-Bâliğa*, (Delhî, 1954), I, 2; Baljon, *Religion and Thought*, 152

Daha geç dönem hadis mecmualarının yerine ilk dönem hadis kaynaklarının çalışılmasına yönelik böylesi bir vurgu, klasik hadis müelliflerinden bağımsız oldukları iddiasını göstermektedir. Ayrıca, hadis üzerindeki bu özel vurgu, klasik ilmin sonuçlarına menfî bir genel değerlendirmeyi de beraberinde getirmekteydi. Şah Veliyyullah ve zamanının diğer ıslahatçıları klasik mecmuaların kaynaklarını bizzat kendilerinin çalışmaları gerektiği hususunda kendilerini muktedir görüyorlar ve böyle yapmakla onlar, klasik hukuk geleneğinin yeniden bir değerlendirmeye tâbî tutulmasını ima ediyorlardı. –Bu yaklaşım, en temel ifadesini; taklidi inkar etmekte ve içtihadın yeniden can- [24]
landırılmasında buldu.- Şah Veliyyullah, hiç tetkik etmeden klasik fıkıh mezheplerinin kurallarına uyulmasına karşı çıktı. O, ısrarla dört hukuk sisteminin, sünnetin altında yer alması gerektiğini vurgulamaktaydı. Nitekim o, prensipte hukuki doktrine körü körüne bağlılığa karşı olup, içtihadı desteklemekte ve bu süreçte sünnete esaslı bir yer vermekteydi.[6]

Şah Veliyyullah'ın hadise yaklaşımı, onu yorumlayışı ve hadisin sünnetle olan ilişkisini ele alışı karmaşık değildir; metodu da, klasik fıkıhçıların yaklaşımından kesin bir şekilde farklılaşmamaktadır. Fıkıhçılar gibi, o da hadisi, onun hukukî tatbikatından ayıran yorum uçurumunun farkındadır. O, Hz. Muhammed'in peygamberî tatbikatları ile peygamberî olmayanlar arasındaki temel farkı ve ikincisinin tıp, ziraat gibi alanlarda bağlayıcı örnekler sunmadığını kabul etmektedir. Yine o, bütün sünnetlerin/hadislerin hukukî olarak uygulanabilir olmadığı konusunda da klasik hukuk öğretisiyle hem fikirdir.[7] Aynı zamanda, yorumla ilgili önemli bir problemin de farkındadır: Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini nakleden sahâbîler, şahit oldukları olayların ehemmiyeti konusunda her zaman net değil-

6 Bu durum Hint alt kıtasında yeni değildi. Abdulhak Dihlevî tarafından tesis edilen Hadis araştırmaları geleneği bu noktayı vurgulamaya yönelmişti ve bizzat Şah Veliyyullah Hicaz'a seyahat etmeden önce "*gayr-i mukallid*" olduğunu ileri sürmektedir. Hicaz'daki tecrübesi açıkça onu, düşüncesinin bu yönünde yumuşatıcı bir etkiye sahipti. O, hukuk ekollerinin ikna edici değerinden uzaklaştı ve onların göreceli esaslarını keşfetmeye başladı.
7 Dayanılan rivayet "Ben sadece bir beşerim; Size dini meselelerde bir emir verdiğimde, ona itaat edin, ancak kendi şahsi düşünceme dayanarak size bir talimat verirsem onu da aklınızda tutun. Ben sadece bir beşerim." Muslim,Fadâil, 140, Veliyyullah, *Huccetu'l-llahi'l-Bâliğa*, I, 128. Baljon, *Religion and Thought*, 155.

lerdi ve yorumlamadaki farklılıklarını veya yanlış anlamalarını bazen nakledilen hadis rivayetlerine taşıyabiliyorlardı. Sonuç itibarıyla da hadis literatürü açıkça birbiriyle çelişen sayısız rivayet içeriyordu. Bu çelişkiler, yalnızca gerek hadis çalışmalarında ve gerekse hukuk ilmi disiplininde uzmanlığa sahip alimler tarafından halledilebiliyordu.

Hadis araştırmalarında *fukaha* olmanın (fıkıh ilminde uzmanlık) gerekliliği üzerindeki Şah Veliyyullah'ın vurgusu, yirminci yüzyılda önemli yankılar uyandırdı. Şah Veliyyullah'ın hadisin yorumuyla ilgili bu problemleri idrak etmesindeki netlik, onun tüm yazılarında işlediği şeriatın illetlerini veya mantıkiliğini açığa çıkartmak gibi temel bir ilgiyle alakalandırılabilir. O, özellikle hukukun ruhunu onun formuyla irtibatlandırmakla -yani; daimi, değişmez ilahi hukukun, kendilerine vahiy gelen bir halkın adetlerine göre farklılaşan belirli somut biçimleri nasıl alması gerektiğini açıklamakla- ilgilendi. Allah'ın pedegojik metodu, muayyen bir millet bağlamında somut bir şekilde şeriatını ortaya koymaktadır. İslam'a gelince Allah, şeriatı Arap geleneklerine uygun olarak tesis etmişti ve ondan sonra çok daha geniş kapsamlı bir hukuk olarak yayılması için Arapları onun uygulanması konusunda model olarak kullanmıştı. Böylece davranış için pratik bir model olarak sünnetin önemini, ilahi hukuk,
[25] sözüm ona, bu şekilde açıkça ortaya koymaktaydı. Bu argümanı kullanmakla Şah Veliyyullah, şeriatın hükümlerinin değişeceği veya terk edileceğini, bir çok modern Müslüman onu bu şekilde anlamaya meyilli olsa da, savunmuyordu. Aksine, onun zihninde tasarladığı, bu formların değerini, onların evrensel şeriatla bağlantıları üzerinde durarak kuvvetlendirmekti. Bu fikirlerden esinlenen daha sonraki yazarlar, Şah Veliyyullah'ı değişen şartlara göre şeriatın belirli biçimlerinin değişeceğini savunan bir hukuk rölativisti olarak tanımlamaya gayret ettiler. Örneğin, Muhammed İkbal, Şah Veliyyullah'ı şeriat ahkamının belirli kurallarının bir anlamda belli bir millete has olduğu şeklinde anlamıştır. Bu hükümlere riayet edilmesi, bizatihi amaç olmadığı içinde; "Bunlar kesinlikle sıkı bir şekilde gelecek nesillere dayatılamazdı."[8]

8 Muhammed İkbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), 163.

Hatta, muayyen bir kaidenin maksadı, yeterli bir şekilde anlaşılamadığında veya açıklanamadığında; zekata ait en az nisab miktarını tespitinde olduğu gibi, Şah Veliyyullah, bu durumda bu hükmün detaylarıyla birlikte Müslümanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etmektedir. Ancak belirli bir hükmün makullüğü hakkındaki spekülasyon, o hükmü doğrulayamazsa, bu durumda akıl yürütme, yorumlama sürecinde -yani; gerek Kur'an veya hadis metninden hareketle onu hukuki bir tatbikata taşınmasında- temel bir rol oynamaktadır.

Bununla birlikte, Şah Veliyyullah'ın düşüncesinin menfi yönleri özellikle de onun taklide karşı oluşu halefleri tarafından vurgulanmıştır. Onun fikirleri aktarılırken, özellikle de hadise yaklaşımı konusunda eklektik bir şekilde tutucu olmayan yönleri çıkarılıp alındı. Onun çocukları içerisinde özellikle Şah Abdulaziz onun düşüncesinin arındırılmış yönü üzerinde durmaya meyilliydi. Bu, Seyyid Ahmed Barelvî'nin cihadında zirveye çıkan her bir nesile tesir eden bir eğilimdir.

Şah Veliyyullah'tan bir nesil sonra gelen Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, taklid ve ictihad meselelerinde benzer, ancak biraz daha aşırı fikirler ortaya koydu.[9] Şevkânî'ye göre *ictihad, müçtehidin* sadece bilgi ve kabiliyetiyle sınırlıydı. Bundan dolayıdır ki, ictihadın ne farklı dereceleri, ne de daha sonraki Müslümanların onu gerçekleştirmede herhangi bir dezavantajları mevcuttur. Bu noktada Şevkânî, kafasını ictihada yönelik geleneksel argümanlara -yani sadece daha önceki nesillerin gerekli bilgiye sahip olabilmek için peygambere yeteri kadar yakın oldukları- çevirir. Şevkanî, ictihadın güç olmak bir yana, şu anda kaynakların toplanmış, tasnif edilmiş ve geniş ölçüde mevcut olmasından dolayı daha kolay olduğu üzerinde durur. Netice itibariyle, Şevkânî, fık-

9 1795'den ölümüne kadar Yemen'in baş kadısı olan ve Yemenli alim Şevkânî, Zeydî bir geçmişten gelmekte idi ancak Zeydilerin içtihadla ilgili görüşlerine bağlanmayı şiddetle reddetti. Muhammed b. Abdulvahâb'ın çağdaşıydı ve ilk Su'dî devletiyle ilişkideydi, ancak görüşleri bu hareketten oldukça bağımsız bir şekilde oluşmuştu. Gerçekte Abdulvahâb da Şevkânî de Hicaz'da Şah Veliyyullah'ı etkileyen aynı reformist hareketin daha sonraki ürünleriydi. En kapsamlı, ancak eleştirisiz olan, Şevkânî'nin hayatıyla ilgili İngilizce çalışma ; Husayn b. Abdullah el- Amrî, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History* (London, 1985). Onun fikirlerinin önemi hakkında bkz. Fazlur Rahman, *Islam*(Chicago, 1979), 196; and Peters, "Idjtihâd and Taqlîd," 134.

hî ekollerin kurucularının herhangi bir özel statüsünü reddeder. Müslümanlar, herhangi bir imamın veya klasik hukuk ekolünün öğretilerini değil, Kur'an ve sünneti takip etmekle mesuldürler.[10] İmamların fikirlerine, sadece onların ilk planda bu fikirlere nasıl ulaştıkları tam olarak anlaşıldığında uyulacaktır. Onların meşru delillerini kabul etmeye müsaade edilir; ancak onların öğretilerini eleştirisiz kabul etmek, sırf onların re'ylerine uymaktan başka bir şey değildir. Bu ise; bid'at sayılıp tamamen yasaklanmıştır.[11] Bu açıdan Şevkânî'nin öğretisi, klasik İslam mirasını reddetme
[26] konusunda Şah Veliyyullah'ınkinden çok daha katıdır. Şah Veliyyullah'ın taklidi inkarı, müçtehitte bulunması gereken birçok klasik sınırlamaları kabul eden muhafazakar bir yapı içerisinde ortaya konuldu. Pratikte Şah Veliyyullah'ın metodu, sünnete daha yakın gördüğü hukuk ekollerinin ictihatları arasında seçmeyi ve toplamayı, *telfiki*, göz önüne alıyordu. Bunun aksine Şevkânî klasik İslam'ın tüm yapısını reddetmeye veya en azından onların tümünü kaynaklardan kendi okumalarından çıkaracaklarıyla test etmeye taraftardı.

Şah Veliyyullah gibi Şevkânî'nin de *taklit* ve *içtihattaki* tutumu onu hadisle ilgilenmeye sevk ediyor ve Şah Veliyyullah'da da olduğu gibi, daha sonraki Müslüman alimler tarafından temelde bir hadisçi olarak değerlendiriliyordu. Muhtemelen onun en etkili çalışması, Hanbelî Abdu's-Selam b. Teymiyye (ö.1254)'nin[12] hadisle ilgili çalışması; *el-Muntekâ min Ahâdîsi'l-Ahkâm* üzerine yaptığı tenkitli ve şümullü bir şerhi olan *Neylu'l-Evtâr* adlı eseridir. Hadisin kabulü için katı kriterler tatbik etmekle ve İbn Teymiyye'nin eserine nüfuz eden zayıf hadislerin varlığına dikkat çekmekle Şevkânî, hadis tetkikindeki gittikçe artan daha titiz ve sıkı ilmî eğilimi göstermektedir.

Şevkânî ve Şah Veliyyullah'ın takipçileri tarafından, klasik geleneğin bir çok unsurunun reddi ve bu geleneği kritik etmek için onların hadisleri kullanımı, klasik hukuk ekollerinin sünne-

10 Peters, "Idjtihâd and Taqlîd," 134.

11 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Kavlu'l-Mufid fi Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd* (Kahire, 1340 H.), 12.

12 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr* (Kahire, 1347/1928). Abdu's-Selâm, meşhur Takiyuddin Ahmed b. Teymiyye'nin dedesiydi.

te yönelik tavırlarından oldukça önemli bir farklılık arz etmektedir.[13] Klasik fıkıh usulüne göre, hadis şeklen sünnetin tek meşru kaynağı olarak görülmektedir. Ancak fıkıhçıların cari metotlarında *icma* daha yüksek bir mevkide bulunmaktadır.[14] Diğer bir deyişle, pratik için gerçek dayanak, klasik fıkıh mezheplerinin hakim öğretileri tarafından sağlanmaktadır. Bu öğretiler, temelde sünnetten daha ziyade icma müessesesine dayanmaktaydı. Çünkü bizzat sünnetin güvenirliliği hakkındaki verilen hükümler ve onun yorumu icma yoluyla geçerlilik kazanmaktadır. Gerek pratikte, gerekse teoride hadisin üstünlüğünü onaylamakla ve hadis literatürü çalışmalarını yeniden canlandırmakla Şah Veliyyullah, Şevkânî ve onların takipçileri varolan sisteme meydan okumakta ve on dokuzuncu ile yirminci yüzyıldaki hadise dayalı etkin ıslah hareketleri için bir zemin hazırlamaktaydılar.

Şah Veliyyullah ve Şevkânî dini otoriteye yönelik modern yaklaşımların spektrumunun ortaya çıkışındaki ilk aşamaları temsil etmektedirler. Onları hadis ilmine tekrar vurgu yapmaya sevk eden şeyler, gelecek iki yüzyılda Müslüman düşünürleri kendi geleneklerini yeniden düşünmeye ve onu inceden inceye eleştirmeye sevk eden siyasal ve sosyal kargaşanın küçük bir belirtisiydi. Prensipte, Şah Veliyyullah ve Şevkânî de daha sonraki on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl ıslahatçılarının takip ettikleri metodu izlediler. Bir kriz ve değişimle karşılaştıklarında onlar, kendi zamanlarındaki çıkmazlarıyla ilgili çözümlerinin yer aldığı geleneği incelemeye koyuldular. Çünkü, bu düşünürler için hadis literatürünün bizzat kendisi onların aradıkları esnekliği sunabilecek bir şey olarak gözükmekteydi. Böylece onlar, mevcut fıkıh usulünün otoritesine karşı çıkmak için hadisin otoritesine başvur- [27]
dular. Onların on dokuzuncu yüzyıldaki takipçilerinden bir çoğu, aynı yaklaşımı kabul ettiler ve netleştirdiler; Seyyid Ahmed

13 Şah Veliyyullah ve Şevkânî kesinlikle taklid ve içtihada yönelik tutumlarında veya Hadise yaptıkları vurguda yalnız değillerdi. Onlar, burada, kendilerinden önceki ve sonraki birçok diğer alimleri de içine alan geniş bir akımın temsilcileri ve büyük katkıları olan kimseler olarak sunulmaktadır. Bu fikirlere, onların Vahhâbî hareketi içerisinde ve Hindistan'da Şah Veliyyullah'ın aktif mirasçıları olan Mücâhidîn hareketi içinde temsil edilmeleriyle özel bir önem verildi.

14 Bu argümanın gelişimi için bkz. H.A.R.Gibb. *Muhammedanism* (Oxford, 1949), 96; George F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam, "Studia Islamica 21(1964): 13-60.

Han'dan başlayarak, diğerleri ise, bizzat hadis literatürünü incelemeye tabi tutarak bir adım daha ileri gitmeyi zorunlu gördüler.

On Dokuzuncu Yüzyıldaki Hadis Temelli Islah Hareketi

Taklidin reddi ve hadisle olan yoğun uğraşı Hindistan'da Şah Veliyyullah ve Şevkânî geleneğinden doğrudan etkilenen Ehl-i Hadis isimli bir ıslahatçı mezhepte odaklaştı.[15] Grubun ilk ve en önemli temsilcilerinin hemen hemen tümünün, Şah Veliyyullah çizgisiyle, özelliklede Seyyid Ahmed Barelvî tarafından idare edilen ve Şah Veliyyullah ekolünün içindeki saf eğilimleri aşırı bir noktaya taşıyan Hindistan *Mücahidîn* hareketiyle doğrudan bağları vardı. Hindistan *Mücahidîn* hareketiyle Arap Vahhâbî hareketi arasında yakın bir paralellik mevcuttu. Her iki haretede de, Vahhâbî olarak tanımlamayı cesaretlendiren oldukça benzer genel bir yapı vardı. Gerçekte ikisi de birbirinden oldukça bağımsız bir şekilde gelişmişlerdi.[16]

Ehl-i Hadis, Mücahidîn'in mistik bir tezahürü ve doğrudan bir sonucu olarak görülebilir. *Mücahidîn* ikonoklazminin (iconoclasm) bir temeli olarak, Şah Veliyyullah'ın taklidi reddini, doktrinlerinin dayanak noktası olarak geliştirdiler.[17] Ancak onlar, Müslüman olmayanlara karşı bedeni cihaddan ve Müslümanları birleştirmekten başka bir şeyi düşünmedikleri için hukuka ait detaylı konularla az ilgilendiler. Bu durum, hareketin birçok müntesibinin bedeni cihadı terk ederek, kalem ile cihadı(*cihad bi'l-kalem*)[18] öngören hareketsiz bir yaklaşımı kabul ettikleri 1857 sarsıntısından sonra değişti. Ehl-i Hadis, bu eylemci dini liderler içinden neşet etti.

15 İnglizce'de Ehl-i Hadisle ilgili faydalı bir tartışması için, Barbara Daly Metcalf, Islamic Revival in British India(Princeton, 1982), 264-296. Ayrıca bkz. Aziz Ahmed, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, 1857-1964 (Oxford, 1967); S.M. Ikrâm, *Mawj-i kawthar*(Lahore, 1962), 66; Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, *Tarâjim-i ulama'-yi hadis-i Hind* (Delhi, 1356 H.); Muhammed İbrahim Mir Sialkoti, *Tarikh-i Ehl-i Hadis* (Lahore, 1952); Ebu'l-Vefâ Senâ'l-llah Amritsarî, Ahl-i Hadis kâ mazab (Lahore, 1970)

16 Evveliyatı için bkz. Muhammed Hedayatullah, *Seyyid Ahmad: A Study of the Religious Reform Movement of Sayyid Ahmad of Ra'y Bareli* (Lahore, 1970) ve Aziz Ahmed, "Le mouvement des mujahidîn dans l'Inde au XIXe siécle," *Orient* 4 (1960): 105-106. İlk dönem Ehl-i Hadis'in liderlerinin bir çoğu Seyyid Ahmed Rae Bareli'nin gerçek müritlerinin talebeleridir. Bkz. Metcalf, *Islamic Revival*, 275.

17 Hedayatullah, *Seyyid Ahmad*, 144.

18 İkrâm, *Mevc-i Kevsar*, 65.

Ehl-i Hadis ile Şah Veliyyullah arasındaki direkt ve şahsi bağlantılar mevcuttu. Biz bunu, hareketin en önemli ilk liderlerinden biri ve muhtemelen Ehl-i Hadis hareketinin yayılmasında en etkili şahsiyetlerden olan Nazir Huseyin Dihlevî'de (ö.1902) görmekteyiz.[19] Nazir Huseyin bilinçli bir şekilde onun gerçek manevi mirasçısı ve halefi olduğunu ileri sürerek kendisini Şah Veliyyullah ile ilişkilendirdi ve o, Şah Veliyyullah'ın torunu Şah Muhammed İshâk'dan hadis dersi almış ve *miyan sahibi* ünvanını elde etmişti. Bu ünvan Şah Veliyyullah'ın halefleriyle yakından alakalıydı. Hareketin diğer önemli bir propagandacısı Sıddîk Hasan Han (ö.1832-1890) da kendisini Şah Veliyyullah'ın çizgisiyle ilişkilendirmekteydi.[20] Onun babası, Şah Abdu- [28]
laziz'in talebesiydi ve Şah Veliyyullah'ın oğulları Şah Abdulaziz ve Şah Abdulkadir'in bizzat talebesi olan Sadaruddin Han'dan (1789-1868) ders almıştı.[21] Sıddîk Hasan Han, aynı zamanda Şevkânî'nin yazılarından da derin bir şekilde etkilenmişti ve bu da; Şevkânî çizgisindeki Yemen ulemasının Hindistan uleması üzerindeki etkisini göstermekteydi. Yemenli alimler, Sıddîk Hasan'ın ömrünün çoğunu geçirdiği özellikle Bhopol'daki mahkemede etkindiler. Sıddîk Hasan Han, Şevkânî'nin eserlerini istinsah etmek için Yemene gitmekle görevlendirildikten sonra onun müntesibi olan Abdulhak Muhaddis Benarisi'den şahsen hadis dersi almıştır.[22] Sıddîk Hasan yazılarında, Şevkânî'ye çok şeyler borçlu olduğunu ifade etmiş; rüyalarında Şevkani'yle sık sık kontak kurduğunu ve bu şekilde onun eserlerini nakil için icazet aldığını iddia ederek Yemenli alimin eserlerini yaymanın kendi özel misyonu olduğunu düşünmekteydi.[23]

19 O, 1964'de Ehl-i Hadis terimini kullanan ilk kimseydi ve Kuzey Hindistan'daki Ehl-i Kur'an'ın tüm kolları tarafından takip edildiği için *Şeyhu'l-Kul* olarak isimlendirildi. Bkz. Metcalf, *Islamic Revival*, 272 n.11.

20 Bu önemli şahsiyet hakkındaki genel biyografik bilgi için bkz. n.9'da zikredilen çalışmalar ve Saedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddîk Khan, Nawab of Bhopal* (Lahore, 1973).

21 Saedullah, *The Life and Works*, 35.

22 İkrâm, *Mevc-i Kevsar*, 66.

23 Sıddîk Hasan Han, *el-Tac el-Mukallel min Cevâhir Maâsir el-Tirâz el- Ahîr ve'l-Evvel* (Bhopal, 1882; tekrar bas. Bombay, 1963) 447, 449-450; Saedullah, *The Life and Works*,36, n.58.

Ehl-i Hadis, fıkhi meselelere yönelik yaklaşımlarında geç dönem Şah Veliyullah ekolü geleneğindeki taklidi red ile hadise aşırı harfi yaklaşımı (literalizm) bir araya getirdi. Böylece Şah Veliyyullah'ın mutedil doktrininden önemli derecede ayrılarak gayet şuurlu olarak eski hadisçiler arasından en aşırı grup olan Zahiri ekolünün görüşlerini benimsediler.[24] Zahiriler gibi Ehl-i Hadis de kıyasın faydasını inkar ederek, kendilerini sadece Kur'an ve hadis metinlerinin harfi manalarına bağlanmakla sınırladılar. Yine onlar gerek *usul*de, gerekse *fürû*da Sünni fıkıh mezheplerinin herhangi bir otoritesini kabul etmeyi reddettiler. Tıpkı Zahiriler gibi, onlar da sahabenin icması dışındaki icmanın otoritesini tamamıyla reddettiler.[25]

Ehl-i Hadise göre, bütün klasik İslamî öğrenim (learning) geleneği şüphelidir. Sadece sahih hadis tarafından temsil edilen sünnette, Hz. Muhammed'in mirası saf bir şekilde muhafaza edilmiştir. Peygamber zamanından sonra tarih, ancak bir çöküşün kaydıdır. Yani, sadece Nebevi mirasa bir müceddidin çalışmasıyla büyük önem verildiğinde ve bu şekilde sünnet canlandırıldığında ortaya çıkan kısa parlak ışıklarla arasıra aralanan karanlık bir dönemdir. Onların hadisi değerlendirmelerinde de aynı pesimist bakış açısı ortaya konulmakta, klasik hadisçiler tarafından sahih kabul edilen hadisleri tetkik etmeye bir isteksizlik görülmektedir. Bu alimler için, hadis ilmi "tekrarlanmalı fakat eleştirilmemelidir." çünkü; peygambere yakın olan kimselerin bilgisi daha sonra gelen nesillerin bilgisinden daha üstündür.[26] Sadece ilk dönem muhaddisleri hadisleri yeterli şekilde değerlendirmek için gerekli araçlara tamamen sahiptirler. Ehl-i Hadis'in bakış açısına göre; Buhârî, Muslim gibi klasik hadisçiler, telafi edilemeyecek şekilde kaybolmuş bilgilere sahip özel kişilerdir ve onların değerlendirmeleri çağdaş alimlerin meydan okumalarına maruz bırakılamaz.

[29] Ehl-i Hadis'in "geleneksel hadis malzemesini eleştirmeksizin kabulü" ile taklide şiddetle karşı çıkışları arasındaki açık çelişki

24 Sıddîk Hasan Han, *Kitabu'l-Mu'tekadi'l-Muntekad* (Delhî, 1889), 6-14.
25 A.y.
26 Aziz Ahmed, *Islamic Modernism*, 114-115.

onların muhaliflerinin gözünden kaçmadı.[27] Ancak Ehl-i Hadis böylesi bir karşılaştırmayı reddetmektedir. Zira *taklid*, tanımı gereği, sünnetten sapmak, bid'ate uymaktır. Dolayısıyla onlara göre, hadise uymak taklid değil, sadece bir *ittiba*'dır. Yani; peygamberin doğru tatbikatını takip etmektir. Canalıcı soru; bazı örnekleri takip edip etmemek değil, onun doğru örnek olup olmadığıdır.

Ehl-i Hadisin ideali, tüm detaylarıyla Nebevî örneğe uygun ahlaki ve mukaddes bir yaşam sürmekti.[28] Nebevî sünnete rehberlik ettiği için hadis, onların yaşamlarının merkezî noktasını ve "toplumsal davranışın ve bireysel dindarlığın ideal rehberliğini"[29] oluşturmaktaydı. Onlar yaşamlarını ilme tahsis ettikleri için, siyasette pasiftiler; ancak fikir sahasında entelektüel cihadlarından büyük bir haz duymaktaydılar. Fıkhî meselelerin çoğunda Hanefî fıkhının görüşlerinden önemli ölçüde ayrılmadılar; ancak Hanefî çoğunluğundan ayrıldıkları, özellikle de ibadet alanındaki meselelerde onlar sürekli ve bazen de şiddetli tartışmaların vuku bulmasına sebep oldular. Onlar giyinme ve sakal kesme gibi hususiyetleriyle Müslüman çoğunluktan son derece gözle görülür bir biçimde ayrılmaktaydılar. Bununla birlikte, onların gözle görülebilir en büyük farkı ve diğer Müslümanlarla tartışmalarında, kaynaklarda en sık geçeni, namazın kılınışındaki tutumlarıydı. Ehl-i Hadis, namazın Hanefiler tarafından kılınan şeklinin bazı yönlerinin sahih sünnetten sapmış olduğunu düşünmekteydi. Örneğin, Hanefiler başlangıç kıraatlerinden sonra "âmin"i içten söylerken, Ehl-i Hadis onun yüksek sesle söylenmesi gerektiği hususunda ısrar etmekteydi. Aynı şekilde onlar imamla birlikte Fatiha'yı yüksek sesle okuyarak diğerlerinden ayrılmakta ve diğer bazı namaz kırâatlerinde de değişiklik yapmaktaydılar. Usûllerindeki farklılıklardan daha çok ibadetlerin tatbikatlarındaki farklılıkları, onları genel eğilimden ayırıyor ve onları diğer Müslümanlarla çatışmaya itiyordu. Çünkü, Ehl-i Hadis açısından bizzat, bu tür tatbikatlar, kendilerinin farklılı-

27 *Age.*, 114.
28 Sıddîk Hasan Han, *Âkıbetu'l-Muttekîn* (Benares, 1904), 3-13. Aziz Ahmed, *Islamic Modernism*, 117.
29 Aziz Ahmed, *Islamic Modernism*, 117.

ğını ve inançlarının üstün olduğunu daima hatırlatıyordu. Muhaliflerine göre ise, onlar alenen bölücü bir başkaldırı içindeydiler. Ehl-i Hadis, hadisin literal olarak okunmasına sadık kalmakla ve daha sonraki doktrinal ilaveleri reddetmekle en erken dönem Müslümanlarının doğru tatbikatının ve peygamberin gerçek sünnetinin yolundan gittiklerine inanıyorlardı.

Merkezi İslam bölgelerinde hadis temelli hiçbir hareket, gerek organizasyon gerekse uyum açısından Hindistan'daki Ehl-i Hadis'le mukayese edilebilecek şekilde ortaya çıkmamıştır. Ehl-i Hadis'in sahip olduğu doktrinal eğilimler, özellikle Hanbelî çevrelerde mevcuttu; ancak bu eğilimler Hindistan'daki hareketin mezhebî aksesuarlarıyla birlikte bulunmuyordu. İbn Abdulvahhâb'ın
[30] hareketi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Hanbelî hadisçiliğini güçlü bir şekilde yeniden canlandırmıştı. On dokuzuncu yüzyılda, ihyacı Hanbelî düşüncesinin devam eden canlılığı, Bağdat'ın etkili Âlûsi ailesinin çabasıyla açıklanmaktadır.[30] Mahmud el-Âlûsi (ö.1853)'den başlayarak, Âlûsilerin üç nesli, İbn Teymiyye'nin ve Vahhâbî hareketinin öğretilerinin yayılmasında ve muhafaza edilmesinde etkili olmuşlardır. Nu'man el-Âlûsi (ö.1899) geniş yankı uyandıran *Cilâu'l-ayneyn* adlı ünlü İbn Teymiyye savunusunu kaleme aldı. Yine Vahhâbî hareketinin tarihçisi ve savunucusu, aynı zamanda Hanbelî çizgisinde bir İslam fıkıh ıslahatının açık sözlü bir müdafiî olan Şükrî el-Âlûsî (1857-1924) kendisinin de lideri olduğu Selefiyye hareketini on dokuzuncu yüzyıl sonlarına -yirminci yüzyılın ilk başlarına- taşıdı. Hanbelî ihyacılığının canlanması ve yayılması, İbn Teymiyye'nin eserlerinin yayınlanması ve piyasaya sürülmesiyle kendini gösterdi; hatta buna teşvik edildi. Bunlar ilk önce on dokuzuncu yüzyıl sonunda ortaya çıkmaya başladı. Yirminci yüzyılın ilk yirmi yılında onun eserlerinin önemli bir kısmı, çoğunlukla da Hindistanlı Ehl-i Hadis'in çabalarıyla yayımlandı.

Bu yönelimler, batı esinli ıslahatçı yönelimlerle birlikte eninde sonunda on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında çoğunlukla Reşit Rıza'nın çalışmasıyla yakından iliş-

30 Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques Taki-d-din Ahmad b. Taymiya* (Kahire, 1939), 535; EI2, mad. el-Âlûsi

kilendirilen ideolojik bir grup olan ve Selefiyye olarak meşhur olan hareketin içinde eridi.[31] On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde on sekizinci yüzyıl ıslahatçıları tarafından temsil edilen fikirler -yani taklidin inkarı, içtihadın teşviki ve hadise dayalı ıslah- orta doğunun çeşitli bölgelerinde dinde ıslah zihniyetli din adamları arasında ele alınmaya başlanmıştı. Tarihi şartlar, özellikle de seküler eğitim ile seküler hukuk sistemlerinin yayılması ve bir çok ulemanın yetkisinin elinden alınması, bu fikirlere yeni bir güç katmaktaydı. Öyle gözüküyor ki, sosyal ve ekonomik bozukluk dini elitin bazı kesimlerinin, gerek yerlerine iyice yerleşmiş olan daha tutucu ulemaya karşı koymak gerekse batı hakimiyeti karşısında İslam'ın açık güçsüzlüğünün nedenlerini anlamaya çalışan sekülar eğitimli gençleri cezbetmede popüler bir araç olduğu görünen, taklidi ve dini statükoyu reddine neden oldu.[32] Böylece acilen Batı'yı yakalama ihtiyacına yönelik his, güçlü bir ıslah hareketi vücuda getirmek için hadisçi tezin potansiyel gücüyle birleştirildi. -bunların tümünün sigortası, peygamberin bozulmamış sünnetine yeniden dönmekle sağlanabilirdi.-

Öyle gözüküyor ki bu itici güç Hindistan'dan daha çok Arapça konuşulan bölgelerde olgunluğa erişti; Zira Hindistan'da bir yüzyıl daha erken meydana gelen değişimler Orta Doğu'da ancak on dokuzuncu yüzyıl boyunca kabul edilmeye daha yeni başlıyordu. Muhafazakarlık Orta Doğu'da, Hint alt-kıtasındaki benzer ulemanınkinden daha da etkiliydi. Muhtemelen, bu onların ekonomik ve sosyal gücü daha fazla bir süre elde tutmalarından kaynakla-

31 *Selefiyye* terimi on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda İslam dünyasında bazı doktrinleri ve tutumları paylaşan hareketlerin ve kişilerin bir karışımını tasvir etmek için kullanılmaktadır. Her ne kadar terim ahenkli bir hareketi ileri sürmekte ise de, aslında daha çok, çeşitli etkilerle ortaya çıkan ve geniş bir dairede gözüken ideolojik eğimleri kastetmektedir. Genel gelişimi için bkz. Henri Laoust, "Les vraies origines dogmatiques du Wahhabizme: iste des oeuvre de son fondateur," Revue du Monde Musulman 36(1918-1919), 320-328; Laoust, *Essai*; EI2, mad. Islâh (A. Merad tarafından). Selefî akımların daha sonraki görünümleri, özellikle Reşit Rıza dönemi için bkz. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1933); Hourani, *Arabic Thought*; Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theorise of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, 1966); Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, 1982). Suriye'deki Selefiyye hareketiyle ilgili daha yeni bir çalışma için bkz. David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990)

32 David Dean Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914." *International Journal of Middle Eastern Studies* 18(1986): 405.

nıyordu. On dokuzuncu yüzyıl başlarında Hindistan ulemasının
[31] mahkemelerdeki ve eğitimdeki baskın rolü kesilmişti. Mısır ve Suriye'de ise ulemanın ekonomik zemini -okullar, dini vakıflar ve hukuk sistemi gibi- daha sonraki bir döneme kadar ciddi bir tehdit altına girmemişti. Suriye'de seküler okullar on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar yaygın hale gelmedi.[33]

Ehl-i Hadis'in olduğu gibi, Selefî ıslahatının da yol gösterici ilkesi, Müslümanların ilk nesil Müslümanlarına benzemeleri ve peygamberin saf İslam'ına yeniden sarılmaları gerektiğiydi. Bu, ancak otoritenin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete dönmekle yapılabilirdi. Çünkü sadece bu kaynaklarda İslam'ın gerçek özü bulunabilirdi.[34] Merad'ın da işaret ettiği gibi ıslahatçılar buraya kadar önemli ölçüde geleneksel Sünnî doktrinden sapmadılar. Selefiyye, Kur'an ve sünnetin geleneksel olarak yorum biçimini reddederek ve klasik ilmin bu temel metinler etrafına yığdığı yorumsal ilaveleri (şerhleri) kesip atarak kendi farklılığını ortaya koymuştur. Böylece onlar, şiddetli bir şekilde taklide karşı çıkıyor; ancak Ehl-i Hadisin yaptığı gibi, geçersiz bir otoriteyi takip etmeyi temsil eden *taklid* ile taklid edilmeye değer bir modeli gösteren *ittiba'* arasını ayırıyorlardı.

Doğru modeli ararlarken Selefî ıslahatçılar, Kur'an ve sünnete yeniden dönme konusunda ısrarla durmaktaydılar. Bu zorunlu olarak onları, bu kaynakların tam olarak nasıl anlaşılacağının ve tatbik edileceğinin belirlenmesi problemiyle karşı karşıya bıraktı. Kur'an'la ilgili olarak ıslahatçılar onun olduğu gibi yorumlanmasında ısrar etmekteydiler. Onlar güç metinlerin herhangi bir yoruma gidilmeksizin bir inanç meselesi olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek, te'vîlin bütün türlerini

33 On sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılın başında Mısır'daki *ulema*'nın rolüyle ilgili değerlendirmeler için Afaf Lutfi es-Seyyid Marsot, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," Nikki R. Keddie'de ya. *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972), 149-165; Afaf Lutfi es-Seyyid Marsot, "The role of the ulamâ in Egypt during the early Nineteenth Century" P.M.Holt, ya. *Political and Social Change in Modern Egypt* (London, 1968) 264-280; Afaf Lutfi es-Seyyid Marsot, "The Beginnings of Modernization among the Rectors of el-Azhar," William R. Polk ve Richard Chambers'da yay. *Beginnigs of Modernization in the Middle East* (Chicago, 1986); Stanford J. Shaw, *Ottoman Egypt in the 18th Century* (Cambridge, Mass.1962). Mısır'ın bu dönemiyle ilgili temel kaynak, Abdurrahman el-Ceberti, *Acâibu'l-Âsâr fi'l-Terâcîm ve'l-Ahbâr* (Kahire, 1882)

34 EI², mad. Islah,

reddettiler. Yine, Kur'an'ın temel amacı -ahlaki rehberlik ve yön vermek- zihinde tutulduğu müddetçe onun anlaşılmasının güç olmadığını kabul etmekteydiler.

Ne var ki sünnet daha güç bir durumu ortaya çıkarmaktaydı. Baştan beri Selefî alimlerin sünnete yönelik tavırları karışıktı. Islahatçılar ikinci önemli (kutsal) kaynak olarak sünnetin önemi üzerinde büyük vurgu yapmakta; ancak klasik hadis tenkidinin sonuçlarına güvenme hususunda Hindistanlı fikirdaşlarından daha az bir temayüle sahiptiler. Halbuki, Ehl-i Hadis eski muhaddislerin değerlendirmelerinin kabul edilmesi gerektiğine inanırken; Selefî ıslahatçılar hadislerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmekteydi. Bununla birlikte, Selefî ıslahatçılar klasik hadis tenkidi sistemini olduğu gibi reddetmemektedirler. Onların vurgusu, daha ziyade, geleneksel ölçütlerin daha katı bir şekilde tatbik edilmesinin gerekliliği üzerindeydi. Bu yaklaşım, hadis üzerinde önemli Selefî çalışmalardan biri olan Celâluddîn el-Kâsımî'nin *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis* adlı eserinde sergilendi. Reşit Rıza tarafından övücü bir takrîzin de yer aldığı hadis tenkidiyle ilgili bu kitap, hadis tenkidine dair yeni yaklaşımlar sunmakta, klasik sistemin tatbikatının yeniden gözden geçirilmesi gerekliliği üzerinde durmaktadır. Hakkını yememek gerekirse -İslamî ilim [32]
geleneğinde bu kitap, büyük oranda çeşitli önemli kişilerden iktibasları bir araya getirmekle beraber- Kâsımî, hadis ilmi geleneği içerisinde serbest ve derin bir vurgu yapmayı başarmıştır. Nitekim o, açıkça bir hadisin sıhhatini tespit etmenin, daha önceki hadis alimlerinin sonuçlarının basit bir şekilde kabul edilmesinden daha çok araştırmayı gerektiren güç bir iş olduğunu ifade etmektedir.[35]

Sünnete yaklaşımlarında Ehl-i Hadis ve Selefî ıslahatçılar, inanç ve amelde önemli ölçüt olarak peygamberin amelinin esas alınması yönündeki hadisçi vurguyu tekrar öne çıkardılar. Çünkü her iki hareket için de, sünnetten ayrılma; İslam'a zarar veren eleştiri hastalığı olarak görülmekte ve klasik geleneğin

35 Cemaluddin el-Kâsımî, *Kavâidi't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis* (Dımeşk, 1935). el-Kâsımî ile ilgili olarak bkz. Commins, "Religious Reformers"; Commins, *Islamic Reform.*

tümünün böylesi bir sapmayı temsil ettiği düşünülmektedir. Bu, özellikle bilinçli olarak kendilerini Zahiri doktrini ile özdeşleştiren Ehl-i Hadisde oldukça açıktı. Onların sünnete yaklaşımı, klasik teoriden oldukça bariz bir şekilde ayrılmaktaydı. Sünnî ekollerde sünnet, pratikte tesis edilmiş bazı ekollerin doktrinleriyle temsil edilmekteydi. Ancak bunun aksine Ehl-i hadis için sünnet, klasik geleneğin yargılanması ve noksanın bulunması için sırf hadise dayanan bağımsız bir ölçüt oluşturmaktaydı. *Selefiyye* klasik otoriteyi reddetmesiyle ve peygamberin saf sünnetinin yeniden ihyası gerektiği iddiasıyla, Ehl-i Hadis ile birbirlerine benzemekteydiler. Bununla birlikte, onlar hadise karşı daha eleştirisel bir tutum sergilediklerinden dolayı Ehl-i Hadisten ayrılıyorlardı.

Bu iki hareket tarafından paylaşılan ortak ilke, radikalliktir. Ehliyetli bir kimsenin herhangi bir otoriteye dayanma ihtiyacı olmadığı ve metinlere aracı olmaksızın yaklaşılması gerektiği hususunda ısrar etmekle onlar, dini bilginin demokratikleşme sürecini ileri götürmek istemektedirler. Böylece yorum sürecinin kontrolünü uzmanların elinden almaya çalışmaktadırlar. Dahası, Kur'an ve sünnete yeniden dönme konusundaki ısrarlarıyla, her iki harekette tüm klasik geleneğin radikal bir kritiğini teklif etmekteydi.

Ehl-i Hadis ve Selefiyye tarafından temsil edilen bu eğilim, yirminci yüzyıl boyunca dini otoriteye karşı modern Müslümanların yaklaşımlarının spektrumunda, önemli bir zümre tarafından temsil edilerek başarılı bir şekilde devam etti. Ancak, bu grupların her biri içinde görüşleri daha dramatik bir şekilde kırılan, ıslah konusunda daha hevesli olduğu gözüken bazı kimseler mevcuttu. Bu düşünürler, ilk esaslara dönmeye yönelik bu çağrıyı, sırf klasik fıkhı değil, bizzat hadis edebiyatını da eleştirecek tarzda ele alarak bir adım daha ileri götürmekteydiler.

İlk Dönem Modernistleri: Ahmed Han ve Abduh

Modern dönemde, sünnete yönelik ilk önemli itiraz, neredeyse hadislerin tümünün güvenilir olduğunu inkar etmeye girişen [33] büyük Hindistanlı modernist Sir Seyyid Ahmed Han (1817-

1898)'dan geldi.[36] O, hadis tenkidinin klasik metotlarını şiddetle eleştirmekte ve neticede sadece ruhânî (spiritual) meselelerle ilgili hadislerin günümüz Müslümanına hitap ettiğini ve dünyevi meselelerle ilgili hadislerin bağlayıcı olmadığı inancına ulaşmaktadır. Sünnetin otoritesini tamamen reddetmeksizin, kesin bir şekilde onun kapsamını daraltmaktadır. Onu değerlendirmek için yeni metotların icap ettiğini ve sünnetin, Kur'an'a göre daha aşağı bir konumda olduğu konusunda ısrarla durmaktaydı.

Bununla birlikte, Seyyid Ahmed'in hadise yönelik eleştirel tavrı tedrici olarak gelişmişti. Onun ilk yazılarında, sünnete bağlılık ve yetiştiği ıslahçı sûfi geleneğinin bir karakteristiği olan taklide muhaliflik gözükmektedir. Onun ailesi, Şeyh Ahmed Sirhindî'ye kadar giden ıslahçı sûfi bir çizgiye sahip olan Nakşibendîlerin Müceddidî koluna derinden bağlıydı.[37] Nakşibendîler özellikle peygambere bağlılık konusunda ısrarlıydılar ve Seyyid Ahmed Han'ın ilk dinî yazısı olan *Celâlu'l-Kulûb* başlıklı Hz. Muhammed biyografisinde onun bu evveliyatı gözükmektedir: İslam'ın özü, peygamber aşkıdır ve peygamber sevgisi onun sünnetine uymakla kendini gösterecektir. Bu bağlamda sünnet, Muhammedî taklid, (an imitatio Muhammedî) hukuki otoritenin bir ilkesi olmaktan daha ziyade ahlâki bir modeli temsil etmektedir. Bundan dolayıdır ki; sûfî düşünürler fıkhî teferruatlardan daha ziyade ferdî ruhâniliği ve dindarlığı ön plana çıkarmışlardır.[38]

Seyyid Ahmed Han'ın sünnetle olan ilgisi zorunlu olarak onu, sünnetin içeriğinin güvenirliliğinin ortaya çıkarılmasıyla ilgilenmeye yöneltti. Bu ilgi, Seyyid Ahmed Han'ın sünnet hakkında hemen hemen Ehl-i Hadis tarafından ileri sürülenlere benzer

36 Seyyid Ahmed Han'in biyografisi için bkz. Altâf Huseyn Hâli, *Hayât-i caved* (Cawnpore, 1901; tekr. ba. Lahore, 1966). Onun önemli yazılarını toplu halde görmek için bkz. İsmail Panipatî, Makâlât-ı Sar Sayyid (Lahore, 1962-1965). Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi hakkındaki bir çok eserden iki tanesi bizim için oldukça önemlidir. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation Of Muslim Theology* (Yeni Delhî, 1978) ve B.A.Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan* (Lahore, 1957). Ayrıca, bkz. J.M.S. Baljon, *Reforms and Religious Ideas of Sir Seyyid Ahmad Khan* (Lahore, 1964)

37 Hem annesi, Aziz el-Nisâ Begam hem de babası, Seyyid Muhammed Mir Muttakî Hindistan İslam'ındaki popüler tatbikatlarına kesin bir şekilde karşı çıkan Nakşibendî Şeyh Gulam Ali(ö.1824)'in müritlerindendi. Yine babası Seyh Ahmed Sirhindî'nin en önde gelen haleflerinden olan Mir Dard(1721-1785) ile çok yakın ilişkileri vardı. Mir Dard hakkındaki biyografik malumat için bkz. Annemaria Shimmel, *Pain and Grace* (Leiden, 1976)

38 Seyyid Ahmed Han, *Tasânif-i ahmadiyya* (Aligarh, 1883), I/1, 3-18.

görüşlerini ifade ettiği süre boyunca onun dinî yapısındaki bir aşamaya öncü oldu.[39] Troll'un işaret ettiği gibi; "O, sünneti "gerçek" İslam'ın daha sonraki gelişmelerin ilaveleriyle doldurulmamış saf ve esas İslam'ın köklerinin yeniden tesis edilmesine katkıda bulunacak dinî düşüncedeki çabasının en önemli motivi (saikı) olarak görmektedir."[40] Bu, kesinlikle, Ehl-i Hadisin de amacıydı. Bu "gerçek" İslam hakkındaki bakış açısı önemli ölçüde Ehl-i Hadisinkinden farklı gözükse de o, yaşamının sonuna doğru onlara özellikle de Nazır Huseyin Dehlevî'ye olan büyük hürmetini ifade etmiştir.[41]

Şah Veliyyullah'ın Mücâhidîn hareketi ve Ehl-i hadis'in etkisi Seyyid Ahmed Han'ın davası boyunca görüşlerine şekil vererek taklide karşı tiksinti duymasına sebep oldu. Bununla birlikte 1870'lere gelindiğinde o, Ehl-i Hadisin hadisçiliğinin ötesine gitmeye cesaret etmişti. Bu değişimin en önemli çehresi, onun İslam'ı anlamak için özellikle de Kur'an'ın yorumunda bir esas olarak akla yer vermesindeki ısrarıdır. Ancak onun dini düşüncesindeki daha kapsamlı değişim, onun aynı zamanda sünnetin otoritesi ve hadislerin güvenirliliğine yönelik eleştirel bir yaklaşımı takınmaya da başlamasıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın hadisle ilgili görüşlerindeki gelişim, oryantalist araştırmalardan ve misyoner tartışmalardan doğrudan etkilendi. Aynı zamanda o, hali hazırda mevcut olan temel dinî yaklaşım modeli içinde bu etkileri eritti. Başka bir deyişle, batılı etkilerle kısmen şekillenen ve hız kazanan hadisin sıhhati ve sünnetin mahiyeti hususunda Seyyid Ahmed Han'ın vardığı sonuçlar, yabancı fikirlerin kabulü anlamına gelmiyordu. Onun fikirleri, varisi olduğu ıslahat düşünceli akımlarla oldukça uyum halindeydi. O, batılı muhaliflerinin sadece kendi İslamî bakış açısına uygun olan görüşlerini kabul ediyordu.

Seyyid Ahmed Han kariyerinin ilk başlarından itibaren Avrupalılarla tanışmıştı. Babası, Doğu Hindistan şirketinde yüksek mevkili bir işte çalışmaktaydı ve 1837'de Seyyid Ahmed babasının şirketteki işine devam etti. Bu andan itibaren Avrupalılarla ilişkilerini sık ve samimi bir şekilde artırdı. Şirketteki ilk yıllarını misyonerlik faaliyetinin büyük merkezi konumundaki Agra'da geçirdi ve Carl Pfander'in (1803-1865) tartışmalarıyla başlatılan "İslam'ın tutarsızlığı (Muhammedan Controversy)"nın ele alındığı zamanda oradaydı.[42] Seyyid Ahmed Han , Agra'da şahsen birkaç misyoner ile tanışmıştır. Bunlardan en önemlisi misyoner-oryantalist William Muir (1819-1905) idi.[43] Troll'un belirttiği üzere, aynı zamanda, o sırada Delhî Kolejinin müdürü olan Alois Sprenger'in sayesinde batılı ilmi araştırma tekniklerinden de etkilendi.[44]

Hadis ve sünnetle ilgili Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri, bu temeslardan ve onlara verdiği cevaplardan doğrudan etkilenmiştir. Özellikle onun *Tebyîn el-Kelâm* ve Muir'e bir cevap olan *Essays on Life of Muhammed* adlı eseri bu süreci gözler önüne sermektedir. İncil üzerine bir değerlendirme olan ilk eser İncil'i ilahi vahyin bir ürünü olarak kabul edilebilecek ve anlaşılabilecek bir İslâmî çatı içerisine yerleştirme teşebbüsüydü. Bu girişim esnasında Seyyid Ahmed Han, İncil tenkidinin batılı metotlarıyla ve onunla benzer konularla ilgili İslamî meselelerdeki kendi yaklaşımlarını incelemesine sebep olan; vahiy ve ilham gibi meselelerle uğraştı. Hıristiyan kutsal metinlerini vahyedilmiş olarak kabul etmekle o, vahyedilmiş bir kitabın neye benzemesi gerektiği hakkındaki Müslüman önyargılarıyla, İncil metninin yapısının uzlaştırılması problemiyle doğrudan karşı karşıya kaldı. Ona göre, İncil gerçekten bir vahiy şekliydi; ancak tıpkı Kur'an gibi bir vahiy türü değildi. Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları tıpkı sünnette olduğu gibi Kur'an vahyinden farklılaşıyorlardı. Her ikisi de ilahi mesajın genel anlam ve manasını içeriyorlar; ancak Allah'ın gerçek kelamı olarak göz önüne alınmıyorlardı.[45] O, bu noktada

39 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 52; Ahmad Khan, *Makâlât*, VII, 32

40 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, XVII.

41 Ikrâm, *Mevc-i kevsar*, 69-70. 1895'de ölümünden sadece üç yıl önce yazılan bir mektupta geçiyor.

42 Pfander'in hareketinden kaynaklanan tartışmalara William Muir tarafından bu başlıkla verildi. Troll, *Sayyid Ahmad Khan, 61.*

43 Seyyid Ahmed Han'ın *A Series of Essays on the Life of Muhammed and Subjects Subsidiary Thereto*(London, 1870) adlı eseriyle cevap verdiği tartışmalı *Life of Mohammet* adlı eserin yazarı.

44 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 102. Sprenger'in etkis özelliklede Seyyid Ahmed Han'ın tarihi yazılarında önemliydi. *Asâr al-sanâdîd* (Delhi,1947) tkr. bas. *Makâlât* içinde, XVI, 212-284); *Asbâb-i bağâvat-i* Hind (Moradabad, 1858; tkr. bas. *Makâlât* içinde, IX, 47-124)

45 Seyyid Ahmed Han, *Tebyinu'l-Kelâm: The Mohamedan Commentary on the Holy Bible* (Ghazeepore, 1862 ve 1865), I, 14.

sadece Kur'an'da bulunan okunan vahiy *(vahy-i metluv)* ve sünnet gibi okunmayan vahiy *(vahy gayr metluv)* arasındaki klasik ayırıma başvurdu. O, bu benzerliği Hıristiyan kutsal kitaplarıyla (metinleriyle), -İncil metnine yönelik tuhaf gelen bir hadis tenkidi ıstılahıyla- yani; sünnet arasında kurmaya çalıştı. İncil metnindeki tutarsızlıklar ve karışıklık, bir metin içindeki *metin* ile *rivayet* pasajlarının arası ayrılarak İncil'in genel vahyedilmiş karakteriyle uzlaştırabilir ve açıklanabilirdi. Rivayet sadece metni nakleden kimselerin açıklayıcı notlarını sunarken, metin bizzat vahyi oluşturmakaydı.[46] Öyleyse, bu şekilde gerek Kur'an öncesi vahiyler ve gerekse sünnet Kur'an'dan daha az güvenilirdir ve Kur'an'dan farklı olarak bozulmaya (tahrife) maruz kalmışlardır. Kur'an'a oranla İncil'in otoritesini inceden inceye yok etmeye çalışmakla Seyyid Ahmed Han, aynı zamanda Kur'an ile sünnet arasındaki açığı da genişletmeye çalışmaktadır.

Tebyîn el-Kelâm'da onun ulaştığı sonuçlardan en aşırısı, metnin muhtevasının dinî veya dünyevî meselelerle ilgili olmasına dayanarak vahyedilen ve vahyedilmeyen kısımlar arasındaki bir ayırımın mümkün olabileceğiyle ilgili olanıdır. Ancak şöylesi bir söz vahiy olarak kabul edilir; dinî bir başlık altında onun (Allah'ın) bildirdiği veya aklın ulaşamayacağı bir meselede söylediği veya ilham veya vahiy yoluyla onun bu sözü söylediğinin açıkça belirtildiği veya vahiy yahut ilham ile söylenilen şeyin söz ve bağlamından açıkça çıkarıldığı yerlerde. Ancak bunun dışındakiler, onun diğer hitapları, kişilerin günlük davranışlarıyla ve dünyevi işleriyle ilgili olanların hiçbiri vahiy olma niteliğine sahip değildir."[47]

Böylece sadece su götürmez bir şekilde dini olduğunda, bir metin vahiy olarak kabul edilecektir. Seyyid Ahmed Han'ın sünnet ve hadisle ilgili görüşüne çok daha direkt bir itiraz, oryantalist ve misyoner Sir William Muir'in kaleminden geldi. *Life of Mohamet* adlı eserinde Muir, Kur'an'ın tek başına Hz. Muhammed'in biyografisi -Hz. Muhammed'in kendi düşüncelerinin gerçek ve doğru bir portresi- için güvenilir bir kaynaklık sergileyeceğini ileri sürmüştü. "Kur'an, İslam'ın menşeini ve onun kurucusunun karakterini araştıran herkese bunu test etme ve çalışma zemini sağlamaktadır. İşte biz, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca kaydedilmiş kendi sözlerinden oluşmuş ve davasının tüm yönünü kuşatan ve onun dini görüşlerini, eylemlerini ve kendi karakterini gösterecek bir mahzene sahibiz."[48]

46 *Age.*, I, 16, 22; II, 339 vd., 349.
47 *Age.*, I, 14 vd.

Onun iddiasına göre, hadis edebiyatı karışıklıklarla zedelenmiş ve İslam'ın en ilk dönemine kaynaklık etmek için oldukça sınırlı bir değere haizdir. Muir, isnad, rivayet zinciri tedkikine dayalı klasik hadis tenkidinin değerini tamamen hiçe saymıştır. O, ısrarla bizzat bir hadis metninin "kendi değerini yükseltmesi veya düşürmesi gerektiği"nin üzerinde durmuştur.[49] O, tüm Müslümanların genel bir eğilimini -yani; Hz. Muhammed'in yüceltilmesiyle ilgili evrensel arzu- destekleyen hiçbir hadise güvenmemektedir.[50] Yine bir râvinin özel bir çıkar, tarafgirlilik [36] veya kurguya sahip gözüken tüm rivayetlerini reddetmekte ve "detaylara dalan" rivayetlerden şüphe duyduğunu ifade etmektedir.[51] Ona göre rivayet ettikleri hâdiseler zamanında oldukça genç olan kimselerin rivayet ettikleri veya Hz. Muhammed'in herkes tarafından tanınan bir kimse olmadan önceki olaylardan bahseden hadislerin sıhhati şüphelidir.

Muir'in çalışmasından derinden endişe duyan Seyyid Ahmed Han, *Series of Essays on the Life of Mohammed and Subjects Subsidary Thereto*'sunda[52] ona karşı bir reddiye hazırladı. Bu çalışmasında ve daha sonraki hadisle ilgili tüm yazdıklarında Seyyid Ahmed Han, Muir tarafından ortaya atılan meselelerle ilgilen-

48 William Muir, *The Life of Mohamet and History of Islam to the Era of Hegira*(London, 1861; tkr. bas. Osnabruck, 1988), I, XXVII. Vurgu orijinalliğindedir. Muir'in çalışması ilk defa bir seri halinde Calcutta Review'de 19(January-June 1853), 1-80'de yayınlandı. Açıkça misyonerlik amaçlı yazıldı ve muhtemelen Pfhader ile olan ilişkisinden dolayı böyle oldu.(Troll, *Seyyid Ahmad Khan*, 113.) Muir, Müslümanlara İslam'ın kökenleriyle ilgili hakikati göstermek için yola koyuldu. Onun düşündüğü kökenler Hıristiyanlıkla karşılaştırmaya dayanmaz. Ancak o, bu giriştiği şeyde aynı zamanda kaynaklara göre doğru ve titiz çalışmanın önemini vurgulamaktaydı. Ancak Müslümanlar peşin fikirli olduğu gerekçesiyle eseri bir çırpıda reddettiler.
49 *Age.*, LXXXVII.
50 *Age.*, LXV.
51 *Age.*, LIII
52 Bu Urduca'ya *Al-Husât al-Ahmadiyye fi al-Arab wa al-sira al-Muhammadiyye* adıyla çevrildi

mektedir. O, isnad tenkidinin değerini savunmakta; Muir'in ilk dönem hadis ravilerine atfedilen ön yargı konusunda haklı olmadığını ileri sürmekte ve muhalifinin, hafıza gücünün değerini büyük ölçüde hiçe saydığını öne sürmektedir. Ancak Muir'in hücumları karşısındaki savunmacı tavrına rağmen, Ahmed Han aynı zamanda tüm hadislerin; hatta muteber hadis koleksiyonlarındakinin bile tenkide tabi tutulması gerektiğini kabul etmekle eleştirisel bir itirafta da bulunmaktaydı.

Seyyid Ahmed Han, Muir'in hadislerin sözlü nakliyle ilgili problemlerdeki tespitini, özellikle de hadislerin lafızdan daha ziyade mana ile nakledilmesi uygulamasının gerçek olduğunu kabul etmektedir. Bu, hadis edebiyatında birçok çürüklüğün yolunu açan bir uygulamaydı. O, hadislerin muhtevasının tenkidinin esas alınması ve geleneksel hadis tenkidinin hemen hemen sadece dış tenkide (external) dayanmasından dolayı eksik olduğu konusunda Muir ile hem fikirdi. Bununla birlikte o, hadislerin muhtevasının tenkidinin klasik alimler arasında tamamen bilinen bir şey olduğu ve onların bir kısmının hadis tenkidinin bu branşı için detaylı kaideler koyduğuna da işaret etmekteydi.

En önemlisi, Seyyid Ahmed Han'ın sünnetin Kur'an'a göre daha az önemli olduğuna dair yaptığı vurguda Muir'den etkilenmiş olmasıdır. Muir'i müteakiben Seyyid Ahmed Han, Hz. Peygamber hakkındaki diğer bilgilerin test edilmesinde yönelik üstün bir ölçüt olarak Kur'an'ı göz önüne almaya başlamıştır. O, sadece mütevatir hadislerin- fesat üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan yeteri kadar çok insanın naklettikleri- Kur'an'dan bağımsız inanç için güvenilebilir bir temel oluşturduğunu kabul etmeye başlamıştır. Bu mütevatirlerin sayısının ise sadece beş olduğunu iddia etmektedir. Neticede, Seyyid Ahmed Han'ın sünnete yaklaşımı o kadar da net değildi. Bir yandan prensipte ne hadisin tarihiliğini inkar ediyor, ne de sünnetin teorik otoritesini reddediyordu. Diğer yandan da muhafazakar muhaliflerince hadisin tatbikatına getirdiği aşırı sıkı sınırlamalardan dolayı, hadis münkiri olarak görülüyor ve teolojik anlamda Hz. Muahmmed'in söz ve fiillerini dinî ve seküler diye ikiye ayırarak büyük oranda sünnetin alanını daraltıyordu.

Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerindeki gelişim, onun kariyeri boyunca Hindistan Müslüman düşüncesinin geçirdiği değişimin [37] küçük bir profilini bize sunmaktadır. Onun batı hayranlığı, onu adaptasyondan çok daha uzaklara çekti; ancak o, daima geleneğin içindeki derin köklerini muhafaza etmekteydi. Batılı fikir ve eleştiriler Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerinin şekillenmesinde önemli idi; ancak, bunlar kendi başına tek etki değildi. Onlar, daha ziyade, onun kendi fikir geleneğindeki kaynaklardan ilhamını alan ve geçmişi yeniden incelemesini sağlayan bir katalizör ve bir meydan okumaydı.

