53656

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

İSLÂM'DA YENİLENME DÜŞÜNCESİ AÇISINDAN

MODERNİSTLERİN SÜNNET ANLAYIŞI

(DOKTORA TEZİ)

İbrahim HATİBOĞLU

Danışman
Prof. Dr. M. Yaşar KANDEMİR

İstanbul 1996

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 1
KISALTMALAR 4
TRANSKRİPSİYON 6

GİRİŞ

KONUNUN SINIRLARI, KAYNAKLARI VE TERİMLERİ

I. KONUNUN SINIRLARI VE ELE ALINIŞI 8
II. KONUNUN KAYNAKLARI 13
III. KONUYLA İLGİLİ TERİMLER 19
A. MODERNİZM KAVRAMI 19
B. KONUYLA İLGİLİ DİĞER KAVRAMLAR 26

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE İSLÂM DÜNYASINA YAYILMASI

I. MODERNİZME ZEMİN HAZIRLAYAN FAKTÖRLER 32
A. BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ DEĞİŞİMİN MODERNİZME TESİRİ 32
1. Zihnî Değişimin Tesiri 32
2. Teknolojik Gelişmelerin Tesiri 37
3. Emperyalist Gâyelerin Tesiri 38
B. HIRİSTİYANLIK VE YAHUDİLİK'TE MODERNİZM 39
1. Hıristiyanlık'ta Modernist Temayüller 40
2. Yahudilik'te Modernist Temayüller 42
C. ŞARKİYATÇILAR VE MODERNİZM 43
D. GELENEKSEL YAPININ YETERSİZ GÖRÜLMESİ 48
II. İSLÂM DÜNYASINDA MODERNİZM 53
A. TEŞEKKÜL DÖNEMİ İSLÂM MODERNİZMİ 53
1. Hindistan'a Modernizmin Girişi 53
2. Osmanlı'ya Modernizmin Girişi 67
3. Mısır ve Sudan'a Modernizmin Girişi 76

B. ÇAĞDAŞ İSLÂM MODERNİZMİ 92
1. Türkiye'de Modernizm 93
2. Çağdaş Mısır ve Sudan'da Modernizm 104
3. Hindistan ve Pakistan'da Modernizm 117
III. MODERNİZMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ VE YAPILAN TENKİDLER.. 134
A. MODERNİST DÜŞÜNCENİN TEMEL ÖZELLİKLERİ 134
1. Kur'ân'a Yapılan Vurgu 135
2. Aklın Önemine Yapılan Vurgu 137
3. Dinin Ahlâkî Yönüne Yapılan Vurgu 138
4. Geleneğe ve Taklîde Tepki 139
5. Bazı Fıkhî Kavramların Yeniden Ele Alınması 141
6. Sebeplilik ve Mu'cizeler Meselesi 142
B. MODERNİZME YÖNELTİLEN TENKİDLER 143
1. Batı Merkezli İlim Anlayışı 145
2. Din-Dünya Ayırımına Dayalı Anlayış 146
3. Eleştirilerde Genellemeci Yaklaşım 148
4. Tarihselci Bakış Açısı 149
IV. DEĞERLENDİRME 151

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİST DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE SÜNNET

I. MODERNİSTLERİN SÜNNETE BAKIŞININ TARİHÎ ARKA PLANI 162
A. MU'TEZİLE VE SÜNNET 162
1. Mu'tezile ve Modernizmin Benzer Yönleri 163
2. İlk Dönem Hadis Muhâlefeti 166
3. Mu'tezilenin Sahâbeyle İlgili Görüşleri 168
4. Mu'tezile ve Mütevâtir Hadis 170
5. Mu'tezile ve Âhad Hadis 172
B. ŞARKİYATÇILAR VE SÜNNET 175
1. Sünnet Konusunda Görüş Beyân Eden Şarkiyatçılar 176
2. Şarkiyatçıların Hadis Tenkîdi Metodolojisi 189
3. Hadis ve Sünnet Kavramları 191
4. Hadislerin Güvenilirliği Meselesi 193
5. Hadislerin Rivâyet ve Kitâbeti 200
6. Sünnetin Bağlayıcılık Yönünden Değeri 203
III. OSMANLI TÜRKİYESİ'NDE SÜNNET 206
IV. TEŞEKKÜL DÖNEMİ HİNDİSTAN MODERNİZMİNDE SÜNNET 208
A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI 209
1. Hadis ve Sünnet Kavramları 209

2. Hadislerin Teşekkülü ve Tarihî Gelişimi 211
3. Hadislerin Güvenilirliği ve Rivâyeti 213
4. Hadis Uydurmacılığı 215
B. HADİS TARİHÎ VE İLİMLERİ 219
1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi 219
2. Hadis Kaynaklarının Değeri ve Muhtevası 221
3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri 226
4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi 233
C. SÜNNETİN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ 239
1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı 239
2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği 244
IV. TEŞEKKÜL DÖNEMİ MISIR-SUDAN MODERNİZMİNDE SÜNNET 248
A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI 249
1. Hadis ve Sünnet Kavramları 249
2. Hadislerin Güvenilirliği 250
3. Hadislerin Rivâyeti 253
4. Hadis Uydurmacılığı 255
B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ 256
1. Hadislerin Kitabeti, Tedvini ve Tasnîfi 257
2. Hadis Kaynakları ve Musannifler 257
3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri 259
4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi 259
C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ 263
1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı 263
2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği 267
V. DEĞERLENDİRME 270

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜNNET

I. ÇAĞDAŞ TÜRK MODERNİZMİNDE SÜNNET 275
A. HADİS ISTILAHLARI 276
1. Hadis ve Sünnet Kavramları 276
2. Hadis Istılahlarının Değeri 279
3. Hadis Uydurmacılığı 281
B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ 284
1. Sahâbe Rivâyetinin Değeri 284
2. Muhaddis ve Ravîlerin Güvenilirliği 285
3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri 286
4. Temel Görüşlerin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi 288

C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ 290
1. Sünnet'in Hukukî Bağlayıcılığı 290
2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği 296
II. ÇAĞDAŞ MISIR-SUDAN MODERNİZMİNDE SÜNNET 299
A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI 300
1. Hadis ve Sünnet Kavramları 300
2. Hadislerin Güvenilirliği 301
3. Hadislerin Rivâyeti 303
4. Hadis Uydurmacılığı 304
B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ 307
1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi 307
2. Hadis Kaynakları ve Musannifleri 310
3. Sahâbe ve Muhaddislerin Rivâyetinin Değeri 312
4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi 316
C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ 320
1. Sünnetin Bağlayıcılığı 320
2. Nasların Hükmünün Değişebilirliği 326
III. ÇAĞDAŞ HİND-PAKİSTAN MODERNİZMİNDE SÜNNET 332
A. HADİS ISTILAHLARININ GELİŞİMİ 334
1. Hadis ve Sünnet Kavramları 334
a. Hadis kavramının muhtevâsı 336
b. Sünnet kavramının muhtevâsı 339
2. Hadislerin Teşekkülü ve Tarihî Gelişimi 344
3. Hadis Uydurmacılığı 349
B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ 355
1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi 355
2. Hadis Kaynaklarının Değeri ve Muhtevası 359
3. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi 363
C. SÜNNETİN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ 375
1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı 376
2. Sünnetteki Ahlâkî Değerlerin Bağlayıcılığı 385
IV. DEĞERLENDİRME 387

SONUÇ 392
BİBLİYOGRAFYA 396

667

ÖNSÖZ

Dinin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci kaynağı olan sünnet, XIX. asrın ortalarından itibaren, öncelikle Batılı araştırmacıların başlattığı, ardından da bazı müslümanların kısmen sürdürdüğü tenkid faaliyetleri ile yeni bir seviyede tartışılmaya başlanmıştır. İslâm dünyasında kültürel anlamda Batı ile karşılaşmadan önce, toplumda görülen dinden uzaklaşmalara karşı tek çarenin, Kur'an ve sahih sünnete dönmek olduğu düşüncesi yaygın bir şekilde kabul görmekteydi. Bu karşılaşma sonrası, İslâm âleminin farklı bölgelerinde, toplumdaki problemlerin aşılamaz hale gelmesinin, temel kaynakların tarih boyunca yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı bazı kimselerce de gündeme getirilerek, Kur'an ve Sünnet'in yeni durumlara cevap verecek şekilde yeniden yorumlanması düşüncesi, gittikçe sistemleşen bir şekilde savunulmaya başlandı.

