

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



ŞAFİİ'NİN SÜNNETE YAKLAŞIMININ KELAMİ (TEOLOJİK) ANLAMI VE DİN'İN LAHUTİLİĞİ VE NASUTİLİĞİ SORUNU

İlhami Güler*

Giriş

Sünni dini düşüncede herhangi bir sorunun çözülmesi için önerilen bilgi kaynaklarının (edille-i Şer'iyye) ilahi menşeli olanları ikidir: Kitap ve Sünnet (Nass). Diğerleri beşeridir. (İcma, Kıyas, İstihşan, Medine Amali, Mesalih-i Mürsele, İstishap, Örf, vs.) Bu iki kaynak aynı zamanda İslam dininin de kaynağıdır. Sünnetin veya Hadisin 'Sahih' olması şartıyla bu iki kaynak sabittir, mutlak, tarih (zaman-mekan) dışıdır ve kutsaldır. Tarihi seyri itibariyle Ehlü'l-Hadis (Malik b. Enes, Şafii, Ahmed b. Hanbel, Zahirilik, Selefiyye) Hadis ve sünnete daha geniş bir teşri yetkisi tanırken, Ehlü'r-Rey ve özel de Ebu Hanife ise ona Kur'an'ı tefsir, tebyin, tahsis gibi açıklayıcı mahiyette ikinci derecede bir konum atfeder.

Sünni dünyada dinin gövdesinin oluşmasında Fıkıh Usulü'nün kurucusu ünvanıyla Şafii'nin Sünnet'e veya Hadise verdiği anlam (gayri metlu'v-vahy) ve yüklediği otorite önemli ölçüde etkili olmuştur. Aşağıda Şafii'nin yaptığı işin tasvirinden sonra dinin bu iki "ilahi" kaynağı inancını yapı sökümüne tabi tutarak, bu kaynaklardaki insaniliği vurgulamaya çalışacağım. Amacım, Max Weber'in deyimıyla "Büyüyü bozmak" veya "Kutsalı buharlaştırmak" değil; geleneksel dini düşüncemizdeki ilahi-kutsal olan ile, beşeri-kutsal olmayan arasındaki hayli büyük olan mesafeyi sorgulamak ve İslam'ın doğuş anında bunların iç içe ve karşılıklı etkileşim içinde olduklarını göstermektir.

Şafii'nin Sünnete Yüklediği Anlam ve Verdiği Konum

Şunu öncelikle belirtelim ki, Şafii'nin Kur'an ve Sünnet'in epistemolojik değeri hakkında temel usul eseri olan "Risale" ve furu'a ait olan "el-Umm" de

(*) Doç. Dr., Türkiye, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ileri sürdüğü görüşler ilk defa kendisi tarafından ileri sürülmüş değildir. Kendisine kadar olan süreçte bu görüşler vardı ve tartışılıyordu. Şafii'nin önemi, onun yaptığı oryantasyondan epeyce sonra bu görüşler çeşitli etkenlerin sonucu nihai olarak onun otoritesiyle hakim hale geldiğidir.¹

Şafii, Hz. Peygamberin, Kitabı (Kur'an'ı) tefsir, tebyin ve tahsis etmenin yanında bir de "teşri" görevi olduğunu ileri sürer.² O, Kur'an'daki Peygambere itaati emreden ayetleri bunun için delil olarak zikreder.³ Yani peygamberin helal-haram, farz koyma yetkisi, O'nun 'Risalet' görevinden kaynaklanmaktadır.⁴ Nitekim 9. Tevbe suresinin 29. ayetinde şöyle denir: "Kitap verilenlerden Allah'a ahiret gününe inanmayan; Allah'ın ve peygamberin haram kıldığını haram saymayanlarla... savaşın." Bu konuda Şafii ile aynı kanaatleyim. Bana göre de, teşri bakımından Kur'an'la sünnet arasındaki fark, Allah ile insan veya Halık ile mahluk arasındaki fark kadar büyük değil; Hz. Peygamberin yanılabilirliği oranında azdır. Kaldı ki, önemli yanılmalarını da Allah düzeltmiştir.