Mısır'da Seyyid Ahmed Han'la hemen hemen aynı zamanda, biraz daha temkinli bir şekilde Muhammed Abduh, hadisle ilgili tereddütülerini ifade etmeye başladı. Abduh'un hadisin sıhhatine yönelik tavrı için direkt delil, onun *Tevhid Risalesi* adlı eserindeki, sadece mütevatir hadislerin kesinlikle bağlayıcı olduğunu kabul ettiğini ileri sürdüğü oldukça kısa bir ifadeye dayanmaktadır. Sadece tek bir râvi tarafından rivayet edilen ahad hadislere gelince; "Kendisine böyle bir haber ulaşan kimse, rivayetin doğru olduğuna ikna olduysa ona inanmak zorundadır. Ancak bu haber kendisine ulaşmayan kimse, haber mütevatir olarak nakledilmediği için, o haberi kabul etmedi diye kınanamaz."[53] Böylece Abduh hadislerin red veya kabulüne karar vermede şahsi kanaatin kapısını açmaktadır. Bununla birlikte o, "Hz. Peygamber tarafından söylenilen veya tasdik edilen bir haberi inkar eden kimse bizzat onun risaletinin doğruluğunu yalanlayıp, onu yalan şeyler olarak tasvir edeceği"[54] için sünnetin otoritesini öylesine reddetmediğini açıkça belirtmektedir.

Abduh'un, sadece geleneksel hadis tenkit metotlarına göre sahih olarak açıklanan âhad hadislerin güvenilir olduğuna yönelik isteksizliği, ondan sonraki yazarların ifadesiyle teyid edilmektedir. Muhammed Huseyin ez-Zehebî, Abduh'un tefsire bir dayanak olarak herhangi bir hadisi kabul etmeye gönülsüz olduğunu nakletmektedir. O, özellikle isrâiliyyât olarak adlandırılanları eleştirmekte; ancak yine o, normalde sahih olarak telakki edilen

53 Muhammed Abduh, *The Theology of Unity*, terc. Kenneth Cragg ve İshak Masa'ad (London, 1966), 156.
54 A.y.

diğer hadisleri de reddetmektedir.[55] Reşit Rıza da, Abduh'un açıkça bazı kategorilere ait haberleri, özellikle de, isterse sahih hadis mecmualarında bulunanlar olsun, fiten ve isrâiliyyâta dair hadisleri reddettiğini tasvip etmektedir.[56]

Bu kısa malumatlar bize sadece, Abduh'un bazı noktalarda hadise yönelik geleneksel yaklaşımlardan ayrılmaya taraftar olduğuna dair belli belirsiz bir gösterge sunmaktadır. Ancak o, hiçbir yerde hadisin tenkidine dair sistematik bir yaklaşım sunmamaktadır. Abduh hukuksal meselelerden daha çok kelamî meselelerle ilgilenmekte ve metodunda da müşahhas olmaktan ziyade spekülatiftir. Bu noktada o, Selefiyye'nin ana çizgisi olan öğretiden ayrılmaktaydı. Ancak onun kitâbî (scripturalist) halefleri için hadisin güvenirliliği ve sünnetin konumu temel ilgileri olmaktaydı.

[38] **Kur'anî Kitâbîlik (Scripturalism)**

Ahmed Han ve Abduh'u takip eden nesilde peygamberî otoriteye yönelik modern yaklaşımlar spektrumunda başka bir grup Kur'anî kitâbîliğin zuhuruyla teşekkül etti. Bu eğilimin ilk işaretleri yirminci yüzyılın başında kendilerini Ehl-i Kur'an olarak tanımlayanların ortaya çıkışıyla belirdi.[57] Hareket Ehl-i Hadise muhalif bir hizip (faction) olarak ortaya çıktı. Tıpkı Ehl-i Hadisin İslam'da bölünmenin ve çöküşün kaynağı olarak taklidi görmeleri gibi, Ehl-i Kur'an da İslam'ın felakete sürüklenmesinin nedeni olarak hadise bağlılığı görmekteydi. Yine tıpkı Ehl-i Hadisin, Hz. Peygamber'in gerçek mirasının sadece hadise geri dönerek tekrar elde edilebileceğini ileri sürdükleri gibi, Ehl-i Kur'an da saf ve bozulmamış İslam'ın sadece Kur'an'da bulunabileceğini ispatlamaya çalışıyordu. Onların iddia ettiklerine göre, sadece Kur'an dinî inanç ve amel için güvenilir bir temel oluşturmaktaydı.

55 Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Kahire, 1961-1962), III, 239. J.J. G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt* (Leiden, 1974), 27.

56 G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden, 1969), 18.

57 Bu harekete yönelik değerlendirmeler için bkz. Rajâ F.M. Majid, " Ghulâm Jilânî Barq: A Study in Muslim "Rationalism" (M. A. Tezi, McGill University, Institute of Islamic Studies, 1962) ve İftihar Ahmed Belhi, *Fitna-i Inkâr-ı Hadis kâ manzar-o-pas manzar* (Karaçi, 1955-1960). Kısa bir değerlendirme için, Murray Titus *Indian Islam*(Oxford, 1930) ve Aziz Ahmad, *Islamic Modernizm*, 120-121.

Ehl-i Kur'an'ın faaliyetleri, Ehl-i Hadisin iki önemli merkezi olan Batı Pencap'daki Lahor ve Amritsar'da yoğunlaşmaktaydı. Lahor'daki hareket küçük bir din görevlisi olan Abdullah Çakır Ali (ö.1930) tarafından başlatıldı.[58] Amritsar grubu ise, Hoca Ahmed Din Amritsârî (1861-1936) tarafından kuruldu.[59] Çakır Ali, yaklaşık olarak 1906'da Ehl-i Kur'an terimini açıkça kullanan ilk kişiydi. Ancak Lahor ve Amritsar grupları doktrinin kurucuları olarak kabul edilme konusunda yarışıyorlardı. Bir Amritsarlı biyografi yazarı, Macid'in işaret ettiği şekliyle, onların yazdıklarının bir mukayesesiyle Hoca Ahmed Din'in Ehl-i Kur'an öğretilerini 1917'ye kadar desteklemediği; ki bunun Çakır Ali'nin konu üzerinde ilk defa yazdığından yaklaşık 10 sene sonra olduğu iddia edilmesine rağmen, Hoca Ahmed Din'i Çakır Ali'inin yerine hareketin kurucusu olarak kabul etmektedir.[60] Rivayet olunduğuna göre onun görüşlerine muhalif olan kimseler tarafından bulunduğu bölgeden zorla çıkarılmasından sonra Çakır Ali, *Cemaat-i Ehl-i Kur'an* adlı cemiyeti kurduğu Lahor'a kaçmıştı. Bu kurumun himayesinde öğretilerini yaymaya başladı. O, Ehl-i Hadis'le, özelliklede en önemli gazetenin editörü olan Muhammed Hüseyin Batâlavî (Bat Ali) ile sert tartışmalara girdi. Böylece onların öfkelerini tahrik ederek, hükümet yetkilileri tarafından bir vesile ile kurtarılmak zorunda kaldı. 1921'de Çakır Ali'nin bir öğrencisi 1925'e kadar sürecek olan *İşâratu'l-Kur'an* adlı bir dergi çıkardı.

Amritsar grubunun daha uzun süreli bir etkiye sahip oldukları gözüküyor. Kurucusu Hoca Ahmed Din, ilk defa sadece Kur'an'a dayanarak miras hükümlerinin yeni bir yorumunu denediği *Mu'cizâtu'l-Kur'an* adlı kitabıyla 1917'de Kur'an'dan yola çıkarak hadise dayanmaya karşı çıktı.[61] Hoca Ahmed Din bir misyoner

58 Mezhebin Lahor'daki ilk müntesipleri Çakır Aleviler olarak tanınmaya başladı. Bu şahsiyetle ilgili temel biyografi kaynağı için, el-Beyân (Lahore, March, 1952). Macid, "*Ghulâm Jilânî Barq*," yine onun ailesinin yaşayan üyeleriyle yapılan mülakatlara dayanan kısa bir biyografi sağlamaktadır.

59 Hoca Zia Allah, *Al-Balâğ* (Amritsâr, September 1936) iddia eder ki bu kişi gerçekte Hadis ilk defa inkar eden ve sadece Kur'an'a dayanan ilk kimsedir. Macid, " *Ghulâm Jilânî Barq* ," 31-34.

60 Macid, "*Ghulâm Jilânî Barq* ," 34.

61 Nakledildiğine göre kitap Muhammed Eslem Cayracpûrî tarafından *es-Virasât fi'l-Islâm* adıyla Arapça'ya tercüme edildi ve Amritsar'da yayınlandı.

okulunda eğitim almış ve genç yaştayken aktif olarak dinler arası tartışmalara katılmıştı. O, zamanın ıslahçı Müslüman gruplarının ve Ehl-i Hadis'in tipik modelini takip ederek, elde ettiği görüşlere bizzat kendisinin ulaştığını ileri sürdü. Aynı anlatım hemen hemen herhangi bir Ehl-i Kur'an otobiyografisinde de bulunabilir: Gayretli hadis talebesi kendisinin ahlaki duyarlılıklarını şok eden hadislerle karşılaşır. Böylesi hadislerin mevcudiyetini açıklamaya çalışırken hadis tetkiklerini derinleştirdikçe, hayal kırıklığı daha da artar ve nihayet hiçbir hadise güvenilemeyeceği sonucuna varır.[62] Bu değişimden ve konuyla ilgili kitabını yayınladıktan sonra, 1918'de en azından 1952'ye kadar Ehl-i Kur'an'ın görüşlerini yayacak organizasyon olan *Encümen-i Ummet-i Muslime'yi* kurdu. *Encümen*, 1938'de, Gulam Ahmed Perviz'in kuracağı *Tulû-i İslam* adlı bir dergi çıkarana kadar, Ehl-i Kur'an'ın görüşlerininnde gelen sesi olan *el-Belâga* dergisini yayınlamayı sürdürdü.[63]

[39]

İlk dönem Ehl-i Kur'an'ın temel ilgi alanları ile Ehl-i Hadis'in geleneği, tam olarak uyuşuyordu. Onlar da, Ehl-i Hadis ve Hanefilerin özellikle namazın kesin şekli konusunda ikiye ayrılışları gibi ibadetlerle, aynı şekilde yakından ilgilendiler. Namaz için ezanı okumadılar, "Allahu Ekber"i içinden okudular ve namazda sadece bir dizleri üzerine oturdular.[64] Diğer Müslümanlarla namaz kılmayı reddederek, kendi mescitlerini kendileri inşa ettiler, cenaze ve bayram namazı gibi özel namazları bertaraf ettiler. Ancak doktrine ve pratiğe yönelik çoğu meselelerde yine Ehl-i Hadis gibi diğer Müslümanlardan önemli şekilde farklılaşmadılar. Gerçekte onların baskın fikrî ilgilerinden biri, İslam'ın tüm esaslarının sadece Kur'an'dan çıkarılabileceğini ispatlama çabasıydı. Yine bu çaba, özellikle namaz ibadeti sorununda odaklaşıyordu. Tıpkı Ehl-i Hadis'in Hanefî çoğunluktan farklılıklarını ortaya koydukları temel ayırım noktasının namaz olduğu gibi, aynı şekilde Ehl-i Kur'an'da, Ehl-i Hadis'ten bizzat farklı olduklarını ortaya koymak

62 Benzer bir yapı, değişimlerle ilgili anlatımlar Ehl-i Hadis içinde de görülebilir. Ruhânî seyahat taklitten uzaklaşıp hadise saf bir güvendir. Anahtar unsur, otoritenin sınırlılığından silkinmek ve gerçeğin farkına varmaktır.

63 1937'den sonra *el-Beyân* olarak devam etti. 1952'e kadar sadece 1947-1949 yılları arasında iki yıl ara vererek devam etti Aynı zamanda Encüman ile birlikte yayın yeri Amritsar'dan Lahore taşındı.

64 Muray Titus, *Islam in India and Pakistan* (Kalküta, 1959), 197.

için namazı kullanıyordu. Bu ortak ilgiler, açıkça iki grubun arasında yakın bir ilişki meydana getirmektedir.

Hint-alt kıtasındaki ikinci nesil hadis münkirleri, Kur'an yorumlarında daha akılcı ve düşünsel (speculative) bir yaklaşımı sağlamak için İslamî pratiğin her detayının Kur'an'da bulunacağı yönündeki girişimleri reddettiler. Ancak Ehl-i Kur'an'ın söyleminin merkezini ibadetle alakalı dar konuların ötesine götürmede ve Ehl-i Hadisin himayesinden onu kurtarmada en yetkili kimse olan Muhammed Eslem Cayracpûrî (1881-1955) bile, bizzat Ehl-i Hadis köklerine sahipti. Cayracpûrî'nin babası Salamet Allah Cayracpûrî (ö.1904) A'zamgarh'daki Ehl-i Hadisin önde gelen bir mensubu idi ve Nazır Huseyin Dıhlevî'den hadis dersi almıştı.[65] Cayracpûrî genç yaşta onu şok eden bazı hadislerle karşılaştıktan sonra hadisin sahihliğini (güvenirliliğini) araştırmaya başladığını bildirmektedir. 1904'de Çakır Ali ile tanışmak için Lahor'a gitmiş; ancak Çakır Ali'nin muğlak şeyler üzerinde çabalar harcadığına kani olarak, hoşnutsuz bir şekilde ondan ayrılmıştır. Açıkçası o, Hoca Ahmed Din'in çalışmasından ve onun Amritsar'daki Encümen-i Ummet-i Muslime'sinden daha çok etkilenmişti. Nitekim o, Ahmed Din'in *Mu'cizâtu'l-Kur'an*'nı *Virâsât fi'l-İslam* adıyla Arapça'ya çevirmiş ve *el-Belâga* adlı dergiye yazdıklarıyla sık sık katkıda bulunmuştur.[66]

[40]

Cayracpûrî ve daha sonraki hadis inkarcıları, Ehl-i Hadis'in belirgin ilgilerinden ayrılırken, Ehl-i Kur'an fikirlerinin gelişmesinde gerçek itici güç olarak, Ehl-i Hadis harekeketinin taklit karşıtı doktrinlerinden doğrudan beslendiği açıktır. Ehl-i Kur'an ne rasyonalist idi, ne de batılı fikirlerden derinden etkilenmişti. Aslında hareket Ehl-i Hadis kitâbîliğinin bir uzantısı ve daha aşırı bir tezahürüydü. Dahası, Ehl-i Hadis'in sünnet temelli kitâbîliğinden Ehl-i Kur'an'ın Kur'an temelli kitâbîliğine geçiş herhangi bir büyük değişimi gerektirmiyordu. Temel itici güç-

65 Navşahravî, *Terâcim*, 314.

66 Muhammed İkram, onun gerçekte tam bir Ehl-i Kur'an üyesi olmadığını, sadece onların bazı doktrinlerini paylaştığını ileri sürer (İkrâm, *Mevc-i Kavsar* 72). Bununla birlikte onun, Amritsar grubuyla olan ilişkisi sadece yüzeysel bir fikri alakadan daha fazla bir şey olduğu iddia edilir. Yine, bu çevrelerde ezici eğilim için tam bir fikri bağımsızlığını iddia edenleri, bir kimsenin bakış açısının herhangi bir dış etkinin ürünü olduğunu reddederek, kabul edebiliriz.

İslam'ın gerçek ve saf şekline tekrar dönmek- her iki grup içinde aynıydı. Ehl-i Kur'an sadece bu "saf" İslam'ın tanımlanmasında farklı bir kriter ortaya koyuyordu. Onlar, gerçek İslam'ın tekrar elde edilmesi için ilavelerden kurtulması gerektiği yönündeki temel Ehl-i Hadis argümanını bizzat hadis literatürüne karşı da yöneltmekteydi. İkram'ın da belirttiği gibi, Ehl-i Hadis bazı hususlarda karşı çıktıkları klasik gelenekten daha dogmatik ve katı bir hal aldı.[67] Biz, hadis inkarcısı olan kimselerin geçirdikleri değişimle ilgili anlatımlarından, oldukça kesin bir şekilde hadis literatürüne dikkatlerini yoğunlaştırmalarıyla ve geçmiş hadisçiler tarafından güvenilir olarak göz önüne alınan her şeyin dogmatik olarak kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etmeleriyle, Ehl-i Hadis'in bizzat kendisinin karışıklığa sebep olduklarına şahit olmaktayız. Gerçekten de her hadis inkarcısı kendi dönüşümünü tasvir ederken, hadisin otoritesine boyun eğdikleri bir zamanda sahih olarak kabul edilen hadislerin basit bir şekilde kabul edilemeyeceğini, bunu hadis edebiyatını daha yoğun bir çalışmayla anladığı üzerinde ısrarla durur. Bu nedenle, Ehl-i Kur'an, temelde hareketlerine sebebiyet veren radikal itici güç ile hadisi ele alışlarında sergilenen tutuculuk arasında kalan Ehl-i Hadis'deki çatışmanın bir ürünü olarak görülebilir.

Bu fikirler Lahor ve Amritsar'da tartışılırken, benzer argümanlar oldukça sürpriz ve beklenmedik bir şekilde Mısır'da da gözüktü. Çakır Ali'nin ilk önemli çalışmasını yayınladığı 1906 senesinde, Reşit Rıza'nın arkadaşı, *el-Menar*'ın devamlı bir yazarı ve aktif bir İslam savunucusu olan Muhammed Tevfik Sıdkî, Hindistan'da Ehl-i Kur'an tarafından yayılıyor olan doktrine oldukça benzer fikirleri sunduğu bir makaleyi *el- Menar*'da yayınladı. Sıdkî'nin makalesi *el-Menar*'da dört yıl sürecek bir tartışmaya neden oldu.[68]

Sıdkî, Hz. Muhammed'in davranışının (sünnetinin) asla tüm
[41] detaylarıyla her durumda taklit edilmesinin zorunlu olmadığını

67 İkrâm, *Mevc-i Kavsar* , 70-71.
68 Muhammed Tevfîk Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'an vahdehu" *el-Menâr* 9(1906): 515- 524. Gerek makale, gerekse onun etrafındaki tartışmalar için bkz. Junboll, *Authenticity*, 23 vd. Sıdkî hakkında biyografik bilgi *el-Menâr* 21(1920): 483-495 ve Adams, *Islam and Modernism*, 240'da bulunabilir.

ileri sürdü. Ona göre, Müslümanlar sadece Kur'an'a dayanmalıdır. Sıdkî'nin bizzat makalesinde açıkladığı kendi motivasyonları doğrudan *Selefiyye*'nin -taklidin reddi ve sahihliğin araştırılması- temel doktrinleri ile ilgilidir.[69] O, sadece öncekilerin kabul ettikleri bu prensipleri bir adım daha ileri götürüyordu. Nitekim onun fikirlerinin *Selefiyye* ideolojisiyle kesin bir kopuşu göstermediği açıktır. Bir otorite kaynağı olarak hadisin reddi, sadece eski bir *Selefi* temanın yeni bir varyantıydı.

Sıdkî'nin makalesi ve onun oluşturduğu tartışma, Reşid Rıza'nın hadisin güvenilirliliği ve sünnet ile ilgili meselelere karşı tavrının ne olduğunu ortaya koyması açısından da önemlidir. Acaba, Sıdkî'nin görüşlerine karşı çıkan ve bu görüşlerinden geri dönmesi için onu zorlayan Rıza, neden ilk önce o makalenin yayınlanmasına müsaade etmiştir? Sıdkî'nin ölümümden sonra onun eserleri hakkındaki anılarının incelendiğinde Rıza'nın aslında Ezher kurumunu sarsmak arzusuyla buna giriştiği; onların sünnet hakkındaki savunmacı görüşlerini canlandırmak istediği ileri sürülebilir. Diğer bir deyişle, Rıza'nın sünnete yönelik böylesi sert bir itirazın yayınlanmasına kendisinin karşı çıkmasına rağmen, izin vermesindeki sebepler onun taklide yönelik genel karşıtlığı ve *ulema*nın pasifliğini hor görmesi ile de alakalıdır.

Rıza'nın sünnet hakkındaki görüşleri, Sıdkî'nin makalesinin ortaya çıkışından hemen sonra detaylı olarak ifade edilir oldu. Onun yaklaşımı hadisle ilgili klasik fikirlere bağlı olanlar ile sünneti tamamen reddedenler arasında bir uzlaştırma olarak görülebilir. O, bir yandan Peygamberî otoritenin toptan reddine karşı çıkıyor; diğer yandan da sünnetin kaynaklarının (yani; hadislerin) kendi içtihadına dayanarak yeniden değerlendirme ve süzgeçten geçirme hakkını saklı tutuyordu.[70] Rıza için tartışmaların dışında olan tek sünnet kaynağı, Müslümanlardan her bir neslin mütevatir bir şekilde birbirine aktardıkları ve amel ettikleri *sunnet-i ameliyye* idi. Örneğin; namaz ve diğer önemli ibadetlerin detayları bunu kapsıyordu. Nitekim şifahi bir şekilde bir tek râvî zinciriyle nakledilen ahâd hadisler olarak isimlendi-

69 *el-Menâr* 9(1906): 515.
70 Bu, V. Bölümde ele alınan sünnete yönelik karakteristik ihyâcı yaklaşımın temelini oluşturmaktadır.

rilen haberler, yeni kriterlere göre tetkike maruz kalmalıydı. Böylesi bir yeniden gözden geçirmeye *Sahih hadis* mecmualarındaki hadisler bile dahil edilmeliydi.

Rıza'nın ve Sıdkî'nin sünnet problemine yaklaşımlarındaki hareket noktalarının temelde aynı olduğu açıktır. Her ikisi de taklidin önündeki engelleri sarsmak, gerçek ve orijinal İslam'ı yeniden keşfetmek ve kaynaklara yeniden dönme hakkını ele geçirmek arzusuyla hareket etmekteydi. Öyleyse, biz buradan Mısır'da hadise yönelik itirazların ortaya çıkışında temel arka planın Hint-alt kıtasındaki benzer fikirlerin ortaya çıkışıyla aynı olduğu sonucuna varabiliriz. Her iki çevrede de hadis karşıtı görüşler, kendi öğretilerindeki belli başlı güvenilir noktaları araştıran ve otoriteden alınanı reddeden gruplar içinde gelişti. Her ne kadar kökenleri
[42] itibarıyla onlarda benzerlikler olsa da, bu fikirler oldukça farklı bir şekilde gelişti. Hint-alt kıtasındaki hadis karşıtı düşünce aşırı mezhepçi şekillerde gelişti; sünnetle ilgili tartışmalar vahyin ve peygamberliğin mahiyeti gibi teorik meselelerle de yoğunlaşarak spekülatif bir hal aldı. Mısır'daki hadis karşıtı görüşler ise tecrit edilmiş küçük bir grubu etkileyerek ve asla kurumsal bir temel içinde gelişmedi ve uygun zemin bulamadı. Dahası, Mısırlı hadis münekkitleri argümanlarını çoğunlukla tarihi ve teknik konulara hasrederek, kelâmî spekülasyonlara girmeye cesaret edemediler.

Ehl-i Kur'an ve Sıdkî'ninki gibi hadis karşıtı görüşler asla geniş bir takipçi kitlesine cazip gelmedi. Nitekim yirminci yüzyılda hadis karşıtı görüşleri savunmak için ayrıntılı deliller geliştiren Mısır'da Mahmud Ebû Reyye, Pakistan'da Gulam Ahmed Perviz gibi önde gelen bir avuç dolusu yazar vardı. Her ne kadar böylesi yazarlar tarafından sunulan dinî otoriteyle ilgili görüşlerin radikal bir şekilde gözden geçirilmesi geniş bir kabul görmese de, Peygamberî otoritenin modern tartışmaların gündemine oturmasında ve tartışmanın başlatılmasında katalizör olarak büyük bir etkiye sahip oldu. Bu hadis inkarcıları tarafından ortaya atılan meseleler vahyin mahiyeti, Peygamberî otoritenin alanı, hadis literatürünün güvenirliliği dinî otoritenin kaynağı hakkındaki modern bunalımının temel konuları oldu. Bu çalışmanın geri kalan kısmı bu konular üzerinde yoğunlaşacaktır.

III. BÖLÜM
VAHYİN SINIRLARI [43]

Sünnet konusu, zorunlu olarak Müslümanları vahyin mahiyetiyle ilgili bazı sorularla karşı karşıya getirdi. Vahiy nerede sona erer ve yorum nerede başlar? İlahi sesi, vahyi bize nakleden ve manalandıran insan seslerinden ayıran neydi? Vahiy sürecinde elçinin beşeri yönünün oynadığı rol neydi? Tüm peygamberî dinî gelenekler bu çıkmazları paylaşmaktadırlar. Çünkü, bu sorular peygamberliğin temel paradokslarından kaynaklanmaktadır. Peygamberî mesajda aşkın olan içkin, evrensel olan bölgesel olmakta ve kamil olan noksan kanallarla nakledilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an'ın amacının ve mahiyetinin, sünnetle ilgili modern çalışmalarda ilgi odağı olmasında şaşılacak bir durum yoktur.

Kur'an'la sünnet arasındaki ilişkiye ait klasik bakış açısı, "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır" şeklindeki bir formülasyonla veciz bir şekilde ifade edilmektedir. Bu bakış açısında Kur'an tek başına yetmemektedir. Sünnetsiz, Kur'an'ın manasını garanti etmek, onun maksatlarını anlamak ve onun emirlerine ilavede bulunmak mümkün değildir. Bu argüman, Şâfiî'nin sünnet müdafaasının merkezini oluşturmaktadır. Ona göre, sünnetin temel fonksiyonu, Kur'an'ı açıklamaktır. Kur'an mücmel hükümler ihtiva eder, sünnet onun maksadını tahsis eder. Kur'an, zina edenler için seksen değnek cezası (haddi) emrederken, tüm zina edenleri içine alır tarzda (24;2) genel ve kapsamlı bir dil kullanmaktadır. Bununla birlikte, sünnet bu emirlerle sadece zina edenlerin belli bir kısmının kastedildiğini açıklamaktadır.[1] Kur'an metninin kesin maksadını açıklamasının yanısıra sünnet, Kur'an'da yer almasa da mutlak zorunlu olan dinî pratiğe (ibadet) ait ilave bilgiler de sunmaktadır. Örneğin, Kur'an'da geçen oruç ve nama-

1 eş-Şâfiî, *Risâle*, 223-224.

zla ilgili detaylı açıklamayı bir kimse nerede bulabilir? Kur'an, bu yükümlülüklere sadece genel kavramlarla göndermede bulunmakta; sünnet detaylı açıklamalar sağlamaktadır.[2]

Kur'an ile sünnet arasındaki bu organik ilişkiye yönelik bakış açısına itirazlar, İslam düşünce tarihinde hiç görülmemiş değil-
[44] dir. Nitekim, Şâfiî'nin muhaliflerinden bazıları Kur'an'ın "Her şeyi açıkladığı" (16;39) ve hiçbir ilaveye ihtiyaç duymadığını ileri sürmüşlerdir.[3] Bununla birlikte onların bu bakış açısı, hadisçi bakış açısının zaferi kazanmasından sonra yok edilmiş ve bu argümanın yeniden canlandığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla kadar gözükmemiştir. Bu doktrinin ortaya çıkışına veya yeniden ortaya çıkışına etki eden faktörler arasına Hıristiyan polemiklerine itiraz, Protestan kitâbîliğinin (scripturalizm) etkisi ve batı ilminin etkileri de dahil edilmelidir. Bu dış etkiler hadisi dışarıda bırakan, Kur'an üzerinde vurgu yapan bir söylemi cesaretlendirmiştir. Tabi ki, aynı zamanda iç faktörlerde mevcuttu. Bunların arasına reforma yönelik genel bir eğilim ve on sekizinci yüzyıl ıslahat hareketlerinde kök bulan taklide karşı tepki de ilave edilebilir. Böylesi faktörler, onlardan etkilenen Müslümanları klasik yorumların hemen hemen tam bir reddine teşvik etmiştir. İlk dönem ıslahatçıları ve Ehl-i Hadis gibi gruplar için bu, bir kimsenin kendi kendine Kur'an ve sünneti tefsir etmek için icmanın reddi demekti. Sonraki, daha radikal olan ıslahatçılar için ise, hadise dayanmaktan kurtulmak anlamına gelmekteydi. Onların amacı, doğrudan Kur'an'ı anlamaktı ve hadise bağlı tefsir edebiyatını bertaraf etmekti. Böylece geleneksel bakış açılarının revizyonu ve ıslahı için yapılan baskı, Kur'an ile onun sünnete dayalı yorumu arasına bir takoz koymayı zorunlu kılmaktaydı.

Hint-alt kıtasında Kur'an'ın bağımsızlığı üzerindeki bu yeni vurgu, ilk defa açıkça Seyyid Ahmed Han'ın çalışmasında yer aldı.[4] Onun ifade ettiği, tefsir disiplininden hadisi kurtararak yerine aklî ve "tabiî" olan yorumlama ilkelerini koymak gerekti.

2 Ebû Bekr Muhammed b. Musâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî, *Kitâbu'l-İ'tibâr fi Beyâni'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, (Haydarâbâd, 1319), 24-25. Burton'un *Collection*, 21'de zikredildi.

3 eş-Şâfiî, *Kitâbu'l-Umm*, VII, 250.

4 Seyyid Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, (Aligar, 1297 H.)

O, çalışması boyunca sadece aydın[5] ve zeki bir zihnin Kur'an'ın bizzat kendisiyle kaim olduğunu anlamaya yeterli olduğunu savunmaktadır. Onun çerçevesini çizdiği yorumlama (tefsir) ilkelerinde, sünnet asla zikredilmemekte, onun yerine metni yorumlamada aklî ve filolojik ilkelerin kullanımı üzerinde durulmaktadır. O, insan bilgisindeki sürekli artmayı göz önüne alarak, her bir neslin Kur'an'la alaka kurmaya devam etmesi gerektiğinden etkilenmişti. Kur'an'ın tefsiri için hadise bu derece yoğun bir başvurma, ezeli ve evrensel olan özelliği riske atmaktı. Hadis temelli tefsir, Kur'an'ın manasını belirli bir tarihi durumla sınırlamaya neden olur ki; bu, onun evreselliğini engellemektedir.[6]

Dahası, Ehl-i Kur'an bu eğilimi tamamen Kur'anî kitâbîlik içerisinde yer alan herkesi dışarıda bırakarak, dinî otoritenin tek kaynağı olarak Kur'an'a vurgu yaparak geliştirdi. Ehl-i Kur'an için Kur'an'ın yüceliği, sünnet de dahil Kur'an tefsirine yardımcı olan her şeyin kesin kez reddi, onların dogmasının temel akideleri oldu. Onların doktrini, her şeyden önce, Kur'an kendi kendini tefsir için dışardan hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı anlamına gelmekteydi. Şâfiî'nin eserinde gösterdiği ilk dönem Kur'an kitâbîliği (scripturalism) gibi, Ehl-i Kur'an da Kur'an'ın kolayca anlaşılabilir, erişilebilir ve açık olduğunu kabul etmekteydi. Bu, [45]
öncelikle Kur'an'ın kendi kendine yettiği ve "Kur'an sadece kendi ayetleriyle tefsir edilmelidir"[7] şeklinde özetlenen bir inançla, kendi iç mantığına göre tefsir edilmesi gerektiği demekti. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın tefsiri için, Cayracpûrî'nin dediği gibi,[8] yeterli bir Arapça haricinde hiçbir dış yardıma ihtiyaç yoktu. Kur'an yorumunun, popülarite kazanmış geleneğin dar sınırlarından

5 Seyyid Ahmed Han, *"Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr," Makâlât* içinde, II, 197-258.

6 Ahmed Han, *Tefsîr*, I, 31-34. Bununla birlikte Seyyid Ahmed Han hiçbir surette bu ilkeyi uygulamada katı değildi. O, Kur'an'ı diğer kaynakların üzerine çıkarırken kendi yaklaşımı bir kitâbîden daha ziyade spekuüatif bir rasyonelciydi.

7 *İş'âtu'l-Kur'ân* (Lahore, 1921-1925) Her sayının baş sayfa spotu. Kur'an'ın yeterliliği, Çakır Ali tarafından kurulan Cemaat-i Ehl-i Kur'an'ın doktrinin temel akidesiydi. Bu organizasyonun amaçları arasında şunlar vardı: " Genelde tüm din mensuplarını, özelde Müslümanları, Kur'an'ın tek başına yeterli bir yol gösterici olduğu ve Allah'ın Kitabı'nın tefsiri için hadis kitaplarına hiçbir ihtiyacı olmadığı konusunda aydınlatmak"; ve " Tefsire ait tüm kitapların Kur'an'ı hakkıyla tefsir etme konusunda başarısız olduğunu ve Kur'an'ın kendi ayetleriyle tefsir edilmesi gerektiğini ilan etmektir."

8 Muhammed Eslem Cayracpûrî, *Ta'limâtu'l-Kur'ân* (Delhi, 1934).

kurtulması gerektiği yönündeki bu inanış, Ehl-i Kur'an'ın da doğrudan katıldığı bir inanıştır. Nitekim radikal Khâkhsâr hareketinin kurucusu İnâyetullah Han Meşrikî şöyle yazmaktadır: "Kur'an'ın sade ve doğru anlamı, bizzat onun içinde yatmaktadır ve orada muhafaza edilmektedir; Onun sözlerinin tam ve detaylı yorumları bizzat onun kendi sayfaları içindedir. Kur'an'ın bir kısmı diğer kısmını açıklar; ne felsefeye, ne akla ne sözlüğe hatta ne de hadise ihtiyaç vardır."[9] Kur'an'ın yeterliliği ile ilgili doktrinin bu yönü "Kur'an'ın bizzat kendisi en iyi tefsirdir" şeklinde ortaya konulmaya çalışılan, Kur'an tefsirinin yeni bir tarzı şeklinde ifadesini buldu. Abdullah Çakır Ali tarafından yazılan *Tercumâtu'l-Kur'an bi Ayâti'l-Furkân*[10] tefsiri, bu konudaki ilklerden biriydi. Kur'an'ı sadece kendi iç ölçütlerine dayanarak tefsir etme teşebbüsü, Ehl-i Kur'an'ın tefsirinin kalkış noktası, Cayracpûrî ve Perviz'in tefsir çalışmalarının temelini oluşturmaktaydı.[11]

Tefsirde yeni metot teşvik etmenin yanı sıra, Ehl-i Kur'an aynı zamanda Kur'an'ın akidenin tüm gerekliliklerini ortaya koyan kapsamlı bir kitap olduğunu da ileri sürmekteydi. O, inanç ve amel için kendi kendine yeten, her şeyi ihtiva eden bir rehberdi ve dinin ihtiyaç uyduğu her şey ondan çıkarılabilirdi. İlk dönem Ehl-i Kur'ancıları arasında, özellikle Abdullah Çakır Ali ve onun takipçilerinde, bu iddia dinî ritüellerin (ibadetlerin) temel detaylarının tümünün -İslam'ın beş esası gibi- Kur'an'dan çıkarılabileceğini ispat etme teşebbüslerinde ifadesini buldu. Bu şekilde Ehl-i Kur'an, Ehl-i Hadis içindeki sabık karşıtlarına hadisin gerçekte lüzumsuz olduğunu -ibadetlerin tüm detaylarının sözüm ona sadece hadisten sağlanacağı- Kur'an'dan bunların çıkarılabileceğini göstermeye çalışıyordu.

Çakır Ali ve onun takipçilerinin en büyük ilgisi namazların detayları konusundaydı. Onun ilk eserlerinden biri olan *Burhâ-*

9 İnâyetullah Han Meşrikî, *Tezkira* (Amritsâr, 1924), 91. Macid, "Ghulâm Jilânî Barq," 3'den alıntılandı.

10 Abdullah Çakır Ali, *Tercumâtu'l-Kur'ân bi Ayâti'l-Furkân* (Lahore, 1906).

11 Cayracpûrî, *Ta'limât;* Gulam Ahmed Perviz, *Ma'arifu'l-Kur'an.*(Karaçi, 1949-1958). Kur'ân tefsirine yönelik bu yaklaşımın önemli bir sonucu, Kur'an'ın belirlenmiş tek bir mana içermediği faraziyesiydi. Yol açıktı, diğer deyişle, Kur'an farklı şartlarda farklı anlamlar, ancak yine doğru olan, almaya uygun ilhamın dinamik bir teorisiydi

nu'l-Furkân ala Salâti'l-Kur'an'ın amacı, günlük beş vakit namazın detaylarının tümünün Kur'an'dan çıkarılabileceğini ispatlamaktı. O, "Müslümanların gündelik beş vakit namazı hadiste bulunduğu için değil, Kur'an'dan ispat edildiği ve onda yer aldığı için kılarlar ve kılmalıdırlar."[12] diye yazmaktadır. Her detayın Kur'an'dan elde edilmesi gerektiği yönündeki kanaati, onu hiçbir tasdikini bulamadığı bir takım uygulamaları reddetmesine kadar götürdü. Nitekim o, ezanı Kur'an'da hiçbir dayanağı olmadığından dolayı bid'at olarak görmüş, ibadetlerdeki kıraatleri [46] tadil etmiş ve namazdaki farz rekatlardan daha fazlasına müsaade etmemiştir.[13] Ancak onun çalışmalarında ibadetlere yönelik tadilatlar çok fazla yer tutmuyordu. Çakır Ali radikal değişimler sunmaktan daha ziyade, var olan ritüellerin (ibadetlerin) temel unsurlarını meşrulaştırmakla ilgilenmekteydi.

Bununla birlikte, bu konularla ilgilenirken, Çakır Ali sık sık yorumsal fantezilere girişmektedir. Örneğin, namazda *tekbir* esnasında ellerin kulağa kadar kaldırılması tatbikatını savunmak için, şu ayete müracaat etmektedir; "De ki: Görmüyor musunuz? Eğer Allah işitme duyunuzu ve gözlerinizi alsa, kalplerinizin üstüne de mühür vursa, Allah'tan başka bunları size geri verecek kimdir?" (6;46). O, bu ayete oldukça tuhaf bir tercüme ve yorum yapmaktadır: "Ey Peygamber de ki; [*Namazda kalplerine ve kulaklarına boyun eğdirmeyenlere, yani; kulaklarına elini kaldırmayan, gözlerini sağa sola çevirmekten sakınmayan ve kalplerinde Allah korkusu olmayanlara*] düşündükten sonra, söyle bana: Eğer Allah sizin gözlerinizi [*kör etse*] ve kulaklarınızı [*genişletse*] alsa ve kalplerinizi bağlasa bundan sonra Allah'tan başka onları size iade edecek kimdir?"[*Hiçbir kimse olmadığında namazda ellerinizi kulaklarınıza kaldırsanız, gözlerinizi sağa sola çevirmekten çekinseniz ve kalplerinizde de Allah korkusunu muhafaza ederseniz iyi edersiniz.*][14] Bu örnek, hem Çakır Ali'nin kıymeti haiz her şeyin Kur'an'dan çıkarılabileceğini ispatlamak için her yola başvurduğunu, hem de tefsir disiplininden sünne-

12 Abdullah Çakır Ali, *Burhânu'l-Furkân alâ Salâti'l-Kur'an* (Lahore, ts.), III.

13 *Age.*, 7-8.

14 *Age.*, 292.Köşeli parantezler orijinaldeki yazarın yorumlarını gösterir. İtaliklemeler bana aittir.

tin belirleyici etkisinin kaldırıldığında, nasıl fantastik yorumların mümkün olabildiğini göstermektedir.

Namazın detaylarının Kur'an'da yer aldığını ispatlamaya girişmek temelsiz bir maceraydı. İbadetlerin önemsiz ayrıntıları bir yana, namazın miktarını doğrulayacak şeyleri bulmak bile hiç de kolay değildi. Nitekim, bu konuda farklılıklar bizzat Ehl-i Kur'an grupları içinde inkişaf etti. Çakır Ali'nin talebelerinden biri olan Mistrî Muhammed Ramazan (1875-1940)[15] onların detaylı meseleler üzerinde farklılıkların temelinde yatan tefsir tekniğindeki daha önemli farklılıklara rağmen, görünürde günlük namazların miktarı hususunda Çakır Ali'den ayrıldı. Ramazan, Çakır Ali'nin oldukça abartılı olan yorumlarından bazılarını, onların hadisin İslam'la olan ilişkisinin bir devamını gösterdikleri gerekçesiyle reddetti. Nitekim, Çakır Ali günlük beş vakit namazın gerekli olduğu da dahil, mevcut namazın detaylarının Kur'an'dan çıkarılanlarla doğrulanabileceğine inanır iken, Muhammed Ramazan sadece üç vakit namaz ortaya koydu. Yine o, her bir namazı iki rekata indirerek ve tüm kıraatleri yok ederek, namazın diğer unsurlarında da tadilata gitti.[16] Ramazan daha sonra Çakır Ali grubunu terk etti ve rakip bir organizasyon olan *Encumen-i Ehl-i Zikr ve'l-Kur'an* ile yine rakip bir dergi olan *Belâgu'l-Kur'an*'ı kurmak amacıyla Gujrânvâla'daki evine döndü.[17] Diğer bir Ehl-i Kur'an şahsiyeti olan Multân'lı Seyyid Râfiî ed-Din'in de Kur'an'dan sadece dört vakit namazın ortaya konabileceğinde ısrar ettiği nakledilmektedir.[18]

[47 Bu gelişmeler, hareketin köklerinin Ehl-i Hadis'den tedricen uzaklaştığının bir göstergesidir. Çakır Ali ve onun takipçilerinin ilgileri, açıkça Ehl-i Hadis'in ilgileri tarafından şekillenmekteydi. Ayrıca onun Ehl-i Hadis ile olan yakın ilişkisi, kardeşler arasındaki bir kavganın tüm karekteristik özelliklerinin ortaya konduğu iki grup arasındaki polemikler de görülmektedir.[19] Bununla

15 Macid, "Ghulâm Jilâni Barq,"34-37. Aile üyeleriyle yapılan mülakatlara dayanan kısa bir biyografi verir.
16 Mistrî Muhammed Ramazan, *Akîmus's-Salât*, (Gujranwâla, 1938)
17 Gujranwâla'da yayınlandı . Haziran 1924- Aralık 1926 piyasadaydı.
18 *Tulû-i İslâm* (Ağustos, 1976): 59.
19 Mevlânâ Ebu'l-Vefâ Senâ Allah Amritsarî, *Delilu'l-Kur'an bi Cevabi Ehl-i Kur'an* (Amritsar, 1906).

birlikte, daha sonra Ehl-i Kur'an mantığı etkin olmaya başladı. Ramazan'ın fikirleri, Ehl-i Kur'an düşüncesinde sadece yeterlilik doktrinini haklı çıkarmaktan daha ziyade, onun uygulamasına yönelik sistematik gelişmeye doğru bir ilerlemenin esaslarını ortaya koymaktadır.

Yine, Kur'an'ın yeterliliği (sufficiency), Sıdkî'nin sünnetle ilgili modern tartışmaları Mısır'da başlatmasından sonra, orada da tartışmanın merkezine oturdu. Sıdkî "İnsan için zorunlu olanların Allah'ın kitabından öteye gidemeyeceğini" ispatlamaya çalışmakla işe başladı. Nitekim, Kur'an kendisini "her şeyi açıklayan bir kitap" (6;38) olarak tanımlamakta ve Allah da bizzat "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadığına" (16:89) şahitlik etmektedir. Sıdkî, Kur'an'ın peygambere itaati emrettiğini hiçbir tartışmaya girmeksizin kabul etmektedir. Ona göre, tartışmalı olan nokta, peygamberin Kur'an tarafından hali hazırda emredilmeyen herhangi bir yükümlülüğü Müslümanlara koyup koyamayacağı meselesidir. O, Hz. Muhammed'in otoritesinin Kur'an'ın ortaya koyduğu ile kesin bir şekilde sınırlandırıldığını ifade etmektedir.[20] Bu fikirler, hemen hemen aynı dönemde Hindistan'da yayılanlarla benzerdir.

Sıdkî'nin argümanları ile Çakır Ali ve onun takipçileri arasındaki en çarpıcı paralellik, İslam'ın şartlarının -özellikle namazın erkanları- sünnete başvurmaksızın sadece Kur'an'dan çıkarılabileceğini göstermeye çalışmadaki ortak çabalarıdır. Sıdkî delilini, namaz ibadetinin sünnetten yardım almaksızın korku namazı (*salâtu'l-havf*) esnasında namazın kısaltılmasına dair talimatlara göre oluşturulabileceğine dayandırmaktadır.[21] O, bu istisnanın kuralı açık hale getirdiğini iddia etmektedir. Çünkü tehlike anlarında Müslümanlara namazı tek rekata indirmeleri emredilmiştir. Onun normal asgari şartının iki rekat olması gerekir. Sıdkî, bu temel şartın ötesinde Müslümanların makullük ölçüsünü aşmadıkları sürece, serbest bir miktara da hakları olduğuna inanmaktadır. Peygamber tarafından tatbik edilen tüm ilave rekatlar tamamen ihtiyariydi.[22] Zekat da benzer bir durum arz etmekte-

20 Sıdkî, "el-İslâm huva'l-Kur'an vahdehu," 517.
21 Kur'ân 4: 101-104.
22 Sıdkî, "el-İslâm huva'l-Kur'an vahdehu," 517-520.

dir. Çünkü, Kur'an zekatın kesin miktarı hususunda dayanılacak herhangi bir şey ortaya koymamıştır. Öyleyse, bunun esnek bir konu olduğu açıktır. Şartların değişmesiyle onun için gerekli olan miktarların da değişmesi icap edecektir.[23]

Sıdkî'nin sünnetin temel esasları üzerine yaptığı doğrudan saldırı, Mısır'daki dinî söyleme göre bir anormallikti. Onun makalesi *el-Menar* dergisinin sayfalarında iki yıl süren bir tartışmayı başlatmış olsa da, Sıdkî'nin fikirleri hemen hemen hiçbir olumlu iz bırakmadı.[24] Gerçekten Sıdkî bizzat sözlerini geri almış ve neticede şöyle ya da böyle tartışma dostça sona erdirilmiştir.[25]
[48] Onun sünnetle ilgili argümanları sadece reddedilmek amacıyla zikredilmiş ve yaklaşımı Mısır'daki diğer herhangi bir müellif tarafından kabul edilmemiştir. Bu akıbet, çabuk bir şekilde açık bir kurumsallık kazanan ve küçük ama günümüze kadar gelen bir grup tarafından cazibesi halen devam eden, Kur'an'ın yeterliliği doktrinin yer aldığı Hint-alt kıtasındaki benzer fikirlerin kaderiyle kesin bir şekilde benzeşmemektedir. 1930'lu yıllar boyunca Pencab'da bu bakış açısı üç ayrı gazetenin destekleyeceği kadar yaygınlaşmıştı. Bu farklılık, Mısır ve Hint-alt kıtasında sünnet meselesine yönelik yaklaşımlar arasındaki genel farklılıkların bir göstergesidir. Sıdkî'nin argümanları Ehl-i Kur'an'daki gibi sünnet teorisinin özüne yönelik iken, Mısırlı hadis münekkitleri içinde baskın olan eğilim, teorik ve teolojik meselelerden kaçınarak, onun yerine hadisin tarihselliği ile ilgili meselelerde yoğunlaşmaktı. Sonuç olarak, Hint-alt kıtasında uygun zemin bulan sünnetin otoritesine yönelik spekülatif yaklaşımlar, Mısır'da zemin bulmada başarısız oldu.

Hint-alt kıtasında Kur'an'ın yeterliliği doktrini, kendilerine cazip gelen yeni takipçileri tarafından geliştirilmeye devam etti. Bu doktrinin ikinci nesil müntesiplerinin çoğu, Çakır Ali'nin sermayesi olan Kur'an'ın her şeyi kuşattığını delillendirmek için oluşturulan yorumsal egzersizleri bir kenara bıraktılar. Bu eğilim, temel (dinî) ibadetleri değiştirmeye yönelik herhangi bir teşebbüsü onaylamayı reddeden *Ümmet-i Muslime* adlı organizas-

23 Agm. 521-522.
24 Tartışma, Juynboll tarafından , *Authenticity*, 21-32'de tasvir edildi.
25 el-Menâr, 10(1907): 140.

yonun kurucusu olan Amritsar'daki Hoca Ahmed Din'in takipçileri arasında yirminci yüzyılın başlarında hali hazırda mevcuttu.[26] Daha sonraki yazarlar, özellikle Cayracpûrî ve Perviz, İslam inanç ve ibadetinin her bir ince detayının Kur'an'da bulunabileceğini ispatlama hususunda herhangi bir zorunluluk hissetmediler. Onlar, Kur'an'ın doğru inanç ve amel için gerekli tüm ilkeleri ihtiva ettiğini ileri sürmekle yetindiler. Onlar, bu ilkeleri işletme işini, akla ve mükemmel bir şekilde teyit edilmiş siyasi otoritelere verdiler. Nitekim Cayracpûrî için Kur'an'ın insan aklına ve ahlakına, detaylarla ilgili kendi sonuçlarına ulaşacak insanlar için gerekli ilkeleri sağlayarak, rehberlik etmesi yeterliydi. Bu düşünürlere göre, İslam değişmeyen bir öze sahipti; ancak tatbikatta, uyarlanabilir ve akışkandı. Bu, vahiy metinlerinin belirlenmiş tek bir anlama sahip olmaması anlamına geliyordu. Dahası, her yeni nesil kendi kapasitesini Kur'an'ın öğretisini anlamak için geliştirerek, onda yeni hazineler bulmayı umabilir. Yol gösterici olan Kur'an'ın kapasitesi sınırsız olarak yeni koşullara uyarlanabilirdi. Aynı zamanda, her mümin Kur'an'ı okuma, yorumlama ve kendine göre, gerek klasik tefsir geleneğini; gerekse o geleneğin muhafızlarını bir kenara iterek tatbik etme hakkına sahiptir. Hatta öyle ki, hiçbir kimsenin Kur'an anlayışı -bu Hz. Muhammed'in ki bile olsa- tamamen diğerlerini bağlayıcı değildir.[27] Hoca Ahmed Din Amritsârî bu argümanı, peygamberin Kur'an anlayışının bize verilen anlama kapasitesinden daha fazla olmadığını iddia edecek kadar aşırı bir noktaya [49] götürdü. Hz. Muhammed'in vahyi anlayışı tıpkı bizimki gibi, akla dayanmaktadır ve bizim gibi onunda yorumlarında hatalar yapması oldukça mümkündür.[28]

Böylesi argümanlar, daha muhafazakar Müslümanlar arasında derin şüpheleri alevlendirmektedir. Öyle gözüküyor ki sünnet müdafilerine göre, Kur'an'ın yeterliliği doktrini sadece Kur'an'ın anlamını yitirmesi ve Kur'an'ın anlamıyla kolayca oynanması için bir bahanedir. Kur'an kitâbîleri, Kur'an'ın bağımsız otoritesi-

Akâid (Amritsar, ts.): 6-9.
Gulam Ahmed Perviz, yay. *Makâm-ı -Hadis* (Karaçi, 1965), 355.
Ebu'l-Vefâ Senâ Allah Amritsarî, *Burhânu'l-Kur'ân* (Amitsar, 1923), 151' de zikredilmektedir.

Netice olarak, bazı sünnet müdafileri peygamberî şehadetin sadece vahyin anlamının pratik göstergesi ve açıklaması olmadığı, aynı zamanda vahyin gerçekliğinin en temel güvencesi olduğunu ileri sürmektedirler. Başka bir deyişle, Müslümanlar Kur'an'ı, sadece Hz. Muhammed'in bu olaya şahitlik etmesinden ötürü bilmektedirler. Şayet peygamber sözüne güvenilmezse, bu durumda bizzat Kur'an'da şüpheye açık kalacaktır. Böylece, sünnet Kur'an'ın sağlamlığı için temel bir esas oluşturmaktadır veya teknik bir terimle dersek "Peygamber sözü Kur'an için hüccettir."[36] Eğer peygamber'in sözü sağlam kabul edilmez veyahut bu söze tam olarak güvenilmezse, bu durumda Kur'an'ın güvenirliliği konusunda hiçbir garanti kalmayacaktır.[37]

Kur'an'ın yeterliliğini savunanlar ile onların muhalifleri arasındaki ana mesele, vahyin mahiyetiyle onun İslam toplumundaki tatbikatı üzerindeki temel bir uyuşmazlığa indirgenebilir. Kur'an'ın yeterliliğini savunanların bakış açılarına göre, Kur'an; ahlaki davranış için genel bir rehber ve bir takım temel ilkelerdir. Bununla beraber, hukukun teferruatları şartlara göre işletilmelidir. Onların muhalifleri ise, bunun açık bir şekilde Kur'an'ı
[51] şahsi arzulara göre şekillendirmek anlamına geleceği yönünde ithamlarda bulunmuşlardır. Yine onlar, Ehl-i Kur'an'ın akıllarına gelen her şeyi aldıkları, bunu Kur'an'a yansıttıkları ve böylece peygamberi inkar edenlerin bizzat kendilerinin otoriter yorumcu olduklarını ileri sürmüşlerdir. "[Hadis Münkirleri] Kur'an'ı parçalamak ve kendi arzularına göre onu şekillendirmek için, hadisin hucciyyetini tamamen inkar etmişlerdir."[38] Sonuç itibarıyla, "onlar, Kur'an'ı istedikleri yere sürebilecekleri ve herhangi bir kimsenin rahatlıkla yularını tutabileceği bir çeşit deve haline getirmişlerdir."[39] Kur'an'ın yeterliliği doktrinine bağlı olanlar ise, hadise bağlanan muhafazakarları, İslam'ın özünde var olan esnekliğe engel olmakla ve değişen şartlara toplumun uymasını imkansız hale getirmekle suçlamaktadırlar. Allah asla, onların ısrarla belirttiği şekliyle, hayatın her bir detayının vahiy tarafından daima tesis edilebileceğini kastetmemiştir.

36 Muhammed Eyyûb Dihlevî, *The Mischief of Rejection of Hadith* (Karaçi, ts.), 19.
37 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 329.
38 Belhî, *Fitne*, I, 63.
39 *Age.*, I, 68.

Vahyin mahiyetiyle ilgili böylesi farklılıklaşmalar, peygamberî ilhamın tarzı ve Hz. Muhammed'in sıradan sözleriyle, davranışlarının peygamber olarak ilahi misyonuyla olan ilişkisi gibi konularda, bariz bir şekilde yoğunlaştı. Klasik doktrinde sünnet teorisinin temel ilkelerinden biri, Hz. Muhammed'in sadece Kur'anî vahiy değil, aynı zamanda Kur'an haricinde özel bir vahiy aldığına dair argümandı. Bu doktrin, Şâfiî'nin zamanından beri tesis edilmiş ve sadece Kur'an'ın Allah'ın vahyi olduğunu ileri süren Ehl-i Kelam içindeki kitâbî muhalifleriyle onlar arasında ihtilaflı bir konu olmuştu. Şâfiî'den sonra, sünnetin Kur'an'a ilave bir vahiy olarak tanımlanabileceği yönündeki görüş, genel bir kabul görmüş ve Cebrâil'in sünneti de tıpkı Kur'an'ı getirdiği gibi getirdiğini ifade eden hadisler piyasaya çıkmıştır.[40] Böylece klasik doktrin, vahyin ikiliğini (duality) öne sürmekteydi: "Kur'an hukukun temel kaynağı iken, onu incelediğimizde onun Allah'ın Peygamberine emrettiği her hususta boyun eğmeyi ve Allah'ın peygamberi kastederek açıkça şöyle dediğini görmekteyiz *"Ona indirilen vahiyden başka bir şey değildir"(53;4).* Bu, bize Allah'ın Hz. Muhammed'e gönderdiği vahyin iki türlü olduğunu göstermektedir. Birincisi; mucizevi bir şekilde harfi harfine kaydedilen vahy-i matluv. İkincisi ise, harfi harfine olmayan, eşsiz olmayan ve ibadette okunmayan sünnet/hadisin vahyidir... ve biz Allah'ın, Kur'an'a itaati vacip kıldığı gibi, vahyin bu ikinci türüne de itaat etmeyi vacip kıldığını görmekteyiz. Allah'ın *"Allah'a ve onun Resûlüne itaat edin"* dediği için, onlar arasında hiçbir fark yoktur.[41]

İkili (dual) vahiyle ilgili bu doktrinde Kur'an'ın resmi üstünlüğü, İbn Hazm'ın yaptığı gibi kelimesi kelimesine doğruluğu tasdik edilen okunan vahiy *(vahy-i matluv)* ile sadece mana açısından tasdik edilen, ancak kelimeleri tam olarak tasdik edilmeyen; okunmayan vahiy *(vahy gayr-i matluv)* arasını ayırmakla muhafaza edildi. Bununla birlikte, fıkıhçıların maksatları için, iki kaynağın otoritesi de eşitti. Gazâlî'nin ifadesiyle "Allah bir [52]
defasında Kur'an'la kendi kelamını bildirmekte, bir başka defa-

40 Dârimî, *Mukaddime*, 48; Wensinck, *Handbook*, 223.
41 Ebû Muhammed Ibn Hazm, *Kitabu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, ya. Ahmed Şakir* (Kahire, 1322 H.), I, 96. İbn Hazm'ın kendisinin Zâhirî olmasına rağmen, bu ifade Ehl-i Sünnetin konumunun yaygın bir şekilde kabul edildiğini doğru bir şekilde yansıtmaktadır.

sında da herkesçe okunmayan ve sünnet adı verilen bir tarzda bildirmektedir."[42] Bundan dolayıdır ki, gerek Kur'an gerekse sünnet Allah menşeli olup, her ikisi de peygamberlik vasıtasıyla ulaştırılmakta ve otoriteleri bakımından aralarında hiçbir ayırım yapılmamalıdır. Ancak, yine de Allah'ın Hz. Muhammed'e sünneti tevdi edişindeki kesin şekil hakkında klasik anlatım içerisinde bazı ihtilaflar mevcuttur. Çoğu ulema sünnetin melek vasıtasıyla vahyedilen, doğrudan vahyin (*vahy-i mubâşir*) bir ürünü olarak görürken, diğerleri ise peygamberin bizzat bu süreçte daha etkin olduğuna ve en azından bir kısmında, sünnetin onun ilham aldığı içtihadın bir ürünü olduğuna inanmaktaydı. Böylece sonuçta, ihtilaf daha da azaldı. İster doğrudan vahiy olsun isterse ilham, sünnet hâlâ ilahi otoriteyi temsil ediyordu. Nitekim, sünnetin temelde ilahi hidayetle bir tutulması, Ehl-i Sünnet çevrelerinde ittifakla kabul edilme noktasına gelmişti.

Hindistan alt-kıtasında sünnetin vahiy olarak tanımlanması, tartışmanın önemli bir noktasını oluşturmakta ve böylece, peygamberin Kur'an vahyi haricinde ilave bir vahiy alıp almadığı problemi, sünnet hakkında yapılan tartışma literatüründe önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu mesele, gerek sünnet müdafiileri gerekse münekkitleri için bazı mantıki evveliyata sahipti. Şüpheciler için bu doktrinin inkarı, Kur'an'ın yeterliliğinin zorunlu bir sonucuydu. Sünneti savunanlar için ise, doktrin hadisin önemine temel bir savunma sağlıyordu. Şayet, sünnet vahyin bir parçası ise, bu durumda o, İslam'ın inkar edilemez bir parçası ve temeliydi. Onun delilliğini inkar etmek, dinden çıkmak demekti. Lâkin, şüphecilerin iddia ettiği gibi, Hz. Muhammed'in Kur'an haricindeki sözleri ve amelleri vahyedilmemişse, onlar insan çabasının ürününden başka bir şey değilse, o halde gayet ikna edici bir şekilde, bu tip örneklerin revizyona maruz kalacağı ve asla tüm zamanlar için bütün Müslümanları bağlamayacağı iddia edilebilirdi.

Kur'anî kitâbilerin sünnetin vahyedilmiş statüsüne karşı temel argümanı, sünnet ile Kur'an arasında yapılan bir karşılaştırma şeklini almaktadır. Sünnet, vahyin standardına karşılık

42 el-Gazâlî, *Kitâbu'l-Mustasfâ*, I, 125. Burton'nun,*Collection*, 57.'de geçmektedir.

gelmemektedir ve bu standarda ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Bu argümanın daha eski kökleri mevcuttur. Şâfiî tarafından tasvir edildiği üzere Ehl-i Kelam, "Kur'an'ın garanti edildiği şekliyle, hiçbir şey Allah tarafından garanti edilmemiştir. Hiçbir kimse Kur'an'ın bir tek harfinden bile şüphe edemez."[43] şeklindeki argümanı kabul etmişlerdir. Modern Kur'anî kitâbilerde bu argümanı geliştirmişlerdir. Onlar, Allah'ın evrensel ve ebedi olmasını istediği vahyin, özel bir şekilde vahyedildiğini kabul etmektedirler. Her şeyden önce "vahiy" vahyedilmeli ve kelimesi kelimesine nakledilmeli, her kelimesi Allah'tan gelmelidir. İkincisi; vahyin bağımsız süreci dışardan (external) olmalı, tamamıyla elçinin etkisinden bağımsız olmalıdır. Son olarak da, vahiy kaydedilmeli ve yazıyla zabt altına alınmalı; ayrıca herhangi bir hata ve karışıklığa imkan vermeyecek şekilde doğru olarak nakledilmelidir.[44] Hadis [53]
münkirlerine göre, sünnet bu şartları taşımamaktadır.