Müslümanların aşina olmadıkları bu farklı görüşlerle karşılaşmaları, özellikle gerekli fikrî birikimi bulunmayanların dinî düşüncesine menfî tesirleri oldu. Bu çerçevede çalışmamızın gayesi, fazla tanınmamasına rağmen, toplumda bazı kimselerce bilinçsizce savunulan veya tenkid edilen modernist düşüncenin ve modernistlerin hadis anlayışlarını ortaya koymaktır. Hakkında çok konuşulmasına rağmen, bu konuda akademik anlamda kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olması, konunun hadis ilmi açısından ele alınmasını zorunlu kılmaktaydı. Bu sebeple, İslâm dünyasındaki yenilikçilik faaliyetleri ve modernist düşüncenin önde gelen temsilcilerinin bu alandaki gayretleri, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnete Bakışı* isimli bu çalışmada, bir giriş ve üç bölüm halinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Giriş'te konunun muhtevası, çalışmada takip edilen metod ve kaynaklar ile tezin konusuna dair kavramlar üzerinde durulacaktır. Muhtevada, gerek süreç gerekse şumûlü itibariyle İslâm ülkelerinde bu çalışmanın alanına giren bölgelere işaret edilmeye gayret edilecektir. Çalışmanın hedefi ve takip edilen yöntemin kısaca izah edilmesinden sonra, konunun kaynakları hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır. Bu kısımda son olarak, tezde sık sık kullanılan doğrudan konu ile ilgisi bulunan kavramlar ve buna bağlı diğer dolaylı terimler kısaca incelenmeye çalışılacaktır.

Birinci Bölüm'de, modernizmin ortaya çıkışı ve İslâm dünyasına yayılması konu edilecektir. Modernistlerin ve hadis anlayışlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ele alınacak olan bu bölümde, öncelikle Batı düşüncesindeki değişim ve dinî konulara etkisi yanında, şarkiyatçıların ve geleneksel yapıdaki eksikliklerin modernizmin yaygınlaşmasındaki tesirleri üzerinde durulacaktır. Bu ön bilgilerden sonra, İslâm dünyasına modernizmin girişi, teşekkül dönemi İslâm modernizmi ve çağdaş İslâm modernizmi şeklinde iki ayrı başlık altında incelenecektir. Her iki bölümde de giriş sırasına göre, Hindistan, Mısır-Sudan ve Osmanlı Türkiyesi'nde modernizmin serüveni ve önde gelen temsilcilerinin fikirleri ele alınacaktır. Bu bölümde son olarak da modernizmin temel özellikleri ve ona yöneltilen bazı tenkidlere dikkat çekilecektir.

İkinci Bölüm'de, modernist düşüncenin teşekkül döneminde sünnet hakkında ileri sürülen görüşler ele alınacaktır. Ancak buna geçmeden, modernistlerin sünnete bakışının tarihî ve fikrî arka plânı başlığı altında Mu'tezile ve şarkiyatçıların konuya dair görüşlerine kısaca temas edilecektir. Ardından Osmanlı Türkiyesi'ne konu açısından kısaca temas edildikten sonra, Hindistan modernistlerinin hadis ve sünnet hakkındaki görüşleri, hadis ilimleri ve ıstılahları, hadis tarihi ve ilimleri ve sünnetin bağlayıcılık yönünden değeri şeklinde üç temel başlık altında ayrıntılı biçimde işlenecektir. Daha sonra Mısır-Sudan modernistlerinin sünnet ve hadis hakkındaki görüşleri incelenecektir. Son olarak da işaret edilen bölgelerdeki modernistlerin kanaatlerinin mukayesesinin yapıldığı bir değerlendirmeye yer verilecektir.

Üçüncü Bölüm'de ise, çağdaş İslâm düşüncesinde sünnet konusu üzerinde durulacaktır. Fikirlerini incelediğimiz şahıslar dikkate alınarak burada öncelikle, çağdaş Türk modernizminde sünnet konusuna temas edilecektir. Birer örnek olmaları ve İslâm âleminin diğer fikir merkezleri ile irtibatı sağlamaları sebebiyle düşüncelerini ele aldığımız iki mütefekkirin ardından, yine yukarıda işaret edilen üç ana başlık altında, çağdaş Mısır-Sudan modernistlerinin sünnete bakışı üzerinde durulacaktır. Bu kısmın ardından aynı plan çerçevesinde Çağdaş dönem Hind-Pakistan modernistlerinin sünnet ve hadisler hakkında ileri sürdüğü düşünceler ayrıntılı bir şekilde incelenecek, son olarak da incelediğimiz üç bölge düşünürlerinin ortaya attığı görüşlerin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Son olarak şuna işaret etmek isterim ki, sünnete yöneltilen tenkidlerin ağırlık kazandığı bu çalışmada, "insanlığın kurtuluşu için Kur'an ve onun toplumda canlı bir temsîli demek olan sünnetin anahtar vazifesi görmesi gerektiği" şeklinde özetlenebilecek olan ve tarih boyunca kesintisiz devam eden bir geleneği temsil eden, "yeniden-ihyacı" anlayışın en azından bir bölüm olarak ele alınması uygun olabilirdi. Ancak asıl konunun genişliği bizim böyle bir çalışmayı burada ele almamıza imkan vermemiştir.

Ayrıca gerek kendisini tanıdığım andan itibaren, gerekse bu çalışmanın başından bu yana, yakın alâkalarını esirgemeyen, yol gösterici tavsiyeleri, ufuk açıcı ve samîmi konuşmalarıyla bana her zaman destek olan kıymetli üstâdım Prof. Dr. M. Yaşar KANDEMİR Bey'e, özellikle tez plânının hazırlanmasında tavsiyelerini esirgemeyen ve fikirlerinden istifade ettiğim kıymetli hocalarım Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI ve Yard. Doç. Dr. Raşid KÜÇÜK Beyler'e, tez plânını incelemek sûretiyle kıymetli fikir ve tavsiyelerini bana lutfeden Doç. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU Bey'e ve tahsil hayatıma başladığım andan itibaren yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma teşekkür etmeyi ifâsı zarûrî bir borç bilirim. Ayrıca tez boyunca her türlü yardımlarını esirgemeyen değerli mesai arkadaşlarıma, sahamla ilgili araştırmalar yapmak üzere yurt dışına gitmeme imkân sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi idârecilerine, çeşitli kaynakları istifademe sunan İSAM Kütüphane, Dökümantasyon, Satınalma ve Fotokopi servislerinin fedakâr personeline de sonsuz teşekkürlerimi arzederim.

İbrahim HATİBOĞLU
B. ÇAMLICA, Ağustos 1996

KISALTMALAR

a.mlf. : aynı müellif
AK : *Âlemü'l-Kütüb*, Tâif 1980-
AO : *Acta Orientalia*, Budapest, 1946-
APSR : *The American Political Science Review*, Washington 1961-
ASE : *die Arabischen Studien in Europe*, Leipzig 1955.
ASQ : *Arab Studies Quarterly*, Belmond 1978-
AÜ : Ankara Üniversitesi
AÜİFD : *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952-
b. : ibn, bin
BAEO : *Boletin de la Asociación Espanola*, Madrid.
BH : *Beyânü'l-Hak*, İstanbul 1324.
Bİ : *el-Ba'sü'l-İslâmî*, Lucknow ts.
bk. : bakınız, bak
BO : *Bibliotecha Orientalis*, Leiden 1943-
bs. : baskı, baskı yeri
bt. : binti
BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londan 1917-
CEMENA: *The Cambridge Encyclopedia of The Middle East and North Africa*, Cambridge 1988.
çev. : çeviren, tercüme eden
DAI : *ed-Dirâsâtü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Kahire 1983-
DI : *der Islam*, Berlin 1910-
Dİ : *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Islamabad 1965-
DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
dn. : dipnot, dipnotta
DWDI : *Die Weld Des Islams*, Leiden 1952-
edt. : edisyon, neşir
EI2 (Ing) : *The Encyclopedia of Islam (new edition)*, Leiden 1954-
EJ : *Encyclopedia of Judaica*, I-XVI, Jarusalem 1972-1978.
ER : *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987.
FF : *Fikrun ve Fenn*, Bonn 1963-
h. : hicrî
haz. : hazırlayan
HI : *Hamdard Islamicus*, Karachi 1978-
Hz. : Hazreti
IC : *Islamic Culture*, Haydarâbâd 1927-
ICMR : *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1955-
IJMES : *International Journal of Middle East Studies*, London-New York 1970-
Ing. : İngilizce
IL : *The Islamic Literature*, Lahore 1949-
IQ : *The Islamic Quarterly*, London 1954-
IR : *Iqbal Review*, Lahore 1960-
IS : *Islamic Studies*, Karachi 1962-
İA : *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
İAD : *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1986-
İTED : *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1953-
İÜ : İstanbul Üniversitesi

