

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak:

Nano Gelenekten Makro Geleneğe

-Bir Kitap Üzerine Notlar-

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

The Sunnah And Its Status In Islamic Law – The Search For A Sound Hadith
- Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – İngiltere (2015¹) (Ix+ 255)/ Sünnet ve
İslâm Hukukundaki Statüsü – Sahih Hadis Arayışı –

Eser aşağıda görüleceği üzere bir giriş ve on makaleden oluşmaktadır. Kitabın kapsamı hakkında başlangıçta genel bir fikir edinmeyi sağlamak üzere makalelerin başlıkları ve yazarları önce orijinal şekliyle toplu olarak verilmiş, bu başlıkların Türkçeleri ise her bir makale değerlendirilirken ayrıca verilmiştir. Elinizdeki bu makalede sadece kitabın içeriğinin tasviriyle yetinilmeyip, zaman zaman kendi yorumlarımız, değerlendirmelerimiz, eleştirilerimiz ve katkılarımızı sunma yoluna gidilmiştir. Mamafih zaman darlığından dolayı makalenin kompozisyonunda istenen düzeyde başarılı olduğumuzu söylemek bayağı zor ise de, bu şekliyle bile makalenin kitabın önemi ve değeri konusunda yeterince fikir verici olduğunu söylemek o kadar da zor değildir.

Kitabın İslâm geleneğinin tamamını kuşatma gayreti son derece yerinde ve önemli olmakla beraber, özellikle Mâlikîlik ve Şîa/İmamiyye'nin Sünnet ve Hadis anlayışına dair birer makalenin olmaması sebebiyle biraz eksik kalmış görünmektedir. Mamafih kitap bu şekliyle bile Sünnet-Hadis deyince Ehl-i Hadis geleneği dışında diğer gelenekleri duymamış ve onlardan habersiz olan ilim taliplerinin yeni dünyalarla tanışması ve at gözlüklerini çıkararak, İslâm geleneğinin tamamının Sünnet anlayışlarıyla tanışması bakımından fevkalade yararlı olacaktır.

Bu kitapta yer alan konularda ülkemizde de gayet başarılı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bunların yabancı dillerde yayımlanmaması yüzünden, uluslararası ilim çevrelerinin meçhulü olması tamamen bizlerin kusuru ve aybıdır. Buna rağmen daha sonra yabancı dillere çevrilmek üzere önce Türkçede, İslâm

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hayrikirbasoglu.net.

geleneğinin “makro-mikro ve nano” düzlemdeki bütün bileşenlerinin Sünnet ve Hadis anlayışlarını tanıtmayı amaçlayan bir antolojinin hazırlanması artık bir zaruret halini almış görünmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Sünnet-hadis konusunda ağacı görüp ormanı görememe durumunda kalmaya devam etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Kitapla ilgili olarak söylenecek çok şey olmakla birlikte, bunların bir kısmı makalede satır aralarına serpiştirilmiş, bir kısmı ise –zaman ve yer darlığından-yine sizlerle paylaşmak üzere başka fırsatları gözlemek üzere muhafaza altına alınmıştır. Şu kadarını da söyleyebilirim ki, böyle bir yazı kaleme almak amacıyla değil sadece merak ve zevkle bu kitabı okumak ve meslektaşlarla tartışmak amacıyla tuttuğum notların bir araya getirilmesinden ibaret bu sunum bile, bilhassa ufuk açıcı satır arası yorumlarıyla zevkle okunacak bir kitap olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir.

İçindekiler:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law- Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff- van der Voort

2. Uşul al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)- Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Mu'tazilite Thought- Usman Ghani

4. The Sunnification of *ʿAdāth* and the Hadithification of *Sunna*- Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibādī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfiī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School- Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Zāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur'ān in Muslim Modernist Thought- Adis Duderija

Giriş: Sünnet ve İslâm Hukukundaki Statüsü –Sahih Hadis Arayışı– Adis Duderija

Sünnet, İslâm'ın ilk üç yüzyılında, ya sözlü olarak ya da sahabe pratiği aracılığıyla formüle edilip korunan ve nakledilen “ilk İslâm toplumunun etik-davranışsal (ethico-behavioral) pratiği” şeklinde sistematik olmayan genel bir tanım çerçevesinde anlaşılmış görünmektedir. Mâlikî geleneğinde Peygamber tarafından vazedilmiş dinî ve ahlakî prensiplerden çıkarsanmış yerleşik dinî normlar ve kabul görmüş standartlar olarak kabul edilen Sünnet için ben “hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)” tabirini kullanmak istiyorum.

Mamafih I. yy sona ermeden, Müslümanlar Peygamberlerinin hayatına dair bilgileri sistematik olarak dökümente etmeye başladılar. Bunun bir sebebi artan hukukî, dinî, politik ve sosyal ihtiyaçlar iken, arkasında yatan diğer bir sebebi ise Abbasî hanedanının doğuşu ve Abbasîlerin kitleler nezdinde önemi giderek artan Sünnet'in meşru hamisi oldukları iddiasıydı.

Peygamber'in hayatına dair bilgileri hadisler şeklinde derleme faaliyetleri, giderek ivme kazanmış ve sonuçta hem hadis koleksiyonları hem de hadis disiplini takviye edecek “hadis bilgileri/ulumu'l-hadis” ortaya çıkmıştır. Ben bu geniş çaplı sürece “İslâm Düşüncesinin Gelenekleşmesi/Hadisleşmesi (Traditionalization of Islamic Thought)” ve “Sünnet'in hadisleşmesi (Hadithification of Sunna)” diyorum.

Bu süreç müteakip iki asırda sosyal, politik ve fikhî mekanizmaları aracılığıyla aşağıdaki gelişmelere yol açmıştır:

- Hadisin artışının ve yayılışının devam etmesi.
- İslâm'ın ilk iki yüzyılında egemen olan “hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)” aleyhine hadis'e verilen önemin artması.
- Sünnet'in sözlü olmayan yönlerinin sözlü “âhad sahih hadisler” şekline sokulması.
- Artan bir şekilde hadisin, Kur'ân ve Sünnet ilimlerine, tefsir, fıkıh ve usul-i fıkıha uygulanması.
- Tamamen metin (Kur'ân ve hadis) merkezli fikhî ve hermeneutik “hiyerarşik” modeller geliştirilmesi; Kur'ân ve Sünnet konusunda metinsel olmayan –re'y, içtihat ve istihsan gibi- epistemolojik ve metodolojik enstrümanların marjinalleştirilmesi (s. 2).
- Sünnet ve Kur'ân, adalet, dürüstlük ve h. II. yy'da Müslümanların kullandığı “sunna âdile” dahil bazı ahlakî değerler ve ilkeler bakımından, kavramsal olarak sınırdaş kavramların ortaya çıkmasıdır.

Sünnet'in hadisleşmesi ile yazılı hadis külliyyatının Sünnet'in yegâne taşıyıcısı haline gelmesini ve Sünnet'i ortaya koymak için "hadis bağımlı" yöntemlerin ortaya çıkmasına yol açmasını kastediyorum.

İkinci yy başında bazı kesimler, bu hadis külliyyatının Peygamber mirasını, diğer bir kesimin savunduğu epistemolojik ve metodolojik olarak hadise bağımlı olmayan Sünnet kavramından daha sadık bir biçimde yansıttığını savundular. II. yy ikinci yarısında bunlar Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y adıyla anılır oldular.

Ehl-i Hadis Sünnet'in tek ve eksiksiz kaynağının ve onu ebedileştirmenin yegâne yolunun hadisler olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Ehl-i re'y'in sünnet anlayışına ve re'y konusundaki yaklaşımına ters düşüyordu. Hadisçilere göre fıkıh tamamen Kur'an ve hadis temelli sünnet'e dayanmalıydı ve bu yüzden re'y de onlara göre ya hüküm çıkarmak için gayr-ı meşru metodolojik bir araç, ya da Kur'an ve hadis metinlerinin tamamen sükût ettiği konularla sınırlı olmak kaydıyla başvurulabilecek bir yöntem olarak görülüyordu.

Melchert'e göre Ehl-i Hadis, fıkıh, ahlak ve teolojinin yegâne kaynağı olarak Kur'an ve sahih hadisleri görüyordu. Ehl-i hadis genel olarak Kur'an'dan çıkarılan ya da kıyas yoluyla ulaşılan ilkeler karşısında zayıf hadisi tercih ediyordu. Onlara göre fıkıh hadisler üzerine bina edilmeliydi. Onlar fikhi meseleleri sadece hadislere atıfta bulunarak ve ilgili hadis rivayetlerini aktarmak suretiyle ele alıyorlardı. IX. yy'da Ehl-i Hadis Bağdat'ta Hanbelîlerle irtibatlı ve onlarla kaynaşmış idi.

Melchert tarafından yarı akılcı (semi-rationalist) olarak nitelendirilen Ehl-i re'y ise fıkıh, hadis ilimlerinden ayrı bir alan olarak değerlendiriyordu. Bu fıkıh ekolü, öncelikle II. ve III. yy'da gelişmekte olan Mâlikî ve Şafiî düşünce ekolleriyle bağlantılı idi. Mamafih bu noktada yazarın meramını daha açık ifade etmesi yerinde olurdu, zira re'y ehlinin bu iki fıkıh mezhebi ile alakasından ziyade kronolojik olarak bu iki mezhebin Ehl-i re'y ile alakasından bahsetmek daha gerçekçi gibi görünmektedir. Bu bağlamda yazarın hem kronolojik mülahazalarla hem de Ehl-i re'y içerisindeki motor işlevi sebebiyle özellikle zikredilmesi gereken Hanefîlerden söz etmemesi gariptir.

Yazara göre Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis, İslâm fıkıh alanında araştırma yapan iki gurup fıkıhçıya delalet etmektedir: İlki bu alanda nakli kaynakların incelemesiyle ilgilenirken, ikincisi fıkıhın pratik yönleri ile ilgilenen fıkıhçılardan oluşuyordu.

Hadis temelli Sünnet anlayışı II.- III. yy'da daha fazla güven kazandıkça Ehl-i re'y de önce bölgesel ve ardından bireysel düşünce ekolleri halinde kristalize olmaya başladı. Kendi Kur'an-Sünnet hermenötiklerinde hadis temelli sünnet kavramına daha fazla meşruiyet verici uyarlamacı adımlar attılar.

Fikhî hermenötik konusunda Hanefîler, Ehl-i re'ye daha yakın kabul edilirken, Hanbelîler genellikle Ehl-i Hadis yaklaşımının devamı sayılırlar. Mâlikî ve Şafiîler ise zaman içinde evrilerek orta pozisyonda yer aldılar. Mamafih sünnet

kavramı mezheplere göre hala epistemolojik ve metodolojik olarak hadisten bağımsızdı. Nitekim hadisten bağımsız sünnet kavramı Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi VIII. yy Iraklı bir fıkıhçının eserlerinde açık bir şekilde “es-Sunna al-marûfa al-mahfûza (İyi bilinen ve koruma altına alınmış Sünnet)” şeklinde ya da Medine’li Mâlik b. Enes’in (ö. 178/ 795) eserlerinde “es-Sunna al-mâdiya/amal (uygulanagelen sünnet/amel)” şeklinde açıkça görülmekteydi.

Daniel Brown’a göre ise mezhepler bir yandan teoride hadise önem veriyor görünürken öte yandan uygulamada ona karşı bir direnç sergiliyorlar, bu suretle Ehl-i Hadis’in Sünnet tanımıyla mezhebin fiili doktrini arasında bir gerilim yaratıyorlardı. Ehl-i Hadis hareketi, mezheplerin sistematik olarak yapılandırdıkları Kur’ân-Sünnet hermenötik doktrinini, gerçek Sünnet’e dayanmadığı gerekçesiyle sorgulamaya başladı. Bu husus Sünnet’in ihyası ve Peygamber’in gerçek Sünnet’ine dönüş tartışmasına yol açtı. Ehl-i Hadis’e göre gerçek sünnetin ihyası, yine Ehl-i Hadis tarafından belirlenmiş olan sahih/güvenilir hadislere bağlanmaktan taviz vermemek suretiyle gerçekleşecek bir şeydir. Aslında Sünnet’in ihyası çağrısının altında yatan esas amaç, mezheplerin İslâm geleneğini mezhep temelli olarak kavramsallaştırma ve yorumlama çabalarının, özellikle de Sünnet kavramının amacı ve mahiyeti konusundaki mezheplerin kavramsal çerçevelerinin altını oymak idi.

Aslında Ehl-i Hadis’in Sünnet anlayışına tabi olan hadis uzmanlarının epistemolojik ve metodolojik olarak hadis temelli sünnet anlayışı ile Mutezile, bazı Hanefî ve Mâlikî usul-i fıkıhçıların -yukarıda işaret edilen İslâm düşüncesinin gelenekleştirilmesi/ rivayetleştirilmesi ve Sünnet’in hadisleştirilmesi süreci öncesindeki anlayışa yakın duran- Sünnet anlayışları arasındaki gerilim daima mevcuttu.

Fıkıhın kaynağı olarak Sünnet-hadis kavramlarının mahiyet ve statüleri meselesi, Müslümanlar arasında Sünnet ve Hadis’in Kur’ân ile olan karşılıklı hermenötik ilişkisi meselesini, özellikle de Sünnet’in Kur’ân gibi vahyin bir parçası olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Şayet bu soruya müspet cevap verilecek olursa, bunun anlamı Sünnet’in (ve dolayısıyla Hadis’in ve Ehl-i Hadis’in) fıkıh ve teolojinin bağımsız ve kendi kendine yeterli kaynağı olarak istihdam edilebileceği, ayrıca tefsir/şerh amaçlı, hermenötiğin meşru bir enstrüman olarak kullanılabilirdir (s. 5).

Konuyla ilgili olarak vahy-i metluvv ve ğayr-ı metluvv ayrımı da özde değil şekilde yapılmış bir ayırım olup, Kur’ân ibadet ve dindarlık amaçlı olarak üstünlüğünü korurken, Sünnet’e de fıkıh alanında Kur’ân’a denk bir statü bahsetmektedir. Kur’ân’ın lafzı ve emirleri ilahi kaynaklı iken, Sünnet’in içeriği güvenilirlik vasfına haiz ise de lafızlar tahriften korunmuş değildir.

Fakihlerin çoğu “Sünnet Kitap üzerinde belirleyicidir ama Kur’ân Sünnet üzerinde belirleyici değildir.”; “Kur’ân’ın mücmel olan yönlerini Sünnet açıklığa

kavuşturur, muhtasar olan yönlerini de o gösterir" derler ve sünnet-hadise vahiy benzeri bir statü vererek, onun Kur'ân'ın umumu tahsis edebileceğini, hatta bazıları Kur'ân'ı nesh edebileceğini ileri sürerler. Özetle Sünnet/Hadis gerek Kur'ân hermenötüğünde gerekse usul-i fıkhıta meşru hermenötik bir araç haline gelmiştir. Bu da ya ana akım klasik İslâm'da olduğu gibi sahih hadis şeklinde ya da Mutezile, Hanefî ve Mâlikîlerde olduğu gibi mütevatir sünnet veya amelî sünnet (sunna mutevatira–sunna ameliyye) şeklinde olmuştur. Keza usul-i fıkhıta müstakil bir kaynak haline gelmiş, kelimada ise bu daha düşük bir oranda gerçekleşmiştir.

Özetle Bölümler

1. Siret ve Tarih Kitaplarının Analizine Dayalı Olarak İslâm'ın İlk Üç Asrında Sünnet Kavramı (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

Birinci bölümde Nicolet Boekhoff-van der Voort, İslâm'ın ilk üç yüzyılında tarih ve siret kitaplarındaki Sünnet kavramının mahiyeti ve anlamları üzerine detaylı ve mukayeseli bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bulunan en ilginç sonuç bu kaynaklardaki sekiz sünnet kullanımının dördünün Peygamber'e izafe edilerek "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti" kalıbı içerisinde kullanılmış olmasıdır. Bu döneme ait en geç kaynaklarda ise Sünnet oldukça değişik şekillerde kullanılmıştır. Nicolet, İslâm ulemasının Sünnet'in gelecek nesillere aktarımında sözlü ve yazılı gelenek yanında, "İslâm toplumu"nun da bilhassa uygulamalar konusunda bir ravi gibi aktarım aracı işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir (s. 14).

Ona göre h. II. yy son çeyreğine kadar Sünnet terimi sadece Peygamber'in Sünneti anlamında kullanılmayıp, onun yanında a) Sahabe ve bilhassa dört halifenin Sünneti, b) Uygulanagelen, geçerli Sünnet (Sunna mâdiya), c) Fukaha'nın Sünneti (Sünnetu'l-Fukahâ) anlamlarında da kullanılıyordu (s. 15).

Meir Brawmann'a göre İslâm öncesinde de İslâm'da da Sünnet bireyler – yani bir birey olarak Hz. Peygamber- tarafından ihdas edilen bir şey olup, bir gurup tarafından sünnet ihdası söz konusu değildi. Hatta sonraki dönemlerdeki bazı uygulamaların Sünnet olarak kabul edilmesi bile, aslında bu toplumsal uygulamaların Peygamber örneğine dayandığı "varsayıldığından"dır. Özetle Brawmann, Schaht'ın Nebevi Sünnet'in sonraki nesiller tarafından ihdas edilip, daha sonra geriye yansıtılıp Peygamber'e izafe edildiği iddiasına katılmaz.

Patricia Crone ve Martin Hinds Schaht'ın görüşüne katılırsalar da, Sünnet kavramının normatif davranış örnekleri olarak İslâm öncesine dayandığında Meir Brawmann ile hem fikirdirler. Ancak onların üçü de Peygamber'in çevresinin Peygamber'i dinde normatif davranışların yegâne kaynağı olarak gördükleri şeklindeki, daha sonraları İslâm ulemasının savunduğu görüşe katılmamaktadırlar.

Emevî döneminin son çeyreğinde Peygamber sünnet'i halifelerin sünnetinden ayrı ve ona alternatif bir kavram haline geldi. Ancak bu gelişme İslâm

ulemasının benimsediği fakat Emevî sarayının ve sarayda görev yapanların onaylamadığı bir gelişmeydi.

Emevîlerden sonra gelen Abbasî hanedanı, imparatorluğu Kur'ân ve Sünnet'e göre yöneteceğini iddia etti. Ancak burada bile Sünnet hâlâ iyi, güzel, hayırlı veya kabul edilen uygulamalar anlamındaydı. H. II yy. ortalarında hadislerde ifadesini bulduğu şekliyle Sünnet, fıkhın bağımsız bir kaynağı haline geldi. Crone ve Hinds'in iddiasına göre bu yeni geliştirilen sünneti ya da yeni sünnet kavramını ilk defa konuşmalarında kullanan halife Mehdî idi. H. II. yy sonlarına doğru Sünnet İslâm uleması tarafından, hadislerde ifadesini bulan mahdut sayıdaki kurallar manzumesiyle sınırlı bir hale getirildi. Abbasî halifelerinin artık yeni bir Sünnet vazetmeleri mümkün değildi.

Gualtherus Juynboll ise Peygamber'in ashâbı arasında sahip olduğu itibardan dolayı, hayatının sonlarına doğru onun davranışlarının örnek ve bağlayıcı olduğu fikrinin mevcut olabileceğini kabul etmektedir.

Nicolet bu araştırmasında Muhammed Peygamber'in hayatı konusunda temel kaynaklar olarak ilk üç asrın siret/siyer ve mağazi literatüründe sünnet ve türevlerinin kullanımına dair istatistik bir analiz denemesine girişmiştir. Kullandığı kaynaklar ise Vâkidî'nin *Kitâbu'l-mağâzî'si*, İbn Hişâm'ın *es-Sîratü'n-nebeviyye'si*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*, ve Taberî'nin *et-Târih'i*. Bu kaynaklara ek olarak Yûnus b. Bukeyr'in İbn İshak'ın *es-Sîra'sı*, el-Ya'kûbî'nin *Târih'i* ve Abdurrazak'ın *el-Musannef*indeki *Kitâbu'l-Mağâzî'si*.

Bu kaynaklarda taradığı kavramlar ise; Sünnetullah (Allah'ın sünneti), İslâm öncesinde Müslüman olmayan grupların sünneti, Müslüman gurupların (kadınlar, Ehl-i hayr, vb.) sünneti, haccın sünnetleri, İslâm öncesi bireylere ait sünnetler, sahabenin sünneti, Muhammed Peygamber'in sünneti (Sunnetü'n-Nebî, Sunnetu Rasulillah, Sunen Muhammed), sahibi belirsiz sünnet (es-Sunen ve ma kâne mine'l-ferâidi ve's-sünen fe innemâ nezele bi'l-Medine ve emarahum Rasulullah en yukriûhumu'l-Kur'ân ve-yu'allimuhumu's-sunen, yu'allimuhumu's-sunen ve'l-fıkh ve hayru's-sunen sunenu Muhammed ve emarahum Rasulullah en yukriuhumu'l-Kur'ân ve yu'allimuhumu's-sunen).