Sünnetin Kur'an'dan farklı olarak birinci zayıf noktası, Allah'ın sözlerini tam olarak temsil ettiğine güvenilebilecek bir şekilde muhafaza edilmemesidir. Bununda iki sebebi vardır: *Birincisi*, hadis-i kudsiler hariç, hadislerin Allah'ın sözleri olarak değil, peygamberin sözleri olarak kaydedilmesidir. Her ne kadar Hz. Muhammed vahye veya ilhama muhatap olarak konuşsa bile, neticede sözler Kur'an'dan farklı bir şekilde onun kendi sözleridir. *İkincisi*, rivayetlerin lafızdan daha ziyade mana ile rivayet edilmesindeki teamüle uygun olarak, hadislerin sözlerinin bile, Hz. Muhammed'in kendi kelimelerini temsil ettiğine güvenilememesidir. Bu gerçekler, klasik doktrin tarafından da kabul edilmiş ve kısmen bu nedenden dolayı, sünnet tilavet edilmeyen vahiy (*vahy gayr-i matluv*) olarak tanımlanmıştır. Ancak, yine de klasik ulemâ sünneti güvenilir olarak görmektedir. Bununla birlikte, Ehl-i Kur'an için, sünnetin her bir kelimesinin ilahi olarak vahyedildiğini garanti etmenin mümkün olmayışı, her şeyi altüst eden bir kusuru teşkil etmektedir. Vahyin, anlamının Allah'tan geldiğini göz önüne almak yeterli değildir; bizzat bütün kelimeleri ilahi menşeli olmalı ve herhangi bir karışıklıktan uzak olmalıdır.

43 eş-Şâfiî, Risâle, 250.

44 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'an* 56, 6, *Mansıb-ı risâlet nabbar* (1961): 193.

Vahyin standardı için sünnetin yetersiz kaldığını gösterebilecek ikinci bir kriter, birincisiyle yakından alakalıdır. Vahiyde harici ve sözlü iletişim kurulması gerekirken, sünnet Hz. Muhammed'in şahsiyetinin izlerini taşımaktadır. Bu bakış açısına göre vahiyle sadece Allah'ın kendi sözleri kastedilmelidir. Bu bakış açısının temsilcilerinden birine göre; "Allah'tan geldiği iddiasına dayandırılan vahyin biricik hususiyeti, kendisine gönderilen kimsenin zihnini onu elde etmede hiçbir güce sahip olmamasıdır. Şayet peygamberin Kur'an'ın temel hükümleriyle ilgili pratik tatbikata yönelik tesis ettiği vahiy gerçekten Allah'tan geliyorsa, öyleyse Hz. Muhammed'in basiretinin onda herhangi bir rolü olmamalıdır."[45] Herhangi bir insanın etkisi ve dahli, bir emrin veya ifadenin vahiy olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Amritsarlı Hoca Ahmed Din, Kur'an'ın ilahi menşeinin Hz. Peygamber'in onu tam olarak anlamadığı veya anlayamadığı gerçeğiyle meydana geldiğini ileri sürmüştür. Kur'an peygamberin zihnini aşarak, kendi ilahi menşelerini ortaya çıkarmaktadır.[46]

Kur'an'a nazaran sünnetin üçüncü ve en önemli zayıflığı, daha geç kayda geçirilmesi ve kusurlu bir şekilde nakledilmesidir. Şayet, Allah, sünnetin İslam'ın ayrılmaz bir parçası olmasını istemiş olsaydı, kesinlikle onun da Kur'an gibi yazıyla muhafaza edilmesini ve kaydedilmesini sağlardı. Aksine hadisler, Hz. Peygamber zamanından sonra uzunca bir süre, yazıya geçirilmediği için, çok rahat bir şekilde sünnetin dinin zorunlu bir parçası olmadığını kabul edebiliriz. Bizzat hadis edebiyatı peygamberin hadislerin yazılmasını -muhtemelen Kur'an'la karışmasını önlemek için-[47] yasakladığını ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed'in sünnetin yazılmasına yönelik yasağı, hem tarihî hem de kelâmî îmâlara sahip olduğu görülmektedir. Birincisi; hadislerin geç kaydedilmesi, hadis edebiyatının tarihselliğine şüphe düşürmektedir. Peygamber zamanına yakın bir dönemde güvenli bir şekilde hadisler yazıya geçirilmediyse, nasıl olurda

[54]

45 Abdu'l-Vudûd diye birinin Mevdûdî'ye yazdığı bir mektup, a.g.e'de zikredilmektedir.

46 Amritsarî, *Burhân*, 96'da geçmekte.

47 Muslim, *Zuhd*, 72: "Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın." Hadisi kaydetmeyi yasaklayan ve teşvik eden bir çok hadis zikredilmektedir.

onlara güvenilebilir?[48] İkincisi; güvenilir bir şekilde yazılmış rivayetlerin yokluğu sünnetin vahyedilmiş statüsünü problemli hale getirmektedir. Şayet sünnet vahiy idiyse, o kesinlikle yazıyla kaydedilmeliydi.

Hadislerin kaydedilmesi ile ilgili kelâmî içerikli tartışmalar, hem Mısır hem de Pakistan'da yapıldı. Sıdkî görüşünü "Şayet din için Kur'an'dan daha başka bir şey zorunlu idiyse, Peygamber onun yazıyla kaydedilmesini emreder ve Allah da onun korunmasını garanti ederdi."[49] şeklinde dile getirmektedir. Gerçekte onun söylemek istediği; hadislerin, birçok fesadın hadis edebiyatına girdikten sonra yazıya geçirildiğiydi.[50] Bu noktada, Sıdkî'nin zihni ile Hint-alt kıtasındaki Ehl-i Kur'an'ın zihni tamamen uyuşmaktadır; Sünneti yazıyla korumadaki başarısızlık, onun dinin zorunlu bir parçası olmadığının göstergesidir. Bununla birlikte, sadece Hint-alt kıtasındaki yazarlar, bu argümanı sünnetin vahiy olduğu yönündeki klasik teoriye sistematik olarak saldırmak için kullanıyorlardı. Hadisleri korumak için ilahi müdahalenin yokluğu, onların iddialarına göre; sünnetin vahiy olduğu yönündeki klasik teoriyle uyuşmamaktadır. Allah vahyine karşı böyle keyfî davranmaz.

Sıdkî ve Hindistanlı hadis münekkitlerinin, hadislerin yazımı meselesini ortaya atmalarının önemi, vahyi "kitap (Kur'an)"la özdeşleştirme çabalarında bir dereceye kadar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, klasik İslam düşüncesinde hüküm süren şifahi nakle ve rical tasdiki üzerinde yapılan vurgudan önemli bir ayrılmaya da işaret etmektedir. Ehl-i Kur'an tartışmalarında sürekli tekrarlanan retorik bir soru vardır; "Peygamberin sünneti, Müslümanlar tarafından sahih olduğuna güvenilen herhangi bir kitap tarafından muhafaza edildi mi?"[51] Perviz'in ileri sürdüğü gibi, şayet hadisler vahiy ise, bu durumda neden Allah onları Kur'an'ı muhafaza ettiği gibi muhafaza etmedi? Niçin böyle birbi-

48 Mahmud Ebû Reyye, *Advâu alâ's-Sunneti'l-Muhammediyye* (Kahire, 1958; 3.b. Taha Huseyn'in mukaddimesiyle, ts.) Bkz. Hadisin kaydıyla ilgili meselelerin detaylı bir şekilde ele alındığı 4. Bölüme.

49 Sıdkî, "el-İslâm huva'l-Kur'an vahdehu," 517. Ayrıca bkz. Perviz, *Makâm-ı hadis*, 350.

50 A.y.

51 Perviz, Gulam Ahmed, *Salim ke nâm hutût* (Karaçi, 1953), II, 122.

rinden farklı iki tür vahiyle uğraştı? Kur'an vahiyle ilgili olarak Hz. Muhammed, en ince detaylarına kadar onun tamamlanmasını ve mükemmel olarak yazıyla kayda geçirilmesini garanti etme yoluna gitti. Başlangıcından sonuna kadar her kelimesi hem yazıldı, hem de ezberlendi. İleri sürüldüğü üzere hadislerde kaydedilen vahye gelince, ne yazıya geçirildi ne ezberlendi ne de sistematik olarak toplandı veya muhafaza edildi. Ne peygamber ne de hemen onun akabinde gelen kimseler tarafından hadislerin bütünlüğünün korunmasına yönelik hiçbir adım atılmadı.[52]

"Münkirlere" göre, şayet Hz. Peygamber, sünnetini yazıya geçirmede başarısız ise, burada Allah'ın Hz. Peygamber'den sonra hadislerin bütünlüğünü korumadığına bir delil vardır. En iyi ihtimalle hadis mecmuaları, hatta Buhâri ve Muslim bile olsa, sahih ve mevzuların bir karışımıdır. En kötüsü de onlar apaçık
[55] hakaretlerle ve saçmalıklarla doldurulmuştur.[53] Böylesi bir karışımda, bir kimse uydurma olandan vahyi olanı nasıl ayırabilir? Yine, burada hadisin tarihsel güveninirliliğini şüpheye düşüren argümanlar, vahyin mahiyetiyle ilgili kelâmî faraziyelerin içine karışmaktadır. Sıdkî'nin ifadesiyle "Allah'ın dünyayı yalan mı, doğru mu olduğunu ayırmanın bir kimse için mümkün olmadığı bir şeyle karşı karşıya bırakmış olması makul müdür?"[54]

Perviz'e göre, sünnetin vahiy olduğunu destekleyen herhangi bir görüş ne Kur'an'da ne de ilk dönem hadislerinde bulunabilir. Dahası, ne peygamberin ne onun sahâbîlerinin ne de ilk dönem halifelerinin Kur'an'dan başka vahiy kabul etmedikleri göz önüne alındığında, sünnetin bu statü yükselişi, daha sonraki Müslümanların bir icadı olmalıdır. Perviz argümanını, bu doktrinin gerçekte Yahudi doktrininde yer alan *Mişna* şifahi vahyinin bir taklidi olduğu şeklinde geliştirmektedir.[55] O, bu doktrinin tesis edilmesine yol açabilecek saiklerin ne olabileceği yönünde de kafasını yormaktadır. Onun iddiasına göre problem,

52 *Age.*, I, 43.
53 Ehl-i Kur'an'ın yazılarını doküman halinde bulmak için bkz. örneğin, Perviz, ya. *Makâm-ı hadis*, 107-124.
54 Sıdkî, "el-İslâm huva'l-Kur'an vahdehu," 516.
55 Perviz, ya. *Makâm-ı hadis*, 27. Bu argümanın ilmî bir reddi için bkz. Seyyid Suleyman Nedvî, "Pir bahs-i sunnet kıç avr ihtiraât-o-ilzâmât." *el-Maârif*,26(July 1930):10-19.

bazı emirlerin kesin, bazılarının müphem olmasından dolayı Kur'an'dan kaynaklanmaktadır. Örneğin; zina için apaçık bir ceza belirtilirken, alkol içen için hiçbir ceza belirtilmemiştir. Bu alkole müsaade ediliyor demek midir? Kesinlikle hayır. İçki içmekte olduğu gibi, bu tür detaylar Hz. Peygamber'e ve onun takipçilerine onla ilgili sünnet tesis etmeleri için bırakılmıştır. Perviz'e göre, Allah'ın maksadı şartlara göre değişebilecek böylesi detaylara müsaade etmekti. Ancak, daha sonraki Müslümanlar, gerek Müslüman olmayanlar gerekse de kendi toplumu içindeki muhalifleri tarafından gelen bir meydan okumayla karşılaştılar. Şayet Kur'an'da yer almayan emirler ve yasaklar önemli ise, Allah neden bizzat kendisi bunları tesis etmedi? Ve hangi yetkiyle Peygamber Kur'an'da yer almayan bir emri koydu? Bu tür meydan okumalar karşısında, fıkhın temelinin yokedilmesiyle kaosun ortaya çıkmasından da korkarak, ulemâ sünnetin vahiy olduğu fikrini kabul etti.[56]

Sünnet müdafileri ise, sünnetin vahiy olduğu fikrinin Kur'an'da zımnen zikredildiğini ileri sürerek karşılık veriyorlardı.[57] Ehl-i Kur'an, Kur'an'ın kendisinden başka herhangi bir vahiyden bahsetmediğini ileri sürerken, muhalifleri Kur'an'a ilave vahyin varlığına açık delillerin mevcut olduğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu noktada en çok zikredilen delil, Kur'an'daki *hikmet* kelimesinin sünnet kelimesiyle tanımlanmasıdır. Kur'an'da hikmet kelimesi 20 yerde geçmektedir. Bunlardan sekizi "*el-kitâb ve'l-hikmet*" şeklinde birlikte geçmekte ve onların tümünde Allah "*hikmet*" kaynağı olarak tanımlanmaktadır.[58] *Hikmet*'in sünnet olarak tanımlanmasının menşei İmam Şâfiî gibi gözükmektedir;

56 Perviz, *Salim kī nâm*, I, 40-42.
57 Abdulgânî Abdu'l-Hâlık, *Hucciyyetu's-Sunne*, (Beyrut, 1986), 291-308, Sünnetin otoritesini desteklemek için kullanılabilecek ayetleri beş grupta listeler. (1) Peygambere inanmayı isteyen ayetler: 4:136, 64:8, 7:158, 24:62; (2)Peygamberin Kur'an'ı açıklamakla görevlendirildiğine dair deliller: 16:44, 16:64, 2: 151, 3:164, 62:2, 2:231, 4:113; (3) Peygambere mutlak itaatin Allah'a itaatle eşit olduğunu bildiren deliller: 62:132, 62.32, 8:20-21, 8:46, 47:33, 64:12, 4:59; (4) Peygamber'i yaptığı her şeyde itaat etmenin, Allah'ın, sevgili Peygamberine itaatle eşit olduğunu gösteren ayetler: 3:31, 33:21, 7:156-157, 33:37; (5) Allah'ın Peygamberi tüm vahye, okunan veya okunmayan olsun, itaatle ve ona gönderdiği her şeyi bildirmesi gerektiğini gösteren ayetler: 33:1-2, 6:106, 45:18, 5:48-49,67, 42: 52-53.
58 Kur'an 16:125; 17:39; 31:12; 33:34; 38:20; 45:53; 54:5; 62:2.

ve bu argüman çağdaş sünnet müdafileri tarafından da halen kullanılmaktadır.[59] Sıbâî haklı olarak şu sonuca varmıştır: "Ulemânın çoğunluğu *hikmet*'in Kur'an'dan ayrı bir şey olduğu konusunda hem fikirdirler; ve bu, Allah'ın Peygambere bildirdiği şeriatin
[56] emirlerini ve imanın/inancın gizli şeylerini oluşturur." Çünkü Kur'an *hikmet'in* zorunluluğunu ve sadece Allah'a ve Peygambere itaat zorunlu olduğu için, *hikmet* sadece peygamberin otoritesi olarak anlaşılabilir.[60] *Hikmet*, Allah tarafından peygamberlerine verilen ilahi kitaba zorunlu bir ilavedir. "Allah peygamberlere sadece bir kitap vermeyi vaat etmez, aynı zamanda o kitapla birlikte *hikmet*'i de vermeyi vaat eder. Her peygambere kitapla birlikte bir de hikmet verilmiştir, ve tıpkı Kitab'ın Allah'tan geldiği gibi bu *hikmet*'te Allah tarafından gönderilmiştir."[61] Nitekim bu *hikmet*, Allah'ın peygamberlerine verdiği kitabın emirlerini ve yasaklarını doğru bir şekilde anlamayı ve tatbik etmeyi içine almaktadır. O, ne sadece Hz. Muhammed'in şahsi rehberliğini amaç edinen ne de Hz. Muhammed'in şahsi kanaatlerini ihtiva eden özel bir vahiy değildir. Kur'an, *hikmet*'i vahyedilen, öğretilen ve bildirilen şey olarak açıklamaktadır.[62]

Sünnet müdafileri, vahyin farklı modları arasındaki Kur'anî ayrımdanda destek almaktadırlar. "Allah bir kimse ile vahiy yahut bir perde arkasından yahut da izniyle dilediğine vahyedecek bir elçi göndermek haricinde konuşmaz." (42;51) Mevdûdi'ye göre, vahyin bu ilk iki kategorisi sünnete dayanan Hz. Muhammed için kişisel bir yol göstericidir. Sadece üçüncü kategori, Kur'an'ı meydana getiren melek aracılığıyla gelen vahiy olarak tanımlanandır.[63] Dahası sünnet hâmileri, Kur'an'da asla yer almayan, ancak Allah'ın bir emri olarak tasvir edilen bir çok olayın ve ilave yazılı vahiylere bol imaların bulunabileceğini iddia etmektedirler. Bunla ilgili en sık zikredilen olaylardan biri, kıble yönünün Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmesidir. Kur'an'da

59 eş-Şâfiî, *Risâle*, 32, 86, 93; Muhammed Reşid Rızâ, "el-İslâm huve'l-Kur'ân ve's-Sunne," el-Menâr, 9(1906): 925-930; Abdu'l-Halik, *Hucciyyetu's-Sunne*, 296-7; Abu'l-A'lâ Mevdûdî, *Sunnet ki a'ini haisiyyat* (Lahore, 1963), 135-139.
60 Mustafa es-Sıbâî, *es-Sunne ve Mekânâtuha fi't-Teşrii'l-İslâmi*, (Kahire, 1961; 4. B. Kahire, 1985), 50-51.
61 Muhamed Kerem Şah, *Sunnet hayra'l-anâm* (Karaçi, 1373 H.) 60-61.
62 Mevdûdi, *Sunnet ki a'ini haisiyyat*, 135-139.
63 es-Selefî, *Hucciyyet-i Hadis*, 161; Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'an*, 100

namazın esas kıblesi hakkında kesin bir emir yoktur; ancak Allah bu kıbleye işaretle bahsetmektedir.(2;143) Diğer olaylar, Hz. Muhammed'in Mekke'ye gireceğinin ona rüyada vahyedildiği (48;27), Hz. Muhammed'in Zeyd'in eski karısı ile evlenmesi (33;37) ve Bedir'den sonra ganimetlerin paylaşımı hakkındaki tartışmalardır (8;7) Tüm bu örnekler, ilave kitâbî/scriptural vahye göre hali hazırdaki mevcut alınan fiiller için, kitâbî/scriptural bir onaylama sunmaktadır.[64] Mevdûdî'nin bakış açısına göre, bu örnekler "Kur'an'ın yanı sıra Peygambere vahiy vasıtasıyla başka emirlerinde geldiğinin kesin delilleridir."[65] Bu örneklerin yanı sıra, Selefî'nin işaret ettiği gibi, Kur'an bize Allah'ın vahyinin sadece kitaplarla sınırlı olmadığını göstererek, vahyedilmiş bir kitap (4;163) almadığı halde vahiy alan bir takım peygamberlerden bahsetmektedir.[66]

"Münkirciler" ise kendilerine ait delilleri yorumlayarak cevap vermektedirler. Örneğin Cayracpûrî, *kitap* ile *hikmet* 'in Kur'an'la özdeş olması gerektiği hususunda ısrar etmektedir. Delil; *hikmet*'in Kur'anî emir içerisinde okunulmasıdır. Çünkü, sadece Kur'an *vahy-i matluw*sa; şayet gerek *kitap*, gerekse *hikmet matluw* iseler, bu durumda her ikisi de Kur'an'ı işaret etmelidir. Onlar arasında bir fark ortaya koymaya yönelik tüm çabalar beyhûdedir.[67] *Hikmet*, Kur'an içine alınmalıdır ve ayrı bir şey olarak düşünülmemelidir. Vahyin çeşitli türlerine gelince, 45;51'de sıralanan vahyin üç türünden herhangi birisinin Kur'an'dan ayrı bir şey olduğuna dair hiçbir delil yoktur.[68] Perviz, kendi bakış açısını ispatlamak için ayetin detaylı bir yorumuna girişmektedir. Bu ayette sıralanan üç vahiy türü olan, ilham, bir örtünün arkasından ve elçiler vasıtasıyla iletişimden ilk ikisi, peygamberlere hastır ve tamamıyla harici bir karakterdedir. Normal peygamberî vahiyler bu ilk kategoriye dahildir. Sadece Musa vahyin bu ikinci türündende almıştır. Vahyin bu üçüncü türü ise, farklı bir vahiy çeşidini göstermez, ancak peygamberlerden sıradan insanlara [57]

64 Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'an*, 100; Dihlevî, *Rejection*, 3-8.
65 Mevdûdî, *Sunnet ki a'ini haisiyyat*, 79.
66 es-Selefî, *Hucciyyet-i Hadis*, 21; Dihlevî, *Rejection*, 3-8.
67 Mevdûdî, bu ayetteki *tilâve* kelimesinin genel manada olduğunu daha sonraki teknik manada kullanılanlarla karıştırılmaması gerektiğini belirtir.
68 Mevdûdi, *Tercumânu'l-Kur'an*, 199, 203-204.

nakledilen vahyin tarzını gösterir. Bir peygamber kendisini takip edenlere bir emri ilettiğinde bu da vahiy olarak isimlendirilir, ancak bu terim teknik(istilahi) manada bir kullanım değildir. Böylece, örneğin; bir Müslüman Kur'an'ı okuduğu zaman, biz onun vahiy aldığını söyleyebiliriz. Peygamberlik sona erdikten sonra vahyin sadece bu son kategorisi işlevsel olarak kalmıştır. Çünkü, sadece Kur'an bir vahiy kaynağı olarak kalmıştır.[69]

Hadis müdafilerince sünnetin vahyedilmiş statüsüne yönelik en ciddiye alınan itirazlardan biri, sünnetin yazıya geçirilişi, muhafazası ve sıhhati bakımından vahiy standardına erişemediği iddiasıdır. Buna en yaygın cevap, hadis edebiyatının gerçekten sıhhatli bir şekilde kaydedildiği ve nakledildiğini ispatlamaya çabalayan basit bir inkardır. Çabaların büyük çoğunluğu, örneğin; hadis nakillerinin bizzat Hz. Peygamber'in hayatından başlayarak, ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirildiğini ispatlamaya harcandı. Dahası, hadis münkirlerinin iddialarının aksine sahih hadislerin önemli bir kısmının daha sonraki nesiller tarafından şüphe edilmeye yer vermeyecek şekilde muhafaza edildiği iddia edildi. Sıbâî'nin ileri sürdüğü gibi, Allah sünneti de kapsaması gereken bir kelime olan *zikri*'ni korumayı vaat ettiğinde, bizzat bu gerçeğe tanıklık etmektedir.[70] Allah'ın ihtiyaç duyduğumuz tüm sünneti korumaya yönelik vaadinin kanıtı için muhaddislerin metoduna bakmak ve hadislerin sahihini sakîminden (uydurmasından) ayırmak için sarf ettiği yoğun çabayı ve karşılaştırılamaz itinayı takdir etmek gerekir. Mevdûdî "son kitabını koruyan Allah yine, son Peygamberinin yol göstericiliğinin ve örnekliğinin korunmasını da sağlamıştır." sonucuna varmıştır.[71]

Bununla birlikte, çoğu muhafazakar ulemâ bu iki kaynağın inkar edilemez farkından dolayı, sadece inkarın bu meseleyi çözemeyeceğini kabul edecektir. Ancak, yine de çoğu muhafazakar polemikçiler "Allah'ın Kur'an'ı koruduğu gibi, hadisi de koruduğu" iddiasını devam ettirecektir.[72] Hadis inkarcıları, eğer sünnet gerçekten vahiy ise, bize kadar neden Kur'an'ın geldiği

69 Gulam Ahmed Perviz, *Mi'râc insâniyyât* (Karaçi, 1947), 451.
70 es-Sıbâî, *es-Sunne ve Mekânâtuha*, 156-157; Kur'an 15:9.
71 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 355.
72 Muhammed Sâdık Siâlkoti, *Darb-i hadis* (Gujranvalâ, 1961), 352.

şekilde gelmediğini bilmek istemektedirler. İki farklı vahiy formunun olmasının değeri nedir? Bu itiraza cevapta, sünnet müdafileri birkaç farklı açıklama sunmaktadır.

Bir bakış açısına göre; sünnetin kaydındaki ve naklindeki [58] tüm belirsizliğe rağmen, onun sadece vahiy olarak kabul edilmesine iman edilmelidir. Ehl-i Hadis'in önde gelen bir temsilcisi, Allah'ın kasten inananların imanını denemek için belirsizliklere ve şüphelere müsaade ettiğini iddia etmektedir. Kur'an, imanın olgunluğa engelleri yenerek erişeceğini öğretmektedir. Eğer hadis tıpkı Kur'an gibi korunsaydı, ona inanmayı gerektirecek hiçbir çaba olmazdı. Böylece hadisi kuşatan belirsizlikler bir zayıflık alameti değil, imanın gerekli bir imtihanı olarak kabul edilmelidir.[73] Bu şekilde hadisin kabulü, (yani; Ehl-i Hadis doktrinine bağlılık) imanın bir ölçüsü ve gerçek inananları tanımlayan bir araç olmaktadır.

Diğerleri ise; hadis münkirlerinin vahiy olarak kabul edilebilecek olanı tayin etmede sadece yanlış kriteri kabul ederek hatalı yönlendirildiklerini ileri sürmektedirler. Mevdûdî, vahyin iki türü arasındaki farkların- şekil, nakil ve muhafaza bakımından- iki kaynağın mahiyetinden kaynaklanan kaçınılmaz bir durum olduğunu iddia etmektedir. O, sünnetin Kur'an'ın korunduğu şekliyle korunmadığına hak vermekte, ancak bunun sünnetin güvenilir olmadığı sonucu için yeterli bir sebep olmadığını kabul etmektedir. Mevdûdî der ki; gece gündüz bir devrim hareketi yapmak için 23 yıl çalışan çağdaş bir lider düşünün. Binlerce takipçisi onun öğretilerini yayar ve kaydeder. Bütün bir ülke onun çalışmasının bir sonucu olarak, düşüncede, moralde ve sosyal normlarda bir devrim geçirir. Ve onun davası boyunca her durumda insanlar nasıl davranmaları ve davranmamaları konusunda rehber olarak ona bakarlar. İnsanlar akla gelen her konuda onun öğütlerini ararlar. Biz, böylesi şahsiyetin kaydının tek bir kitap içerisinde yer aldığını umabilir miyiz? Bu mümkün olsa bile, sadece bu otoriter kitapta gözükmediği için bu liderin diğer tüm bahsettiklerinin elden çıkmasına müsaade mi

73 es-Selefî, *Hucciyyet-i Hadis*, 161.

edeceğiz?[74] Mevdûdî'nin burada teklif ettiği şey, her ikisinin de Allah'dan gelmesine rağmen, sünnet ve Kur'an'ın temel itibarıyla vahyin farklı mahiyetlerini temsil ettiği ve aralarındaki farkların kaçınılmaz olduğudur. Kur'an, doğrudan vahyin zaman zaman gözüken somut açılımlarıyla vahyedildi. Bununla birlikte, bu iki kaynağın tamamen aynı şekilde kaydedileceklerini beklemek gerçekçi değildir. Gerçekten de sünnetin bize kesin olarak ulaşabileceği -birçok nakillerle ve bir takım kaynaklar vasıtasıyla- tek yol vardı.

Ayrıca, Mevdûdî'nin argümanında vahyin yazılması gerektiğini iddia eden kimselere yönelik ikinci bir itiraz da mevcuttur. Onun iddiasına göre, muhafazanın yazıyla yapılması hiçte iyi bir muhafaza yolu değildir. Tıpkı mahkemede bir dokümanın
[59] tasdik edilmedikçe bir ağırlığı olmadığı gibi, vahiyle ilgili olarak da; insan şahitliğinin tasdiklemesi bir belgenin güvenirliliğini garanti etmektedir. Kur'an, Allah'tan Hz. Muhammed'e vahyin yazıyla kaydedilmesinden dolayı değil, onun güvenilirliğinin güvenli şahitlerle onaylanmasından dolayı güvenilir kabul edilmektedir.[75] Nitekim Kur'an ve hadisin muhafaza şekli, gerçekte hiçte o kadar farklı değildir. Çünkü her ikisi de güvenilir raviler zinciriyle gelmektedir.

Bu argümanlar vahyin mahiyeti ,amaçları ve kapsamı üzerindeki sünnet müdafileri ile muhalifleri arasındaki derin farklılıkları ortaya koymaktadır. Sünneti bir vahiy şekli olarak görenler, tüm vahyi birey ve toplum yaşamının her alanını kuşatan kapsamlı bir kanunnâme olarak göz önüne almaktadırlar. Onların argümanlarının altında yatan temel iddia, Allah'ın dünyadaki amaçlarıyla ilgiliydi: "İslam" sahip olduğu eski bir manaya göre "hayat için tam bir kanunnâmedir." Bu bakış açısına göre, vahyin gayesi bireysel ve toplumsal kurallar için belirlenmiş bir model tesis etmektir. İşte biz, sadece emirlerin yer aldığı bir kitabı peygamberlere gönderen bir Allah'a değil, aynı zamanda o peygamberlere kendisine ait yazılı bir sözün tam olarak nasıl anlaşılması ve tatbik edilmesi gerektiği hakkında devamlı bir

74 Mevdûdî, *Sunnet ki a'ini haisiyyat*, 41.
75 *Age.*, 159.

yol göstericilik de yapan bir Allah'a sahibiz. O, davranış ve hukukun ince detaylarıyla yakından ilgilenmektedir. Bunun aksine, sünnetin vahiy olduğunu inkar edenler ise, Allah'ın sadece yol gösterici genel ilkeler belirttiğini, detayları insan aklının işleyişine bıraktığını ileri sürmektedirler. O, tıpkı çocukları yetişkinlik çağına gelince serbest bırakan ve onların kendi yol göstericiliğinin sınırları içerisinde kendi tercihlerini yapmalarına izin veren bir ebeveyn gibidir. Vahiy, her bir neslin kendi zamanının şartlarına göre ondan kendi sonuçlarını çıkarması gerektiği geniş bir yol göstericidir.

Daha derinlemesine inilirse, ihtilaf aynı zamanda Kur'an yorumcuları ile onların otoriteleri hakkındadır. Şayet sünnet, vahyi anlamanın temel bir aracı ise, bu durumda sünnet alimleri de aynı şekilde zorunludur. Ancak, vahyi duruma göre uydurma hünerine ihtiyaç duyuluyorsa, bu durumda modern dünyayı bilen kimseler en kabiliyetli Kur'an yorumcuları olacak ve hadis bilgisi gereksiz görülecektir. Geleneksel dini liderlik ile batı eğitimi almış aydınlar arasındaki, teknokrat ile din alimi arasındaki, derin sosyolojik çatlaklar bu şekilde Kur'an ve onun yorumuna yönelik modern Müslümanın yaklaşımlarına ait spektrumda yansıtılmaktadır.

IV. BÖLÜM
PEYGAMBERÎ OTORİTENİN MAHİYETİ

Bir gün Hz.Muhammed çocuk yaşta, süt kardeşi ile koyun güderken iki yabancı ona geldi. Tamamen beyazlara bürünmüşlerdi. Biri bir elinde gümüş bir maşrapa, diğer elinde de kar dolu altın bir leğen taşıyordu. Kardeşliği gözden kaybolunca ziyaretçiler Hz. Muhammed'i, göğsünü açıp temizledikleri bir dağın tepesine götürdüler. Bu hadiseyi Hz. Muhammed'in kendisi şu şekilde anlatmaktadır: "Bana doğru yöneldi, elini göğüs kafesime soktu ve kalbimi söküp çıkardı. Kalbimi yardı ve kanla dolu siyah benekli lekeleri çıkardı ve onu fırlatarak dedi ki; 'Ey Allah'ın habibi bu, sendeki şeytanın kısmıdır.' Daha sonra kalbimi elindeki bir şeyle doldurarak yerine yeniden yerleştirdi. Böylece, onu bir nur ile mühürledi ve ben hala damarlarımda ve eklem yerlerimde o mührün serinliğini hissetmekteyim."[1]

Bu hikaye, Eliade'nin işaret ettiği gibi,* Şamanizmle paralellik arz eden, tipik bir başlangıç ritüelini temsil etmektedir. Ancak bizim amacımız, bu anektodun peygamberî yanılmazlığın (infallibility) dogmatik iddiasından daha öncesini göstermesindeki önemidir. Hz. Muhammed, bu andan itibaren saf, lekesiz ve ahlaki sapkınlıktan uzaktır. Bu inanç daha sonraları *ismet* doktrini şeklinde kelâmî ifadesini bulmuştur. Bu doktrine göre, tüm peygamberler bir dereceye kadar *masumdur;* yani hata yapmaktan ve günaha düşmekten Allah tarafından korunmuşlardır.

Onun ilk dönem kökenlerinin mevcudiyetine ve geniş kabul görmesine rağmen peygamberî yanılmazlık fikri, Sünnilikte tam

[1] İbn İshâk, *Sîretu Rasûli'l-llah: Das Leben Muhammads bearbeiter vo Abd Malik ibn Hishâm,* ya. Ferdinand Wustenfeld (Göttingen, 1858-1860), I, 10; Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishâq's Sırat rasûl Allâh* (London, 1970), 72. Öncesi için bkz. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill, 1985), 68; Haris Birkeland, *The Legend of the Opening Of Muhammmad's Breast* (Oslo, 1955).

* Eliade, Mircea (1907-Chicago 1986) Chicago Üniversitesinde dinler tarihi bölüm başkanlığında bulundu.

da oturmaz. Neden Müslümanlar günahsız veya günahsızlığa yakın bir peygambere ihtiyaç duyarlar? Kesinlikle, Kur'an'da bu iddiayı destekleyen çok az şey vardır. Gerçekte Kur'an ve hadislerden çıkan delil, bunun tam zıddını göstermektedir. Ancak yanılmazlık fikri, karizmatik insan otoritesi hakkında fikirleri olan Şii bağlam içinde anlam kazanmaktadır. Şii kelamında Allah, sadece otoriter metinlerde yol göstermez, aynı zamanda özel olarak donatılmış toplumun imamlarıyla da yol gösterir. İmamlara atfedilen otorite ve statü, eğer diğer ölümlüler gibi
[61] aynı zayıflığa sahip ise hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle Şiiler, *ismet* doktrinini ilk defa akîde haline getiren ve uygulamaya koyan kimselerdir. Onlar bunu ilk planda peygamberlere değil, imamlara tatbik ettiler; onlar Hz. Muhammed'in ruhani halefleri ve onun otoritesinin layık mirasçılarıdır. Ancak imamlar her ne kadar kusursuz iseler de, peygamberler daha kusursuzdurlar. Bu evveliyattan sonra, peygamberin yanılmazlığı Sünni akımlar içerisinde yerini miladi dokuzuncu asırda buldu.[2]

Sünni kelamcılar peygamberî yanılmazlık doktrinini ortaya atan kimseler olmamalarına rağmen, kaçınalmaz olarak onu kabul ettiler. Evvela *İsmet* doktrini, bizzat Kur'an'ın doğruluğunun önemli bir garantisiydi. Şayet peygamberler hataya va günaha maruz kalıyorlarsa, bu durumda biz nasıl olur da, onların Allah'tan aldıkları vahyi bize doğru olarak ilettiklerinden emin olabiliriz? Hemen hemen söz birliği edercesine kelamcılar, doktrinin en temel formu üzerinde hem fikirdiler: Peygamberler ilahi mesajla ilgili tüm meselelerde hatadan masum olarak kabul edilmelidir.[3] Daha da önemlisi peygamberî yanılmazlık, nebevi sünnetin otoritesi için gerekli temeli sağlamaktadır. Hz. Muhammed'in hatadan korunmuş olan sözleri ve fiilleri bir dereceye kadar Allah'ın iradesini doğru olarak yansıtmalıydı. Diğer yandan da onun fiillerinin bazıları hatadan korunmamış ise, bu durumda onların sünnet için bir dayanak sağlaması hemen

2 Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 56-60. Bakıllânî(ö.1012)'nin polemikleri doktrinin dokuzuncu yüzyıl boyunca piyasada olduğunu gösterir.

3 EI², mad. *Isma'*. Sadece bazı Hanbeliler vahyedilen bazı metinlerle doktrin arasındaki açık çelişkilere dayanarak şüpheyle yaklaştılar. Hatta daha sonraki Hanbeliler, İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el- Cevziyye'de dahil, bu doktrini sınırlı bir şekilde kabul ettiler.

hemen zordu. Hüccet olan sünnet, Allah tarafından hatadan korunan peygamberî faaliyet, bu alanlarla sınırlandırılmalıydı.

Müslümanlar, yanılmazlıkla (ismet) ilgili fikirler hakkında hiçte yalnız değillerdir. Çeşitli Hıristiyan mezhepleri de zaman zaman kutsal metnin yanılmazlığından bahsetmekte ve bir çoğu hala bu konu üzerinde konuşmaktadır. Roma Katolikleri için kilisenin öğretim görevinin yanılmazlığı, son zamanlarda belirgin bir gerginlik noktası olmaktadır. Böylesi doktrinler bazı ortak teolojik işlevleri paylaşmaktadırlar. Yanılmazlık doktrinin sunduğu genel kelâmî problem, dinî bilginin tüm kaynaklarının insanî olduğu sorunudur. Öyle gözüküyor ki, Allah'ın insanla iletişimi kurmada, insanı aracı kullanmasından başka bir seçeneği mevcut değildir. Ancak bunun böyle olması gerekiyorsa, bu durumda Allah'tan en azından bu sürece ilişebilecek insanî zaafı önlemesi beklenebilir. Biz, burada vahiy sürecinde insanî bağın önemini, gerçi olumsuz bir şekilde tanımladık ama, kabul etmekteyiz. Yanılmazlık doktrinin işlevi; inanana vahyin nakledilmesinde veya vahyin yorumlanmasında insanî bağın onun otoritesini azaltmayacağını göstermekte ve vahyi yorumlayanlara kendi yetkileri için meşrû bir güç vermektedir.

Ancak inananlar, yanılabilirden yanılmazı nasıl ayıracaktır? İlahî kelam ile insan kelamı arasındaki sınırları çizmek, oldukça kritik bir iş olmaktadır. İslam geleneğinde fıkıhçılar ve kelamcılar, Nebevî örneklerle ilgili yanılabilirlik ile yanılmazlık problemine oldukça farklı iki çözüm sunmaktadır. Fıkıhçılar, *ismet*'i fıkhın teknik bir problemi olarak ele almaktadırlar. Bağlayıcı olan ile bağlayıcı olmayan örnekleri ayırmak için, çoğunlukla Peygamberlik misyonuyla ilgili fiillerinden, Peygamberin tercihle- [62]
rini ve kişisel davranışlarını birbirinden ayırmaktadırlar. *Es-sunnetu'-l-âdiyye* diye tanımlanan birincisi, hiçbir hukuki sonuca sahip değildi; *es-sunntu'l-huda* olarak kategorize edilen ikincisi ise, hukukî olarak tatbik edilebilmekteydi. Hemen hemen tüm kelamcılar, Hz. Muhammed'in vahiyle ilgili meselelerde hatadan berî olduğu konusunda hem fikirdirler. Ancak vahiy alanı dışındaki meselelerde, *ismet* sıfatının mahiyeti ve kapsamı üzerinde anlaşmazlıklar mevcuttu. Sadece küçük bir azınlık hatadan tamamen masum olduğunu kabul etmekteydi: çoğunluk onu

fiillerinin tümünün -onları yapana mükafatı, ihmal edene cezayı ima ederek- hukukî emirlerin gücünü taşıdığı fikri, Zahîrilerle sınırlı kalmaktaydı.[9] Ancak, peygamberî yanılmazlık (ismet) problemine fıkıhçı yaklaşım, daha sonraki Sûfî dindarlığının ağırlığı altında ezildi.

Peygamberin Beşerîleştirilmesi

Yanılmazlıkla ilgili problem, herhangi bir değişim ve ıslah projesi için oldukça dar bir alan bırakmaktadır. Oluşturulan bakış açısında kesin esnemez bir kısım mevcuttur. Bu, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki değişen şartlara doktrini adapte etmenin yollarını arayan kelamcıların –sadece Müslümanların değil, Protestan ve Roma Katolik Hıristiyanları da- önplana çıkardığı bir problemdir. Tabi ki, kutsal metinlerin, Papa'nın veya peygamberin yanılmazlığına yönelik meydan okumalar, bu çabaların önemli kısmını oluşturmasına şaşılmamalıdır.

[64] Ancak, yanılmazlığa yapılan hücumlar, aynı zamanda onların kendi problemlerini de ortaya çıkarmaktadır. Müslümanlar için mesele gayet açık ve önemlidir; peygamberin yanılmazlığını sünnetin otoritesini tamamen yok etmeksizin tartışmak mümkün müdür? Ve sünnetsiz İslam'ın neyi kalacaktır? Dahası yanılmazlığa yönelik itirazlar, beşerî dinî otoritenin meselelerine özel bir önem katmaktadır. Eğer bizim bilgi kaynaklarımız yanılmaz değil iseler, bu durumda bir şeyin kabul veya reddedileceğine karar verecek kimdir? Problem -George Lindbeck'in Roma Katoliklerinin aynı mesele üzerindeki bir metaforuna adapte edersek- bir hastayı öldürmeksizin, canlı bir organdaki büyümüş bir tümörü nasıl çıkaracağımızdır.[10]

Müslümanlar bağlamında, ilk dönem modernistleri, peygamberin yanılmazlığını modern dönemde yeniden sorgulamaya açan ilk kimselerdir. Gerek Ahmed Han, gerekse Muhammed Abduh peygamberin bazı faaliyet alanlarında hata edebileceği ihtimalini kabul ederek, bağlayıcı olan sünnet ile bağlayıcı olmayan sünnet arasındaki fıkhî ayırımı benimsediler. Ancak, klasik anlayış zorunlu olmayan sünnet olarak tanımlanan alanlarda

9 Goldziher, *The Zâhiris*, 78-79.
10 George Lindbeck, *Infallibility* (Milwaukee, 1972)

bile Peygambere benzemeyi teşvik ederken, modernistler bu alanların kasıtlı olarak düzenlenmediğini göz önüne almaya ve değişime maruz kalacağını düşünmeye başladılar. İslam hukuku ıstılahında mendupdan mübaha kadar olan bu tür fiillerin statüsü, onlar tarafından zayıflatılmaya çalışıldı. Gerçekte, onlar tüm peygamberî faaliyetin alanlarını, tamamen sünnetin sınırları dışına koymaktadırlar.

Daha da önemlisi, modernistler sadece Hz. Muhammed'in şahsi alışkanlıkları ve tercihleri değil, aynı zamanda onun siyasi ve fıkhî faaliyetinin de büyük bir kısmını bağlayıcı sünnetin alanından çıkardılar. Örneğin; Seyyid Ahmed Han sünneti dört kategoriye ayırdı: (1) Din ile alakalı olanlar; (2) Hz. Muhammed'in özel durumunun ve kendi devrinin adetlerinin bir mahsulü olanlar; (3) kişisel alışkanlıkları ve tercihleri; (4) siyasi ve sivil faaliyetleriyle ilgili olan örnekler. Bunlardan sadece dinle ilgili olanları yani; birinci kategoriye dahil olan sahih hadisler, vahiy olarak sınıflandırılabilir ve itibar edilebilir. Diğer tümü, en iyi ihtimalle ihtiyarîdir ve şartlar değiştiğinde herhangi bir ceza korkusu olmaksızın rahatlıkla terk edilebilir.[11] İslam toplumu sivil ve siyasi işlerde detaylı örneklerle mecbur tutulmamalıdır. Çünkü dünyevî meseleler için detaylı peygamber rehberliği gerekli olursa, bu durumda her çağda değişen şartları, duruma uygun hale getirmek için yeni bir peygamber gelmesi gerekecektir.[12] Diğer bir pasajda ise, Ahmed Han bağlayıcı olanların yani; sadece dinin bir parçası olanların, ahirete dikkat çeken hadisler olduklarını ileri sürmektedir.[13] Abduh da benzer bir tavrı benimseyerek, sadece cennet, cehennem ve hesapla ilgili bazı hadisleri şartsız olarak kabul etmiştir.[14]

Bu fikirler, Schimmel'in de belirttiği gibi, Hz. Muhammed'in beşeriliğini vurgulayan çağdaş resmedişlerin daha geniş bir eğilimini yansıtmaktadır. Modern öncesi Müslüman dindarlığı Hz. Muhammed'i insan üstü güçlerle donatılmış, yaşayandan [65] daha ziyade kozmik bir şahsiyet olarak tasarlarken, çağdaş

11 Ahmed Han, *Makâlât*, II, 383.
12 Ahmed Han, *Tefsîr*, III, 19.
13 *Age.*, IX, 385.
14 Abduh, *Theology of Unity*, 155.

yaklaşımlar peygamberi yeryüzüne geri getiriyordu. Bu beşerîleştirme süreci, on sekizinci yüzyılda Hindistan'da başladı. Üç genel akım beşerileştirme eğilimlerine katkıda bulundu. **İlki**; on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Müslümanların siyasi ve sosyal hengâme ile karşılaşması, Müslümanları İslam toplumunun yeniden restorasyonu için işlevsel bir model konusunda cesaretlendirdi. Hindistan'da Moğol imparatorluğunun çöküşü, Müslüman toplumun bozulması ve Batı sömürgeciliğinin tehdidi Müslümanları sadece ruhânî bir mesaj sunan peygambere değil, Müslüman direncini restore eden bir peygambere acil bir ihtiyaçla karşı karşıya bıraktı. Mistiklerin ve filozofların kozmik peygamberi artık yeterli değildi. Şah Veliyyullah'dan başlayarak, özellikle Hindistanlı Müslüman düşünürler sosyal ve siyasi bir ıslaha model olarak peygamberin sünnetiyle yeniden ilgilenmeye başladılar. **İkincisi**; Hz. Muhammed'le ilgili oryantalist çalışmaların ve misyoner polemiklerinin meydan okuması, Hz. Muhammed'in hayatının efsanevî öğelerinin yeniden yorumlanması yönündeki bir eğilimi teşvik etti. On dokuzuncu yüzyılda Seyyid Ahmed Han'la başlayarak Müslüman alimler, Hz. Muhammed'in beşerî bir lider olarak büyüklüğünü vurgulayan savunma tarzındaki biyografilerle batılı saldırılara karşılık verdiler ve onun biyografisindeki mucizevi unsurların önemini azalttılar. **Sonuncusu**; İslam hukukunu yeniden canlandırmaya veya ıslah etmeye yönelik devam eden itirazlar, insan davranışı için normatif bir model olarak peygamberin hayatıyla ilgilenmeyi sürekli gündeme getirdi. İslam hukukunun temel bir kaynağı olarak nebevî sünnetin konumuna, bir beşer olarak peygamberin hayatının detayları hakkındaki sorulara özel bir önem verildi.

Çağdaş biyografilerde peygamber, artık nadiren kozmik bir şahsiyettir. Onun yerine o, ilerlemeci sosyal bir reformcu, siyasi bir lider ve insan haysiyetinin bir modelidir. Müslüman filozoflar ve mutasavvıflar için Muhammed kozmik "kamil bir insandı", ancak Schimmel'in de işaret ettiği gibi, Cemal Abdu'n-Nâsır'ın zamanına geldiğimizde Muhammed "sosyalizmin imamı" olarak Marx'ın yerini almıştı.[15] Yine Schimmel, çağdaş Müslüman

15 Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 237.

biyografi yazarları Hz. Muhammed'in otoritesini tesis etmek için mucizelerinden değil; daha ziyade onun Araplar arasındaki yaşayabilen bir sosyal düzeni tesis etmedeki başarısından bahsettiklerine işaret etmektedir. Hatta, mucizelerinden Hz.Muhammed'i soyutlamak istemeyenler arasında, mucizevî unsurlara vurguyu azaltan güçlü bir eğilim de mevcuttur. Hz. Muhammed'in gerçek mucizesi, çoğu çağdaş tarihçinin de muhtemelen kabul ettiği üzere, ayı ikiye yarması veya hurma ağacının inlemesi değil; Arapları göçebe yağmacı gruplardan dünya fatihleri konumuna dönüştürmesidir.

Peygamberin yanılmazlığına çağdaş itirazlar, Hz. Muhammed'in bu beşerileştirilmesinin bir çehresidir. Hz. Muhammed'in yeryüzüne indirilmesi ve hata edebilir bir varlık olarak kabul [66] edilmesi, onun mirasının çağdaş yorumcularına esneklik sunmaktadır. Yanılmaz bir peygamber, ilerleme (ıslah) için oldukça az bir alan bırakmakta, ancak tıpkı bizim gibi beşer ve hata edebilir bir peygamberin, mirasına şekil vermek çok daha kolay olmaktadır. Aynı zamanda, böylesi bir Hz. Muhammed görünümü, çağdaş yorumcular için kendilerini peygamberle özdeşleştirmeleri ve onun otoritesini ele geçirmeleri için çok daha kolay bir yol sağlamaktaydı.

Hz. Muhammed'in bu artan beşerileştirilmesine uygun olarak, hadisin çağdaş münekkitleri *ismet*in kullanımını sadece Kur'an nakliyle sınırlı tutma taraftarıydılar. Diğer faaliyet alanlarında Hz. Muhammed, bizim gibi insanî sınırlamalara ve hatalara maruz kalan bir insan olarak görülmeliydi. Muhammed Abduh'a göre, peygamberler biricik konumlarına rağmen, "tamamen beşerdir ve diğer insanlar gibi aynı tecrübelere sahiptirler." Onlar yerler, içerler ve uyurlar; kendi misyonları ile ilgili olmayan şeylerde unutabilirler veya dikkatsizlik edebilirler. Abduh, açıkça doğruluğunu ispat etmenin mümkün olmadığını göz önüne alarak, *ismet* öğretisiyle ilgili şüpheler duymaktadır.[16]

Seyyid Ahmed Han ve Abduh için, peygamberî yanılmazlığın zayıflatılması ve reddi, yeni başlamış sekülarizm için bir temel oluşturmaktadır veya, diğer bir açıdan bakıldığında biz,

16 Abduh, *Theology of Unity*, 80.

onların nebevî sünnetin otoritesini inkar etmelerinin peygamberî yanılmazlığın zayıflatılmasını gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, ne Abduh ne de Seyyid Ahmed Han gerçek bir sekülarist idiler. Bu, onların öğrencilerine kaldı. Gerek Mısır'da, gerekse Hindistan'da ikinci bir modernist nesil, dinî ve sekülar alanlar arasında daha tam bir ayırımı savundular ve bu ayırımı desteklemek için Ehl-i Sünnet'in peygamberliğin amacı ve mahiyetiyle ilgili anlatımını yeniden gözden geçirdiler.

Sekülaristler, peygamberin yönetim alanında hiçbir yetkiye sahip olmadığını kabul etmekle, kamu işlerinde dini dışarıda bırakmayı savunmaktaydılar. Örneğin, Seyyid Ahmed Han'ın dostlarından Çerağ Ali,[17] Hz. Muhammed'in "toplumun sivil ve siyasi kurumlarına müdahale etmediğini; ancak, onun ruhânî öğretileriyle ve moral reformlarıyla doğrudan çatışanların istisna tutulması gerektiğini" ileri sürmektedir. Ali Abdurrâzık'ın başını çektiği Mısır'daki sekülaristler aynı çizgiyi takip ederek, Hz. Muhammed'in siyasi otoriteden kaçındığını ileri sürdüler. Onun önde gelen özelliği; vefatıyla sona eren misyonunun karakterinin tamamen dinî oluşudur.[18] Hz.Muhammed'in yönetimle ilgili yaptıklarının, onun peygamberlik misyonuyla alakası yoktur.[19]

Sekülarist argüman, Kur'an metninin bir garantisi olması haricinde peygamberin yanılmazlığı öğretisini gereksiz hale getirmektir. Şayet peygamberin misyonu ruhânî (spritual) mesajdan başka bir şey değilse, o durumda onun diğer sözleri ve fiilleriyle ilgili meselelerde mükemmel bir model sağlaması hemen hemen imkansızdır. Ve aksine, onun sözleri ve fiilleri hatasız iseler, onların böyle kolaylıkla nasıl göz ardı edileceğini düşünmek de oldukça zordur. Diğer bir deyişle, peygamberin yanılmazlığını inkar etmek, sekülarizmin bir parçası ve parseli olmaktadır.
[67] Ancak sekülaristler, peygamberin *ismet*ine, onlar için söylenilenin aksine, onun otoritesinin altını kazmak için itiraz etmiyorlardı. Hatta, bazı alanlarda peygamberin otoritesini inkar etmelerine rağmen, sekülaristler nebevî örnekliğin genel otoritesini kesinlikle kabul ediyorlardı. Dahası, onlar Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin iyi bir seküler olduğunu göz önüne alarak, aslında sekülarizmin geçerli bir model olduğunu ileri sürüyor, peygamberin örnekliğine başvurmakla da kendi konumlarını meşrulaştırıyorlardı.

17 Onun en önemli eserler: [Çirâğ Ali] Moulavi Çerağ Ali, *Proposed Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire* (Bombay, 1883) ve *A Critical Exposition of Popular Jihad* (Kalkuta, 1885). Bu çalışmalara ek olarak , Hadisle ilgili görüşleri için; Çirâğ Ali, *Resâil* (Haydarbad, 1918-1919).

18 Ali Abdurrâzık, "L'Islam et les bases du pouvoir," terc. Leon Bercher, *Reveu des Etudes Islamiques* 8(1934): 209.

19 A.y.

Postacı Olarak Peygamber

Aynı şekilde Ehl-i Kur'an da Hz. Muhammed'in beşerî faaliyetleri ile peygamberî faaliyetlerinin arasını ayırdı. Ancak onlar, peygamberin mesajında ruhânî ve sekülar gibi bir ayırım yapmayıp, daha ziyade ebedî ve geçici türünde bir ayırımı tercih ettiler. Onlar peygamberin sünnetinin ilk nesil Müslümanları için geçerli olduğunu göz önüne alırlarken, Kur'an'ı Allah'ın ebedî hukuku olarak görmekteydiler. Kur'an dışında peygamberin kararlarının ve fiillerinin hiçbiri, daha sonraki Müslüman nesiller için bağlayıcı değildir. Bu şekilde Ehl-i Kur'an, hadisin otoritesini kabul etmeksizin peygambere itaatle ilgili Kur'anî vurguları açıklıyordu. Sünnet belirli şartlar için ilahî hukukun otoriter tatbikatıydı; ancak şartlar değiştiğinde hukukun detayları da değişmeliydi. Kur'an değiştirilemez temel ilkelere sahip iken, sünnet bu ilkelerin elverişli tatbikatını sunmaktaydı.

Muhammed Tevfik Sıdkî, sünneti "geçici ve değişken bir hukuk" (temporary and provisional= *şerîa' vaktiyye temhîdiyye*) diye isimlendirmektedir. Peygamberin sözü, yalnızca kendi nesli için geçerlidir ve bu da Müslümanların ilk nesli manasına geldiği için, peygamberin sünneti günümüz inananları için bağlayıcı bir güce sahip değildir. Yine o, namaz ve zekat gibi peygamberden bize mütevâtir bir kanalla gelen ibadetlerin sorgulanmaması gerektiğini söylemektedir. Ancak, peygamberle olan basit bir bağlantı, hatta mütevâtir olan bile, bir şeyin her çağ ve her mekan için bağlayıcı bir uygulama olduğunu ispat etmez.[20] Sıdkî, sünnetin sadece peygamberin devrinde yaşayan kimseleri bağladığını on delil ile göstermeye çalışır. Bu delillerin çoğunluğu, Allah'ın Hz. Muhammed'in veya sahâbilerin sünneti

20 el-Menâr 9:925.

doğru bir şekilde muhafaza etmede başarısız olduklarına dayanmaktadır: Peygamberin zamanında yazılmadığı; sahâbîlerin sünneti korumak için ne bir kitaba ne de hafızalarında herhangi bir uğraşa girmedikleri; onların sünneti kelimesi kelimesine nakletmedikleri; Kur'an gibi ezberlenmediği ve bundan dolayı değişik raviler arasında farklılıkların ortaya çıkması. Şayet sünnet, tüm insanlar için olmuş olsaydı, dikkatlice muhafaza edilir ve mümkün olduğunca geniş kitleler arasında tedavül ederdi. Dahası sünnetin çoğu, açıkça sadece Hz. Muhammed'in zamanındaki Araplara uygulanabilmekte ve bölgesel adetlere ve şartlara dayanmaktadır.[21]

[68] Mısır'da böylesi fikirler oldukça az meyve verirken, Hint-alt kıtasında sünnetin sadece peygamber devri için mutlak bağlayıcı olduğu inancı, sünnetin teolojik temellerine yönelik en önemli ve ısrarlı itiraz olmaktaydı. Ubeydullah Sindî, Hint-alt kıtasındaki yazarlar tarafından sıklıkla zikredilen bu fikirlerin oldukça mutedil bir şeklini sunmaktaydı. Şah Veliyyullah'ın öğretilerinden çıkardığını ileri sürdüğü Sindî'nin bakış açısına göre, sünnet değişken ve geçici kanunlar (*el-kanûn et-temhîdî*) sunarken, Kur'an onun adlandırmasına göre temel kanunu (*kanûn-i esâsî*) temsil etmektedir. Ona göre, Kur'an'ın sünnetle olan ilişkisi bir anayasanın tüzüklerle olan ilişkisi gibidir. Kur'an tıpkı bir anayasa gibi değiştirilemez temel ilkeler sağlamakta, sünnet de bu ilkelerden çıkarılan ve değişime maruz kalan detaylı kanunları temsil etmektedir.[22] Bu teori iki sonuca sahiptir: Birincisi, seküler alanda peygamberin otoritesini inkar veya sünnetin yeterliliğini tamamen reddetmeksizin, oldukça serbest bir şekilde sünnetin yorumlanmasına müsaade etmekte; ikincisi, açık bir şekilde Kur'an'ın sünnet üzerindeki üstünlüğünü tesis etmektedir.

İlk dönem Ehl-i Kur'ancıları aynı tezi; ancak daha sistematik bir şekilde, peygamberin Kur'an'ı nakletmesi dışındaki tüm faaliyetlerinin daha sonraki Müslümanlar için lüzumsuz olduğunu ileri sürerek geliştirdiler. Çakır Ali, peygamberin elçiden başka bir şey olmadığını ve peygambere itaatin sadece onun

21 el-Menâr 9:913.
22 *el-Furkân* (Licknow), Şah Veliyyullah *number*, 264

getirdiği ilahi mesaja[23] itaatten başka bir anlama gelmediğini düşünmektedir. Amritsâr okulu, peygambere itaat edilmesi gerektiğini, ancak bağımsız bir otorite gibi olmadığını kabul etmekle daha mutedil bir yol takip etmekteydi. Diğer bir deyişle, Hz. Muhammed'e sağlanan herhangi bir otorite sonradan oluşturulmuştur ve bu otorite olsa olsa sadece Kur'an'ın uygulaması şeklinde olabilirdi.[24] Gerçekte, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı anlayışı herhangi bir Müslümanınkinden hiçbir şekilde daha üstün değildir.[25] Bizzat o da aynı emirlere muhataptır; hiçbir bağımsız otoriteye ve ayrıcalığa sahip değildir. İlk dönem Ehl-i Kur'an hareketi taraftarları, Hz. Muhammed'in Kur'an harici faaliyetinin statüsü ve mahiyeti üzerinde durma ihtiyacı hissetmediler. Onlar, onu lüzumsuz olduğu için saf dışı bıraktılar. Aslında onlar Hz. Muhammed'i, görevi sadece mesajı teslim etmek olan bir postacının konumuna indirdiler.[26]

Bir Paradigma Olarak Peygamber

Kur'an'ın yeterli olduğu yönündeki öğretinin daha sonraki taraftarları Eslem Cayracpûrî, Gulam Ahmed Perviz ve Gulam Cilânî Berk bu tezi, inceden inceye ele aldılar ve peygamberî otoriteyi teferruatlı bir teori şeklinde geliştirdiler. İlk dönem Ehl-i Kur'ancıları gibi, bu yazarlar da Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunu vahyin nakliyle sınırladılar. Perviz'e göre, Hz. Muhammed'in peygamber olarak tek sorumluluğu Allah'ın ona [69] vahiy yoluyla ilettiği her şeyi herhangi bir ekleme ve çıkartma yapmaksızın nakletmekti. Bizzat Kur'an bunu, şu şekilde tasdik etmektedir: "Rasûlün mesajı iletmekten başka görevi yoktur."[27] Resûl olarak Hz. Muhammed, Allah'ın emirlerine diğerlerini itaate çağırmakla görevlendirilmiş, ilahi vahyin bir nakledicisinden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte Cayracpûrî ve Perviz, Hz. Muhammed'in beşeriliğini yorumlayış şekilleriyle Kur'an'ın yeterliliğine ait argü-

23 Abullah Çakır Alevî, *Tercumânu'l-Kur'an*, 208-209.
24 *Akâid*, 4.
25 Amritsarî, *Burhân*, 95, 151.
26 Perviz, *Mi'rac İnsaniyyat*, 315. Cayracpûrî, *Ta'limât*, 128. Mevdûdî, *Tefhîmât*, 257.
27 Kur'an 5;99.

manı önceki müdâfilerin daha ötesine götürdüler. Hz. Muahmmed'in Kur'an'ın nakli dışındaki tüm faaliyeti onun beşerî kapasitesi içinde ele alınmalıydı.[28] Ancak, beşerî kapasitesi içinde bile o, farklı rollere sahipti. O, kendi kendine verdiği kararlarda, kişisel içtihadını kullanarak hataya maruz kalmakta ve hiçbir otorite taşımamaktaydı. Ancak, onun Müslüman toplumun lideri olarak konumu neydi? Kur'an'dan da gayet açık olarak anlaşılacağı üzere, onun bu kapasitesi ona otorite sağlamakta, bu otorite ilahi olarak tasdik edilmekte ve Müslümanların ona itaat etmesi umulmaktadır. Bu yazarların peygamberî otoritenin klasik teorisinde karşı çıktıkları: (1)Bu otoritenin Hz. Muhammed'in peygamberlik vazifesinin ayrılmaz bir parçası olduğu iddiası; ve (2) Peygamber örneğinin hatadan uzak olduğu evrensel olarak bağlayıcı ve değiştirilemez olduğu sonucudur.