Fakat Şafii bundan sonra bir şey daha yapmaktadır. O, kendinden önceki argümanlara dayanarak sünnetin kaynağını peygamberin akli yeteneğinden, insanlığından alarak, onu Allah'a vermektedir. Bunu da Kur'an'daki "Hikmet" kavramıyla yapmaktadır.⁵

'Hikmet'in birçok yerde Kitap'ın kendisi olduğu şeklindeki yaygın bir yorumu bir tarafa bırakalım⁶, sünnet olarak yorumlansa bile, Şafii kelimenin etimolojisinden kalkarak onu peygamberin kendine ait iç yeteneği, hüküm verme, doğru fiil yapma kabiliyeti, olarak yorumlayacağı yerde, Allah tarafından zihine, gönlüne (ulkiye Firu'hi) konulmuş hazır söz, çözüm olarak yorumlamaktadır.⁷ Böylece peygamberin bütün özgür iradesi, akli çabası ve insanlığı sifira indirgenmekte ve adeta bir teybe çevrilmektedir. Sonuç olarak, Şafii peygambere tanımış olduğu teşri yetkisini tekrar geri almaktadır.

Şafii bütün bu çabasıyla şeriatın vaz' edilmesinde insana ait bir çabayı, başarıyı, rolü sifira indirmeye çalışmakta ve hakikati tespit etmeyi sadece Allah'a hasretmektedir. Şafii sünnetin kaynağını ilahileştirdikten sonra, icmaı, sahabenin peygamberin sünneti üzerine icmaı⁸, kıyası da, naslarda mündemiç bulunan, hazır ve gelecekteki bütün sorunların çözümlerini içeren hakikatlerin istinbatı ve tahriri olarak yine nass yoluyla ilahileştirmektedir.⁹ Böylece, Nasslarda Allah ve Peygamber, vakıanın (toplumsal ve insani durumlar) karşısında birer taraf iken; bu "usul'de 'şeriat" vahy nassı ve 'nakil' olarak insanın ve aklın karşısında birer taraf haline getirilmiştir veya dönüştürülmüştür.

Bundan dolayı, Ebu Hanife'nin nassların umumi maksatlarını, ruhunu göz önünde tutarak yaptığı "İstihsanı" Şafii "telezzüz" (heva, eğlence, oyuncak) olarak nitelemektedir.¹⁰

Diğer taraftan Medine, Irak, Suriye'de Malik, Ebu Hanife, Evzai tarafından bölgelerin tabii örfüyle ve ictihadla beslenerek farklılaşan ve gelişen yaşayan sünnete Şafii şiddetli tepki duyarak, bu sünnete karşı "Hadis" in otoritesini pekiştirmiştir.¹¹ Böylece sıcak insan suratına söylenmiş, vürud sebebi, konteksi, menatı, toplumsal bağlamı, tarihiliği, (zaman-mekan) toplumsallığı, arabiliği olan sözler, çözümler "Hadis" olarak dolaylı bir yoldan ilahileştirilmiştir ve de ebedileştirilmiştir.¹² Şafii öncesi sünnet, Kur'an'ın otoriter olmayan, dinamik bir yorumu iken; Şafiiden sonra sünnet 'Hadis'e dönüştürülerek Kur'an'ın otoriter, sabit ve mutlak bir mütemmimi haline geldi.

Bundan dolayı tarih boyu İslami akıl lafzın ve aslın (Nassın) otoritesinin altında¹³ sürekli "tabi" bir akıl (tümdengelim-kıyas) olarak kalmıştır. Lafızdan kalkarak manaya gitme ve nasslarda genelin külli'nin yerine (makasid); cüz'i, ferî olanla ilgilenme, beyani aklın (fıkıh-akaid) en genel hususiyetidir. Sonuç ise Filistin'in direniş şairlerinden Mahmut Dervişi'nin dediği gibi oldu: "İhtema ebuke binnusus-Fedehale'l-Iusus." Baban naslara sarılınca, hırslı (arkadan) içeri girdi ve ne var ne yok götürdü.