Bu kullanımlardan bilhassa “en hayırlı sünnet Muhammed'in sünnetidir” ifadesinden, başka uygulamaların ya da bireylerin ve gurupların sünnetlerinin de bulunduğu, ancak bunların Peygamber'in sünneti seviyesinde olmadığı anlaşılmaktadır (s. 33).

Sonuçta siret kaynakları tarih kaynaklarına göre daha az sayıda sünnet terimi içermektedir. Geç tarih kaynaklarında “senne, sunen, Sunne” terimleri daha çok geçmekte ve et-Taberî'nin eserinde zirveye ulaşmaktadır. Bu durumun, Fıkh uleması arasında Sünne(t) kavramına dair tartışmaların tarih âlimlerini de etkilemiş olması ile izahı mümkündür.

2. Usûlu's-Sunne: Ehl-i Hadis'e Göre İslâmî Ortodoksi (Doğru inanç) ve Ortopraksi (Doğru uygulama) Doktrini (Ahmet Temel)

Ahmet Temel "usulu's-sunna" kullanımının özellikle Ehl-i Hadis kullanımlarındaki kavramsal gelişmeyi ele almıştır. Usulu'd-dîn, usulu't-tevhid ve usulu'l-futyâ/usulu'l-fikh gibi kullanımlar yanında usulu's-sunna kullanımının Ehl-i Hadis'in -bilhassa akaid/kelam alanında olmak üzere- üzerinde ittifak ettiği esasları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kullanımın Ehl-i Hadis'in kelimcılara karşı geliştirdiği alternatif bir literatür için de kullanıldığı görülmektedir.

Mamafih burada ilmi emanet ve tarafsızlık adına, Türkiyeli ve Türkçe bilen bir akademisyen olan yazarın bu makalesinden çok önce bilhassa ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalara tek kelimeyle işarette bulunmamış olması ve kendisinin bu çalışmalarda varılan sonuçlardan farklı ve onları aşan ne gibi sonuçlara ulaştığı meselesi cevaplanmayı beklemektedir. Diğer yandan yazarın mesela usulu'l-fikh kullanımıyla ilgili olarak Batı'da yapılmış önemli çalışmalardan habersiz görünmesi de eksik araştırmayla izahı mümkün bir durum olsa gerektir.

Sonuç bölümünün son cümlesi olarak Ehl-i Hadis'in usulu's-sünne tarzı literatürünün daha sonraki Ehlu's-sünne'yi de etkilediğine dair tespitine dair (s. 53) doğrudan -mesela *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* başlıklı müstakil çalışmalar çok önceleri yapılmış ve yayımlanmış olduğu halde bunlara hiçbir şekilde işaret edilmemiş olmasını izah etmek mümkün görünmemektedir.

3. Mutezilî Düşüncede Sünnet Kavramı (Usman Ghani)

Usman Ghani (Ğani) ise Sünnet kavramının Mutezile'nin oluşum döneminden klasik dönemine kadar olan gelişimini ele almaktadır. O Mutezile'de Sünnet kavramıyla ilgili tartışmaların birinci dereceden, hadisin içeriğinin kabul edilebilirliğini belirlemek amacıyla, yani isnad merkezli Ehl-i Hadis yaklaşımına mukabil metin tenkidi merkezli yaklaşımda aklın rolünü belirleme bağlamında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Mutezile mütevatir ve âhad haber gibi kavramların ne anlama geldiğini, bir hadisin güvenilirliğini ne ölçüde ifade edebileceği noktasında ele alarak tartışmıştır. Ghani Mutezile'nin Sünnet kavramı konusunda tek bir anlayış sergilediğini söylemenin mümkün olmadığı sonucuna varır. Çünkü ona göre Mutezile'nin Sünnet anlayışı oluşum döneminden klasik döneme kadar birçok değişim/kayma yaşamış ve ana fıkıh mezhepleriyle olan irtibatlarına bağlı olarak görüşlerinde düzenlemelere gitmiştir.

Mutezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili hikayede bazen Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd'in bulunduğu ve onun Hasan-ı Basrî'nin değil de Katâde'nin meclisinden ayrıldığı bilgisinin mevcudiyetine de işaret eden Usman Ghani (s. 59), müteakiben esas konuya geçer ve şu önemli tespitle devam eder:

Ona göre muhatapları güçlü bir şekilde ikna edebilmek için, ilk olarak tutarlı kuralları olan bir epistemoloji tesisine girişen İslâm uleması Mutezile uleması olmuştur. Berâhime, Sumeniyye ve Sofistler gibi beş duyunun tecrübe alanına girmeyen naklî bilgi (haber) kategorisini tamamen reddeden guruplara karşı Mutezile naklî karakterdeki dinî bilgi için güçlü bir epistemolojik temel kurmaya çalışmıştır (s. 60).

Mutezile'ye göre insanın Allah ve kâinat hakkında bilgi edinebilmesinin üç yolu vardır: Beş duyu, nakil/haber ve akıl. Fizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için beş duyuya; metafizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için de ya rasyonel çıkarıma ya da Peygamberlerin verdiği bilgi/habere başvurmak lazımdır. Mutezile'ye göre duyular ve akılla elde edilen bilgi doğrudan iken, haber/nakil/rivayet dolaylıdır, çünkü haber/rivayet/nakil ile nesnesi arasında araçlar/raviler vardır. Dolayısıyla özne bu bilgiyi araçlar vasıtasıyla elde ettiği için araçların/ravilerin güvenilir olması gerekir.

Yine ona göre, İslâm âlimlerinin hadisleri değerlendirmede farklı yollar izlemelerinin bir sonucu olarak, Mutezile'nin Sünnet anlayışı da, Eş'arî, Mâtürîdî ve Ehl-i Hadis'inkinden farklı olmuştur.

Mutezile'de sünnet konusundaki tartışmalar son derece sınırlı kalmıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi Usman'a göre, Mutezile imamlarının fıkıh alanında belli bir mezhebi benimsemeleri olabilir. Nitekim el-Cassas (ö. 370/980), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 477/1085) ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) Hanefî idiler; Kâdı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ise Şafîî idi. Bu mezheplerde Sünnet temel bir kaynak olduğu için Mutezile bu konuya girmemiş, sadece hadislerin muhtevasının güvenilirliğinin özellikle aklî açıdan nasıl tespit edilebileceği üzerinde durmuştur.

Peygamber'in Sünnet'i konusunda ilk Mutezilîler, özellikle de İbrahim en-Nazzâm (ö. 220/835), kavramı neredeyse tamamen reddetme eğiliminde görünüyordardı ya da en azından Sünnet'in hadis şeklindeki kayıtlarının/rivayetlerin kabulü konusunda o kadar sıkı şartlar koşmuşlardı ki, bu durumda rivayetlerin ancak pek azı kabule şayan görülebilirdi (s. 61-62). Elbette bu Mutezile'nin Sünnet'i kökten reddettiği anlamına gelmez, sadece onu birtakım değerler ve uygulamalar olarak gördüğü anlamına gelir. Mütevâtir olsun âhad olsun rivayet malzemesini ise isnadına ve ravilerine bakmaktan öte, akla uygunluğu ölçüsünde Sünnet ile eş anlamlı kabul etmişlerdir.

Mutezile ve Ehl-i Hadis birbirlerine bilinen tenkit ve ithamları yöneltmişler ve sonuçta her iki grup da kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. Mutezile dinî kaynakları yorumlamada akılı yüceltirken, Hadisçiler isnadı kutsayarak, onu Peygamber İslâm'ının en saf şekliyle anlaşılmasının yegâne garantili yolu olduğunu düşünmüştür. Mutezile için Kur'ân ve akıl metin tenkidinde temeldir. Mutezile'ye göre dinde tek nihâî otorite Kur'ân vahyi olup, hadis rivayetlerini ise metodolojilerine uygunluk arz ettiği ölçüde kullanmışlardır (s. 62).

İslâmî Epistemolojide Mütevâtir ve Âhad Kavramı:

Mütevâtir terimine Râmhurmuzî ve el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin eserlerinde rastlanmazken, VII/XIII. yy'da mesela İbn es-Salâh'ın eserlerinde giderek daha geniş olarak ele alınmaya başlamıştır.

Kelamcıların çoğunluğuna göre Peygamberlerin peygamberlikle ilgili söylediklerinin kesinlik ifade etmesi, onların mucizelerle desteklenmesi sebebiyledir, ancak bu durum Peygamberlerin -bu mucizelere doğrudan şahit olan çağdaşları için geçerlidir. Geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolu naklî bilgi/haber/rivayet olduğu için, bütün dinî kesimlerde önem atfedilmiştir (s. 64).

Ancak burada Usman'ın geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolunun naklî bilgi olduğu iddiası biraz izaha muhtaçtır. Zira naklî bilgiye saray tarihçilerinin kronikleri, arkeolojik ve nümizmatik bulgular, yazıtlar ve benzeri nesnel kaynaklar da katılıyorsa bu ifade bir ölçüde makul sayılabilir, ama bunlar göz ardı edilecek olursa iddia epey tartışmalı bir hale gelecektir.

Âhad hadis rivayetlerinin bilgi değeri kelamcılar arasında tartışmalara ve farklı görüşlere yol açmış olup, buna mukabil Ehl-i Hadis, Zahirîler ve rivayete göre Ahmed b. Hanbel kesin bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir (s. 64).

Teşekkül Döneminde Mutezile'nin Hadis (rivayetleri) Karşısındaki Tutumu:

Rasha (Raşa) el-Umerî, klasik dönem öncesinde Mutezile'de, onların Hadis karşısında tutumunu belirleyen üç pozisyonun bahseder:

Birincisi sadece hadis rivayetlerini aktarma pozisyonudur. Bunun ilk örneği bizatihi Amr b. Ubeyd'de görülmektedir. Kendisi kader/irade hürriyeti ile ilgili hadis rivayetinden dolayı Ehl-i Hadis'in boykotuna muhatap olmuştur. Sumame b. el-Eşras'ın (ö. 213/828) *Kitabu's-sunen'i*, Cafer b. el-Mubeşşir'in (ö. 234/848) *Kitâbu'l-âsâri'l-kebîr'i* ile *Kitâbu ma'âni'l-ahbâr ve şeruhû* adlı eserleri, el-Câhız'ın (ö. 255/868) *Kitâbu'l-ahbâr ve keyfe tasîh* adlı eseri bu kategoriye verilebilecek örnekler arasındadır.

İkinci pozisyon, sadece mütevâtir kategorisinde olan haber/rivayetleri kabul etmektir ki, bu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 227/841) kadar gerilere giden bir tutumdur.

Üçüncü pozisyon ise, ideolojik polemik aracı olduğu için rivayetler karşısında takınılan şüpheci tavidir. Dırâr b. Amr (ö. 128/815) [makale yazarı vefat tarihi kesin bilinmeyen Dırar'ın bu vefat tarihini nereden bulduğunu belirtmemiştir] çeşitli fırkaların polemik amaçlı olarak kullandıkları rivayetler karşısında öfkesini dile getirerek bunları kabul etmeyi reddetmiştir. O, *et-Tahrîş ve'l-ircâ* kitabında hadisçilerin polemik amaçlı olarak rivayetleri suiistimal ederek

kullanmalarına tepki göstermiş ve bu suretle en-Nazzâm'a (ö. 220/835) da öncülük etmiş olmaktadır (s. 65).

Ayrıca Dırar, Nazzâm'dan önce rivayetlerin bağımsız bir delil olamayacağı konusunda ağır eleştirilerde bulunmuş ve hatta bu amaçla onun *Kitâbu tenâkudi'l-hadis* adlı bir eser yazdığı da nakledilmiştir. Dırar bu kitabında o zaman mevcut olan her fırkanın hadis koleksiyonlarında kendilerini destekleyecek/haklı gösterecek rivayetler bulabildiğini ileri sürerek, rivayetlerin güvenilirliğini tartışmaya açmıştır.

Burada yazara not düşmek adına Dırar'ın bu ifadelerinin, İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inin girişinde alıntılıdığı eleştirileri andıracağına dikkat çekmekte yarar vardır ki, onun Dırar'ın bu kitabına –ve de Hüseyin Hansu hocamıza göre *et-Tahrîş* adlı eserine- cevap olarak *Te'vil*'i yazmış olabileceğini gündeme getirmektedir.

Usman'a göre Nazzâm daha da ileri giderek akıl ve Kur'ân dışında mütevâtir de âhad da olsa rivayetlerin kesin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüş ve ravilerin potansiyel zaf ve hatalarına dikkat çekerek, hiçbir ravinin, aktardığı rivayetin metninde değişiklik yapmadığından emin olunamayacağını vurgulamıştır.

Dırar b. Amr (ö. 195/810) Mutezile'yi kozmolojik bir sistem olarak tesis ederken, hadis bu konuda kayda değer hiçbir rol oynamamıştır. Onun rivayet merkezli muhaliflerine karşı akıl ve Kur'ân'a dayanarak rivayetleri reddetme tutumu Ebûbekr el-Asamm (ö. 201/816) tarafından da sürdürülmüştür. Ancak Sünnetin hadisleşmesi olgusu karşısında Nazzâm ve daha sonra Basra'lı [polimat]/ansiklopedist Câhız hadis rivayetlerinin kullanımını kesinlik ifade eden mütevâtir ile sınırlandırmaya ve bunun için gerekli şartları belirlemeye yönelmişlerdir. Bu gelişmelerin sonucu olarak Mutezile çok daha az miktarda hadis rivayetini kabul etmiş görünmektedir (s. 66).

İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde Mutezile'nin hadis alanındaki eleştirilerine cevap vermek amacıyla ele aldığı bazı konular da [rivayetçi/nakilci] Hadisçiler ile [Kur'ân ve akli merkeze alan] Mutezile arasındaki yaklaşım farklılıklarını gözler önüne sermektedir (s. 67-68).

Klasik Dönemde Mutezile'nin Hadis Konusundaki Tutumu:

III. yy sonları ile V. yy başlarında Mutezile bir yandan "Sünnet'in hadisleşmesi" olgusu diğer yandan 234/848'de Bağdad'daki engizisyon uygulamaları ardından giderek hasımlarıyla uzlaşmaya yönelmiş ve rivayet merkezli hasımları/rakipleri olan hadisçilerinkiyle mukayese edilebilecek derecede hadis araştırmalarına girişmiştir. Mesela Muhammed b. Imrân el-Merzubânî (ö. 384/994) Mutezilî bir alimdir ve hadisçiler kendisini güvenilir bir ravi olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mutezile'nin hadisleri üzerine bir kitap da yazmıştır. Ebû

Saîd Ali b. es-Semmân (ö. 434/1042) ise itikatta Mutezilî fıkhıta Hanefî olarak el-Hatîb el-Bağdadî'ye (ö. 463/1071) hadiste hocalık yapmıştı.

Mutezile'de hadis konusunda asıl değişiklik Kadı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ile ortaya çıkmıştır. Zira daha önce Mutezile uleması hadisler konusunda ihtiyatlı olan Hanefî mezhebine mensup iken, o Şafiî mezhebine geçmekle Şafiî mezhebinin hadisler konusundaki tutumuna tabi olarak, fıkhî alanda hadislerin her tabakada birden çok ravi tarafından rivayet edilmiş olma şartından vazgeçmiş, ama kelimâ konularda mütevâtir şartını sürdürmüştür.

Makalede Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) [s. 61 ve 64'te ise 477/1085 şeklinde?] hakkında daha önce Hanefî mezhebine bağlı olduğundan bahsedilmesine rağmen (s. 61), birkaç sayfa sonra Şafiî mezhebine mensup olduğu ve kendinden sonraki birçok Şafiî usul-i fıkıh kitabına örnek teşkil ettiği (s. 69-70) ifade edilmekte, dolayısıyla bu konuda titiz davranılmadığı görülmektedir.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ninâhad hadislere yaklaşımının, hemen hemen bütün Sünnî Müslümanların paylaştığı yaklaşımın aynısı olduğunu söyleyen yazar, âhad haberin kesin bilgi (ilm) değil amel etmeyi gerektiren muhtemel/tahminî bilgi (zann) ifade ettiği şeklindeki onun bu yaklaşımın aslında Şafiî'nin yaklaşımı olduğunu ileri sürmekteyse de (s. 70), bu husus oldukça tartışmalıdır, zira Şafiî'nin *er-Risale'*deki ifadeleri onun âhad haberi de mütevâtir gibi kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü göstermektedir. [Bu konuda geniş bilgi için *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafiî'nin Rolü* adlı antolojiye bakılabilir.]

Sonuç kısmında yazar Sünnet ve hadis konusunda Mutezile'nin kuruluş döneminden klasik dönemine kadar dikkat çekici değişiklikler görüldüğünü vurguladıktan sonra, mesela Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Kubûl [Kabul?] el-Ahbâr adlı eserinde Sünnet'i Kur'ân'dan sonra kelam alanında ikinci önemli kaynak olarak gördüğünü belirtir. El-Belhî'ye göre bir hadisin sahih olabilmesi için Kur'ân'a ve üzerinde ümmetin veya ilk İslâm toplumunun icma ettiği sünnetlere aykırı olmaması gerektiğine değinir, Câhız'ın da haber/hadis kavramından ziyade "üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği sünnetler" kavramını kullandığına dikkat çeker. Buradan hareketle Mutezile'nin Sünnet, mütevâtir ve âhad haber konularında tamamen aynı fikirde olduğunu söylemenin zor olduğunu ifade eder. Mutezile'nin muhtemelen Sünnet'e, fıkhıta takip ettiği Ebû Hanife gibi ilk Hanefî fakihlerin gözlükleriyle baktıklarını da ekler. Mutezile'nin fıkhıta Sünnî mezhepleri takip etmesinden bu yana Sünnet'i ekseri ulema gibi anladığını, fıkıh değil sadece kelam alanında farklı bir tutum sergilediklerini de ekler (s. 70-71).

[Not: Yazarın kullanımlarında geçen Kubûl el-Ahbâr (s. 69, 70, 73) şeklindeki okunuşa Batı dillerinde çok rastlanmakla beraber kanaatimizce doğrusu "Kabul el-Ahbar" şeklinde olsa gerektir. Bu makalede bazı redaksiyon problemleri de dikkati çekmektedir. Mesela s. 70'teki "The Mu'tazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology" cümlesinde "cantered" muhtemelen "centered" olmalıdır.

Hem bu örnek hem de s. 73, dpnt. 52'deki (See also chapter in this volume) şeklindeki ifade, kitabın redaksiyon konusunda oldukça problemlili olduğunu göstermektedir.]

Sonuçta Usman'a göre naklî bilgi Mutezile tarafından dinî alana dair en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

4. Hadis'in Sünnetlenmesi (veya Sünnîleşmesi), Sünnet'in Hadisleşmesi (Aişe Y. Musa)

Aişe Musa'ya gelince, o Sünnî [aslında sadece Ehl-i Hadis?] hadis literatürünün fıkıhın hizmetinde nasıl geliştiğini ve bu literatürün "Hadis'in Sünnetlenmesi" ve "Sünnet'in Hadisleşmesi" olgusunu nasıl pekiştirdiğini göstermeyi amaçlamıştır. O, Sünnî [sadece Ehl-i Hadis] literatürünün, hacimleri, içerdiği özel rivayetler, bunların yerleştirildiği konu başlıkları, ana ve alt bölümlerin sistematığı, Sünnet'in ve bilginin hadisleştirilmesi süreçlerini ve Sünnet'in kaynağı olarak Hz. Peygamber'in öncelik ve üstünlüğünü göstermesi bakımından fevkalade açıklayıcıdır.

Aişe Musa yine göstermektedir ki, hadis koleksiyonlarında Sünnet ve türevlerinin kullanılış sıklığı, yukarıda Hadis koleksiyonları ve konu başlıkları hakkında sunulan tabloyla sık sık ters düşmektedir.

Aişe Musa yazısına başlarken, eş-Şafii'den (ö. 204/820) bu yana Sünnet ile hadisin eş anlamlı görüldüğünü söylemekteyse de, aslında mantıken dahi bunun ancak eş-Şafii'nin bu konudaki çabaları üzerinden belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşebileceğini görmek zor olmasa gerektir. Kaldı ki bunun böyle olduğuna dair Wael Hallaq'ın araştırmasından bizzat yazarın da haberdar olduğu görülmektedir (s. 78). Keza *Sahih-i Buhari*'nin Kur'ân'dan sonra en önemli kitap olduğuna dair ifadesi de zaman-mekân-kişiler-ekoller bağlamında oldukça tartışmalı bir ifade olması hasebiyle biraz boşlukta durmaktadır (s. 75).