JAOS : *Journal of the American Oriental Society*, New Haven 1843-
JASB : *Journal of Asiatic Society of Bengal*, Bengal 1831-
JCLIL : *Journal of Comperative Legislation and International Law*, London 1950-
JIS : *Jounal of Islamic Studies*, Johannesburg, 1981-
JNES : *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1942-
JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1833-
JSAMES : *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Villanova 1977-
krş. : karşılaştırınız
LI : *Livâü'l-İslâm*, Kahire ts.
m. : milâdî
md. : madde
ME : *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1349-
MEA : *Middle East Affairs*, Annandale 1993-
MEK : *Milli Eğitim ve Kültür*, Ankara 1978-
MES : *Middle Eastern Studies*, London 1964-
MESAB : *Middle East Studies Association Bulletin*, New York 1967-
MKÂCK : *Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb Câmi'atü'l-Kâhire*
MMLAD : *Mecelletü'l-Mecme'ı'l-lugati'l-Arabiyye bi Dımeşk*, Dımeşk 1969-
MÜ : Marmara Üniversitesi
MÜİFD : *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1983-
mül. : mülâkat
MÜSBE : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MW : *The Muslim World*, Hartford 1911-
NCHI : *The Cambridge History of India*, New York-Cambridge 1989-
no : numara, sayı
nşr. : neşreden, yayımlayan
OEMIW : *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, New York 1995.
OÜİF : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
ö. : ölümü, vefat tarihi
röp. : röportaj
s. : sayfa
sdş. : sadeleştiren
SI : *Stvdia Islamica*, Paris 1953-
SR : *Sebîlü'r-Reşad*, İstanbul 1906-1966.
sy. : sayı
TB : *Toplum ve Bilim*, İstanbul 1977-
TCTA : *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985.
TE : *Türk Edebiyatı*, İstanbul 1972-
TG : *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1989-
thk. : tahkik, neşir
TI : *Tolu-i Islam*, Karachi 1938-
TK : *Türk Kültürü*, Ankara 1962-
trc. : tercüme eden, çeviren
ts. : tarihsiz, baskı tarihi yok
TY : *Türk Yurdu*, İstanbul 1911-
UDMİ : *Urdu Daire-i Maârif-i İslâmiyye*, Pencap 1964-
vb. : ve benzeri
vd. : ve devamı
vdl. : ve diğerleri
yay. : Yayımlayan, yayınları

TRANSKRİPSİYON*

ء ..... ʾ

ث ..... Ṯ

ح ..... Ḥ

خ ..... Ḫ

ذ ..... Ẕ

ص ..... Ṣ

ض ..... Ḍ

ط ..... Ṭ

ظ ..... Ẓ

ع ..... ʿ

غ ..... Ġ

ق ..... Ḳ

* Transkripsiyon işaretleri sadece bibliyografyada kitap adlarında kullanılmıştır.

GİRİŞ

KONUNUN SINIRLARI, KAYNAKLARI VE TERİMLERİ

I. KONUNUN SINIRLARI VE ELE ALINIŞI

Müslümanlar XIX. yüzyıl başlarında askerî ve siyasî alanda dünya dengelerinin Batılılar'ın lehinde değişmeye başlamasıyla birlikte yeni şartlarla karşı karşıya geldiler. Batı'nın hızlı yükselişi karşısında müslümanların cevabı ve takındıkları tavır, modern İslâm tarihinin en önemli kısmını teşkil etmiş, bazı kimseler, kurtuluşun Batı değerlerinin bütünü ile adapte edilmesine bağlı olduğunu savunurken, diğer bir grup, "gerçek İslâm'ın" ve modern ideallerin birbirine uygun olduğunu iddia etmiş, böylece modernist İslâm'ın temellerini hazırlamışlardır. Bu iki grubun yanında, üçüncü bir gurup da, modernizm öncesi dönemde de İslâm'da var olan dinî-ictimaî teceddüd fikrinin halâ güçlü bir şekilde mevcut olduğunu ve ihtiyaç duyulacak yenilenme ve saflaşma çabaları için yeterli temelleri ihtiva ettiğini savunmuşlardır. Bunun dışında kalan bir kısım müslüman daha vardır ki onlar, bütün bu gelişmelere kayıtsız kalmış, Batı'nın bu meydan okumasına ve İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu görüşüne karşı İslâm'ı savunmaya çalışmışlardır.

İşaret edilen bu temayülleri kısaca, batıcılar, modernistler, yeniden-ihyâcılar ve muhafazakârlar şeklinde özetlemek mümkündür. Ancak farklı şekillerde ortaya çıkan bu yaklaşımları kesin çizgilerle ayırmak oldukça zordur. Bir kişi farklı konulara bakışında farklı gruplar içinde değerlendirilebileceği gibi, farklı araştırmacılarca değişik gruplar içinde de ele alınabilir.[1] Bununla birlikte çalışmamızda şahıslar, mümkün mertebe yaygın kanaatler dikkate alınarak sınıflandırılmaya çalışılmıştır.[2]

İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı isimli bu çalışma, söz konusu gruplar içinden daha çok modernistler, zaman zaman da yeniden-ihyâcılar olarak değerlendirilen kişilerin fikirlerini konu edinmiş, onların hadis ve sünnet hakkındaki kanaatlerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Çok kesin sınırlar çizilmemekle beraber çalışmamızda, 1850'den itibaren Batı ile karşılaşma sonrası islâm âleminde yaşanan dinî gelişmelerin sünneti değerlendirmedeki etkisi ele alınacaktır. Söz konusu dönemde, güç kaybetmeye başlamış Osmanlı Devleti, büyük kısmı işgal edilmiş Hindistan altkıtası ve önce Fransızlar ardından da İngilizler tarafından işgâl edilmiş Mısır başlıca fikir merkezlerini temsil etmekteydi. Bunun yanında Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Ortaasya müslümanları da benzeri işgallere ma'ruz kalmışlardı.

---

1 Badawi, "Introduction", The Reformers of Egypt; A Crituque of al-Afghani, Abduh and Rida, s. x-xii.

2 Söz gelimi Münir Şefik; Muhammed b. Abdulvahhâb, Muhammed es-Senusî, Muhammed Ahmed Mehdî, Şevkanî, Abdülkadir Cezâirî, Hasan el-Bennâ, Mevdudî vb. şahsiyetleri, yeniden-ihyâcı olarak isimlendirdiğimiz gruba, Rifâ'a et-Tahtâvî, Efgânî, Abduh, Reşid Rıza, Abdurrahman el-Kevâkibî, Hayreddin Paşa, Allâl el-Fâsî ve Mâlik b. Nebî gibi şahsiyetleri modernist şeklinde nitelendirdiğimiz sınıfa dahil etmiştir (*Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 31-32).

Ancak konunun genişliği, yenileşme hareketlerindeki benzerlikler sebebiyle önde gelen fikir merkezlerinin söz konusu genel anlayışları temsil etmesi ve kaynaklardan istifade imkânsızlıkları gibi sebeplerle Kuzey Afrika modernleşmesine; İran toplumunun sürekli içe kapalı kalması, birinci el kaynakların Farsça olması ve fikrî geleneği müstakil bir seyir takip etmesi sebebiyle de Şîa'daki yenilik yanlısı hareketlere çalışmamızda yer verilmemiştir.

Aralarında bazı temel farklılıkların bulunması sebebiyle İslâm modernizmi bu çalışmada, "Teşekkül dönemi İslâm modernizmi" ve "Çağdaş İslâm modernizmi" şeklinde iki ana başlık altında incelenmeye çalışılmıştır. Dönüm noktası olarak da, bu gün kullanıldığı anlamıyla modernizmin ilk izleri kendisinde görülen Mısırlı Muhammed Abduh kabul edilmiş, ondan sonra vefat eden düşünürlerin görüşleri çağdaş dönem içinde incelenmiştir.[3]

Tarihî ve bölgesel sınırlara ve umûmî tasnife bu şekilde işaret ettikten sonra şimdi de kısaca ele alınan bölgelerde yenileşme hareketlerini temsil eden temayüllere dikkat çekilecektir. Bu çerçevede, Osmanlı Türkiye'sinde dinî kaygıları olmaksızın yenileşme çabaları içinde olan "elit" zümre için batıcılar, kısmî batıcılar gibi ifadeler kullanılırken, dinî konular çerçevesinde yenileşmeden söz edenler için, rasyonalist İslâmcılar ve gelenekçi İslâmcılar tabirleri kullanılmıştır.[4] Yenileşmecileri ifade eden diğer tabirler olan İctihatçılar, yeni Osmanlıcılar, İslâmcılar, Türkçüler gibi tasniflerin de yine son tahlilde alt gruplara ayrılması mümkün olmakla birlikte, genel kanaati yansıtmada bu tasnif yeterli fikrî ipuçları verecek niteliktedir. Osmanlı'nın son zamanlarına tekâbul eden yenilikçilik gayretlerinin, daha çok idarî alanlarda yoğunlaşması dolayısıyla bu dönem, eserleri bulunmasının yanında idarî görevleri de üstlenen Tunuslu Hayreddin Paşa ve Cevdet Paşa esas alınmak sûretiyle incelenmeye çalışılmıştır. Çağdaş dönem Türkiye'de ise, diğer İslâm ülkeleri ile irtibatı sağlamaları, aynı zamanda da Türk modernleşmesinin tipik birer örneği olmaları sebebiyle, Mehmet Akif ve Musa Cârullah Bigiyef'in fikirleri incelenmiştir.