Cayrâcpûrî ve Perviz'e göre, Hz. Muhammed'in kendi çağdaşlarının üzerine otoritesi bir peygamberin otoritesi değil, bir yöneticinin otoritesydi. Gerçekte onun siyasi otoritesinin, onun risaletiyle alakası yoktu. Bu, Hz. Muhammed tarafından kabul edilen onun peygamberî çağrısından oldukça farklı olan ikinci bir görevden -*âmir*- kaynaklanmaktaydı. Bu özelliğiyle Hz. Muhammed Allah'ın emirlerinin yürürlükte olduğu bir yönetim sistemini tesis etmekle sorumluydu. Bu yönetimdeki rolü kanun yapmak değil; sadece Allah'ın kanununu tatbik etmekti. Sadece Kur'an üstündü, itaatın tek kaynağıydı ve Kur'an tek güçtü. Ancak aynı zamanda İslam, yüksek derecede disiplin ve uyumu gerektiren entegre edilmiş bir sosyal sistemdir. Bu sistem, bireysel itaati ön görmemektedir. Bir İslami sistem disiplinsiz işlev görmez.[29] Böylesi bir sistem ilahi kanunun tatbik ve icrasını idare eden sorumlu merkezi bir otoriteyi gerekli kılmaktadır. Bu merkezi otoriteye verilen isim *emîr* veya *imâm*dır. Tabi ki, Hz. Muhammed ilk *emîr*di, ilahi emirleri icra etmede o emirleri nakleden kimseden daha teçhizatlı kim olabilir ki? "Allah'a ve Peygamberine itaat edin" Kur'ânî emrinin doğru anlaşılması işte burada yatmaktadır. Bu emir, ne bireysel itaate ne de hadislerde bulunan açıklayıcı örneklere itaat etmeyi ima etmektedir. Peygambere itaate çağrı, peygamberin tesis ettiği ilahi sisteme ve bu sistemi idare eden merkezi otoriteye boyun eğmeye bir çağrıdır. Allah'a itaat ile peygambere itaat birbirinden ayrılamaz; çünkü [70] Kur'an'ın temel öğretisi, itaatın Allah'tan başkasına yapılamayacağı şeklindedir.

28 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 260.
29 Perviz, *Makâm-ı Hadis*, 40.

Hz. Muahmmed'in *emîr* olarak otoritesi peygamberî otoritenin klasik bakış açısında tasavvur edilmeyen bir takım sınırlamalara maruz kaldı. İlk önce *emîr*in otoritesi tamamen yeni bir şey değildir. Başka bir dilden alınan anayasal yönetim terminolojisiyle, biz İslâmî yönetim sisteminin başındaki kimse olarak Hz. Muhammed'in sadece icrâ fonksiyonlarına sahip olduğunu ve Allah'ın tüm yasama otoritesini sadece kendisine vermiş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, yaşamı boyunca, Hz. Muhammed kanunlara şekil vermeye bile salahiyetli değildi. O, sadece onları tatbik etmekteydi. Bu, Ehl-i Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in Kur'an haricinde sözlerine ve fiillerine asla itaat edilmemesi veya takip edilmemesini söylediklerinde kastettikleri şeydir. Şayet o, Allah'ın kanunun uygulamadaki vekili gibi hareket ediyorsa, bu durumda onun fiilleri Kur'an'ın otoritesine dayanmaktadır. Yok şayet o, kendine göre hareket ediyorsa, bu durumda onun fiilleri, sadece kendi tasarruflarına ve düşüncelerine dayanıyor olduğundan dinî meselelerle ilgili değildir.

Peygamberî otoritenin bağımsızlığı, kararların karşılıklı danışmayla alınması talebiyle azaltıldı.[30] Hz. Muhammed'in vahiyle alakalı olmayan her meselede, sahâbîlere danışması bu noktada dile getirildi. Dahası, Hz. Peygamberle onun sahâbîlerinin birbirleriyle anlaşamadıkları durumları ve vahyin sonuçta sahâbîlerin görüşünü tasdik ettiğini hadisler bile göstermektedir.[31] Kıyaslamamıza tekrar geri dönersek; Allah sadece yasama otoritesini elinde tutarken ve *emîr* bir icracı gibi hareket ederken, kanunun hukûkî yorumlama hakkı emirlerden oluşan Şûrâ'ya -hukukî konsile- verilmiştir.

Perviz'e göre, bizzat Kur'an, Hz. Muhammed'in *içtihadına* göre verdiği kararlarda hataya maruz kalacağını bize bildirmiş-

30 Cayracpûrî, Mevdûdî, *Tefhîmât*, 264'de zikrett,.
31 Gulam Cilânî Bark, *Do Islam* (Lahore, 1950), 343.

tir. Örneğin; Bedir harbinde alınan esirler hakkındaki peygamberin kararıyla ilgili olarak şu emir gelmiştir: "Hiçbir peygamberin yeryüzünde hakimiyeti eline geçirene kadar, esir alma hakkı yoktur."(8;67) Tebûk gazvesi esnasında peygamber savaşa katılmaktan kaçınanın isteğini kabul ettikten sonra, aşağıdaki yol gösterici uyarıyı almıştır: "Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana açıkça belli olmadan ve yalancıları da öğrenmeden önce neden onlara izin verdin?"(9;43) Bir vesileyle o, belirli bir yiyeceği yememeye yemin etmişti ve îkaz şu şekilde geldi: "Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığı şeyi sen nasıl haram kılarsın"(66;1) Perviz'in düşünüş tarzına göre, Kur'an'ın bu olayları zikretmesindeki neden, Hz. Muhammed'in beşeriliğini açıkça ilan etmektir.[32] O, sadece bir beşer olduğu herhangi bir tabiat üstü güce sahip olmadığı için, hata etmeye mecburdur. Kararlar verdiğinde, hata etme ihitmali olan kendi bilgisine dayanmak zorundaydı.[33]

Emîr konumunda, Hz. Peygamber'in hata edebilirliği sahâbîlere danışmakla hafifletilmiştir. Gerçekte bu, tamamen bir
[71] *Şûrâ* işidir. Bark'ın sorduğu şekliyle Allah, Hz. Muhammed'e her mesele hakkında açıklayıcı bir yol göstericilik yapmış olsaydı, niçin sahâbîlerine danışmayı emretsin ki?[34] Böylece, Hz. Muhammed'in mirası en azından üçe ayrılmaktadır: Birincisi, ilahî olarak vahyedilen ve hatadan korunan Kur'an ; ikincisi, onun *emîr* olarak sahâbîlerine danışarak aldığı ve Kur'an'ın emirlerini tatbike etmek için merkezi bir otoritenin ihtiyaç duymasıyla, muasırlarını bağlayan kararları; üçüncüsü, hataya açık olan ve onun muasırlarını bile asla bağlamayan şahsi içtihatları. Peygamberin tek ebedî mirası Kur'an'dır. Peygamberin hiçbir sözü ve fiili- sünnetin esası- daha sonraki nesiller tarafından itaat edilmesi gereken şeyleri ifade etmemektedir.

Şu vurgulanmalıdır ki, Perviz ve diğer Kur'anî kitâbîler tamamen Peygamber otoritesinden vazgeçmiş gözüküyor olmalarına rağmen, onların istedikleri aslında bu değildir. Gerçekte, hiçbiri peygamberin konumunu yıkmak veya ona itaati emreden

32 Perviz, *Mi'rac insaniyyat*, 344-345.
33 *Age.*, 349.
34 Bark, *Do Islam*, 344.

Kur'anî emri ihmal etmek istemiyorlardı. Hakikatte bu yazarların tümü, Hz. Muhammed'in gerçek mirasını ve onun hakiki maksatlarını yeniden yakalamayı ve temsil etmeyi talep ediyorlardı. Onların yapmak istedikleri, peygamberin konumuna meydan okumak değil, *ulemâ* tarafından peygamberî otoritenin yanlış anlaşılmasına karşı çıkmaktı. Böylece sekülaristler, peygamberî mirasın örnekliğinin önemini reddetmiyor; daha ziyade peygamberî örneğin kamu işlerinde dinin dışarıda bırakılmasını desteklediği üzerinde duruyorlar ve peygamberi örneğe kendi amaçları için başvuruyorlardı. Benzer şekilde Perviz ve Cayracpûrî, Hz. Muhammed'in örneğini tamamen reddetmeyip; daha çok onun içeriğini, önemini ve sunuluş biçimini yeniden yorumluyorlardı.

Cayracpûrî ve Perviz'e göre, peygamberî miras iki yönlüdür. Bir yandan Hz. Muhammed, Allah'tan ezeli bir vahiy almaktadır. Nitekim Kur'an, onun peygamberlik misyonunun başlıca ürünü ve onun mirasının değişmez kısmıdır. Diğer yandan o, Kur'an'ı uygulaması gereken bir İslâmî yöneticiye bir model sunmaktadır. Onun örneğinin önemi, Kur'an'ı uygulamasına yönelik teferruatlarda değil, meydana getirdiği genel modeldedir. Peygamberlik sahasında mesajın bizzat ebedi olmasından dolayı, Hz. Muhammed'in hiçbir halefi yoktur; ancak *emîr* konumunda durum bunun tam zıddıdır. *Emîr* olarak onun otoritesinin ürünleri kendi dönemiyle sınırlıydı; ancak *emirlik* vazifesi ondan sonra da yaşamaya devam etmekteydi. *Emîr* olarak onun otoritesi, halefi İslam yöneticilerine geçtiği için, daha sonraki Müslüman nesillerin peygamberin her alandaki verdiği kararlara uyma zorunluluğu yoktur. Gerçekte onlar, bizzat Hz. Muhammed'in yaptığı gibi Kur'anî normları uygulamada ve yorumlamada aynı özgürlüğe sahiptirler. Perviz, peygamberin bu modelinin bilfiil ilk dört halife zamanında tatbik edildiğine inanmaktadır. Özellikle Ömer, peygamberin adımlarını takip eden bir *emîr* olarak, onu her alanda körü körüne taklit etmeyip, değişen şartlara göre Kur'an'ı yeniden yorumlayarak örneklik etmiştir. Emevîlerle birlikte bu model yok olmuştur.[35] [72]

35 Gulam Ahmed Perviz, *Şahar-i risalet* (Lahore, 1987)

tir. Örneğin; Bedir harbinde alınan esirler hakkındaki peygamberin kararıyla ilgili olarak şu emir gelmiştir: "Hiçbir peygamberin yeryüzünde hakimiyeti eline geçirene kadar, esir alma hakkı yoktur."(8;67) Tebûk gazvesi esnasında peygamber savaşa katılmaktan kaçınanın isteğini kabul ettikten sonra, aşağıdaki yol gösterici uyarıyı almıştır: "Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana açıkça belli olmadan ve yalancıları da öğrenmeden önce neden onlara izin verdin?"(9;43) Bir vesileyle o, belirli bir yiyeceği yememeye yemin etmişti ve îkaz şu şekilde geldi: "Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığı şeyi sen nasıl haram kılarsın"(66;1) Perviz'in düşünüş tarzına göre, Kur'an'ın bu olayları zikretmesindeki neden, Hz. Muhammed'in beşeriliğini açıkça ilan etmektir.[32] O, sadece bir beşer olduğu herhangi bir tabiat üstü güce sahip olmadığı için, hata etmeye mecburdur. Kararlar verdiğinde, hata etme ihitmali olan kendi bilgisine dayanmak zorundaydı.[33]

Emîr konumunda, Hz. Peygamber'in hata edebilirliği sahâbîlere danışmakla hafifletilmiştir. Gerçekte bu, tamamen bir
[71] *Şûrâ* işidir. Bark'ın sorduğu şekliyle Allah, Hz. Muhammed'e her mesele hakkında açıklayıcı bir yol göstericilik yapmış olsaydı, niçin sahâbîlerine danışmayı emretsin ki?[34] Böylece, Hz. Muhammed'in mirası en azından üçe ayrılmaktadır: Birincisi, ilahî olarak vahyedilen ve hatadan korunan Kur'an ; ikincisi, onun *emîr* olarak sahâbîlerine danışarak aldığı ve Kur'an'ın emirlerini tatbike etmek için merkezi bir otoritenin ihtiyaç duymasıyla, muasırlarını bağlayan kararları; üçüncüsü, hataya açık olan ve onun muasırlarını bile asla bağlamayan şahsi içtihatları. Peygamberin tek ebedî mirası Kur'an'dır. Peygamberin hiçbir sözü ve fiili- sünnetin esası- daha sonraki nesiller tarafından itaat edilmesi gereken şeyleri ifade etmemektedir.

Şu vurgulanmalıdır ki, Perviz ve diğer Kur'anî kitâbîler tamamen Peygamber otoritesinden vazgeçmiş gözüküyor olmalarına rağmen, onların istedikleri aslında bu değildir. Gerçekte, hiçbiri peygamberin konumunu yıkmak veya ona itaati emreden

32 Perviz, *Mi'rac insaniyyat*, 344-345.
33 *Age.*, 349.
34 Bark, *Do Islam*, 344.

Kur'anî emri ihmal etmek istemiyorlardı. Hakikatte bu yazarların tümü, Hz. Muhammed'in gerçek mirasını ve onun hakiki maksatlarını yeniden yakalamayı ve temsil etmeyi talep ediyorlardı. Onların yapmak istedikleri, peygamberin konumuna meydan okumak değil, *ulemâ* tarafından peygamberî otoritenin yanlış anlaşılmasına karşı çıkmaktı. Böylece sekülaristler, peygamberî mirasın örnekliğinin önemini reddetmiyor; daha ziyade peygamberî örneğin kamu işlerinde dinin dışarıda bırakılmasını desteklediği üzerinde duruyorlar ve peygamberi örneğe kendi amaçları için başvuruyorlardı. Benzer şekilde Perviz ve Cayracpûrî, Hz. Muhammed'in örneğini tamamen reddetmeyip; daha çok onun içeriğini, önemini ve sunuluş biçimini yeniden yorumluyorlardı.

Cayracpûrî ve Perviz'e göre, peygamberî miras iki yönlüdür. Bir yandan Hz. Muhammed, Allah'tan ezeli bir vahiy almaktadır. Nitekim Kur'an, onun peygamberlik misyonunun başlıca ürünü ve onun mirasının değişmez kısmıdır. Diğer yandan o, Kur'an'ı uygulaması gereken bir İslâmî yöneticiye bir model sunmaktadır. Onun örneğinin önemi, Kur'an'ı uygulamasına yönelik teferruatlarda değil, meydana getirdiği genel modeldedir. Peygamberlik sahasında mesajın bizzat ebedi olmasından dolayı, Hz. Muhammed'in hiçbir halefi yoktur; ancak *emîr* konumunda durum bunun tam zıddıdır. *Emîr* olarak onun otoritesinin ürünleri kendi dönemiyle sınırlıydı; ancak *emirlik* vazifesi ondan sonra da yaşamaya devam etmekteydi. *Emîr* olarak onun otoritesi, halefi İslam yöneticilerine geçtiği için, daha sonraki Müslüman nesillerin peygamberin her alandaki verdiği kararlara uyma zorunluluğu yoktur. Gerçekte onlar, bizzat Hz. Muhammed'in yaptığı gibi Kur'anî normları uygulamada ve yorumlamada aynı özgürlüğe sahiptirler. Perviz, peygamberin bu modelinin bilfiil ilk dört halife zamanında tatbik edildiğine inanmaktadır. Özellik- [72]
le Ömer, peygamberin adımlarını takip eden bir *emîr* olarak, onu her alanda körü körüne taklit etmeyip, değişen şartlara göre Kur'an'ı yeniden yorumlayarak örneklik etmiştir. Emevîlerle birlikte bu model yok olmuştur.[35]

35 Gulam Ahmed Perviz, *Şahar-i risalet* (Lahore, 1987)

Bununla birlikte, peygamber tarafından tesis edilen orijinal model tekrar elde edilebilirdi. Perviz, çağdaş dünyada peygamberî otoritenin hadisler aracılığıyla değil, İslam devletinin merkezi hükümetiyle kendini göstermesi gerektiğini düşünmektedir. Bu merkezi yönetim -Perviz'in *merkez-i millet* olarak isimlendirdiği- Peygamberin yerinde dikilmekteydi. Bu müessesenin görevi, tıpkı Hz. Muhammed'in kendi döneminde yaptığı gibi, Kur'an'ı yorumlamak ve Allah'ın emirlerini uygulamaktır.

Bu yazarlar göre, Hz. Muhammed bir örnekten (exemplar) ziyade bir örneklemedir/paradigmadır. Peygamberî örnek detaylı bir dizi örnekler sunmaz; ancak Müslüman nesillerin Kur'an gözetimi altında bizzat aklı kullanarak İslam'ın detaylarının nasıl bir modelle belirleneceğini ortaya koyar. Hz. Muhammed'in peygamberlik vazifesinden önce insanlar adım adım götürülmeye ihtiyaç duyan çocuklar gibiydiler. Bir çok Peygambere ihtiyaç duyuluşun sebebi de budur. Ancak İslam, peygamberliği insan ırkı için gelecek bir devri işaret ederek , artık değişmez bir noktaya getirdi.[36] Bu fikir için Perviz şöyle yazan İkbâl'e dayanmaktadır. "İslam peygamberi eski dünya ile modern dünyanın ortasında durmuş görünüyor. O, bildirmiş olduğu vahyin kaynağı bakımından eski dünyaya; bildirmiş olduğu vahyin ruhu bakımından modern dünyaya aittir. Onla hayat yeni yönelime uygun diğer kaynakları keşfetmiştir. İslam'ın doğuşu... tümevarımcı aklın doğuşudur. İslam'da peygamberlik bizzat onun ilgasının ihtiyacını keşfetmede mükemmelliğe erişmiştir. Bu şunu kesin bir şekilde idrak etmeyi gerektirir; hayat daima iplerle idare edilerek muhafaza edilemez; tam bir şuurluluğu başarmak için, insan netice itibarıyla bizzat kendi kaynaklarını geri almak zorundadır."[37] Perviz, insanoğlunun kendi tercihlerinin hakimi olmasından dolayı artık peygamberliğe gereksinim olmadığı ve artık her konuda rehberliğe ihtiyaç

36 Perviz, *Mi'rac insaniyyat*, 436-438.

37 İkbâl, *Reconstruction*, 126. Vurgu bana aittir. Benzer fikirler diğer modernistlerinde yazdıklarında da bulunabilir. Muhammed Abduh örneğin şöyle yazar: "Bir kişi düzgün bir eğitime sahip olduğunda o, bir eğiticiye veya tamamen olgunlaştığında bir gözetmene ihtiyaç duyar mı? Çok güç!... bunun içindir ki, Hz. Muhammed'in peygamberliği de peygamberliği bir sona getirmiştir" (*Theology of Unity*, 133).

duyulmadığı sonucuna varır. Kur'an rehberliğindeki akıl her durum için yeterlidir.[38]

Perviz'in Peygamberî yanılmazlığı inkar etmesi, Hz. Muhammed'i beşer statüsüne indirgemekte ve böylece insan bir lider olarak peygamberin konumunda durabilmektedir. Hz. Muhammed artık bir süpermen değil, sadece Kur'an'ın mesajını uygulamaya, öğretmeye ve anlamaya adadığı üstünlük haricinde, sıradan bir insandır. Bu, çağdaş dünyada gerçek İslam devletinin lideri için, etkin bir şekilde peygamberî otoritenin temsilcisi olabileceği bir alan bırakmaktadır. Peygamberî otorite, hadislerde yer alan detaylı örneklerle gösterilmiyor; ancak onun genel modelini takip eden liderler aracılığıyla ortaya konuluyordu.

Ulaşılmaz Örnek (Paragon) Olarak Peygamber [73]

"Hadis Münkircileri"nin peygambere bu revizyonist yaklaşımına cevapta, muhafazakar yazarlar peygamberî otorite ile ilgili Ehl-i sünnet teorisini savunan etkin polemik kampanyasını devam ettirdiler. Ehl-i Sünnet (Ortodoxy) savunucuları için, peygamberin örneği örneklemeden (paradigmatic) daha çok; onlar için Hz. Muhammed'in davranışı her konuda ve detayda örnektir. Onun her sözü ve fiili güvenilirdir ve taklide değerdir. Kur'ânî kitâbîler tarafından ortaya atılan itirazlara cevapta, sünnet müdafileri peygamberî otoritenin evrenselliğini, bölünmezliğini ve kesinliğini müdafaa etmeye devam ettiler.

Muhafazakarlar için Peygambere itaat etmek, her şeyden önce her alanda onu taklit demektir. Bu, delillendirmeden ziyade bir kabuldür. Ehl-i Kur'an'ın itirazları, herşeyde peygambere itaati emreden Kur'an'dan delillerle bastırılmaya çalışıldı. "İtaat" belirli emirlerden başka ne anlamına gelebilir ki? Kur'an'da kullanılan bir çok terim belirli örneklere itaati ima etmektedir. *İttiba'* doğrudan arkasından takip etmek anlamındadır; *itaat* tam boyun eğmeyi ima etmektedir.[39] Dahası peygamberliğin asıl amacı, Kur'an emirlerini pratik bir şekilde işletecek ve takip edilecek bir örnek sağlamaktır.

38 Perviz, *Salim ke nâm*, II, 60.

39 Şah, *Sunnat Hayr el-Anâm*, 51.

Ehl-i Kur'an arasında peygamberin fiillerini bağlayıcı olan, bağlayıcı olmayan şeklinde kategorilere ayırmaya yönelik eğilime cevap olarak, onların muhafazakar muhalifleri peygamberî şahsiyetin birliği (unity) üzerinde ısrar etmekte ve peygamberî yanılabilirliği delilinin rolünü zayıflatmaktadırlar. Yaygın bir şekilde delil olarak sunulduğu üzere nebevî sünnetin otoritesinin herhangi bir yönünü inkar etmek, bizzat Kur'an'da dahil tüm peygamberlik misyonunun gerçekliği üzerine şüphe düşürmektir. Örneğin, es-Selefî şayet peygamberin sözüne dünyevî meselelerde güvenilemez ise, bu durumda dinî meselelerde de güvenilemeyeceğini, -çünkü "güvenirlilik şahsiyetin bir hususiyetidir."- ve ayrı alanlar şeklinde bölünemeyeceğini öne sürmektedir.[40] Muhammed Eyyûb Dihlevî de benzer şekilde, Hz. Muhammed'in sözlerinin tümünün veya hiçbirinin hüccet olup olmamasını tartışmaktadır. Peygamberin sözlerinin bazılarını güvenilir kabul edip, bazılarını güvenilir olan ile olmayan arasında bir hüküm vermek için hiçbir belirli standart olmadığı için güvenilemez kabul etmek saçmadır. Kur'an böylesi bir standart için kullanılamaz. Çünkü, bizzat O da peygamberî sözün güvenirliliğine bağımlıdır. Şayet bağlayıcı olan ile olmayan arasında bir karar vermek için hiçbir güvenilir yol yoksa, bu durumda peygamberlik misyonunun herhangi bir kısmından şüphe etmek, Kur'an da dahil her şeye şüpheyle bakmak demek değil midir?[41] Muhammed Kerem Şah'a göre, biri dini, diğeri dünyevî meselelerle alakalı diye fiilin iki türlü ayrımına yönelik toptancı bir yaklaşım İslam'a terstir. Kendi dinî işlerini idare etme konusunda Müslümanları serbest bırakırken, tüm "seküler" işleri kontrol etmek için böylesi bir sınıflamayı teşvik eden İngilizlerdir.
[74] Bununla birlikte Kur'an'a göre tüm konularda Allah'ın emirleri-

40 es-Selefî, *Hucciyyet-i Hadis*, 188.

41 Dihlevî, *Rejection*, 18-20.Peygamberî şahsiyet ile peygamberlik görevinin birliği(tevhidi) üzerindeki bu vurgu, klasik fıkıhçılar tarafından yapılan hukukî olan ile olmayan arasındaki farkın zorunlu bir reddini ima etmez. Bazı müellifler, böylesi bir ayrımı kabul etmeye devam etti, ancak Allah'ın iradesinin bir göstergesi olan hukuki olmayan peygamber örneklerinin, hukuki olanlardan daha aşağı olduğu sonucunu kabul etmeyi reddettiler. Onların iddiasına göre, fark sadece nizamın devlet tarafından zorla icra edilip edilemeyeceğine dayanan bir şekildi. Çünkü bir nizam, devletin zorla yapması gerektiği şeylerle sınırlı olmadığı için, onun görevi Müslümanlar üzerinde baskı kurmak anlamına gelemezdi. Yazarların çoğu, Sünnetin hukukî tatbikatının detaylarını ortaya çıkarmaktan daha çok, Sünnetin otoritesini savunmakla ilgilenerek, bu ayrımı tamamen göz ardı etmeyi tercih ettiler.

ne, içerdiği alan ne olursa olsun fark etmez, uymak gerekmektedir.[42] Fıkıhçılar hukukî olan, olmayan arasında ayırım yaptıklarında, bu sadece emir türlerinin tatbik edilebilirliğine işaret eden şekilsel bir ayırımdı. Bu, peygamberin bazı emirlerine itaat edilemeyeceği anlamını ima etmeye yönelik bir şey değildi. Aksine, halen hukukî olmayan hadisleri takip etmek Müslümanlar üzerine bir sorumluluktur.[43]

Neticede, nebevî otoritenin alanını Hz. Muhammed'in devri ile sınırlama çabalarıyla karşılaşan sünnet müdafileri, Hz. Muhammed'in peygamberî mesajının evrenselliğini vurguladılar. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliği Muhammed Abduh'un fikrî haznesinde aşırı derecede önemli bir unsuru oluşturmaktaydı. Peygamberî (nebevî) mesaj tüm insanlar ve zamanlar içindi. Bu, gerçekte, peygamberliğin sona erdiği anlamındaydı:

> Hz. Muhammed'in peygamber oluşu, peygamberliği bir sona getirdi. Kitabın (Kur'an) tasdik edip, sahih sünnetin de desteklediği üzere onun mesajı Resullerin işini bitirmiştir. Hz. Muhammed'den bu yana tüm peygamberlik iddialarının çöküşü ve dünyanın ondan gelen bu hakikate ikna olması bu olguyu delillendirmektedir. Dünya bilmektedir ki, artık sahtekarlar tarafından Allah'tan vahiy ve hükümler aldıkları iddialarının hiçbir kabul edilebilirliği yoktur.[44]

Rıza, Sıdkî'ye yaptığı eleştirisinde bu konuyu ele almaktadır. O, "bize apaçıktır ki ve hiçbir itiraza yer yoktur ki, bizim Peygamberimiz Hz. Muhammed –gerek kendi devrindekilere gerek Araplara, gerekse de diğerlerine ve kendisinden sonra Kıyamet gününe kadar gelecek- tüm insanlara gönderilmiştir."[45] diye yazmaktadır. Sıdkî'nin iddia ettiği gibi, sünnet sadece Hz. Muhammed'in kendi nesli için geçerliyse, bu durumda peygamberlik daha sonraki nesiller için onun ilgisinden koparılır ve Hz. Muhammed sönük bir şahsiyete indirgenir. Rızâ bu eleştiriyle, Sıdkî'ye onun görüşlerinden uzak durduğunu göstermek için saldırmaktadır.

42 Şah, *Sunnat Hayr el-Anâm*, 70-73.
43 *Age.*, 194-195
44 Abduh, *Theology of Unity*,141.
45 *el-Menâr* 9:926.

Aynı zamanda Mevdûdî de, peygamberliğin evrenselliğini savunmakta; ancak o, Kur'an ile peygamberî tanıklık arasındaki organik bağ hakkındaki kendi görüşlerine dayanan biraz farklı bir argüman sunmaktadır. Eğer Kur'an, peygamber tanıklığına, onun açıklamasına ve tasdikine hiçbir ihtiyaç duymaksızın tek başına ayakta durabiliyorsa, bu durumda kesinlikle aynı şey vahyin geldiği zaman için de doğrudur. Şayet, peygamber bugünün Müslümanları için lüzumsuzsa, o zaman onun tanıklığı ilk dönem Müslümanları içinde gerekli değildir. Kur'an, aynı şekilde onlar için de yeterli olmalıdır. Peygamberlik, Kur'an'ın Allah'tan olduğu gibi alındığını sağlamak için mutlak bir şekilde gereklidir. Peygambersiz Kur'an, köksüz ve desteksiz olacaktır.[46]

Peygamberliğin önemi ve anlamı üzerindeki "hadis münkirleri" ile onların Ehl-i Sünnet muhalifleri arasındaki bu farklar, bir İslam toplumunda tesis edilmeye çalışılan dini otoritenin yapısı
[75] üzerindeki derin bir gerilimi yansıtmaktadır. Bu, esneklik ile statükonun ilkeleri, geçmişin otoritesi ile bugünün ihtiyaçları ve gelenek ile kutsal metin (scripture) arasındaki bir gerilimdir. Bununla beraber bu, temelde peygamberi temsil etme yetkisine kimin sahip olduğu sorusu üzerindeki çabanın bir yansımasıdır. Hangi fertler, gruplar veya kurumlar, peygamberin yerinde onun ağzıyla konuşarak, onun mirasının gerçek temsilcisidir? es-Selefî, Perviz'e karşı giriştiği polemiklerde bunu şöyle açıklamaktadır; Temel meselelerden biri, İslami normları yorumlamada kimin yetkin olduğu sorusudur. O, Perviz'in İslamî problemlerin çözümünü demokratikleştirme tekliflerine karşı çıkmaktadır. es-Selefî'ye göre, demokrasi meydana gelişi itibariyle hatalı bir sistemdir ve Perviz'in teorileri sadece cahillerin ellerine otorite verecektir. O, Perviz'in eleştirilerinin hemen hemen hepsini, sünnetten gelen beyan edici otoriteyi sadece kendi otoritesini tesis etmek için ortadan kaldırmaya yönelik bir şüpheyle açıklamaktadır.[47]

Sünnete yönelik muhafazakar yaklaşımlar ile Kur'anî kitâbîler tarafından ileri sürülen radikal itirazlar arasındaki gerilim-

46 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 327-328.
47 es-Selefî, *Hucciyyet-i Hadis*, 64; Sialkotî, *Darb-i Hadis*, 65.

ler, belki de en iyi şekilde, bu aşırılıklar arasında orta bir yol arayan kimseler tarafından resmedilmektedir. Bir takım yazarlara, tamamen sünnetten vazgeçecek kadar ileri giden Kur'an kitâbîlerinin temel öncülleri cazip geldi. Bu tür düşüncenin geliştiği zeminlerin önemlilerinden biri Lahor'daki İslam Kültür Enstitüsüydü (Institute For Islamic Culture). Enstitünün ortaya çıkardığı sünnet üzerinde daha kuşatıcı ifadelerin birinde Ca'fer Şah Fulvârâvî, Ehl-i Kur'an'ın öncülük ettiği fikirlerden bir çoğunu kabul etmekle beraber, sünnetin otoritesini tamamen dışarıda bırakmayı reddederek, orta bir zemin tesis etmeye çabalamaktaydı. O, her şeyden önce Hz. Muhammed'in beşeri fonksiyonları arasında açık bir fark olarak Peygamberin, peygamberî fonksiyonlarının sadece vahyi nakletmekle sınırlamamaktadır. Örneğin; Kudsi hadisler ve peygambere ait özel bilgi ifade eden hadisler aynı zamanda vahyin bir parçasıdır. Böylece, Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığının hepsi, Ehl-i Kur'an'ın iddia ettiği gibi sadece bizzat Kur'an ile sınırlı değildi. Diğer yandan da o, çoğu hadislerin vahiy kategorisine girmediğini de kabul etmektedir. Hz. Muhammed'in söylediklerinin ve yaptıklarının çoğu, onun kendi içtihadıyla yaptığıydı ve doğrudan vahiy değildi. Bu hadislere itibar edilmeli, ancak onlar değiştirilemez nihâî kurallar gibi kabul edilmemeliydi. Böylece, sünneti tamamen saf dışı bırakmazsızın esneklik muhafaza edildi. Sünneti rasyonalizmin sunağına tamamen kurban etmeksizin, yeniden yorumlama yolu açıldı.[48]

Bu gerilim diğer bir göstergesini de, bir yanda esnekliğin, diğer tarafta statükonun ihtiyaçları arasındaki çatışmayla ilgili olarak Mevdûdî'nin yazdıklarında görmekteyiz. Sünnet problemi hakkında Mevdûdî gerek esinlendiği, gerekse her iki taraftan gelen eleştirilerin altını çizerek, karşıt kampların arasında orta bir konumda durmaktadır. Bir yandan o, İslam'ın devamlılığının ayrılmaz bir kaynağı olarak sünnetin gerekliliğini savunmakta; [76]
diğer yandan da adaptasyona müsaade edecek esnekliğin kaynaklarını bulmak istemektedir. Mevdûdî'nin düşüncesindeki bu gerilim, Hz. Muhammed'in peygamber ve beşer olarak kapasitesi

48 Ca'fer Şah Fulvârâvî, *Makâm-ı Sunnet* (Lahore, 1952), 113-115.

hakkındaki kendi görüşlerini geliştirdiği üç makalede görülmektedir. "İslam'da Özgürlük Kavramı" başlıklı *ilk makalede,* peygamberin farklı rolleri arasındaki belirgin farkı çizmekte ve Hz. Muhammed'i Allah tarafından hüküm konulmamış alanlarda eylem ve fikre tam bir özgürlük veren aydın, demokratik liderin bir paradigması olarak sunmaktadır. "Peygambere İtaat" adlı *ikinci makalesi,* Eslem Cayracpûrî'nin görüşlerinin bir kritiğidir ve oldukça farklı bir yaklaşımı sergiler; Mevdûdî burada, her alanda peygambere itaat edilmesi gerektiği üzerinde ısrar ederek, peygamberlik misyonunun evrenselliğini ve bölünmezliğini vurgulamaktadır. "Peygamberin Beşerî ve Nebevî Kapasiteleri" adlı *üçüncü ve son makalesinde,* açıkça birbirine karşı olan bu tavırları uzlaştırmaya çalışır.[49]

Birinci makale; Ehl-i Kur'an'ın peygamberliğe yaklaşımına ait bir takım karakteristik unsurların -Hz. Muhammed'in nebevî ve beşerî kapasiteleri arasındaki fark, onun otoritesinin türemiş mahiyeti ve onun şahsi davranışının bağlayıcı olmayan yapısı gibi- altını çizer. Makale, Zeyd'in Zeyneb'den boşanması etrafındaki yoruma açık belirgin bir soruyla başlar. Mevdûdî'nin okuyucularından biri sormaktadır; niçin Zeyd, Kur'an'da kaydedilen karısını muhafaza etmesi yönündeki Muhammed'in talimatları karşısında boşanmayı devam ettirmiştir? Ve nasıl eğer Hz. Muhammed'in otoritesine itaat etmek gerekiyorsa, Zeyd bundan kaçınmıştır? Mevdûdî cevabına tüm yazıları boyunca işlediği bir temayı, Allah'ın mutlak otoritesini bir kez daha tasdik ederek başlar. Kur'an, bize Allah'ın tek başına mutlak otoriteye sahip olduğunu ve hiçbir insanın böylesi bir otorite iddiasında bulunamayacağını öğretmektedir.[50] Kur'an'ın amacı, Allah haricinde herhangi bir otorite bağından insanı kurtarmaktır. Şimdi, Hz. Muhammed'in otoritesinin durumu bu ise, peygambere itaati emreden Kur'an emrindeki ekleme tamamen sonradan oluşmuş olmalıdır. Peygambere beşerî konumundan dolayı itaat edilmez, ancak Allah'ın otoritesinin temsilcisi olduğu için itaat edilir. Nite-

49 Mevdûdî, "Azâdî kâ İslâmî tasavvur." Tefhîmât, 98-113; "Ittîba' ve ita'at-i Rasûl," a.y., 256-272; Rasûl kî haisiyyat şahsi ve haisiyyat nebevî," a.y., 273-281. Makalenin üçü de *Tercumânu'l-Kur'an* dergisinde orijinaliyle yayınlandı. Ayrıca ilk ikisi Arapça'ya çevrildi. *el-Muslimûn* 6, sayı. 6,7 ve 8

50 Mevdûdî, *Tefhîmât,* 104.

kim, Kur'an açıkça Hz. Muhammed'in farklı iki role sahip olduğunu açıklamaktadır. O, kendi kişisel kapasitesince bizim gibi bir insandır ve hiçbir özel otoriteye sahip değildir. Diğer yandan, peygamber olarak Allah'ın elçiliğini yapmaktadır. Allah'ın emirlerini nakletmekle yükümlü olduğu Nübüvvet görevine ek olarak, Allah ona bu emirleri icra etmek gibi zorunlu bir yetkiyi de vermiştir. Peygamberlik mevkiindeki işlerde Hz. Muhammed'e itaat, Allah'a itaatle eştir. Eğer bir peygamber Allah'tan bir emir iletirse, bu durumda onun takipçileri ona itaat etmelidir; onların bu konuda akıl yürütme hakkları yoktur. Diğer yandan, bir peygamber kendi şahsi yetisine göre bir şeyler yaparsa, itaat etmeyi talep edemez ve onun müntesipleri bu konularda kendi kararlarını vermede özgürdürler. Diğer bir bağlamda, Mevdûdî giyim veya [77] kişisel alışkanlıklar gibi konularda peygamberi taklit etmenin "bid'atın en aşırı şekli" diyecek kadar ileriye gitmektedir.[51]

Mevdûdî, uygulamada peygamberî fiilleri, beşerî fiillerden ayırmaya girişildiğinde bir problemin farkındadır. İki rol bir tek şahsiyette kaynaştırılmıştır ve bu iki şeyi birbirinden ayırmak, sütten suyu ayırmaya çalışmak gibidir. Ancak o, meseleyi bu makalede çözmeye çalışmaz. Onun yerine, bu iki rolün ima ettiklerine inandığı şeyin üzerinde yoğunlaşır. Hz. Muhammed kendisine şahsen sadakati talep etme gücü ve itibarına sahip olmasına rağmen, böyle yapmamıştır. O, şahsi otoritesinden kaçınmış ve Allah tarafından karar verilmemiş meselelerde takipçilerini tamamen özgür bırakmıştır. Böyle yapmakla o, Müslümanlara geniş ölçüde özgürlüğün mevcut olduğunu göstermiştir. Mevdûdî'nin ifadesiyle "Beşer mevkiinde de peygamber yine bir elçinin görevlerini yerine getiriyordu. Bir beşer olarak bir şeyler yaptığında takipçilerine özgür düşünce ruhunu aktardı, onlara demokrasinin gerçek ilkelerini öğretti, onlara düşünce özgürlüğünü nasıl kullanacaklarını gösterdi ve mükemmel birisi bile olsa, her insana karşı olmak hakları olduğunu söyledi."[52]

"Peygambere İtaat" adlı *ikinci makalesinde,* Mevdûdî'nin geriye bir dönüş yaptığı gözükmektedir. Eslem Cayracpûrî'nin

51 Mevdûdî, Resâil-o- mesâil (Lahore, 1975), I, 308.

52 Mevdûdî, *Tefhîmât,* 106.

Ta'limât el-Kur'an'nın bir değerlendirmesi olarak yazılan bu makalede, Mevdûdî ateşli bir şekilde peygamberin evrenselliğini ve bölünmezliğini tekrar teyit etmektedir. Mevdûdî'ye göre, Hz. Muhammed'in misyonunun sadece Kur'an'ı getirmekle sınırlı olduğu yönündeki Cayracpûrî'nin argümanı yanlış yorumlar üzerine dayanmaktadır. Mevdûdî'ye göre, onun ilk hatası, Hz. Muhammed'in bir elçiden başka bir şey olmadığını ifade eden bazı Kur'an ayetlerine yanlış bir şekilde başvurmasıdır. Mevdûdî'nin deyişiyle, bu ayetler inanmayanlara yöneliktir. Çünkü inananlar için Hz. Muhammed sadece bir Resûl değil, aynı zamanda bir yöneticidir. Cayracpûrî'nin ikinci yanılgısı, Hz. Muhammed'in Resûl olarak göreviyle diğer faaliyetlerini kesin bir şekilde ayırmasıdır. Kur'an'da Hz. Muhammed'in peygamber olarak, yönetici (*emîr*) olarak ve birey olarak faaliyetleri arasında herhangi bir ayırımın en küçük bir izine rastlamak mümkün değildir. Aksine, Kur'an göstermektedir ki, "Peygamberin sadece bir mevkii vardır, bu da Peygamber ve elçi mevkiidir."[53] Dahası "Hz. Peygamber yaptığı her şeyi, hangi durumda ve zamanda olursa olsun, peygamber olarak yapmıştır."[54] Hz. Muhammed'in örnekliği alan olarak daha şümullüdür: "*O, tüm dünya için değerli bir modeldir ve biz onun örnekliğinden neyin helal ve helal olmadığını, neyin haram ve neye müsaade olunduğunu, neyin Allah'ı hoşnut edip etmediğini, içtihadı ve re'yi kullanmada hangi konularda serbest olup olmadığımızı, Allah'ın emirlerine nasıl itaat etmemiz gerektiğini, istişare ile sivil hukuku nasıl tesis etmemiz gerektiğini ve dinimizde demokrasinin anlamının ne olduğunu öğrenebiliriz.*"[55]

Böylece sünnetin tamamına itaat etmeye Müslümanlar mecburdur.

"Peygamberin Beşerî ve Nebevî Kapasitesi" adlı *üçüncü* [78] *makalesinde*, tutarsızlığı görür ve bir uzlaştırmayı başarmaya çalışır.[56] Çelişki, onun söylediğine göre, probleme farklı iki açı-

53 *Age.*, 261.
54 *Age.*, 263.
55 A.y.
56 Bu makale onun makalelerinin Arapça tercümesi yayınlandıktan sonra Suriye ulemâsı tarafından onun fikirlerine bir eleştiri olarak yazıldı.

dan bakıldığı için doğmaktadır. Birincisi, probleme, sadece peygamberî şahsiyetin mahiyeti ve teoride peygamberî otoritenin mahiyeti şeklinde bakılarak, soyut (nazarî) bir bakış açısından yaklaşılabilir. Bununla birlikte yine problemi ele alışta ikinci bir yolda mevcuttur. Bu da ameli (pratik) perspektiftir.[57]

Teorik bakış açısından, peygamberin fonksiyonları ile Peygamberî ve beşerî kapasiteler arasındaki fark inkar edilemez. Mevdûdî burada "İslam'da Özgürlük Kavramı"nda sunduğu argümanları tekrarlamaktadır. Peygamber, insanları Allah'a itaate çağırmak için gelmiştir, onları şahsi otoritesine boyun eğdirmek için değil. Onun sahip olduğu şey, kendi sahip olduğu insanî niteliklere dayanmamakta, Allah'ın elçisi olarak sahip olduğu konuma dayanmaktaydı ve onun görevi insanları Allah'a itaate çağırmaktı. Dahası, Kur'an ve hadis, her ikisi de onun sadece kendi re'yine dayanarak hareket ettiğinde, onun takipçilerine ona itaat etmesi gerekmediği konusunda deliller sunmaktadır. Bu perspektiften fark oldukça açıktır.

Bununla beraber pratik (ameli) bir perspektiften problem, beşerî kapasite ile nebevî kapasite tek bir şahsiyette meczedildiği için çok daha hassastır. Nitekim yakından bakıldığında fark, görüldüğü gibi o kadar da, net değildir ve onun "beşerî" fiilleri sıklıkla Peygamberî bir işleve sahiptir. Hatta çok açık bir şekilde kendi beşeriliğini vurguladığında ve açıkça itaati gerektiren meselelerle serbest olanları ayırt ettiğinde, Hz. Muhammed bağlayıcı olan ile bağlayıcı olmayan konuların arasının nasıl ayıracaklarını takipçilerine öğretmekle, bir peygamber gibi hareket ediyordu. Ve tamamen şahsi gözüken bu meselelerde bile –yeme, içme, giyinme, evlenme, aile yaşamı gibi alışkanlıklar- davranışıyla Müslümanların göz önüne almaları gerektikleri temel sınırları göstermektedir. Bundan dolayı böylesi örnekler, Müslüman pratiğine aykırı diyerek hemen göz ardı edilemez

Açık teorik farka rağmen, sünnetin bir kısmının sadece beşerî bir örnek ve bağlayıcı olup olmadığına bizim karar vermemize, ne müsaade edilmiştir ne de pratiktir. Biz böylesi bir kararı verecek donanımlara sahip değiliz. Hatta, bizzat peygamberin sahâbi-

57 *Age.*, 274.

leri bile, Hz. Muhammed'in yaptığı veya söylediğinin peygamber olarak mı veya sadece bir beşer olarak mı yapılan veya söylenen bir şey olup olmadığını bir çok olayda sormak zorunda kalmıştır. Peygamberin "beşerî" mirasının bir parçası olduğu için, belirli bir sünnetin bağlayıcı olup olmadığını kesinlikle bilmek için sadece iki yol vardır. Birincisi; Kur'an veya hadisten bunu açıklayan herhangi bir bilgi aracılığıyla. İkincisi; oluşturulmuş yorumlama ilkelerinin uygulanmasıyla- örneğin; yiyecek veya içecek
[79] gibi konularda nebevî amelin detayları bağlayıcı değildir, ancak bu tatbikat tarafından işaret edilen genel sınırlar bağlayıcıdır.[58]

Mevdûdî, Müslümanların sünnetin herhangi bir kısmına aldırmamazlık edemeyeceği sonucuna varmaktadır. Sadece Hz. Muhammed'in kişisel tercihlerine veya alışkanlıklarına dayandırıldığı gözüken örnekler de bile, Müslümanların takip etmesi gerekeceği ilkeler içerebilmektedir. Böylece Mevdûdî, Ehl-i Kur'an'ın önemli bir argümanını zararsız hale getirmeyi başarmıştır. Mevdûdî, onlara göre oldukça önemli olan beşerî ve peygamberî (nebevî) roller arasındaki farkı kabul etmekte, ancak bu ayrımdan oldukça farklı imaların altını çizmektedir. Fiilin iki türü sünnetin farklı iki türüdür, ancak netice itibarıyla onlarda sünnettir. Ders; "beşerî" sünnetin göz ardı edilebileceği değil, ancak farklı bir amacı kastettiğidir ve bu nedenle farklı bir şekilde yorumlanması gerektiğidir.

Mevdûdî'nin *ismet* problemine yaklaşımında da yine aşırı uçları uzlaştırmadaki arzusu görünmektedir. O, hadis münkircilerinin yanında yer alarak Hz. Muhammed'in hatalar yaptığını kabul etmektedir. Bu Kur'an'da da oldukça açıktır. Ancak, onun şiddetle karşı çıktığı, peygamberî örneğin hüccet ifade etmediği yolundaki hadis münkircilerinin yaptığı imadır. Peygamberin bazen önemsiz şekillerde hataya düştüğüne dair Kur'anî deliller şüpheler ortaya atmak amaçlı değil, ancak paradoksal olarak peygamberin otoritesine güveni ilham etmektedir. Onların nakledilmesinin nedeni, Allah'ın Hz.Muhammed'in hayatının en küçük hatalarında bile rehberlik ettiği ve derhal en küçük yanlışlıkların bile düzeltildiğine inananları ikna etmektir. Allah,

58 *Age.*, 279-281.

Müslümanlara Kur'an'ın talep ettiği gibi, Hz. Muhammed'in sözlerini ve fiillerini ilahî iradenin gerçek bir yansıması olarak garanti etmeksizin, her konuda ona uymayı talep etmeyebilirdi. Hatta, onun hataları Peygamberlik misyonunun bir parçasıdır.

Şayet biz biliyorsak ki, Hz. Muhammed'in fiilleri farklı kategorilere aitse ve bize öğreteceği farklı dersler varsa, bu durumda sorun -Nebevî örneğin farklı yönlerini nasıl anlayacağımızı ayıklayarak- bir yorum sorunu olacaktır. Biz, Hz. Muhammed'in belirli bir itaati gerektiren fiilleri ile onun genel didaktik amaçlı beşerî fiilleri arasındaki farkı nasıl söyleyeceğiz? Hz. Muhammed'in beşerî iradesini gösterdiğinde ve Allah'ın belirgin bir iradesine göre hareket ettiğinde bunu nasıl bileceğiz? Açıkçası biz, bu sorunu çözmede yardımcı olacak Mevdûdî gibi birine ihtiyaç duymaktayız. Mevdûdî'nin kendi deyimiyle "Peygamber ruhuyla nefes alan" birisine ihtiyaç duymaktayız. Böylece burada yine mesele bir insan otoritesi problemine indirgenebilir. Mevdûdî'nin projesinde, Peygamberin yanılabilirliği yorumcunun fırsatı olmaktadır.

Peygamberî yanılmazlığa itirazlar farklı görünümleriyle birlikte ele alındığında, bazı genel dersler sunmaktadır. Sorun, Nebevî otoritenin geçerliliği değil, o otoritenin nasıl anlaşılacağıdır. Pey- [80]
gamberî yanılmazlığa yönelik itirazlar, peygamberin statüsünün altını kazmak için nadiren kullanılmaktadır. Perviz, Mevdûdî ve onların "ulemâ" arasındaki muhaliflerinin tümü, Hz. Muhammed'in mirasının yetkin yorumcuları ve böylece onun otoritesinin varisleri olmak için yarışmaktadırlar. Hatta sekülerler bile, kendi sekülarizmlerini haklı çıkarmak için nebevî örneğe başvurduklarında kesinlikle peygamberî otoriteyi kabul etmektedirler. Sonuç olarak, peygamberî otorite hakkındaki modern tartışmalar, günümüz İslam toplumlarında Hz. Muhammed'i temsil etme hakkı için mücadeleler olarak görülmelidir.

V. BÖLÜM
HADİSİN SAHİHLİĞİ

Klasik usûlde, sünnetin ancak hadis aracılığıyla bilinebileceği hususu aksiyom niteliğini taşır.[1] Böylelikle değişmez ve bozulmaz/sağlam olan normlar veya sünnet, bozulmaya eğilimli ve kusurlu olan hadis malzemesine indirgenmiştir. Bu şekilde, sünnet bilgisi, tarihin iniş ve çıkışlarıyla karşı karşıya kalmakta ve onlardan etkilenmektedir ki, biz buna tarihçilerin sadakatsızlığını da ekleyebiliriz. Dolayısıyla hadisin sahihliği -yani hadis literatürünün, Hz. Muhammed'in gerçek söz ve davranışlarını hatasız olarak ifade ettiğine ilişkin garanti- tüm sünnet doktrininin önemli bir parçası haline geldiği gibi, günümüz sünnet tartışmalarının da ana konusu haline gelmektedir.

Geleneğin devamlılığı ve sahihliğiyle bu tarz bir uğraşı, tüm İbrahimî inançların ortak paydasıdır. Nitekim Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar için tarih, tanrının hareket alanıdır; aşkın, tarihsel olaylarda bilinir olmaktadır. Fakat tarih vahyin temeli ise, sonraki inananlar bu olayların bilgisini ancak, daha öncekilerin tanıklığı aracılığıyla elde edebilirler. Bunun için vahiy olayı ile sonraki toplum arasında güvenilir bir bağ kurmak, temel bir ilgidir. Örneğin Rabbinî Yahudiler için Sina dağında olan olayların devamlılığı, yazılı vahiy ve sözlü Tora'yı da muhafaza eden ve alimlerden oluşan kesintisiz bir zincirle garanti altına alınmıştır. Roma Katolikleri için, kilisenin öğretim görevinde korunan apostolik gelenek [havarilere ilişkin gelenek], İncil'in sıhhatini garanti altına almaktadır. Müslümanlar için ise, vahiy zamanı ile bağlantıya ilişkin bu tarz bir ihtiyaç, sika ve adalet sahibi Müslümanların muttasıl bir isnadla naklettikleri hadis nakilleriyle karşılanmıştır. Bu sistem, bu işle uğraşanlar arasında kesin güven ifade etmektedir; Nitekim İbn Kuteybe'nin

[1] "Bize göre, [Peygamber'in] ifadeleri, ister *tevâtür* ister *ahâd* haberler şeklinde olsun, bize ancak ravilerin dili kanalıyla ulaşabilir." (el-Gazâlî, *Kitâbu'l-Mustasfâ*, III.541)

meşhur bir sözünde şöyle geçmektedir: "Hiçbir ümmet, bu ümmet gibi isnadlara sahip değildir."[2]

Hadis literatürünün sahihliği konusu, klasik sünnet teorisinin en savunmasız unsuru olduğu gibi gerek ortaçağ gerekse çağımızdaki çoğu sünnet tartışmasının da odak noktası olmuştur.[3] Klasik sünnet anlayışı karşıtları için hadisin sahihliğine yönelik itirazlar, Peygamber'in otoritesini sorgular gözükmeden sünnetin temelini sarsmak için bir fırsat oluşturmaktadır. Hadis karşıtları, Peygamber'in söz ve fiillerinin gerçek bilgisinin varlığı durumunda, kendilerinin Nebevî Sünnetin otoritesini kabulde [82] ilk sırada olacaklarını iddia etmektedirler.[4] Tartışmanın iki kanadının çoğu yazarı, sünnet ile hadisin yanyana olması gerektiğinde, sünnetin hadisten başka bir temele sahip olmadığında görüş birliği etmiş gözükmektedir. Fakat sünnet ile hadis arasında bu tarz bir organik bağ varsayımı, tümüyle itirazsız da kalmamıştır; nitekim günümüz sünnet tartışmalarının en enteresan boyutlarından birisi, sünneti hadisin sahihliğinden bağımsız olarak temellendirmeye ilişkin yaratıcı görüşlerin ortaya çıkmasıdır.

Sünnetin hadisin sahihliğine bağlı oluşu, klasik sünnet anlayışının temel öngörülerinden birisiydi; bundan dolayı hadislerin sahihliğini değerlendirmek için sıkı bir sistem geliştirilmişti.

Bu sistem, iki hareket noktasına dayanmaktaydı:

1) Bir rivayetin sahihliği, en iyi şekilde, nakilcilerinin güvenilirliğiyle ölçülür. 2) Alimler râvilerini ve isnadın ittisâlini iyice araştırarak sahih hadisleri mevzu hadislerinden ayırabilirler.[5] Bir râvinin güvenirliliğini değerlendirme kuralları, hukûkî davalarda tanıklığı test için kullanılan teknik vokabüleri ve prosedürden ödünç alınmıştı ve bu şekilde hadis ilminin ana bir branşı olan ilmu'r-ricâl; el-cerhu ve't-ta'dil ilmi ortaya çıkmıştı. Hadis

2 *laysa li ummatin min al-umam isnâdun ka asnâdihim.* İslam uygarlığında bir konu olarak isnadın tartışması hakkında bk. William A. Graham, "Traditionalism in İslam: An Essay in Interpretation", Journal of Interdisciplinary History 23 (1993): 495-522

3 İlk dönem Sünnet tartışmalarında bu hususların ele alınışını görmek için birinci bölümdeki Ehl-i Kelam tartışmamıza bakınız.

4 Pellat, *Le Milieu Basrien*, 83; Perviz, *Makâm-i hadis*,30; Ebu Reyye, Advâ, 4-6

5 Bir hadisin metninin de tenkid edilebileceği, teoride kabul edilmiştir, fakat bu seçenek sistematik olarak nadiren kullanılmıştır. Metin tenkidi ve onu yeniden canlandırma çabaları hakkında daha detaylı bilgi için sonraki bölüme bakınız.

râvilerinin güvenilir olup olmadıklarını ortaya koyacak bilgi ihtiyacını karşılamak için muazzam biyoğrafi sözlükleri [tabakât kitapları] derlenmişti.[6]

Müslüman hadis tenkitçileri bir râviyi ele aldığında, onun hem zabtını/itkanını hem de adâletini (ahlâkî karakteri) incelemekteydiler. Güçlü bir hafızaya, dil yeteneğine ve rivayeti tam olarak aktarabilme özelliğine sahip râviler zâbıt bir ravi olarak değerlendirilebilir; fakat sadece, büyük günahları işlemekten uzak, ahlakî sorumluluklarının farkında [dinini bilen], küçük günahlara eğilimli olmayan akıl-bâliğ olmuş yetişkin Müslümanlar adl sayılabilirdi.[7] Tüm bu niteliklere sahip bir râvi, sika olarak adlandırılırdı. Adâlet sahibi; fakat ufak tefek hatalar işleyen bir râvi, sadûk olarak isimlendirilir ve peşinden daha düşük dereceler gelirdi.[8] Bu şekilde her râvinin güvenilirliği, kesin olarak sınıflandırıldı.

Güvenilirliğe ve adalete ilişkin bu ölçüler, ilk nesil olan sahabe istisna tutularak bir isnaddaki her râviye uygulanmıştı. Peygamber'in yanılmazlığı (İsmet) doktrini nasıl Peygamber'in, vahiyle ilgili konularda hatadan uzaklığını garanti etmişse, sahabenin adaleti de, onların tümünün ta'diliyle garanti altına alınmıştır. Buna göre sahabe, Peygamber'le direkt birliktelikleri dolayısıyla büyük günahlardan uzak kabul edilmelidir, zira "Allah, onların [83] tümünün güvenilir olduğunu ilan etmiş, onların temizliğini ve saflığını dile getirmiş ve onları, Kur'an'ın (bizzat) metninde, [zikretmek için] seçmiştir."[9] Bundan dolayı sahabe, teolojik nedenlerle normal tahkikin dışında bırakılmıştır.

6 Bk. T. Hâlidî, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", Muslim Wold 63(1973): 53-65. Başlıca tabakât kitapları şunlardır: İbn Sa'd (ö.230/844), *Tabakât*; İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), *Kitâbu'l-Cerhi ve't-Ta'dîl* (Haydarâbâd, 1952-1953); Muhammed b. Abdillah el-Buhârî (ö.256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd, h.1361); İbn Hacer (ö.852/1459), *Tehzîbu't-Tehzîb* (Haydarâbâd, h.1325-1327)

7 Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, thk. Abdu'l-Vahhâb Abdullatif (Kahire, 1963), 108; Juynboll, *Authenticity*, 55. İbnu'l-Mubarek aşağıdaki nitelikleri eklemektedir: O, cemaatle namaz kılmalıdır, içkiden sakınmalıdır ve yalandan uzak olmalıdır. M. M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (İndıanapolis, 1977), 58. Ayrıca bk. EI (2) , Adl maddesi(E. Tyan)

8 Azami, İbn Hacer'i zikrederek on iki farklı ravi derecesi saymaktadır. Azami, *Studies in Hadith Methodology*, 59-60

9 el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.h.463), *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* (Haydarâbâd, h.1357), 46; Juynboll, *Muslim Tradition*, 195'te iktibas edilmiştir.

Bir hadisin sahihliğinin ölçüldüğü ikinci kriter ise, onun rivayet zincirinin ittisâlidir. Her râvinin yalnızca zabt ve adaletinin ispat edilmesi yeterli değildir; bilakis rivayetlerin, isnad zincirindeki bir üst otoriteden [şeyhten], *kabul edilebilir bir tarzda* alınmış olduğu da gösterilmelidir. Râviler aynı dönemde yaşamalı ve karşılaşma fırsatı bulmalıdır ve hadis rivayet edebilmeleri için rivayet zamanında yeterli yaşa ulaşmış olmalıdırlar. Nasıl müphem bir döküman, modern bilgide intihal suçuna kapı açıyorsa, müphemlik, dikkatsizlik veya bir ravinin bir isnaddaki şeyhlerini zikriyle ilgili başka kusurlar da naklin ittisâli sorununu gündeme getirmekteydi. Bu tür sorunları ortaya çıkarmak ve sınıflandırmak için titiz bir teknik vokabüleri geliştirilmişti.

Hadis rivayetinin kabulü konusunda ileri sürülen şartlar üzerinde tam bir ittifak hasıl olmamıştı; fakat bir önceki şeyhle doğrudan mülâkî olma, genellikte aranmıştır. Sonuç olarak klasik usûl, hadisin yazılı versiyonlarının [tariklerinin] varlığıyla ilgilenmiyordu. Yazılı bir kaynağa başvurulup başvurulmadığına dikkat etmeksizin, bir haber, sadece şeyh ile talebesinin direkt görüşmesi [yeterli görülerek] nakledilebildi. Hukûkî hususlarda belgeli delil nasıl az önem taşıyorsa, hadis naklinde de yazılı anlatım, sözlü teyid olmaksızın değersizdi.

Hadisin sahihliğini değerlendirmek için uygulanan bu kriterler, h. III. yüzyılda büyük hadis mecmualarının ortaya çıkmasıyla birlikte olgun bir sisteme dönüştü. Hadis toplayıcıları, râvilerin adâleti ve naklin ittisâli ile ilgili mevcut bilgiyi toplayarak ve bu bilgiye dayanarak her hadise ilişkin genel bir değerlendirme yapıyorlardı. En güvenilir hadisler, *sahih* olarak belirlenmişti. Sahih hadislerin standardından biraz düşük olanlara *hasen* denilmiş ve ciddi sorunları olan hadisler ise, *zayıf* olarak isimlendirilmişti. Uydurma hadisler, *mevzu* oldukları için dikkate alınmamışlardı.

Sonuç olarak, temellendirildiği varsayımlar dikkate alındığında, hadisin sahihliğini test için sofistike ve gayet tutarlı bir sistem ortaya çıkmıştı. Çoğu Müslüman alime göre sahih hadisin, Peygamber'in söz ve fiillerini tam olarak yansıttığı büyük bir güvenle kabul edilebilirdir. Diğer yandan, bir kaç alim, bu

sistemin güvenilir (foolproof) olduğunu iddia etti. Klasik İslam'ın epistemolojik dünyasında ise, sahih de olsa hiçbir hadis, mutlak bilginin (yakîn) bir kaynağı olarak görülmedi. Hadisten elde edi- [84]
len bilgi, en iyi ihtimalle zan kategorisi altında değerlendirilebilirdi. Daha önce gördüğümüz gibi, İslam düşüncesinin oluşum aşamasında hadis karşıtları yok da değildi. Üçüncü yüzyıla doğru hâlâ hadisin, güvenilir bir dînî kaynak olmadığını kuvvetle savunanlar -tabiki küçük bir azınlık- vardı. Yine de genel olarak, klasik hadis tenkidi sisteminin Hz. Muhammed'in gerçek söz ve fiillerini araştırma konusunda güvenilir bir metod olup olmadığı ciddi olarak sorgulanmamıştı.