Peki hakikat Ehli Hadis'in veya ona teorik bir yorum getiren Şafii'nin dediği gibi mi? Kur'an'da ve sünnette vaz edilen şeriatın bütünü ilahi mi? Bu iddia biraz şüpheli görünüyor. Musa Carullah'ın dediği gibi, Kur'an'da "Farz" kılınan bir çok hükmün temeli aslında Hz. Muhammed'in "sünnet"ine dayanıyordu. Önce Hz. Muhammed kendisi veya arkadaşlarıyla birlikte bir şeyi güzel görüyorlar, sünnet haline getiriyorlar, daha sonra ayet inerek bu uygulamayı teyit ediyor, tesbit ediyordu. (Ma raahu'l-müslimune hesenun, fehuve indellahi hesenun= müslümanların iyi gördükleri şey Allah indinde de iyidir). Örneğin, Namaz bütün erkanı ve şartlarıyla Hz. Muhammed ve arkadaşları tarafından kılınıyordu. Aynı şekilde abdest, teyemmüm, ezan, Cuma, oruç, zekat ibadetleri ayetlerle farz kılınmadan Hz. Muhammed ve arkadaşları tarafından yerine getiriliyordu.¹⁴ Yine Hz. Ömer'in feraseti, basireti, sağ duyusu bir çok emri veya nehyi vahiy inmeden öngörüyordu (muvaafakat-ı Ömer). Bu nedenle peygamberimiz onun hakkında: Ceallallahü'l-hakka ala lisani Ömer ve kalbihi" (Allah hakkı Ömer'in lisanı ve kalbi üzere kıldı") demişti.

Kur'an'a göre Allah Hz. Muhammedi düşmanlarından korumuştur. (5-Maide/67) Yanlış yapmasından, yanlış düşünmesinden değil. Hatta günahdan

bile korumamış, büyük günah işlemeyeceğini bildiği için diğer günahlarını affetmiştir. (48-Feth/2) Peygamberler resmi vahiy almanın dışında tamamen birer insandılar. Dünya işlerine alabildiğine dalyor ve dünya hayatını temellük ediyorlardı. Hz. Muhammed orduya kumanda ediyor, siyasi strateji geliştiriyordu. Maverdi'nin dediği gibi "Aşe meliken ve mate meliken" (=Melik olarak yaşadı ve melik olarak öldü). Tarihin büyük siyasal öznelere birisi Hz. Muhammed ise; ve siyaset de doğası gereği dinamik ise, nasıl onun böyle bir süreç içindeki bütün davranışları sözleri kararları Şafii'nin sandığı gibi ebedi olabilir?

Temelde Şafii'nin ve Ehli Hadis'in, genelde ise Ehl-i Sünnet'in tamamen ilahi kaynaklı bu İslam anlayışları daha iyi anlayabilmemiz için din, vahiy ve şeriat kavramlarının Kur'an'daki muhtevalarında bunların insani ve ilahi içeriklerine değinmemiz lazım.