İslâmcıların modernist sayılması, kısmen rasyonalist oluşlarından ve Batı'ya karşı açık bulunmalarındandır. Onlar Kur'an ve Sünnet'e itimad etmekle beraber, ferd

---

3 Bu sınıflamayı daha farklı şekilde yapmak da mümkündür. Farklı tasnifler için bk. Merad, "Islah", *EI2 (Ing)*, IV, 141-163; amlf., "Reformism in Modern Islam", *CULTURES*, IV/1, 1977, 122-127; Kagaya, "A Comparative Study of Islamic Modernism in Indo-Pakistan, Egypt and Iran", *ORIENT (Japan)*, XIV, 1978, 71-89.

4 Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 18; Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, s. 71 (Şemseddin Sami, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli", *Güneş*, I/4, s. 1301'den naklen). Ayrıca bu anlamdaki İslamcılığın temel özellikleri ve Osmanlı şartların-daki durumu için bk. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 25-33.

ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kaidelerin bu kaynaklardan çıkarılması ve uygulanmasında aklı ve ilmi esas almak istemişler, aklı esas alan bir metodla Kitab ve Sünnet'ten sonuçlar çıkarmaya çalışmışlardır. Esas itibariyle İslâmcılar ifadesi, modernistleri de içine alan daha geniş bir kavram olarak telakkî edilmiştir. Arapça konuşulan bölgelerde aynı muhteva için, tecdid, ıslah, ihyâ ifadeleri kullanılırken, Batı'da pan-İslâmist, reformist veya modernist düşünce şeklinde isim verilmiştir. Ancak Türkiye'de İslâmcılar ifadesi, hem modernist hem de yeniden-ihyâcılar için kullanılmış olup, Türkiye'deki savunucuları daha çok, *Sırât-ı Müstakîm* (sonradan *Sebîlü'r-Reşâd*), *Beyânü'l-Hak* ve *Volkan* gibi dergiler etrafında toplanmışlardır.

Hindistanlı müslümanların yaşadığı bölgeler için kullanılan Hindistan altkıtası ifadesi ise, sonradan üç devlet içinde yaşayan müslümanların bulunduğu geniş bir alanı içine almaktadır. Özellikle uzun süre fiilî bir işgali yaşamaları sebebiyle, bölge konumuz açısından oldukça önem arzetmektedir. Buradaki modernist temayüller Batı ile doğrudan alakalı olduğu için, bu ekolü ifade ederken reformist, modernist gibi tabirler kullanılmıştır.

Dış tesirin etkisiyle, geleneksel anlayış ve sisteme karşı çıkma şeklinde ortaya çıkan Hindistan altkıtası modernizmi, bütün aşırılıklarıyla Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali ve Emir Ali tarafından şekillendirilmiştir. Bu sebeple bölgedeki teşekkül dönemi modernistleri başlığı altında bu üç şahsiyet ele alınacaktır. Daha sonra ise Muhammed İkbal bölge modernizmine günümüzdeki anlamına yakın bir muhteva kazandırmış,[5] çağdaş dönem yenilikçilik hareketi de onun açtığı çığırdan yürümüştür. Aralarındaki bu tür bir ortaklık sebebiyle bu dönemde, Muhammed İkbal'e ilave olarak, iki ayrı uç görüşü temsil eden, Gulam Ahmed Perviz ve Fazlu'r-Rahman'ın fikirleri üzerinde durulacaktır. Hindistan altkıtasındaki müslüman düşünürler de problemlere karşı önerdikleri çözümlerde farklı yaklaşım içerisinde olmuşlar, bu çerçevede hadis çalışmalarına ağırlık veren ve sünnetten çözümler bulmaya çalışanlara Ehl-i hadîs, mistisizmin tesiri ile kendilerini dünyevî işlerden el-etek çekmeye vermiş kimselere Brelvîler, bu iki grubun sentezi durumundaki kimselere de Diobendîler denmiştir. Modernist müslüman denen dördüncü grup insanlar ise, kısmen İslâm ve Batı eğitiminden geçmiş olmaları sebebiyle, aklın ve Batı düşüncesinin izlerini taşıyan çözümler önermişlerdir. Söz konusu bu kimseler, bölge açısından konumuzla alâkalı olan son grup içinde değerlendirilen şahsiyetlerin bir kısmıdır.

Özellikle Osmanlı ve Arap âleminde modernleşme faaliyetlerinin ortaya çıkmasına vesîle olan Mısır modernistleri içinde akla gelen ilk şahsiyet Cemâleddin Efgânî'dir.

---

5 Syed, "Modernism, Traditionalism and Islamization in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 1985, 64.

Ancak o modernizmin sistemleşmesini talebesi Muhammed Abduh'a bırakmış, Mısır modernizmi Abduh ile biçim kazanmış,[6] daha sonra da Reşid Rıza ve Ahmed Emin onların ekolünü devam ettirmiştir. Modernleşme süreçlerinin benzer özelliklere sahip olması sebebiyle, Hindistan altkıtasındaki modernleşme hareketi bazen, üç ayrı devlete ayrılmasından sonraki dönemde de, "Hindistan altkıtası" şeklinde genel bir ifade ile dile getirilmiştir. Aynı şey Mısır ve Sudan için de yapılmış, şu anda iki ayrı İslâm ülkesi olan bölge modernizmi, bazen "Mısır-Sudan modernizmi", bazen de Sudan'ı da içine alacak şekilde "Mısır modernizmi" şeklinde isimlendirilmiştir. Yine bu çerçevede, çalışmamızda, herhangi bir kayıt düşülmeksizin kullanılan din tabirinden İslâm, modernizm tabirinden de İslâmî modernizm kastedilmektedir. Bunun dışında kullanımlarda ifade kayıtlı kullanılmıştır. Yine İslâm'daki modernleşme hareketleri için, İslâm modernizmi, İslâmî modernizm, yenilikçilik veya yenilenme hareketleri gibi terimler kullanmışlardır. Bu çerçevede başlıkta geçen "Yenilenme Düşüncesi" ifadesi, bu amaçla yapılan gayretlerin tamamını ihâta eden ve daha çok müsbet anlam taşıyan genel bir kavram olarak anlaşılmalıdır.

Yine modernist, reformist, ıslahatçı gibi ifadeler kısmen itham edici tabirler olması dolayısıyla, hangi durumda kullanılırsa kullanılsın bir grup tarafından hoş karşılanmaması söz konusudur. Ancak yine de seçilen kelime ve ıstılahların hassasiyeti dikkate alınarak ve daha önce bir başkası tarafından da kullanılan şekli ile ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun yanında haricî değerlendirmelerden çok modernizmin temel özellikleri başlığı altında ele aldığımız konularda, yaklaşık bir fikrî mutâbakat taşıyan veya benzer fikirler iddia eden kimseler, ister kendilerini modernist, ister ihyâcı isterse muhafazakâr şeklinde nitelendirsin modernist olarak değerlendirilmiştir.

Bu ve benzeri konuların inceleme alanı içine giren fikir adamlarının hiçbiri tamamıyla bir düşünceye ve ilim dalına ağırlık vermiş kimseler olmayıp, ıslahâta dair konulara genel olarak yaklaşmış, bu çerçevede klâsik İslâmî ilimlerin her birine yeri geldikçe temas etmişlerdir. Konuyu ele alırken doğrudan hadis meselelerine girmekten ziyâde öncelikle yenilikçilik ve modernizm konusunun ele alınması, ardından da hadise dair görüşlerinin verilmesi bu açıdan bakılınca bir zarûret gibi gözükmektedir. Modernist olarak kabul edilen hiç bir düşünür ne tam manâsıyla bir kelâm, ne hadis ne de bir başka manâda tek bir ilim dalına dair eser yazmıştır. Yani onlar konulara klâsik anlamıyla yaklaşmak yerine yazdıkları kitap ve makalelerde -her ne kadar ağırlıklı fikir bir ilim dalına dair görülse de- genel çerçevede ıslahat meselesi ve problemleri ile ilgilenmişler, küllî bakış açılarını bütün eserlerinde hissettirmişlerdir. Onları modernizm

6 İslâm âlemindeki yenilikçilerin mukayeseli bir değerlendirmesi için bk. Kagaya, "A Comparative Study of Islamic Modernism in Indo-Pakistan, Egypt and Iran", *ORIENT (Japan)*, XIV, 1978, 71-89.

ekolü içinde değerlendirmemizin bir başka nedeni de kapsamlı ve metodik yaklaşımlarının bütün eserlerinde görülmesidir.

Tezin konusu gereği, klâsik hadis bilgilerinin bilindiği farzedilmiş, dolayısıyla bu konulara ancak mukayese yapmak ve bağlantı kurmak amacıyla kısmen temas edilmiştir. Yine çalışmanın geleneksel hadis düşüncesini müdafaa ve modernistlerin sünnet görüşünü tenkid etmek veya savunmak gibi bir hedefi yoktur. Zira öncelikle hedefimiz modernistlerin iddialarının ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması ve doğru olarak tanıtılmasıdır. Ancak tenkid ve savunma gibi bir amaç gütmeyen bu tavır, modernistlerin ileri sürdüğü fikirlerdeki tutarsızlıklara veya bazı tesbitlere zaman zaman işaret etmemizi de engellemeyecektir.