Yazarın yaygın kullanıma uyarak sık sık Sünnî hadis koleksiyonları (s. 78,82) tabirini kullanmasını bir ölçüde mazur görmek mümkün ise de, konusu sünnet-hadis ayrımı ve daha sonra bunların eş anlamlı hale gelmesi olan bir araştırmacının, bu literatürün Ehl-i Sünnet'i değil, sadece Ehl-i Sünnet'in ona yakın bileşeninden Ehl-i Hadis'i temsil edebileceğini fark etmesi de beklenirdi.

Mâlik'in *el-Muvatta'*ının bir hadis kitabı değil fıkıh kitabı olduğuna dair kesin ifadesinin tartışmalı bir ifade olması –zira yazarın bu bağlamda musannef, sünen ve cami türü hadis koleksiyonlarının *el-Muvatta'*dan farkını da izah etmesi gerekecektir- bir yana, bu kitabın sünnetin henüz hadis ile yakın ilişkili bir kavram haline gelmediği bir dönemi yansıttığına işaret etmesi (s. 79) kayda değer görünmektedir.

Araştırmada kullandığı hadis kaynakları hakkında tanıtıcı bilgiler veren yazar, bu esnada müsnedlerin musanneflerden sonra telif edilmeye başladığını da ifade etmekte ve müsnedlerin gerçek anlamda hadis kitabı olduğuna dair değerlendirmeleri aktarmaktadır (s. 80). Hadis tarihine dair klasik çağdaş bütün eserlerde de tekrarlanan birinci iddia ilk bakışta doğru gibi görünse de, aslında bu öncelik sonralık meselesinin abartılacak kadar olmadığını söylemek mümkündür. Zira musannef tarzı ilk eserlerin derleyicileri ile müsned tarzı eserlerin derleyicileri arasında çok büyük bir zaman farkı yoktur. Hatta müsned tarzının musannef tarzından önce geliştiği tezi de varsa da, her iki türün beraber geliştiği şeklindeki yaklaşım (TDV, İslâm Ansiklopedisi, "Musannef" maddesi) daha gerçekçi görünmektedir. Öte yandan gerçek anlamda hadis koleksiyonu niteliğini hakedenin müsned tarzı eserler olduğu şeklindeki değerlendirme de –diğer türlerin aynı zamanda fikhî, kalamî, vs mülahazalara da dayandığı hatırlanacak olursamakul görünmektedir. Keza sünnet-hadis ilişkisini en iyi gösteren eserlerin sünen tarzı eserler olduğu şeklindeki tespiti (s. 81) de kayda değer görünmektedir.

5. İbadî Ekolünde Sünnet Kavramı (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca'nın katkısı ise İbadî mezhebinde Sünnet kavramının gelişimiyle ilgilidir. İbadî mezhebinin erken dönem kaynaklarında Sünnet kavramı hem "Yaşayan Sünnet" anlamında hem de (Rasulullahın Sünnet'ini terkettiği kabul edilen Osman hariç, Ebûbekir, Ömer, Ali, Aişe, İbn Abbas ve Cabir b. Abdillâh gibi) Peygamber'in en yakın çevresinin görüş ve uygulamaları anlamında (hem ilk dönem Basralı İbadî otoriteleri hem de Uman [yaygın ve yanlış kullanışta olduğu gibi Umman değil] fakihleri tarafından) kullanılmaktadır.

V/XI. yy sonu ile VI/XII. yy başlarında Uman'daki İbadî ansiklopedistlerinin eserlerinden anlaşıldığı üzere İbadî mezhebinde Sünnet'in hadisleşmesi sürecinin mekanizmalarını ve buna yol açan faktörleri de ortaya koymuştur. O şeriatla (Peygamber'in Sünnet'i anlamında) Sünnet'in Kur'ân karşısındaki statüsü ve pozisyonu konusunda İbadîler'in görüşlerinin, ilgili Sünnî literatürdekilerin bir yansıması olduğu sonucuna da varır.

Giriş'te yazar, günümüzde Uman'da [Umman değil], Cezayir'de Mzab vahalarında, Trablusgarp'ta Zavâra ve Cebel-i Nefûse'de, Tunus'ta Cerba adasında, daha önce Uman sultanlığına bağlı olan Zenzibar adasında yaşayan İbadîlerin, Haricîlerin bir devamı olduğu şeklinde yaygın, ancak günümüz İbadîleri tarafından şiddetle reddedilen tezi tekrarlaması bir yana, siyasî ve kalamî yönü ön plana çıkan bu mezhebin dikkatlerden kaçan önemli bir yönüne dikkat çeker: Yaşayan fıkıh mezheplerinin en eskilerinden olması! (s. 97).

Tıpkı Mutezile gibi Basra'da ve yine el-Hasen el-Basrî'nin ve İbn Abbas'ın arkadaşı ve takipçisi –ve Katâde b. Diâme, Amr b. Herim, Amr b. Dinar, Temim b. Huveys, Umâra b. Hayyân gibi sünnî otoritelerinde hocası– olan Cabir b. Zeyd'in

öğrencisi Ebû Ubeyde liderliğinde başladığı ifade edilen İbadî hareketinin, Sünnî otoritelerle uzlaşma çabaları kesin olarak başarısız olunca, İbadîlerin giderek radikalleşme sürecine girerek, h. II. yy'ın ilk on'lu yılları ile sonu arasında Sünnî toplumdan kopuşun tamamen gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir (s. 98). Basra'da başlayan İbadî hareketi h. III. yy'dan sonra Basra'dan Uman'a taşındıktan sonra, III. yy'da başlayıp V. ve VI. yy'da yoğunlaşan bir sistematizasyon sürecine girerek Sünnî eserlerde tartışılan konuları andıran bir yapı içerisinde kendi fıkhnı oluşturmuştur (s. 98). XIX. yy'da İbadîlik, Abdulaziz b. el-Hacc el-İzcînî (ö. 1808), Muhammed b. Yusuf Itfiyyîş (ö. 1914) eliyle Mağrib'te, Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (ö. 1914) eliyle de Uman'da bir rönesans gerçekleştirmiştir (s. 98).

İbadî fıkhnının, Kur'ân, Sünnet, kıyas ve icmâi esas alması itibariyle diğer mezheplerden farkı yoktur. Sadece diğer mezheplerin kabul etmediği bazı rivayetler ve bazı konularda kaynakları farklı yorumlamaları sebebiyle fûrûda Sünnîlikten farklı bazı sonuçlara varmış olduklarını söylemek mümkündür (s. 99).

İlk İbadî Kaynaklarda Sünnet Kavramı

Mezhebin kurucu imamı Cabir b. Zeyd'in görüşleri biri İbadî (Dumam b. es-Sâib, Ebû Ubeyde, Ebû Nuh Salih, Hayyan el-A'rac) diğeri Sünnî (Katâde, Amr b. Dinar ve Amr b. Herim) olmak üzere iki kanaldan intikal etmiştir (s. 99).

Cabir b. Zeyd'e göre Sünnet, Hz. Peygamber kadar sahabe görüşlerini de içine alan genel bir kavramdır (s. 101). Keza Sâlim b. Zekvân'ın miladî 800 yıllarında yazıldığı iddia edilen bir mektubuna göre o, Sünnet kavramını hem Peygamber'in Sünneti hem de salihlerin ve hulefa-i raşidinin –Peygamber'in sünnetine ihanet etmekle suçlanan Osman hariç, Ebûbekir ve Ömer'in- sünneti anlamında kullanmıştır (s. 101-102).

Cabir ve Ebû Ubeyde'ye göre fikhî konularda önce Kur'ân'a, onda yoksa Sünnet'e başvurulur. Bir kelamcı ve fakih olarak Ebû Ubeyde nakilci bir yaklaşım sergilemiş ve re'yin kullanımına şiddetle karşı çıkmış, sadece bir icmâ oluşması durumunda re'ye kapı aralamıştır (s. 102).

İbadîlerin hadis koleksiyonu oluşturma yönündeki ilk adımları Ebû Ubeyde'nin halefi er-Rabî' tarafından atılmıştır (s. 103).

Başlangıçta İslâm dünyasındaki fikhî tartışmalara aktif olarak katılan İbadîler, daha sonra giderek Sünnî geleneğe karşı hırçın polemiklere girişmiş ve İslâm dünyasının sınır bölgelerinde izole topluluklar haline gelmişlerdir (s. 104).

İbadî Ekolün Rasyonalizasyonu

H. III. yy'dan sonra İbadîlik, usul-i fıkha yönelmiş ve kaynakların otoritesi, güvenilirliği ve yorumlanması konularındaki tartışmalara girişmişlerdir (s. 104).

H. III. yy'da Ebû'l-Munzir'in (ö. 290/ 908) *Kitabu'r-rasf* adlı eserinde kaynaklar Kur'ân, Sünnet ve İbadî geleneği (âsârul-müslimîn) şeklinde sınırlanmıştır. Ona göre Sünnet Kur'ân'dan bağımsızdır, onu açıklar, ek hükümler getirir, hatta neshedebilir (s. 105,107). Ancak ne onun bu eserinde ne de h. III. yy İbadî kaynaklarında Sünnet'in Peygamber'in sünneti ile sınırlandırıldığına dair herhangi bir ipucu yoktur. H. IV. yy'da ise usul-furû'ayrimına gidilerek, İbadîliğin doktrininin, Sünnî usul kitaplarındaki plana göre tartışıldığı yeni bir döneme girilmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Berake el-Behlevî'nin (IV/X. yy ikinci yarısı) *Kitâbu'l-câmi'* adlı eseri Sünnî ekollerin hadis tasnifini benimseyerek, İbadî fihhına kayda değer bir katkıda bulunmuştur (s. 105).

Uman kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

İbadîler isnadı sağlam olmak kaydıyla diğer mezheplerin kaynaklarındaki hadisleri delil olarak kullanmakta bir beis görmezler. Hatta Sünnî/Ehl-i Hadis kaynaklarındaki rivayetleri bazen isnatsız ve sıhhatini sorgulamaksızın kullandıkları da vâkidir. Herkesin ortak malı olarak görülen bu hadis kaynakları İbadî mezhebi tarafından adeta emilmişse de, bunun sadece fadâil/faziletler konularında geçerli olduğunu, mezhebin doktrinine ters düşen rivayetleri kapsamadığını da vurgulamakta yarar vardır (s. 106).

Mağrib Kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

Kuzey Afrika'daki İbadîler, Fatımilerin egemenliği üzerine Mzab, Cerba ve Cebel-i nefes gibi ücra bölgelere çekilmek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde İbadîler Mağrib'te egemen olan Mâlikîliğin de etkisiyle Sünnî [Ehl-i Hadis] kaynaklarındaki rivayetleri İbadî geleneğine asimile etmişler. Mamafih VIII/XIV. yy'da hâlâ Sünnî kaynaklara başvurmada isteksizlik ve mümkün olduğunca onlardan uzak durma eğilimi de mevcuttu. Kurtuba'da Sünnî hocalarından aşına olduğu bazı Sünnî hadis kaynaklarından ilk olarak *-el-'Adl ve'l-insâf* adlı eserinde bahseden İbadî müellif ise Ebû Yakub Yusuf el-Vercelânî'dir (s. 108). Ayrıca Kur'ân'a ters düşmeyen rivayetlerin kabulü, ters düşenlerin ise reddedilmesi ya da tevil edilmesi gerektiği prensibi de İbadî geleneğinde kendisine yer bulmuş görünmektedir (s. 109).

Er-Rabî' b. Habîb'in *el-Musned*'i

Bu kitabın özelliği, İbadî ravilerce aktarılmış olan rivayetlerin, Sünnî kaynaklarda Sünnî ravilerce aktarılmış olanlarla -ufak bazı lafız farkları dışında- aynı lafızlarla nakledilmiş olmasıdır. Çağdaş İbadî ulema tarafından Buharî ve Muslim'in Sahihleriyle kıyaslanabilecek düzeyde kabul edilen *el-Musned*'in iddia edilen döneme ait olup olmadığı konusunda bilhassa Batı'da yapılmış birçok

araştırma da bulunmaktadır. Ancak önemli olan, *el-Musned*'in, diğer mezheplerin kaynakları karşısında İbadîlere kendilerine ait müstakil bir hadis kaynağı bahsetme işlevine sahip olmasıdır (s. 110).

Sonuç

İbadîler Basra'da iken ilk İbadî otoriteleri Sünnî otoriteler ile temas halinde olup bilgi alışverişinde bulunuyorlar ve bu suretle genel olarak İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunuyorlardı. Daha sonraki dönemlerde İbadîler İslâm dünyasının ücra bölgelerine çekilmişler, bu da onların kapalı bir gelenek oluşturmalarına yol açmış, daha sonra tedricî olarak diğer mezheplerde mevcut olan hadis ilmi esaslarını benimseme yoluna gitmişlerdir. Çağdaş dönemde İbadîlik içerisindeki yenilikçi çabalar tekrar İbadîler ile diğer mezhepler, özellikle de Sünnîlik arasında yakınlaşma çabalarına da yol açmış durumdadır (s. 111-112).

6. Erken ve Ortaçağ Dönemi Hanefiliğinde Sünnet Kavramı (Ali Altaf Mian)

Yazar daha girişte tartışmalara yol açabilecek bazı genel değerlendirmeler yapmaktadır. Bir yanda Hanefîlerin Sünnet'i dinî hayatta oturmuş uygulamalar ve standart pratikler olarak tanımladıklarını söylerken, az ileride onların Medine'de hâkim olan kolektif/toplumsal sünnetler anlayışını sınırladıklarını, zira sadece güvenilir isnatlarla rivayet edilen Peygamber'in sözlerinin Kur'ân'a denk olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir (s. 118-119). Bunları söylerken, Ebû Yusuf'un *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzaî* adlı eserinde zikrettiği, "es-Sunne el-ma'rûfa el-mahfûza" diye nitelendirdiği yaygın olarak bilinen sünnetler kavramıyla çeliştiğinin farkına pek varamadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan yazar, Hanefîlere göre Sünnet'in vahy-i gayr-i metluvv kategorisinde olduğunu da ileri sürmekte (s. 118-119), ancak bütün bu iddialarının yer aldığı paragraf sonunda verdiği kaynak insanı şaşırtmaktadır: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (12 Temmuz 2014'teki yazışmamızda bu cümlede ifade edilen fikri bana veren Behnam Sadîki'ye minnettarım)" (s. 135/ dipnt. 10).

Hatta bu satırların hemen akabinde yazar Hanefîlerde sünnettî kesin olan ve olmayan iki kısma ayırdığını, her iki tür sünnettî de hem hadisler şeklindeki yazılı kaynaklarda hem de İslâm toplumunun yerleşmiş sabit standartlarında bulunabileceğini söylerken (s. 119) de Hanefîlerin kolektif/toplumsal sünnettî anlayışını sınırlandırmak istedikleri şeklindeki önceki iddiasıyla ters düşmüş olmaktadır.

Daha sonra Hanefî mezhebinin yayılışına dair bilgiler veren yazar, bu esnada IX-X. yy'da Hanefîler'in birçoğunun Mutezilî olduğuna işaret etmekte ve bu sebeple bu akılcı teolojinin söylemsel oluşuma damgasını vurduğunu söylemektedir (s. 119) ki, son zamanlarda giderek daha fazla gündeme gelen Hanefî-Mutezile ilişkisi bakımından bu açıklamalar kayda değer görünmektedir.

Bu dönemde Hanefîler'in hadis rivayetine [Hadisçilere göre] daha az angaje olduğuna dair yazarın ifadeleri (s. 119), onların hadis alanındaki faaliyetlerinin önemsenmemesine yol açmamalıdır, zira hem hadis koleksiyonları oluşturmak (mesela Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen'in ilk defa *el-Âsâr* adlı eser telif edenler arasında yer alması, yine Muhammed b. el-Hasen'in *Kitabu'l-hucce* adlı eseri), hem de hadis/rivayet ilminin teorik temellerini atmak (mesela Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İsa b. Ebân'ın hadis usulüalanındaki teorik katkıları) bakımından onların hadisçilere önceliğinin çoğunlukla bilinmediği ya da gözden kaçırıldığı unutulmamalıdır.

Et-Tahavî'nin (ö. 312/933) ve onun şarihi olarak el-Cassas'ın (ö. 981) Kûfe'den devralınan Hanefî fıkhnın haklılığını Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak göstermeyi amaçlamaları, bu ikisinin ilk dönem Hanefî fıkhnı Peygamber'in Sünnet'ini Kur'ân'dan türetirken kullandığı yorumlayıcı aklın özeti olarak gördükleri anlamına geliyordu (s. 120). Bu durum hem Hanefîliğin muteber kaynaklara dayanılarak temellendirilmesi çabalarını, hem de Hanefî üçlü otoritesinin [Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasen] varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (s. 120). [Yazar müteakip paragraflarda bu üçlü otoritenin statüsünün zaman içerisinde daha da arttığını göstermek üzere açıklamalarda bulunmaktadır.]

Hanefî Üçlü Otoritesi ve Sünnet

Irak'ta bir garnizon kasabası olan Kûfe'nin fakihlerinin, Mâlik b. Enes'in Medine merkezli Sünnet anlayışından farklı bir sünnet kavramı geliştirdiklerini ifade eden, ancak bu farklı anlayışın ne olduğuna dair bilgi vermeyen yazar, sadece Hanefî üçlü otoritesinin eserlerinde Sünnet'in toplumsal normlar ve Peygamber ve sahabesinin örneklikleri şeklinde tanımlandığını, onların Sünnet'i Medine'deki tatbikata hasreden Mâlik'e itiraz ettiklerini söylemekle yetinmektedir (s. 121). Ancak bu itiraz üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Zira itirazın Sünnet'in toplumsal pratikler şeklinde nesilden nesile aktarılmasına mı, yoksa sadece Medine'deki pratiklere hasredilmesine mi olduğunun netleştirilmesi gerekir. Çünkü Ebû Yusuf'un da Mâlik'in görüşünü andıran ifadelerine *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Tıpkı "Aleyke bimâ aleyhi'l-cemâatu mine'l-hadîs (Toplumun amel edegeldiği hadisleri al!)" (*er-Raddu*, s. 31) veya "*es-Sunne el-ma'rûfa* (Maruf/bilinen Sünnet)" (*er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî*, s. 32) şeklindeki kullanımlarında olduğu gibi.

Mamafih bu kitapla ilgili sizlere sunduğumuz bu değerlendirme notlarını hazırlarken, tekrar baştan sona tarama ihtiyacı duyduğumuz *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâi* esas alınacak olursa, Ebû Yusuf'un Sünnet konusunda kavramsal, epistemolojik ve metodolojik açıdan kendi kendisiyle tutarlı olup olmadığı açısından bu eserin titiz bir biçimde incelenmesinin şart olduğu kanaatine ulaştığımızı da burada belirtmek isteriz.

Bütün bunlar bir yana, yazarın Muhammed Zâhid el-Kevserî'den naklen, Hanefiliğin "şûra mezhebi" olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemli bir husustur: Hemen hemen diğer bütün fikhî mezhepler başlangıcında tek tek kişiler (el-Evzâi, Mâlik, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhiri, v.d.) tarafından temelleri atıldığı halde, Hanefî mezhebi daha baştan itibaren Ebû Hanife başkanlığında birçok fakih, hadisçi, tefsirci ilim adamının da katılımıyla şûra/danışma/konsültasyon yöntemiyle çalışmalarını sürdürmüş ve mezhebin temellerini atmış görünmektedir ki, yazarın da "Hanefî mezhebinin üçlü otoritesi"nden bahsetmesi bu olgunun bir göstergesi olsa gerektir. Dolayısıyla bu husus Hanefî mezhebini hemen diğer bütün mezheplerden farklı kılan bir özellik olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.

Ebû Hanife'nin Sünnet'e yaklaşımı konusunda ikinci elden kaynaklardan yapılan alıntılara dayanarak sergilenen yorumlarda (s. 122), keza Ebû Yusuf'un konuyla ilgili ifadelerinde Sünnet ile toplumsal tatbikat şeklindeki Sünnet'in mi, yoksa hadis rivayetlerinin mi kastedildiği yeterince açık değildir. Mamafih Ebû Hanife'nin Sünnet'e giriş kapısının Hammad b. Ebî Suleyman olduğu ve onun da tamamı Kûfe'li olan bir şecerinin parçası olduğu (s. 122) göz önüne alındığında, bireyler tarafından aktarılmış olan bilgilerin esas alındığı tahmin edilebilir. Bu doğru ise, o takdirde Hanefîler ile Ehl-i Hadis arasında Sünnet-Hadis konusunda temelde ciddi bir yaklaşım farkının olup olmadığı hususu da gündeme gelebilecektir.