Peygamber'in otoritesine ilişkin günümüz tartışmalarında, klasik hadis [usûlünün] temel varsayımlarının çoğu, hem Müslümanlar hem de oryantalistler tarafından sorgulanmıştır. Klasik sisteme ilişkin ilk ciddi itiraz, Alois Sprenger'den başlayarak hadisin tarihsel bir kaynak olarak güvenilirliği konusunda şüphelerini ifade etmeye başlayan Avrupalı araştırmacılardan geldi.[10] Sprenger bu hususta, *Life of Mahomet* adlı kitabında hadisin sahihliğine karşı eleştirel bir yaklaşım sergileyen Sir William Muir tarafından takip edildi. Avrupadaki hadis çalışmaları, *Muhammadanische Studien* adlı kitabı konuyla ilgili ufuk açıcı çalışmalar arasında olan ve kendisi de 19. yüzyılın tartışmasız en önemli hadis tenkitçisi olan İgnaz Goldziher'le zirveye ulaşmıştır. Goldziher, günümüze kadar varlığını sürdürmüş olabilen birkaç sahih hadisin olabileceğini kabul eden pozitif manzara hakkında Sprenger ve Muir'den daha şüpheci idi. Fakat o, hadisin büyük çoğunluğunun sahih olarak kabul edilebileceğini reddederken bu sonuca İslam tarihi çalışmaları için hadisin bir kaynak olarak değerini kavrayarak ulaşmıştı. Diğer bir deyişle hadis literatürü, İslam'ın ortaya çıkışı hususunda güvenilmez bir kaynaktır; fakat o, sonra gelen ve hadisleri tedavüle çıkaran Müslüman nesillerin çatışmaları, ilgileri ve inançları için değeri ölçülemez bir kaynaktır. Kendisinin de söylediği gibi: "hadis, ilk

10 Goldziher, *Muslim Studies*, II.20, n. 5; Alois Sprenger'in, Das Leben und die Lehre des Mohammad'inde (Berlin, 1861-1865) giriş niteliğinde bir ek olan "Die Sunna"sı, Ixxvii-civ; Alois Sprenger, "On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856): 303-329, 375-381.

dönem İslam tarihi için bir döküman vazifesi göremez, bilakis daha çok, İslam'ın gelişmesinin daha ileri dönem/aşamalarında toplumda ortaya çıkan eğilimlerin yansıtıcısı şeklinde bir vazife görür."[11] Bundan dolayı Goldziher, hadise tarihsel ve eleştirel bir metodu sistematik olarak uygulayan ilk araştırmacıdır.

Goldziher'in 1896'da basılan *Muhammedanische Studien*'i, 1950'de Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammedan Jurisprudence*'si basılana dek ne gözden geçirilmiş, ne de ona kayda değer bir ek yapılmıştır. Schacht fıkhî hadisleri incelerken, Goldziher gibi,elimizdeki hadislerden ancak bir kaçının Peygamber zamanında ortaya çıkmış olabileceği sonucuna varmıştır. Fakat o, yine de ciddi bir çalışmayla belirli bir hadisin gerçekten ne zaman tedavüle çıktığını kabaca tahmin etmenin mümkün olduğuna inanmaktadır. Fıkhî hadislerin kronolojisini oluşturmak için o, yoğun bir şekilde, [Argumenta e Silentio] delilini; [yani bir hadisin bir tartışmada fıkhî bir delil olarak kullanılmamasının, o hadisin aslının olmadığının göstergesi olduğu argümanını] kullanmıştır. Fakat o,
[85] aynı zamanda bir hadisin isnadının, onun menşeinin ipuçlarını da verebileceğini düşünmektedir. Onun önerdiği metod, isnadların geriye doğru gelişme eğilimi gösterdiği hipotezine dayanmaktadır. Daha erken bir hadis, tam bir isnada muhtemelen daha az sahip olacaktır. Daha tam isnad, daha geç bir hadis demektir. Schacht bu görüşlerini, ortak/müşterek ravi teorisi (common link theory) şeklinde geliştirmiştir ki, Juynboll bu teoriyi yakınlarda sınırlı bir şekilde yeniden ele almıştır. Schacht'ın teorileri, yaklaşık yarım yüzyıllık tartışmalara ivme kazandırmıştır. Onun teorilerinden bazıları, özellikle de isnadların geriye doğru geliştiği yargısı, yaygın olarak kabul edilirken, onun çalışmasının nihai sonuçları daha az ilgi görmüştür: yani; hadis literatürünün bize, Peygamber'in kendisi hakkında hiçbir bilgi sağlamadığı yargısı. Dahası, Schacht'ın çalışması, haklı bir çok eleştiriye de maruz kalmıştır.[12]

Müslümanlar, hadisin sahihliği konusundaki bu batılı yaklaşımların kimi spesifik hususlarını kabul etmelerine rağmen

11 Goldziher, *Muslim Studies*, II.19. (*Muhammedanische Studien*, II.5)

12 Juynboll ve Azami'nin bibliyografyada zikredilen çalışmalarına bakınız. Schacht'ın genel sonuçlarına muhtemelen en çarpıcı itiraz, Motzki'nin "Musannaf..." adlı makalesinde bulunabilir.

yine de bu yaklaşımların Müslümanların tartışmaları üzerinde ancak arasıra doğrudan bir etkisi olmuştur. Müslüman yazarlar, bir kaç önemli istisnasıyla hadisle ilgili en önemli tartışmalarında, batılı çalışmalara farkedilir bir ilgisizlik göstermişlerdir.[13] Seyyid Ahmed Han'dan başlayarak, Müslümanların hadisin sahihliğine ilişkin tartışmalarına üç konu egemen olmuştur: Sahabenin adaleti, hadisin muhafazası ve rivayeti, sahih ile mevzu hadisi birbirinden ayırmada isnad tenkidinin yeterliliği.

Sahabenin Adâleti

Sahâbenin adâleti, geleneksel hadis tenkidinin köşe taşıdır, zira "ahlakî vasıfları, Allah ve Peygamber tarafından teyid edilmiş olan" sahabe hariç her tabakadaki râvilerin adaleti ispatlanmış olmalıdır.[14] Sahâbe, Peygamber ile diğer insanlar arasındaki epistemolojik zincirde, olmazsa olmaz bir halkayı oluşturmaktadır. Onlar Hz. Muhammed ve Kur'an hakkında güvenilir bilginin nakledilmesini sağlayan yegane araçtırlar. Sonuç olarak tüm sahabenin adaleti sorunu, hassaslığı açısından Peygamber'in ismeti probleminin sadece bir devamıdır: Dolayısıyla "Peygamber'in sahabesine saldıranlar, esasında İslam'ın kalesini yıkmaktan başka birşey istememektedirler."[15]

Hadis karşıtları, adalet doktrinini tartışmaya açarken genellikle üç tür kanıt kullanmışlardır. Birinci kanıta göre, Nebevî hadislerin kendisi de, Hz. Muhammed'in, sahabe olarak adlandırılan herkese tümüyle güvenmediğini göstermektedir. Meşhur bir hadiste Peygamber şöyle demektedir: "Benim hakkında kasıtlı olarak yalan söyleyen, cehennemde yerini hazırlasın." Bu, Hz.

13 Goldziher, kendisine yönelik reddiyelerle, kısmen Arapçaya çevirilerle ve çalışmalarından intihallerle muhtemelen en fazla etki sahibi olmuştur. Örneğin Sibâî'nin, *es-Sunne ve Mekânatuhâ* adlı eserindeki reddi, 364-420. Sibâî, hocası Ali Hasan Abdulkadir tarafından hazırlanmış bir Arapça Goldziher özeti sunmaktadır. Juynboll'un işaret ettiği gibi Abdulkadir'in en son çalışması, *Nazra âmme fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire, 1956) Goldziher'den aşırılmış büyük bölümler içermektedir. Schacht, Arap yazarlar arasında büyük oranda meçhul ve ulaşılmaz kalmasına rağmen, onun çalışması, Pakistanlı alimlerin önemli ve yaratıcı cevaplar yazmasına neden olmuştur.

14 Azami, *Studies in Hadith Methodology*, 58. Bu doktrinin köklerini bulmaya ilişkin bir girişim için bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 190-206. Mısır'da bu konuyla ilgili tartışmalar, Juynboll tarafından ele alınmıştır, *Authenticity*, 55-99.

15 Abdulmunim Salih el-İzzî, *Difâ an Ebî Hureyre* (Bağdat, 1973), 488; Juynboll, *Muslim Tradition*, 191'de zikredilmiştir.

Muhammed'in, sahabesi arasında kendisi hakkında yalan sözler yayan kişilerin olduğunu bildiği şeklinde anlaşılabilir.[16]

[86] Hadis karşıtları tarafından bu tartışmada ileri sürülen ikinci grup kanıt da, sahabenin birbirlerini karşılıklı suçlamalarına ve çatışmalarına ilişkin rivayetlerden oluşmaktadır. Cayracpurî'ye göre, sahabe birbiriyle sık sık anlaşmazlığa düştüğü için Ebu Bekir, hadis toplanmasını yasaklamıştır.[17] Ahmed Emin, bu tür haberlerin sahabenin kendi aralarında birbirlerine güvenmediklerini gösterdiğini ileri sürmektedir.[18] Başka örnekler bulmak zor değildir: Aişe ve İbn Abbas'ın, Ebu Hüreyre'yi eleştirdiği rivayet edilmektedir; Bir grup sahabe, kendilerine ulaşan rivayetlerin doğruluğu için kanıt istemişlerdir; Ömer, Fatıma Binti Kays'tan gelen bir rivayeti, iddiaya göre sorgulamıştır; keza Ömer'in, üç sahabeyi hadis yaymadan menetmek için Medine'de tuttuğu nakledilmiştir.[19]

İlk dönem rivayetlerine ilişkin daha yaygın suçlamalardan birisi, belirli bir sahabînin normalin üzerinde hadis rivayet etmesidir ki, bu pratiğe, *iksâru'l-hadis* denmektedir. *İksaru'l-Hadis* problemi, hadis karşıtlarının dikkatini, hadis naklinde dikkatsizlik gösterdiği veya sadık olmadığı yönündeki ikinci dereceden ithamlarla ta'n edilebilir gözüken belirli sahabilere çekmiştir. Bu tür tenkitlerin ana odağı, Peygamber'le sadece üç yıl beraber olmasına rağmen, en çok hadis rivayet eden kişi olduğu söylenen Ebu Hüreyre olmuştur.[20] Hadis karşıtlarına göre onun, bu kadar çok rivayette bulunduğuna inanmak imkansızdır.[21] Dahası, tabakât literatürü Ebu Hüreyre'nin adaletinin tenkidi hakkında, hadis karşıtlarının kullanılabileceği yeterli materyali sunmaktadır.[22]

16 Buhârî, İlm, 38; tüm koleksiyonlarda. Bu hadisin detaylı tartışması için bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 96-133.
17 Muhammed Eslem Cayracpûrî, *İlm-i hadis* (Lahore, t.s.), 2.
18 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam* (Kahire, 1933), 216
19 Age.; Ebu Reyye, *Advâ*, 29; Cayracpûrî, *İlm-i hadis*, 3
20 Ebu Hureyre'nin eleştirilmesi, Juynboll'un da işaret ettiği gibi yeni bir olay değildir. O, şöyle bir teori geliştirmektedir: "Özellikle Ebu Hureyre'ye ilişkin eleştirel değerlendirmelerin ortaya çıkması, rical tenkidçilerinin onu temize çıkartmaya yönelik çabalarıyla nihayetinde, Hz. Muhammed'in tüm sahabesinin topluca ta'dili formulasyonuna neden olmuştur." Juynboll, *Muslim Tradition*, 192
21 Cayracpûrî, İlm-i Hadis, 6.
22 Özellikle, temel projesi Ebu Hureyre'yi güvenilmez göstermek olan Ebu Reyye. bk. Juynboll, *Authenticity*, 62-99.

Sahabenin adâletini zedelemeye yönelik bu tür argümanları ileri sürmek, hadis inkarcısı olduğu belli olan kişilerden umulabilir; fakat adâlet ilkesine ilişkin itirazlar, itiraz etmesi pek umulmayan kişilerden de gelmektedir. Çoğu değerlendirmeye göre bir hadis savunucusu olan Mevdûdî, bu konuda muhtemelen en şaşırtıcı örneği teşkil etmektedir. Mevdûdî, hadis alimleri arasındaki karşılıklı birbirini zemmetme problemini tartıştıktan sonra biraz yerici bir üslupla, "en faziletli sahabenin bile İnsanî zaafa yenik düşerek birbirine saldırdığını" söylemektedir.[23] O, hadis inkarcıları tarafından ileri sürülen örneklerin benzerlerini zikretmeye devam etmektedir: İbn Ömer, Ebu Hureyre'yi yalancılıkla suçlamıştır; Aişe, Enes'i Peygamber hayattayken bir çocuk olmasına rağmen hadis rivayet etmesinden dolayı eleştirmiştir; ve Hasan b. Ali, İbn Ömer ve İbnu'z-Zübeyr'i yalancılıkla suçlamıştır.[24] Açıktır ki, Mevdûdî'nin amacı bir bütün olarak hadis literatürünü güvenilmez göstermek değildir; o sadece, (hadis literatürünü) tekrar elden geçirmek için bir dayanak bulmaya çalışmaktadır. Yine de o, sahabenin adaletini inkar eder gözükmekle, aşırı hadis karşıtlarının yanında yer almış ve muhafazakar karşıtların öfkesini üzerine çekmiştir.

Bu tarz saldırılara muhafazakarların cevabı sert olmuştur. [87]
Nitekim sahabenin adaletine yönelik saldırılar, hainice iftira olarak görüldü.[25] Mevdûdî'nin oldukça yumuşak ifadeleri, ulemayı aleyhine çevirdi ve onun sözde sahabeye iftirasını eleştiren bir çok makale ve müstakil inceleme yazılmasına neden oldu.[26] Orta Doğu'da Ebu Reyye'nin yazılarına cevap da benzer şekilde oldu.[27] Sahabenin adaletini savunanların detaylı argümanlarını

23 Mevdûdî, *Tafhîmât*, 359.
24 Mevdûdî'nin tüm örnekleri, İbn Abdi'l-Berr'in *Câmi*'sindendir.
25 Örneğin, Juynboll tarafından iktibas edilen Emced ez-Zehâvî'nin fetvası, bkz. *Muslim Tradition*, 191.
26 Seyyid Nûr el-Hasen Buhârî, *Ashâb-i-rasûl par adilânah difâ* (Lahore, h.1387); Seyyid Emin el-Haqq, *Mavdûdî maslak par naqd-ô-nazar: Sahâbah mi'yâr-i-haqq hên* (Lahore, h.1383); Mevlâna Ahmed Ali, *Haqq parast ulamâ kî Mavdûdiyyât sê nârâzgî kê asbâb* (Lahore, t.s.); Mihr Muhammed Miyânvalvî, *Adâlat-i hazrat-i sahabah-i kirâm* (Karaçi, 1972); Muftî Muhammed Şâfî, *Makâmi-i-Sahâbah* (Karaçi, 1971).
27 Abdurrezzâk Hamza, *Zulumât Ebî Reyye imam advâ es-sunne el-muhamediyye* (Kahire, 1959); Muhammed Accâc el-Hatîb, Ebu Hureyre râviyyat el-İslâm (Kahire, 1962); es-Sıbâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*; Muhammed Muhammed es-Semâhî, *Ebu Hureyre fi'l-mîzân* (Kahire, 1958); el-İzzi, *Difâ*.

ince ince nakletmeye gerek yoktur, zira binlerce sayfa yazılmasına rağmen, bu reddiyelerin genel yapısı ve yaklaşımı kısaca özetlenebilir. Sahabenin adaletine ilişkin savunular, genellikle onların faziletlerinin ve dindarlıklarının bir dökümünü içeriyordu.[28] Mesela; bu insanlara hata atfetmenin, onlar hakkında bilinen hiçbir şeyle bağdaşmayacağı hususu bunlardan birisiydi. Peygamber'in ak saçlarını sayacak kadar ona özen gösteren insanlar, nasıl olurda onun hakkında kasıtlı olarak yalan sözler yaymakla suçlanabilirdi? Benzer bir ruh haliyle Sibâi, sahabeye yalan atfetmenin mantıksız olduğunu ileri sürmektedir; zira yalanlar diğer sahabe tarafından hemen farkedilir ve tanınırdı.[29] Sahabeye ilişkin genel övgü ve Allah'ın onları korumasının yeniden vurgulanmasının dışında, hadis inkarcılarının argümanlarına cevap olarak kullanılan olağan metod, belirli hadislerin veya tarihî rivayetlerin detaylı analizine dayanıyordu; sahabenin bir kısmının dikkatsizliğine veya sadakatsızlığına işaret eder gözüken hadislerin olumsuz etkilerini azaltmak için, bu rivayetler ya güvenilmez kabul edilmeli ya da yeniden yorumlanmalıdır.[30]

Görüldüğü gibi sahabenin adaletiyle ilgili münakaşalar, öncelikle konuyla bağlantılı gözüken biyografik nakillerin ve belirli hadis rivayetlerinin sahihliğine ve yorumuna ilişkin değerlendirmeler vasıtasıyla yapılıyordu. Bundan dolayı hadis karşıtları kendilerini, muhafazakar muhalifleri karşısında kesin dezavatajlı oldukları bir alan olan hadise hadisle saldırmak gibi sıkıntılı bir durumla karşı karşıya buldular. Daha da önemlisi bu tartışmalar, hadis karşıtlarının hadisi redlerini savunmak için hadis literatüründen de olsa kendi lehlerindeki her kanıtı kullanmaya istekli olduklarını göstermektedir. Diğer bir deyişle onların

28 Muhammed İdris Kandehlâvî, *Hucciyyat-i-hadis* (Lahore, t.s.), 145-148; Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 15-18

29 Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 264

30 Örneğin Sibâi, *men kezebe* hadisini, geleceğin tahmin edilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Peygamber, gelecekte kendisinin hakkında yalan söyleneceğini önceden söylemektedir: "Benim hakkımda kim yalan söylecek olursa, cehennem ateşini kazanır." (age, 238-239). Ebu Şuhbe, Ömer'in üç sahabeyi, hadis yaymaktan menetmek için Medine'de tuttuğu haberine cevap olarak, bu hadisin kaynağı olan İbn Hazm'ın onu, sahih saymadığına işaret etmektedir (Ebu Şuhba, Nakd Kitâb advâ ala's-sunna el-Muhammediyye", *Mecelletu'l-Ezher* 30 (1959): 267. İbn Hazm, *Kitâbu'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, II.139)

hadisi redleri, sistematik olarak uygulanabilecek tarihsel bir tezden ziyade, savunulması gereken bir dogmaya dayanmaktadır.

Hadisin Muhafazası ve Rivayeti

Sahabe, hadisi Peygamber'e bağlayan zincirdeki ilk ve en önemli halkadır. Fakat hadis literatürünün sahabeden sonra muhafaza ve nakil şekli, sahabenin güvenilirliğinden daha az önemli değildir. Dolayısıyla şu soru önemlidir: acaba nakil işlemi, Peygamber hakkındaki sahih hadislerin en azından önemli bir kısmının bozulmadan korunduğunu garanti edecek kadar güvenilir miydi? Bu soru, birçok alt başlığı/konuyu da gündeme getirmektedir. Örneğin hadisler, ilk olarak ne zaman yazılmaya başlandı? Nakil, tümüyle sözlü müydü, yoksa yazılı kaynaklar da kullanıldı mı? Sözlü nakil, özellikle de lafızdan (*bi'l-lafz*) ziyade mânâ olarak (*bi'l-ma'nâ*) rivayet tatbikatı, sünneti muhafazanın güvenilir bir aracı sayılabilir mi? [88]

Klasik usûl, hadis rivayetinin, en azından birinci yüzyıl boyunca esas alarak sözlü olduğu şeklinde bir tablo çizmektedir. Yazılı kaynaklar derlendikten sonra bile sözlü nakil ideal olarak kaldı. Bu sistemde şifahîlik, bir kusurdan ziyade üstünlüktür. Nasıl İslam hukukçuları, direkt sözlü tanıklığı tercih ederek belgeli delili küçümsemişlerse, aynı şekilde hadis alimleri de hadisin doğrudan, yani şahsen ve sözlü naklinin üstünlüğünde ısrar etmişlerdir.[31] Bu yaklaşıma göre hadisi yazmanın, ancak hafızaya yardımcı olarak değeri vardır; o, ne çok önemli ne de tek başına güvenilirdir. Bundan dolayı yazılı hadis kaynakları, ancak kesinliklerini teyid eden yaşayan hadis râvilerince direkt olarak doğrulandığında bir değer ifade etmektedir.

19. yüzyıl en azından batıdan daha direkt etkilenen Müslümanlar arasında sözlü olanın yazılı kanıt üzerindeki bu tarz bir üstünlüğünün değişimine sahne oldu. Batılı tarihçiler, sözlü naklin güvenilirliğinden şüphelenmeye eğilimli olarak belgeli delil talebinde bulundular. Bundan dolayı ilk dönem Avrupalı hadis tenkitçileri, geç yazıya geçirilmeyi ve kusurlu rivayet işle-

31 Bu gelenek hala sürmektedir. Gerçek bir muhaddis, rivayetini direkt olarak başka bir raviden almalıdır. Hukûkî şahitlik ile hadis rivayeti arasındaki ilişki hakkında bk. eş-Şâfiî, *Risâle*, 241-250.

mini, hadis literatürünü kuşattığını iddia ettikleri bozulmaların kaynağı olarak vurguladılar.

İlk dönem hadis nakline ilişkin oryantalist tenkidin ana unsurları, Seyyid Ahmed Han'dan başlayarak Müslümanların hadis tartışmalarına da girdi. Ahmed Han, Muir'e cevabında, kayda değer hadis yazımının hicri I. yüzyılda ortaya çıkmadığını kabul etmektedir. Keza o, sözlü nakilden kaynaklanan problemlerin de farkındadır; fakat o, Muîr'in, hadis râvileri hakkında ahlakî zaaf ve çıkarcılık gibi çok aşırı suçlamalarını kabul etmemektedir. Ahmed Han, hadis râvilerini, temel olarak iyi niyetli kişiler olarak görmektedir. Dolayısıyla hadis literatüründeki bozulma, temel olarak önceden planlanmamıştır, bilakis kusurlu nakil işleminin sonucudur. O, problemin kaynağını, bir hadisi kelimesi kelimesine değil de mana olarak nakletmek olan *rivaya bi'l-ma'na* geleneğinde görmektedir.[32] O, cin üzerine yazdığı denemesinde, cin hakkındaki hadislerin, kelimeyi aşıp temel anlamı etkileyen metinsel varyasyonlarını birbiriyle kıyaslayarak bu yaygın adetin yıkıcı sonuçlarını göstermeye çalışmaktadır.[33] Sonuç olarak o, hadislerin Peygamber'in yaşamında ortaya çıktığı gösterilebilse bile, ancak birkaç tanesinin onun söz ve fiillerini tam olarak tasvir ettiğinden emin olunabileceğini ileri sürmektedir.

Özellikle ilk dönem hadis naklinin kusurlu yapısı üzerinde vurgu yapmak, hem Hind Ehl-i Kur'an'ı hem de Mısır'lı hadis inkarcılarının yazılarının ana temasıdır. Sıdki, bir çok saçma veya bozuk/muharref hadis tedavüle çıkana kadar kesinlikle hiçbir hadisin kaydedilmediğini ileri sürmektedir.[34] O, şunları söylemektedir: "Açıktır ki, her dönem ve her toplumda insanlar, hadisleri, uzun veya çok olduğunda ve özellikle de sadece bir kez rivayet edildiklerinde, kelimelerini ve anlamlarını tahrif etmeden ve değişiklikler, eklemeler veya hatalar yapmadan nadiren korur-

32 Ahmed Han, *Makâlât*, II.190. Bu, hadisteki kelimelerin orjinal olduğuna, ancak ravinin rivayet ettiği hadisin anlamını kavradığından emin olabildiğimizde güvenilebileceğimizi ileri süren Şâfii'nin tersine bir yaklaşımdır. Zira Şâfii için güçlü bir hafızadan çok maksadı anlamak, zabtın anahtarıdır; oysa Seyyid Ahmed, günümüzdeki çoğu yazarla birlikte, kelimelerin orinaline sahip olmanın tercihe şayan olduğunda ısrar etmektedir.

33 *Age.*, 187.

34 Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'an vahdehû", 9:515.

lar."[35] Diğer yandan râvilerin, rivayetlerinin lafzî olduğunu iddia etmeleri için teşvik de vardı. Oysa bu tür nakil, en iyi durumda, orjinal anlama yaklaşık olduğu için sonuçta, bir çok farklı okuma, çelişki ve açıkça yalan olan sözler ortaya çıkmıştır.[36] Ahmed Emin, hadisler [ilk dönemlerde] yazılmadığı için, uydurma ve tahrifin oldukça erken ve belki de Peygamber'in bizzat hayatında başladığını ileri sürerek aynı sonuca varmaktadır.[37]

Cayracpûrî de hadiste bozulmanın kaynağı olarak *rivâye bi'l-ma'na* pratiğinin üzerinde durmaktadır. Sahabe, Peygamber'le birlikte iken hadisi yazmadıkları, onun sözlerini bilinçli bir şekilde ezberlemedikleri için yapabileceklerinin en iyisi, hatırladıklarını nakletmekti. Sonuç olarak muhaddislerin bu tür nakilleri kabul etmekten başka şansları da yoktu. Fakat kelimeler değişirse, kaçınılmaz olarak manada da bazı değişiklikler olacaktır. Sahabenin kendisi de bu problemin farkında gözükmektedir ve bunun için onlar zaman zaman birbirlerinin rivayetlerini eleştirmişlerdir.[38]

Mahmud Ebu Reyye, benzer argümanları öne sürmektedir. Daha önceki dönem hadis karşıtları gibi Ebu Reyye de, hadislerin Peygamber'in vefatından bir yüzyıldan daha fazla sonra yazıya geçirilmeye başlanmasının, hadisin güvenilirliği önünde ana bir engel oluşturduğunu ileri sürmektedir.[39] Ahmed Han gibi o da, sahabeyle başladığını iddia ettiği bir pratik olan, tam kelimelerden ziyade anlamı nakletme pratiğini yermektedir. Şayet sahabenin kendisi de yaklaşık anlamı nakletmekten daha iyisini yapamıyorsa, hadislerin, sonraki nesillerde nasıl değiştiğini tahayyül edebiliriz.[40] Bundan dolayı mükemmellikten uzak olarak başlayan durum, son şeklini hicri III. ve IV. yüzyıllarda alana kadar gittikçe bozulmaya devam etmiştir.[41] Ebu Reyye argümanını örneklerle açıklamak için sekiz farklı hadisin, Müslümanın iman ifadesinin [eşhedü...] parçaları için sekiz farklı okuma sunduğuna

35 Muhammed Tevfîk Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh ve't-tevâtür ve ahbâr el-âhâd ve's-sunne", el-Menâr 11 (1908):594-598, 688-696, 771-780, 693'te.

36 *Age.*,

37 Emîn, *Fecru'l-İslam*, 210.

38 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 27-29.

39 Ebu Reyye, *Advâ*, 10.

40 *Age.*, 8.

41 *Age.*, 10.

işaret etmektedir.[42] Sonuç olarak bir hadisin Peygamber zamanında ortaya çıktığı düşünülse bile, onun anlamının tümüyle ve zarar görmeden korunduğunun garantisi olmayabilir.

Tarihî rivayetlerden çıkarılan bu tür kanıtlar, bazen insanların ortak tecrübesinden hareketle de teyid edilmektedir. Bark şunu ileri sürmektedir: elli farklı insan tarafından tanık olunan bir olay düşünün. Şayet onlara tek tek gidip olayın detaylarını sorsanız, anlattıklarında belirgin farklılıklar olduğunu görürsünüz. Bir ay veya bir yıl bekleyin, farklılıklar daha da artacaktır.[43]
[90] Bu genel eğilim, aynı olaya ilişkin çelişik gazete haberlerinde kolayca görülebilir.[44]

Bu anlatılanlardan hadis inkarcılarının, iki genel varsayımı paylaştıkları ortaya çıkmaktadır: Birincisi; klasik hadis ilmiyle aynı çizgide onlar da hadislerin, en azından h. II. yüzyıla kadar sözlü olarak nakledildiğini kabul etmektedirler. İkincisi; sözlü naklin, özellikle de *rivayebi'l-ma'na* pratiğinin hadis literatüründe bozulma ve uydurmaya kapı açtığını kabul etmektedirler. Bu şekilde hadisler, h. III. yüzyıl boyunca büyük mecmualarda toplanırken hadis koleksiyonları da herhangi bir makul ıslah ümidi kalmayacak şekilde zarar görmüştür. Perviz, bu durum ile İncillerin varsayılan bozulması arasında paralellik kurmaktadır; şayet Müslümanlar, İsa'nın ölümünden sonraki yüzyıl içinde kaydedilen İncillere güvenmiyorlarsa, hadise bundan daha fazla nasıl güvenebilirler?[45]

Mufazakarların bu tür itirazlara cevapları, genel olarak hadis naklinin geleneksel tasvirini savunma şeklinde olmuştur; yani, sözlü naklin güvenilirliğini savunma şeklinde. Buna göre sözlü nakil, sadece güvenilir değil, aynı zamanda müçerred yazılı dökümandan üstündür de. Yazılı kayıtlar, canlı şahitlerle teyid edilmedikçe çok az değeri haizdir.[46] Dahası, hadisin sözlü nakli-

42 Juynboll, *Authenticity*, 115; Ebu Reyye, *Advâ*, 54-63.
43 Bark, Dō Islâm, 39-40
44 *Age.*, 122.
45 J.M.S. Baljon'nun, "Pakistani Views of Hadith" Die Welt des Islams, n.s. 5 (1958): 222'de zikredilmiştir.
46 Muhammed Fehîm Usmânî, *Hifâzat-ô-hucciyyat-i-hadis* (Lahore, 1979), 133; Mevdudî, Sunnet ki a'înî haysiyyât,159. Ayrıca Mevdûdî'nin bu konuyla ilgili görüşlerini tartıştığımız önceki bölüme bakınız.

nin güvenilirliği, Arapların kayda değer hafıza güçleriyle garanti altına alınmıştır. Olağanüstü hafıza gücü, [tüm] ümmî toplumlarda yaygındır ve büyük oranda bilgiyi tam olarak ezber yeteneği, özellikle Araplarda iyice gelişmişti.[47]

İkinci, daha enteresan ve daha işe yarar cevap, yazılı kanıt lehindeki çağdaş yaklaşımı kabul etmek ve hadislerin de gerçekte ilk dönemlerden itibaren yazılı olarak kaydedildiğini ileri sürmekti.[48] Bu projeyle, hem Müslümanlar hem de oryantalistler ilgilenmiş ve bu konuda Nabia Abbott, Fuat Sezgin ve Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin çalışmaları da dahil epey ilmî çalışma yapılmıştır.[49] Abbot ve Sezgin, Müslümanların hadisin sahihliği konusundaki tartışmalarına en fazla dolaylı bir etki yapmışlardır, zira onların çalışmaları, öncelikle batılı ilim çevrelerine yönelik olarak yazılmıştır ve onlar açısından ulaşılabilirdir. Çalışması, metod ve sonuç olarak Abbot ve Sezgin'in çalışmalarına paralel olan A'zamî, Müslümanların tartışmalarına daha direkt olarak katılmaktadır; zira onun çalışması, Arapça olarak basılmıştır. A'zamî, Reşid Rıza ve Mahmud Ebu Reyye'nin argümanlarına cevap vermektedir. Yine de Abbott ve Sezgin gibi A'zamî'nin de temel ilgi alanı, oryantalist hadis araştırmalarıdır. Bu yazarların çalışmalarını, Müslümanların geniş kapsamlı hadis tartışmaları açısından önemli kılan şey, onların metodlarının ve argümanlarının, Arapça'da ve Urduca'da daha az tanınan bir çok çalışmaya benzerlikleridir. Esasen onların çalışmaları, Pakistan ve Mısır'da daha az gelişmiş formlarda sık [91]
sık ortaya çıkan tartışmaların ilmî bir örneğidir. İlk örneklerden birisi, Sıdki tarafından başlatılan tartışma üzerine yazılan ve

47 Refik Bey el-Azm, "et-Tedvîn fi'l-İslam", *el-Menâr* 10 (1907): 930; M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature* (Beyrut, 1968; yeniden basım Indianapolis, 1978), 20; Mevdûdî, Tefhîmât, 333; Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'ân*, 331; Mufti Muhammed Rafi' Usmânî, *Kitâbat-i-hadis ahd-i-risâlat-ô-ahd-i-Sahâba mên* (Karaçi, 1985), 34; Muhammed Fehîm Usmânî, *Hifâzat-ô-hucciyyat-i-hadis*, 90.
48 İki argüman, birbirinden ayrı düşünülmediğinden genellikle birleştirilmiştir. Örneğin Muhammed Fehîm Usmânî, *Hifâzat-ô-hucciyyat-i-hadis*, 85-190.
49 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, (Chicago, 1967), II: *Qur'anic Commentary and Tradition*; Azami, *Studies in Early Hadith Litarature*, Arapçaya Muhammed Mustafa el-A'zamî tarafından çevrilmiştir, *Dirâsât fi'l-hadîs en-nebevî ve târîhu tedvînihâ* (Riyad, 1976); Fuad Sezgin'in, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-), I.53-84'inde "Hadis".

el-Menar'da 1907'de çıkan bir makaledir.[50] O zamandan beri özellikle, hadisin ilk dönemlerde kaydedildiğini göstermek için yazılan bir çok müstakil inceleme, hem Arapça'da hem de Urduca'da yayınlanmıştır.[51]

İlk dönemlerde hadisin kaydedildiğini savunanlar, öncelikle Hz. Muhammed'in kendisinin hadis yazımını yasakladığı şeklindeki argümana cevap vermelidirler. Önceki bölümde gösterdiğim gibi, Peygamber'in hadis yazımını yasakladığı tezi, hadis inkarcıları için önemli bir teolojik argüman olarak işlev görmüştür: zira şayet Hz. Muhammed, hadis yazımını yasaklamışsa, sözlerinin bağlayıcı olarak kabul edilmesini asla amaçlamamış demektir. Benzer argümanlar, hadis nakillerinin tarihselliğine karşı koymak için de kullanılabilir: şayet hadisleri yazılı olarak kaydetmek için çaba sarfedilseydi, kesin olarak erken dönem koleksiyonlarından bazıları bugün elimizde olurdu.[52] Oysa tam tersine Perviz'in ileri sürdüğü gibi, sabit/belirli bir hadis metnine ihtiyaç duymaksızın, bir ayeti herkes kendi arzusuna göre yorumlayabilmiş ve hadis literatürünün bozulmadan korunması ihtimali de ciddi olarak azalmıştır.[53]

Hz. Muhammed'in sahabesinin, o hayatta iken hadisi yazılı olarak kaydetmeye başladığını ileri sürenler, Peygamberî yasağı açıklamalı (veya böyle olmadığının sebebini izah etmelidirler). Bunun birkaç muhtemel izahı vardır. Öncelikle Hz. Muhammed'in, sözlerinin yazılmasını onayladığını ifade ettiği başka rivayetler zikredilebilir. Sıkça zikredilen rivayetlerin birinde Abdullah b. Amr, Peygamber uyarana dek, onun söylediği her şeyi yazma alışkanlığında olduğunu söylemektedir. O, Peygamber'e yaklaşarak sözlerini yazmaya devam edip etmemesi hususunu sormuş ve Peygamber de şöyle cevap vermiştir: "Yaz... Ben, hakikatten başkasını söylemem."[54] Buna benzer başka olaylar da zikredilebilir.[55]

Bu tarz rivayetler konusunda nesh teorisinin yardımına da başvurulabilir: Bir takım rivayetlerin, Peygamber'in yaşamının geç döneminde ortaya çıktığına hükmedilebilir ve böylece onlar, erken dönem rivayetlerini nesheder. Nesh argümanı, şüphesiz başka bir istikamette de gelişebilir; örneğin Reşid Rıza, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin, onların yazılmasına izin veren daha önceki rivayetleri neshederek geç döneme ait olduğunu düşünmektedir.[56] Yine de alimlerin çoğunluğu, hadisi kaydetmeye ilişkin yasağın peygamberliğin erken dönemine ait olduğunu ve bunun daha sonra kaldırıldığını ileri sürmektedir Buna göre Hz. Muhammed, Müslümanların Kur'an metnine gerekli özeni göstermeyerek hadislerle vahyi karıştıracaklarından korktuğu için, hadislerin yazımını önce yasaklamıştır. Daha sonra Kur'an iyice oturduğunda, artık yasağa gerek kalmamış ve yasak kaldırılmıştır.[57] Başka alimler, bu rivayetler arasındaki ihtilafı, yasaklamanın genel olarak hadisin yazımına karşı değil, hadisle Kur'an'ı aynı konumda görmeye karşı uygulandığını veya yasağın sadece hadisin resmî olarak toplanmasıyla ilgili olduğunu ileri sürerek[58] çözmeye çalışmıştır.[59]

50 el-Azm, "et-Tedvîn"

51 Urduca'da: Seyyid Minnet Allah Rahmânî, *Kitâbât-i-hadis, ya'nî hadîsôn kî tertîb-ô-tedvîn kî târîh par êk muhtasar aur câmi' maqâle* (Lahore, h.1370); Mufti Muhammed Rafi' Usmânî, *Kitâbât-i-hadis*; Seyyid Murtazâ Huseyn, *Târîh-i-tedvîn-i-hadis* (Karaçi, 1956); Hâlid Alvî, *Hifâzât-i-hadis* (Lahore, 1971); Muhammed Fehîm Usmânî, *Hifâzat-ô-hucciyyat-i-hadis*; Muhammed Hâlid Seyf, *Kitâbât-i-hadis tâ ahd-tâbiîn* (Lyallpur, t.s.); Ebu Bekir Gaznevî, *Kitâbât-i-hadis ahd-i-nebevî mên* (Lahore, t.s.); Ali Taqî Laknavî, *Tedvîn-i-hadis* (Haydarâbâd [Deccan] , h.1354); Gulam Cîlânî Bark, *Târîh-i-hadis* (Lahore, 1988). Bu son eser, Bark'ın hadisle ilgili önceki görüşlerinin tam bir tersyüz oluşunu temsil etmektedir. Arapça'da: Abdulmun'im Nimr, *Ahâdîs rasûl Allah kayfa vasalat ilaynâ* (Kahire, 1987); Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlu'l-hadis* (Beyrut, 1967); Ebu'l-Yakzân Atiyye el-Cabûrî, *Mebâhîs fî tedvîni's-Sunne el-mutahhara* (Kahire,1972).

52 Ahmed Dîn Amritsârî, Belhî'nin Fitna isimli eseri s.93'te zikredilmiştir.

53 Pervîz, *Salîm kê nâm*, III.217. Benzer deliller, Eslem Cayracpûrî, Gulam Cîlânî Bark, Muhammed Tevfik Sıdkî, Ahmed Emin, Muhammed Huseyn Heykel ve Mahmud Ebu Reyye tarafından da ileri sürülmüştür.

54 Buhârî, *İlm*, 39; Ebu Davud, *İlm*, 3; Dârimî, *mukaddime*, 43; Azami'nin *Studies in Early Hadith Literature*, 43'te zikredilmiştir.

55 Buhârî, *luktâ*, 7; Tirmizî, *İlm*, 12; Azami, *Studies in Early Hadith Literature*,40,50.

56 *el-Menâr* 10(1907): 752-768.

57 Abdulazîz el-Hûlî, *Miftâhu's-sunne ev târîh funûn el-hadis*, ikinci baskı (Kahire, 1928); Muhammed Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn* (Kahire, 1958), 122; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sunne kable't-tedvîn* (Kahire, 1963), 306; Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'ân*, 329-330. Hadis inkarcıları, bu argümanı, yasağı görmezden gelmeye çalışan şüpheci bir girişim olarak tasvir etmektedirler, örneğin, *Makâm-i-hadis*, (Lahore, 1986), I.116.

58 Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 23.

59 es-Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 71-75.

[92] Diğer bir tartışma noktası da, Halife Hişam'ın emriyle hadisi ilk kaydeden kişinin, muhaddis İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 742) olduğunu ifade eden tarihî rivayettir. Bu rivayetin sahihliği konusunda, Müslüman alimler arasında gerçekten büyük bir fikir birliği vardır, fakat onun delalet ettiği şey üzerinde fikir ayrılığı mevcuttur.[60] Bu rivayet genellikle Zühri'nin, Peygamber'in hadis yazımına ilişkin yasağını baskıdan dolayı ihlâl eden ilk muhaddis olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Zühri'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bu yöneticiler bizi böyle yapmaya zorlayana dek, biz bilgiyi kaydetmeyi onaylamıyorduk. Bundan sonra biz de, Müslümanları bunu yapmaktan menetmek için bir neden görmedik."[61] Diğer bir ifadeyle Zühri'den önce yazma işi, nadir bir durum idi, Zühri'den sonra hadislerin yazımı yaygınlaştı.[62] Bu argüman sadece Zuhrî ve muhaddislerin değil, ilk dört halife de dahil ilk nesil dindar Müslümanların, ağırlıklı bir şekilde, hadisin yazımını onaylamadıkları şeklinde bir çok nakille desteklenmiştir.[63]

Bu rivayete ilişkin revisyonist okuma/yorum, Zühri'nin hadisi ilk yazan kişi olmaktan çok, resmi olarak desteklenen bir hadis koleksiyonunu oluşturan ilk kişi olduğu şeklindedir. Diğer bir ifadeyle, özel yazılı hadis koleksiyonları yeteri kadar yaygın olabilir, fakat Kur'an'ın tersine hadis, Zühri'nin zamanına kadar düzenleme veya tasnif etme konusunda hiçbir resmî girişime sahne olmamıştır. Sonuç olarak dindar Müslümanların hadisi yazmaya ilişkin açık antipatileri, resmî olarak hadis koleksiyonu oluşturmaya yönelik bir gönülsüzlük ve isteksizlik olarak yorumlanmalıdır.[64]

Yine de ilk dönem hadis kaydına ilişkin en güçlü tez, resmi olarak izin verilip verilmediğine bakmaksızın, ilk nesil Müslümanların hadisleri büyük bir şevkle yazdığına ilişkin baskın delile dayanmaktadır. Bu tezin bir çok bileşeni vardır.

60 Juynboll, *Authenticity*, 108-111.
61 İbn Sa'd, *Tabakât*, II.ii,135. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 285'te zikredilmiştir.
62 Azami'deki değiniler için bk. *Studies in Early Hadith Literature*, 18 n. 1-5
63 Emin, *Fecru'l-İslam*, 221.
64 Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 284.

Öncelikle genel kanının tersine, yazının Araplarda yaygın bir pratik olduğunu ve yazı bilgisinin ilk Müslümanlar arasında aktif olarak teşvik edildiğini göstermek için kanıt toplanmıştır. İkinci olarak, Hz. Muhammed'in kendisinin bir çok münasabetle yazılı döküman hazırlanmasını emrettiği rivayet edilmiştir. Son olarak da tarihî kaynaklar ve hadis literatürü, hadisleri yazdığı veya yazılı hadisleri içeren koleksiyonlara sahip olduğu söylenilen yüzlerce kişiden bahsetmektedir.[65] Bu tezin en güçlü savunucusu Azamî, nakillere dayanarak, hadisleri yazılı olarak rivayet eden elli sahabe saymaktadır.[66]

Bu argümanlara göre, hadislerin h. II. yüzyılda yazıya aktarılana kadar sözlü olarak nakledildiğine ilişkin genel kanı, sözlü kaynaklar lehine ortaçağ ulemasının önyargısının yaşattığı tarihsel bir mitolojidir. Kanıtlar, ilk nesil Müslümanların hadisleri yazılı olarak kaydettiğini belirgin bir şekilde göstermektedir. [93] Fakat ilk dönemlerde hadisin kaydedildiğine ilişkin bu tür kanıtlar, acaba bir bütün olarak hadis literatürünün sahihliği açısından ikna edici genel bir argümana dönüştürülebilir mi? Yazılı kaynakların varlığı hakkında nakillere sahip olmak, o kaynakların kendisine sahip olmaktan farklı bir şeydir. Önemli boyutlarda [yazılı kaynağın varlığına ilişkin] kanaattaki bir artışın, bazı hadislerin erken dönemde yazıldığı genel tezinden, o hadislerin mevcut koleksiyonlarda bozulmamış olarak teşhis edilebilir olduğu özel tezine yönelmesi gerekir.

Bu tarz bir kanaatin temellendirilebilmesi, iki varsayımın doğruluğuna bağlıdır. Birincisi, sahih hadislerin özü/esas kısmı elde mevcuttur; ikincisi, isnad sistemi ve klasik hadis tenkit metodu, bir yalanlar okyanusu ortasındaki bu sahih hadisleri teşhis etmemize imkan vermektedir. Mantık, yaklaşık olarak şu şekilde devam etmektedir: Farzedelim, X hakkında, bir veya daha fazla talebesine yazılı bir şekilde bir takım hadisleri aktardığını varsayan ve bizim sahih olduğuna hükmettiğimiz bir rivayetimiz var. Farzedelim ki, açıkça şüphelenilemez bir şekilde

65 *Age.*, 34-182; Abbott, *Studies*, 11; Muhammed Fehîm Usmânî, *Hifâzat-ô-huccîyat-i-hadis*, 76-90; Mufti Muhammed Rafî' Usmânî, *Kitâbât-i-hadis*, 65-119.
66 Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 34-60.

X'e ulaşan bir de hadisimiz var. Şayet isnad sistemi güvenilir ise, mantıken, bu hadise, X'in naklettiğine benzer şekilde sahip olduğumuz sonucuna varabiliriz. Diğer yandan şayet isnad sisteminin kendisi için tahrif söz konusu ise, biz X'in yazılı bir şekilde bir takım hadisler rivayet ettiğinden kesin olarak emin olsak bile, elimizdeki hadisin gerçekten X'den geldiğini garanti edemeyiz. Yine de, Müslüman alimlere göre, isnadı iyi analiz etmek, yığınla uydurulmuş veya itham edilmiş haberden sahih hadisleri ayırmaya yardım eden güvenli yolu temel olarak bize sunar. Bunlara göre Sahih hadis koleksiyonları, bu metodun başarılı sonucunu temsil etmektedir. Bu tez, günümüz hadis tartışmalarında temel bir mesele olmuştur. Bundan dolayı mevzu, Müslüman alimler için, isnad sisteminin güvenilirliği ve klasik hadis tenkidinin yeterliliğine doğru yön değiştirmektedir.

İsnad Tenkidinin Yeterliliği

Alimler, büyük oranlarda hadis uydurulduğu konusunda hemfikirdir. Geleneksel yaklaşıma göre hadis ilmi (*ilm al-hadis*), bu probleme reaksiyon olarak yavaş yavaş gelişmiştir. Formel bir hadis tenkit sistemi, ancak hadisin bütünlüğü teolojik ve politik bölünmelerle, büyük çapta hadis uydurulmasıyla ve Peygamber'in söz ve davranışlarına şahsen tanık olabilecek yeganе otorite olan sahabe neslinin ölümüyle tehdit edildiğinde kaçınılmaz olmuştur. Dindar Müslümanlar, bu krize öncelikle hadisleri sistematik bir şekilde toplayıp yazarak ve ikinci olarak da hadisleri belgeleyen bir araç olarak isnadın kullanımına resmiyet kazandırarak reaksiyon göstermişlerdir.

Daha önce gördüğümüz gibi, bazı hadisler hemen hemen kesin olarak erken dönemde yazıya aktarılmıştır; fakat bu, sis-
[94] tematik bir tarzda değil gayr-ı resmi olarak yapılmıştı. *Suhuf* denilen ilk yazılı derlemeler, gelişi güzel kopyalardan veya aslında hadisin sözlü yapısı olarak varlığını sürdüren rivayetlerden oluşan kişisel koleksiyonlardan biraz daha fazlaydı. Müslüman kaynaklar, ilk sistematik koleksiyon ve hadis kaydını, Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz, Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve Muhammed b. Muslim b. Şihâb ez-Zuhrî ile başlatmaktadır. Başka erken dönem koleksiyonları, örneğin bunların en

dikkate değeri olan Hemmam b. Münebbih'in sahifesi, elimizde mevcut olmasına rağmen bu tarz koleksiyonlar günümüze ulaşmamıştır.

En erken sistematik koleksiyon, Malik b. Enes'in (ö. 179) *Muvatta*'sıdır. *Muvatta* ve hadisleri konularına göre tasnif ettikleri için musannef olarak adlandırılan benzeri koleksiyonlar, fıkhî önemi olan hadisleri toplamaya ve onları sistematik tarzda düzenlemeye yönelik organize girişimleri temsil etmektedir. Buna rağmen Malik, hadis seçimi için genel olarak fıkhî önem ölçüsünü uygulamak dışında formel bir tenkit ölçüsü uygulamamıştır ve onun çalışması, hadis türüne ait olduğu kadar, fıkıh kategorisine de aittir.

Malik gibi alimler, daha gelişmiş yazılı hadis koleksiyonları derledikleri gibi hadislerin, isnadlarına referansla sahihliklerini tahkik ve tevsik etmenin eleştirel metodlarını da geliştirmeye başlamışlardır. İsnadın yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığı yaklaşık tarih, ilmî bir tartışma konusudur.[67] Alimler, özellikle Hz. Muhammed hakkındaki biyografik literatürde isnadı, ancak gelişigüzel uygulamalarına rağmen, isnadın h. II. yüzyılda geniş çapta kullanıldığı gayet açıktır.[68] İsnadın hadisin sahihliği için bir ölçü olarak üstün bir pozisyona yükselmesi muhtemelen, Şâfiî'nin zamanında ortaya çıkmıştır. İsnadlar kesinlikle onun zamanından önce de kullanılmaktaydı; fakat Şâfiî, hadislerin kesintisiz olarak Peygamber'e ulaşan isnadlara sahip olduklarında ancak sahih olarak değerlendirebileceklerini belirgin bir şekilde ileri sürmüştür. Hadis literatürünün gelişiminde bir sonraki aşama olan h. III. yüzyıldaki *Musned* koleksiyonlarının derlenmesi, tam isnadlar üzerindeki bu vurgunun galibiyetini yansıtmaktadır.[69] Musned koleksiyonları, yalnızca Hz.Muham-

67 İsnadın en erken kullanımı için bk. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 212-247 ve James Robson, "The Isnâd in Muslim Tradition", *Glasgow University Oriental Society Transactions* 15(1955): 15-26. Diğer aşırı uçta Schacht, isnadların, hicri ikinci yüzyılın başlarından önce sistematik olarak kullanılmadığını ileri sürmektedir, Schacht, Origins, 36-37. Daha ılımlı bir yaklaşım için bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 9-23.

68 James Robson, "Ibn Ishaq's use of the Isnâd", *Bulletin of the John Rylands Library* 38(1956):449-465.

69 Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *Musned* (Kahire, h.1312-1313)

med'in kendisine ulaşan bir isnada sahip olan hadisleri içerdiklerinden dolayı, resmî isnad tenkidinin ibtidaî başlangıcını temsil etmektedirler. Yine de bu koleksiyonlar, sağlam veya zayıf rivayet zinciri arasında açık bir ayırım yapmamışlardır; onlar, Peygamber'in bir sahabisiyle başlayan isnada sahip her hadisi içermektedirler.

Musnedleri, hadis ilminin gelişiminde nihaî aşamayı temsil eden büyük sahih koleksiyonları takip etmiştir.[70] Sahih koleksiyonu sahipleri, bir hadisin isnadına dayanarak sahihliğinin ölçülebileceği formel kurallar belirlemişlerdir. Onlar, bulabil-
[95] dikleri tüm hadisleri elden geçirmişler; ancak kendilerinin titiz standartlarına uyan isnada sahip hadisleri seçmişlerdir. Onların tahkik metodları, bir kaç teze dayanmaktadır: Onlar hadisteki bozukluk veya kusurun, doğrudan hadis râvilerinin karakter zayıflığına atfedilebileceği görüşündedirler; onlar bu tarz kusurlu râvilerin teşhis edilebileceğine ve isnadın, bir hadisin gerçek nakil tarihinin dökümü/raporu olarak güvenilirliğine kesin bir inanç sahibiydiler. İsnad, böylelikle şu an sahip olduğumuzla ilk dönemlerde var olan arasındaki olası tek köprü olmaktadır. Dolayısıyla isnadların güvenilebilirliğine inanmak, hadisin sahihliğinin ana garantörü olmaktadır.[71] İsnada verilen olağanüstü değere ilişkin ifadeler, gelenekte özenle muhafaza edilmiştir: "İsnad, dindendir" ve "İsnad olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi." gibi.[72]

Klasik hadis tenkidine yönelik itirazlar sıklıkla çok güvenilir olduğu düşünülen hadis koleksiyonlarındaki anormalliklere işaretle başlamaktadır. Hadis inkarcıları sahih koleksiyonlarda, özellikle de Buhari ve Müslim'de var olan, bayağı, saçma, teolo-

70 Temel koleksiyonlar şunlardır: Muhammed b. Abdillah el-Buhârî (ö.256), *el-Câmi' es-sahîh*; Muslim b. el-Haccâc (ö.261), *el-Câmiu's-sahîh*; Ebu Dâvud (ö.275), *Kitâbu's-sunen*; et-Tirmizî (ö.279), *el-Câmiu's-sahîh*; en-Nesâî (ö.303), *Kitâbu's-sunen*; İbn Mâce (ö.273), *Kitâbu's-sunen*; ed-Dârimî (ö.225), *Kitâbu's-sunen*.

71 İsnadın, hadisin erken kaydı ile hadisin sahihliği tartışmaları açısından bir bağlantı noktası olarak önemi, Azami'de canlı bir şekilde ortaya konmuştur, *Studies in Early Hadith Literature*, 212-247.

72 *Levlâ el-isnâdu la qâle men şâe mâ şâe*. Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Hadith Literature* (Oxford, 1924), 84'te zikredilmiştir.

jik olarak itiraz edilebilir veya ahlakî olarak çirkin gördükleri hadisleri ifşa etmekten özellikle zevk alırlar. Gerçekten hadis inkarcılarının, kolayca kabul edemeyecekleri bir sahih hadise rastgelene kadar kendilerinin de sıkı bir şekilde hadise bağlı olduklarını iddia etmeleri nadir görülen bir şey değildir. Örneğin Ehl-i Kur'an'ın kurucularından biri olan Hoca Ahmed Din Amritsarî'nin, Musa'nın, ölüm meleğinin gözüne vurup yere yıktığına ilişkin haberle karşılaştığında, hadisle bağı kopmuştu.[73] Gulam Cilânî Bark'ın hadise inancı da, Hz. Muhammed'in cinsel yaşamının detaylarını tasvir eden hadislerle, "yerle bir olmuştu."[74] Benzer şekilde Mahmud Ebu Reyye de, "şeytan, ezan sesini duyduğunda, yellenerek kaçar" hadisi gibi, hadislerdeki bayağılıklar olarak gördüğü şeylere rastgeldiğinde hadisi sorgulamaya başlamıştır.[75] Bir çok yazar benzer şekilde, bu gibi hadislerden başlayarak sahih koleksiyonlardaki itiraz edilebilir malzemeleri listelemiştir.[76] Sahih koleksiyonlarını savunanlar ise bu tarz eleştirilere ancak, söz konusu hadislerin doğru anlaşıldığında, esasen bayağı, saçma veya itiraz edilebilir olmadıklarını belirterek cevap verebilmektedirler. Hz. Muhammed'in eşleriyle ilişkisinin mahremiyetini aktaran hadislerin eleştirilmesine cevap olarak örneğin es-Selefî, bunda nahoş hiçbir şeyin olmaması gerektiğini dile getirmektedir; zira Şeriat, yaşamın her alanını kuşatmaktadır; dolayısıyla erkekler takip edecekleri bir örnek olmaksızın eşlerine nasıl davranacaklarını nereden bileceklerdir?[77]

Hadise hem karşı olanlar hem de onu savunanlar için konuyla ilgili esas nokta, belirli hadislerin sahihliği değil bilakis muhaddislerin metodlarının güvenilirliğidir. Zira bazı sadık hadis taraftarları bile, hadis tenkit sisteminin genel olarak güvenilirliğine inançlarını sürdürmekle birlikte, büyük hadis kitaplarındaki belirli hadislere itiraza isteklidirler. Oysa hadis inkar- [96]

73 Hoca Ahmed Din'in dönüşümü, Macid'in, "Gulam Cilânî Barq"ı, 32'de anlatılmaktadır.

74 Bark, *Dô Islâm*, 203.

75 Juynboll, *Authenticity*, 41. Bu hadis, tüm temel koleksiyonlarda vardır.

76 Bark, Dô Islâm, 162-196. Belirli hadis çeşitleri, böyle eleştirilere karşı özellikle savunmasızdır; örneğin fadâil hadisleri (belirli kişi veya yerleri öven hadisler), Mehdi'nin gelişiyle ilgili hadisler, Ebdâl (özel bir velî kategorisi) ile ilgili hadisler ve israîliyyâtla ilgili hadisler. Juynboll, *Authenticity*, 102-103.

77 es-Selefî, *Hucciyyât-i-hadis*, 75-76.

cıları, bu tür hadisleri daha derin problemlerin kanıtı olarak görmektedirler; zira en titiz hadisçiler olan Buhari ve Müslim bile açıkça yalan olan şeyleri teşhis edemiyorsa, o halde onların yaklaşımlarında kesinlikle yanlış bir şeyler olmalıdır.

O halde sorun, büyük hadis alimlerinin samimiyeti değil, bilakis onların metodlarının etkililiğidir.[78] Hadis inkarcılarına göre muhaddisler, sahih hadisi teşhis etmek için kendilerini ne kadar verirlerse versinler, Peygamber'in zamanından çok uzaktadırlar ve hadis uydurma faaliyeti çok yaygınlaşmıştır. Uydurmanın boyutları dramatiktir. Hadis uyduranlar, Hz. Muhammed'in, kendisi hakkında yalan söyleyenin cehennemde yanacağına ilişkin dehşetli ikazına rağmen onun zamanında da aktiftiler.[79] Halife Ömer zamanında bu problem o kadar ciddiydi ki o, hadis rivayetini de yasaklamıştı. Uydurma özellikle, hadisi yönetimlerini destekleme aracı olarak gören ve bilfiil Ali aleyhinde ve Muaviye lehinde hadis yayan Emeviler zamanında artmıştı.[80] Abbasiler de peşpeşe gelen her yöneticiyi öngören hadisler yayarak aynı yolu takib etmişlerdi. Dahası dinsel ve etnik çatışmalar da hadis uydurulmasını körüklemişti. Örneğin Zındıkların (Müslüman olduğunu söylemesine rağmen aslında Maniheist fikirleri benimseyenler) onikibinden fazla uydurma hadis yaydıkları rivayet edilmiştir.[81] Ortaya çıkan problemin derecesi, muhaddislerin kendilerinin tanıklıklarında da görülebilir: Nitekim Buharî, yediyüzbin hadisten dokuzbinini seçmiştir.[82]

Çok iyi niyetli muhaddisler bile, kesinlikle bu dalgayı durduramamışlardır. Bu, kendi adlarına birtakım yalan sözlerin nakledilmesini engelleyemeyen muhaddislerin anekdotlarıyla yeteri kadar kanıtlanmış bir gerçektir.[83]Ayrıca niyet iyi olduğunda, uydurma hadisin tedavülünde bir sakınca olmadığını düşünen iyi niyetli muhaddisler de vardı. (Örneğin, Kur'an'ın faziletleri için uydurma hadisler nakleden Nuh b. Meryem.)[84] Bunun için uydurma ile sahih hadis, tamamen birbirine karışmıştı ve uydurma o dereceydi ki, en iyi tenkitçiler bile sahih hadisleri, ancak büyük zorluklarla teşhis edebiliyorlardı. Sahih ile uydurma hadisin birbirine karışmadığı hiç bir hadis literatürü dalı ve koleksiyonu yoktu.[85]

78 Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh", 694.
79 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 14.
80 *Age.*, 15
81 a.y.
82 Raşida Begum v. Şahab Dîn, *All Pakistan Legal Decisions* (1960) Lahore, 1167. Rakamlar, farklı kaynaklara göre büyük oranda değişmektedir.
83 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 16.

Hadis inkarcıları, bu kadar çok uydurma arasında sınırlı sayıdaki sahih hadisin teşhisinde ilk bakışta ortaya çıkan zorluğa işaret ederek hadis alimlerinin metodunun, bu muazzam görev açısından tümüyle yetersiz olduğunu ileri sürmektedirler. En azından onlar hata edebilir; onların herşeyi bilmeleri mümkün değildir.[86] Daha önemlisi, onların başarıları takdire şayan olmasına rağmen, nihayetinde çabaları yetersizdir. Onlar, sahih hadisi tesbit etmenin en iyi imkanını sunabilecek araçları, büyük oranda ihmal etmişlerdir; zira isnad tenkidiyle ilgilendikleri için hadislerin içeriklerinin, yani metnin tenkidini görmezlikten gelmişlerdir.