Henüz belli başlı dînî bir mezhep şeklini alamamış olan İslâm âlemindeki modernleşme teşebbüsleri, değişik ülkelerdeki birtakım mütefekkirler tarafından temsil edilmiş ve edilmektedir. Tabiatı ile gelenekleşmiş bir ekolden söz etmek yerine karakter itibariyle şahıslara nisbetle şekillenen bir modernizmden söz etmek mümkündür. Yine bu yenileşme hareketinin, Kur'an ve Sünnet'e dayanan cephesi olduğu kadar, bu ikisinin yorumunda aklı esas alarak ilim ve dîni te'lif etme yönü de mevcuttur. Bunlardan "sadr-ı İslâm'a rucû" düstûru ile de ifade edilen ilk cephesi selefiye anlayışına yakınlık arzederken, ikincisinin hareket noktası Mu'tezile'de olduğu gibi rasyonalizmdir."[7] Efgânî ve Abduh tarafından kısmen cem edilen bu iki temayül daha sonra uzlaşmaz biçimde ayrılmıştır.

Yenileşme hareketi sadece modernizmin ortaya attığı bir anlayış olmadığı gibi, modern çağa has da değildir. İslâm'ın özünde değişen şartlara ve yeni durumlara göre tavır alma Asr-ı Saâdet'ten bu yana var olagelmiştir. Bu temayül modern çağda da devam etmiş, bu süreçte sadece modernizmin aşırılıklarını kontrol altına almaya değil, seküler eğilimleri dizginlemeye de yaramıştır. Ancak ayrı bir çalışma mevzûu olması sebebiyle, "Yeniden-İhyâcı" şeklinde isimlendirilen bu temayül çalışmamızda ele alınmayacaktır.

---

7 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 28. Çalışmamızda, kısaca da olsa Mu'tezile'ye temas edilmesi bu benzerliğe dayanmaktadır. Bundan amaç, sünnet muhalifi kişi veya düşünceleri incelemekten ziyade, bir düşünce sistemi ve bütünlüğü içerisinde sünnete yaklaşan, genel hatlarıyla sistematikliği ve kendi içerisindeki tutarlılığı ile ekol halini almış olan Mu'tezilî ve modernist düşünce arasındaki ilişki ve benzerliğe dikkat çekmektir.

II. KONUNUN KAYNAKLARI

Kaynakların değerlendirileceği bu kısımda, kısaca İslâm modernizmi ve çağdaş dönemde hadis anlayışına dair bazı çalışmalara dikkat çekilecek ve burada daha çok İslâm dünyasında ve Batı'da konu ile ilgili çalışmaların seyrine ve temel niteliklerine işaret edilmeye çalışılacaktır. Yine konunun sınırları gereği çalışmanın kaynaklarını esas olarak, XIX. ve XX. yüzyılda modernistler tarafından yazılan eserler ve modernistler hakkında yapılan çalışmalar oluşturmaktadır.

Çalışmamızın birinci el kaynakları olan ve modernizmin İslâm dünyasına girişi ile birlikte ortaya çıkmaya başlanan ilk eserler savunmacı bir üslupla te'lif edilmişti. Ahmed Han, Çerağ Ali ve Emir Ali gibi kimseler tarafından yazılan bu tür eserlerde dinin müdahelesi, daha çok kişisel ve ahlâkî konulara hasredilmiştir. Yine aynı dönemde Efgânî, Abduh ve İkbal aynı üslûbu biraz daha farklı bir şekilde kullanarak, Kur'an ve aklın temel espirisine aykırı olmayan Batı düşünce ve eserlerinin İslâm'a uygunluğunu, daha da ileri giderek aynı fikirlerin İslâm da da olduğunu ileri süren çalışmalar yapmışlardır. Çağdaş dönemde ele alınan birinci el kaynaklar da daha öncekiler kadar savunmacı niteliği taşımamakla birlikte, metod itibariyle Batı'yı bütünüyle benimseyen bir yol takip etmişlerdir. Ancak fikirleri ele alınan kimselere ait eserlere dair bilgiler ilgili bölümlerde verileceği için burada tekrar değerlendirme yapmaya gerek duyulmamışır.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus da İslâm modernizmi ile ilgili eserlerde müelliflerin kullandığı dildir. Konular tamamıyla İslâm ülkeleri ile ilgili olmasına rağmen Batı dillerinde özellikle de İngilizce ile yazılmıştır. Bunda elbette Batılı yazarların konuyla yakından ilgilenmelerinin etkisi büyüktür ancak bundan daha da önemli bir sebep, hitap edilen toplumun tepkisini kontrol altına alabilmektir. Kendisi de aynı şeyi yapmasına rağmen Fazlu'r-Rahman bu tür bir tavrı, "iki yüzlü konuşma, iki yüzlü yazma" olarak değerlendirmiştir. Bu tür tavırların güçlü kurumlarla desteklenmiş, kuvvetli bir geleneğe bağlı toplumlarda daha çok görüldüğünü ifade eden Fazlu'r-Rahman, Muhammed İkbal'in dahi yaygın ve etkin değişim teklifini içeren *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserini ingilizce yazdığına, oysa hitabettiği halkın ve ulemânın bu dili bilmediğine, şiirlerini ise halk dili olan Urduca ve Farsça yazdığına dikkat çekmiştir.[8]

Konu ile ilgili ikinci derecede önem arzeden çalışmalar, modernistlerle aynı zamanda yaşamış diğer araştırmacıların eserleridir. Özellikle Hindistan altkıtasında

---

8 Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 1970, 323-324.

İngiliz idaresinin faaliyetlerini ve bölge müslümanlarını konu alan William Hunter'in *The Indian Musulmans* (London 1871) ve Mısır'da, Earl Cromer'in yaptığı *Modern Egyp, I-II* (London 1908) gibi çalışmalar, modern İslâm kültürü açısından oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunların yanında bazıları yüz yılı aşkın süreden bu yana yayın hayatını devam ettiren İslâm araştırmalarına dair dergilerde müslümanlar veya misyonerler tara-fından yayımlanan makaleler de konumuz açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir.[9]

Üçüncü olarak, yine müsteşrikler tarafından İslâm âleminin din ve dilini öğrenmek amacıyla, Arab ve Ortadoğu Araştırmaları kürsüleri kurulmuş,[10] buralarda konumuzu da ilgilendiren çalışmalar yapılmıştır. İlk önce İslâmî temel kaynakları tanımakla işe başlayan müsteşrikler zamanla müslümanları daha yakından tanıma fırsatı bulmuşlar, ülkelerine dönünce de İslâm ve müslümanlar hakkındaki bilgi ve tecrübelerini kaleme almışlardır. Özellikle sömürgeci zihniyetin Avrupa'ya hakim olması sonrasında ilmî seyahatler ve İslâm ülkelerinde kurulan Batı tarzı üniversitelerin sayısı gittikçe artmış, Batılı bilim adamları da buralarda kısa veya uzun süreli hocalık yapmışlar, bu vesileyle tanıdıkları İslâm âlemini fikirleri istikametinde yönlendirme ve gelişmeleri tesbit ederek kendi toplumlarına anlatma fırsatını da elde etmişlerdir.[11]

Onların eserlerinin ve ilgi alanlarının kendi içerisinde belirli dönemlere ayrıldığı dikkat çekmektedir. İlk dönem şarkiyatçılar öncelikle islâm toplumunu ve kültürünü kendi açılarından tanımaya yönelik eserler yazarken[12], ikinci merhalede klâsik İslâm üzerinde yoğunlaşma ve temel İslâm klâsiklerinin neşri çalışmalarını ön plana çıkarmışlardır. II. Dünya savaşı sonrası Amerika'da yoğunlaşan şarkiyat araştırmaları, bağımsız merkez ve kürsüler kurulup, Ortadoğu ve İslâmî Araştırmalar Bölümleri adıyla faaliyete başlamıştır. Üniversitelerin yanında Carnegie, Ford, Rockfeller gibi bazı Amerikan vakıfları, Amerikan Konseyi ve özel şirketler bu konulara fon ayırmışlar ve araştırma projelerini desteklemişlerdir. Aynı dönemlerde İslâm'a dair dergilerin

---

9 Bunlar arasında, *Journal of Asiatic Society of Bengal* (Bengal 1831), *Journal of the Royal Asiatic Society* (London 1833), *Journal of the American Oriental Society* (New Haven 1843), *der Islam* (Berlin 1910-), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londan 1917), *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago 1942-), *Stvdia Islamica* (Paris 1953-), *The Islamic Quarterly* (London 1954-) gibi müsteşrikler ve modernistler tarafından yayınlanan dergileri saymak mümkündür.