Hanefîlerin üçlü otoritesinin fikhî görüşlerini temellendirmek için hadis rivayetlerini kullanırken "Rasulullahın hadisi (hadisu Rasulillah)" tabirini kullanmalarının (s. 123) onların zihinlerinde merfu-mevkuf ayrımının mevcut olduğunu göstermesi hadis tarihi açısından önemli olduğu halde, yazar bu noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.

Mamafih Hanefî üçlü otoritesinin Sünnet anlayışlarının hadis ile özdeş olmadığına dair açık ifadeleri aktarmak suretiyle, meseleye büyük ölçüde açıklık getirilmiş olsa da (s. 123), önemli olan bu konuda Hanefîlerin kurucu imamlarının ne kadar tutarlı davranabildikleri meselesidir ki, yazar bu hususun öneminin farkına varmış görünmemektedir.

Ebû Yusuf'un, el-Evzâi ile olan polemiklerinden yola çıkarak yazar, Ebû Yusuf'un Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen âhad haberlere olan güvensizliğinin, daha sonraki dönemlerde Hanefîlerin âhad haber konusundaki tutumlarında belirleyici

model (paradigmatic) olduğunu ifade etmektedir (s. 124). Bu tespit yanlış olmamakla beraber bir bakıma eksik görünmektedir, zira bu konuda Ebû Hanîfe'nin benzer tutumunun oynadığı rolü görmezden gelme riskini de taşımaktadır.

Hanefî Usul-i Fıkıhında Sünnet

Üçlü Hanefî otoriteyi takip eden dönemde Hanefî usulcülerinin sünnet ve hadis kelimelerini birbirinin yerine kullandıklarını, Sünnet kavramının sahabe görüşlerini de içerir halde kullanıldığını, maruf ve meşhur sünnet kavramının mütevatir ve meşhur olmak üzere iki tür hadis rivayetine tekabül ettiğini, sahabilerin rivayet ettiği âhad haberlerin kıyasa dayalı hükümlere tercih edilip edilmeyeceği meselesinde fakih sahabilerin rivayetlerini kıyasa tercih ettiklerini belirttikten sonra, bunları detaylı olarak ele almaya girişmektedir (s. 124-125).

Burada yazarın dikkat çektiği önemli nokta, bu dönemde Hanefî usulcülerin Kur'ân ve Sünnet'i daha geniş bir epistemolojik ve metodolojik çerçevede ele almalarıdır. Epistemolojik olarak Kur'ân ve Sünnet'i "ilm, yakın (kesin bilgi)" ve "zann (kesin olmayan, zannî, tahmini bilgi)" çerçevesinde, metodolojik olarak da bu ikisini "edille, huçec, usul" çerçevesinde ele almışlardır. Bu sebeple de onlar kesinlik ifade etmeyen kıyas ve âhad haber/hadis gibi kaynakların öncelik sırasını aşağılara indirmişlerdir (s. 125). Mamafih kıyas şeriatın kesin kaynaklarına dayalı bir kıyas ise, bu takdirde kıyası fakih olmayan sahabilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. İşte Hadisçiler de kısmen bu sebeple Hanefîleri "Ehlu'r-ra'y (Re'y ehli)" şeklinde bir niteliklemeyle eleştirmeyi sürdürmüşlerdir (s. 125).

Bu dönemde Hanefî usulcülerin dini inanç ve eylemlerin sağlam esaslara dayandırılması amacıyla, aklî-kelamî/rasyonel-teolojik yaklaşımı tercih ederek, buna vurgu yaptıklarından bahsedilmesine rağmen (s. 125), üstelik Hanefîlerin konuyu ele alışlarındaki –felsefedeki zorunlu ve mümkün ayrımını çağrıştıran- bu değişim ile Mutezile'deki benzer yaklaşımlar arasındaki paralellik oldukça dikkat çekici olduğu halde, bu benzerliğin Hanefîler ile Mutezile arasındaki organik ilişkinin tabii bir sonucu olabileceği hususu nedense akla gelmemiştir.

Yazara göre Hanefî usulcülerini kesinlik ifade eden kaynakları tutarlı bir epistemolojik sisteme oturtmuşlar ve bu çerçevede âhad haberin yerini bu şekilde belirlemişlerdir. Aron Zysow'a göre onların âhad haber konusundaki bu tutumları iki amaca yönelik idi: a) Kıyas için işlevsel olacak yeterli sağlam rivayet malzemesi temin etmek, b) fıkıh sistemini geçersiz hale getirebilecek olan malzemeyi dışarıda bırakmak. Sonuç olarak Hanefîlerin fıkıh sistemlerini [kesin bilgi kaynakları olarak gördükleri] Kur'ân'a ve maruf/meşhur sünnetlere dayandırdıklarını söylemek mümkündür (s. 125).

Ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî'nin Sünnet konusundaki yaklaşımları hakkında da bilgi vererek konuyu kronolojik sıraya göre ele almaya devam eden

yazar, öncelikle ed-Debûsî'ye göre delillerin a) Aklî deliller (hücce akliyye) ve b) Şer'î deliller (hücce şer'iyye) olarak ikiye ayırdığını ve her ikisinin de kesin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırdığını ifade ettiğini, bunlardan şer'î delillerin de a) vahiy ve b) sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtmektedir (s. 125-126). ed-Debûsî'ye göre vahyin kesinliğinden şüphe olmamakla beraber, Sünnet konusunda durum biraz karmaşıktır. Zira bizatihi Rasulullah'tan duyulan bir haber ile ondan bize tevâtüren intikal eden haberler kesinlik ifade ederken, ahad haber sadece ihtimal/zannîlik ifade eder. ed-Debûsî bu şemaya, bir başka kesin şer'î delil olarak gördüğü icmaı da ekler. Yazara göre ed-Debûsî'nin bu tasnifi, Hanefilerin şer'î delilleri düzenlerken nasıl bağımlılık-bağımsızlık (heteronomy-autonomy) gibi epistemolojik kavramları kullandıklarını da göstermektedir.

Hanefî fakihlerin iman ve amel alanında sağlam delillere dayanma amacı yanında epistemolojik filtre kullanmalarının bir başka önemli amacı daha vardı: Kesin deliller olarak gördükleri Kur'ân ve Sünnet'e dayalı sistemlerine ters düşen âhad hadis rivayetlerinin de içerisinde yer aldığı hadislerin sıhhatini ispata yönelik olarak gelişmekte olan çabalar karşısında, âhad hadislerin kesin bilgi değil zan ifade ettiğini kabul ederek şer'î deliller içerisindeki derecesini aşağılara çekmek (s. 126).

es-Serahsî de Sünnet'i, Peygamber'den doğrudan işitilen ya da ondan tevâtüren nakledilen bilgiler olarak tanımlamıştır. Hanefîler sünnet ile mütevatir ve meşhur haberleri eş anlamlı kabul etmiş, âhad haberleri ise Sünnet'in ikinci dereceden kaynağı olarak görmüşlerdir. Serahsî gibi usulcülerin sünnet ile mütevatiri aynı düzlemde görmek istemeleri önemliydi, zira onlara göre Kur'ân'ın otoritesi de Sünnet'e dayanmaktaydı. O yüzden Serahsî Sünnet'in bütün dini normların temel kaynağı olduğunu, Kur'ân'ın bile ilk olarak Peygamber'in otoritesine dayalı olarak onun ağzından duyulup işitildiğini vurgulamıştır (s. 126-127).

el-Pezdevî *Usul'*ünde sünnet konusuna farklı boyutlar ekler. O Sünnet'in emir-nehî ve âmm-hâs gibi yönleri olduğunu, Kur'ân'ı detaylandırıp bu gibi hususları açıkladığını, bir anlamda Kur'ân'dan türetilen temel fıkıh iskeletine et giydirdiğini söyler (s. 127).

Hanefî haber tipolojisini teorize etmek için el-Pezdevî, ittisal kavramını devreye sokar. Bunu yaparken Peygamber modeli ya da öğretisi problem değildi, problem bu kutsal bilgi manzumesinin tarihsel aktarımındaki ve nesilden nesile aktarılmasındaki tutarsızlıklar ve uyuşmazlıklar idi. Zira sözlü aktarımın doğasından dolayı bu tür rivayet temelli bilgi manzumesinin hata içerme ihtimali söz konusuydu. Bu yüzden fakihin, rivayet edilen bir hadis ile Peygamber arasında güvenilir bir bağlantı/zincir olduğundan emin olması gerekir. Bu amaçla ed-Debûsî "ittisal" kavramını geliştirip detaylandırır ve a) şüpheden uzak tam ittisal (mütevâtir haber) b) şeklî olarak birtakım şüpheler içeren haber (meşhur) c) hem

şeklî olarak hem de içerik olarak birtakım şüpheler içeren haber (haber-i vâhid/âhad haber) olmak üzere üç kategoriden söz eder. Bu son kategorideki haberlerde hem içeriğinde hem de isnadında hata ihtimali söz konusudur. el-Pezdevî daha sonra bu üç tip haber/rivayetin fikhî ve kelâmî sonuçlarını detaylı olarak ele alır. Bu ise Hanefî fakihlerin Sünnet tipolojisi ile epistemolojik tipoloji arasındaki nasıl temel bir ilişki kurduklarını göstermektedir.

ed-Debûsî mütevâtirin taşınması gereken şartlar arasında, ravilerin farklı bölge ve beldelere dağılmış olma şartını da saysa da, onun eserini şerheden şârih el-Buhârî, bu şartın bazı Hanefî usulcülere tarafından paylaşılmadığına işaret eder. Onun bu şartı koşmasının altında ise, sadece tek bir şehre, yani Medine'ye hasredilen Medine ekolünün, "Medinelilerin ameli"nin meşruiyetini sarsma amacı yatmaktadır.

Bu konuları ele alan yazar, Hanefîlere göre mütevâtirin sadece yazılı kaynakları değil, eylem ve değerleri de kapsayan bir mahiyet arz ettiğini söylemekte, ancak bu konuda teşekkül döneminden veya klasik dönemden örnek vermek yerine 1933 yılında vefat etmiş olan Enver Şah el-Keşmirî'ye sığrama yapmakta ve onun mütevâtiri a) rivayet temelli b) gurup temelli c) uygulama temelli d) ortak bilgi veya değerler temelli olmak üzere dörde ayırmasını Hanefîlik adına sunmaktadır (s. 129, 130) ki, bu yapılanın oldukça tartışmalı olduğunu söylemeye lüzum dahi yoktur.

Bu arada el-Keşmirî'nin bu tasnifine dayanarak bol bol tekfir hükmü verdiği örnekleri de sıralayan yazarın, bunların ne kadar gerçek mütevâtir örnekleri olduğunu sor(gula)madan geçmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira mesela misvak kullanmak ve mucizeler gibi fevkalade tartışmalı konuların –keza aynı müellifin mütevâtir olduğunu iddia ettiği İsa'nın inişi meselesinin– mütevâtir olarak sunulması (s. 129-130) en azından bunların mütevâtir sünnet olduğu iddiasının tartışmalı olduğuna işaret edilmemesi yerinde olmamıştır.

Ardından meşhur haber hakkında verilen bilgiler, meşhurun Kur'ân'ı nesh ve tahsis edebileceğine dair açıklamalar, meşhur haberi reddedenlerin kâfir değil sapık olacağına dair ifadeler yer almakta ve meşhur ve mütevâtirin otoritesinin Kur'ân'ın otoritesi ile kıyaslanabilir düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 130).

Âhad habere gelince el-Pezdevî onu, mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşamayan haber/rivayetler olarak tanımlar ve amel etmeyi gerektirse de kesin bilgi/itikad gerektirmediğini söyler. Diğer bir ifadeyle fikhî konularda delil olsa da akaid konularında delil olmaz. Hanefîler âhad habere tanıdıkları bu düşük seviyeli otorite açısından Mâlikî, Şafî, Hanbelî ve Zahirîlerden ayrılırlar (s. 131).

Yazar burada tekrar kıyas ile âhad haber ilişkisine dönmekte ve daha önce aktardığı üzere, Hanefîlerin fakih sahibilerin rivayetleri ile fakih olmayanların rivayetlerini kıyas karşısında farklı değerlendirdiklerini tekrarlamaktadır (s. 131).

Ona göre klasik Hanefî usulcileri geliştirdikleri bu usul ilkeleri sayesinde, mezhebin kurucu babalarının ortaya koydukları sistemde herhangi bir değişiklik yapma durumunda kalmamışlardır (s. 132).

Sonuç

Hanefîlerin usûl geleneklerinde epistemolojinin fevkalade önemli rolü açıkça görülmektedir.

Hanefîlerin kesinlik meselesine olan sadakatleri, yani doktrinlerinin sağlam bilgiye dayanması konusundaki titizlikleri, bu geleneğin rasyonel teolojiye olan borcunu göstermektedir.

Hanefîlere göre Hz. Peygamber'e kesin olarak ulaşan bilgi kaynakları Kur'ân, Sünnet ve İcma'dan ibarettir. Âhad haberler, sahabe kavilleri, kıyas, istihsan ve örf ise zannî bilgi ifade ederler.

Maruf ve meşhur sünnetin, Hanefîlerin temel fikhî söylemi haline geldiğini söylemek mümkündür. Zira Kur'ân yanında kesinlik ifade eden ikinci bir kaynak olabilmesi bu sünnetin kesin sünnet olmasına bağlıdır. Hatta maruf ve meşhur sünnet onlara göre bütün ilahî/dinî/şer'î normların temel kaynağıdır.

Sünnet'in "kesin olan sünnet" ve "zannî olan sünnet" şeklinde ikiye ayrılması, daha sonraki Hanefîlerin, mezhebin kurucu atalarının sistemini savunabilmeleri için epistemolojik bir temel teşkil etmiştir (s. 132).

Çalışmanın 136. sayfasının 28 nolu dipnotunda yazar, pek çok çağdaşçı müslümanın (Muslim modernists) Hanefî mezhebinde hadis rivayetlerinin rolü konusunda yanlış tasavvurlara sahip olduklarına dikkat çekerek Muhammed İkbâl örneğini vermektedir.

Yazarın bu değerlendirmelerine ek olarak, bu çalışmada İsa b. Ebân'ın Hanefî mezhebindeki rolünün yeterince tatminkâr bir şekilde ortaya konmamasının ciddi bir eksiklik olduğunu vurgulamakta yarar görüyoruz.

Özetle Ali Eltaf Mian'ın bölümü Ortaçağ Hanefî temel fıkıh ve usul-i fıkıh metinlerine göre Sünnet kelimesinin anlamlarını ele almaktadır. Hanefîler Sünnet meselesini epistemolojik olarak, fikhî açıdan delil olma ve bağlayıcılık itibarıyla ele almışlar ve bu amaçla kesinlik ifade eden Sünnet kavramına şeriatı açıklamada başvurmuşlardır.

7. Erken Dönem Şafii Mezhebinde Sünnet Kavramı (Gavin Picken)

Gavin Picken'in bölümü ise erken dönem Şafii mezhebinde Sünnet kavramı konusunu ele almaktadır. O eş-Şafii'nin Kur'ân-Sünnet-Hadis arasındaki

hermenötik ilişkiye dair “Vahiy matrisi (Revelatory matrix)” dediği teorinin bir parçası olarak “beyan” üzerinde durmaktadır. Picken, eş-Şafii'nin eserinin bugün Şafii mezhebi olarak bilinen yapıda nasıl algılandığı konusunu da ele almaktadır. Bu bağlamda eş-Şafii'nin en önemli öğrencisi olan el-Buveytî'nin mezhebin oluşumundaki fevkalade önemli rolü üzerinde de durmaktadır. Bu kitabın amacı açısından el-Buveytî'nin en önemli katkısı, eş-Şafii'nin, Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerinkine benzeyen hadis temelli fikhî hermenötüğünün konsolide edilmesinde yatmaktadır.

Yazar makalesine, tartışmalı bir konu olan eş-Şafii'nin usul-i fikhın kurucu babası olduğu iddiasını tekrarlayarak başlamakta, üstelik çıtayı daha da yükselterek onun günümüze kadargelen “Put kırıcı” rolünden bahsetmekte (s. 139) ancak bu konudaki farklı görüşlerle herhangi bir hesaplasmaya girmeden adeta bir ezber tekrarı yapmaktadır. Ayrıca eş-Şafii'nin Sünnet konusunda, Sünnet'i hadise indirgeyerek bir paradigma değişikliğine yol açtığına dair malum tespiti de temellendirmeye gerek görmeden tekrarlaması dikkatlerden kaçmamaktadır (s. 140).

eş-Şafii'nin Hayatı ve Eserleri

Bu başlık altında bilinenlere yeni bir şey ekmediği gibi, onun Mâlik'e öğrencilik yapmasından bahisle, Mâlik'ten -Hicaz'da egemen olan Hadisçilerin metin merkezli fikhî tekniklerinin bir uzantısı olan- fıkıh tekniklerini öğrendiğini ileri sürerek bizleri şaşırtmakta (s. 140) ancak Mâlik'in Medine'deki tatbikatı merkeze alan yöntemi konusunda herhangi bir değerlendirme yapmadan bu iddiasını –yine herhangi bir temellendirme gereği duymaksızın– ileri sürme cihetine gitmektedir. Sadece bu konularda değil, eş-Şafii'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki müstesna kabiliyetine dair tabakat kitaplarında tekrarlanan iddiayı da ilmî bir temellendirmeye gerek görmeksizin tekrarlamakla yetinmiştir (s. 141).

eş-Şafii'nin Beyan Teorisi

Yazar ezberleri tekrarlamaya devam ederek bütün fıkıh mezheplerinin dört kaynak (Kur'ân-Sünnet-icma-kıyas) üzerinde hemfikir olduğunu söylemektedir (s. 142). Halbuki bu dört kaynak teorisi Şafii için bile tam olarak geçerli değilken –zira onun kıyas'a ve içtihadı yaklaşımının Hanefiler'in aksine “kerhen” kabulden öteye gitmediği söylenebilir (s. 158, dpnt. 17)- bu dört kaynak dışında başka kaynakları da benimseyen –başta Hanefiler olmak üzere– fıkıh ekolleri söz konusu iken, böyle bir genellemenin ne kadar isabetli olduğunu yazarın kendisine sorması yerinde olacaktır.

eş-Şafii'nin katkısının dört kaynak teorisiyle sınırlı olmadığını, amacının kaynaklar arası ilişkiyi düzenleyen ve aralarındaki çelişkileri gidermeyi amaçlayan

bir “fıkhî hermenotik” geliştirmek olduğunu söyleyen yazar (s. 142), bu dört kaynak meselesinin ne gibi bir “katkı” teşkil ettiğini de izah gereği duymamıştır. Halbuki bu dört kaynak eş-Şafii’den önce de bilinen şeyler idi. Burada titiz bir dil kullanmak gerekirse ve katkı olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, sadece eş-Şafii’nin şer’î delilleri dört ile sınırlandırma çabasından söz edilebilir.

Yazarın bu bağlamda yeni bir yorum olarak eş-Şafii’nin bir “vahiy matrisi (revelatory matrix)” tasarladığını söylese de (s. 142), aslında bu vahy-i metluvv ve gayr-ı metluvv anlayışına yaslanarak eş-Şafii’nin Sünnet ve hadisleri de vahiy kapsamına dahil etme çabasından farklı bir şey değildir.

eş-Şafii’nin bu matrise göre 1)Kur’ân 2) Kur’ân+Sünnet 3)Sünnet şeklinde sıraladığı vahiy formlarının yazar tarafından “mimari simetri” (s. 143) olarak niçin ve nasıl nitelendirildiği sorusu bir yana, buradaki Sünnet’in mahiyeti de ıskalanmıştır. Zira eş-Şafii’nin Sünnet derken kastettiği isnatlarla aktarılan “âhad hadis rivayetleri”nden başka bir şey değildir.