Muhaddislerin temel hatalarının, metin tenkidini ihmal [97]
etmek olduğu argümanı, ilk önce Hind alt-kıtasında Seyyid Ahmed Han tarafından, Mısır'da da Reşid Rıza ve Muhammed Tevfik Sıdki tarafından dile getirilmiştir. Sonuç olarak bu argüman, bir çok hadis karşıtı tarafından benimsenmiştir. Seyyid Ahmed Han'a göre, muhaddislerin iki görevi vardı: râvilerin güvenilirliğini tahkik etmek (yani isnad tenkidi) ve hadislerin metnini tahkik etmek. Birinci görevin zorluğundan dolayı, onlar asla ikinci görevle uğraşmamışlardır. Sonraki alimler de onların başarılarının tesirinde kalarak onların çalışmalarındaki bu eksikliği teşhis edememişler ve muhaddislerin çalışmalarını, sanki yanılmaz gibi ele almışlardır.[87]

Muhaddislerin hadislerin metnini tamamen görmezden gelecek kadar naklin sadece ittisâli ve râvilerin adaletiyle ilgilendiklerine ve dâhili veya tarihsel kanıta dikkat etmede başarısız

84 *Age.*, 18.
85 Çerâğ Ali, *A'zam al-kalâm* (Agra, 1910), 19; Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 15,20.
86 Mevdûdi, *Tefhîmât*, 360.
87 Ahmed Han, *Makâlât*, XI.419.

olduklarına ilişkin değerlendirmede birçok hadis karşıtı Seyyid Ahmed Han'ı takip etmiştir.[88] Diğerleri ve özellikle de Cayracpûrî, muhaddislerin tevil sayesinde bu tarz bir tenkid şeklini savuşturarak onu çok fazla görmezlikten gelmediklerini ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlar, hadislerin ne Kur'an ne de akılla çatışamayacağı prensibini ilke olarak onaylamışlar; fakat bu tarz müşkil hadisleri reddetmek yerine, onların zahir çelişkisini bertaraf için yorumla ilgili her türlü çabayı göstermişlerdir. Bu gerçek, büyük hadis kitaplarında bile bir çok kabul edilemez hadisin mevcudiyetinin nedenini açıklamaktadır.[89]

Bundan dolayı hadis inkarcıları, klasik hadis tenkidinin sonuçlarının tümüyle olumsuz olduğunda hemfikirdirler; fakat onlar değerli herhangi bir şeyin hala kurtarılıp kurtarılamayacağı konusunda ihtilaf etmektedirler. En iyimser değerlendirmeye göre sahih hadis, klasik hadis tenkidinin yetersizlikleri ıslah edilerek yeniden tesbit edilebilir; yani hadislerin metnini, akıl veya tarihsel açılardan tenkit ederek.[90] Yine de en aşırı hadis karşıtları, zararın onarılamaz olduğunu ve sahih hadisin asla tesbit edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.

Günümüz hadis karşıtları muhaddisleri, metni tahkik etmeyi görmezlikten gelme konusunda eleştirmenin yanısıra, *ilmu'r-rical*'in ardındaki tezlerin de temel olarak kusurlu olduğunu ileri sürmektedirler. Bu argüman bir çok açıdan ortaya konmuştur. Öncelikle, Seyyid Ahmed Han'ın işaret ettiği gibi, bırakın uzun zaman önce ölenleri, yaşayan insanların bile karakterini değerlendirmek, yeteri kadar zordur. Muhaddisler, yapabileceklerinin en iyisini yapmışlardır; fakat onların görevlerinin başarıya ulaşması neredeyse imkansızdı.[91] Çünkü bilgi kıttı, çatışan haberler çoktu ve ilgili tüm bilgilerin toplandığının garantisi de olamazdı.[92] Dahası, hadis alimleri, görünüşte dürüst ve dikkatli olan; fakat gerçekte İslam'ı yıkmaya çalışan usta münafıklarca

88 Çerâğ Ali, *A'zam al-kalâm*, 20; Ahmed Han, *Makâlât*, I.27-28; Emin, *Fecru'l-Islam*, 217; Ebu Reyye, *Advâ*, 4-6.
89 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22.
90 Hadislerin metinlerinin tenkidi için önerilen metodlara ilişkin daha geniş tartışma için beşinci bölüme bakınız.
91 Ahmed Han, *Makâlât*, I.27-28
92 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 357.

kolayca aldatılabilirdi.[93] Dürüstlük ve sahtekarlık, dışarıdan bakanlar tarafından asla kesin olarak bilinemeyecek dâhilî niteliklerdir. Sonuç olarak *ilmu'r-ricâl*, ancak tahmini (*kıyâsî*) bir ilimdir ve hiçkimse, bir alimin, bir râvi hakkındaki yargısının doğru olduğundan hiçbir zaman tam olarak emin olamaz.[94] [98]

Dahası, *ilmu'r-rical*'in üzerine kurulu olduğu râviler hakkındaki tarihî haberlere güvenilirlik veren şey nedir? Bu malumatları kaydedenler, bunu kusursuz bir şekilde mi yapmışlardır, yoksa bu malumatlar tahrif edilmiş veya uydurulmuş olabilirler mi? Bunun için biyografik haberleri, diğer hadisleri yargıladığımız titizlikle yargılamamız kaçınılmazdır. Bu yapıldığında, isnad tenkidinin arkasındaki akıl yürütme, kısırdöngüye dönüşür: zira râvilerin karakterini değerlendirmenin yegane yolu, biyografik haberlerdir; fakat biyografik haberler de, diğer her hadis dalı gibi zayıflık ve bozukluğun tümüne maruz kalmıştır.[95]

Cayracpurî'ye göre, çoğu meşhur ve dürüst insanlar olan, [hicri] 100 ilâ 150 yıllarının hadis râvileri arasından yalancıları tesbit edebilmek için bir peygamber bile ilâhi ilhama ihtiyaç duyabilir. Ricala ilişkin haberler, h.III. yüzyıla kadar sözlü olarak nakledilmiştir ve onların, sıklıkla çatışma ürünü olduğuna ilişkin kanıtlar vardır.[96] Bu, tek bir râvinin güvenilirliği hakkında biyografik literatürdeki ciddi çelişkileri açıklamaktadır. Bunun için biyoğrafik literatürün çoğu malzemesi, şüphelidir ve sunduğu detayların zenginliği, Müslüman tarihçiliğinin büyük bir başarısını temsil etmek şöyle dursun, dengeli tarihsel tenkit aleyhine sadece katı bir rivayet-perestliğe katkıda bulunmuştur.

Klasik hadis tenkidi sistemine yönelik eleştirilerin muhtemelen en ciddisi, isnadların, hadislerin metinleri gibi büyük oranda uydurulduğu; fakat muhaddislerin, bu ihtimali tümüyle reddettiğine ilişkin tezdir. Zira bir kimsenin, bilgisini daha güvenilir otoritelere dayandırması için, açıkça güçlü saikler vardı. En seçkin hadis râvileri bile, seçkin şeyhlerden hadis duyduklarını

93 Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh", 692.
94 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22-23.
95 Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh", 693. Tabakât literatürünün batılı bilginlerce eleştirisi için bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 134-160.
96 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22-23.

olduklarına ilişkin değerlendirmede birçok hadis karşıtı Seyyid Ahmed Han'ı takip etmiştir.[88] Diğerleri ve özellikle de Cayracpûrî, muhaddislerin tevil sayesinde bu tarz bir tenkid şeklini savuşturarak onu çok fazla görmezlikten gelmediklerini ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlar, hadislerin ne Kur'an ne de akılla çatışamayacağı prensibini ilke olarak onaylamışlar; fakat bu tarz müşkil hadisleri reddetmek yerine, onların zahir çelişkisini bertaraf için yorumla ilgili her türlü çabayı göstermişlerdir. Bu gerçek, büyük hadis kitaplarında bile bir çok kabul edilemez hadisin mevcudiyetinin nedenini açıklamaktadır.[89]

Bundan dolayı hadis inkarcıları, klasik hadis tenkidinin sonuçlarının tümüyle olumsuz olduğunda hemfikirdirler; fakat onlar değerli herhangi bir şeyin hala kurtarılıp kurtarılamayacağı konusunda ihtilaf etmektedirler. En iyimser değerlendirmeye göre sahih hadis, klasik hadis tenkidinin yetersizlikleri ıslah edilerek yeniden tesbit edilebilir; yani hadislerin metnini, akıl veya tarihsel açılardan tenkit ederek.[90] Yine de en aşırı hadis karşıtları, zararın onarılamaz olduğunu ve sahih hadisin asla tesbit edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.

Günümüz hadis karşıtları muhaddisleri, metni tahkik etmeyi görmezlikten gelme konusunda eleştirmenin yanısıra, *ilmu'r-rical*'in ardındaki tezlerin de temel olarak kusurlu olduğunu ileri sürmektedirler. Bu argüman bir çok açıdan ortaya konmuştur. Öncelikle, Seyyid Ahmed Han'ın işaret ettiği gibi, bırakın uzun zaman önce ölenleri, yaşayan insanların bile karakterini değerlendirmek, yeteri kadar zordur. Muhaddisler, yapabileceklerinin en iyisini yapmışlardır; fakat onların görevlerinin başarıya ulaşması neredeyse imkansızdı.[91] Çünkü bilgi kıttı, çatışan haberler çoktu ve ilgili tüm bilgilerin toplandığının garantisi de olamazdı.[92] Dahası, hadis alimleri, görünüşte dürüst ve dikkatli olan; fakat gerçekte İslam'ı yıkmaya çalışan usta münafıklarca

88 Çerâğ Ali, *A'zam al-kalâm*, 20; Ahmed Han, *Makâlât*, I.27-28; Emin, *Fecru'l-Islam*, 217; Ebu Reyye, *Advâ*, 4-6.
89 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22.
90 Hadislerin metinlerinin tenkidi için önerilen metodlara ilişkin daha geniş tartışma için beşinci bölüme bakınız.
91 Ahmed Han, *Makâlât*, I.27-28
92 Mevdûdî, *Tefhîmât*, 357.

kolayca aldatılabilirdi.[93] Dürüstlük ve sahtekarlık, dışarıdan bakanlar tarafından asla kesin olarak bilinemeyecek dâhilî niteliklerdir. Sonuç olarak *ilmu'r-ricâl*, ancak tahmini (*kıyâsî*) bir ilimdir ve hiçkimse, bir alimin, bir râvi hakkındaki yargısının doğru olduğundan hiçbir zaman tam olarak emin olamaz.[94] [98]

Dahası, *ilmu'r-rical*'in üzerine kurulu olduğu râviler hakkındaki tarihî haberlere güvenilirlik veren şey nedir? Bu malumatları kaydedenler, bunu kusursuz bir şekilde mi yapmışlardır, yoksa bu malumatlar tahrif edilmiş veya uydurulmuş olabilirler mi? Bunun için biyografik haberleri, diğer hadisleri yargıladığımız titizlikle yargılamamız kaçınılmazdır. Bu yapıldığında, isnad tenkidinin arkasındaki akıl yürütme, kısırdöngüye dönüşür: zira râvilerin karakterini değerlendirmenin yegane yolu, biyografik haberlerdir; fakat biyografik haberler de, diğer her hadis dalı gibi zayıflık ve bozukluğun tümüne maruz kalmıştır.[95]

Cayracpurî'ye göre, çoğu meşhur ve dürüst insanlar olan, [hicri] 100 ilâ 150 yıllarının hadis râvileri arasından yalancıları tesbit edebilmek için bir peygamber bile ilâhi ilhama ihtiyaç duyabilir. Ricala ilişkin haberler, h.III. yüzyıla kadar sözlü olarak nakledilmiştir ve onların, sıklıkla çatışma ürünü olduğuna ilişkin kanıtlar vardır.[96] Bu, tek bir râvinin güvenilirliği hakkında biyografik literatürdeki ciddi çelişkileri açıklamaktadır. Bunun için biyoğrafik literatürün çoğu malzemesi, şüphelidir ve sunduğu detayların zenginliği, Müslüman tarihçiliğinin büyük bir başarısını temsil etmek şöyle dursun, dengeli tarihsel tenkit aleyhine sadece katı bir rivayet-perestliğe katkıda bulunmuştur.

Klasik hadis tenkidi sistemine yönelik eleştirilerin muhtemelen en ciddisi, isnadların, hadislerin metinleri gibi büyük oranda uydurulduğu; fakat muhaddislerin, bu ihtimali tümüyle reddettiğine ilişkin tezdir. Zira bir kimsenin, bilgisini daha güvenilir otoritelere dayandırması için, açıkça güçlü saikler vardı. En seçkin hadis râvileri bile, seçkin şeyhlerden hadis duyduklarını

93 Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh", 692.
94 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22-23.
95 Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh", 693. Tabakât literatürünün batılı bilginlerce eleştirisi için bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 134-160.
96 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22-23.

yalan yere iddia etmişlerdir, ki, bu pratik, tedlis olarak adlandırılmıştır. Zira bir râvi, eğer düşük konumda ise, hadislerini daha güvenilir otoritelere dayandırması için güçlü saikler vardı. Yalancıların genel olarak yalanlarını gizlemek için isnadlar uydurduğunu biliyorsak bir hadise, [sırf] rivayet zincirine dayanarak nasıl güvenilir hükmünü verebiliriz?[97]

Hadis taraftarları, hadis uydurmanın gerçekleştiğini hiçbir şekilde inkar etmemektedirler. Onlar gerçekten bu tarz uydurmanın şartlarını ve nedenlerini özenle sıralamaktadırlar.[98] Yine de onlar, uydurmanın boyutlarının hadis karşıtları tarafından abartıldığını, uydurma alametlerinin açık olduğunu ve büyük hadis alimlerinden itibaren muhaddislerin uydurma hadisin tedavülünü engellemek için yeterli önlemleri aldıklarını ileri sürmektedirler. es-Selefi'ye göre uydurmanın boyutları, hadis literatürü hakkındaki temel gerçekler yanlış anlaşıldığı için
[99] büyük oranda abartılmıştır. Örneğin, Buhari kitabına aldığı hadisleri, 700.000 üzerinde hadis içinden seçtiğini söylerken, hadislerin aslı aynı da olsa, her farklı isnadı bir hadis saymaktadır. Dahası sahih [hadis] derleyicileri koleksiyonlarına aldıkları hadisleri tabi tuttukları kriterlerin aynısıyla değerlendirildiğinde sahih olan bir çok hadisi atlamış ve geçmişlerdir.[99] Bunun için Sahih koleksiyonlarının dışındaki her hadis, uydurma olarak görülemez. Dahası başlangıçtan beri ulema, hadis uydurulmasını engellemek için önlemler almıştır. Bu çabalar, örneğin sahabenin şüpheli bir haberi kontrol için birbirine danışması gibi öylesine başlamış; fakat tesadüfi hadis kontrol araçları, yavaş yavaş düzenli hadis tenkidine yerini bırakmıştır. Burada esas nokta, hadis tenkidinin h. III. yüzyılda başlamadığı, bilakis sahabe zamanından itibaren sürekli olarak uygulandığıdır.[100] Hadis eleştiricilerinin, Peygamber'in zamanı ile ciddi hadis tenkidinin başlangıcı arasında var olduğununu iddia ettikleri ara/kopukluk aslında yoktur.

97 *Age.*, 26.
98 Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 75-79.
99 Selefî, *Hucciyyat-i-hadis*, 80-82.
100 Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 90-97; Azami, *Studies in Hadith Methodology*, 48.

Hadis taraftarları dikkatlerini, muhaddislerin aslında sahih hadisi tesbit edemeyecek kadar Peygamber'in zamanından uzak oldukları argümanına da yöneltmektedirler: bizler, onların zamanından çok daha uzakta iken, biz kimiz de onları yargılıyoruz? İlk dönem hadis mütehassısları, kesin olarak bizim sahip olduklarımızdan daha çok şey bilmektedirler. Dünyadaki tüm incelemeler, muhaddislerin hesaba katmadığı yeni hiçbir şey bulamaz; dolayısıyla her yeni değerlendirme, kişisel görüş olmaktan başka bir anlama gelmez. Yeni araştırmalar, geçmiş olayları değiştiremez.[101] İlk dönem alimleri, zaman olarak daha yakın oldukları için, râviler hakkında yargıda bulunmak için çok daha iyi donanıma sahiptirler; zira onların, [bize göre] uzun zaman önce kaybolan kaynaklardan haberleri vardı.

Hadis taraftarlarına göre, muhaddislerin hadislerin metnine dikkat etmedikleri tezi, klasik hadis tenkidine ilişkin hatalı bir değerlendirmedir. Gerçekte ulemâ, titiz kriterlere göre hadis metnini elden geçirmiştir.[102] Hadis tahkiki ve hadis tashihi kuralları, o derece mükemmele ulaşmıştı ki, daha fazla araştırma, ne gerekli, ne de faydalıydı. Muhaddisler, yalan sözlerin sızmadığından tam olarak emin olmak için gerekli olanın da ötesine geçmişlerdi. Gerçekte, hadis tenkidi kuralları, zaman geçtikçe düzenli hale gelme eğilimindeydi.[103] Bunun için hadis ilmi, tarihsel tenkit açısından bir zirve olarak rakipsiz kaldı.[104] Hadis inkarcıları, hadis literatürünün tam olarak ne olduğu konusundaki cehaletlerini, hareketleriyle dışa vurmuşlardır. Onlar, tehlike yaratacak kadar bilgiye sahiptirler, fakat onlar, kendisine ait olmayan bir eve zorla giren ve neyin değerli neyin değersiz olduğunu bilmeden bulduklarını ganimet diye sergileyen davetsiz misafir gibidirler.[105]

es-Selefî'nin, hadis inkarcılarını acemi hırsızlar şeklinde tasviri, uygun bir tasvirdir; zira onların vardığı sonuçların övülecek çok şeyi olabilir; fakat bu sonuçlara ulaşmak için kullandıkları [100]

101 Selefî, *Hucciyyat-i-hadis*, 74.
102 *Age.*, 72; Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 271-272.
103 Selefî, *Hucciyyat-i-hadis*, 71-72; Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 90.
104 Mevdûdî, *Sunnat kî a'înî haysiyyât*, 58.
105 Selefî, *Hucciyyat-i-hadis*, 83-84.

metodlar, *ilmu'l-hadis*'in kendisinden aşırılmıştır. Çoğu hadis karşıtının metodundaki bu kusur, Eslem Cayracpuri'nin çalışmasında da görülebilir. Cayracpûrî, hadis nakillerinin Hz. Muhammed'le bağının kesin olmadığını (*gayr yaqînî*) ve bunun için hadisin, dinsel bilgi değil, tarihsel bilgi verdiğini ileri sürmektedir. O, Peygamber'in kendisinden gelen bazı hadislerin olabileceğini inkar eder gözükmemektedir: O, daha çok, bunların çok az olduğunu, ne Peygamber ne de sahabenin bu hadislerin, dinî bilginin kaynağı olarak ele alınmasını amaçlamadıklarını ve onların da uydurma hadisler okyanusunda kaybolduğunu kabul etmektedir. Onun tezi, göründüğü kadarıyla iki argümana dayanmaktadır: Sahih hadisler, çok azdır ve Emeviler zamanında adamakıllı başlayan hadis uydurma faaliyeti o dereceydi ki, sahih hadisleri uydurma hadislerden ayırmak hakikaten artık imkansızdır.

Bu tezlerin herbiri savunulabilirdir ve açıkca Goldziher'in argümanlarına paraleldir. Fakat Cayracpûrî, tezlerini destekleme tarzıyla, durumunu ciddi şekilde tehlikeye sokmaktadır; yani hadisi güvenilmez göstermek için, eleştirmeden hadise güvenmektedir. Cayracpûrî, ironik olarak bir kısmı büyük koleksiyonlarda yer alan bir çok hadis karşıtı hadisleri, yaklaşık olarak h. II. ve III. yüzyıl tartışmalarının ürünü oldukları şüphesini imâ [bile] etmeden kullanmaktadır. Bundan dolayı o, prensipte hadisin çabucak çoğalmasına karşı çıkan fakat pratikte, hadisin argüman olarak meşruiyyetini zımnen kabul ederek ve kendilerinin hadis karşıtı hadislerini yayarak hadise katkıda bulunan ilk hadis karşıtlarının düştüğü tuzağa istemeden düşmektedir. Örneğin o, Hz. Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hadis tedavülünü engellediğine ilişkin haberlere dayanarak Peygamber veya ilk dört halife zamanında herhangi bir hadis nakledilmişse bile bunun çok az olduğunu ileri sürmektedir. Benzer şekilde o, ilk yazılı koleksiyonların Emeviler zamanına kadar ortaya çıkmadığı argümanını desteklemek için Peygamber'in hadis yazımını yasakladığını zikretmektedir. Onun metodu, muhafazakar karşıtlarınınkini yansıtmakta ve bu şekilde onların eline düşmektedir.[106]

106 Cayracpûrî, *İlm-i-hadis*, 22-23

Hadissiz Sünnet

Müslümanların hadis tartışmalarının çoğunluğu, daha önce gördüğümüz gibi, hadis ile sünnet arasında organik bir ilişki olduğu varsayımına dayanmaktadır; yani ya ikisi vardır, ya da ikisi de yoktur. Fakat hadis ve sünnetin kopmaz bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğu varsayımı, itirazsız kalmamıştır. Hadisin sahihliği tartışmalarının en enteresan sonuçlarından birisi, [101] sünnet'in otoritesi sorununu, hadisin tarihsel olarak sahihliği probleminden ayırma çabalarının ortaya çıkmasıdır -Prensipte sünnetin otoritesini korurken, en azından çağdaş hadis tenkidinin sonuçlarını kısmen kabul etmek.

Bu tarz bir argümanın en ulaşılabilir örneği, Lahor eksenli Instutue of Islamic Culture'nin yaymaya çalıştığı sünnet yaklaşımını yansıtan ve S. M. Yusuf tarafından yazılan bir denemedir.[107] Yusuf, açıkça sünneti hadisten ayırmaktadır; sünnet, "herhangi bir dökümandan (hadis) ayrı olarak pratik" demektir. Sünnet, kaydedilmiş hadisin temelini oluşturan normatif bir harekettir ve bunun tersi değildir.[108] Diğer bir deyimle, sünnete geleneksel bakış açısına göre bir hadisin ifade ettiği X'ten biz belirli normatif pratikler çıkarırız; yani Y. Fakat Yusuf için normatif pratik Y, bunun sadece dökümantasyonunu sağlayan herhangi bir hadisten, yani X'ten bağımsız ve önceliklidir. Gerçekte sünnetin geçerliliği, onun hadisteki dökümantasyonuna bağlı değildir, çünkü, "pratik, en iyi pratik kanalıyla nakledilir" ve "pratik, inkitasız olduğu ve bozulmadığı sürece, kendi kendinin kanıtını oluşturur." Tüm ihtiyaç duyulan şey, ittisâlin ve pratiğin selametinin garanti edilmesidir, bunun sonucunda hadisten tamamen de vazgeçilebilir.[109]

Yusuf'a göre, esasen ilk dönem Müslüman nesillerde tam olarak olan da buydu. Sahabe, "yaşayan modeller" ve "yaşayan hadisin taşıyıcıları" olmuştu.[110] Bu, ilk dönem fıkıh mezheplerinin, Nebevî Sünnet ile halifelerin sünneti veya sahabe hakkında-

107 Yusuf, *Essay on Sunnah*. Ayrıca bkz. Phulwârawî, Makâm-i-Sunnat.
108 Yusuf, *Essay on Sunnah*, 24.
109 *Age.*, 31.
110 age, 33.

ki haberlerle hadis arasında niçin ayırım yapmadıklarını açıklamaktadır. Sahabenin ameli, sünnetin olası en iyi klavuzuydu; zira onlar, Nebevî Sünneti pratik olarak nakletmişlerdi. Bundan dolayı ilk dönem hadis literatüründe, otoriteniz olarak sünnette tecrübe sahibi birini belirtmeniz yeterlidir; zira her pratiğin, Peygamber'in kendisine kadar ulaşması gerekmemektedir.[111]

Yusuf'un, sünnetin en güvenilir aracı olarak topluluğun pratiği üzerindeki vurgusu, eskilere dayanmaktadır. Örneğin Şâfiî'nin bazı karşıtları, sünnetin hadisten ziyade topluluğun ameli incelenerek çok daha güvenli bir şekilde belirlenebileceğini iddia etmişlerdir. Zira sahabe, Peygamber'in pratiğinin ruhuna göre/onun izinde hareket etmiştir, tâbiûn sahabenin örneğini takip etmiş ve üçüncü nesilde Nebevî Sünnet, pratikte o kadar iyi oturmuştu ki, desteklenmesi için hadise ihtiyaç kalmamıştı. Esasen, sahihliğinin belirlenmesindeki güçlükler dolayısıyla, hadiste büyük risk de vardı.[112]

Yusuf, sünnetin hadisler aracılığıyla naklinden çok pratik kanalıyla nakline vurgu yaparak ve bu çizgide bir argümanı takip ederek sünnete, hadisin tarihselliğinden bağımsız bir temel sağlamayı amaçlamaktadır. Şayet sünnet, Müslümanların sürekli pratiğiyle temsil ediliyorsa ve hadis, o pratiğin sadece bir kaydı ise, öyleyse bir hadisin tam olarak tarihsel olduğunun gösterilmesi çok önemli değildir -pratik, yeterli kanıttır. Fakat şayet
[102] sahih sünnet, devam eden pratikle kanıtlanmışsa, devam eden pratiğin kanıtı nedir? Acaba hadis, doğru pratiğin geçerlileştirilmesinde herhangi bir rol oynayabilir mi? Yusuf, bu problemleri ifadede başarısız olmaktadır ve sonunda, çağdaş Müslümanların "yaşayan sünneti", hadisin içinde veya ondan bağımsız olarak tekrar nasıl ortaya çıkarabileceklerine ilişkin tutarlı ve ikna edici bir argüman sunamamaktadır.

Sünnetin otoritesini, hadisin tam olarak tashihinden ayırmaya çalışan benzer fakat çok daha sofistike bir girişim, Pakistanlı modernist Fazlur Rahman'ın çalışmasında bulunmaktadır. Rahman, hadis, sünnet ve birbiriyle ilişkileri hakkındaki görüşleri-

111 age, 40.
112 eş-Şâfiî, *Umm*, VII, 242

ni, Pakistan'ın Central Institute for Islamic Research'ın yöneticiliğini yaptığı 1960'larda açıklamıştır. Bu Enstitü, General Eyyûb Han yönetimi tarafından, yönetimin ihtiyaçlarına cevap verecek modernist İslâmî yorumları yayma konusunda yardımcı olması için kurulmuştu. Rahman'ın sünnet üzerine çalışması, 1960'lar Pakistan'ındaki dinsel politikanın arkaplanına bağlı olarak, özellikle de, Gulam Ahmed Perviz ile Pakistanlı ulemadan karşıtları arasındaki tartışmanın arkaplanına bağlı olarak anlaşılmalıdır. Perviz'in sünneti kökten reddi ve İslamî devleti, Nebevî otoritesinin gerçek vârisi olarak gören yaklaşımı, karşıtlarının zihinlerinde, Eyyûb Han hükümetinin, modernist İslam'ı yaymak için ulemayı gözardı etme çabalarıyla birleştirilmiştir. Hükümetin bir çok tartışmalı icraatı, Eyyub Han'ın, Perviz'in fikirlerine sempatiyle baktığını çağrıştırır gözükmektedir.

Hükümet karşıtları tamamen haklı olarak, Eyyûb Han'ın, politikasını belirlerken geleneksel dinî kaynakları gözardı etme niyetinde olduğundan şüphelenmişlerdir. Onlar, muhtemelen yanlış olarak Perviz'in fikirlerinin, hükümet politikası üzerinde aşırı bir etki yaptığı sonucuna vardılar. Bundan dolayı din, devlet ve dinî konularda hükümetin politika belirlemesi ve ulemânın göreli rolü tartışması, Perviz'in fikirlerinde, özellikle de sünnet konusunda odak teşkil etmiştir. Öte yandan dikkatler, yönetimin dinî konularda temel sözcüsü olan, Central Institute for Islamic Research'te ve onun yöneticisinde odaklandı. Bu hareketli tartışmanın arkaplanına bağlı olarak Fazlur Rahman kavgaya, sünnetin otoritesi ve hadisin sahihliği üzerine bir dizi makale yayınlayarak girdi.[113]

113 Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijmâ in the Early Period", *Islamic Studies* 1, 1 (1962):5-21; "Sunna and Hadith", *Islamic Studies* 1, 2 (1962): 1-36; "Post-formative Developments in Islam", Islamic Studies 1, 4 (1962): 1-23. Bu makaleler toplanmış ve Islamic Methodology in History (Karaçi, 1965) adıyla müstakil olarak yayınlanmıştır. Bunlar sonradan Urduca ve Arapça olarak yayınlanmıştır. O, bu makaleleriyle, birbirleriyle ilişkili olmasına rağmen tamamen ayrı olan iki tartışmaya cevap verdiğini söylemektedir. O, öncelikle Pakistan'da Perviz'in Sünneti radikal bir şekilde reddinin neden olduğu tartışmaya cevap vermekte fakat o, ayrıca, bir kaç yıl önce basılan *Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı kitabında Joseph Schacht'ın hadisin sahihliğine ilişkin şüpheci görüşleri hakkında devam eden uluslararası ilmi tartışmaya da cevap vermektedir.

Rahman'ın argümanı, sünnetin yeniden tanımıyla ya da onun her zaman dediği gibi, sünnetin orjinal tanımına dönüşle başlamaktadır. O, sünnetin, Peygamber'in normatif örnekliği şeklindeki stardart tanımını terketmemekte; fakat sünnetin, Peygamber'in örnekliğini Müslüman toplumun kollektif yorumu şeklinde başka bir şekilde de anlaşılabileceğinde ısrar etmektedir. Mantıksal olarak, birinci anlamdaki sünnet, ikinci anlamdaki sünnetten önceliklidir; zira Peygamber'in örnekliği, Müslüman toplum için tüm sünnetlerin formel kaynağıdır.
[103] Yine de Peygamberî örnekliğin gerçek içeriği, spesifik olmaktan ziyade geneldir. Hz. Muhammed tam bir kanun koyucu (panlegist) değildi, bilakis ahlakî bir ıslahçı idi; o, Müslümanların genel olarak işaret ettikleri gibi çok fazla emsâl belirlememiştir. Bundan dolayı Nebevî Sünnet, "tamamen spesifik içerikle dolu olmaktan çok genel bir şemsiye kavramdır."[114] Sünnet'in statik kalması asla amaçlanmamıştır; bilakis gelişmesi amaçlanmıştır. Sonuç olarak, ikinci anlamdaki sünnet; toplumun, Nebevî Sünneti spesifik durumlara bağlı olarak yorumu, elden geçirmesi ve uygulamasıdır; o, Nebevi örneklikten esinlenmiştir ve onu özümsemiştir. Fakat onun spesifik formülasyonu, Müslümanların kendi çabalarının ürünüdür.[115] Nebevî örnekliğin ruhuna dayanan ve icma prensibiyle korunan sünneti oluşturmaktan Müslüman toplumun kendisi sorumludur. Bundan dolayı sünnet, toplumun icmaı ile birleşiktir ve sünnet ile icma, "materyal olarak da aynıdır."[116]

İlk dönem İslam toplumunun geliştirilmiş sünneti ile Peygamber'in örnekliği arasındaki ilişki, dinamikti. Peygamber'in sünneti, bir takım katî prensipler değil, "ilk dönem Müslüman nesillerin yaklaşmaya çalıştıkları bir idealdi."[117] Onlar, Peygamber'in amaçladığına ulaşmak için "kesintisiz bir arayış içindeydiler".[118] Rahman, bu tarz bir sünnet anlayışını aydınlatmak için bir kaç örnek zikretmektedir. Örneğin Hasan el-Basrî, Abdulmelik'e yazdığı mektubunda, insan hürriyeti konusundaki tutumunu

114 Rahman, *Methodology*, 11-12
115 *Age.*, 19
116 *Age.*, 6,18
117 *Age.*, 27
118 *Age.*, 29

destekleyen belirli bir hadis olmamasına rağmen, yine de sünnete uyduğunu ileri sürmektedir.[119] Diğer bir deyimle Rahman, dogmanın spesifik bir ifadesinden çok Müslümanlardaki Nebevî misyonun genel ruhunun sünneti oluşturduğunu söyler. Benzer şekilde *Muvatta*, İmam Malik'in zamanında sünnetin, toplumun üzerinde icma ettiği şey olarak (*el-emr el-muctemâ aleyh*) anlaşıldığını göstermektedir.[120] Aynı şekilde Şafi'nin muhalifleri, sünneti, toplumun pratiğinin belirlediğini ileri sürmüşlerdir. Rahman, Şâfî öncesi fakihlerin metodolojisinin yeniden diriltmesini ve böylelikle, hadis eksenli klasik sünnet teorisine karşı eski anlayışın tekrar kurulmasını önermektedir.

Yusuf gibi Rahman için de hadis, sünnetin sonucudur, ona öncelikli değildir; hadis, toplumun "yaşayan sünnetinin" sırf dökümantasyonu ve yansımasıdır. Bu şekilde hadis, sünnete paralel gelişmiştir. En erken dönem hadisleri, Peygamber'e değil, "yaşayan sünnetin" formulasyonuyla meşgul olan sonraki Müslümanlara ulaşmaktadır.[121] Yine de hadis hareketi geliştikçe, hadisi en doğal güven kaynağı noktasına, yani Peygamber'in şahsına yansıtmak için amansız bir baskı vardı.[122] Bu açıdan Rahman, Schacht'ın bulgularını, "ana hatlarıyla reddedilemez" olarak kabul etmektedir. O, "lafzî Nebevî sünnetin, kendi bütün- [104]
lüğü içinde, hadise yansımış olan yaşayan sünnetten kurtarılıp kurtarılamayacağından" son derece şüpheli olduğunu belirtmektedir."[123] En iyi ihtimalle az sayıda hadis, Peygamber'in kendisine kesin olarak ulaşabilir.

Fakat Rahman, Nebevî hadislerin çoğunluğunun tam anlamıyla tarihsel olarak sahih olmasa bile, bunun, onların sünnetin bir kaynağı olarak önemini azaltmayacağını ileri sürmektedir. O, hadislerin, yalan olarak nitelenmesine karşı koymaktadır; zira "hadis, lafız olarak Peygamber'e ulaşmasa da, onun ruhu/esprisi kesinlikle ona ulaşmaktadır ve hadis büyük ölçüde, Nebevi model veya ruhun durumsal yorumu ve formülasyonudur."[124]

119 *Age.*, 12
120 *Age.*, 13-14
121 *Age.*, 33
122 A.y.
123 *Age.*, 67
124 *Age.*, 80

Hadis karşıtlarının ileri sürdüğü gibi geriye doğru yansıtma, ne gayr-ı tabi ne de sinsicedir. Muhaddisler bu gerçeği teşhis etmişti; zira onlar, ahlakı güzelleştiren ifadelerin, tam olarak tarihsel olup olmadığına bakmadan Peygamber'e atfedilebileceği ilkesini belirlemişlerdi.[125] Diğer bir deyimle Rahman, muhaddislerin bizzat kendilerinin, kendi çalışmalarını tam anlamıyla tarihsel olarak görmediklerini söylemektedir. Bir ifadeyi Peygamber'e atfetmek, Peygamber'in kendisine atfedilen şeyi gerçekte de demiş olmasını kaçınılmaz olarak gerektirmez; o, daha çok, doğru şartlar gözönüne alındığında, "o, kesinlikle bu tür bir ifade kullanırdı"yı temsil etmektedir. Bunun için şöyle bir hadis vardır. "Varolan her güzel sözü, ben söylemiş sayılabilirim."[126]

Bunun için hadis literatürü, Nebevî örnekliği Müslüman topluluğun anlaması ve uygulamasının kaydını temsil etmektedir -yani Peygamber'in "yapardı"larını. Bundan dolayı hadis, sünnetin bir kılavuzu olarak kabul edilmelidir; zira "hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir şekilde yansımasından başka bir şey değildir."[127] Hadis, "Nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu" temsil etmektedir ve tam olarak tarihsel olmasa bile, "yine de temel bir anlamda normatif olarak kabul edilmelidir."[128] Fakat hadisin Rahman açısından normatifliğinin anlamı, muhaddisler açısından hadisin normatifliğinin içerdiği anlamla aynı değildir. Problem şudur: Hadis, "yaşayan sünnet"in gelişimini kaydetmesine ve dolayısıyla onun için bir klavuzluk sunmasına rağmen, yaşayan sünnetten, sabit bir formu teşvikiyle farklılaşmaktadır. Yaşayan sünnet, "yaşayan ve devam edegelen süreç" iken, hadis hareketi, [sünnete] "mutlak devamlılık vermeye" çalışmış ve sonuç, sünnetin statik ve sabit bir formda "belirlenmesi" olmuştur.[129] Dolayısıyla sünnet, hadisi biçimsel olarak uygulamakla ortaya çıkarılamaz.

Bu durumda şu soru karşımıza çıkmaktadır: Şayet hadis sırf katı formu teşvik ediyorsa ve gerçek sünnet, esasen topluluğun icmasında bulunuyorsa, o zaman hadisten niçin tamamen vazgeçilmemektedir? Rahman, bu soruyu ifade ederken Perviz'i aklında tuttuğunu açığa vurmaktadır: O, "toplumda ilerlemecilik" dedikleri şey adına hadis ve Nebevî Sünnet'i yok etmeyi isteyen güçlü eğilimlerin olduğunu" belirtmektedir. Ona göre bu yaklaşım, Neron'un Roma'yı yeniden inşa etme metoduna benzemektedir. Perviz'in yaptığı gibi hadisi ortadan kaldırmak, Müslümanların ilk tarihiyle yegane bağını ortadan kaldırmak demektir; şayet hadis, kapı dışarı edilirse o zaman çağdaş Müslümanlarla Peygamber arasında, "ondört yüzyıllık muazzam uçurumdan başka bir şey kalmaz."[130] Zira bu tarz bir yaklaşımın sonuçları [105] dehşet vericidir; çünkü bu durumda icma gibi İslam'ın temel bir prensibi bile temelsiz kalır.[131]

İcma örneği, Rahman'ın, bir hadis veya Peygamber'in zamanından sonra ortaya çıkan bir pratik için Peygamberî temel/kaynak sağlamaya çalıştığı metodun şemasını sunmaktadır:

> İcma-hadis ikilisini, Peygamber hakkında tarihsel olarak bilinenler doğrultusunda inceyelecek olursak, öncekinin (icma), Nebevî Sünnet'ten hareketle geliştiğini görürüz; zira Peygamber, cemaatin birliğini sağlamak için her çabayı göstermekle kalmamış, aynı zamanda düşünce ve amaç birliğini teşvik etmiş ve meydana çıkarmıştır. Kur'an'daki 'şûrâ' terimi, bu çabaya işaret etmektedir.[132]

Bu pasaj, Rahman'ın sonuç olarak demek istediğini zımnen ortaya koymaktadır: Peygamber'in yaşamının genel çizgileri, bir hadisin Peygamber'in ruhunu soluduğuna ya da solumadığına hükmetmek için onun temel ölçüsünü sunmaktadır. Rahman, Peygamber'in biyografisinin ana çizgilerinin kesin olarak açık olduğunu ve "Peygamber ve ilk dönem cemaati hakkında kesin olarak bilinen bu geçmişe dayalı olarak.... hadisi yorumlayabileceğimizi" düşünmektedir. Rahman'ın işaret ettiği gibi tarihin hadise bu şekilde tercihi, teknik hadisi, tarihi haberlere [Meğazi] üstün tutan muhaddislerin önyargısını uygun bir şekilde tersine çevirmedir.[133] Şayet bir pratik veya hadis, genel istikametiyle ve

125 *Age.*, 44
126 *Age.*, 73
127 *Age.*, 74
128 *Age.*, 71
129 *Age.*, 75

130 *Age.*, 69-70
131 *Age.*, 76
132 A.y.
133 *Age.*, 81. Tarihî rivayetlerin, hadise tercih edilmesi ve hadisin hakemi olması, Şiblî Nu'mânî'nin çalışmasını çağrıştırmaktadır.

maksadıyla, biyoğrafik kayıtlarda kaydedildiği şekliyle Nebevî misyonun ruhunu ortaya koymaktaysa, o halde, onun bir anlamda Nebevî Sünnet'ten çıktığı söylenebilir.

Tüm bunlar hala, çağdaş Müslümanların "yaşayan sünnete" ulaşabilmek için hadisi nasıl kullanacakları sorusuna cevap vermemektedir. Rahman açıkça, hadisin şekilci veya lafzî uygulamasının her türünü reddetmektedir. Bunun yerine, yapılması gereken şey; "hadisi durumsal bağlamında incelemektir- yani gerçek ahlaki değerini çıkarmak için onların gerçek fonksiyonel önemini anlamak."[134] Hadis, "ilk dönem topluluğunun Peygamber hakkında devasa ve âbidevî yorumu" olarak ele alınmalıdır.[135] Müslümanlar, bu yorumu direkt olarak uygulamak için değil, arkasındaki ruhun ipuçları için incelemelidirler. Bu şekilde düşünüldüğünde, tüm hadis literatürünün değeri ortaya çıkmaktadır; zira bir hadisin spesifik metninin reddedilmesi gerektiğinde bile (örn., Bir Müslüman, zina da etse, çalsa da cennete girecektir), bu hadisin arkasındaki ruh (yani, bölünmeye karşı çıkma ve toplumda evrenselliğe (catholicity) duyulan ihtiyaç) önemli olabilir.

Herhangi bir kesinlik derecesiyle Peygamber'e ulaşan belirli bir hadis olmadığı için -hadis,en iyi ihtimalle Peygamber'in ruhunu ifade etmektedir- Rahman, Peygamber'in örnekliğini
[106] küçümser gözükmeden hadisleri kabulde, redde veya yeniden yorumlamada özgür bir yaklaşım sergilemektedir. Özel bir pratik veya kural, bir devirde veya bir durumda sünnetin gerçek bir çözümü olarak değerlendirilebilir; fakat aynı kural, başka bir devirde geçersiz kılınabilir veya sünnetle uyuşmaz olarak değerlendirilebilir. Sünnet kesin olarak belirlenmiş değil, dinamiktir, statik değil, gelişicidir. Rahman'ın öncelikli örneği, *Riba* hususudur. *Riba*'nın yasaklığının arkasındaki ruh, açıkça Kur'an'a ve de Peygamber'e uzanmaktadır. Fakat *Riba*'nın ilk dönem Müslüman nesiller tarafından formalize edilen ve hadiste muhafaza edilen özel tanımı, uygulanmak zorunda değildir. Yasağın arkasındaki ruha uydukları sürece, Müslümanlar kendileri için Riba'nın uygulamasının detaylarını belirlemede özgürdürler.[136]

134 *Age.*, 77
135 *Age.*, 76
136 *Age.*, 77

Rahman, her detayının doğrudan Peygamber'e ulaşması gerektiğinde ısrar etmeden ve Nebevî otoriteyi taşıyacak şekilde bir sünnet tanımı yapma konusunda üstün bir başarı göstermiştir. Onun Nebevî otoriteye yaklaşımı, tarihî İsa problemine karşı verilen bazı teolojik cevaplarla verimli bir şekilde kıyaslanabilir. Nasıl bazı hristiyan teologlar, inancın İsa'sını, tarihin İsa'sından ayırmaya kalkışmışlarsa, Rahman da, adeta inancın sünnetini, tarihin hadisinden ayırarak, eleştirel tarihsel araştırma karşısında savunmasız kalmayacak teolojik bir sünnet aramaktadır. Diğer yandan Rahman'ın sünnete yaklaşımı, Hz. Muhammed'le ilgili ilk dönem biyografi ve tarih kaynaklarının güvenilir olduğuna ve Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatının ana hatlarının bu şekilde olduğuna ilişkin kesin bir güvene dayanmaktadır.

Keza Rahman, sünnet ile hadis arasında dinamik bir ilişki devam ettirmekte de başarılıdır. O, hadisten sünnet çıkarmanın tutarlı bir metodunu sunarken, hadisin tarihsel problemlerinin de tam olarak farkındadır ve esasen onları kullanmaktadır. Fakat sonuç olarak Rahman'ın metodu, kendisinin, hadisi, öyle detaylı bir ilham kaynağı olarak kabul etmediğini göstermektedir. Bu anlamda o, Perviz'den sonuç olarak çok uzak değildir. Bir çok farklılıklarına rağmen ikisi, Kur'an'da odaklanmalarında ve Peygamber'e, statik bir model olmaktan ziyade dinamik bir model olarak vurgularında benzerdirler; fakat hadise yaklaşımlarını etkileyen kaçınılmaz keyfilikte ise hiç benzer değildirler. Rahman'ın tarih yetisi Perviz'inkinden daha keskin iken, Perviz gibi onun hadisi kabul ve reddi de, hem tarihsel hususlara hem de kendisinin kelâmî ve fıkhî önceliklerine dayanmaktadır.[137]

Rahman'ın çalışmasına ilişkin bu değerlendirme, paradoksal bir şekilde hadisle uğraşmanın, -her ne kadar hadisin kendisi bir çatışma konusu olmuşsa da- Müslümanları hayli birleştirici bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Hadis literatürü, günümüz Müslüman düşünürlerinin, tezlerini destekleyecek [107]
kanıt için başvurdukları muazzam bir Müslüman düşünceleri müzesi olarak işlev görmektedir. Onlar, belirli şeylerin sahihli-

137 Örneğin, onun özellikle Sufizmin belirli yönlerine karşı tavrı: age, 102 vd.

ği ve kaynağı üzerinde tartışmaktadırlar; zira onlar, o şeylere eklenen yaftaların doğruluğunu tartışmaktadırlar. Yine de, onların argümanlarının yapısı, aynı entelektüel alanı işgal etmeye devam ettiklerini göstermektedir. Onlar metod üzerinde ne kadar tartışırlarsa tartışsınlar, aynı kanıt grubunu paylaşarak kullanmaktadırlar ve müşterek bir geleneği yorumlamak ve açıklamak için mücadele ederken aslında ortak bir mücadeleye girişmektedirler.

VI. BÖLÜM
SÜNNET VE İSLAMİ İHYÂCILIK [108]

Mısır'daki ılımlı İhyâ hareketinin seçkin bir sözcüsü olan Şeyh Muhammed el-Gazâlî, 1989'da, "Fıkıhçılar ile hadisçiler arasında Peygamber'in sünneti" başlığıyla sünnet üzerine bir kitap yayınladı.[1] Bu kitap, kısa sürede ilgi ve tartışmaların odağı oldu. *el-Ahram*'daki bir yorumcu, Gazalî'nin programını, "Bu, İslâmî Perestroikadır!... Bu, gerçek bir devrimdir."[2] diyerek Sovyetler Birliğinin yeniden yapılandırılmasıyla kıyasladı. Gazâlî'nin çalışması, ilk beş ayında beş baskı ve bir yılda genişletilmiş ikinci baskıya ulaşarak en çok satan kitap oldu. İki yıl içinde, bu kitaba cevap olarak en azından yedi müstakil inceleme yayınlandı.[3]

Gazalî bu kitabında, günümüz müslümanlarının dinî deliller ve bağlayıcılıkları konusundaki tartışmalarının önemli başlıklarının çoğunu ele aldı -Kur'an ile sünnet arasındaki ilişki, bir İslam hukuku kaynağı olarak Nebevî otoritenin yeri ve hadis tenkit metotları gibi. Fakat kitap, öncelikle bir teori kitabı değildi; zira Gazâlî'nin temel ilgisi, İhyâcılığın dinsel ve politik söylemine egemen olan bir takım pratik sorunlardı: Kadınların başörtüsü, top-

1 *es-Sunne en-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadis* (Kahire, 1989; 2. bas., 1990). Tüm referanslar, bir zamanlar *İhvânu'l-Muslimîn*'in aktif bir politika yazarı olan ve dînî konularda üretken ve popüler bir yazar ve seçkin bir dînî şahsiyet olan Gazali'nin kitabının ikinci baskısınadır. Onun Kardeşler'le süren 16 yıllık birlikteliği rejimle işbirliği yaptığı suçlamasıyla kovulduğu 1953'de sona ermiştir.

2 Fehmî Huveydî, "Berestruika Islâmiyye!" el-Ehram (Ocak 31,1989).

3 Cemal Sultân, *Ezmetu'l-hivâr ed-dînî, nakdu kitabi es-sunne en-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadis* (Kahire, 1990); Salih b. Abdilazîz b. Muhammed Âl eş-Şeyh, *el-Mi'yâr li ilmi'l-Gazâlî fi kitâbihî "es-sunne en-nebeviyye"* (Kahire, 1990); Eşref b. Abdulmaksud b. Abdi'r-rahîm , *Cinâyâtu'ş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî ala'l-hadis ve ehlihî* (Ismâiliyye, 1989); Muhammed Celal Kişk, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî beyne'n-nakdi'l-âtib ve'l-medh es-şâmit* (Kahire, 1990); Rabi' ibn Hâdî Umeyr Medhalî, *Keşfu mevkifi'l-Gazalî mine'-sunne ve ehlihâ ve nakdu ba'zı ârâih* (Medine, 1989); Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ, *Def'u'ş-şubhât ani'ş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî* (Kahire, 1990).

lumda ve ekonomide kadının yeri, İslamî hadd cezaları, ekonominin sorunları ve vergilendirme vs. Gerçekten, bu kitapta esas olarak yeni olan çok şey yoktu. Konular, üretken bir yazar olan ve günümüz dinsel söylem dünyasına yeni giren birisi olmayan Gazali'nin eserlerindekilerle benzerdi ve onun yaklaşımları, esas olarak, hayatı boyunca desteklediği kimselerinkiyle aynıydı. Onun sünnet hakkındaki görüşleri de, aşırı değildi. O, günümüz alimlerinin hadis tenkidini anlama tarzındaki yanlışlıkları düzelterek "yabancı unsurlarla karışmış sünnetin saflaştırılmasını" önermişti; fakat o yine de Allah'ı razı etmenin yegane yolunun, Peygamber'i taklit olduğunda ve hadis tenkidine klasik yaklaşımının, doğru olarak uygulandığında bariz bir şekilde güvenilir ve hadisin sahihliğinin tam ve yeterli garantisi olduğunda ısrar etmişti. O, ne Nebevî sünnetin otoritesine, ne de hadisin sahihliğine itiraz etmemiştir.[4]

Yine de Gazali'nin kitabı ve ona karşı yazılan ateşli cevaplar, günümüz müslüman söyleminde dinî deliller ve bağlayıcılıkları konusuyla ilgili önemli eğilimleri yansıtmaktadır. Öncelikle bu, günümüz müslüman toplumlarında dinî deliller ve bağlayıcılık-
[109] ları konusuyla ilgili devam eden tartışmada İhyâcıların iyice merkeze yerleştiğini göstermektedir. Yirminci yüzyılın ortasından itibaren İhyâcı fikirler, artan bir şekilde sünnetin otoritesi, hadisin sahihliği ve bu kaynakların Kur'an'la ilişkisi gibi konularda müslüman söylemin fırtınalı merkezindeydi. Gazali'nin çalışması, bu eğilimin bir devamı niteliğindedir.

İhyâcılar kendilerinin, yeniden canlandırılmış, güçlendirilmiş ve kendisinden emin bir İslam vadeden müslümanlar oldukları basit gerçeği sebebiyle dinî deliller ve bağlayıcılıkları konusuyla ilgili çağdaş tartışmaların merkezine yerleştiler. Allah'tan uzaklaşan bir dünyada, İslam'ın yükselmesi için onu yeniden güçlendirme ve restore etme konusunda sürekli çaba gösterilmesi üzerine vurgu, İhyâcılığın tek ve en önemli belirleyici karakteristiğidir. Sonuç olarak İhyâ liderleri, İslam hukukunun pratik konularıyla sürekli meşgul oldukları ve teorik konulara karşı sabırsızlık gösterdikleri için önce eylemci, sonra alimdirler. Gazali'nin eseri, bu

4 Gazâli, *es-Sunne en-nebeviyye*, 7.

İhyâcı ilgiyi yansıtmaktadır. Gazâlî için Nebevî otorite hakkındaki sorunlar, Kur'an-Sünnet ilişkisi veya hadisin sahihliği konusu, teolojik meseleler oldukları için değil, bilakis İslam hukukunun uygulanmasını direkt ilgilendirdikleri için önemli olan acil pratik sorunlardır. Gerçekte Mısır ve Pakistandaki müslüman alimlerin büyük çoğunluğu için dinî metinlerin incelenmesi, kuramsal bir disiplin olmaktan ziyade pratik bir egzersizdir ve müslüman alimlerin karşılaştığı temel sorunlar, İslam hukukunun özel problemleriyle yakından ilgili konulardır: Zinaya uygun bir ceza belirlenmesi veya ekonomik etkinliğin belirli bir türünün caizliği gibi. Bu tarz hukukî sorunlar, bir çok metod sorununu gündeme getirmektedir: Bir hadisin sahih veya uydurma, güvenilir veya güvenilmez, uygulanabilir veya uygulanamaz olduğunu değerlendirme veya birinin değerlendirmesini kanıtlama için kabul edilebilir metod nedir? Büyük sahih hadis koleksiyonlarını derleyen eski hadis alimlerinin değerlendirmeleri, ne kadar güvenilirdir? Akılla, kabul edilmiş dogmayla, daha sağlam hadislerle veya Kur'an'la çatışır gözüken hadise karşı takınılması gereken tavır nedir? Böyle çatışmalar saptandığında, onlar nasıl çözülebilir? İslam hukukunun binlerce problemine çözüm bulma sadedinde bu sorunlar, alim açısından son derece önemlidir. Oysa bu problemler, hadisi ciddiye alanlara oldukça yabancıdır; kaldı ki, bir hadisin kabul veya redd gerekçesini birbirine izah etmesi gerekenler, kesin olarak, Nebevî örneği Allah'tan bir klavuzluk olarak gören alimlerdir. Bu tür müslümanların karşılaştığı açmaz, Allah'ın iradesine ilişkin bilginin, kusurlu olduğu kabul edilen hadis külliyâtından nasıl elde edileceğidir.

İhyâcılar, bu açmazı halletmeye çalışırken hem tartışma ortamı yaratmışlar hem de dinî deliller ve bağlayıcılıkları konusuyla ilgili tartışmaya kendilerine özgü katkılarını yapmışlardır. [110]
İhyacı yaklaşımı iki genel özellik tanımlamaktadır: Birincisi, taklidi hararetle reddetmelerinde ortaya çıktığı şekliyle klasik hadis ilmine yönelik derin bir güvensizlik; ikincisi, temel kaynaklara, yani Kur'an ve sünnet'e bağlılık. Yine de taklidi reddetmelerine paralel olarak Kur'an ve sünnetin otoritesine bu tarz bir bağlılık, bu kaynakların nasıl anlaşılması gerektiğini *yeniden düşünme* isteğini dışlamamıştır. Bu, Kur'an açısından bâtınî yorumların

reddedilmesi ve doğru tefsirin ihya edilmesi anlamına gelmektedir. Fakat dînî deliller ve bağlayıcılıkları konusunda İhyâcı yaklaşımın en önemli noktası, sünnet problemidir. İhyacı yaklaşım, klasik hadis derlemelerine katı bir bağlılığı kabul etmeksizin, Nebevî otoriteye bağlılığı devam ettirmek şeklindeydi; yani esnekliği feda etmeden sahihliği sağlamak.

Sünnete İhyâcı yaklaşımlar, karşılık vermeye çalıştıkları hadise klasik yaklaşımın arkaplanına bağlı olarak anlaşılmalıdır. Klasik hadis tenkit ilmine göre bir hadisin sıhhati, öncelikle üç kritere bağlıdır: Bir haberin, başka râvilerin benzer haberleriyle teyid edilebilme derecesi; Her râvinin adalet ve zabt olarak güvenilirliği; ve isnad zincirinin ittisâli. En yüksek güvenilirlik, bir çok farklı isnad zinciriyle takviye edilen bir hadise verilmiştir. Böyle bir hadis mütevatir olarak tanımlanmıştır. Başka haberlerle takviye edilmeden tek kalan hadisler için son iki kriter, sıhhat oluşturmak için zorunludur. Râvilerin sika olmayışı veya rivayet zincirindeki inkita, vahim bir kusurdur. Bir haber-i vahid'in, sahih kabul edilebilmesi için beş koşulun gerçekleşmesi gerekir;[5]

- İsnadın kesintisiz olması (*ittisâl*)
- Râvilerinin adaleti; yani onlar dürüst olmalı, dinine sahip olmalı ve büyük günah işlememiş olmalılar.
- Nakil işleminin tam olması (*zabt*): yani, râviler, ihmale/hataya meyyal olmamalı veya hafızası zayıf kişiler olarak bilinmemelidirler.
- Kuraldışılıkların olmaması (*Şazûz*): Yani, rivayet daha güvenilir bir kaynakla çatışmamalı.
- [Sahihliği] zedeleyici kusurların (*illa kâdiha*) olmaması; yani, doğru rivayet zincirinin aktarılmasında yanlışlıklar, hatalar olmamalı.[6]

Bu kurallar, sahih hadisleri tesbit etmek için muhaddisler tarafından kullanılan metodu özet olarak ortaya koymaktadır. Nitekim bu metodun sistematik uygulanışı, klasik hadis ilminin zirvesini temsil eden büyük sahih hadis koleksiyonlarında somutlaşmıştır. Fakat sahih hadis koleksiyonlarının derlenmesi, tenkitçiliği veya ihtilafı sona erdirmemiştir. Öncelikle klasik [111] muhaddisler bile, büyük hadis koleksiyonlarının sağlamlığının derecesi veya yapısı üzerinde asla hemfikir değillerdir. Büyük koleksiyonların hem topluca sahihliğinin değerlendirilmesinde hem de onlardaki belirli hadislerin sahihliği konusunda büyük oranda serbestlik vardır.[7] Dahası, klasik hadis ilminde bile bir hadisin sıhhatinin isbat edilmesi, onun sünnet olarak uygulanabilirliğini kaçınılmaz olarak gerektirmemektedir. Fakihler, sahih hadisi genel fıkhî prensiplere bağımlı kılma anlamı taşıyan bir çok metod uygulamıştır.[8] İş, pratik konulara gelince, bir hadisin sahihliğini belirlemek, şeriat açısından onun gerçek değerini değerlendirme işleminin sadece başlangıcıdır.[9] Sonuç olarak hadisin sistematik olarak uygulanmasına ilişkin periyodik bir baskı varsa da,-özelliklede Hanbeli alimlerden-, mezhebler, çatışan hadisler karşısında bile kendi usûllerine bağlılığı devam ettirmişlerdir. Böyle bir çevrede, hadis çalışması fıkhın pratik ilgilerinden biraz uzak kuramsal bir disiplin haline gelmeye yüz tutmuştur. Bir kimsenin kendi görüşünü temellendirmesi için hadis zikretmesi faydalıydı; fakat hadis, o görüşün oluşturulmasında belirleyici değildi.

İslam hukukunu ıslah etme, yeniden şekilllendirme ve ortaya koymaya yönelik baskı, hadis çalışmalarını bir kez daha dramatik olarak ele geçirdiği modern çağda tüm bunlar değişti.

5 Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usulu'l-hadis*, 305. Bu kuralların yorumu üzerinde, alimler arasında farkedilir bir ihtilaf vardır.

6 Bazıları, *illa qâdiha*'yı, bir hadisin senedindeki bozukluktan ziyade, metnindeki bozukluklar şeklinde yorumlamaktadır.

7 Aron Zysow, "Agreement and Authenticity in Islamic legal theory", MESA, 1991. İbn Abdi'l-Berr ve en-Nevevî, akla veya Peygamber'in saygınlığına ters düşen hadisleri, büyük hadis kitaplarında olsalar da, özgürce eleştirmektedirler. Guillaume, *Traditions of Islam*, 94. İbn Kayyım el-Cevziyye, Hanefi fakihleri tarafından reddedilen yüzden fazla sağlam hadis saymaktadır.

8 Birinci bölümde işaret ettiğim gibi, onlar, bağlayıcı olan ve olmayan sünnet arasında ayırım yapmaktadırlar; yani, emir gibi görünen herşey, gerçekte emir değildir.

9 İlmu'l-hadis'in konularının, fıkhın pratik konularına bağımlı kılınması, belki de en iyi, bazı çağdaş müslüman düşünürlere önemli ilham kaynağı olan Mâlikî fakih eş-Şâtıbî'nin çalışmasında kendini göstermektedir. Şâtıbî, *makâsıdu'ş-şerî'a* tartışması ve İslâm hukukunun merkezî bir ilkesi olarak maslahat üzerindeki vurgusundan dolayı çok takdir toplamıştır. Bu önemli şahsiyet ve onun çağdaş İslâm hukuk düşüncesi açısından etkisi için bk. Muhammed Hâlid Mesud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Shâtibî's Life and Thought* (İslamâbâd, 1977).