10 Meselâ bu amaçla Cambridge'de 1632 yılında, Oxford'da 1636 yılında Arap ve Ortadoğu Araştırmaları Merkezleri kurulmuştur.

11 Algar, "The Problem of Orientalists", *IL*, XVII, 2 1971, 35; Hüseyin, "Oryantalizminn İdeolojisi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, s. 23.

12 William Muir'in *The Life of Mohamet* I-IV, (1858), Sprenger'in *Das Leben, und Die Lehre des Muhammed* (I-III, 1861-1865), Welhausen'in *Muhammed in Madina* (1882), Margoliouth'un *Muhammed and the Rise of Islam* (1905) gibi eserler bu konuda ilk akla gelenlerdir.

sayısı da oldukça kabarmış ve İslâmî modernizm konusu bunların en temel problemini teşkil etmiştir.[13] Seksen'li yılların başından itibaren de, şarkiyat araştırmalarının üçüncü devresi diyebileceğimiz dönem başlamış, klâsik İslâm yerine, yaşanan İslâm'ı siyasî, ideolojik, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik olarak incelemeye, kendi ifadeleriyle, "radikal veya fundamentalist İslâm'ı" tahlil ve anlamaya yönelik çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu anlayış değişikliği ile birlikte, modernizm, reformizm gibi tabirlerin yanında özellikle İslâm ülkelerinde, "radikal İslâm", fundamentalist müslüman", gibi terimler Batı'daki anlamından farklı yeni muhtevalarıyla yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[14]

Yine Batı üniversitelerinde Ortadoğu Araştırmaları bölümlerinde diğer derslere ilave olarak, "son dönem İslâmî hareketler" ismi altında okutulan dersler ve ilgili literatür de konumuza dair eserlerin çoğalmasına önemli katkılar sağlamış, yeni dönem şarkiyat çalışmalarında artık derinlemesine bir tefsir, hadis uzmanı veya İslâm hukukçusu aramak yerine bütün klâsik ilimlerden haberdar İslâm düşünce tarihçileri veya belirli İslâm ülkeleri ve çağdaş temayüller üzerine uzmanlaşmış araştırmacılar görülmeye başlanmıştır. Bütün bu çalışmalar doğrudan modernistlerin hadise bakışını ele alan müstakil eserler olmasa da, çalışmaların önemli bir kısmı konuya dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bu çerçevede, Lothrop Stoddard'ın *The New World of Islam* (New York 1921), Hamilton A. R. Gibb'in *Wither Islam? A Survey of Modern Movements of in the Muslim World* (London 1932), Charles Adams'ın *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movements* (London 1933), Gibb'in *Modern Trends in Islam* (Chicago 1947) isimli eserleri zikredilebilir. Aynı şekilde Wilfred C. Smith'in *Islam in Modern History* (Princeton 1957) eseri İslâm toplumunun Batı ile karşılaşması sonucu karşılaştığı krizlere dikkat çekmeye çalışması yönüyle konuya dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Konuya dair günümüzde yapılan önemli çalışmalar arasında ise, Samuel G. Wilson'ın *Modern Movements Among Moslems* (New York 1976), Michael Curtis'in yayınladığı *Religion and Politics in the Middle East* (Boulder 1981), John L. Esposito'nun *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*'i (Syracuse 1980), Cyriac K. Pullapilly'nin *Islam in the Contemporary World* (Notre Dame 1980), John O. Voll'un *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Essex 1982) isimli eserleri modernist temayüller ve sünnete bakışları hakkında oldukça faydalı ve kapsamlı bilgiler ihtiva etmektedir.

---

13 Amerika dışındaki bilim adamlarının yanında Ortadoğudaki Beyrut Amerikan Üniversitesi ve Kahire Amerikan Üniversitesi ile de bu işbirliğinin boyutları genişletilmeye çalışıldı.

14 Davudoğlu, "İslam ve Batı Medeniyetinde Meşruiyyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Diğer Boyutu", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma*, s. 37.

Bu genel eserlerin yanında, belirli bir bölgeye veya şahsa tahsis edilmiş çalışmalar da konunun hazırlanması sırasında müracaat edilen eserler arasındadır. Özellikle Hindistan altkıtası modernistlerinin İngilizce dışında, Urduca olarak yaptığı çalışmalarının tercümesinde önemli katkıları olan bu tür eserler konuyu ele alırken başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Asaf Fyzee, Christian W. Troll, Beşir Ahmed Dar, Aziz Ahmed gibi araştırmacıların Seyyid Ahmed Han ve Hindistan altkıtası modernistleri üzerine yaptığı çalışmalar, Charles Adams, Afaf Lütfi es-Seyyid, Albert Hourani, Zeki Badawi, Daniel Crecelius, Hişam Sharabi, J. Spencer Trimingham, John Voll gibi araştırmacıların Mısır ve Sudan üzerine yaptığı çalışmalar, Stanford J. Shaw, Niyazi Berkes, Bernard Lewis, Bill Williamson, Şerif Mardin gibi bazı araştırmacıların Osmanlı ve Türkiye'deki modernleşmeye dair eserleri bu tür kaynakların ilk akla gelenleridir.[15]

Batılı kaynakları değerlendirirken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da dilde kullanılan üslûptur. Bu açıdan ilk dönem oryantalistler ile sonrakiler arasında belirgin bir fark vardır. Öncekilerde müslümanlara karşı son derece sert ve acımasız bir dil kullanılırken bu, zamanla objektif ya da bilimsel şeklinde takdim edilen esnek bir dile, daha sonra da temel anlayış değişmemekle birlikte, müslümanların uslûbuna yakın bir dille yazılmaya başlanmıştır. Bunda pek çok şeyin etkisi olmakla birlikte, doğrudan sömürgeci anlayışların başarısızlığı (ve dolaylı sömürgeciliğe doğru değişen sömürgeci zihniyet), Batı'nın ve özellikle oryantalistlerin İslâm âlemi ile olan sıkı ilişkisi ve sömürgeler sebebiyle sağlanan kolaylıkları fırsat bilerek, İslâm ülkelerinden Batı'ya göç sebebiyle bütün Batı ülkelerinde ve üniversitelerinde oluşan müslüman nüfus artışı gibi sebepler olabilir. Oryantalistler araştırmalarında çağdaş ve İslâm dünyasında tanınmayan bir üslup kullandılar. Uyguladıkları üslup kendi türündeki çalışmalara duyulan saygıyı arttırdı. Başka kültür ve medeniyetleri incelerken linguistik, filoloji ve sosyal bilimlerle tarih ve felsefenin tekniklerini kullandılar.

Özetlemek gerekirse, fikirlerini incelediğimiz kişilerin eserleri, onların çağında başkaları tarafından hazırlanmış çalışmalar, müslümanlar ve şarkiyatçılar tarafından bir gözlem niteliğinde yapılan araştırmalar, çağdaş İslâm düşüncesi, sosyoloji ve düşünce tarihi kaynakları ve müslümanlar tarafından daha çok Batı dillerinde yazılmış çalışmalar, şarkiyatçılık üzerine hakkındaki çalışmalar, şarkiyatçılar tarafından yapılmış İslâm'a ve İslâm tarihine dair eserlerin ilgili bölümleri[16] konumuzun önemli kaynakları arasındadır.

---

15 Bu araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalara bibliyografyada işaret edilmiştir.

16 H. A. R. Gibb'in *Mohammedanism: An Historical Survey*, (London 1952), Norman Daniel'in *Islam, Europe and Empire*, (Edinburgh 1966), P. M. Hold, Ann K. S. Lampton ve Bernard

Ayrıca çalışmamızı doğrudan ilgilendiren ve çağdaş dönemde sünnete dair yaklaşımları konu alan bazı araştırmalara da işaret etmek gereklidir. Bu çerçevede ele alınması gereken ilk çalışma, G. H. A. Juynboll'un *The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt* (Leiden 1969) isimli eseridir. Abduh ve Reşid Rıza esas alınmak suretiyle, hadislerin tedvîni, sahâbenin adâleti, hadis uydurmacılığı, İsrâiliyât, hadislerin rivâyeti gibi konuları ve sünnete dair tartışmaları ele almıştır.

Şumûlü itibariyle çalışmamıza daha çakın olan bir diğer çalışma da, Fazlu'r-Rahman'ın teşvîki ile Daniel Brown tarafından hazırlanan *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, (Chicago 1993) isimli doktora tezidir. Eserde sünnet ve hadis kavramlarının ilk devirdeki anlamalarına şarkiyatçı üslûbu ile kısaca temas edildikten sonra, Hindistan altkıtasında hadis muhalifi temayüllerin öncülerinin konu hakkındaki fikirleri ele alınmıştır. Yine çalışmada Kur'an'ın yeterliliği, sünnetin bağlayıcılığı, sünnetin tarihselliği, sahabenin adâleti, sened ve metin tenkîdi hakkındaki tartışmalar ve oryantalistler ve modernist müslümanların sünnetin bağlayıcılığı konusundaki tereddütleri ele alınmaktadır. Söz konusu tez sünnete tenkid yönelten bütün temâyülleri ihâta etmeye çalışması sebebiyle, modernistler kaydını getirdiğimiz çalışmamızdan bu yönüyle farklılık arzetmektedir. Brown'un, genel yaklaşım olarak, sünnete şarkiyatçı ve modernistlerin anlayışını benimseyerek bakması da yöntem bakımından farklı noktalarımızdan birini teşkil etmektedir. Ayrıca Osmanlı Türkiye'sindeki gelişmelere temas etmemiş olması yönüyle de tezimize göre farklılık arzeden çalışmasında müellifin, sünnet ve hadise karşı tenkidî tavrın arka planı olan şarkiyat araştırmalarına dikkat çekmemiş olması, bize göre bir eksikliktir.