Bunu aklımızda tutarak eş-Şafii’nin vahyin iki türünün (Kur’ân ve Sünnet) birbirine ters düşmesinin mümkün olmadığına, görünürde böyle bir tutarsızlık varsa bunun gerçekte değil zahirdeki bir tutarsızlık olduğuna dair iddiasını sorgulamaksızın aktarması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Halbuki yazarın ilk olarak eş-Şafii’ye şunu sorması gerekirdi: İkisinin de vahiy ürünü olduğunu iddia eden eş-Şafii Sünnet dediğinde Hz. Peygamber dönemine giderek o dönemi esas alarak mı değerlendirme yapmaktadır, yoksa kendisinin bulunduğu yerden ve zamandan mı yapmaktadır? İlki söz konusu ise, o döneme gidip bizatihi Kur’ân’da Hz. Peygamber’in açık hatalarına dair bazıları oldukça sert uyarıları görünce bu durumu nasıl izah edecektir? Sünnette eş-Şafii’nin iddia ettiği gibi vahiy ürünü ise, Allah’ın elçisine herhangi bir konuda birtakım adımları atmasını “Sünnet vahyi” olarak emredip de ardından “Kur’ân vahyi” ile bu adımlardan dolayı onu eleştirmesi, bizatihi Allah’ın ulûhiyetine, adaletine ve vahyin güvenilirliğine darbe indirmek anlamına gelmez mi? Şayet eş-Şafii’nin bulunduğu noktadan meseleyi ele alacaksak, önce neyin Sünnet olduğunu kesin olarak bilmemiz lazım ki, Kur’ân ile Sünnet arasında bir çelişki olup olmadığına karar verebilelim. Hz. Peygamber döneminden sonraki dönemlerde yaşayan herkes gibi eş-Şafii’nin Sünnet adına konuşabilmesi için elinde iki imkan vardır: Ya mütevatir yaşayan sünnetler (haberu’l-âmm) ya da âhad hadis rivayetleri (haberu’l-hâssa). Peki eş-Şafii Kur’ân ve Sünnet arasında çelişki olmaz derken bu ikisinden hangisini esas almaktadır? Her ikisini de esas aldığı takdirde “âhad haber” kategorisindekileri eş-Şafii nasıl değerlendirecektir? Şayet bir âhad hadis rivayeti açıkça Kur’ân’a ters düşerse eş-Şafii ne yapacaktır? Bu çelişki görüntüdedir, gerçek değildir diyerek meseleyi geçiştirecek midir, yoksa bu rivayetin Hz. Peygamber’e ait olamayacağı sonucuna mı varacaktır? eş-Şafii’nin bu ikincisine hiç gönlü olmadığı *er-Risâle* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Dolayısıyla o, hadis rivayetlerinin Kur’ân’a aykırılık gerekçesiyle devre dışı kalmasını önlemek için birtakım mekanizmalar geliştirmeye

çalışmıştır. Özetle eş-Şafii'nin bu gibi meseleleri çözebilmek için izlediği yol, çelişkileri umum-husus, cümle-nass ve nesh örgüsü içerisinde çözmeye çalışmaktır. Peki bu çözüm başarılı olmuş mudur veya ne kadar başarılıdır? Usul-i fıkıh geleneğine bakıldığında, eş-Şafii'nin tahayyül ettiği şekilde ve düzlemde bir başarıdan söz etmek elbette mümkün değildir. Bunun da sebebi eş-Şafii'nin "beyan" teorisinin omurgasını oluşturan bu beşli örgünün sübjektif yönüdür. Zira bir ayet veya hadis rivayetinin umum mu husus mu ifade ettiği daima açık ve net değildir. Bu yüzden usul-i fıkıh literatürü konuyla ilgili tartışmalarla doludur. Hatta iş, sadece umum sığası üzerine müstakil eserler yazmayı gerektirecek noktaya kadar varmıştır (Mesela Alaaddin Keykeldî'nin *Telkihu'l-fuhûm fî tenkihi siyağî'l-umûm* adlı müstakil eseri buna iyi bir örnektir). Cümle (muğlak)-Nass (açık) lafızlar meselesi de aynı durumdadır.

Nesh'in durumu ise daha da tartışmalıdır. Zira konuyla ilgili bilgiler (esbab-ı nüzul rivayetleri) hem yeterli değildir, hem de güvenilirlik açısından birçok problemle yüz yüzedir. O yüzden bütün bu konularda İslâm uleması yüzyıllarca tartışmış, farklı yaklaşımlar sergilemiş ve farklı sonuçlara varmışlardır. Sadece mensuh olan ayetlerin sayısı ile ilgili olarak verilen farklı sayılar bile işin içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görmek için yeterlidir. Tabiatıyla neshi kabul etmeyenlerin varlığını da unutmamak gerekir.

Son derece önemli bir başka nokta ise, ikinci bir tür vahiy olarak görülen Sünnet ile özdeşleştirilen hadis rivayetlerinin istisnasız tamamının –mevcut bilgilerimize göre– mana olarak rivayet edilmiş olmaları gerçeğidir. Bütün bu mülahazalar ışığında eş-Şafii'nin beyan teorisinin tıkr tıkr işleyen kusursuz bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise yazarın eş-Şafii'nin "beyan" teorisiyle ilgili değerlendirmelerinin gözden geçirmeye ne kadar muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan eş-Şafii'nin beyan anlayışıyla daha sonraları usul-i fıkıh'ta kazandığı anlamın farklı olduğuna dair Lowry'nin tespitini de eklemekte yarar vardır (s. 161, dpnt. 72).

eş-Şafii'nin vahiy matrisi teorisinin ve beşli örgüsünün en ilginç (?) yönü olarak yazarın nesh teorisini göstermesine gelince; neshin vahiy kaynakları arasında değil, her kaynağın kendi içerisinde gerçekleşebileceği iddiası (s. 144) masaya yatırılmadan sunulmuştur.

Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği varsayımı iki tür vahyin birbiriyle çelişmeyeceği varsayımıyla uyumludur. Ancak Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler (mesela et-Tahrim, 2) bu uyumu mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Bunda eş-Şafii'nin Sünnet içerisinde Hz. Peygamber'e inisiyatif hakkı tanımaması, bu kavramın içini tamamen vahiy olarak doldurma çabasının da payı vardır. Halbuki adına ister kıyas ister içtihat densin (mesela bkz. Abdurrahman b. Necm b. Abdilvahhab Cezeri, İbnu'l-Hanbelî'nin, *Akyisetu'n-nebiyy* (sav) adlı eseri ile *İctihadu'r-rasûl* veya *İctihadu'n-nebiyy* konulu eserler) Hz. Peygamber'in her adımını Kur'ân vahiyi dışında ayrı bir vahiy ile atmadığını gösteren pek çok ayet ve hadis

rivayeti varken bunları görmezden gelerek konuyu ele almak ilmi zihniyete aykırı bir tutum olur.

eş-Şafii’de Sünnet–Hadis kavramı:

Peygamber Allah’ın iradesinin olgular dünyasındaki uzantısıdır (s. 147)

Peki eş-Şafii’ye göre Sünnet’in içeriği nedir ve neye göre belirlenir? O, Sünnet’in kaynağı olarak daha baştan hadis rivayetlerini kararlaştırdığı için (s. 149, 151, 152), hadisin rakipleri olarak gördüğü nosyonlarla (s. 147) hesaplaşmaya girişmesi gerekiyordu ve bu sebeple öncelikle hocası Mâlik’in savunduğu Medinelilerin tatbikatı (amelu ehli’l-Medine) ile hesaplaşır ve bu tatbikatın Peygamber’in tatbikatlarının organik olarak gelişiminden ibaret bir şey olmayıp, Medine uleması arasındaki ittifaktan ibaret olduğunu düşünür (s. 146). Ancak eş-Şafii’nin asıl derdi –bizim de *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide göstermeye çalıştığımız üzere– Sünnet ile özdeşleştirmeyi kararlaştırdığı hadis rivayetlerini tehlikeye atacağı için (s. 145) Medine ameline karşı çıkmaktır. Ama eş-Şafii bunu yaparken doğrudan hocası Mâlik’i değil Mâlikî bir muhatabını hedef almaktadır (s. 159, dpnt. 30).

Hadisler’in tek kaynak olması tercihini tehlikeye sokan diğer bir yaklaşım ise Hanefiler’in sıklıkla başvurduğu istihsan olduğu için ona karşı da tavrı alır ve onu telezüz (keyfilik) olarak nitelendirir (s. 147).

Müteakiben yazar eş-Şafii’nin Medinelilerin tatbikatı ve istihsan gibi fıkhi tekniklere karşı vahiy matrisini koyduğunu tekrarlar ve –Kur’ân vahyi konusunda ihtilaf olmadığı için, özellikle Sünnet üzerinde durup onu temellendirmeye çalıştığını söyler. Ancak yazarın bu konuda verdiği bilgiler *er-Risale*’nin ilgili içeriğinin tasviri bir özetinden ibaret olup, hemen hiçbir kritik ve analitik yaklaşım söz konusu değildir. *er-Risale*’de Sünnet’i temellendirmek amacıyla başvurduğu argümanların (s. 147-148) hemen hepsi tek tek eleştirel bir gözle *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide ele alındığından, onları burada tekrarlamamak için sadece bu bilgiyle yetinmek istiyoruz.

Mamafih burada eş-Şafii’nin Kur’ân’daki “hikmet”in sünnet anlamına geldiği iddiasına dair Lowry’nin, -bu yorumun Şafii öncesi tefsir literatüründe yaygın olmadığına dair- uyarısı yerindedir (s. 160, dpnt. 44). Nitekim Ebû Hanife (ö. 150) ile aynı yıllarda vefat etmiş olan Mukatil b. Suleyman’ın *el-Vucûh ve’n-nazâir* adlı eserinde –ki bir Kur’ân lugatı sayılır– Kur’ân’daki hikmet kelimelerinin beş anlamı arasında Sünnet’e tek kelime ile dahi yer vermemesi de bu durumu teyid etmektedir. Aynı değerlendirmeyi âhad haberleri temellendirmek için eş-Şafii’nin geliştirmeye çalıştığı argümanlar (s. 149-150) için de yapmak mümkündür.

Bütün bu konularda bütün problemleri halledilmiş varsayan eş-Şafii, son olarak çelişkili hadis rivayetleri meselesine de el atar ve vahiy matrisine dair beşli

örgü (umum-husus, cümle-nass, nesh) teknikleri yanında, çelişkili rivayetler arasında tercih yapmak için nelere dikkat edilmesi gerektiğini ele alır (s. 151).

Şafii'nin Öğretisine Yönelik Tepkiler

Yazarın bu konuyu sadece eş-Şafii'nin iki öğrencisi el-Muzenî ve el-Buveytî'nin muhtasarları üzerinden ele almasını (s. 151-153) başlıkla irtibatlandırmak pek mümkün görünmemektedir. Mamafih yazar bu iki özetle ilgili olarak önemli noktalara da işaret etmektedir ki, özellikle el-Buveytî'nin *Muhtasar*'ı ile ilgili olarak söyledikleri kayda değer görünmektedir.

Yazara göre eş-Şafii'nin fikhî dünya görüşünün öne çıkan unsuru hadis olduğu için, onun "Sahih bir hadis görürseniz benim mezhebim odur" demiş olmasından da hareketle, hadisler el-Buveytî için de bir "açık kart" haline gelmiş olmaktadır. Öyle olunca da –yazara göre– el-Buveytî, eş-Şafii'nin eserlerini özetlerken sadece özetlememekte, gerektiğinde yeni hadisler eklemekte, bazılarını çıkarmakta ve buna bağlı olarak hocasının görüşlerine itiraz edebilmektedir (s. 152).

el-Buveytî örneğinden hareketle yazar önemli bir başka noktaya daha dikkatlerimizi çekmektedir: İlk dönemlerde fakihler hocalarıyla olan ilişkilerini nasıl belirliyorlardı? Tahmin edilenin aksine onlar hocalarının her görüşünü körü körüne kabullenmiyorlar, daha ziyade onların metodlarına bağlılıklarını sürdürmeye çalışıyorlardı. Bu sebeple el-Buveytî, hocasının metoduna bağlı kalarak pek çok konuda hocasına itiraz ederek ondan farklı görüşlere ulaşmıştır. Bu sebeple el-Buveytî'nin eseri sadece bir özet olmaktan çıkmış ve eş-Şafii'ye katkı ve itirazların da yer aldığı farklı bir mahiyete bürünmüştür. Bu ise Şafii mezhebinin tek bir kişinin görüşlerinden ibaret olmadığını göstermektedir.

Öte yandan el-Buveytî'nin hocasının hadis merkezli metodu uyarınca hadisleri ondan daha fazla kullanmış olması, o dönemde fıkhı aşırı akılcı ve re'yci gören hadisçilerin fıkihtan uzak durmalarına da bir itiraz anlamı taşıyordu. Böylelikle el-Buveytî fıkihtaki işlevi yadsınamaz olan akıl ile vahiy arasında bir köprü kurmuş, bu suretle belki de hocasını kafasındaki bir hedefi gerçekleştirmişti (s. 153).

Sonuç

Yazara göre eş-Şafii, Hicaz, Yemen, Irak ve Mısır'a yolculukları esnasında fıkıh çevrelerindeki çeşitli çelişkileri ve tutarsızlıkları görmüş olmalıdır. Muhtemelen o bu durumun sebebi olarak gördüğü Medine tatbikatına ve aşırı re'y kullanımına karşı sadece Peygamber'e hasrettiği Sünnetle özdeşleştirdiği hadis rivayetlerini merkeze almış, sistematik fikhî akıl yürütmeye alan açabilmek için de kıyası tercih etmiştir (s. 154).

eş-Şafii'nin özel olarak Şafii usul-i fıkhi üzerindeki etkisi yanında genel olarak etkisi meselesinde Schacht ve Coulson gibileri onun rolünü önemseyerek usul-i fıkhi'nin kurucusu niteliğini uygun görürken, Wael Hallaq ve Lowry gibileri buna karşı çıkmakta ya da daha orta bir yol izlemektedirler (s. 154).

Yazar *er-Risale*'nin daha sonraki usul-i fıkhi kitaplarıyla yan yana getirilmesinin doğru olmadığını, zira Lowry'nin dediği gibi kitabın %80'inin kaynaklar arası ilişkiye ve Sünnet'e tahsis edildiğini -veya kitabın 1/2'si Sünnet konusuna, 1/3'ü ise kaynaklar arası ilişkiye tahsis edildiğini (s. 162, dpnt. 87)-, bunun da II. yy fikhî atmosferine yönelik olduğunu, onun fıkhi insan [aklı] etkisinden çıkarıp vahiy kaynaklı malzemeye dayandırmak istediğini vurgularken (s. 155) tamamen isabet ettiği söylenebilir. Nitekim George Makdisî'nin *er-Risale*'de Mutezile karşıtı, dolayısıyla akıl karşıtı eğilimlerin izini süren makalesi de bu tespiti doğrulamaktadır (s. 157/dpnt. 8). Bu anlamda eş-Şafii'nin fıkhiçilerin fıkhi vahiy menşeli kaynaklara dayandırmaya, Sünnet ve Hadis'in statüsünü gözden geçirmeye sevk etmede başarılı olduğu söylenebilir (s. 155). Ne var ki yazar eş-Şafii'nin usul-i fıkhi'nin kurucusu olduğu tezinden vazgeçmeye gönlü olmamalı ki, tekrar bu konuya dönerek onun usul-i fıkhi'nin kurucu babası olduğuna dair nakilleri aktarmaya girişmektedir (s. 155). Yazının sonunda yazarın duygusallığının dozu daha da artmış olmalı ki, eş-Şafii'yi Sünnet ve hadis alanındaki çabaları bağlamında müceddid (dini yeniden canlanan biri), usul-i fıkhi besleyen ve İslâm hukukuna hayat nefesi üfleyen biri olarak nitelendirmekten geri kalmamaktadır (s. 155). Bunların fevkalade tartışmalı iddialar olması bir yana, ilmî tespitler olmaktan ziyade duygusal veya retorik ifadeler denmeye daha layık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, yazarın makalesinin başlığında Şafii mezhebinden bahsetmesine rağmen konuyu sadece Şafii ve iki talebesiyle sınırlamış olması, başlığın da gözden geçirilip yeniden düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

8. Gelenekten Kurumsallaşmaya: Erken Hanbelîlikte Sünnet (Hâris b. Ramlî)

Hâris b. Ramlî Hanbelî fıkhi geleneğinde Sünnet kavramını, onun Kur'ân karşısındaki hermenötik pozisyonunu; mütevâtir, âhad ve sahih olmayan hadislerin epistemolojik statüsünü geniş olarak ele almaktadır. O Hanbelî fıkhi geleneğinin, fıkhiçi hadisçilerin fıkhi alanındaki çabalarının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Bu fıkhiçi hadisçiler, bölgesel re'y temelli fıkhi gelenekleri yerine tamamen metin temelli bir geleneği ikame etmek için çaba sarf etmişler ve bunun için de sadece sahih hadisleri değil, sahabe ve tabiinin uygulamalarını ve fetvalarını da bu metin kavramına dahil etmişlerdir. Dahil etmelerinin sebebi ise eş-Şafii'ye ve sahih hadis kavramına olan dirençleriydi. Zira

sahih hadis kavramı, Hanbelîlerin en azından teoride kuşkuyla baktıkları kıyasa geniş bir alan açan bir kavram olarak görülüyordu. Bundan dolayı, bu görüşte olanlar nezdinde Sünnet kavramı, onu en iyi bilen ve ruhunu inanç ve eylemlerinde en iyi şekilde temsil ettiği kabul edilenlerce somutlaştırılan “yaşayan bir sünnet” anlamına geliyordu (?).

Ramlî, Hanbelîlerin bir şeyin sünnet olduğuna karar vericinin elden geldiğince metin temelli olmasını kabul etmelerinin önemli bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir: Sadece Sünnet'in ravileri hakkında bilgi sahip olmak, aynı zamanda kavramsal olarak bizzat Sünnet hakkında bilgi sahibi olmak anlamına geliyordu.

Mamafih Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) gerçekten bir mezhep kurma niyeti ve düşüncesi olup olmadığını kaynaklara göre tartışmaya açarak söze başlayan yazar, tartışma konularını çeşitlendirerek, Batı dillerinde onun hareketine yönelik “traditionalist” nitelemesinin problemsiz olmadığına dikkat çeker, burada hangi gelenekten bahsedildiğinin net olmadığını vurgular, hele hele Arap-İslâm kavramı olan Sünnet'e ne ölçüde karşılık geldiğinin açık olmadığına dikkat çeker (s. 163-164). Dahası kaynaklar esas alınacak olduğu takdirde, hiçbir fikhî yöntemin ve hermenötik sistemin Ahmed b. Hanbel'e izafe edilmesinin –kaynaklar ışığında– mümkün olmadığına da dikkat çeker (s. 164).

Zira Susan Spector'sky'ye göre Ahmed b. Hanbel ihtilafı olmayan konularda hadislere dayanarak cevaplar verir, bu mümkün olmadığına cevap vermekten kaçınır ama her halükarda görüşlerinin otorite olmasına rıza göstermezdi.

Christopher Melchert de ona katılarak, Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevapların “doğaçlama karakteri”ne ve bu cevapların eski ve temelde sözlü bir kültürel modelin izlerini taşıdığına, sadece hadislere dayanmadığına, bilakis hâlâ bilge adamların (selef) kuramsal düşüncelerine ve uygulamalarına olan güveni gösterdiğine işaret eder. Ancak bu cevapların metinsel delillerin titiz bir biçimde kaydedilmesi gerektiğine dair yeni vurguları da içerdiğini ekler (s. 164).

David Vishanoff da usul-i fıkıh literatüründeki nakillerden yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşır ve sık sık vurgulanan, eş-Şafiî ile ilişkisi meselesinde tam tersine onun eş-Şafiî'nin vahiy matris eksenli sistematik yöntemine dayalı fıkıh vizyonuna karşı direndiğini (s. 164), sistematik bir hermenötik yöntem bırakmadığını, bunun da onun takipçilerine kendi yöntemlerini geliştirmek üzere geniş bir alan bıraktığını söyler (s. 165).

Vishanoff'un, Ahmed b. Hanbel'in, eş-Şafiî'nin sistematik reform programına katılmadığı tespiti son araştırmalar tarafında da teyid edilmiştir. Özellikle Schahc'ın bütün Ehl-i Hadis'i monolitik bir yapı olarak gören ve bu sebeple Ahmed b. Hanbel ile eş-Şafiî'yi, aralarındaki önemli farkları görmezden gelerek aynı potaya koyan yaklaşımı bu araştırmalarda sorgulanmış ve Ashabu'l-hadis'in

fıkıhçıları içerisinde bir spektrum dahilinde, farklı oranlarda sistematik fikhî akıl yürütmeye kapı aralayanların bulunduğu ortaya çıkmıştır (s. 165).

Ehl-i Hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatlağın h. II/VIII. yy sonlarında "halku'l-Kur'ân" meselesi yüzünden ortaya çıktığını ileri süren Melchert, III/IX. yy'da İslâm fikhında hadislerin önemini daha büyük oranda kabullenilmesini sağlayan Ehl-i Hadis içerisinde bile –mesela Abdullah b. el-Mubarak gibi- hâlâ sistematik akıl yürütmeye açık olanlar vardı. Mamafih onların yanında pür hadisçi olarak nitelendirilebilecek olan İbn Ebî Şeybe ve "Sahih hareketi" içerisinde yer alan el-Buharî gibi hadisçilerin de olduğunu da ekler. Ahmed eş-Şemsî'nin ortaya koyduğu üzere bu noktada eş-Şafiî'nin talebesi olan el-Buveytî'nin, *er-Risale*'nin açık delaletine rağmen, eş-Şafiî'nin sahabe görüşlerini kıyasa tercih etmekle Ehl-i Hadis'e daha yakın olduğunu ileri sürmüş olması (s. 165) dikkat çekicidir. Volkan Stodolsky tarafından hazırlanmış olan bir doktora tezine göre, kıyası sahabe görüşlerine tercih eden eş-Şafiî olmayıp, onun öğrencisi Dâvûd ez-Zâhirî idi (s. 165).