Din'in ve Şeriat'ın Lahutiliği-Nasutiliği

Dinin lahutiliği veya nasutiliği sorununa geçmeden, kavramı tanımlamaya ve sınırlarını çizmeye çalışalım. Izutsu'nun belirttiği gibi bir taraftan zıt anlamlı, diğer taraftan da müşterek bir fiil olması hasebiyle, manası Kur'an'da semantik olarak tahlil edilmesi en zor kelimelerden birisi de "din"dir. Mevdudi ve Izutsu'nun kelimenin cahiliye kipini de tahlil ederek ortaya koydukları başlıca dört anlam vardır. 1. Zaptetmek, hükmetmek, hakimiyet, 2- İtaat, teslimiyet kulluk, tapınma, 3- Adet, anane, huy 4- Ceza veya mükafaat olarak karşılık vermek, muhakeme etmek.¹⁵ Birinci ve ikinci anlamlar birbirinin zıddıdır. Yani, bazen iki anlam aynı anda kastedilir. Birinci anlam, Allah'ın kainata ve insanlığa olan ontolojik hakimiyetini, varlıkların da ona ontolojik teslimiyetini ifade eder (16-Nahl/52). Kur'an'daki "İslam" ve "teslimiyet"le ilgili bütün kullanımlar ikinci manayı ifade eder. Ayrıca "dini yalnız Allah'a has kılma (muhlisine lehuddin) ifadeleri de bu anlamdadır. Bu, aynı zamanda O'na ibadet etmek manasına gelir: "Ben dini sırf ona özgü kılarak Allah'a ibadet etmekle emrolundum" (39. Ankebut, 11.14) Kur'an'da bu ifadeler müşriklerin veya kafirlerin tehlike anlarında yalnız Allah'a sığınmaları, ona itaat etmeleri; fakat, "Allah onları kurtarınca, hemen şirk koşmaya başlamaları" (29/Ankebut-65) nı eleştirmek için kullanılır. Dördüncü anlam, Kur'an'da (11-Fatiha/4, 107/1) vs. geçmektedir.

Kur'an'da söz konusu edilen (3/19, 5/3) "İslam" teknik terim olarak Hz. Muhammed'e vahyedilen gövdeye değil; itaat, ibadet, boyun eğme; giderek de bir inançlar ve ahlaki değerler sistemine ve ondan doğan yükümlülüklerle tekabül eder¹⁶. Bu anlamda din veya İslamiyet, itikad ibadet ve ah-

laki pratiği birlikte içerir. “Oysa onlar (ehl-i kitap) Allah’a yönelerek dini yalnız O’na has kılarak, O’na ibadet etmek, namazı kılmak ve zekatı vermekle emrolunmuşlardı. İşte dosdoğru olan din de budur” (98-Beyyine/5). Allah Kur’an’dan önceki kitaplarda ve son olarak da Kur’an’da bu evrensel değerlere inananları “müslümanlar” olarak niteledi ise (21-Hacc 78); Hz. İbrahim de ‘müslüman’ (3- Ali-i İmran/17), ben de müslüman isem, o halde ‘İslam’ hepimizin ortak paydasıdır. Hz. İbrahim’de olup da bende olan, ve ya bende olup da Hz. İbrahim’de olmayan şey ‘İslam’ değildir.

Buradan şöyle bir sonuç çıkıyor, din değişmeyen, inanç, ibadet, itaat ve ahlaki değerler sistemi, bunların bütünü. Yani namaz kılmanın, zekat vermenin bizzat kendisi adil olma, iyilik yapma, günah olan ahlaksız eylemlerden çekinme. Yoksa bunların farz kılınması veya vahiyle aktüelleştikleri tarihsel toplumsal ilişkilerin şeklinin tayin edilmesi değil. Bu anlamda “din” sabittir, evrenseldir ve değişmez. Yani mutlaktır. Ama vahiy yani bu evrensel gerçeklerin tarihi süreç içinde bir topluma, bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi ve aynı zamanda toplumsal sorunlarının da çözülmeye çalışılması (şeriat) değişir: Şeriat’ın değişmeyen kısmı dindir. “Allah Nuh’a dinden tavsiye ettiği şeyleri size de zorunlu kılmıştır. Ey Muhammed sana da vahyettik, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya da buyurduk ki, dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin...” (42- Şuara-13) Görüldüğü gibi, Allah bütün peygamberlere dini ayakta tutmayı ve onda “ayrılığa düşmemeyi” emrediyor. Örneğin, “Ahiret hayatı daha iyi ve daha bakidir” (87-A’la/17) hükmü, “ilk sahifelerde, İbrahim ve Musa’nın sahifelerinde de vardı” (87 Ala/18-19). Bu evrensel din, Kur’an’da Hz. İbrahim’in üzerinde olduğu din ve “sırat-ı müstakim” olarak da ifade edilir. “De ki: Rabbim beni doğru yola iletti. Dosdoğru dine, Allah’ı birleyen İbrahim’in dinine. O, ortak koşanlardan olmamıştır” (6-En’am/161)