Yine Osmanlı Türkiyesi'ndeki gelişmeler dışında, oldukça geniş bir alanı ele almayı hedefleyen ve geçmişten itibaren eserin hazırlandığı zaman kadar, İslâm dünyası ve Batı'da sünnet ve hadise yöneltilen tenkidleri konu edinmiş bir çalışma olan, Sa'd el-Mursıfî tarafından hazırlanmış, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ I-II* isimli doktora tezi (Kahire 1396/1986) konumuzla ilgili bilgiler ihtiva etmektedir. Eser aynı zamanda tenkidlere cevap vermeyi de amaç edindiği için, tenkid edilen görüşleri tam ve ilmî olarak ortaya koymaktan uzaktır.

Burada işaret edilmesi gereken değer bir çalışma da, Yaşar Çolak tarafından hazırlanan *Three Methodological Approaches to the Early Development of Sunnah and Hadith: Ignaz Goldziher, Joseph Schacht and Fazlu'r-Rahman*, (Manchester 1993) isimli yüksek lisans tezidir. Hadis hakkındaki çağdaş iddiaların öncüleri sayılan

---

Lewis'in neşrettiği *The Cambridge History of Islam*, I-II, (Cambridge 1970), Marshall G. Hodgson'un *The Venture of Islam*, I-III, (Chicago 1974) bu tür eserlerdendir.

bu üç şahsiyetin metodoloji olarak sünnet ve hadis kavramlarının gelişimi konusuna yaklaşımlarını incelemeyi hedefleyen bu çalışma da oldukça sınırlıdır.

Modernistlerin sünnet ve hadis anlayışlarını kısmen veya kapsamlı olarak ele almayı hedefleyen bu müstakil eserlerin yanında, bazı önemli makaleler de yazılmıştır. Bunlar arasında, J. M. S. Baljon'un, "Pakistani views of Hadith", (Leiden 1958), Charles J. Adams'ın "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims" (Leiden 1976), İ. Hakkı Ünal'ın "Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", (Ankara 1990), A. N. M. Wahîdur Rahman'ın, "Modernist Muslims Approach to Hadith: Aligarh School" (Karachi 1993) isimli makaleleri kısmen de olsa konumuza dair bilgiler ihtiva etmektedir.

III. KONUYLA İLGİLİ TERİMLER

Avrupa aydınlanma dönemi sonrası neredeyse düşüncenin vazgeçilmez unsuru halini alan modernizm kavramı, sözkonusu dönemle ilgilenler için anahtar terim haline gelmiş ve zamanla geleneksel veya muhafazakâr anlayışlar bile dışlayıcı bir tarzda, "modern olmayan", "modernleşmemiş" ifadeleriyle itham edici bir tarzda yorumlanmaya başlanmıştır. Bu kısımda, çağdaş düşüncenin seyrinde önemli bir yeri bulunan modernizm ve bununla ilgili diğer kavramların ortaya çıkışı ve ifade ettiği anlamlar ele alınacaktır. Bu, aynı zamanda, tezin daha iyi anlaşılmasını ve modernizmin değişik vecheleriyle kısaca tanınmasını sağlayacaktır.

A. MODERNİZM KAVRAMI

Latince "modo" kelimesinden türeyen ve "henüz", "şimdi" gibi anlamlara gelen modern kelimesi, oldukça eski bir tarihe sahip olmakla birlikte[17], Batı dillerinde bu şekliyle ancak Ortaçağ'dan sonra yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Eski olan ile çağdaş olanı ayırdetmek üzere kullanılan modern kavramı, "modernizm" şeklinde bir düşünce sisteminin adı olarak XVII. yüzyılda ortaya çıkmış ve aydınlanma çağı düşünürlerince olağanüstü bir entellektüel çaba ile desteklenmiştir. Türkçe'de ise aynı kavram, "asrî", "muâsır" veya günümüzde, "çağdaş" gibi kelimelerle ifade edilmekle birlikte, Batı dillerindeki ifadesi olan "modern", "modernizm" ve "modernite" şekilinde dilimizde de oldukça yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Kelimenin kökü itibariyle modernlik (modernity), modernleşme (modernization) ve çağdaşçılık (modernizm) birbirlerine oldukça yakın olan kavramlardır. Buna rağmen kelimenin muhtevası tanımı yapan kişiye göre, müsbet veya menfî anlamlar kazanabilmektedir. İslâm dünyasındaki laik çevrelerde, "Batı standartları ve değerlerine ulaşma" mânası verilen modernite, müslümanlar tarafından, "Batı kültür ve medeniyetine denk ve alternatif bir kültür ve medeniyeti temsil etme" şeklinde anlaşılmıştır. Ancak sadece niyet veya tarif istenilenin gerçekleştirildiği anlamına da gelmemektedir.

Geçmişten gelen her şeye karşı olma vasfının da öne çıkmasıyla birlikte modernizmin Batılı savunucuları, objektif bilimi, evrensel ahlâkı ve hukûku ve bağımsız sanat anlayışlarını geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Sosyal müesseselerin ve aklî düşünme formlarının mantıkî biçimde gelişmesi Batı'da efsâne, hurâfe ve din gibi

---

17 Habermas, "Modernity: An incomplete Project", *Postmodern Culture*, 9. Kelimenin kökeni V. yüzyıla kadar inmektedir. Kelime latince "modernus" biçimiyle artık resmen hıristiyan olduğu kabul edilmiş olan bir dönemi eski Romalı ve Pagan geçmişten ayırdetmek amacıyla kullanılmıştır (Demirhan, *Modernlik*, s. 12).

hususların akıldışı olarak değerlendirilmesine sebep olmuş,[18] ilerleme düşüncesini benimseyen aydınlanma dönemi düşünürleri, modernizmin de kabul ettiği, "tarih ve gelenekle bağların koparılması" arzusunu gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir. Her şeyden önce aydınlanma düşüncesi insan oğlunu her türlü bağlardan koparmak üzere bilgi ve sosyal kurumların kutsallıklarının yeniden şekillendirilmesini hedeflemiştir.[19] Özetle aydınlanma dönemi düşünür ve teorisyenleri insanın yaratıcılığını, bilimsel keşifleri ve insanlığın ilerlemesi adına bireysel faziletleri yüceltmişler, buna karşı tarihi ve geleneksel değerlere şiddetle karşı durmuşlardır. Bu sebeple aydınlanma dönemi eşitlik, hürriyet, insan zekâsına olan güven ve evrensellik[20] gibi kavramlar modernizm için de vazgeçilmez prensipler olmuştur. Dolayısıyla aydınlanma dönemi ile modernleşmeyi birbirinden bağımsız kabul etmek yerine aynı anda ortaya çıkmış ve modernizm olarak devam etmiş iki gelişme olarak kabul etmek yerinde olur.

Muhtevasındaki çok yönlülük sebebiyle, modernizmi veya modernliği tanımlamaya kalkışmak, oldukça tartışmalı bir alana girmek demektir. Çünkü modernizm ne sınırları belli bir hareket ne de bir akımdır. Yine "tarihsel bir kesiti, belirli bir dönemi ya da bir dönemin hakim özelliklerini ortaya koymak için kullanılan bir terim de değildir. Zamana bağlı olan, içinde yaşanan zamanı ifade eden, sürekli olarak günümüze ait dönemi kendisinden hareketle tanımlamaya çalışılan bir bilinç durumudur. Bu anlamıyla tarihsel olanın karşıtı şeklinde değerlendirilebilir.[21] Muhtevası sürekli değişse de eski olanın bırakılıp yeni olana geçilmesini yani mevcudun hakim kılındığını ifade eden bir terimdir.[22]

Bazı kimseler "modernizm" tabiri ile "modernity" kavramının birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunmuşlardır. Buna göre modernity toplumda devam etmekte olan bir süreci, değişimi, teknolojinin ve modern bilimlerin yeni imkânlarından istifade etme sürecini ifade için kullanılırken, modernizm bir düşünce sisteminin adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla modernizm "Batı kültür, teknoloji ve medeniyetini benimsemek bir anlamda adapte etmek" gibi bir muhtevaya sahip iken modernlik, "toplumun kendi kültür ve medeniyeti ışığında dinamiklerini sağlaması, kendi modernleşmesini gerçekleştirmesi" mânasını taşımaktadır. Bu ayırımın temel sebebi, modernizmde

---

18 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 12; bk. Habermas, "Modernity: An incomplete Project", s. 9.