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından sonra klasik mezhebler, pratikte seküler ve batı-esinli kanunlarla yer değiştirdiler ve Ehl-i Hadis ve Selefiyye gibi hareketler onların çoğuna prensipte karşı çıktılar. Klasik hukuk mezheplerinin egemenliğinin bitmesi sonucu alan, açıkça İslam hukukunun kaynaklarının ve onlar arasında sünnetin yerinin tekrar gözden geçirilmesine kaldı. Dahası, 1940'lardan sonra sömürgeci baskıdan kurtulan müslüman toplumların ortaya çıkmasından itibaren, İslam hukukunu bir şekilde yeniden ortaya koymaya yönelik hareketler, Şeriat'ın kaynakları ve onu yeniden canlandırabilecek metodlar hakkındaki sorunlara pratik bir aciliyet kazandırdı. Bir şekilde Şeriat kökenli yasaya dönüşü destekleyenler arasında, klasik formu içinde İslam hukukuna geri dönmenin tümüyle imkansız olduğu konusunda yaygın ve zımnî bir birlik vardı: Şeriatı, az da olsa yeniden formüle etme kaçınılmazdı. Yeniden formüle etme ise, kaynaklara dönmeyi gerektirmektedir ve kaynaklara dönmek de, bunların nasıl yorumlanacağı ve anlaşılacağı üzerinde biraz fikir birliği gerektirmektedir. Çoğu alimin fikir birliği gösterdiği hadisi yeniden gözden geçirme hususu, bu işlemin merkezidir.[10]

Öyleyse, İslam hukukunu yeniden formüle etme işleminde hadis, hangi konuma sahiptir? Ehl-i Kur'an hadisi tamamen dışarıda bırakırken; Ehl-i Hadis, ortaçağ muhaddislerinin çalışmasını, eleştirmeden kabul etmektedir. Bu iki aşırı akımın tersine İhyâcılar, klasik hadis tenkidi ilminin sonuçlarını, yani onlara [112] sahih olarak nakledilen hadislerin tümünün değerini kabul etme konusunda istekli gözükmemektedirler; fakat aynı zamanda hadisin değerinin tümüyle reddedilmesine de gönülleri razı değildir.

Sünnet'e İhyâcı yaklaşım, her şeyden önce, genel olarak sünnetin otoritesine ve hadis literatürünün sahihliğine yönelik tereddütsüz bir destekte kendini göstermektedir. Önceki bölümlerde sünnetin en sâdık savunucusu olarak ele aldığımız birkaç

10 Müslüman alimlerin, hadisin yeniden değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu kabule ne derece yanaştıkları, en iyi, muhafazakar ulemâ arasında bile sağlam ve uydurma hadisler için yeni koleksiyonlar oluşturma konusunda süregelen çabalarda görülebilir. Örneğin, 1941'de Ezher'deki ulemâ konseyi, hadis koleksiyonlarını ve şerhlerini eleştirel olarak yeniden gözden geçirerek böyle bir koleksiyon oluşturulması önerisini onamıştır. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947), 50.

kişi, özellikle Pakistan'da Mevdudi ve Mısır'da Sibaî, İhyâcı hareketlerin seçkin liderleriydi. Bu düşünürler, hadis inkarcılarına karşı verilen savaşın ön cephesindeydiler ve onların çalışmaları, sünneti savunan yazıların sık zikredilenleri arasındaydı. Onlar sünneti, İslam'ı yeniden diriltmeye yönelik programları için aslî görmekteydiler; dolayısıyla onun temel otoritesini yıkar gözüken hiçbir şeye destek vermeyeceklerdir. Yine de sünnete İhyâcı yaklaşımın diğer bir yönü vardı ki, o, bizi burada daha çok ilgilendirmektedir: İhyâcılar, bir taraftan sünnetin kuramsal otoritesini samimi olarak savunurken, İslam hukukunu geçerli formlarda yeniden ortaya koymaya ilişkin taahhütleri, onları pratikte pragmatik yapmıştı. Sünnete İhyâcı yaklaşım, iki aşırı uç arasında bir anlaşma noktası (modus vivendi) aramaktaydı, yani; klasik sistemi yedeğine alacak ve onu yıkmadan ona yeni bir esneklik verecek alternatif bir hadis yaklaşımı.[11]

Fıkıhçılar Karşısında Hadisçiler

İhyâcıların aradığı esneklik acaba nerede yatmaktadır? Şeriatin günümüz dünyasında ihyası noktasında bir dayanak noktası olarak hadisin pozisyonunu yeniden değerlendirmenin temelleri nelerdir? Yeniden değerlendirmenin ilk metodu, hadislerin sahihliğini muhaddislerce uygulanan kriter ve metodun aynısıyla yeniden gözden geçirmekten ibarettir. İhyâcı düşünürler, taklidi redlerine paralel olarak muhaddislerin isnad tenkidlerinin en azından yeniden değerlendirmeye açılması gerektiğinde ısrar etmektedirler.[12] Çünkü günümüz uleması geçmişin büyük muhaddislerinin çalışmalarına dayanmak zorunda değildir, onlar kendi incelemelerini yapmalıdırlar.

Fakat çoğu için klasik hadis tenkit sistemi, bu görev için yetersizdir. Bu tür düşünürler, klasik hadis aliminin sınırlarını aşacak bir metod aramaktadırlar. Onlar, böyle bir metodun ilhamını, büyük muhaddislerin çalışmasından önceki klasik mezheplerin mirasında, özellikle de Hanefi mezhebinin mirasında

11 İhyâcı yazarlar hadis konusundaki konumlarını, ortayolcu-dengeli, ılımlı, ve aşırılıklardan uzak olarak nitelemeye çalışmaktadırlar; örneğin Mevdûdî'nin sünnet üzerine çalışması, "Meslek-i-itidâî" (Orta Yol) başlığını taşımaktadır, *Tefhîmât*, 350-370.

12 *Age.*, 354.

bulmaktadırlar. Önceki nesil ıslahçılar, özellikle de Ehl-i Hadis, fukahanın Şeriat'ın yorumu üzerindeki tekelini kırmak için hadise yönelirken, şimdi bazı İhyâcılar, hadise lafzî ve doktrinel bir bağlılığı düzeltmek için büyük fakihlerin metoduna yönelerek işlemi ters çevirmeye çalışmaktadırlar.

[113] Hadise bu tarz bir yaklaşım, iki ideal alim tipinin yani; muhaddis veya hadisçi ile fıkıh alimi veya fakihin birlikteliğiyle ifade edilmektedir. Bu muhaddis ve fakih karşıtlığı, hadis konusunda temel olarak farklı yaklaşımlar sergileyen teorisyen ve pragmatiğin karşıtlığı olarak tanımlanmaktadır. Muhaddis, sahihliğe ilişkin değerlendirmelerini tümüyle şeklî temellere dayandırarak neredeyse bir hadisin tümüyle senediyle ilgilenecekken, fakih bir hadisin, bir bütün olarak Şeriat'ın içinde uygunluğuyla, ruhu ve içeriğiyle ilgilenmiş olacaktır.

İlham almak için yönelenler açısından fıkıh aliminin metodunun temel özelliği, hadislerin içeriğini veya metnini elden geçirmek için hâricî tenkidin ötesine geçmek istemektir. İddia temel olarak şudur: Bir hadisin sahihliğinin nihaî ölçüsü, onun rivayet zincirinden çok metninde yer almaktadır. İslâm hukukunun yeniden formülasyonunda hadisin etkin bir şekilde kullanımı, sadece senedin değil, aynı zamanda metnin de İslam hukukuyla tanış olan alimler tarafından gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Sonuç olarak, hadisin sahihliğinin nihaî mercii, muhaddisler değil, fukahadır.

Hadisin metnini incelemek, klasik hadis tenkidine tümüyle yabancı değildir; fakat onun günümüz alimleri arasındaki vurgusu, klasik hadisçilerin tahayyül ettiklerinin çok ötesine geçmektedir.[13] Biz, bazı hadis inkarcılarının metin tenkidi tartışmalarını

13 Ulemâ, sened üzerinde özel bir vurgu yaparken, esasen hadislerin metnini de gözden geçirmiştir. Sibâî, hadis kitaplarında metin tenkidiyle ilgili olarak zikredilen on beş kriter saymaktadır. Hadis rivayetleri, aklın temel ilkeleriyle, hikmetin ve ahlakın genel ilkeleriyle, doğrudan gözlemle bilinen gerçeklerle, veya tıbbın temel ilkeleriyle çatışmamalıdır. Onlar, saçma ifadeler ya da daha önemli kaynakların (yani Kur'an) öğretilerine zıt ifadeler içermemelidirler. Keza hadisler, Peygamber zamanındaki tarihsel durumlarla örtüşmelidir ve yaygın olarak bilinen olayların haberleri, eğer sadece bir tanık onları rivayet ediyorsa reddedilmelidir. Son olarak hadisler, akla zıt olmamalı, günahı teşvik etmemeli veya küçük ameller için büyük günahlar veya sevaplar vadetmemelidir. Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 271-272.

evvelce ele almıştık. Metin tenkidini, hadisi şüpheli bir malzeme şeklinde göstermek için bir araç olarak gören hadis inkarcılarının aksine İhyâcılar, metin tenkidini, muhaddisler tarafından tahkik edilen metodun içine, olabildiğince esneklik katmanın bir aracı olarak görmektedirler. Hind altkıtasında metin tenkidinin canlandırılması üzerine dayalı bir hadis yaklaşımının ilk savunucusu; kelamcı, tarihçi, edebiyatçı ve bir zaman Seyyid Ahmed Han'ın öğrencisi olan, Şibli Numanî'ydi.[14] Şibli, Ehl-i Hadis'in polemiklerine karşı oluşan neo-Hanefi reaksiyonunun seçkin bir sözcüsü olmuştu.[15] Onun iddiasına göre, hadis çalışması, sadece hadisçilere bırakılamaz, fakihleri de kapsaması gerekir. Zira güvenilir bir sened, tek başına bir hadisin sahihliğinin garantisi değildir.[16] O, hadis tenkidinin, hadislerin hem senedinin hem de metninin araştırılmasını gerektirdiği ve ikincinin muhaddisler tarafından büyük oranda ihmal edildiği konusunda Seyyid Ahmed Han'la hemfikirdir. Metin tenkidi, hadis tenkidinin temel

14 Biz Şiblî hakkında -her ne kadar Urdu'cada bir kaç önemli çalışma varsa da- İngilizce'de yeterli biyografik malzemeye sahip değiliz. Şiblî'nin biyografisinin belirli yönleri, özellikle de Seyyid Ahmed Han'la ilişkisi ve onun tartışmalı hayalperest ve karışık işleri, Hind altkıtasındaki tarihçiler arasında canlı olarak teâtî konusudur, bk. Şeyh Muhammed İkrâm, *Yâdgâr-i-Şiblî* (Lahore, 1971) ve aynı yazarın daha erken ve daha az insaflı davrandığı eseri, Şiblî Nâmah (Luknow, t. s.). Daha az eleştirel bir anlatım için onun en seçkin öğrencisi Seyyid Süleyman Nedvî'nin, *Hayât-i-Şiblî* (Azamgarh, 1943) isimli eserine bakınız. İngilizcede onun hakkında genel bir değerlendirme için bk. Aziz Ahmed, *Islamic Modernism*, 77-86. Ahmed'in çizdiği portre, Şiblî'nin, zamanının Hind müslüman düşüncesindeki ana akımlarından habersiz olduğu şeklindeki tarihçilerin genel yargısının tipik bir örneğidir.. Zıt bir değerlendirme için bk. Mehr Afröz Murâd, *Intellectual Modernism of Shiblî Nu'mânî: An Exposition of his Religious and Political Ideas* (Lahore, 1976). Şiblî'nin en önemli ilişkilerinden birisi, yani *Nedvetu'l-ulemâ* tartışması için bk. Metcalf, *Islamic revival*, 335-347.

15 O, gençliğinde iki alimden derin olarak etkilenmişti; yeniden güçlendirilmiş bir Hanefilik'in lehine Ehl-i Hadis'e karşı çıkan aktif polemikçiler olan Muhammed Fârûk Çaryâkôtî ve İrşâd Hüseyin Rampûrî. Şiblî'nin hadise yaklaşımı, bu şekilde yoğun bir Hanefilik etkisi ve Seyyid Ahmed Han'ın etkisinin bir karışımı olarak şekillenmiştir. Biz onun hadisle ilgili görüşleri için iki temel kaynağa sahibiz. Birincisi, Muhammed Tayyib Bahş Badauni tarafından *Method of Sifting Prophetic Tradition* (Karaçi, 1966) şeklinde çevirilen onun Ebu Hanife biyografisidir. İkincisi ise, onun Hz. Muhammed biyografisidir (*Sîrat en-Nebî* [Lahore, t.s.]) İlkinde Şiblî, öncelikle, hadisçilerin atakları karşısında Ebu Hanife'nin hadisle ilgili geçmişini savunmaya çalışırken ikincisinde hadisi tarihsel bir kaynak olarak kullanmanın kurallarını belirlemeye çalışmaktadır. Şiblî, her iki çalışmada da yoğun olarak, hadislerin nasıl incelenmesi gerektiği sorununu ele almaktadır.

16 Şiblî, *Sirat en-Nu'mân*, 196.

bir parçası olmasına rağmen, klasik metinlerin çoğunda neredeyse hiç zikredilmemiştir.[17] Bozulma, lafzen rivayetten çok mana olarak rivayet işlemi ile, siyasi çatışmaların ve mezhebî tarafgir-
[114] liklerin etkisiyle hadis literatürüne girmiştir. Sika râviler bile Hz. Muhammed'in dediğini anlamada yanılmışlar ve istemeden yanıltıcı haberler rivayet etmişlerdir, öyleki, Buhari ve Müslim'in Sahih'leri gibi en güvenilir hadis koleksiyonları bile, bozulmadan azade kalamamıştır.[18] Bu tarz bozulma, ancak hadislerin metnini titiz bir şekilde tenkit ederek bertaraf edilebilir.

Şibli, Ehl-i Hadis'in Ebu Hanife'yi hadiste yetersizlikle suçlaması karşısında onu savunurken, hadis çalışmasının, fukahanın katılımını gerektirdiği tezini ileri sürmektedir. O, hadis ilminin, hadisçilerin nüfûzu dolayısıyla sıkıntı çektiğini iddia etmektedir. Muhaddis ve fakihin görev ve yaklaşımı farklıdır ve iki grup, hadise farklı yaklaşımlar sergilerler. Muhaddis, koleksiyonuna katmak için rastladığı her hadisi toplar; o, nicelikle ilgilenir ve enerjisini, bulabileceği yeni hadis kaynaklarını aramaya çıkarak harcar. Oysa fakih, ancak hukukî değeri olan hadislerle ilgilidir; o, gücünü fıkıh üzerinde harcar ve hayatını sadece hadis toplamaya adayamaz.[19] Muhaddis toplar, müçtehid tatbik eder. Fakihin ilgisi, hadisin hukukî uygulaması olduğu için doğal olarak o, hadise yaklaşımında, her ne bulursa sadece toplayan hadisçiden daha dikkatlidir ve ince eleyip sık dokur.[20]

Ebu Hanife'de temsil edilen fukahanın, hadis tenkidinde sıradan bir hadisçiden daha çok titiz olmasının iki boyutu vardır. Öncelikle onlar, hadis rivayetine ilişkin kurallarında daha titizdirler. Ebu Hanife'den önce hadis tenkidinin sistematik kullanımı yoktu; oysa büyük çapta uydurma hadis tedavüle çıkmıştı. Hakikaten kontrol dışı olan bir duruma reaksiyon olarak Ebu Hanife hadise, çok azının sahihliğinin ispatlanacağı varsa-

17 *Age.*, 195-196.
18 Şiblî'nin, Sahih koleksiyonlarının eleştiriden uzak olmadıkları yönündeki düşüncesi, zikrettiği örneklerden anlaşılmaktadır, bk. Sîrat en-Nebî, 73-80. Bu kitabın yayıncısı Seyyid Süleyman Nedvî, tüm bölümü kitaptan çıkaran ingilizce çevirmenin yaptığı gibi,Şiblî'nin bu görüşünü gizlemeye çalışmaktadır (bk. n.1, sayfa, 10). bk. *Method of Sifting Prophetic Tradition.*
19 Şiblî, *Sîrat en-Nu'mân*, 155.
20 *Age.*, 156.

yımıyla yaklaşmıştır.[21] O, bu yaklaşımında yalnız değildi. Onun büyük alim olan şeyhleri, hadiste dikkatleriyle tanınmıştır ve hem İmam Malik hem de Şâfiî, Ebu Hanife'nin hadisi değerlendirme tarzını onaylamışlardır. Oysa bu iksi, İbnu's-Salâh tarafından, müteşeddid hadis tenkitçileri olarak tanımlanmıştır.[22] Ebu Hanife, ancak bizzat (physically) duyulan ve râvi tarafından tam olarak lafzen hatırlanan hadislerin kabul edilebileceği konusunda -ki, bu onu diğer muhaddislerden ayıran husustur- özellikle ısrar etmektedir. O, mana ile rivayeti ancak, râvinin Peygamber'in sözünün önemini ve manasını tam olarak anladığının tahmin edilebildiği durumlarda kabul ederek mânâ ile rivayete karşı büyük bir eleştirel yaklaşım sergilemiştir. Diğer bir ifadeyle o, râvinin bir fakih olmasında ısrar etmektedir.[23]

Fukahâ rivayet konusundaki sıkı kurallarının yanısıra, *ilmu'd-dirâye* denilen bir dâhili tenkid sistemi de uygulamıştır ki, Şiblî, muhaddislerin bunu büyük oranda ihmal ettiklerini iddia etmektedir.[24] *İlmu'd-dirâye* veya bir hadisin metnini tenkit, bir haberin akla, insan doğasına ve tarihsel durumlara uygun olup olmadığını değerlendirmeyi içermektedir.[25] Fakihler bu [115]
tarz haricî ölçütleri uygulayarak çok dikkatli muhaddislerin bile gözünden kaçan bozuklukları ortaya çıkarabilmişlerdir.

Şiblî'nin bakış açısı, öğrencilerinin, özellikle de Süleyman Nedvî'nin çalışmasında yankısını bulmuştur. Şibli'nin argüman çizgisini kabul edip geliştiren en etkileyici sima, Hind altkıtasında XX. yüzyıl İhyâcılığının önde gelen siması olan Mevdudi'ydi. Şibli gibi Mevdudî de muhaddislerin metodlarından hoşnut değildir; fakat onun tenkidi daha nettir.[26] O, muhaddislerin

21 *Age.*, 179.
22 *Age.*, 180-182.
23 *Age.*, 193-194.
24 *Age.*, 195-196.
25 *Age.*, 198. Şiblî, referans olarak, isnadına bakmadan bir hadisi güvenilmez yapan on farklı metin tenkidi ilkesi belirleyen İbnu'l-Cevzî'ye başvurmaktadır. Bu liste, farklı amaçlarla kullanılsa da, çağdaş hadis literatüründe sıklıkla ortaya çıkmaktadır. Şiblî, onları burada hadise daha eleştirel ve rasyonel bir yaklaşımı savunmak için kullanmaktadır. Oysa tam tersine Mustafa eş-Sıbâî, aynı listeyi, hadisçilerin aklî tenkidi gerçekten kullandıkları ve onların çalışmasının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmek için kullanmaktadır.
26 Mevdûdî, Tefhîmât, 356.

neredeyse tamamen râvilerin adaleti ve rivayet zincirinin ittisâlinde yoğunlaşarak tek boyutlu bir bakış açısına sahip olduklarını iddia etmektedir.[27] Bundan dolayı onlar bakış açısı olarak tümüyle "ahbârî"dirler ve bozuklukları tesbit için senedin yanısıra, bir hadisin içeriğinin de gözden geçirilmesini gerektiren ve Mevdudî'nin "fıkhî bakış açısı" olarak isimlendirdiği hususu ihmal etmişlerdir. Bu hadis tenkidi dalını ihmal ederek muhaddisler, uydurma hadislere benzeyen sözleri bile safça kabul ederken, doğruya benzeyen hadisleri de reddetmişlerdir.[28] Dolayısıyla olması gereken şey, günümüz alimlerinin dikkatlerini tekrar hadis tenkidine yöneltmeleridir; fakat bu kez, fukahanın yolundan giderek ve bir hadisin kabule şâyan olup olmadığını değerlendirmek için dikkatleri öncelikle metinde yoğunlaştırarak bunu yapmalıdırlar.[29]

Mısır'da hadisi yeniden değerlendirmeye yönelik benzer yaklaşımlar, sağlam isnadı olan çoğu hadisin içerik olarak tenkit edilmeye ihtiyaç duyduğunu ileri süren Reşid Rıza'ya kadar götürülebilir.[30] Sonuç olarak Rıza, hadisleri teolojik olarak itiraz edilebilir olduğunda veya akılla ya da Şeriat'ın genel ilkeleriyle çatışır gözüktüğünde reddetmiştir. Şeyh Muhammed Gazali'nin sünnete ilişkin yazıları, bu bakış açısının elden geçirilmiş şeklidir. Selefleri gibi o da, hadisin incelenmesi için önerdiği metodun yeni olmadığına işaret etmek için özel bir çaba sarfetmektedir. Aslında bu metod, klasik hadis tenkidi sistemi içinde vardır. Ona göre bu sistem doğru olarak anlaşıldığında, bir hadisin sadece rivayet zincirini gözden geçirmeyi değil, bozuklukları tesbit için hadis metninin de gözden geçirilmesini gerektirdiği görülecektir. Nitekim Gazalî, bir hadisin metni kusurlu ise, sağlam bir isnadının olmasının ne anlamı vardır demektedir.[31]

Gazâlî, klasik hadis tenkidinin takipçisi olduğunu vurgulamak için, yukarıda sayılan beş tenkid ilkesini zikretmekte; fakat onların ikisinin, senede değil metne yönelik olduğunu ileri

27 *Age.*, 362.
28 A.y.
29 *Age.*, 360.
30 el-Menâr 29(1928):40; Juynboll, *Authenticity*, 139'da zikredilmiştir.
31 Gazâlî, *es-Sunne en-nebeviyye*, 21

sürmektedir; Hadis, şazûz'dan, yani hata veya kuraldışılıklardan uzak olmalıdır. Şazûz, daha güvenilir kaynaklarla çatışma olarak yorumlanmalıdır. Keza hadisler, kusur ve zayıflıktan da [illa kâdiha] uzak olmalıdır. Gazâlî, bunu, metindeki kusurlar olarak yorumlamaktadır. Bu tür kusurlar, öncelikle iki türlüdür: Daha üstün kaynaklarla çatışma ve metindeki dâhilî kusurlar. Dolayısıyla hadis tashihine klasik yaklaşım, doğru olarak uygulandığında oldukça güvenilirdir ve yeterlidir; hiçbir şey bu [116] sistemin titizliğiyle yarışamaz.[32]

Öte yandan hadis tenkidi, doğru olarak anlaşıldığında, bir iş bölümünü de gerektirmektedir. Hadisçiler tamamen haklı olarak, hadis toplamakla ve hadisteki illetleri tesbit için rivayet zincirlerini gözden geçirmekle meşgul olmuşlardır. Yine de görev, fukaha hadis metinlerindeki illetleri gözden geçirene dek yarım kalmıştır.[33] Gazâli bu şekilde, sünneti savunma özrü altında büyük fıkıh alimlerine saldırma gibi günümüz müslüman alimleri arasındaki yaygın olan bir yönelişi düzeltmek istemektedir. O, ısrarla fukahanın ne sünnetten yüz çevirdiğini, ne de sağlam bir hadisi küçümsediğini ileri sürmektedir.[34] Muhaddisler, görevi mühendislere; yani binanın gerçek şeklinden sorumlu olan fukahaya gerekli malzemeleri getirmek olan işçilerdir.[35] Sıradan bir işçiye uygun gözüken bir taş, mimar tarafından uygunsuz olduğu gerekçesiyle reddedilebilir. Aynı şekilde, sened olarak sahihliği kanıtlanan hadislerin, metinlerindeki kusurlar dolayısıyla zayıflıkları ispatlanabilir.[36] Görevin ikinci yarısının ihmâli, sistemin çökmesine neden olmuştur.

Kur'an'ın Sınırları İçinde Sünnet

Şibli'nin, Rıza'nın, Mevdudî'nin, Gazâlî'nin ve diğerlerinin yaklaşımlarının ortak noktası, muhaddislerin sırf isnadla ilgilenmenin ötesine geçerek, metni fukahanın metoduna göre gözden geçirmelerine ilişkin ısrardır. Fakat acaba fukahanın metodu

32 *Age.*, 19.
33 A.y.
34 *Age.*, 21.
35 *Age.*, 32.
36 *Age.*, 19. *Kad yasıhhu'l-hadis seneden ve yada'if metnen ba'de iktişâfi'l-fukahâ li illa kâmine fihi.*

nedir? O, tüm bu yazarlar için, öncelikle genel fıkhî prensiplerin kimi hadisleri geçersiz sayabilmesine imkan verilmesini gerektirmektedir. Bu tür hukûkî ilkelerin temel kaynağı, hiç şüphesiz Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an, hadisin sahihliğinin en üstün karar mercii olarak doğru yerine konulmalıdır. Klasik yaklaşımda eğilim bunun tam tersiydi: Sünnet, vahyin üzerinde bizatihi yanılmaz ve Kur'an tarafından neshedilemez bir yorum olarak görülüyordu. Şafii, sünnetin Kur'an'ın genel emirlerini tahsis ettiği ve -daha genel kaynağın, daha özel kaynağı yargılaması mantıksız olduğu için-, sünnetin Kur'an tarafından neshedilemeyeceği argümanının öncüsüydü. Apaçık bir çelişki durumunda, tevile başvurulmalıydı. Zaman zaman bu tavra karşı koyar gibi gözükenler çıkmıştı ki, bunların en dikkate değeri, Şâtıbî'nin itirazıydı; fakat sünnet, genel olarak Kur'an tarafından neshedilmesi kolay olmayan bağımsız bir kaynak olarak değerlendirilmişti.

Sünnet'in Kur'an'a bu şekilde tercih edilmesini ters yüz etmeye yönelik İhyâcı eğilim, Gazali'nin çalışmasında açıkça kendini göstermektedir. Gazalî esas amacının sadece, hadisi Kur'anî ilkelerin koruması altına geri döndürmek olduğunu
[117] ileri sürmektedir. Gazâlî'ye göre, hadisçilerin tersine fakihlerin metodu, *haber-i vahid*'i daha önemli referanslara nazaran düşük tutmaktı. Daha önemli referanslar arasında o, toplumun pratiği olan mütevatir hadisleri ve en önemlisi, Kur'an'ı saymaktadır. Gazâlî, bir fakihin hukukî bir meseleye yaklaşırken, Kur'an'dan ve sünnetten ilgili tüm verileri topladığını, bir görüşe varmadan önce kaynakları güvenilirlikleri ve kanıt derecelerine göre gruplandırdığını ileri sürmektedir.[37] Gazalî, bunun tersine günümüzdeki çoğu alimin metodunun, "rastladığı her hadisten bir kural çıkarmak" olduğundan şikayet etmektedir. Oysa iki husus, müslüman toplumun gündeminin zirvesinde olmalıdır: Kur'an'a daha çok güvenmek ve Kur'an ile hadis arasındaki bağları güçlendirmek.[38] Onun amacı, sıhhati ispat edilebilir olan hadisi zayıf göstermek değil, bilakis hadisi Kur'an'ın sınırları içine çek-

37 *Age.*, 32.
38 *Age.*, 8-9.

mektir.[39] O, hadisi çok kullanmakla birlikte Kur'an'ı görmezden gelen bir fıkıhla beslenmekten şikayet etmektedir; oysa "Kur'an'ı ve günümüz koşullarını anlamadan bir fıkıh oluşturulamaz."[40]

Gazalî, metodunu haklı göstermek için, herşeyden önce Kur'an'a dayandığını iddia ettiği sahabe ve ilk fukahanın örnekliğine başvurmaktadır. Örneğin Aişe, ölünün, akrabalarının ağlamasından dolayı azab çektiğine ilişkin rivayeti duyunca, -klasik koleksiyonların bir çoğunda bulunan bir hadis- Kur'an'dan [ayet] zikrederek buna karşı çıkmıştır: "Hiç kimse, başkasının sorumluluğunu taşımayacaktır."[41] Yine de onun itirazı, bu hadisin sahih koleksiyonlarda yer almasını engellememiştir.[42] Benzer şekilde o, Allah'ın, Hz. Muhammed'e vahyetmek için yeryüzüne indiğini tasvir eden bir hadis hakkında, "kim bunu rivayet ederse, yalan söylemiştir" demiş ve şu ayeti hatırlatmıştır: "Allah bir insanla, ancak vahiyle veya perde arkasından konuşur."(6:103;; 42:51). Aynı şekilde Ebu Hanife, bir kafirin katiline kısası yasaklayan hadisi, "Bir hayat için bir hayat" (5: 45, 48, 50) öngören Kur'an metniyle uyuşmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Mâlik de, oğlunu öldüren bir baba için kısası yasaklayan hadis hususunda benzer bir yargıda bulunmuştur.[43] Gazâlî, bu tür örneklerin, en iyi râvilerin bile hata yapabileceğini gösterdiğini ve bu tür hataları düzeltme yolunun, sahabe ve ilk fukahanın metodunu takib ederek metni Kur'ânî öğretiyle kıyaslamak olduğunu ileri sürmektedir. Böylelikle bir çelişki tesbit edildiğinde, hadis, senedinin sağlamlığına bakılmadan sıhhatini kaybedecektir.

Günümüzdeki bir çok alim bu ilkeyi görmezlikten gelerek yanlış yollara sapmıştır. Örneğin önde gelen Suriyeli bir muhaddis olan Şeyh el-Elbânî, Kur'an'daki açık cevaza rağmen hadise dayanarak sığır etinin yasak bir yiyecek olduğunu söylemektedir.[44] Daha da ciddisi, Suudi Arabistan'da Amerikalı bir [118] mühendis öldürüldüğünde kâdî, "*la yuktalu muslimun fi kafirin*" hadisinden dolayı kısasın uygulanamayacağına hükmetmiştir.

39 *Age.*, 24.
40 *Age.*, 33.
41 Buhârî, *Cenâiz*, 32, 33, 34; Kur'an 6:164.
42 Gazâlî, *es-Sunne en-nebeviyye*, 21-22.
43 *Age.*, 25.
44 *Age.*, 20-21.

Gazâlî'nin görüşüne göre böyle bir hüküm, bir yaşama karşı bir yaşam konusunda Kur'an'ın ısrarının temeli olan insanın saygınlığı ilkesinin bizzat kendisini ihlâl etmektedir.[45] Hükümet, ölüm cezasına karar vermek için, Şeriat'ı görmezden gelmek ve - devletin isnisnâî gücü olan- siyasa şeriyye ilkelerine başvurmak zorunda kalmıştır.[46] Benzer şekilde bazı alimler, Kur'an böyle sınırlamalar getirmemesine rağmen zekatı, birkaç zirâî ürünle sınırlandırarak ticarette zekatın olmadığını ileri sürmektedirler. Bundan dolayı daha önemli konuları bırakarak hadisle aşırı derecede ilgilenmek, müslümanı gerçek önemi olan konulardan uzaklaştırmaktadır. Örneğin müslüman gençlik, öpmenin namaz abdestini bozduğuyla, seçimlerin bağımsız ya da hileli olup olmamasından daha fazla ilgilenmektedir.[47]

Gazalî'nin yaklaşımı, hem övgü hem yergi çekmiştir. Gazalî'yi eleştirenler, sahih hadisi geçersiz kılmak için Kur'an'ı kullanmasının İslam entellektüel geleneğinde sağlam bir dayanağının olmadığını iddia etmişlerdir; zira onlara göre bu tarz bir yaklaşım, başıboş kişisel görüşü gizleyen bir sis perdesinden başka bir şey değildir. Hadisler, müstakil olarak tashih edilmelidir ve bir kez bir hadise sahih denildiğinde, onun Kur'an'la çatışması imkansızdır.[48] Gazâlî'nin Aişe örneğini kullanması da faydasızdır, zira Aişe'nin sağlam hadisleri sorguladığı durumlarda hatalı olan, eleştirdiği râviler değil, kendisidir.[49] Dahası, (Aişe olayında) tek bir râvi veya alimin görüşü, [sahihliği] iyice kanıtlanmış bir hadisi reddetmek için tam olarak yeterli değildir. Gazâlî'nin (ve Aişe'nin) takınması gereken tavır, müşkil hadisleri, hemen reddetme yerine Kur'an'la uzlaştırma yolları aramaktır. Klasik hadis ilmi, ölünün ardından gözyaşı dökme hadisi gibi hadislerin, Kur'an'la uzlaştırılabilme yollarının örnekleriyle doludur.[50]

Onlara göre Gazalî'nin yaptığı temel hata, müşkil hadisleri, mevzu hadislerle karıştırmasıdır. Onun "*la yuktalu müslimun fi*

45 Kur'an 5:45; Gazâlî, *es-Sunne en-nebeviyye*, 24-25.
46 Gazâlî, *es-Sunne en-nebeviyye*, 25.
47 *Age.*, 13.
48 İbn Abdi'r-Rahîm, *Cinâyât*, 115.
49 *Age.*, 125-136.
50 *Age.*, 130-134. Yazar, bu özel probleme ilişkin yedi farklı çözüm sunmaktadır.

kafirin" hadisindeki tutumu, konuyla ilgili bir örnek teşkil etmektedir. Gazâlî, bu hadisi, Kur'an'ın cana can vurgusuna dayanarak reddetmekte ve destek için Ebu Hanife'nin görüşüne başvurmaktadır. Oysa ortada gerçek bir çelişki yoktur. Söz konusu Kur'an ayeti, inanmayanların genel ilkeden istisna olduklarına işareti içermektedir. Daha da önemlisi bu hadisin, herhangi bir makul şüphenin ötesinde sahih olduğu; yani Peygamber'den geldiği ispatlanmıştır. Son olarak ulemanın ittifakı, onun sahihliğini ve Kur'an'la uyuşabilirliğini teyid etmektedir.[51] Özetle, Gazalî'nin sünneti iptal için Kur'an'ı kullanması, müslüman alimlerin icmasına ters düşmektedir; onun bu metodu savunusu, kolayca reddedilebilecek kıyıda köşede kalmış (fringe) birtakım hadislere dayanmaktadır. Bu yaklaşımın sonucu, sünnetin kuyusunu kazmak ve *re'yin* egemenliğini kapı açmaktır.

Diğer yandan Gazâlî'nin görüşleri, başka bir İhyâcı olan [119]
Yusuf el-Karadavî'nin yazılarında, ihtiyatlı olarak da olsa desteklenmiştir. Gazalî gibi Karadavî de, sünnete dengeli ve pragmatik bir yaklaşımı desteklemektedir. Onun yaklaşımı, Gazalî'ninkine benzer bir çok unsuru içermekte; fakat o, daha ılımlı bir çizgi takip etmektedir.[52] Karadavî, sünnetin sahihliği veya otoritesiyle ilgili kuramsal sorunlardan kaçınmaktadır. O, sünneti Kur'an'ın yaşayan yorumu ve İslam'ın pratik bir klavuzu olarak kabul etmektedir. Gerçekte sünnet, açıklanmış bir Kur'an ve somutlaştırılmış bir İslam'dır.[53] İslam'a ilişkin pratik bir klavuz arayan, onu Peygamber'in sünnetinde bulacaktır. Sünnet'i doğru anlamaya çalışmak ve onu, İslam hukuku bağlamında nasıl ele alacağını bilmek önemlidir. Müslümanlar, entellektüel bir

51 *Age.*, 156.
52 Bu iki seçkin İhyâcı'nın çalışmaları arasındaki benzerlik ve bağ, tesadüfi değildir. Gazalî'ninki gibi Karadâvînin çalışması da, Herndon, Virginia'da bulunan International Institute for Islamic Thought (el-Ma'hedu'l-alemî li'l-fikri'l-İslâmî) tarafından desteklenmiş ve tanıtımı yapılmıştır. 1980'lerin sonlarından itibaren bu enstitü, sünnete ilişkin İhyâcı görüşlerin yayımı için ana katalizör olmuştur. Enstitünün çağdaş İslam düşüncesini sağlam bir temele oturtma şeklinde belirtilen programında sünnetin yeri, hayati önemi haizdir. Sünnet üzerine başka yayınları da vardır: *Nedvetu's-sunne en-nebeviyye ve menhecihâ fi binâi'l-ma'rife ve'l-hadâra* (Amman, 1991) ve Abdu'l-Hâlik'ın *Hucciyyetu's-sunne*'si.
53 Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâmelu maa's-sunne en-Nebeviyye* (el-Mansûra, 1990), 23.

krizle karşı karşıyadırlar ve bu krizin ortasında sünnet problemi vardır. Karadavî, sünneti anlamaya yönelik pratik bir rehberlik sunarak bu problemin çözümüne katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.[54]

Gazâlî gibi Karadavî de sünnetin rolünü hem müstakil olarak hem de Şeriat'in engin bağlamı içinde belirlemeye çalışmaktadır. O, İslâm düşüncesinin sünnete de yansıyan üç genel karakteristiğinin taslağını çıkararak işe başlamaktadır: Evrensellik, dengelilik ve kolaylaştırıcılık. Sünnet, tüm zaman ve mekanlarda uygulanabilir olduğu, yaşamın tüm boyutları için kurallar belirlediği ve her tür ilişkiyi kuşattığı için evrenseldir.[55] Sünnetin temel karakteristiği, dengeli oluşudur, çünkü o, ruh ile beden, akıl ile kalp, bu dünya ile ahiret, ideal ile gerçek, özgürlük ile sorumluluk ve bireyin ihtiyaçları ile toplumun ihtiyaçları gibi hususları dikkate aldığı için aşırılıklardan uzaktır.[56] Sünnetin kolaylaştırıcılığı, onun toleransında, zorluklardan kaçınmasında ve kolayı tercihinde yatmaktadır; zira sünnet, aşırı sorumluluk öngörmez.[57] Karadavî, sünnetin genel yapısını tasvir etmeye bu şekilde başlayarak metodunun ipuçlarını da vermektedir. Yani, şayet sünnet tüm bunları temsil ediyorsa, onlarla çatışan her hadis, gerçek sünneti temsil etmiyor demektir. Diğer bir deyişle sünnet; ancak fıkhî ilkelerin engin çerçevesinde tam olarak bilinebilir.

Yine de Karadavî, bu metodun uygulanması konusunda dikkatlidir. Karadavî'yi Gazâlî'den ayıran bu dikkat, özellikle Kur'an-Sünnet ilişkisi sorununda iyice ortaya çıkmaktadır. O, "sünnet, Kur'an üzerine kâdîdir/hüküm kor" klasik deyimini, sünnetin Kur'an'ı açıklayıcı ve tahsis edici fonksiyonunun işareti olarak kabul etmektedir. Sünnet, Kur'an'ın mücmel olarak ifade ettiğini tafsil eder, müphem olarak ifade ettiğini açıklar ve Kur'an'ın genel ifadelerle ele aldığını tahsis eder.[58] Sonuç olarak Kur'an, ancak sünnetin yardımıyla tam olarak anlaşılıp uygulanabilir. Yine de sünnetin Kur'anî bağlamda mütalaa edilmesi gerektiği de doğrudur. Gerçekte sünneti Kur'an ışığında anlamak, Karadavî'nin sünneti ele alma konusundaki sekiz kuralının ilkidir. O, sahih hadisin Kur'an'la çatışmasının imkansız olduğunu ileri sürmektedir. Şayet bir çatışma görünüyorsa, iki ihtimalden birisi söz konusudur: ya hadis, gerçekte sahih değildir ya da yanlış anlaşılmıştır.[59] [120]

54 *Age.*, 27.
55 *Age.*, 23.
56 *Age.*, 24.
57 *Age.*, 25.
58 *Age.*, 57.

Alim, bir hadisin reddedilmesi ya da tevil edilmesi gerektiğine nasıl karar verecektir? O, böyle bir yargıda bulunurken çok dikkatli davranmak zorundadır. Kur'an'la sünnet arasındaki zâhirî çelişkileri değerlendirmek için sağlam bir temel olmalıdır. Sınırsız bir metin tenkidi, sadece Mutezile tarzı sahih hadis inkarına götürecektir.[60] Bundan dolayı örneğin Mutezile, Hz. Muhammed'in şefaatine ilişkin sahih hadisi, Kelâmî hususlara dayanarak reddetmiştir. Onlar böyle yapmakla, Kur'an'ın şefaati tümüyle dışlamadığı hususunu görmezden gelmişlerdir -Zira Kur'an ancak Hristiyan teolojisinde bulunan şefaat çeşidini reddetmektedir.[61] Karadavî'nin, Kur'an-Sünnet ilişkisini ele alış tarzına göre çelişkiler gözlemcilerden kaynaklanmaktadır. O, sünnetin Kur'ânî ilkeler temelinde eleştirilmeye ihtiyaç duyduğunu kabûlde Gazâlî'ye uyarken, onun dikkatli üslubu, böyle bir ele alıştan dramatik sonuçlar beklemediğini açıkça göstermektedir.

Yusuf el-Karadavî ve Muhammed el-Gazalî'nin, sünnetin Kur'an ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımları, kesinlikle ne Mısır'da ne de genel olarak günümüz İslam düşüncesinde yeni değildir. Onların çalışmaları, bu çizgideki yaklaşımların canlılığının sadece en son işaretini temsil etmektedir. Onların yaklaşımının temelleri, en azından Reşid Rıza'ya dayandırılabilir. Zira Rıza, sık sık, Kur'an'la çatışan tüm hadislerin, rivayet zincirlerine bakılmaksızın gözden çıkarılması gerektiğini ileri sürmüştür.[62] Keza o, haber-i vahidlerin mütevatir sünnetle -yani, namaz ve hac menâsiki gibi toplumun sürekli pratiğiyle nakledilen sünnetle- geçersiz kılınabileceği

59 *Age.*, 93.
60 *Age.*, 99.
61 *Age.*, 100-102.
62 *el-Menâr* 12(1911):693-99; Juynboll, *Authenticity*, 30'da zikredilmiştir.

görüşündedir. Bu, sağlam hadisleri reddetmekte bile kendi reylerini kullanan mezheb imamlarının pratiğidir.[63] Rıza'dan sonra, başta Taha Hüseyin ve Muhammed Hüseyin Heykel olmak üzere birçok Mısırlı entellektüel de, Kur'an'ın hadis üzerinde egemen olması gerektiğini ileri sürmüştür. Gerçekten Taha Hüseyin, sonradan Gazali'nin çalışmasında görülen argüman ve örneklerin bir çoğunun aynısını kullanmaktadır.[64] Heykel ve Hüseyin'in böyle bir tutum takınmaları da sürpriz değildir; zira bu entellektüeller, genel olarak, hadise eleştirel bir yaklaşım sergilemekle meşhurdurlar.

Bu yaklaşım, sadece liberaller arasında değil, İslamî radikaller, özellikle de İhvanu'l-Müslimin (Müslüman Kardeşler) arasında da varlığını sürdürmüştür. İhvan, genel olarak kaynaklara direkt başvurma lehine klasik mezhebleri redden *Selefi* yaklaşımı devralmıştır. İhvan'ın teorisyenleri, programlarını İslam hukukunu genel olarak yeniden canlandırmaya yönelik olarak düzenle-
[121] yen eylemciler oldukları için, büyük oranda detayların sonradan çözüme kavuşturulmak üzere bırakılmasından memnundurlar. İhvan'ın eylemci vurgusu ve onların, ulemanın pasifliği olarak gördükleri şeye düşmanlıkları, Şeriat'in temelleri gibi sorunlara ilişkin tutumlarını sistematik olarak ifade etmeleri konusunda azimlerini kırmıştır. Onlar açısından Şeriat'in uygulanmasını istemek, en doğrusudur. Bunun için onların tutumlarının, özellikle ilk yıllarda açıkça izini sürmek zordur. Bu müphemliklere rağmen, yine de İhvan'ın çoğunun, Kur'an'ı hadise tercih etmeye eğilimli olduğu açıktır. Diğer bir deyişle onlar, klasik mezhebler hakkındaki *Selefi* şüpheciliği, "hadislerin doğru ve yanlışını tesbit için ciddi olarak yeniden ele alınmaya ihtiyaç duyduğunda" ısrar ederek hadis literatürünün kendisine taşımışlardır.[65] Bulgularını sözlü kaynaklara dayandıran Mitchell'e göre, "İhvan arasında, böyle bir sınavı bir avuçtan fazla hadisin geçemeyeceği şeklinde genel bir kanaat vardı. Bu görüşün en aşırı şekli, ancak bir hadisin [böyle bir sınavı] geçebileceği ve bunun da Peygamber'in "Benden sadece Kur'an'ı alın" sözü olduğu şeklindedir.[66] Bir üye, sünneti, "Kur'an'ın hukûkî emirlerinin bir nevi uygulaması olarak tanımlamıştır."[67]

63 *el-Menâr* 27(1926):616; Juynboll, *Authenticity*, 22-23'de zikredilmiştir.
64 Tâha Hüseyin, *Murâ'âtu'l-islâm* (Kahire, 1959), 236-238; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed* (Kahire, 1954), 46-50.
65 Richard P. Mitchell, *Society of the Muslim Brothers* (London, 1969), 238.

Bu anlatılanlara istinaden Gazali ve Karadavî gibi İhyâcı şahsiyetlerin sünnete ilişkin son zamanlardaki yazılarının kökenleri, daha çok merak konusu olmuştur. Onların çalışmaları, Abduh ve Reşid Rıza ile başlayan ve İhvan tarafından genel olarak kabul edilip sistematik olarak geliştirilmeyen bir düşünsel eğilimin sistematize edilmiş ve yumuşatılmış şeklini temsil etmektedir. Bir anlamda bu çalışmalar, İslamî Radikallerin bakış açıları konusunda ilim dünyasına yönelik bir özrü/savunuyu temsil etmektedir. Gazali, sünneti reddetmediğini ve İslam hukukunun eleştirel konuları hakkında takındığı tavrın yeni olmadığını; bilakis İslam entellektüel geleneğinde kaba hatlarıyla yer aldığını vurgulamak istemektedir. Sonuç olarak o, kitabının büyük bölümünü, kadının statüsü, ekonomik sistem; cihad ve şura gibi İhyâcı düşüncenin ana konuları olan pratik sorunlara ayırmaktadır.

Gazali'nin sünnetin kuramsal dayanağını dikkate alması, bu gibi pratik konulardaki tutumu için sağlam bir temel oluşturmaya yönelik bir çabayı temsil etmektedir. Sürpriz olmayacak şekilde o, tartışmasının uzun bir bölümünü kadınla ilgili konulara ayırmaktadır. Üç problem, onun dikkatini çekmektedir: Kadının örtünme ve peçe problemi; ev dışında çalışan kadının problemi; ve kadının mahkemede şahitliği sorunu. Gazali, bu konuların her birinde, iyice yerleşmiş kanaatleri savunmaktadır. Kadın sâde giysiler giymelidir; fakat peçeyi gerektiren bir esas yoktur. Kadınlar ev dışında çalışabilirler -bu, gerçekten, ümmetin sağlığı ve refahı için gereklidir- fakat onlar, birincil sorumlulukları olan ev ve ailenin bütünlüğünü feda etmemelidirler. Son olarak, bir kadının şahitliği, Kur'ânî öğretiye göre bir erkeğinkinin yarısı olarak hesaplanacaktır; fakat kadını, *hudûd* (İslam hukukunun [122] belirli bir ceza öngördüğü suçlar) veya *kısas* ile ilgili konularda tanıklık yapmaktan menedecek bir esas yoktur.[68]

66 A.y.
67 A.y.
68 Gazâlî, *es-Sunne en-nebeviyye*, 43-70.

Burada, büyük süprizler yoktur. Gazalî, bu görüşlerin tümünü geçmişte de ileri sürmüştür ve onlar, tartışmalı kalmasına rağmen, İhyâcılar arasında iyice yerleşmiştir. Gazalî'nin, bu görüşleri savunmak için dayandığı mantık da, temel olarak yeni değildir. Onun yaklaşımı, öncelikle ağır bir maslahat - yani onun, ümmetin ihtiyaçlarına ilişkin analizi- dozuyla karışık Kur'an yorumuna dayanmaktadır. Gazâlî'nin hadisi kullanımı, öylesinedir (light); zira o, hadisleri, argümanlarını desteklemek için olmaktan daha çok reddetmek için zikretmektedir. Göründüğü kadarıyla o, hadise dayanılarak savunulan ve kendisinin kısıtlayıcı kurallar olarak gördüğü şeyleri yıkmak ve söküp atmak konusunda yoğunlaşmaktadır. O, Şeriat'in bir emri veya yasağının, kesin bir delil dışında temellendirilemeyeceği kanaatindedir.

Gazalî'nin örnekleri, hadisi diğer [temel] ilkelere, özellikle de Kur'ana, -biraz da olsa işine gelecek tarzda- tabî kıldığını göstermektedir. Bunun için örneğin, cihad tartışmasında o, konuyla ilgili hadislerin çoğunu, sahih olmadıkları için değil, [zamanımızda] geçersiz olduğu için gözardı etmektedir: Zaman değişmiştir, dolayısıyla cihadla ilgili kurallar da değişmelidir. Cihad yapma emri yürürlüktedir; fakat araçlar adapte edilmelidir.[69] O, Şûrâ'yla ilgili olarak da benzer bir temellendirme yapmaktadır.[70] Bundan dolayı o, hadisi anlamak ve uygulamak için bir metod belirlemekten çok, programıyla çatışan hadisin bağımlı bir kaynak oluşunu haklı göstermeye çalışmaktadır. Bu örneklerin bağlamı gözönüne alındığında Gazalî'nin hadise ilişkin tutumunun, İhyâcı ideolojiye karşıt muhafazakar düşünceye delillerle karşı koymaya yönelik bir çaba olduğu söylenebilir. İhyâcılar öteden beri Kur'an'ın, programlarının temel kaynağı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazali şimdi, İhyâcı yaklaşımları sünnet karşıtı olmakla suçlayan muhafazakarların ataklarına karşı mücadele için daha geliştirilmiş silahlar sunmaktadır.

Fakihin Metodu

Gazalî hakkındaki tartışmamızın gösterdiği gibi İhyacıların, hadis literatürünün metin tenkidine dayalı olarak yeniden ele

69 *Age.*, 160-167.
70 A.y.

alınmasına ilişkin çağrıları, Kur'an'ın üstünlüğünün yeniden kabul ettirilmesiyle başlamakta; fakat orada son bulmamaktadır. Fakihin metodu, birçok kaynak ve yasama ilkesiyle uğraşıp onların içinden sıyrılıp çıkacak ustalığı gerektirmektedir. Senedi dolayısıyla sahih kabul edilen bir hadis, Kur'an'la zahiren çelişmese bile, İslam hukukunun pratik bir problemi bağlamında reddedilebilir veya başka ilkelere tabi kılınabilir. Örneğin Gazalî, mütevatir sünnetin, yani amelî sünnetin, sahih de olsa hadis [123] rivayetlerine öncelikli olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı Malikiler, Medine'nin amelini, Nebevî Sünnet'i ortaya koyma konusunda, haber-i vâhidlerden daha sağlam bir delil olarak değerlendirmişlerdir.[71] Bu sebeple, Hanefiler ve Mâlikiler, hutbe esnasında camide selamlaşmayı, hadislerin teşvikine rağmen onaylamamışlardır. Zira [camide] sessizliği ve düşünceyi teşvik eden amelî sünnet, daha önceliklidir.[72] Keza Gazalî, şartlar değiştiğinde hadislerin geçersiz sayılabileceği ilkesini de kabul etmektedir. Biz biraz önce, cihad ve şûrâ olaylarında bunun örneğini gördük; fakat başka örnekler de vardır. Örneğin Hz.Osman, zimmî'nin diyetinin miktarını, aslında müslümanınkinin yarısı olmasına rağmen onların güvenliğini temin etmek için eşitlemiştir. Gazali'ye göre Pakistan yasası, Osman tarafından ortaya konan örneğe dayanarak hadislerde kadınların diyeti yarım olarak belirlenmesine rağmen, kadın ile erkeğin diyetini eşitlemiştir. Tüm yaşamların eşitliği ilkesine dayanan Hanefi hukukuna göre herkes için diyet eşittir.

Bu nokta -yani Nebevî yasamanın genel prensiplerini ve bir hadisin spesifik bağlamını anlamanın, hadise eleştirel olarak yaklaşmak için önemli olduğu hususu- günümüz sünnet tartışmalarında büyük oranda ilgi toplamıştır. Şiblî, hadis tenkidinin temel ilkelerinin uygulanması ihmal edildiğinde neler olduğunu göstermek için günümüz sünnet tartışmalarında sıkça zikredilen iki örneği dile getirmektedir. Onun ilk örneği, "ölü, ardından ağlayanlardan dolayı cezalandırılır." hadisidir. Şiblî, Gazalî'nin yaptığı gibi bu hadisi reddetmek için bireysel sorumluluğu önplana çıkaran Kur'ânî vurguya yönelmek yerine, bu hadisi

71 *Age.*, 25.
72 *Age.*, 27.

nakledenlerin, onun bağlamını tam olarak anlayamadıklarını söylemektedir. O, Aişe'den gelen şöyle bir rivayete dayanarak, Aişe'nin bu hadisi duyduğunda iddia edildiğine göre İbn Ömer'in Peygamber'in kastettiğini anlamada yanıldığını ileri sürmüştür. Aslında olan şuydu: Yahudi bir kadın ölmüştü ve akrabaları da onun için ağlıyorlardı. Peygamber, iki ifade kullanmıştı: Akrabaları ağlıyor ve o azap çekiyor. İbn Ömer, o kadının, akrabalarının göz yaşı dökmesinin sonucu olarak azap gördüğü sonucuna vararak istemeden bu iki ifadeyi birleştirmişti.[73] Şibli'nin ikinci örneği, Peygamber'in bir mezar başında, ölüye seslenir şekilde durması ve konuşmasıyla ilgilidir. Çevresindekiler onun bu şekilde konuşmasını, ölünün onu duyabildiği şeklinde anlamışlardır. Oysa Aişe'ye göre Hz. Muhammed, sadece, mesajının doğru olduğunu bu insanların şimdi anladıklarını söylemiştir.[74]

Burada esas mesele şudur: hadis rivayetinin güvenilir olması için, hadisin fıkhî öneminin râvi tarafından tam olarak anlaşılması gerekir. Mânâ ile rivayet pratiğinin yarattığı müphemlikten
[124] dolayı bir hadis, ancak râvinin o hadisin bağlam ve önemini tam olarak anladığına ilişkin açık delil varsa kabul edilebilir. Şibli, [hadisi] anlamada hata eden râvilerin adaletleri veya genel olarak güvenilirliklerini inkar etmediğine işaret etmek için özel bir çaba sarfetmektedir. Diğer bir deyişle bu tür râviler, bir olaya ilişkin anladıklarını nakletme konusunda tümüyle dürüst ve güvenilirdirler; onların tek kusuru, tanık oldukları şeyin önemi veya bağlamını tam olarak anlayabilmek için eğitimli olmamalarıdır. Şibli bu şekilde sahabenin veya diğer hadis râvilerinin adaletine karşı çıktığı suçlamasından kurtulmaya çalışmaktadır. Diğer bir deyişle burada, rivayetin sahihliğini veya râvinin güvenilirliğini reddetmeksizin, belirli bir hadiste imâ edilen bir şeyi reddetmenin yolu gösterilmektedir.[75]

Şibli'nin amacı, hadis tenkid ilkelerinin işletilmemesinin, nasıl yanlış anlama ve tahrife yol açtığını göstermektir. Diğer taraftan, tahrifi söküp atmak da, böyle bir kavrayışı gerektirmektedir. Onun tüm örneklerinde hadisleri hatalı nakledenler,

73 Şibli, *Sirat en-Nu'mân*, 190-192.
74 *Age.*, 192.
75 Şibli, *Method of Sifting Prophetic Tradition*, 66-67.

bunu öncelikle bağlamı yanlış anladıkları, ikinci olarak da rivayet ettikleri malzemeyi genel Kur'ânî ilkelerle kıyaslamayı ihmal ettikleri için bu duruma düşmüşlerdir. Şiblî, 'sahabe bile bu şekilde hata yaparsa, sonraki nesillerden ne bekleyebiliriz?' demektedir. Bundan dolayı o, Ebu Hanife'nin, mânâ ile rivayeti, ancak râvisi, nakledilen materyaldeki anlamı ve fıkhî önemi tam olarak anlayabilen, kendini ispat etmiş bir fakih olması durumunda kabul ettiğini söylemektedir.[76] Dahası, Ebu Hanife, mânâ ile rivayet hakkının sadece sahabe ve tâbiîn'e ait olduğunu, sonraki nesillerin sadece lafzî olarak rivayet edebileceklerinde ısrar etmiştir.[77]

Sünnet'e pragmatik ve dengeli bir yaklaşım modeli olarak Ebu Hanife'yi referans olarak kullanma, burada ele aldığımız İhyâcı yazarların neredeyse tamamı için ortak bir husustur. Mevdûdî için Ebu Hanife, savunduğu orta yolun arketipidir. Nasıl hadisi inkar edenler hatalıysalar hadisi sadece sened temelinde değerlendirenler de aynı şekilde hatalıdırlar. Doğru yaklaşım, bu iki aşırılığın arasında bir denge kurmada yatmaktadır ve bu denge, başta Ebu Hanife olmak üzere büyük fukahânın çalışmalarında oldukça barizdir. Biz, Ebu Hanife'nin fıkhında, kusurlu isnad zincirine sahip hadislere dayanan bir çok argüman bulmaktayız. Keza biz, onun zayıf bir hadis için sağlam bir hadisi görmezlikten geldiği durumlar da bulabiliyoruz. Hatta öyle olaylar var ki, hadis bir şey demekte, Ebu Hanife ise tamamen farklı bir şey tercih etmektedir. Diğer büyük fukaha -Mâlik ve Şafiî- bakış açısı olarak Ebu Hanife'den daha çok *ahbârî* iseler de, onlar da muhaddisler tarafından sağlam kabul edilen hadislere zıt bir çok hüküm vermişlerdir.[78]

Mevdûdî'ye göre bu alimler, sağlam olarak bildikleri hadisi gözardı etmeye çalışmamışlardır; bilakis bir hadisin sahihliğinin, isnaddan daha fazlasına dayanması gerektiği görüşünde- [125]
dirler. Bu bakış açısının önemi, öncelikleri yeniden düzenlemesinde yatmaktadır. Mevdudî ve ele aldığımız diğer İhyâcılar, isnadın değerini düşürmemektedirler; bilakis onun [isnadın]

76 Şiblî, *Sirat en-Nu'mân*, 193.
77 *Age.*, 194.
78 Mevdûdî, *Tefhimât*, 360-361.

diğer hususlarla dengelenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Alimler, hadisi soyut olarak ele almaktan ziyade, onu Şeriat'in bütünü ve tüm kaynaklarının bağlamında değerlendirmelidirler. Bu öncelikleri yeniden düzenleme acaba pratikte nasıl işlemektedir? Bu noktada, Pakistanlı ve Mısırlı İhyâcılar arasında belirginleşen bir farklılık vardır. Mısırlı yazarlar, [genel olarak] fukahanın metodu üzerinde vurgu yapmaya eğilimli iken, Hind altkıtasındaki İhyâcılar, belirli bir fakihin metodunu vurgulamaya eğilimlidirler.

Sünnet hakkındaki bu fikirlerin, hadisi ele almak için sistematik bir metoda nasıl dönüştürülebileceğinin muhtemelen en yoğun izahını günümüz İhyâcılarından Karadâvî sunmaktadır. Hadis tenkidinin üç temel ilkesi, onun sünneti ele alışının temelini oluşturmaktadır. Birincisi, tenkitçi ele aldığı materyallerin sahihliğini ve doğruluğunu kontrol etmelidir. Bu, bir hadisin sahihliğini, onun isnadına dayanarak yeniden değerlendirmek için klasik isnad tenkidi araçlarını kullanmayı gerektirmektedir. İkincisi, tenkitçi metnin gerçek anlamını ve maksadını ortaya çıkarmak için metnin dilini ve bağlamını anlamaya çalışmalıdır; tenkitçi, olay veya ifadeyi kuşatan şartları, onun ortaya çıkış nedenini ve diğer metinler arasındaki yerini elden geçirmelidir; tenkitçi, o metni, İslam'ın genel ilkeleri ve amaçları çerçevesine yerleştirmelidir; tenkitçi teşrî amaçlı olan ile olmayanı ve belirli bir bağlama özgü bir uygulama olması istenen ile genel olarak uygulaması isteneni birbirinden ayırdetmelidir. Son olarak da tenkitçi, metnin, daha güvenilir metinlerle çatışmadığından emin olmalıdır. Bu, bir veya iki hadis ele alınarak yapılamaz; dolayısıyla alim bir problemi, vahyin bütünü ışığında görmelidir.[79]

Karadavî'ye göre sünneti doğru anlama, öncelikle, farklı hadis kategorilerinin farklı fonksiyon ve amaçlara sahip olduğunu teşhis edebilmeye dayanmaktadır. Örneğin tüm hadislerin, yasamaya bir dayanak olarak işlev görmesinin amaçlanmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Bu nedenle fukaha, hadisin değerlendirilmesi ile meşgul olmalıdır. Diğer yandan fukahânın,

79 Karadâvî, *Keyfe neteâmelu maa's-sunne*, 33-34.

isnadı tetkik konusunda tembelliğe eğilimi vardır. Bundan dolayı fıkıh kitapları, zayıf hadislerin fıkhî prensipler için sağlam bir dayanak oluşturmayacağına ilişkin ittifaka rağmen zayıf hadislerle dolmuştur. Bundan dolayı hem fukaha hem de muhaddisler, olmazsa olmaz bir rol icra etmektedirler; herbir grup, görevini mükemmel olarak yerine getirebilmesi için diğerine muhtaçtır.[80]

Karadavî'nin incelemesinin özü, sünneti daha iyi anlamak için belirlediği sekiz prensibe ilişkin tartışmasıdır. Burada vurgu, *anlama* kelimesi üzerinde yer almalıdır; çünkü Karadâvî, hadisin sahihliğinden daha çok yorumuyla ilgilenmektedir. [126] Bu işlemde ilk adım, sünneti Kur'an ışığında mütalaa etmektir; diğer bir deyişle alim belirli bir problemle uğraşırken önce Kur'an'ın konuyla ilgili ne dediğini tetkik etmekle işe başlamalıdır. İkinci adım ise incelenen konuyla ilgili tüm hadisleri bir araya toplamaktır. Üçüncü adım ise, bu hadisleri mümkün olan her yerde uzlaştırarak ve uzlaşmaz görünenleri, sahihlik derecesine göre sıralayarak ele almaktır. Karadâvî, bir hadisin, diğerleriyle çatışır gözüktüğünde [hemen] reddedilmesine karşı çıkmaktadır; zira çatışan iki hadisten biri diğerine tercih edilmeden önce ikisi uzlaştırılmaya çalışılmalıdır.[81]

Karadâvî, fakihin yaptığı çalışmayı, muhaddisin çalışmasından ayırmaya Gazali'den çok daha fazla eğilimlidir. Karadâvî'ye göre fukahâ, bir hadisin kabul edilip edilmemesi gerektiğini belirlemekten çok onun ne anlama geldiği ve neyle ilgili olduğuyla ilgilenmiştir. Muhaddisin görevi, hadislerin sahihliğini değerlendirmekse, fakihin görevi de, görünen o ki, tashih edilmiş hadisi sünnetten ayıran yorum boşluğunu doldurmaktır. Sonuç olarak Karadâvî'nin önerdiği yaklaşım gerçekte, bir hadis tenkid sistemi olmaktan çok, hadisi anlamaya ve uygulamaya yönelik tefsîrî bir metoddur. Onun, sünneti anlamaya ilişkin kalan beş prensibinin tamamı yorumla ilgilidir: Hadis, ortaya çıktığı zamanın arkaplanı ve şartları ışığında anlaşılmalıdır; Değişken unsurlar, dâimî ilkelerden ayrılmalıdır; mecâzi anlamlar teşhis edilmelidir;

80 *Age.*, 55-57.
81 *Age.*, 113.

zahir ve batın [gaybî] anlamlar ayırt edilmelidir; kelimelerin bizzat kendi anlamları da tam olarak anlaşılmalıdır. Karadâvî'nin amacı, hadisten sünnete, oradan da Şeriat'e geçmenin güvenilir bir yolunu sunacak ayrıntılı bir plan ortaya koymaktır. Bu planı gerçekleştirmek için muhaddislerin ve fakihlerin kendine özgü rolleri vardır: Muhaddisler sahih hadisi teşhis eder; fukahâ da o hadisleri sağlam ilkelere göre yorumlayıp uygular.