Peki Ahmed b. Hanbel bu tabloda nerede durmaktadır?

Susan Spector'sky'ye göre el-Kevsec (ö. 251/865), Salih b. Ahmed b. Hanbel (ö. 266/880), Ebû Dâvûd es-Sicistanî (ö. 270/884), İbn Hâni (ö. 275), Abdullah (ö. 290/903), el-Bağavî (ö. 317/929) tarafından derlenen "mesail" eserleri incelenecek olursa, fikhî konularda birbirinden farklı Ahmed b. Hanbel tipleri ortaya çıkmaktadır (s. 166). Mesela Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak bütün büyük fakihlerin fıkıh kitaplarını reddettiğini aktarıırken, Ebû Dâvûd ve İbn Hâni, hadisçilik yönleri itibariyle Mâlik ile eş-Şafiî'nin kitaplarının bundan istisna edildiğini aktarmaktadırlar (s. 166). Abdullah'ın *Mesail*'i esas alındığında Ahmed b. Hanbel'in sözlü kültüre vurgu yaptığı ve kitaplara dayalı bir yaklaşımı benimsemediği, bir uzmana müracaat etmeksizin fıkıh ve hadis kitaplarına başvurmayı tasvip etmediği görülür. Nitekim bu yaklaşımın *el-Musned*'in tarzı ile de uyum halinde olduğu söylenebilir.

Zira mesela Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'i bir uzmana başvurmaya gerek kalmadan, uzman olmayanların kolaylıkla ulaşabileceği ve kullanabileceği bir hadis koleksiyonu ortaya koyma amacına yönelik iken, *el-Musned* çoklu isnatları ve çeşitli hadis türleri ile adeta uzmanlar için bir "veri tabanı" niteliğindedir ki, bu Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ve hadiste uzmanlara başvurmayı gerekli gören yaklaşımına uygun düşmektedir (s. 167).

Saud Salih es-Serhân tarafından hazırlanan bir doktora tezine göre, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhtaki konumunu belirlemede başvurulmuş *Mesail* literatürü, doğrudan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini temsil etmemekte, buna bağlı olarak bu eserlerdeki rivayetler arasındaki farklılıklar, Ahmed b. Hanbel'den değil onun

takipçilerinden kaynaklanmaktadır (s. 167). Ebûbekr el-Hallâl (ö. 311/923) bütün bu farklı rivayetleri –şu an için kayıp görünen dev eserinde- bir araya getirmiş ve böylece İbn Hâmid'in (ö. 403/1013) aralarındaki ihtilafları gidermek için yeni bir hermenötik çerçeve oluşturup üzerinde çalışabileceği bir derleme oluşturmuştur. Daha sonra İbn Hâmid'in talebesi Ebû Ya'lâ (380-458/990-1066), Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 413/1119) [doğrusu 413 değil 513 olacaktır] eliyle mezhebin doktrininin sistematize edilmesi gerçekleşmiştir (s. 167).

Bu gelişmeler ve kaynaklar ışığında Hanbelî mezhebinde Sünnet tanımı, Sünnet-Kur'ân ilişkisi ve Hadis meselesi ele alındığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Ebû Dâvûd'un *Mesâil*'i hariç bütün kaynaklar Sünnet'in Peygamber ile sınırlı olduğu ve sahabenin uygulamalarının Sünnet kapsamında olmadığı hususunda hemfikirdirler (s. 168).

2) Sünnet'in Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu konusunda eş-Şafiî'nin beyan teorisinin etkisi görülmektedir. Bu noktada Hanbelîler ile Şafiîler'in Kur'ân'ın açık anlamları ve icma ile yetinen minimalist yaklaşıma karşı bir cephe oluşturdukları söylenebilir (s. 169).

3) Temelde Sahabe ve tabiin'in görüşleri Sünnet kapsamı dışında tutulmakla beraber, Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in bazen Saîd b. el-Museyyib gibi bir tabiin'in görüşünü bir sahabî olan İbn Abbas'ın görüşüne tercih edebildiğine dair nakillere de rastlanabilmektedir (s. 171).

Kur'ân ve Sünnet Arasındaki İlişki

Kur'ân'ın ilgili hükmünü beyan eden bir Sünnet olmadıkça, doğrudan Kur'ân ile amel etmenin caiz olduğuna ve olmadığına dair farklı görüşler Ahmed b. Hanbel'e aynı anda izafe edilmektedir (s. 172).

Kur'ân'ın yorumunda Sünnet'in merkezi rolünü kabul etmekle beraber, Ahmed b. Hanbel "Sünnet Kur'ân üzerinde belirleyicidir" formülünü benimsemez, sadece "Sünnet Kur'ân'ın manalarını açıklar" ya da "Sünnet Kur'ân'ı açıklar" demekle yetinir.

Ahmed b. Hanbel eş-Şafiî'nin aksine Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğini kabul ettiği gibi, Hanefiler gibi farz-vacip ayrımını da benimsemektedir (s. 174) ki, bu da muhtemelen bu ayrımın Irak kökenli olduğunu göstermektedir (s. 175). Mamafih onun Hanefiler'in aksine Kur'ân ile sabit olan hükümlerle sünnet ile sabit olan hükümler arasında ayrım gözetmediğine dair nakillerin bulunduğunu da burada belirtmek gerekir (s. 174).

Hadis

Mütevâtir konusunda Hanbelî mezhebi Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve diğer Mutezilî imamlar gibi kesin bilgi ifade ettiğinde hemfikirdirler. Ancak bunun zorunlu bilgi mi müktesep (sonradan kazanılmış) bilgi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır (s. 175-176). Öte yandan âhad haberlerin de mütevâtir gibi kesin bilgi ifade edeceği görüşü de Hanbelî kaynaklarda yer almaktadır (s. 176). Bu görüşün Dâvûd ez-Zâhirî ve el-Hâris el-Muhâsibî'nin de görüşü olduğu belirtilmektedir (s. 176). Mamafih Ebû Ya'lâ'nın el-Asram'ın *Maâni'l-hadîs* adlı eserinden aktardığı bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel kendisine sahih bir hadis ulaştığında onunla amel edeceğini, ancak onun Peygamber'in sözü olduğuna şahitlik edemeyeceğini söylemesi, âhad haberin kesin bilgi değil zan ifade edeceğine dair yaklaşımı çağrıştırmaktadır (s. 177). Öte yandan muttasıl sahabi sözünün, munkatı merfu rivayete tercih eden Ahmed b. Hanbel üzerinde eş-Şafîî'nin muttasıl isnat konusundaki ısrarının etkisinden de söz edilmektedir (s. 177).

Zayıf hadisle amel konusunda da Ahmed b. Hanbel'den a) daha güçlü bir delil yoksa zayıf hadisle amel edilebileceği, b) zayıf hadisle hiçbir şekilde amel edilemeyeceği şeklinde iki görüş nakledilmektedir (s. 178).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in fazâilve terğib-terhib konularında hadis rivayet ederken pek sıkı davranmadıklarını, helal-haram konusunda ise sıkı davrandıklarını, buna bağlı olarak da fazâil konusunda zayıf hadislerin delil olarak kullanılabileceğini, ama helal-haram konusunda kullanılmayacağını söylediği kaynaklarda aktarılmaktadır (s. 178-179).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetinip, onun ötesine geçmeyen "minimalist" yaklaşımlar (en tipik örneği el-Hallal ve önde gelen öğrencisi Çulamu'l-Hallal'dır) yanında, Hanbelîlik adına Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden çıkarımlarda bulunarak yeni görüşler ortaya koyan (tahrîc) "maksimalist" yaklaşımların (mesela el-Hirakî ve İbn Hâmid gibi) mezhep içindeki mevcudiyetinin farkına varmaktır (s. 180). Bu sebeple genelde katıksız bir hadisçi olarak sunulan Ahmed b. Hanbel portresine karşı, özellikle İbn Hâmid'in maksimalist sunumunda olduğu gibi, usul-i fıkıh tekniklerinin kullanımına kapalı ve karşı olmayan daha teorik bir Ahmed b. Hanbel portresi de söz konusudur (s. 181).

Özellikle Sünnet söz konusu olduğunda İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'de derlediği hadis koleksiyonlarındaki rivayetlere yaklaşımı ile bunları fikhî amaçla ele aldığı sergilediği yaklaşımları birbirinden ayırmakta, yani *el-Musned*'deki Ahmed b. Hanbel ile mesâil literatüründeki Ahmed b. Hanbel'in aynı olmadığını imâ etmektedir (s. 181).

Ayrıca İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden yola çıkarak, onun zannedildiği veya iddia edildiği gibi kıyasa karşı olmadığını da ileri sürmektedir. Aslında İbn Hâmid'in bütün bu "maksimalist" çabaları, diğer mezheplerle rekabet edebilecek sistematik bir fıkıh mezhebinin tesisi için Ahmed b. Hanbel'in "minimalist" öğretisinin ruhuna "daha az bağlılık" ve bu suretle mezhebin önüne geniş ufuklar açma çabasının bir sonucu olarak okunabilir (s. 182).

Zannedilenin aksine eş-Şafiî'nin Sünnet'i sadece sahih ve merfu hadislerle hasretme çabasına Hanbelî geleneğinde pek de olumlu bakılmamış görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, talebesi el-Merruzî'nin eş-Şafiî'nin *er-Risale*'sini kopyalamasına karşı çıkmış, ama diğer fıkıhçıların kitapları ile mukayese edildiğinde eş-Şafiî'ninkiler daha hadis temelli olduğu için onları tercih ettiği de olmuştur (s. 186/dpnt. 9). Yine de onlara göre eş-Şafiî'nin bu yaklaşımının sahih hadis bulunmayan konularda kıyasa başvurmayı kaçınılmaz kılacağı, dolayısıyla kıyasın önünü açacağı düşünülmüştür. Bu sebeple Hanbelîler daha sonraki nesillerin güvenilirlik riski taşıyan kıyasları yerine, sahih hadis dışında sahabe ve tabiun görüşlerine de başvurulmasının yerinde olacağını savunmuşlardır (s. 183). Mamafih Hanbelîlerin Zahirîler gibi kıyası kesin ve toptan reddetmediklerine dair nakillerin Hanbelî literatüründe mevcudiyetine daha önce de işaret edilmişti.

Her ne kadar Goldziher, Schacht, Coulson gibi oryantalistler tarafından Hanbelîlik, fanatik literalistler şeklinde nitelendirilmiş olsa da, Wael Hallaq, bu tanıma daha yakın olan erken dönem Hanbelîleri (mesela dar kafalı IV. yy Bağdad Hanbelîleri) ile daha ılımlı ve değişime açık olan geç dönem Hanbelîleri arasında bir ayırım yapmakla, bir bütün olarak ele alındığında tutarsız ve çelişkili görünen Hanbelî geleneğini, daha sağlıklı anlamamıza katkıda bulunmuş görünmektedir (s. 184). Mamafih kesin olan şu ki, bilhassa Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetler, bir genelleme yapmayı imkân dışı bir hale getirmektedir. Ayrıca mezhep içerisindeki sert fanatik eğilimlerin Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ziyade onun çevresindeki "Zahirîlik" eğilimleriyle olan ilişkisi üzerinde durmayı ihmal etmemek gerekir (s. 184).

Ahmed b. Hanbel'in dindarane muhafazakarlığını ise sadece günah korkusu ile değil, geleneğe olan sevgisi ile İslâm ümmetinin birliğini sağlama amacı çerçevesinde de değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla Goldziher'in ıskaladığı bu duygusal boyutun, Hanbelîlik ele alınırken göz ardı edilmemesi de yerinde olacaktır (s. 185).

9. Zahirî Mezhebinde Sünnet (Amr Osman)

Amr Osman ise kitaptaki Sünnet ile ilgili bütün tartışmaları, yaşayan bir mezhep olmayan Zahirîlik açısından ve onların usul-i fıkıh perspektifinden ele alan bir katkı sunmaktadır. Sonuçta o, İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının, hadis ile bir ve aynı anlama gelen birikimin zirvesini yansıttığını belirtmektedir.

[Zahirî mezhebinin kurucusu olması hasebiyle pek çoklarına dudak bükerek geçilecek biri gibi görünse de] aslında Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilmî birikimi ve argümantasyon (münazara) konusundaki becerileri kaynaklar tarafından tescil edildiği gibi, onun kariyeri hakkında "zamanında Bağdad'ın bütün ilminin onun şahsında toplandığı" şeklinde nitelendirmeler de kaynaklarda yer almaktadır. Onun ölümünden beş yüz sene sonra Tacuddin es-Subkî'nin bile ulaşabildiği 1000 cüzlük *Kitâbu'z-zebb anî's-sunen ve'l-ahkâm ve'l-ahbâr* adlı dev eser dahil pek çok önemli eser ortaya koyan önemli bir ilim adamıyla karşı karşıya bulunduğumuzu unutmamak gerekir (s. 195). Kaynaklarda kariyerine Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin yolundan giderek (ö. 189/805) başladığı, eş-Şafiî Bağdad'a gelince bu defa onu izlemeye başladığı, hatta Dâvûd'un eserlerinde eş-Şafiî'nin yaklaşımlarının açık etkilerinin gözlemlendiği belirtilmekteyse de, aslında Ortaçağ İslâmî ilimler eğitim-öğretim paradigmasının bir gereği olarak o da sadece Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eş-Şafiî'den değil, Ebû Sevr el-Kelbî (ö. 240/854) ve el-Kerâbîsî (ö. 245/859) gibi pek çok ilim insanından da etkilenmiş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur.

Ancak önemli olan onun Ehl-i Hadis sempaticanı olduğu şeklindeki yaygın yargının gerçeklerle örtüşmediğidir. eş-Şafiî ile olan ilişkisi de onu bu şekilde nitelenmek için yeterli değildir. Zira onun hadis rivayetini takıntı haline getiren hadisçilere yönelik eleştirileri yanında, hadis rivayeti (müzakere) ile değil daha ziyade fikhî tartışmalar (münazara) ile ilgilendiği, hatta Ahmed b. Hanbel dahil Ehl-i Hadis ile arasının hiç iyi olmadığı, nitekim Ahmed b. Hanbel'in de onu bidatçı olarak itham ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Elbette bu gerilimde onun ilişki içerisinde olduğu Ebû Sevr ve el-Kerâbîsî gibi ilim insanlarının, eş-Şafiî'nin hadis merkezli yaklaşımına sıcak baksalar da, re'yi de tamamen terketmeyen ve re'y eğilimlerini sürdüren kişiler olmasının rolü vardır. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'e düşman olmasının sebebi ise, Ahmed'in onu Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Kerâbîsî'nin yolundan giden ve hadisi bırakıp onların kitaplarıyla meşgul olan bir bidatçı olarak damgalaması olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in bunlara yönelik husumeti ise özellikle el-Kerâbîsî'nin "Kur'ân mahluk değildir, ama onu okuyuşumuz (el-lafzu bi'l-Kur'ân) mahluktur" görüşünü savunmasıdır (s. 196). Mamafih hem bu görüşüne hem de hadisle çok fazla hemhal olmamasına rağmen Dâvûd ez-Zâhirî'nin Ehl-i Hadis nezdinde itibarının pozitif yönünü ağır bastığını söylemek mümkündür (s. 207/ dpnt. 6).

Meseleyi daha iyi kavramak bakımından -el-Kerâbîsî'nin bu görüşünü benimseyen, onun bir diğer arkadaşı olan el-Buharî hakkında da Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen Ebû Zur'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin nasıl bir engizisyon uyguladıkları da -yazarın verdiği bilgilere ek olarak- burada hatırlanmalıdır. O halde kaynaklara bakarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin kendisini Ehl-i Hadis'ten gördüğü söylemek mümkün olmadığı gibi, onun Ehl-i Hadis mensubu olarak görüldüğüne dair yeterli bilgi de mevcut değildir. Tam aksine onun Ehl-i

re'ye ve fukahaya daha yakın olduğunu söylemek isabetli görünmektedir (s. 196,197). Muhtemelen Hanefî, Şafîî, Mâlikî, Mutezilî ve Haricî pek çok ilim insanının reddettiği bir görüş olan "haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceği" görüşünü Ebû Sevr ile birlikte kabul etmiş olması, onun Ehl-i Hadis ekolüne mensup olduğunun zannedilmesine yol açmıştır (s. 197). Dâvûd'un hadise olan ilgisizliğinin tabii bir sonucu olarak onun öğrencileri arasında hadis ravisi olarak sadece birkaç öğrencisinin görülmesi de sürpriz değildir.

Dâvûd'un re'y ehline ve fukahaya daha yakın olması elbette her konuda onlarla aynı fikirde olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis kıyas, istihsan ve içtihat konularında re'y ehlinden farklı düşündüğü kesindir. Ne var ki bu tekniklere karşı çıkması bir başka usul ilkesi olan "el-ibâha el-asliyye" prensibini savunmasından dolayıdır. Onun çevresini oluşturan Ebû Sevr ile el-Kerâbîsî'nin de bu görüşte olması oldukça manidardır.

Dâvûd ve oğlu dahil Zahirîlerin sahabe icmâ dışında icmâ kabul etmediği ve onlara göre Kur'ân'da mecaz olmadığı, âhad hadis dahil her tür rivayetin Kur'ân'ı nesh edebileceği, rivayetlerin muhtemel bütün meselelerin çözümünü içerdiği hususları da kaynaklar tarafından ifade edilmektedir (s. 197).

Yazara göre bütün bu bilgiler sonuç olarak şunu göstermektedir:

1) Zahirî geleneğinin hadis alanına ciddi bir katkıları söz konusu değildir.

2) Bu geleneğe mensup adı geçen ilim insanları usule ilişkin pek çok konuda standart bir yaklaşım sergilememiş, aralarında pek çok konuda yaklaşım farklılıkları daima söz konusu olmuştur.

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelinceye kadar bu farklı görüşler devam etmiş, İbn Hazm ise mezhebin görüşlerini standart hale getirerek, şu hususları mezhebin üzerinde ittifak edilmiş olan temel yaklaşımı olarak takdim etmiştir:

1) Şer'î hüküm tesisinde sadece dini nasslar kaynaktır.

2) Kesin bir delil olmadıkça nasslar en geniş şekilde yorumlanmalıdır.

3) Aksine kesin bir delil olmadıkça emir ve nehiyler vücuba delalet ederler.

4) Peygamber'in fiilleri, aynı konuda sözlü bir açıklaması olmadığı müddetçe tek başına bağlayıcı ve hüküm kaynağı değildir.

5) Peygamber'in fiilleri Müslümanlar için dinen ve şer'an bağlayıcı olmayıp, sadece tavsiye niteliğindedir (s. 198).

Zahirî Mezhebinde Sünnet

İbn Hazm, Sünnet'i söz, fiil ve takrir şeklinde üçe ayırır ve ilkinin farziyet ve vücup bildireceğini, ikincisinin sadece zorunlu olmaksızın tavsiye (nedb)

niteliğinde olduğunu, üçüncüsünün ise sadece mübahlık bildireceğini, vücup veya mendupluk bildirmesinin söz konusu olmadığını söyler.

Peygamber'in fiilleri bağlayıcı değildir zira Allah Kur'ân'da Peygamber'in fiillerinin taklit edilmesi gerektiğini söylememiştir. Rasulullah'ın müminler için örnek olduğuna dair ayet (el-Ahzab, 21) vücup ifade eden bir ayet değildir, öyle olsaydı "le-kad kâne lekum..." yerine "le-kad kâne aleykum..." denirdi. Dolayısıyla Peygamber'in fiillerine uymak sevaptır ama uymamak günah değildir (s. 199).

Peygamber'in fiillerine uymanın zorunlu olmadığına dair nasslarda herhangi bir delil olmadığı gibi, bu, uygulamada da mümkün değildir. Müslümanların Peygamber'i taklit etmeleri gerekli olsaydı, o zaman onun ikamet ettiği yerde ikamet etmeleri, tıpkı onun ibadet ettiği gibi ibadet etmeleri, o ne günler ne kadar oruç tutmuşsa o kadar ve o zamanlarda oruç tutmaları, yaptığı her hareketi aynen tekrarlamaları gerekirdi. Çünkü onun bazı fiillerine uyup bazılarını terk etmeyi meşru gösteren hiçbir makul gerekçe yoktur.