Bu evrensel dini hakikatların toplumların yapıları göz önünde bulundurularak toplumsal nizama dönüştürülmeleri tarihi süreç içinde farklılaşmıştır: “Biz her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik. Allah eğer istese idi, bütün toplumları (aynı kuralların geçerli olduğu) bir tek dini toplum yapardı. Fakat, sizleri size vermiş olduğu (toplumsal gerçeklikle, denemektir) (5-Maide/48). Son olarak peygamberimizi de bu evrensel doğrulardan (mine’l-emr) mülhem ve onları içeren bir “şeriat” üzere kılmıştır. (45-Casiye/18)

Görüldüğü gibi vahiy din değil, dinin de içinde bulunduğu şeriat vaz’eden şeydir. Allah’ın koyduğu şeriate ise insan sonuna kadar bu sürecin içindedir. Örneğin öncelikle vahyî kendisini ele alalım:

Öncelikle, vahiy bir toplumun dili ile (Araplar ve Arapça) vuku bulmaktadır. O toplumun dili toplumun aklından ve kültüründen soyutlanamaz. Bu nedenle Kur'an'ın ve şeriatın Arabiliğini inkar etmek idealist bir yanılsamadır. Nass hakikatında, cevherin de aynı zamanda kültürel bir üründür. Nassın metafizik, aşkın ilahi bir kaynağı olması bu olguyu dışlamaz. Allah kendi muradını insanlara duyurmak için bir dili seçtiği zaman boş bir kap seçmiş olmuyor, dolu bir kap seçmiş oluyor. Sonuna kadar topluma, tarihe ve kültüre yapışık olan bir dili tercih etmiş oluyor.¹⁷ Diğer taraftan Vahyin içeriğinin zaman ve mekandan bağımsız, toplum dışı, mutlak olduğunu iddia etmek son derece anlamsızdır. İlahi kelam ile beşeri kelam birbirine zıt şeyler değildir. Birisi 'Allahca', diğeri "beşerce" bir şey değildir. Aralarında derece farkı vardır, yoksa mahiyet farkı değil. Gerçekte, baştan sona kadar vahiyde Allah kelamı ile insan kelamı birbirine karışmıştır. (Qallelezine keferu..., Yekulu'l-münafikun...vs). Allah, müminlerin, Hıristiyanların, Yahudilerin, müşriklerin, münafıkların sözlerini çokça iktibas edip, onların doğruluğunu -yanlışlığını değerlendirmiştir. Onların sorularına cevap vermiştir. (Yes'elunake...kul...)

Hatta bazen vahiy, insana ait edebi orijinal ifadeleri, cümleleri aynen alıp kullanıyordu. Örneğin; Huneyn gazvesinden sonra Hz. Peygamberin Hz. Ali ve Fatıma'yı çağırarak onlara söyledikleri az değişiklikle 'Nasr' suresinde aynen Allah'ın kendi cümlesi olarak ifade edildi.¹⁸

Vahiy bir taraftan pratiğin sürekli ayetlerle nasslaşması (teori); diğer taraftan da evrensel hakikatlerin yeniden hatırlatılması ve tarihe sokulması, tahakkuk ettirilmesi, tarihi yönlendirmesidir. Nüzul sebebinin her zaman toplumsal veya beşeri bir "olay" olması gerekmez. İnsani veya toplumsal bir 'durum' da nüzul sebebi olabilir. Toplamı 23 senede inmiş Kur'an'da nüzul sebebi olmadan inen ayet olduğunu iddia etmek, ne bu süreyi açıklar, ne de Allah'ın nedenli, anlamlı, hikmetli ve maslahatlı iş yaptığı ilkesiyle bağdaşır. Dünyadaki ilahi fiil zaman ve mekan boyutları içindedir. İster fiziki ister sosyal olsun, bu alemin kanunlarına tabidir. Dini bakış açısından bu kanunlar Allah'ın koyduğu ve yürüttüğü kanunlardır. Dolayısıyla Allah'ın tabiat kanunlarına göre iş yapması mutlak ilahi kudreti küçülten bir şey değildir. Tersine, belki mükemmelliğin bir ifadesidir.