Peygamber'in Davranış Esprisini Yakalamaya Çalışmak

Hind altkıtasında Şiblî ve Mevdûdî gibi alimler, hadisi fıkhın genel ilkelerine ve özellikle de Kur'ânî ilkelere tâbî kılmaya çalışırken, hadisle ilgili belirli bir metoddan ziyade fakihin temel özelliği olan fıkhî anlayış üzerinde vurgu yapmışlardır. Hadisi doğru olarak değerlendirebilmek, mekanik olarak uygulanacak bir beceri değil, bir karakter özelliğidir. Gazalî gibi Mevdûdî de, hadisin güvenirlilik bakımından Kur'anla aynı seviyede olmadığında, dolayısıyla Kur'an'ın, hadisin sıhhatini belirlemede alimlerin ilk referansı olması gerektiğinde ısrar etmektedir.[82] Fakat Mevdûdî, alimin bir yargıya varmadan önce tüm delilleri değer-
[127] lendirme gücü üzerinde daha fazla dururken özellikle Kur'an'a başvurulması üzerinde daha az durmaktadır.

Burada vurgu, gerçek bir fakihin, Nebevî yasamanın bağlamını, önemini ve ruhunu iyice anlamasını sağlayan ve kesin tarifi olmayan belirli bir niteliğiyle ilgilidir. Bu vurgu, Şibli'de müphem iken, Mevdudî'nin yazılarında daha belirgindir. Mevdudi'ye göre *fukaha*, inceledikleri her hadise uyguladıkları özel yetenek ve içgüdülere (*zevk*) sahiptir. Gerçek bir *fakih*, *fıkhî* anlayış konusunda özellikle Allah vergisine sahiptir; O, Kur'an'ın öğretilerini ve Peygamber'in örnekliğini öyle içselleştirmiştir ki, içgüdüsel olarak bir hadisin doğru ya da yanlış olduğuna yakîn sahibi olabilir.[83] Gerçek fakih, bir bakışta bir mücevherin değerini takdir eden tecrübeli bir mücevherci gibidir; O, isnadı dikkate alır; fakat isnad, şayet onun kişisel yargısıyla çatışırsa belirleyici değildir.[84] O, tüm Şeriat sistemini bilir ve sistemin yapısını

82 Mevdûdî, *Tefhimât*, 374.
83 *Age.*, 362.
84 *Age.*, 361.

tanır, öyleki, küçük bir parça onun önüne geldiğinde, içgüdüsü hemen onun İslam'la uyuşup uyuşmadığını ona fısıldar. Bu, fakihin hadisleri kabul ve reddinin standardı haline gelmiştir. Kur'an ve sünnetin ele almadığı meselelerde bile gerçek bir fakih, böyle durumlarda *Peygamber'in ne diyeceğini veya ne yapacağını* tahmin edebilir.[85]

Böyle bir kişi, Mevdûdî'nin *mizac sinâs-i rasul* -bir çeşit, Peygamber'in mizacının içselleştirilmesi- dediği bir niteliğe sahiptir.-.[86] İslam'ın *mizacı*, Peygamber'in mizacında somutlaşmıştır; İslam'ın mizacını anlayan ve Kur'an ile sünneti derinden özümseyen herkes, herhangi bir hadise rastladığında öngörüsü (basiret), bu hadisin hangi kısmının Peygamber'e ait hangisinin ise ona ait olmadığını kendisine işaret edecek kadar Peygamber'in mizacıyla özdeşleşir. Çünkü onun ruhu, Peygamber'in ruhunda yoğunlaşmış; onun bakış açısı, Peygamber'in görüşüyle birleşmiş; onun zihni, hakikatte yoğunlaşmıştır ve o, artık İslam'ın öngördüğü şekilde düşünmektedir. Bir kişi bu noktaya ulaştığında, isnada çok fazla ihtiyacı yoktur. Kesin olarak isnada bakacaktır; fakat onun kararı isnada dayanmayacaktır. O, kusurlu rivayet zinciri olan hadisleri özgürce kullanacaktır ve şayet içgüdüleri, kusursuz isnada sahip birtakım hadislerin İslam'la uyuşmadığını söylerse, onları rahatlıkla reddebilecektir.[87]

Mevdûdî'nin desteklediği metodun, en azından muhalifleri açısından sübjektif olduğu açıktır. Adams'ın işaret ettiği gibi Mevdûdî, muhalifleri nezdinde, iki endişe kaynağı yaratmaktadır: Birincisi, hadisi değerlendirmede aklın bağımsız kullanımını kabul etmeye açıkça istekli olması ve ikincisi, karşıtlarının gayet doğal olarak Mevdûdî'nin, *mizac şinas-i rasul* niteliklerini kendisine tahsis ettiği ve hadisi hevâ ile kabul veya reddetme [128]
hakkını ve yeteneğini kendisinde gördüğünü düşünmeleridir.[88] Muhafazakar karşıtları açısından, Mevdudî'nin sünneti yeniden

85 *Age.*, 362.
86 Mevdûdî'nin düşüncesinin bu yönünün detaylı tartışması için bk. Charles J. Adams, "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", Donald Little, ed. *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden, 1976), 42-45.
87 Mevdûdî, *Tefhimât*, 362.
88 Adams, "*The Authority of the Prophetic Hadith*", 43-44.

değerlendirmek için önerdiği metod, aklın sınırsız kullanımını ve keyfî değerlendirmeyi kamufle eden bir sis perdesinden başka bir şey değildir.

Gerçekte Mevdudî'nin teorisi, hadisin dâhilî tenkide tabi tutulmasını savunan çoğu yaklaşımın temel olarak keyfîliğinin [tipik] bir örneğidir. Keza o, İhyâcıların metin tenkidi çağrılarının, hadis inkarcılarının varmaya çalıştığı hedefin tamamen aynısına götürmeye aday olduğu şüphesini ortaya çıkarmaktadır; yani Kur'an'ı yorumlamada herhangi bir sınırlamadan kurtulmak. Hadisin Kur'ânî ilkeler ışığında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki oldukça zararsız gözüken iddia bile, hadis inkarcılarının Kur'an'ın kendi kendine yeterliliği doktrininden sadece bir adım uzaktadır. Gerçekte, hadis inkarcıları, Mevdûdî ve Gazâlî gibi ılımlılar tarafından ileri sürülen argümanların bir çoğunu kullanmaktadırlar. Örneğin Seyyid Ahmed Han, sahih hadisi teşhis için ilk adımın, hadisleri, sahih olarak bilinenle; yani Kur'an'la kıyaslamak olması gerektiğini söylemektedir.[89] Ehl-i Kur'an'ın daha ılımlı Amritsar grubu da aynı şekilde, Kur'an'a zıt hadislerin terkedilmesi gerektiğini; fakat ahlakî değeri olan hadislerin muhafaza edilebileceğini ileri sürmüştür.[90] Gulam Cilâni Bark, metin tenkidinin yeniden canlandırılmasını önermekte ve "ancak, Kur'an'la çatışmayan hadislerin" ya da "ahlakî olanı veya insan tecrübesini inkar etmeyen hadislerin kabul edilebileceğini" savunmaktadır.[91] Gerçekten samimi bir müslüman, senedinin sağlamlığına veya zayıflığına bakmadan, Kur'an'la uyumlu olan her hadisi kabul etmeli ve uymayanı da reddetmelidir.[92] Bark, hadisin sahihliğine ilişkin şüphe dolu görüşlerinden vazgeçtikten sonra bile Kur'an'ın, hadisin sahihliğinin esas hakemi olması gerektiği görüşünü muhafaza etmiştir.[93]

İhyâcılar arasında da metin tenkidinin keyfî özelliğinden rahatsız olanlar vardı. Özellikle Sibâî, bazı yaklaşımları, metin tenkidini makul sınırların ötesine taşıdıkları için eleştirmekte-

89 Ahmed Han, *Makâlât*, I.29.
90 Mâcid, "Ghulam Jilânî Barq", 6.
91 "Hadis kê bârê mên mêrâ mevkıf", Chatan, Lahore, January 9, 1956; Mâcid, "Ghulam Jilânî Barq'", 80'de zikredilmiştir.
92 Bark, *Dô İslam*, 347.
93 Bark, *Târih-i-hadis*.

dir. O, bize bir şey aktarıldığında, haberin doğruluğunu değerlendirmenin ilk adımının, ravinin güvenilirliğini incelemek olduğunu ileri sürmektedir. Biz kaynağının doğruluğu konusunda ikna olduğumuzda ancak, haberin kendisini incelemeye geçeriz. Fakat bir haber, ravisinden dolayı değil de, içeriğinden dolayı şüphe uyandırıyorsa, ravinin yalancı olduğunu söyleme konusunda o kadar acele etmemeliyiz. Böyle yapmak, iftiraya sebep olabilir. Bunun yerine onun, sonradan daha fazla aydınlatılacağını umarak konuyla ilgili hükmü zamana bırakmalıyız.[94] Diğer bazı hususlarda da Sibâî, öteki İhyâcılara benzer tavırlar takınmaktadır. Örneğin o, sahabe arasındaki çekişmeleri, fıkhî yorumlardaki farklılıklar olarak izah etmektedir. Tüm sahabe, Hz. Muhammed'den duydukları veya gördükleri herşeyin fıkhî [129] önemini veya tam bağlamını anlamamıştır. Sonuç olarak birisi diğerinin yorumunu tashih etmek zorunda kalmıştır.[95]

Yine de Sibâî'nin metin tenkidine yaklaşımı, genel olarak ihtiyatlıdır. O, muhaddislerin metin tenkidini uyguladıklarında, bunu asla tevile yeltenmeksizin çok büyük bir dikkatle yaptıklarını söylemektedir. Onlar, Peygamber'e uygulanamayacak bazı tenkit ilkelerinin olduğunu kabul etmişlerdir. Vahyin alıcısı olarak Hz. Muhammed, normal insanlardan daha çok bilgiye sahiptir. Bizim anlayamadığımız düşüncelerin tezâhür etmesi, onları yalan olarak damgalamak için sebep sayılamaz. Bizim anlayışımız değişebilir; bundan dolayı bizim sınırlı anlayışımızın, vahiy üzerine egemen olmasına izin verilemez.[96] Onun muhalifleri için vahiy, akla uymak zorunda iken Sibâî için akıl, yetersizdir ve vahye bağımlı kalmalıdır. Bu, isnad tenkidinin niçin metin tenkidinden öncelikli olması gerektiğinin ve açık bir çelişkiyle karşılaşıldığı zaman niçin tevile başvurulması gerektiğinin nedenidir. Ahmed Emin gibi alimlerin önerdiği tarz hadis tenkidine izin vermek, kontrolsüz aklın pandora kutusunu açmak olacaktır. Sonuç, kesin kaos olacaktır; zira her kişinin hükmü farklı olacak ve gerçeğin ölçüsü kalmayacaktır.[97] Sibâî'nin yaklaşımı, Mısırlı bir alim olan Ebu Şuhbe'de

94 Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 280.
95 *Age.*, 242-245; Juynboll, *Authenticity*, 60.
96 Sibâî, *es-Sunne ve mekânatuhâ*, 276-277.
97 *Age.*, 278-279.

yankılanmıştır: ona göre aklî bir yaklaşım, çoğu hadisin mecazî dilini dikkate almamaktadır; oysa kimi hadislerin lafzî olarak yorumlanmaları amaçlanmamış olabilir, yani bunlar mecâzî olabilirler veya akli tenkide müsait olmayan sırları veya gaybî şeyleri tasvir edebilirler. Hadislerin anlaşılması bazen o kadar zordur ki, bir kimse, onları yalnızca Allah'ın bildiğini kabul etmelidir. Bu tarz hadisleri aklî kriterle reddetmek haksızlıktır; daha doğru bir tavır, onların yorumlarını Allah'ın hikmetine havale ederek onları sadece kabul etmektir.[98]

Akıl ve Hadis

Metin tenkidi problemleri, doğal olarak, hadisin değerlendirilmesinde aklın ve kişisel görüşün rolü sorusunu gündeme getirmektedir. Bir hadis akılla çatışır gözüktüğünde terkedilmeli midir? Teoride bir çok klasik hadisçinin buna cevabı, evettir. Hadisçiler, metin tenkidi kriterleri arasında, bir hadisin saçma ya da akla zıt olmaması gerektiğini saymışlardır. Yine de bu şartları sayan kişiler, hadisi reddetmek için başka nedenler olmadıkça gerçekte bu kriteri nadiren uygulamışlardır. Müşkil hadislerle karşılaşıldığında *te'vil* yapmak için yoğun bir baskı vardı. Esasen İbn Haldun, tıbbî hadisleri, Peygamber'in tıbbı öğretmek için değil, dini öğretmek için gönderilmiş olduğu anlamında bir yorumla reddetmişti.[99] Fakat bu, rasyonel bir yargıdan ziyade, peygamberliğin amaçları hakkında bir ifadedir ve biz, hadislerin
[130] bu tarz nedenlerle açıkça reddedildiği topu topu bir kaç örnek gösterebiliriz.

Muhafazakârlar, İhyacıların sünnete yaklaşımları dolayısıyla onları çabucak akılcılar olarak damgalayarak Mevdûdî ve Gazâli gibi yazarların fikirlerinin, hadis inkarcılarının ve oryantalistlerin fikirlerine benzerliğine işaret etmişlerdir. Selefî; Şiblî, Islâhî ve Mevdûdî'nin hadisi tümüyle inkar etmemelerine rağmen hadis tenkidinde kontrolsüz kişisel görüşü teşvik ederek hadis davasına tamiri imkansız zararlar açtıklarını iddia etmektedir.[100] Benzer şekilde Gazali'nin muhafazakar karşıtları, onun

98 *Mecelletü'l-Ezher* 30 (1959):149; Juynboll, *Authenticity*, 140'da zikredilmiştir.
99 İbn Haldun, *Mukaddime* (Kahire, h.1274), 412; Goldziher, The *Zâhiris*, 78.
100 Selefî, *Hucciyyât-i-hadis*, 71.

görüşlerini, Goldziher gibi oryantalistler ile akılcı düşünce ekollerinin etkisine ve kendisinin batıya meyline atfederek güvenilmez göstermeye çalışmışlardır.[101]

Metin tenkidi taraftarları ise, böyle suçlamalara karşı son derece hassastırlar. Örneğin Şiblî, akla zıt hadisin uydurma olarak kabul edilmesi gerektiğinde ısrar ederken bile böyle bir kriteri sürekli olarak uygulamanın zorluğunu açıkça kabul etmekte ve Seyyid Ahmed Han tarzında bir rasyonalist olarak nitelenmemesi için akılla kastettiğinin, modern çağda akıl ve bilim adıyla bilinen türden kontrolsüz bir akıl olmadığında ısrar etmektedir.[102] Ona göre bir hadis ancak allegorik yoruma; yani tevile müsait değilse metin tenkidi yapılarak reddedilmelidir.

Yine de tüm bu dikkatine rağmen o, Ehl-i Hadis arasındaki eleştirmenlerinin gözünde çok ileri gitmiştir. Onların gözünde, Şibli'nin *ilmu'd-dirâye*'nin yeniden canlandırılmasına yönelik desteği, farklı bir şekildeki kontrolsüz rasyonalizmi gizlemekten başka bir şey değildir. Onlar göre *dirâye*nin gerçek anlamı sınırlıdır: O, hadis metnini, Arap grameri kurallarına ve Şeriat'in ilkelerine göre ve Peygamber'in biyografisi ışığında incelemeyi ifade etmektedir. Oysa Şiblî'nin, hadisin hâricî bir kritere göre değerlendirilebileceği şeklindeki önerisi, ancak entellektüel anarşiye neden olabilir. Bu şekilde Şiblî, sapkınlıkla suçlanamazken,-zira o, hadisi kökten reddetmemektedir-, yine de böyle görüşleri yayarak hadise tamir edilemez zararlar açmıştır.[103]

Mısır'daki hadis tartışmalarında da benzer gerginlikler vardır. Abduh, duyusal deneyimi ihlâl eden her hadisi reddetmeye eğilimliydi; fakat onun, bununla tam olarak ne kastettiğine ilişkin çok az ipucumuz vardır.[104] O, Nebevî misyon bir kez kabul edildiğinde, "akıl, O'nun getirdiği her şeyi kabul etmeye mecbur kalır" fikrini ileri sürerek akla karşı yaklaşımında genel olarak ihtiyatlı idi.[105] Peygamber'den geldiği bilinen bir şey akılla çatışır gözükürse, tek çıkış yolu, biraz farklı bir yorumun gerektiğine

101 İbn Abdi'r-Rahîm, *Cinâyât*, 53-84.
102 Şiblî, *Sirat en-Nu'mân*, 47-48,200.
103 Selefî, *Hucciyyât-i-hadis*, 151.
104 Abduh, *Theology of Unity*, 155.
105 *Age.*, 107.

inanmaktır. Bu durumda inanan için, iki meşru tavır vardır: çelişkiyi yok edecek bir yorum aramak veya Allah'ın herşeyi bildiğine sığınmak. Sonuç olarak Abduh, görünüşteki tüm rasyonalizmine rağmen akla tam bir serbestiyet verememiştir.

[131] Yine de hadise aklî kriteri uygulama sorunuyla ilgili karışıklığın en açık örneğini Reşid Rıza sergilemektedir. Rıza, amaçlarına uygun olduğunda metin tenkidini uygulama konusunda isteksizlik göstermezken, onun münakaşalı hadislere ilişkin tartışmaları, ilk bakışta aklî tenkide dayalı gözüken değerlendirmelerinin, yakından incelendiğinde aslında dogmaya dayandığını göstermektedir. Örneğin Rıza'nın özellikle titiz bir şekilde incelediği mucize hadislerini ele alalım. O, içinde Hz. Muhammed'in kalbinin bir çocukken yarılıp temizlendiğinin geçtiği İsrâ ve Miraç anlatılarını reddetmektedir.[106] O, güneşin battıktan sonra Allah'ın önünde secde ettiğini tasvir eden hadisi de reddetmektedir.[107] Keza o, Hz. Muhammed'e atfedilen mucizelerin en meşhuru olan şakku'l-kamer anlatısını da reddetmektedir.[108] Bu hadislerin herbiri, büyük hadis koleksiyonlarında yer almıştır ve Rıza'nın onları eleştirme konusundaki istekliliği, onu muhafazakarlardan ayırmaktadır. Fakat Rıza için bu hadisler, bilim dışı oldukları için değil, Hz. Muhammed'in yegane mucizesinin Kur'an olduğu şeklindeki Selefî dogmanın temel bir unsurunu ihlâl ettikleri için kabul edilemezler.

Teolojik kriterin rasyonel kriter üzerindeki bu üstünlüğü, bir kanadında hastalık taşırken diğerinde şifa taşıyan sineğin tasvir edildiği tıbbî bir hadisi Rıza'nın ele alışında iyice ortaya çıkmaktadır.[109] Rıza, bu hadisi hemen reddetmekte tereddüt etmektedir; zira onun bilgisine göre bu, tıb ilmine göre ne teyid edilebilir ne de olumsuzlanabilir. Rıza açısından bu hadisin reddedilmesinin temel dayanağı, fıkhın temel bir ilkesini ihlal etmesidir; zira bu hadis, pis ve iğrenç olan bir şey karşısında uyarı yapmamaktadır.[110] Benzer şekilde, dünyayı korudukları düşünülen bir veli

106 Rızâ, *el-Menâr* 19 (1918):529-533; Muslim, *İman*, 263.
107 Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 4.
108 Juynboll, *Authenticity*, 145-146; *el-Menâr* 30 (1929):261-272,361-376.
109 Buhârî, *Tıb*, 58.
110 Juynboll, *Authenticity*, 142-143; *el-Menar* 29 (1928):48.

sınıfı olan *abdâl*'la ilgili hadisleri reddi de, herhangi bir rasyonel kriterden çok, sûfilerin aşırılıklarının reddine dayanmaktadır.[111]

Bu örneklerin gösterdiği gibi metin tenkidine yönelik girişimler, göründüğünden daha az şumüllü ve daha az keyfidir. Biz, Gazali'nin, hadisi kulakardı etmediğine veya kendi kafasına göre açıklamadığına okuyucularını inandırmak için ne kadar çaba sarfettiğini daha önce görmüştük. Hiçbir yerde ne o ne de Karadâvî aklın, bir hadisi reddetmek için yeterli olduğunu ileri sürmemiştir. Sünnet'i yeniden değerlendirme konusunda en aşırı İhyâcı olan Mevdûdî bile aklı kullanmayı, onun ideal fakihinin karakteristiklerinden birisi yapmamıştır; zira onun ideal fakihi, aklî yetenekle değil, vahiy bilgisiyle donanmıştır.

Bu alimlerin hepsi, düşünce/değerlendirme bağımsızlığını savunmaktadır, bundan dolayı da onların metodlarında belirli bir keyfilik görüntüsü vardır. Fakat gerçekte onlar, bu görünümün akla getirebileceğinden daha az serbestlik göstermektedirler. Gazâlî, bu hususta en açık örneği teşkil etmektedir. O, hadisin bağımsız olarak yeniden ele alınması gerektiğini iddia etmesine rağmen, daha önceden [gelenek içinde] tartışılmayan [132] bir hadisi onun tartıştığını görmek zordur. Diğer bir deyişle o, hadislere, ancak hadis literatürü içinde kendisini teyid edebilecek delil bulabildiğinde karşı çıkmaktadır. Aslında eleştirdiği muhaddisler gibi o da, ilk dönem otoritelerine bağlıdır, onlara güvenir; o sadece farklı otoriteler seçmektedir. O, hadisi kendi kafasına göre yorumlamaktan ziyade, engin İslâmî gelenekten alternatif bir grup bilgi seçmektedir. Örneğin *kısas*'ı sınırlayan hadisleri reddetmesi, Hanefilerin görüşünü savunmasından başka bir şey değildir; zira kısas hakkında yeni olan veya köklü bir değişiklik anlamına gelen çok az şey vardır. Gerçekte Gazali'nin tüm çabaları, günümüz *ashabu'l-hadis*'inin hücumları karşısında klasik mezhepleri savunmaya yönelik bir girişim olarak yorumlanabilir.

Bu yazarların yaklaşımında, serbestlik ile gelenek, sahihlik ile esneklik arasında derin bir gerginlik vardır. Onların hiçbiri,

111 Juynboll, *Authenticity*, 102-103; *el-Menar* 27 (1926):748-754; Ebu Reyye, *Advâ*, 94-99.

hadisten tümüyle vazgeçmeyi istememektedir; fakat hadisin eleştirisiz kabulünün sonuçlarından da hoşnut değildir. Onlar, esneklik aramaktadırlar; bununla birlikte, İhyâcıların esneklik arayışını Perviz veya Ebu Reyye'nin benzer arayışlarından ayıran temel özellik, varılan sonuçların/çıkarımların İslâm entellektüel geleneğinin kendinde açıkça yer alması gerektiğine ilişkin ısrardır. İhyacılar, o geleneğin depolarında, ilgilerine daha uygun olan alternatif sesler aramaktadırlar. Buradaki çatışma, akılla vahiy veya gelenekçilik ile rasyonalizm arasında değil, geleneğin alternatif/farklı görünümleri arasındaki bir çatışmadır.

Muhtemelen bunların bizim daha önce zikrettiğimiz Perestroika'yla mukayesesi de tamamen uygunsuz değildir. Zira bu yazarların hepsi, kemikleştiğini düşündükleri bir sisteme, bir derece esneklik katmak için bilinçli bir çaba sarfetmektedir. -Yani, sünnetin içeriğini tanımlamak için kontrol vasıtalarını ele geçirmek. Onlar, içeriden bir değişim oluşturmaya, eskimeye yüz tuttuğu düşünülen bir geleneği dâhilî olarak yeniden yapılandırmaya çalışmaktadırlar. Günümüz İslam toplumlarındaki dinî düşüncenin, bu konuları oldukça pratik hususlara dönüştürdüğünü hatırlamak önemlidir. Bu açıdan bakıldığında bu yazılar, kuramsal veya teolojik spekülasyonlardan daha fazla şey ifade etmektedirler; zira onlar İslamî bir toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin devam edegelen mücadelenin bir tarafını temsil etmektedirler.

SONUÇ
DEĞİŞİM YELPAZESİ

[133]

Tekrar tekrar karşımıza çıkan iki soru, günümüz sünnet tartışmalarının altında varlığını sürdürmekte ve dinî normlar konusunda günümüz müslümanlarının bunalımını ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, "Allah nasıl konuşur?" sorusu iken ikincisi, "Allah adına kim konuşur?" sorusudur. Bu incelemenin çoğu kısmı, ilk soruyla bağlantılı konuları ele almaktadır -Vahiy, peygamberlik ve Allah'ın iradesinin nasıl bilineceğine ilişkin sorular. Fakat sünnet tartışmalarına özel bir âciliyet kazandıran, ikinci sorudur. Dahası bu iki soru birbiriyle sıkı olarak da bağlantılıdır. Vahyin ve peygamberliğin mahiyeti hakkındaki görüşler, vahyi yorumlama hakkına kimin sahip olduğuna, yani Allah adına kimin konuşacağına ilişkin fikirleri temellendirmeye yaramaktadır. Hem Nebevî otorite hakkındaki klasik fikirlere karşı çıkanlar hem de klasik sünnet teorisini savunanlar, günümüz toplumunda Peygamber'in otoritesini temsil etme hakkı için mücadele etmektedirler.

Günümüz sünnet tartışmaları, dinî metinlerin otoritesine ilişkin fikirler ile bunun rakibi olan yorumcu otorite iddiaları arasındaki bu bağı açıkça ortaya koymuştur. Zira ulema için hadisi savunmak, hadisin, dolayısıyla tüm geleneğin yorumcuları ve muhafızları olarak pozisyonlarını koruma çabasının bir parçasıdır. Dinî deliller ve hüccetliklerine ilişkin klasik (orthodox) yorumda Kur'an, hem sünnet hem de klasik hadisin yorumlayıcı filtreleri kanalıyla mütalaa edilmektedir. Ulema, bu yorumlama işleminin kontrolörüdür ve sonuç, icmayla garanti altına alınmıştır. Hadis ilimlerindeki uzmanlıkları ve klasik ilim bilgileri dolayısıyla ulema, Nebevî mirasın aracılarıdır. Hadis vasıtasıyla onlar, Peygamber'in diliyle konuşmaktadır.

Diğer aşırı uçtaki hadis inkarcıları ise, sünnet hakkındaki klasik (orthodox) fikirleri, yorumlama işleminin kontrolünü ulemadan almak için reddetmektedirler: şayet hadis özsel değilse,

o halde onun yorumunun uzmanlarına da ihtiyaç yok demektir. Dahası, Hz. Muhammed eğer Kur'an'ın beşerî bir yorumcusundan başka bir şey değilse, o halde müslümanlar onun sahip olduğu yorumlayıcı otoritenin aynısına sahip olduklarını iddia edebilirler. Perviz gibi Kutsal kitap bağlıları (scripturalist), [134] Peygamber'in sadece taklitçileri olmaktan çok, Nebevî mirasın icracıları olmayı talep etmektedirler. Bundan dolayı hadis inkarcılarının Kur'an'ın kendi kendine yeterliği doktrini ve Nebevî otoritenin yapısına ilişkin fikirleri, geleneğin muhafızları olarak ulemanın geleneksel rolünün can alıcı noktasını yaralayarak İslam'daki dinî ve hukûkî delillerin geleneksel yapısına direkt bir tehdit oluşturmaktadır. Hadis inkarcılarına göre İslam hakkında güvenilir/bağlayıcı yorum hakkına, hadiste uzmanlığı olanlar sahip değildir. Bilakis bu hakka sahip olanlar, Kur'an'ın modern yaşamla uygunluğunu/ilgisini anlayabilenlerdir.

İhyâcı düşünürler ise iki cephede de savaşmaktadırlar. Onlar bir yandan hadis savunucuları olarak güvenilirliklerini vurgulayıp hadis inkarcılarına karşı sünneti savunurken, diğer yandan da muhafazakar ulemadan bağımsız olarak hadisi yorumlama haklarının olduğunu ileri sürmektedirler. İhyâcılar, sünnette hem meşruiyet kaynaklarını hem de katı ve realiteden uzak gördükleri bir dinî yapı karşısında bağımsızlıklarını ve esnekliklerini ortaya koymanın başlıca aracını bulmaktadırlar.

Tüm bunlar, bazen gerçek dünyanın ilgilerinden oldukça uzak gözüken günümüz sünnet tartışmalarının niçin böyle ciddiye alındığını açıklamaktadır. Zira bu tartışmalara katılanlar için, çok şey tehlikededir. Bazı sünnet tartışmaları bölgesel gözükse de, büyük oranda pratik ve politik geçerliliğe sahiptirler. Ulema, sünnet problemini çerçeveleyen konuların pratik öneminin iyice farkındadır. Bundan dolayı onların hadis inkarcılarına karşı reaksiyonu, şiddetli ve devamlıdır; nitekim onlar, sünneti savunmak için anormal kaynak ve çaba harcamaktadırlar.[1]

Ulemânın reaksiyonunun şiddetinin birinci nedeni, hadis inkarcılarının fikirlerinin, politika üzerinde aşırı bir etkiye

1 Örneğin Perviz'in bir kafir olduğunu belirten ve binden fazla alimin imzasını taşıyan ağır fetva.

sahip olduğunun farkına varmalarıdır. Diğer bir deyimle onlar, hadise yönelik saldırıları, kendilerinin, politika üretme sürecinden uzaklaştırılmalarıyla bağlantılandırmaktadırlar. Nitekim Pakistan başkanı Eyyüb Han, yasanın temelinin "Kur'an ve sünnet"ten, sadece "İslam"a indirgendiği bir anayasa oluşturduğunda, bunun Perviz'in fikirlerinin etkisiyle gerçekleştirildiğine ilişkin yaygın bir kanı vardı. Yoksa, sünneti anayasadan çıkarmanın, İslamı ve Kur'an'ı hadisin sınırlamalarından bağımsız olarak yorumlayabilmekten başka hangi nedeni olabilir?

Sünnet'in Kur'an'a bağımlı kılınmasının, İslam hukukunun revize edilmesi veya liberalleştirilmesini haklı göstermek için kullanıldığı Pakistan yargısında da hadis karşıtı tehdit hissedilmişti. Pakistan'ın meşhur yüksek mahkemesinin kararlarından birisi, büyük oranda, Peygamberî otoritenin Kur'an'ın otoritesine bağımlı kılınmasına dayanıyordu. Dava bir velayet tartışmasıyla ilgiliydi; detayları çok önemli değil. Enteresan olan husus, yüksek mahkeme yargıcı Muhammed Şafii'nin, sünneti hadisin güvenilemezliği nedeniyle değil de teolojik nedenlerle ikinci plana atışıdır. O, Peygamber'in söz ve fiillerinin vahiyle karıştırılma- [135] ması gerektiğini ileri sürmektedir. Peygamber, büyük bir saygıya değerdir; fakat yine de sadece bir insandır.[2] O, büyük günahlardan korunmuş olmasına rağmen, mükemmel değildir ve onun örnekliğine detaylarına kadar uyulması istenmemiştir. Kur'an, Peygamber'e itaati istediğinde, "bunun tam anlamı, bir kimsenin onun gibi dürüst, sabırlı, samimi ve dindar olması gerektiğidir, yoksa tam olarak onun gibi düşünüp davranmamız gerektiği değildir. Zira bu, doğal değildir ve insan gücüyle imkansızdır; böyle yapmaya kalkışırsak, hayat kesinlikle zorlaşacaktır."[3]

Bu kararda Ehl-i Kur'an'ın diğer karakteristik temaları da ortaya çıkmaktadır. Yargıç Şafii, örneğin Kur'an'ın kendi kendine yeterliğini vurgulamakta ve Kur'an'ın, "herkes tarafından anlaşılabilecek kadar çok basit bir dilde" vahyedilmiş olduğunu ileri sürmektedir.[4] O, her inananın kendi başına Kur'an'ı

2 Raşide Begum v. Şahab din. *All Pakistan Legal Decisions* (1960) Lahore, 1162.
3 *Age.*, 1165.
4 *Age.*, 1150.

okuma ve anlama hakkına da sahip olması gerektiğinde ısrar etmektedir. Hiçbir yorum bağlayıcı kabul edilmeyebilir.[5] Hukûkî konularla ilgili olarak üzerinde icma edilen bir ölçüt gerekiyorsa, Kur'an demokratik ilkelere uygun olarak yorumlanmalıdır -yani Kur'an'ın yorumu, çoğunluğun iradesine dayanmalıdır.

Bu örnekler sünnetle ilgili konuların, Pakistan'daki siyasî ve hukûkî tartışmalara ne dereceye kadar girmiş olduğunu göstermektedir. Hukuk alanında sünnetin işe yararlığı/önemi, Pakistan'ın İslam hukukunu yeniden canlandırma tecrübesinde, özellikle de Federal Şeriat Mahkemesi" (FCS) uygulamasında iyice ortaya çıkmaktadır. 1980'de General Muhammed Ziyâu'l-Hak yönetimi tarafından kurulan FCS, Pakistan'da İslâmî kuralları yeniden tesis etmek için amaçlanmış bir girişim olan İslamizasyon programının anahtar kurumlarından birisiydi.[6] Mahkeme, iki tür yargı yetkisine sahipti. Birincisi o, kısa bir süre önce kanunlaştırılan hadd hükümlerine göre muhakeme edilen davalar için bir cinâî isti'naf mahkemesi olarak işlev görecekti.[7] İkincisi ona, titizlikle belirlenmiş sınırlar içinde "her tür kanun veya kanun taslağının, Kutsal Kur'an ve yüce Peygamber'in sünnetinde ortaya konulduğu şekliyle İslam'ın direktiflerine ters olup olmadığı sorununu ele alma ve karar verme" yetkisi verilmişti.[8] Bunun için FCS'nin öncelikli varlık nedeni, "Pakistan müslümanlarının bireysel ve toplumsal olarak hayatlarını İslam'ın temel ilkeleriyle

5 *Age.*, 1153.

6 Program sırf buna özgü önlemlerle başladı: hükümet dairelerinde namaz kılmayı teşvik, Ramazan orucunun titiz bir şekilde tutulmasını sağlamak, cinâi suçlara ceza olarak kırbaçlamayı ve organ kesmeyi getirmek gibi. 1979'dan sonra İslami yasaların daha sistematik olarak kabulü ve uygulamasını denetlemek için tasarlanan kurumlara güven konusunda ortam hazırlanmaya başlandı. Bunların en önemlileri arasında, Şeriat mahkemeleri düzenlemesi gelmekteydi. Bu mahkemelerin birincisi, Pakistan yüksek mahkemelerinin her birine eklenen tamamen müstakil mahkemelerdi. Fakat 1980 Mayısında, davaların benzerliği ve zaten yüksek mahkemelerin fazlalığından kaynaklanan gerginlik dolayısıyla, Karaçi, Lahore, Rawalpindi ve Peşâver'deki dört Şeriat mahkemesi, tek Federal Şeriat Mahkemesi şeklinde birleştirildi. Pakistan Yüksek Mahkemesinin Şeriat mahkemesi, Şeriat konularına bakan en yüksek mahkeme olarak varlığını sürdürdü.

7 Bir Cinâi İsti'naf Mahkemesi olarak FSC'nin kayıtları, Charles Kennedy tarafından incelenmiştir, "The Implementation of tha Hudood Ordinances in Pakistan", *Islamic Studies* 26(1987):307-319.

8 Pakistan Anayasası, 1973, madde 203(d). [Bu husus] Anayasa tarafından 1980'e ait 1 nolu emirle (Değişiklik) dahil edilmiştir.

uyum içinde sürdürebilmelerini sağlaması için" hükümeti girişimde bulunmaya çağırarak ve tüm yasaların, "Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette ortaya konduğu şekilde İslam'ın direktifleriyle uyum içinde olmasını" isteyerek Pakistan'ın üç anayasasındaki maddelerin toplamına geçerlilik kazandırmaktı.[9]

FCS'nin anayasal yetkisi, yargıçlarının, inceledikleri her kanunun, Kur'an ve sünnete dayanarak İslam'la uyuşabilirliğini değerlendirmelerini gerektirmektedir. Yorumunun olmasa bile en azından Kur'an'ın kendisinin konumu, sorgulanamaz. Bun- [136]
dan dolayı Kur'ân metinleriyle ilgili tartışmalar, tefsir ve yorumsama meseleleriyle sınırlıydı. Buna karşın sünnetin konumu, daha problematikti. Sünnetin tanımı, hadis tashihi problemi ve sünnetin Kur'an karşısındaki göreli otoritesi sorunu, mahkeme üyeleri arasında çabucak tartışma konusu olmuştu.

FCS, *recm* uygulamasını zinanın cezası olarak ele aldığında, sünnet problemi de dramatik olarak ön plana çıktı.[10] Recm cezası, 1979'da Ziya yönetimi tarafından kabul edilen *hadd hükümleri* çerçevesinde getirilmişti. FSC'de, bu yeni yasaya, taşlayarak öldürmenin Kur'an'ın açık bir ifadesini ihlal ettiği gerekçesiyle hemen itiraz edilmişti: "Zina eden kadın ve erkeğin herbirine yüz değnek vurun."(24:2) Mahkeme, davayla ilgili ilk kararında İslâm hukuk geleneğinden hareket ederek, bire karşı dört çoğunluğuyla, zina için yüz değnek vurulmasını öngören ve *recmi* zikretmeyen Kur'an'a, daha ağır bir ceza öngören hadisler üzerinde öncelik verilmesi gerektiğini kabul etmişti. Yargıçlar, Kur'an'la hadisler arasında zâhir bir çelişkiyle karşılaştıklarında, sünnetin Kur'an ışığında yorumlanması gerektiğini ve tersinin olmaması gerektiğini ileri sürdüler. Yargıç Salahuddin Ahmed'e göre:

> Kur'an-ı Kerim ve sünnetin, İslam'ın buyruklarını teşkil ettiği hususu, tartışma konusu değildir. Bir müslüman, her ikisine de inanmalı ve Allah'a itaat edip Peygamber'i takip etmelidir. Yine de hadisler, Kur'an'ın ışığında ele alınmalıdır; zira onlar, sahihlikleri, metinleri, bağlamları ve akılla uyuşup uyuşmadıkları konusunda ciddi bir incelemeye gereksinim duymaktadırlar.

9 Pakistan Anayasası, 1973, madde 31(1) ve madde 227 (1).

10 Hazoor Baksh vs. Federation of Pakistan, *All Pakistan Legal Decisions* (1981), FSC.

> Kur'an açık bir emir verdiğinde, Peygamber'in ondan yüz çevirmesi düşünülemez. Zira, "Hz. Peygamber ve onun takipçilerinin, evli insanlara recm cezasını vermeye devam ettiklerini söylemek, onların Kur'an-ı Kerim'i hiçe saydıklarını söylemekten başka bir şey değildir."[11]

Bu kararı temellendirmek için bir çok farklı delil ileri sürülmüştür. Kimi yargıçlar, recmle ilgili hadisleri, sahih olmadıkları gerekçesiyle şüpheli göstermeye çalışırken diğer bir kısmı, Peygamber'in *recm* cezasını emrettiği her uygulamanın, söz konusu ayetin vahyinden önce olduğunu; yani sünnetin, Kur'an tarafından neshedildiğini ispatlamaya çalışmıştır; birisi de recm cezasının Peygamber tarafından emredildiğini; fakat sadece iğrendirici cinsel suçlar için ağırlaştırılmış bir ceza olarak emredildiğini ileri sürmüştür. Mahkemenin mantığının genel yapısı, Yargıç Salahuddin Ahmed'in aşağıdaki ifadesinde ortaya çıkmıştır:

> Hadislerin, Kur'an'ın kesin ve açık buyruklarını çiğneyemeyeceği gerçeğinden ayrı olarak [davayla ilgili] hadisler, bir takım zayıflıklarla, kusurlarla karşı karşıyadır...Bu şartlarda, böyle hadislere [recm] gibi ağır bir cezayı dayandırmak, onu yasanın zorunlu bir kuralı yapmak, ne güvenli ne de makuldür.[12]

Tüm yargıçlarca açıkça reddedilen bir seçenek, Peygamber'in
[137] sünnetinin, Kur'ânî buyruğu neshedebilmesi ihtimaliydi. Onlar, sünnetin Kur'an'ı neshinin imkansızlığında hemfikirdiler.

Önceki bölümlerin ışığında, Ehl-i Kur'an tarafından ileri sürülen temaların çoğunun bu karardaki yankılarına işaret etmeye gerek yoktur. Sonuç, hem ironik, hem de genel bir şaşkınlıktı -Yönetim tarafından oluşturulan İslâmî bir mahkeme, Ziya'nın İslamizasyon programının vitrin yasalarından birini yerle bir etmişti. Hükümet, kararın bozulduğu konusunda hemen güvence vermeye çalışmış; mahkeme yeniden düzenlenmiş; daha liberal olan yargıçlar değiştirilmiş; ilk defa mahkemeye ulema dâhil edilmiş ve FCS'ye, kendi kararlarını yeniden gözden geçirme ve iptal yetkisi verilmişti.[13] Islah edilmiş mahkemenin bir yargıcı

11 *Age.*, 207.
12 *Age.*, 206.
13 Başkanın 1981'deki 5 nolu emri. Yürürlük 13 Nisan 1981: "Mahkeme, kendisi tarafından belirtilen her karar veya emri tekrar gözden geçirme yetkisine sahip olacaktır."

davayı dinlemiş ve kararı usulden bozmuştu: Aynen ortaya çıktığı gibi bu yasa [recm], mahkemenin yargı çerçevesinden çıkmıştı, zira o, müslüman özel hukuku kategorisine girmekteydi ve anayasa, müslüman özel hukukunu FSC'nin yetki alanı dışında tutmuştu.

Bu teknik sorun farkedilmeden önce mahkeme, davayı zaten esastan yeniden ele almıştı. Çoğunluk, önceki yargıç heyetinin, Kur'an ile sünnet arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışarak hata yaptığını savundu. Oysa mahkemenin, ne Kur'an ile sünnet arasında ayırım yapma konusunda, ne de uzlaştırma konusunda yetkisi yoktu. Anayasa, bu mahkemeye kanunları "Kur'an ve sünnet" temelinde değerlendirme yetkisi verdiğinde, bu hem Kur'an hem de sünneti kapsamaktaydı; bunun için bu iki kaynaktan birinde bir dayanak bulunduğunda, yasanın [recm] yürürlükte kalmasına izin verilmeliydi. Mahkeme, klasik Kur'an-Sünnet ilişkisi teorisinde bu argümana ilişkin kuramsal bir dayanak da buldu: Peygamber'in örnekliği, Kur'an'ın en güvenilir tefsiridir; hadis, Kur'an gibi bağlayıcıdır ve bundan dolayı sahih hadis, zâhiri bir çelişki durumunda bile kabul edilmelidir.

FCS için sünnetin merkezîliği ve mahkemenin bu konuyla ilgili zabıtları, İslam hukukunu canlandırmaya yönelik her girişim açısından sünnetle ilgili ihtilafların önemini gözler önüne sermektedir. FSC olayı da, bir meşruiyet kaynağı olarak sünnetin önemini göstermektedir. Sünnet, İslam hukukunun binlerce detayı üzerine tartışmaların yapıldığı bir savaş alanına dönüşmüştür. Bu tartışmalar da, sünnetin nasıl telakki edileceğini etkilemektedir. *Recm'* le ilgili tartışma, bunu göstermektedir. Konuyla ilgili tartışmalar, recme karşı olanların, karşı oluşları için bir çok nedenleri olduğunu göstermektedir: Onlar, cezanın zalimce ve barbarca olduğunu ve modern bir toplumla anokranizm teşkil ettiğini düşünmüşlerdir. Onlar, böyle bir cezanın, Pakistan'ı gerici göstereceğinden korkmuşlardı. Yine de tartışmanın doğası ve türü, konunun sünnet kavramı çerçevesinde tartışılmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla recme karşı çıkanlar bu cezanın, gerçekte sünnet olmadığını göstermek zorunda kalmış-

lardı. Onlar, böyle bir şeyi ancak, Kur'an'ın sünnete üstünlüğü-
[138] nü savunarak, recmi desteklemek için zikredilen hadisleri güvenilmez göstererek, nesh doktrinini uygulayarak veya alternatif bir sünnet tanımı getirerek yapabilirlerdi.

Acaba sünnet, niçin böyle evrensel bir meşruiyet kaynağıdır? Cevab, İslamî düşünce yapısında peygamberliğin yeri gözönüne alınarak bulunabilir. Belirsiz ve sürekli değişen dönemlerde müslümanların, belirli ve sabit bir dönemin; yani Peygamber döneminin klavuzluğunu aramaları doğaldır. İslam'ın merkezî vakıası, vahyin gelmesiydi; Allah'ın rehberliği, insanlık tarihinin belirli bir periyodunda, bir kişinin yaşam süresi boyunca gelmişti. Bundan dolayı müslümanlar, işlerini nasıl düzenleyecekleri ve Allah'ın vahyini nasıl anlayacakları konusunda rehberlik için tarihteki o döneme, karşı konulmaz bir şekilde çekilmişlerdir. Sonuç olarak sünnet, hem dinî delillerden biri olarak hem de geçmişle, İslam tarihinin bütünüyle, fakat özellikle Peygamber'in zamanıyla sürekli beraberliğin kaynağı olarak muazzam bir öneme sahiptir. Bundan dolayı ister seçip kullanarak ister reddederek, isterse de yeniden yorumlayarak olsun sünnetle uğraşmak, müslümanların değişen şartlara ayak uydurmak için ortaya koydukları her çaba açısından çok önemlidir.

Bağlayıcılık, meşruiyet ve ideal bir geçmişle sürekli beraberliğin sembolü olarak sünnetin merkeziliği, günümüz sünnet tartışmalarının en istisnâî karakteristiklerinden birisini açıklamaya yardımcı olmaktadır: en radikal hadis inkarcıları bile sünnetin altında yatan temel fikri [Peygamber'in örnekliği] reddeder gözükmemektedir. Benim ele aldığım tartışmaların taraflarından hiçbiri Peygamber'in örnekliğinin tamamen geçersiz olduğunu iddia etmemektedir. En radikal hadis inkarcısı -Perviz bile, bırakın Peygamber'in örnekliğini reddetmeyi, Nebevî misyona ilişkin yorumunu ayrıntılı bir İslâmî devlet teorisinin desteği yapmaktadır. Hatta müslüman sekülaristler bile ideolojilerini, kendilerinin gerçekte Peygamber'in örnekliğine uyduklarını ileri sürerek savunmaktadırlar. Onlara göre Hz. Muhammed, sonunda ortaya çıktığı gibi, ateşli bir sekülaristtir. Sekularistlerin, Ehl-i Kur'an'ın ve ulemanın tümü, sahih sünneti takip ederek

Peygamber'in gerçekten hedeflediği amaca uygun hareket ettiklerini iddia etmektedirler. Bundan dolayı onların tümü, Peygamber'in örnekliğine başvurmanın, bir fikrin hakikaten İslâmî olup olmadığını ispatlamanın yegane yolu olduğunun canlı birer kanıtıdırlar.

Tıpkı Şafiî öncesi sünnet tartışmalarında olduğu gibi, günümüz tartışmalarında da müslümanlar, Peygamber'in örnek alınıp alınmaması hususunda değil, nasıl örnek alınacağı hususunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Gerçekte günümüz sünnet tartışmaları, Şafiî'nin çalışmasında kaydedilen ilk dönem sünnet tartışmalarının bir aynasıdır. Ortaçağ ve çağdaş sünnet tartışmaları arasındaki paralellikler dikkat çekicidir; zira sünnet tartışmalarındaki tüm yaklaşımlar, bilinen modelleri takip etmektedirler. Perviz, hadisin tarihselliğini güvenilmez göstermeye ve onu Kur'an'a bağımlı kılmaya çalışan Ehl-i Kelam'ın yaklaşımını yakından takip etmektedir. Mevdudi ve Gazalî ise, hadise yaklaşımlarında büyük oranda serbestiyette ısrar ederek Ehl-i Rey'in eklektik yaklaşımını taklit etmektedirler. Ehl-i Hadis, bir [139]
çok açıdan Zahîrîlere benzemektedir. Eski ve yeni sünnet tartışmalarının bu kadar benzer gözükmesinin nedeni, günümüz sünnet yorumcularının, kendi bakış açılarını temellendirmek için bilinçli olarak ellerini geleneğe doğru uzatmış olmalarından başka bir şey değildir. Bundan dolayı biz, ateşli hadis inkarcılarının bile argümanlarını teyid için hadise yöneldiğini görmekteyiz. Dolayısıyla sünnet, kendisinin nasıl anlaşılacağı tartışmaları için bile bir çatışma alanına dönüşmektedir.

Sünnet'le ilgili bu tartışmalarda tüm kesimlerin, argümanlarını geleneğin bizzat kendinde temellendirmeleri gerçeği, bu incelemenin başında belirtilen bir noktanın altını çizmektedir: Sünnetle ilgili tartışmalar, bulgusal olarak (heuristically) yorumlanmamalıdır; yani modernite ile gelenek veya akılla vahiy arasındaki mücadelenin bir parçası olarak yorumlanmamalıdır. Zira en radikal hadis inkarcıları bile mevcut konumlarına, aklı vahyin karşısına koyarak değil, aslında makul bir noktaya kadar Kutsal Kitap bağlısı (scripturalist) bir tavır takınarak gelmişlerdir. Gerçekte tartışmanın tüm taraflarının temel amacı, kendilerinin

geleneğe sadık olduklarını ispatlamaktır. Perviz'in Ehl-i Hadis arasındaki muhaliflerinden çok kendisine akılcı düşüncenin hakim olduğu rahatlıkla söylenebilir; fakat bu, esas meseleyi dikkatlerimizden kaçıracaktır. Zira Perviz'in düşüncesine ilişkin önyargısız her analiz, onun akılcı değil, Kutsal Kitap bağlısı (scripturalist) olduğu sonucuna varmalıdır. Zira o, aklı vahyin karşısına koymamakta, bilakis kutsal kitabı, hadisin karşısına koymaktadır. Sonuç olarak o, aslında karşıtları kadar bir gelenekçidir. Sadece, geleneğin farklı bir bölümüne yönelmektedir. Dolayısıyla sünnet hakkındaki tartışmalar, aynı geleneği yorumlama hakkı üzerindeki dahilî bir kavga olarak anlaşılmalıdır.

Değişimin Yönü

Müslümanlar açısından sünnetin genel olarak önemli oluşu, sünnet tartışmalarının çerçevesinin değişmediğini imâ edecek şekilde anlaşılmamalıdır. Aslında sünnet tartışmaları, İslâmî normları yorumlama hakkı için yapılan mücadelelerdir. Bunun sonucu olarak tartışmalar, bölgesel veya ülke eksenli olmakta, mahalli hususların sonucu olarak ortaya çıkmakta ve belirli politik veya dinî grupların ilgilerini yansıtmaktadır. Tartışmanın ortak kimlik konuları tarafından yönlendirildiği 1920'ler Amritsar ve Lahor'undaki gerçekleşiş biçimi, 1950 ve 60'larda Perviz ve Mevdudi arasındaki etkileşimlerden göze çarpaçak şekilde farklıydı. Benzer şekilde Mısır'daki sünnet tartışmalarının biçimi, işaret etme fırsatı bulduğumuz gibi, konunun Pakistan'da ele alınış tarzından farklıdır.

O halde sünnetle ilgili fikirlerdeki değişimin yönü ve yapısı nasıldır? Acaba günümüz sünnet tartışmaları, müslümanların sünnet problemini düşünme şekli üzerinde kalıcı değişiklikler
[140] yapma konusunda herhangi bir ümit vadediyor mu? Bir şey kesin olarak açık olmalıdır: Sünnet problemi, önemini hiç bir şekilde kaybetmemiştir; nitekim sünnetle ilgili sorunlar, Pakistan ve Mısır'da İslam hukukunu yeniden canlandırma çabaları bağlamında her zamankinden daha aktüeldir. Yine de yirminci yüzyılın başlarında sünnet tartışmalarını başlatan hadisi kökten red yaklaşımı, ne gariptir ki, çok az sonuç vermiştir. Ehl-i Kur'an'da, Perviz'de veya Ebu Reyye'de gördüğümüz şekliyle

hadisin sahihliğinin veya otoritesinin açıkça inkarı, asla büyük bir ilgi çekmemiştir. Hadis inkarcıların fikirlerinin İslamî söylemde, özellikle de Hind altkıtasında önemli bir etki yaptığı doğrudur; fakat bu etki, dolaylıdır ve abartılmamalıdır. Pakistan ve Mısır'daki cârî dînî düşünce hakkında öylesine bir malumat bile, Perviz veya Ebu Reyye gibi şahısların öne sürdükleri türden fikirlerin, İslam dünyasında kapışılmadığını görmek için yeterlidir. Hareketin daha büyük olduğu Pakistan'da bile, onun etkisi zayıflamıştır. Hadis karşıtı eğilimler, hala İdara-yi Tulu'-i-İslam'da kurumsal olarak temsil edilmektedir; fakat Gulam Ahmed Perviz'in zamanındaki gibi 1950 ve 60'lar boyunca hareketi karakterize eden coşku ve yaratıcılık artık yoktur. FSC'nin *recm e* ilişkin kararını bozması da, Pakistan'ın cârî politik ve entellektüel çevresinde bu tarz fikirlerin çok az etki yaptığının diğer bir işareti olarak algılanabilir. Günümüz Mısır'ında hadis karşıtı fikirler, kesinlikle açıkça temsil edilmemektedir. Hadis karşıtı fikirlerin Mısır ve Pakistan'daki sünnet yaklaşımları üzerinde yapmış olabileceği belli belirsiz etkiler dahi gözönüne alınsa, hadis karşıtı hareket asla geleceğin akımı olarak görülemez.

Fakat bu husus, hadis inkarcılarının fikirlerinin hiçbir etkisinin olmadığı anlamına da gelmez. Her ne kadar hadis inkarcılarının konumları sarsıldıysa da, onlar tartışmanın şartlarını belirlemişler ve günümüz müslüman söyleminde sünnetin merkeziliğini kabul ettirmişlerdir. Bu etki, daha ılımlı düşünürlerin üzerinde, özellikle de hadis inkarcılarıyla polemikleri kanalıyla onlardan belirgin bir şekilde etkilenen Mevdudi'de oldukça açıktır. Ayrıca günümüz müslüman düşünürlerinin hadis konuları ve onun otoritesiyle meşguliyetleri; ancak Perviz ve Fazlur Rahman gibi yazarların fikirleriyle başlatılan tartışmanın bağlamında anlaşılabilir.

Sünnet tartışmalarının merkezi, artık hadis inkarcılarından İhyâcılara kaymıştır. Gazâlî'nin kitabı ve ona karşı yazılan olumlu, olumsuz cevaplar, onun temsil ettiği yaklaşımın canlılığının yeterli kanıtını oluşturmaktadır. Bu kitabın yarattığı coşku ve tartışma, onun fikirlerinin önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca sünnete İhyâcı yaklaşımlar, İhyâcılığın önemli fakat nadi-

ren değinilen bir yönünü de gözler önüne sermektedir. Batılılar,
[141] genellikle İhyâcı hareketleri, şiddete eğilimli, batının jeopolitik çıkarlarına düşman ve reaksiyoner bir sosyal gündeme angaje hareketler olarak anlamışlardır -ve bazen onlar da böyledir. Bu imajlar, tümüyle yanlış değilse bile, meselenin özünün dikkatlerimizden kaçmasına neden olmaktadır. İhyacı hareketlere güç veren şey, İslamı yaşama geri döndüreceklerine ilişkin vaatlerinden başka bir şey değildir. Onlar sadece ideal İslamî geçmişe uyan değil, aynı zamanda müslümanların mevcut durumlarına da uyarlanmış ve yenilenmiş bir İslam'ı temsil ettiklerini iddia etmektedirler. Realite, İhyâcılığın savunmacı, tepkisel ve batılı kültürel değerlerin tecavüzü sonucu oluşan hayal kırıklığı, öfke ve endişeden kaynaklanan bir hareket olduğu şeklindeki klişeleri yanlışlamaktadır. Sünnete İhyâcı yaklaşım, sahihlikle birleştirilmiş bir geçerlilik ve esneklik vadetmektedir. O, hem İslam'a uygun olan hem de çağdaş şartlara uyarlanmış bir toplum arayışı konusunda Pakistan ve Mısır'da gittikçe artan taleplere oldukça uygun bir yaklaşımdır.

Bizler, müslümanların dinî deliller ve hüccetlikleri konusundaki düşüncelerinin gelişeceği yolların ipuçlarını bu istikamette aramalıyız. Sünnet konusunda ele aldığımız İhyâcı yaklaşımlar, savunmacı olmaktan çok ileriye dönük ve kendinden emin yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar, İslam'ın yaşamını devam ettirmesini [sağlama] endişesinden değil, İslam'ın gittikçe güçlendiğine ilişkin güvenden kaynaklanmaktadır. Zira İslam, inisiyatifi tekrar ele geçirmektedir, dolayısıyla süreci yolunda götürmek için ayrıntılı bir plana kesinlikle ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abbott, Nabia, Studies in Arabic Literary Popyri, c.II: Qur'anic Commentary and Tradition. Chicago, 1967.

"Hadith Literature: Collection and Transmission of Hadith." In Rabic Literature to the End of the Umayyad Period, ya. A.F.L. Beeston, et al., 289-298. Cambridge, 1983.

Abdu'l-Hâlık Abdulgânî, *Hucciyyetu's-Sunne*, Beyrut, 1986

Abdulkadir, Ali Hasan, *Nazra Âmme fî Tarihi'l-Fıkhu'l-İslâmî*, Kahire, 1956.

Abduh Muhammed, *The Theology of Unity*, terc. Kenneth Cragg ve İshak Masa'ad, London, 1966

Abdurrâzık Ali, "L'Islam et les bases du pouvoir," terc. Leon Bercher, *Reveu des Etudes Islamiques* 8(1934):163-222.

el-Islâm ve Usûlu'l-Hukm, Kahire, 1925.

Adams Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933.

Adams, Charles J. "The Authority of Prophetic Hadith in the Eyes of some Modern Muslims" In *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ya. Donald P. Little, 25-47. Leiden, 1976.

Ahmed b.Hanbel, *Musned*, Kahire, 1312-1313 H.

Ahmed Han Seyyid, *Asbâb-i baghâwat*-i Hind, Moradabad, 1858.

Athâr al-sanâdîd Delhi, 1947.

A Series of Essays on the Life of Muhammed and Subjects Subsidiary Thereto London, 1870.

Tabyîn al-Kelâm: The Mohamedan Commentary on the Holy Bible, Ghazeepore, 1862 ve 1865

Tasânif-i ahmadiyya, Aligarh, 1883.

Tefsîru'l-Kur'an, Aligar, 1297 H.

Tehzîbu'l-Ahlâk, Lahore, ts.

Ahmed Muniri'd-Din, "Hadith in Ahmadiyya: Theology." Actes du XXIXe *Congrés International des Orientalistes Etudes Arabes et Islamiques*. Paris, 1975.

Amrî, Husayn b. Abdullah, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History* London, 1985.

Âl eş-Şeyh, Salih b. Abdilaziz b. Muhammed, *el-Mi'yâr li ilmi'l-Gazâlî fi kitabihî "es-Sunnetu'n-Nebeviyye"* Kahire, 1990.

Ali Mevlânâ, Ahmed, Hakk parast ulamâ kî Mavdûdiyyat narazgi kî ashâb, Lahore, 1971.

Alvî Halid, Feyzu'l-Kesîr, Kahire, 1966.

Hifazât-i Hadis, Lahore, 1971

Yevmu'l-İslâm, Kahire, 1952; 2.b., Kahire, 1958.