İbn Hazm'a göre Zahirîlerin esas hasımları Mâlikîlerdir. O Mâlikîlerin Peygamber'in fiillerine uyma konusundaki tutarsızlıklarına işaret ettiği gibi, bir hadisin delil olabilmesi için onun amel (tatbikat) ile desteklenmesi gerektiğini iddia etmelerine de karşı çıkar. Ayrıca Mâlikîlere Medine amelinin bütün ümmetin uygulamasını temsil edip etmediğini de sorar. Sonuçta da Medine'nin diğer İslâm şehirleri ve bölgelerinden herhangi bir farkının ve üstünlüğü olmadığını söyler (s. 200-201). Mamafih Mâlik'in kendisinin de Medine ulemasının icmâını veya Medinelilerin uygulamalarını mutlak bağlayıcı görmediği de çağdaş araştırmalarda ileri sürülmektedir (s. 208/dpnt. 55).

İbn Hazm bir örnek üzerinden Mâlikîlere karşı çıkararak, mesela zekât konusunda standart uygulamanın Hz. Peygamber'den 80 yıl sonra söz konusu olabildiğine, ondan önce ise çeşitli halifelerin farklı uygulamalarının söz konusu olduğuna işaret ederek "amelin (uygulama/tatbikat) daima aynı ve standart olmadığına dikkat çeker. Nitekim Medine ameli kavramının mahiyeti ve muğlaklıkları sebebiyledir ki bazı çağdaş araştırmacılar onu "kara kutu" olarak nitelendirmektedirler (s. 209/dpnt. 69). Bu noktada İbn Hazm [tıpkı eş-Şafiî gibi] farklı uygulamalar karşısında meselenin Allah (Kur'ân) ve Rasulü'ne (Hadis'i kastederek) götürülmesi gerektiğine dair ayete atıfla, standart olduğunu düşündüğü hadis rivayetlerini önerir (s. 202).

Ancak yazarın unuttuğu bir nokta vardır: Tıpkı eş-Şafiî gibi konuyla ilgili hadis rivayetleri arasındaki farklılıkları hatta çelişkileri ve tutarsızlıkları görmezden gelerek bunu yapar. Çünkü fikhî konularda bütün kaynakların ittifakla aynı şekilde aktardıkları ve delil olma konusunda hemfikir oldukları rivayet bulmak oldukça az ve zordur. En azından bu tür rivayetleri her konuda bulabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ve daha önce Hanefîlerin ve Şafiîlerin Medine ameline

yönelik eleştirileri, büyük ölçüde, savundukları hadis rivayetleri için de aynı şekilde geçerli olunca, yapılan itirazların kıymeti de azalmaktadır.

Bazı sahabilerin birtakım hadis rivayetlerini bir tarafa bırakarak o rivayetlerin hilafına uygulamada bulduklarına dair rivayetleri de kabul etmez ve bunların uydurma olduklarını –ciddi bir temellendirmede bulunmaksızın- ileri sürer. Sonuçta İbn Hazm –eş-Şafiî gibi- Sünnet ile hadisi özdeşleştirerek, Sünnet'in yegâne kaynağı olarak hadisleri kabul eder (s. 202).

Sahabilerin niçin Sünnet konusunda ihtilaf içerisinde oldukları sorusuna da, her sahabinin Sünnet'e dair her konuda her şeyi kuşatan bir bilgi sahibi olmasının söz konusu olamayacağını, ya da birinin güvenilir bulduğu bir bilgiyi diğerinin şüphe ile karşılamış olabileceğini söyleyerek cevap verir (s. 202-203).

Ömer (b. el-Hattab) dahil bazı sahabîlerin hadis rivayetini yasakladıklarına dair rivayetleri şüphe ile karşılar, gerekçe olarak da Sünnet'in yegâne kaynağı olan hadisleri devre dışı bırakmalarının mümkün olmayacağını söyler (s. 203) ama nedense sahabîlerin de kendisi gibi düşündükleri varsayımını temellendirmeye ve iddiasını ispata pek gerek duymaz.

Ve nihayet hadislerin sağlamlığı ve güvenilirliği meselesinde İbn Hazm, hadis rivayetlerinin doğrudan duymaya dayalı olarak ve bunun “bunu falandan duydum, ondan işittim, o bana şöyle söyledi” şeklinde açık ifadelerle beyan edilmesi gerektiğini savunur ve bunun sonucu olarak da icazet ve benzeri doğrudan duymaya dayanmayan rivayet şekillerini geçersiz kabul eder (s. 203).

Zâhirîlik: Bir Metin Teorisi

Zâhirî mezhebi Sünnet'in yegâne kaynağının hadisler olduğu görüşünün zirvesini temsil eder. İbn Hazm bu bağlamda sunen, ahbâr ve rivâyât kelimelerini hadis ile eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanır.

Buna aykırı düşen Medine ehlinin ameli nosyonunu kökten reddeden İbn Hazm, *el-İhkâm*'da bu amaçla geniş bir bölüm ayırır. Sahabîlerin bir şeyin Sünnet olup olmadığı konusundaki açıklamalarını da, bazen bazı hadislerden haberdar olmamaları veya bazı hadisleri yanlış anlamaları gibi sebeplerle ihtiyatla karşılayan İbn Hazm, bu tür açıklamaların aslında sahabilerin kendi tatbikatlarından öte bir şey olmayabileceğini söyler (s. 204).

Zâhirîlerin pratik/uygulamalı sünnete karşı takındığı tavır bir sürpriz değildir. Çünkü Zâhirîlerin kendileri için kullandığı bu isimdeki “zâhir” tamamen metinlerle ilgili hermenötik bir kavramdır. Daha önce eş-Şafiî ve et-Taberî tarafından kullanılan “zâhir” terimi, mümkün olan bütün tikelleri kuşatacak şekildeki genel anlam demektir. Mesela Kur'ân “ey insanlar” dediğinde burada kastedilen belli bir gurup değil bütün insanlardır. Bununla belli bir grubun kastedildiğini söyleyebilmek için ya Kur'ân'dan ya da hadislerden bir delilin

bulunması şarttır. Keza emir sigası da, aksi yönde kesin bir delil olmadıkça mendup veya mübahlığa değil farzıyet ve vücuba, hem de anında ve gerekli ise mükerreren yerine getirilmesi gerektiğine delalet eder (s. 204).

Zâhirîlik kelimesi bile onların fıkhıdaki diğer teknikleri ya da uygulamayı (ameli) değil de metinleri ve metinlerle ilgili incelemeleri merkeze almalarının hem sonucu hem de sebebi olarak görünmektedir.

[Zâhirîlik literalizm demek değildir]

Zâhirîlik uzun bir süre yanlış olarak, literalist hermenötik ve fikhî bir teori olarak görülmüştür. Literalizm dilbilimde hala tartışmalı bir kavramdır ve Zâhirîlik günümüzdeki algılanan anlamıyla literalist değildir (s. 205). Herhangi bir metnin bağlamdan bağımsız olarak –ya da “sıfır bağlam” çerçevesinde yorumlanabileceğini savunan literalizme mukabil Zâhirîlik, metinleri tarihsel ve metinsel bağlam çerçevesine oturtur. Aslında Zâhirîlik metinsel delillerin mutlak üstünlüğünü savunan ve kıyas, istihsan, maslaha ve amel (uygulamalı Sünnet) gibi metin dışı delilleri dışlayan bir “metin teorisi” denmeye daha layıktır. Bu dini metinleri ele alış biçimi sıkı kurallara bağlı olup, bu anlamda Zâhirîlik aynı zamanda “formalist” bir yaklaşımdır.

[Zâhirîlik: Kesinlik Arayışları]

Zâhirîlerin hem metinsel kaynaklar hem de bunların anlaşılması –mesela emir ve nehiy sigaları– konusunda takındıkları tavrı, aslında onların “kesinlik arayışları” ile izah etmek gerekir. Zira mesela hem amel konusundaki belirsizlikler hem de emir sigasının, farzıyet ve vücuba mı, mendupluğa mı yoksa mübahlığa mı delalet ettiği şeklindeki belirsizlikler, Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açması bir yana ortada Allah’ın iradesi konusunda bir muğlaklık ve belirsizlik bulunduğu anlamına gelir ki, bunun kabulü mümkün değildir (s. 205). Bu sebeple Zâhirîliği Hanefîlik ve Caferîlik mezhebi gibi fıkıh alanında “zann-ı galip” ile yetinen değil, bilakis “kesinlik” peşinde koşan mezhepler kategorisine sokmak mümkündür (s. 205).

Şayet Peygamber’in sözlerine değil de tatbikatına uymak gerekseydi, o zaman Müslümanların izleyecekleri herhangi bir uygulamanın son uygulama olup olmadığından emin olmaları gerekirdi. Sözlü olan hadislerde ise pek çok örnekte olduğu gibi Peygamber herhangi bir uygulamanın daha önceki bir uygulamanın hükmünü iptal ettiğini sözlü olarak bildirmesi, bu suretle belirsizlik veya şüpheli durumların kendiliğinden ortadan kalkması söz konusudur (s. 206).

10. Modernist Müslüman Düşüncede, Kur'ân Karşısında Yasal Otorite Kaynakları Olarak Sünnet ve Hadisin Göreceli Durumu (Adis Duderija)

Aynı zamanda kitabın editörü olan Adis Duderija ise bu son bölümde konuyu modern dönem öncesinden modern döneme kaydırmakta ve klasik tartışma konularının hangilerinin günümüzde devam ettiği hangilerinin ise devam etmediği sorusunun cevabını aramaktadır. Sünnet ve hadisin bir kaynak olarak Kur'ân karşısındaki göreceli statüsü ve Kur'ân'ın yorumundaki normatif rolü meselesini, bu konuda birtakım yenilikçi (innovative) argümanlar ve fikirler geliştiren Cavid Ğâmidî, Fazlurrahman, Muhammed Şahrur ve Ğulam Perviz gibi bazı modernist İslâm âlimleri üzerinden yapmayı dener. Adis, ayrıca kendi Sünnet kavramına dair yaklaşımını da özetle takdim etmeye çalışır.

Ona göre Sünnet kavramının mahiyeti ve onun kavramsal, epistemolojik ve hermenötik açıdan sahih hadis ve Kur'ân ile ilişkisi bağlamındaki tartışmalar çağdaş İslâm araştırmalarında hâlâ devam etmektedir. İlginç olan bu tartışmalarla geçmişteki tartışmalar arasında görülen sürekliliktir.

Cavid Ğâmidî (1951-) Pakistan dinî düşüncesinin sıkı bir eleştirmenidir. Pakistan'ın Puncap eyaletinde doğmuştur. Hem modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) hem de klasik İslâmî eğitim-öğretim (Arapça ve Farsça ile Kur'ân'ı Mevlavi Nur Ahmed ile) gördü. 1967'de Lahor'a geldi ve Taliban'ın tehditleri karşısında, yakınlarda Pakistan'ı terk edip Malezya'ya yerleşinceye kadar burada kaldı. 1972'de Lahor'daki Government College'de İngiliz Edebiyatı mastırını yaptı ve bu arada birçok hocadan geleneksel İslâmî eğitim gördü. 1973'te Ğâmidî üzerinde derin etkisi olan önde gelen Pakistanlı âlim Emin Islahî'nin çevresine dahil oldu. Islahî gibi o da meşhur ihyacı Mevdûdî (ö. 1979) ile dokuz yıl beraber oldu. Fakat dinin mahiyeti ve toplumdaki rolü konusundaki görüş ayrılığından dolayı 1977'de Cemaat-ı İslâmî'den ihraç edildi. Ğâmidî, Mevdudî'nin tersine din kurumunun devlet gücüyle tesis edilecek bir şey olmadığını, onun temel işlevinin nefis tezkiyesi ve insanları Allah'a kulluğa teşvik etmek olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak Ğâmidî, klasik İslâm hukukundaki Sünnet, hadis, tevâtür, icmâ, cihadgibi kavramları yeniden tanımlamıştır. Ğâmidî, al-Mawrid Institute of Islamic Sciences (el-Mevrid İslâmî İlimler Enstitüsü) kurucu başkanı ve aylık Urduca "İşrak" dergisi ile aylık İngilizce "Renaissance" dergilerinin baş editörüdür. Ayrıca amacı, sağlam ahlaki değerlere, üst düzey bir eğitime ve dinler hakkında bilgiye ve ilmi zihniyete sahip iyi Pakistanlı Müslümanlar yetiştirmek olan "Mus'ab Okul Sistemi"nin kurucusudur. Halkı İslâm konusunda eğitmek için, İslâm ve çağdaş meseleler ile ilgili konularda televizyonlarda programlar yapmaktadır. Pakistan hükümetinin İslâm ideolojisi konseyi üyesi olarak da görev yapmıştır.

Ğâmidî, Farahî ve Islahî gibi seleflerinden etkilenmişse de İslâm düşüncesine olan katkılarının çoğu orijinaldir (s. 212).

Hocası İslahî gibi o da Sünnet'i "Millet-i İbrahim" kavramıyla, yani Muhammed Peygamber'in yeniden canlandığı, ıslah edip yeni unsurlar eklediği İbrahim'in dini geleneği ile bir tutmaktadır. Bu dini pratikler bize hadis gibi yazılı veya sözlü kanallardan değil, kitlesel uygulamalara dayalı bilgiler şeklinde intikal etmiş olup, Sünnet'in epistemolojik değeri Kur'ân'ınki ile aynı olup, hadislerden ise çok daha yüksektir (s. 213). Bu sünnetler ise sahabe ve tabînin üzerinde icmâ ettiği "amelî tevâtür" ile sabit olur.

Ğâmidî Sünnet'i birçok alt birimlere (sünen) ayırır:

- 1) İbadetler alanı
- 2) Sosyal alan
- 3) Beslenme (yeme-içme) alanı
- 4) Adab-ı muaşeret alanı (s. 213).

Sünnet'in içeriğini belirleme konusundaki bu tür çabaları yanında Sünnet'in mahiyetini ve amacını belirleme konusunda metodolojik kriterler de geliştirmiştir:

- 1) Sünnet sadece dinî nitelikte ve günlük hayatla ilgili konularda söz konusudur.
- 2) İnanç, ideoloji, tarih ve esbâb-ı nüzul konuları Sünnet'in kapsamı dışındadır.
- 3) Kur'ân'ın koyduğu ve Peygamber'in uyguladığı hükümler Sünnet'e dahil değildir.
- 4) Yeni Sünnetler (mesela teravih), nafileler alanında ihdas edilebilir, vacibât alanında değil.
- 5) Sadece Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili konularda Sünnet söz konusu olabilir.
- 6) Peygamber'in Sünnet kılmak istemediği hususlar vardır (Dua lafızları gibi).
- 7) Sünnet de tıpkı Kur'ân gibi, âhad haberle sabit olmamıştır, İslâm dininin yegâne bağımsız iki kaynağından biridir.

Ona göre Sünnet âhad haberle değil, sahabenin icmâsı ve onlardan tevâtüren nakledilmesi ile sabit olur. Onun, Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri olarak tanımladığı hadis, çoğu âhad olup dinin, Kur'ân ve Sünnet'te ifadesini bulan içeriğine herhangi bir şey eklemesi söz konusu değildir (s. 214-215). Yine ona göre hadislerin metni Kur'ân ve Sünnet ile akıl ve (kesin) bilgiye ters düşmemesi, yüksek bir Arapça üslupta olması, Kur'ân'ın hadislerin değil hadislerin Kur'ân ışığında ele alınması gerekir. Hadisler Kur'ân'ı hiçbir biçimde değiştiremez, onda değişikliğe

yol açamaz. Sünnet'in işlevi dini açıklamak ve Muhammed Peygamber'in örnekliliğini tasvir etmekten ibarettir (s. 215).

Bir hadisin sağlamlığı hakkında karar vermek için, onun bütün tariklerinin toplanıp incelenmesi gerekir (s. 215). Herhangi bir hadisin şer'i bir delil olarak kullanılması için onun temelini Kur'ân ve Sünnet'te bulunması ve insan fitratına ve akla ters düşmemesi gerekir (s. 215).

Özetle Sünnet hadisten bağımsızdır ve hadis sadece yukarıda ele alınan kriterlere uygun düştüğü takdirde kabul edilebilir (s. 216).

Fazlurrahman (ö. 1988)

Bugünkü Pakistan'da Hazara'da doğmuş, bir medrese hocası olan babasından klasik medrese eğitimi görmüş, mastır derecesini elde ettiği Puncap Üniveristesinde Arapça eğitimi görmüş, doktorasını Oxford'da İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eseri üzerine yapmıştır. 1950-1958 arasında Durham Üniversitesi'nde Farsça ve İslâm Felsefesi dersleri vermiştir. Oradan Kanada'ya McGill Üniversitesi'ne geçmiş ve 1961'e kadar orada ders vermiştir. Daha sonra Eyüp Han'ın İslâmizasyon politikalarında görev yapmak üzere Pakistan'a dönmüştür. Bu amaçla kurulan "Central Institute of Islamic Research (İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü)" adlı enstitüyü 1961-1968 arasında yönetmiştir. İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır. Pakistan politikalarını belirlemede en yüksek kuruluş olan bu konseyde sergilenen reform çabalarını rayından çıkarmak isteyenlerin artan saldırılarına maruz kalmıştır. Diğer görüşleri yanında Sünnet ve hadis konusundaki görüşleri gelenekçilerin tepkilerine yol açtı ve buna sağlık problemleri de eklenince 1968'de Chicago Üniversitesi'ne geçmiş ve 1988'e kadar orada görev yapmıştır.

Onun Sünnet ve Kur'ân'la ilişkisine dair en sistematik eseri "Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu)" adlı eseridir.² Ğâmidî gibi Fazlurrahman da Sünnet ile Hadis arasında açık bir kavramsal ayırım yapmıştır. O sünneti genel normatif ahlakî kurallar ve ahlakî-dinî davranış sistemi olarak tanımlar ve bu yaklaşım da metne sığdırılması mümkün olmayan normatif bir pratiğe yol açar. Ayrıca o Sünnet'i yoruma açık ve uyarlamaya elverişli bir kavram olarak tanımlar. Çünkü ona göre Sünnet Peygamber'in re'y ve içtihadı ile sahabilerin icmâını oluşturan re'y ve içtihatlarını da içeren bir kavramdır. Ona göre Sünnet sayısal olarak çok değildir, özellikli bir şey de olmayıp, moral, psikolojik ve maddi unsurları itibarıyla hiçbir iki uygulama da birbirinin aynı değildir. Fazlurrahman Peygamber'in Sünnet'inin nadiren genel yasama niteliğindeki adımlara başvurduğunu, onun sistematik bir yasamadan ziyade durumsal ve bölük pörçük rastlantısal yasamalarda bulunduğunu, Peygamber'in fikhî nitelikteki uygulamalarının kesin ve literal anlamda bağlayıcı olmadığını ileri sürer. Diğer

² http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu_9-812

yandan sünnet-içtihat ve icma arasındaki organik bağın koparıldığını ve Sünnet kavramının sahih hadis kavramıyla ifade edilir olduğunu özellikle vurgular. Fazlurrahman Ğâmidî'nin aksine Sünnet'in içeriğini net olarak tasvir etmeye girişmez.

Fazlurrahman hem Müslümanlar hem de tarih araştırmaları açısından hadislerin önemini açıkça vurgular ve hadisler yok sayıldığı zaman geriye Peygamber ile aramızda genişleyen bir uçurumdan başka bir şey kalmayacağını söyler. Hadis ve Sünnet'i ilerililik adına bir tarafa koymak isteyenlerin yaptığı işin, Neron'un Roma'yı yakıp yıkmasından daha beter olduğunu da söyler. Fazlurrahman'a göre hadis Peygamber'in öğretisinin bire bir aynısı değildir, sadece onun bu öğretisinin ruhunun yorumlanmış bir şeklini temsil eder; içtihat-icma faaliyetleri sonucunda kristalize olandaha önceki dinamik "yaşayan sünnet" in sabitlenmiş, dondurulmuş bir halidir. Bunun yanında Fazlurrahman, Kur'ân ile herhangi bir hadis çatıştığında Kur'ân'ın kategorik olarak hadise üstünlüğünü de açıkça kabul eder, zira Kur'ân Allah'ın hidayetinin doğrudan ve kusursuz kaynağıdır (s. 217).

Özetle Fazlurrahman hadis temelli Sünnet anlayışından bir kopuşu temsil eder ve bu sebeple hadisleri Sünnet'in içeriğinin bir konteyneri olarak görmez. Sünnet'in bağımsız bir kaynağı olarak da görmediği hadisler, Fazlurrahman için yine de çok önemlidir, zira hadisler Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda ilk Müslümanların Kur'ân ve Peygamber hakkındaki kanaatlerini yansıtan önemli bir kaynaktır (s. 218).

Muhammed Şahrur (1938-)

Çağdaş Arap-İslâm düşüncesinin en ilginç ve yaratıcı düşünürlerindedir. *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Çağdaş Bir Okuma* (1990) onun en çok satan kitabıdır. Bu kitap onu 1990'lardan bu yana en çok tartışılan ve kitabı üzerine yazılıp çizilen entelektüellerden biri yapmıştır. Bazıları onu Siyonistlerin Kur'ân'ın yeni bir yorumunu bir Arap ismi altında piyasaya sürme çabasıyla irtibatlandırırken, bazıları da Protestanlığın babası Martin Luther ile kıyaslamıştır.