Gelelim vahyin toplumsal ve hukuki içeriğine. Bu alanda asıl olan "beraeti asliyye"dir. Allah'ın vermiş olduğu akli ve ahlaki değerlendirme yeteneğini kullanarak sorunlarını çözeceği yerde, olur-olmadık yerde, sofuca her şeyin fetvasını vahiyden almak ve günlük yaşamın her adımını noktasal olarak ilahi emre göre yaşamak isteyenleri Allah eleştirmiştir: "Ey inananlar,

hükmü size açıklanınca pişman olacağınız konuları sormayın. Kur'an indirilirken onları sorarsanız size (hükmü) açıklanır (ama hoşunuza gitmez), Allah hakkında hüküm indirmedeği konularda sizi serbest bırakmıştır. (Sizin ihtiyarınıza bırakmıştır)... Sizden öncekiler sordular (kendilerine açıklandı), sonra da onları inkar ettiler" (5-Maide/101-102) Görüldüğü gibi, Allah insana güvenirken, Şafii daha önce değindiğimiz üzere anda ve gelecekteki bütün müşküllerin doğru çözümlerini bütününüyle insandan alıp ontolojik olarak vahyin, ilahi buyruğun altına sokuyordu.

Vahyin insaniliğini ortaya koyan bir başka husus, Kur'an'ın, kullandığı ahlaki vokabuları'yi yeniden tanımlamaya gitmemesidir. Maruf-münker, Tayyibat- Habais, Hakk-Batıl, Adalet-Zulm-vs. Bunların içeriklerinin insan sağduyusu, akli, vicdanıyla her tekil ilişkide insan tarafından belirlenebileceğini varsayar ("Fe elhamaha fucuraha ve taqvaha: insana bozukluğunu ve ondan korunmayı verdi" 91-Şems/8) Kur'an, kullandığı ahlaki dilde çok az sayıda semantik bir kaydırma yapmıştır. Bu anlamda Kur'an, ahlaki bilgilendirme kitabı olmadan daha çok, yaptırımı güçlendirme ve ahlaki doğrunun görülmesi için metodolojik bir uyarıdır. Fazlur Rahman'ın dediği gibi, Kur'an ne soyut bir etik, ne de hukuki bir dökümandır. O ne spesifik ahlak kuralları önerir, ne de soyut ahlaki önermeler içerir. Onun önerdiği "takva", her yerde ve her an hazır olan Allah'ın gözetiminde, Allah'ın da sahip olduğu ahlaki değerleri O'nun hidayeti ile görmek ve pratiğe geçirmektir.¹⁹

Hukuki yaşamada (teşri) Kur'an, insani çabaya bünyesinde önemli bir yer vermiştir. Örneğin: Nikah, birinci ve ikinci boşanmalardan sonra tekrar evlenme, fakat üçüncü boşanmadan sonra başka bir erkekle evlenmeden eski kocayla evlenememe (ric'italak), diyet, hayız halinde cinsi münasebetin yasaklığı, gusül abdesti, eş cinsellerin hukuki durumu, haram aylar, yakınlık, evlilik ve nesebden dolayı evlenilmesi yasak olanlar vs.²⁰ Bunlar cahiliyye döneminden olduğu gibi Kur'an'a yansımış ve korunmuştur.

Kur'an, sadece "Arapça" (Kur'anen Arabiyyen) indirilmiş bir kitap değil, toplumsal yaşamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş "Arabi bir hüküm" (hükmen Arabiyyen) (13-Rad/37)dür.

Dolayısıyla haricilerin bedevi anlayışıyla toplumsal yaşamada" Allah'dan başka hüküm koyan yoktur" demek, bizzat göstermeye çalıştığımız gibi Kur'an'la çelişir. Aynı şekilde "din" ile "şeriat" arasında bir ayırım yapmadan, Kur'an'da olan her şeyin din olduğu, dinin de yalnız Kur'an'la sınırlı olduğu iddiası da büyük bir vehim ve yanılısamadır. Din, eğer daha önce Kur'an çerçevesinde tanımlamaya çalıştığımız gibi, Allah ile insan arasında temeli

saygı, itaat, ibadet ve ahlaki değerler sistemi içerisinde yürütülen bir ilişki ise; bu zorunlu olarak “vahyin” değil, insanın olduğu her yerde olabilecek bir şeydir. Vahiy olsa olsa kendinin de ifade ettiği gibi, temeli insanın fitratında olan dini: “Allah’ın yaratılıştta insanlara verdiği dini” (30-Rum/30) tekrar diriltmeye çalışmıştır. Vahyin istediği ve indirdiği toplumda kendinin de zorunlu olarak yaptığı, toplumsal teşrinin (yasamanın), dinin ontolojik özünden olan evrensel ahlaki değerler sistemine dayanması, yaslanması ve onu içinde barındırmasıdır. Yoksa, o yasaların formel şekli (hukuk) din değildir. Bu, bizzat Kur’an’da da şahid olunacağı gibi, aynı zamanda nasuti, dinamik, toplumsal ve dolayısıyla da tarihsel ve değişken bir şeydir. (Ezmanın tağayyuru ile ahkam tağayyur eder).

Netice itibariyle, Şafii’nin, giderek de Ehli Sünnetin Fıkıh Usulünde ortaya koymuş olduğu metodoloji, tarihin en büyük siyasal öznesinin (Allah) somut tarihi, toplumsal, askeri, siyasi şartlar içinde ortaya koymuş olduğu siyaseti unutarak, O’nun mutlaklığını araçsallaştırarak, önce Kur’an’ın tamamını, sonra da sünneti meta-historik, insani yanı olmayan, mutlak, sabit kutsal bir statüye kavuşturmuştur. Dolayısıyla, Allah’ın ve Hz. Muhammed’in siyasi stratejileri ait oldukları tarihsel ve toplumsal zeminden koparılmıştır. Şafii ve Ehlü’l-Hadis başta olmak üzere Ehli Sünnet, sünnete “gayri metluv vahy” statüsüyle kutsallık ve mutlaklık elbisesi giydirerek ona neredeyse Kur’an’a denk epistemolojik bir değer vermiştir. Bu durumda tek sorun kalıyor: Neyin “Sahih” sünnet veya “sahih hadis” olduğudur. O da bilindiği gibi daha sonra Buhari ve diğer Kütüb-i Sitte müellifleriyle tayin edilmiştir.

Bu durumda ictihad veya ‘kıyas’a düşen tek görev kalıyor: Tarihi seyir içinde ortaya çıkan her yeni sorunu, çözümünün ontolojik olarak altında veya arkasında bulunduğu (illet) çözümünü, istinbat ederek sorunu çözmektir. Yani “fer’i” “asl”a (nassa) bağlamaktır. Artık bu durumda hiç kimse Ebu Hanife’nin dediği: “Ene estehsinu= Ben (böyle) doğru buluyorum” diyemez. Çünkü Şafii bu cüreti gösteren Ebu Hanifeye: “Ente testeşriu= Sen şeriat koymak istiyorsun” diyordu. Aslında Şafii’nin dediği doğrudur. Ebu Hanife de Hz. Ömer gibi şeriatın toplumsal boyutunu dinamik olarak yenilemek istiyordu. Fakat, bu iş Şafii’nin durduğu yerden bakılınca neredeyse küfür olarak görünüyordu. Nitekim hala da öyle değil mi?