1938'de Dımeşk'da (Şam) doğdu. Liberal bir ortamda büyüdü. Babası dindar ama ahlâk merkezli bir anlayış sahibi idi. 1959'da mühendislik okumak üzere Sovyet Rusya'ya gönderildi. Orada inançları Marksist felsefe ve Sovyet tarzı ateizm ile karşı karşıya kaldığından sürekli olarak inancını savunma peşinde koştu. 1964'te Moskova Mühendislik Enstitüsü'nden mezun oldu. Rus bir hanımla evlendi ve bir oğlu oldu. Çok iyi Rusça bilmektedir. Aynı yıl Suriye'ye döndü. 1968'de Dublin'e gitti ve 1969'da mühendislik alanında mastırını 1972'de doktorasını tamamladı. Aynı yıl Suriye'ye döndü ve 1998'e kadar Dımaşk (Şam) Üniversitesinde ders verdi. Arap birliği projesinin başarısızlığı ve 1967 savaşındaki hezimet onun üzerinde

etkili oldu. İslâm'a olan ilgisini hiç kaybetmedi ve diğer pekçok Suriyeli entelektüel gibi İslâm'ın akılcılık, bireyin özgürlüğü ve bilgi merkezlik gibi hususları destekleyen evrensel bir epistemolojisi olduğunu savundu. O'nun ilham kaynağı klasik İslâm Felsefesi veya İslâm tefsir geleneğinden ziyade sahip olduğu modern mühendislik ve tabii bilimler formasyonuydu. Onun bütün amacı, Kur'ân'ın dünya görüşü ile realiteye dair kendisinin modern ve akılcı tecrübelerinin uyumunu gösterebilmektir. Bu tecrübelerinin oluşumunda ise Whitehead, Russel, Kant, Fichte ve Hegel'in rolü de vardı.

Şahrur ülkesinde münafıklık veya mürtedlik suçlamasıyla karşılaşmadı, herhangi bir tutuklamaya maruz kalmadı; *Kitap ve Kur'ân* adlı eseri Mısır'da resmen ve Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerde ise geçici bir süre ile yasaklandı. Bugün Şahrur İslâm'ın reformist (yenilikçi) yorumunun temel bileşenlerinden kabul edilmektedir (s. 218-219).

Şahrur hadis merkezli Sünnet anlayışının fiili olarak Kur'ân'ı devre dışı bırakmakla, maalesef birinci kaynak konumuna yükseldiğini söyleyerek bunun yanlışlığını ifade eder (s. 219). Bu hadis merkezli Sünnet anlayışının İslâm hukukunda yaratıcı düşünce, yenilik (reform) ve rönesansın önünü tıkadığını söyler. Ona göre Sünnet, "el-Kitab"ın insan kapasitesi dahilinde Peygamber'in içtihatları tarafından ortaya konan, bağlayıcı olmayan bir yorumundan ibarettir.

Sünnet kavramını reddetmemekle birlikte, onun özel ve şartlara bağlı/bağlamsal özellikte olduğunu beş noktadan temellendirmeye çalışır:

1) Peygamber'in kararları tarihsel şartlara bağlı, bu şartların ürünüdür.

2) Onun mübah olanı sınırlandırması vahiyle alakalı değildir.

3) Onun mutlak helali sınırlandırması kendi hayatındaki değişimlerle ilgili birtakım düzeltmelerle ilintilidir.

4) Onun içtihadı vahiy gibi yanılmaz değildir.

5) Peygamber sıfatıyla olsun olmasın onun içtihadı şer'î yasa hükmünde değildir (s. 220).

Rasul'e itaat da ona göre iki türdür: Muttasıl (et-tâ'a el-muttasile) ve munfasıl (et-tâ'a el-munfasile). İlki Allah'a ve Rasulü'ne kıyamete kadar itaat anlamındadır; ikincisi ise Allah'a mutlak olarak, Peygamber'e ise zamana bağımlı olarak itaat etmek anlamındadır. İlki Peygamber hayattayken de ölümünden sonra da geçerlidir, ancak mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayrılır: İlki namaz, oruç, hac gibi Kur'ân'ın ruhu ve şekliyle uyumlu uygulamalarda söz konusudur. İkincisi ise zekat oranları gibi sosyal ve ekonomik şartlara göre değiştirilebilecek konularla ilgilidir. Bu ikincisiyle ilgili olarak yaptığı içtihatlarında şartlara göre bazen maksimum yasakçı bazen de minimum yasakçı tutumlar sergilemiştir. Mesela müzik, dans, görsel sanatlar [resim, heykel] ve kabir ziyareti gibi konulardaki yasakları bu kabildendir. Mamafih resim ve heykel yasağının zaten sadece tapınma

amaçlı olanlarına yönelik olduğuna dair yorumlar da söz konusudur (s. 279/dpnt. 20). O hadisleri de ikiye ayırır: Hikmetli sözler ve peygamberlikle ilgili açıklamalar. Evrensel birtakım ahlakî ilkeleri içeren bu kategori genel olarak insan ürünü olan “hikmet” kabilindedir (s. 221). Bunlar bir tür vahiy/ilham ürünü olabilirse de, vahiyden bağımsız olarak da var olabileceği için, bunlar İslâm hukukunda herkesi bağlayıcı nitelikte bir kaynak olamaz, fakat ahlakî nitelikteki öğretiler olarak değerlendirilmesi daha yerinde olur.

Şahrur Peygamber’in peygamberlikle ilgili açıklamalarını beş kategoriye ayırır:

1) Kur’ân’daki ibadetlerin nasıl yerine getirileceğine dair olanlar (İbâdât). Muttasıl itaat kapsamında olduğu için müminlerin koşulsuz olarak bunlara uymaları gerekir.

2) Gayb ile ilgili olanlar. Peygamber’in gaybı bilmesi mümkün ve söz konusu olmadığından bu tür rivayetleri gerçeğin ifadesi olarak görmemek gerekir. (Gaybiyyât).

3) Ahkâm alanına dair olanlar, Hz. Peygamber’in kendi döneminin şartlarında karşılaştığı meseleleri çözmek için bir müçtehit olarak ortaya koyduğu çözümlerden ibaret olup, daha sonraki dönemlerdeki Müslümanlar için bağlayıcı değildir (Ahkâm). Bu onların içtihatlarının değersiz olduğu anlamına gelmediği gibi, onlara karşı saygısızlık anlamına da gelmez.

4) Kudsi hadisler denilen ve vahiy ürünü olduğuna inanılan, gayba dair rivayetlerdir ki Şahrur bunları da ikinci kategoridekiler gibi değerlendirir [Kudsiyyât].

5) Beşer olarak kişisel davranışları [İnsâniyyât]. Bunlar Müslümanlar için bağlayıcı nitelikte değildir. Yeme-içme, yatma-kalkma, giyim-kuşam, yolculuk, avlanma gibi peygamberlik sıfatıyla değil bir insan olarak yapıp ettiklerine dair rivayetler bu kategoriye örnek verilebilir (s. 222).

Görüldüğü gibi Şahrur Sünnet ve hadisi bağımsız bir kaynak olarak görmemekte, Kur’ân’ın yorumu veya kişisel içtihadı olsun Peygamber’in açıklamalarını, mutlak ve bağlayıcı olmayan, dönemin şartlarına bağlı yorumlar olarak değerlendirmektedir (s. 223).

Ğulam Perviz (ö. 1985)

Lahor’lu ilim adamı. Muhammed İkbâl’in bir şiirinden mülhem olarak başlattığı Tulû’-i İslâm adlı hareketin kurucusudur. Kur’ân’a aykırı her tür düşünce, inanç ve eyleme karşı Kur’ân merkezli bir İslâm tasavvurunu savunan bu hareketin kurucusu olan Ğulam Perviz, Hindistan’ın –şu anda Puncab eyaletinin bir kasabası olan- Gurdaspur bölgesinde Batala kentinde 1903’te Sünnî (Hanefî) bir

ailede dünyaya geldi. Dedesi Hakimbahş'tan Kur'ân araştırmaları ve diğer geleneksel İslâmî ilimler öğretimi gördü. Kur'ân anlayışını belirleyen, yakın ilişki içerisinde olduğu allame Muhammed İkbâl idi. İkbâl sayesinde Hint alt kıtasının en büyük âlimlerinden biri olan Eslem Jairacpuri (ö. 1955) ile tanıştı ve ondan ileri düzeyde Arap edebiyatı dersleri aldı. 1947'de Pakistan'ın ayrılışına kadar on beş sene bu hocasıyla beraber oldu. 1938'de Muhammed Ali Cinnah'ın talimatıyla *Tulû'-i İslâm* dergisini çıkarmaya başladı (s. 222-223). Ona göre bir toplumun temeli coğrafi sınırlar değil ideolojidir ve tam bağımsız bir ülke olmak için İslâm'ı yaşayan bir millet şarttır. Onun bu görüşü hem işgalci İngiltere'nin çıkarlarına tersti, hem de Hindu ekseriyete ve aşırı Müslüman Hint milliyetçilerine tersti (s. 224).

Pakistan hareketi esnasında Cinnah'ın danışmanı olarak, 1956 Pakistan anayasasına göre kurulmuş olan hukuk komisyonunda Kur'ânî değerler ve ilkeler konusunda danışmanlık yaptı. Lahor'da kendi önderliğindeki Kur'ân Araştırmaları Merkezi'nin direktörü idi ve ayrıca Kur'ânî eğitim derneğini kurdu. Bezm-i Tulû'-i İslâm adı altında Kur'ân'ın öğretilerini toplumda yaymak için bir ağ kurdu. "Sadece Kur'ân" veya "Ehl-i Kur'ân" gibi benzer yapılanmaların Mısır'da da boy göstermiş olması dikkat çekicidir.

Perviz çok velud bir müellif olup Kur'ânî öğretilere dair yazdığı eserlerin en meşhuru sekiz ciltlik *Ma'ârifu'l-Kur'ân*, dört ciltlik *Luğatu'l-Kur'ân* ve üç ciltlik *Mefhûmu'l-Kur'ân*'dır. Onun konumuzla ilgili görüşlerinin en iyi sergilendiği eseri ise *Mukâm-e-Hadis* (Hadis'in Statüsü) adlı eseridir. Bu eser takipçileri tarafından İngilizce'ye de çevrilmiştir. Bu kitabında İslâm hukuku alanında Sünnet'e olan klasik bakış açısını ve hadislerin Kur'ân tefsiri konusunda kullanılmasını şiddetle eleştirmiştir. Şahrur'dan farklı olarak akaid, ibadet ve hukuk alanında Kur'ân'ın kendi kendine yeterli olduğunu savunduğu için kendisine Kur'ân'cı (Kur'ânî) denildi. Bu görüşünün "ed-Dîn" kavramına dayandırdı. Klasik teoride Kur'ân ve Sünnet/Hadis'i kapsayan bu terim Perviz'e göre sadece Kur'ân'ı içerir ve insanlar için kıyamete kadar eksiksiz olarak korunmuş ve güvenilir tek kaynak Kur'ân'dır. Perviz, aynı şeylerin hadisler için söylenemeyeceğini söyler ve hadisçilerin hadisleri vahy-i gayr-i metlubb kategorisine sokmalarını Kur'ân'ın Sünnet/Hadisler'e muhtaç olduğu ama tersinin doğru olmadığı veya Sünnet/Hadis'in Kur'ân'ı nesh edebileceği şeklindeki görüşlerini şiddetle reddeder. Peygamber'i Kur'ân'ın en iyi müfessiri olarak gören klasik yaklaşımı da eleştirerek, eldeki hadis malzemesinin uzaktan bile bu konuda işlevsel olacak kadar kapsamlı olmadığını ileri sürer (s. 224-225).

Onun Peygamber'e itaat'ın gerçek anlamının Kur'ân'ın sistemine (ed-Dîn) uymak olduğu şeklindeki görüşünün haklılığının diğer gerekçesi ise, Müslümanların Sünnet tanımlarının birbiriyle çelişkili durumu ve bunun Müslümanlar arasında tefrika ve parçalanmaya yol açmasıdır. Ona göre tek bağlayıcı hadis Kur'ân'dır, onun dışındakilerin bağlayıcılığına dair ileri sürülen klasik temellendirme ve savunular epistemolojik ve metodolojik olarak tatminkâr olmaktan uzaktır. Bundan dolayıdır ki, hadisler olmadan Kur'ân'ın

anlaşılacağı görüşünü reddeder ve onun yerine –Şahrur’dan farklı olarak– Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini savunur ve bunu bazı Kur’ân ayetlerinin hadislerle çelişkisiyle de gerekçelendirir. Ona göre hadisler “dinin tarihi” olarak anlamlıdır, ama dini rasyonel olarak örgütlemek için yararı çok azdır. Zira hadisler hayat dolu Kur’ân’ın “hayat tutulması”na yol açar.

Burada dikkat çekici olan Perviz’in ele alınan diğer entelektüeller gibi Sünnet-Hadis ayırımına gitmemesidir (s. 225). Özetle Perviz’e göre Sünnet-Hadis “ed-Dîn” konusunda bağlayıcı fikhî bir kaynak değildir. Dahası Sünnet-Hadis’in kabul edilmesi Kur’ân’ın öğretisinin –fikhî alan dahil- çarpıtılmasına yol açmaktadır ve bunun pek çok örneği bu durumu gözler önüne sermektedir (s. 226).

Adis Duderija sonuç olarak yaptığı değerlendirmede Kur’ân ve Sünnet’in kapsam ve mahiyetinin aynı olduğunu, yani akaid ve ibadetler (ameliyye/ibâdiyye), ahkâm (fikh) ve ahlâk (ahlâk) alanlarını kapsadığını, dolayısıyla Sünnet’in Kur’ân’ı yorumlama konusundaki ilkeler ya da usul-i fikh kuralları çerçevesinde ele alınması gerektiğini, zira [Kur’ân’dan bağımsız olarak] sadece hadislerle otomatik olarak atıfta bulunarak Sünnet’in tesis edilemeyeceğini, nitekim klasik öncesi dönemdeki İslâm ulemasının Kur’ân ile Sünnet arasındaki bağın farkında olduğunu, bu sebeple usul-i fikh olan yaklaşımlarda, etik-moral veya amaçsal/makasıdçı yaklaşımlara hermenötik öncelik ve üstünlük tanınmasının yerinde olacağı ekinde tavsiyelerde bulunmaktadır (s. 226).

Bu bağlamda editör Adis Duderija’nın da “Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (Sünnet’in Mahiyet ve Amacı Konusunda Yeni Bir Anlama Yöntemi)”, *Arab Law Quarterly* 21 (2007): 1–12.; ve “A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (İslâm Düşüncesinde Hadis’in Değer ve Önemi Değerlendirme ve Değer Biçmede Bir Paradigma Değişikliği –Ulumu’l-Hadîs’ten Usulu’l-Fikh’a)”, *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206 başlıklı iki önemli makalesi bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Sonuç:

Editöre göre bu bölümde ele alınan İslâm âlimlerinin aldıkları eğitim ve geldikleri sosyo-kültürel altyapı farklı olsa da, hepsinin ortak yanı, Sünnet ve Hadis’in statüsü ve rolüne dair klasik ulemanın pozisyonunun gözden geçirilmesi ve yeniden kavramsallaştırılması konusunda hemfikir olmalarıdır. Bu sebeple onların bu konudaki yaklaşımları İslâm düşüncesinin teşekkül ve klasik dönemdekilerden ciddi bir farklılık anlamına gelmektedir.

İslâm hukuku, ahlâk ve politika alanları açısından Sünnet’in ne şekilde kavramsallaştırılacağı fevkalade önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sünnet

konusundaki modernist (çağdaşçı-yenilikçi) yaklaşımlar, sosyo-kültürel, politik, hukukî ve ahlakî alanlara dağılan geniş çaplı sonuçlara yol açmaktadır. Bu sebeple bu entelektüellerle irtibat halinde olan otoriteler sık sık reformist olarak da damgalanmışlardır. Klasik ulema ise bu reform (değişiklik ve yenilik) taleplerini bizatihi İslâm'a yapılmış bir saldırı olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmışlardır. Nitekim Fazlurrahman ve Ğamidî örneğinde bu durum, bu ikisinin ölüm tehditleri almalarına ve ülkelerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açmıştır.

Bu yeni yaklaşımların klasik yaklaşımları yerinden oynatıp onlarla rekabet edip edemeyeceği meselesi ise, İslâm'da bir kaynak/delil olarak Sünnet'in yeri meselesinde İslâmî bir reformun (yenilik, değişim) gerekliliği konusunda seslerini yükselten koronun giderek genişlemesinin öngörülebilir bir gelecekte daha fazla ilgiye mazhar olmasına bağlıdır (s. 227).

Editörün bu değerlendirmesine son bir ek olarak kitabın sonundaki kaynakçanın (s. 232-249) kitabın konusuna dair zengin bir liste sunduğunu ve özel olarak ayrıca gözden geçirilmeyi hak ettiğini de hatırlatmakta yarar vardır. Bibliyografya ardından yazarların –maalesef zaman ve yer darlığından bizim burada sunamadığımız- biyografilerinin sunulması faydalı bir uygulama olmakla beraber, bunun ardından gelen “indeks”in son derece cılız ve fakir olmasının, ayrıca daha önce işaret edilen ve muhtemelen redaksiyonun yeterli olmamasından kaynaklanan birçok çelişkinin ve yanlışın, yeni baskılarda eserin gözden geçirilmesini gerekli kıldığını da belirtmek gerekir.

Bir Dilek ve Temenni:

Sadece ülkemiz İlahiyat camiası değil, Sünnî dünyanın neredeyse tamamı uzun asırlardan beridir Sünnet ve Hadis kültürünü Sünnîliğin tamamını temsil ettiğini zannederek Ehl-i Hadis (Hadisçiler) geleneğinin yaklaşımlarıyla sınırlandırmış, kendisini bu küçük dünyaya hapsedmiş durumdadır. Nano gelenek adı verilebilecek olan bu hadisçi çizginin, mikro gelenek adı verilebilecek Ehl-i Sünnet'i temsil etmesi elbette söz konusu değildir. Zira Ehl-i Sünnet denilen damar Hanefî, Mâliki, Şafîî, Hanbelî, Eş'arî, Maturîdî, Zâhirî, Ehl-i Hadis/Selefi, Sûfî bileşenlerinden ve bu kategorilerin dışında ama Ehl-i Sünnet'in içinde kalan –el-Evzai, et-Taberi vb- pek çok bağımsız ilim geleneğinden oluşan bir mikro gelenekten ibarettir. Ehl-i Hadis ise bu on bileşenden sadece bir tanesidir ve ne hadisçiler ne de diğer nano gelenekler –aksini iddia etseler de- tek başlarına Ehl-i Sünnet'i temsil edemezler. Bilakis “mikro” bir gelenek olarak Ehl-i Sünnet bütün bu “nano” bileşenlerin toplamının adıdır.

Hadisçilerin çizgisinin İslâm geleneğini temsil etmesi ise daha da imkansızdır, zira İslâm geleneği Sünnîlik, Şîîlik, İbadîlik, Zeydîlik ve Mutezilîlik olmak üzere bugün de hala yaşayan beş mikro geleneğin toplamından ibaret olan bir “makro” gelenektir.

İşte bu kitap, adeta bizlere takılmış olan –tabir caizse- Ehl-i Hadis at gözlüğünü çıkararak, önce Sünnîliğin bileşenleri olan diğer nano gelenekleri, ardından da Sünnîlik dışındaki mikro gelenekleri farketmemize ve onları tanımamıza, onlarla diyaloga girmemize, sonuçta ise “Makro İslam Geleneği” ile tanışıp onu keşfetmemize katkıda bulunacaktır. Bu sebeple bizlerde Sünnet ve hadis konusunda oluşan “kör noktalar” a dair uyarıcı nitelikteki bu gibi çalışmaların tercüme edilerek ülkemize kazandırılması fevkalade önem arzeden bir husustur.

Bir yandan bu gibi eserlerin tercümesiyle bizim Sünnet ve Hadis konusunda nano düzlemden mikro düzleme, oradan da makro düzleme geçişimiz hızlanmalı, ama öte yandan bu kitabın konusuna dair daha yüksek kalitede eserler, antolojiler ülkemizde de ortaya konmalı, hatta bunlar daha sonra dünya dillerine tercüme edilerek, Sünnet ve Hadis alanındaki çağdaş gelişmelerde yerimizi almakta gecikmemeliyiz.

Temennimiz ve duamız, bu kitabın, bu dilek ve temenninin gerçek olduğunu hep beraber görmeye vesile olmasıdır.