Netice olarak, müminlerin tarih içinde ilahi, kutsal, aşkınla alan ilişkileri, pratik içinde müminin iyi niyeti (ihlas) ve eleştirel bilinciyle; Allah’ın mukabil olarak sürekli yol göstermesi (hidayet) ve yardımı şeklinde diyalektik ve dinamik bir eylemliliktir. Bu durum mistik bir sevinci, her türden hak-

sızlığa karşı bir duruşu-eylemliliği barındırır. Tersine ise, cisimleşmiş nesnelere perestîş ve dondurulmuş nasrlara dogmatik bir inançtır. Birlikte bulunduğu halet-i ruhiye ise çoğunlukla yeis, korku ve bağınazlıktır.

Dipnotlar

- 1 Ebu Zeyd, Nasır Hamid, el-İmamü's-Şâii: Te'sisu'l-Aydiyuluciyyeti'l-Vasatiyye, Kahira, 1992, 21.
- 2 Şafii, Muhammed İdris, er-Risale, Beyrut, Tarihsiz, 92
- 3 Şafii, Muhammed, er-Risale, 82
- 4 age, 92, El-Umm, Beyrut, Tarihsiz III/127.
- 5 Şafii, Risale, 32. El-Umm 3/127.
- 6 Ebu Zeyd, Şafii, 46 Örnek olarak bkz. Zemahşeri el-Keşşaf, Beyrut. 1987, 3/538.
- 7 Şafii örnek olarak "Ruhu'l-Emin (Cebrail) bana hiç kimse rızkını elde etmeden ölmez. Onu iyi yollardan talep edin diye zihnime ilka etti" hadisini zikretmektedir. Risale 93 Ayrıca "el-ka" fiilinin Kur'an tarafından Hz. Muhammed'e verilen Kur'ani vahy için kullanıldığına dikkat edilmeli: "inna senulki ileyke kavlen sekila" (73-Müzzemmil/5).
- 8 Şafii, Risale, 471 vd. Ebu Zeyd, Şafii 85 vd.
- 9 Şafii, Risale, 19. 512. Ebu Zeyd, Şafii 93 ud. Şafii zayıf ve vahid de olsa Hadis'in bulunduğu yerde içtihad (kıyas) yapmayı doğru bulmamakta ve Kıyas'ı mecburiyet karşısında baş vurulan bir zaruret olarak yorumlamaktadır. Bkz. Risale. 599.
- 10 Şafii, Risale, 507.
- 11 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu (Çev. Salih Akdemir), Ank. 1966. 47.
- 12 Şafii, el-Umm, 111/127
- 13 Cabiri, Muhammed Abid, Bünyelu't-Akli'l-Arabi, Beyrut, 1990. 560
- 14 Bigiyef, Musa Carullah, Kitabu's-Sünne, Bhopol. 1945. 32-33. Bu hususlarda ayrıca bkz. Ali Harb, Sultatu'n-Nass, Beyrut, 1993, 106-107.
- 15 İzusu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan (Çev: S. Ateş), Ankara (A.Ü. İ.F. Yayını), 207 vd. Ebu'l-Ala el-Mevdudi, Kur'an'a Göre Dört Terim (Çev. O. Cilacı), İst. 1982, 109 vd.
- 16 Muhammed Arkoun, Rethinking İslam (ing, trans: R. D. Lee) 1994 Westwiew press. s. 21. Muhammed Esed. Kur'an Mesajı (Çev. C. Koytak, A. Ertürk) İst. 1996. I-III
- 17 Ebu Zeyd, Mefhumu'n-Nass, 1990 Kahira. 25 vd.
- 18 Hanefi Hasan, el-Vahy ve'l-Vakı' (el-İslam ve'l-Hadase London. 1990 için de) 157.
- 19 Fazlur Rahman, Lew and Ethics in İslam (Ethics in İslam. Mealibu 1988 içinde). 13
- 20 Harb, Ali, Sultatu'n-Nass, Beyrut, 1993. 1104-105.