19 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 12-13.

20 Fransız devrimi sırasında oldukça yaygın olan,"Güzel bir kanun herkes için güzeldir", yine aynı şeklide, "Doğru bir teklif herkes için doğrudur", sloganları bu anlayışın sonucudur.

21 Demirhan, *Modernlik*, s. 11.

22 Demirhan, *Modernlik*, s. 12.

Batı'dan adapte edilen davranış ve düşüncelerin çoğu zaman İslâm ülkelerine uyması ve toplumda bir çok çarpıklıklara neden olmasıdır.

Kavramın kökü ve genel muhtevası ile ilgili bu bilgilerden sonra, onun temel vasıflarına kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Batıda bilginin kurumlaşmaya başlaması ve İslâm âleminde olmayan bir anlayış Batı bilimine hâkim olmaya ve araştırma merkezleri ve üniversiteler doymaz bir araştırma hırsı ile keşif ve icatlara girişmesiyle, modernizm de Batı anlayışının temel özelliklerine paralel olarak gelişmeye başladı. Bunu bir anlamda, "modernizmin şartları, içinden çıktığı toplumdur" sözleri ile özetlemek de mümkündür. Avrupa aydınlanma dönemi öncesinde, Antikçağ ile girdiği ilişki ile bağlantılı olarak anlam kazanan modern olma kavramının, eski tanımını ve değerini yitirmesiyle Antikçağın modelliği sona ermiştir. Modernlik (modernity) için artık model, yaşanılan dönem, modern çağ olmuştur. Bu değişimden sonra modern olmanın kendi dışında hiç bir özelliği yoktur. Yeni anlamı ile modern olmak içinde yaşanılan çağın bilincine varmak demektir.[23]

Bir anlamda artık modern düşünce, "başka bir yeninin", "başka bir düşüncenin" ortaya çıkmasıyla modernliğini yitirip klâsik olmaya mahkum olacaktır. Öte yandan modernliğini yitiren düşünce zamana direndiği ölçüde klâsikleşmiş, klâsik olma vasfını kazanmış demektir. Kastedilen klâsikleşme de yine bir zamanlar modern olduğu için klâsik olmaktadır. Modernlik, böylece, kendisinin klasiği kabul edilen ölçülere sahip olacak demektir. Zamana bağlı olarak yapılan tanım gereği, modern hareketler bazen sadece meydana geldikleri zaman veya ortaya çıktıkları periyot itibarıyle modern sayılırlar ve modern hareketler içerisinde yer alırlar. Ancak bu hareketler taşıdıkları misyon itibariyle modern olmayabilirler. Bu anlamda Vehhâbîlik ortaya çıktığı zaman itibariyle modern olmakla birlikte tamamen eski düşüncelerin yeniden canlandırılmasından ibarettir.[24]

Modernizmin tanımı ile alâkalı olarak, aydınlanma ve modernizm taraftarlarınca sık sık kullanılan "yaratıcı yıkım" (creatively destructive) ifadesi de bu akımların temel karakterlerinden birisini ortaya koymaktadır. Modernizmi tam olarak anlayabilmek için "yaratıcı yıkım" ifadesinin iyi anlaşılması son derece önemlidir. Zira bu kavram modernist projenin pratikteki açmazları neticesinde ortaya çıkmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse bu ifade, "Daha önce pek çok kimse tarafından yaşanmış bir dünyayı yıkmaksızın yeni bir dünya kurmanın" imkânsızlığı temeline dayanır. Bu anlamda aydınlanma dönemi düşünürleri, "yumurtaları kırmaksızın omlet yapmak bile mümkün değildir" anlayışına göre hareket etmişler, geleneğe karşı tavırlarını buna göre

23 Demirhan, *Modernlik*, s. 51.

24 Tritton, "Modern Movements", *Islam: Belief and Practices*, s. 155-172.

şekillendirmişlerdir.[25] Her kahraman, eskinin külleri arasında yeni bir dünya kurmak için dini efsaneleri, geleneksel değerleri, örf ve adete dayalı hayat tarzını yıkmak için hazırlanmıştır. Aydınlanma dönemi modernist projenin gerçekleştirilmesi için sanatçılara, yazarlara, mimarlara, bestekârlara, şâirlere, düşünürlere ve filozoflara çok özel konumlar takdir edilmiştir. Bu anlamda modernist de yeni anlayışını yerleştirebilmek için geleneksel anlayışı alabildiğine eleştirmek durumundadır. Ancak modernistin yeni düşüncesini oluşturmak için eskiyi yıkmak zorunda oluşu hassas bir noktadır. Zira yıkım sürecinde, ortaya koyduğu ebedî gerçeklik olduğunu iddia ettiği şeyi, zamanla kendisi yıkmak durumunda kalmıştır. Şu halde modernizm teorilerinin ebedîliği ancak zamanın ve hareket eden niteliklerinin dondurulması ile mümkündür.[26] Dolayısıyla teorik modernizm, "yaratıcı yıkıcılık" ve "değişim" kıskacında sıkışmak durumunda kalmıştır. Lucian W. Pye'nin tarif ettiğine göre özetle bir dünya kültürü olarak modernleşme, ileri düzeyde teknoloji ve bilimsel ruha, akıl temelli bir hayat felsefesine, sosyal olaylarda seküler bir yaklaşıma, insanlar arası ilişkilerde adâletle davrandığı intibâını uyandıran bir zihniyete ve bunların da ötesinde siyasette temel ilke olarak millî devlet anlayışına dayanan bir hayat tarzıdır.[27]

Batı'nın dili ve teknolojideki katettiği mesafe ve siyasî-iktisadî alanda bütün dünyayı hegemonyası altına alma gayretleri, önce kendi insanları sonra da işgal ettikleri ülke insanları arasında "terakki-ilerleme" kavramının yayılmasına neden olmuştur. İnsanlığın daima daha iyiye ve mükemmele ulaşması inancına dayalı olan bu kavramın da hem çıkışı, hem de bir süre sonra eleştirilere tabi tutulması Batılı sosyologlar tarafından yapılmıştır. Kavram başlangıçta insanın ahlâken mükemmel hale gelmesini temenni eden bir mâna taşırken, rönesans sonrası hayatın bütün cephelerini içine alacak şekilde şümullü bir anlam kazanmaya başlamıştır. Biyolojik tekamülü de içine alacak şekilde genişleyen kavram, hem Avrupa içindeki materyalist, Darvinist, rasyonalist ve liberal düşünce içerisinde hem de sömürge amaçlı istilaların gerçekleştiği İslâm ülkelerinde insanları, "insanlığın tekâmül çizgisine" ulaştırdıklarını iddia eden bir anlam taşıyordu.[28]

Modernizm ile bağlantılı olarak kullanılan bir diğer kavram da **Batılılaşma** ifadesidir. Modernleşme, rönesansın ardından başlayan ve Batı'nın kendi kendini

---

25 Oysa gelenek, yıkmak için var olan birşey olmaktan ziyade, İslâmî tecrübenin zaman içinde aldığı şeklin insicamlı ve tutarlı bir birikiminden ibarettir. Zaten geleneğin bu vasıflara sahipi olması onu gelenek yapan özelliklerindendir. Bu anlamdaki geleneğin izahı için bk. bk. Görgün, "İslâmî Tefekkür Geleneği ve Önemi", *İletişim Kulübü Konferansı*, yayımlanmamış tebliğ, İstanbul 1996, s. 4-6.

26 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 16, 18, 21.

27 Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, s. 23.

28 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, yıl 2, no 5, Aralık 1979, 84-85.

yenilemesi hareketi için kullanılan bir ifadedir. İlim ve medeniyetin ilerlemesiyle geleneksel düşünce tarzını bu anlayış ile uyumlu hale getirmek, bağdaştırmak için yapılan çalışma şeklinde tarif edilen modernizm, halkı müslüman ülkelerde geleneksel kültürü bırakıp Batı kültürünü benimseme ve bir anlamda Batı fikir ve sanayii için pazar oluşturma anlamında kullanılmıştır.

Modernizm muhteva olarak, teknolojik ve askerî, fikrî veya dinî nitelikli olabildiği gibi, mimarî, sanat vb. alanlarda da aynı değişimin yaşanması söz konusudur. Bu anlamda şehirlileşme ile modernleşme arasında doğrudan bir alâka vardır. Kırsal ve şehirsel bölgelerin ekonomilerinin modernleşmesi, nüfusun belli bir kısmının kasabalara doğru hareketini başlatır ve sonuçta toplumda değişiklikler meydana gelmeye başlar. Eski geniş gruplaşmalar ve bağlantılar dağılır ve modern bağlar oluşur. Şehirlileşme tarihi bu sebeple her ülkenin modernleşme tarihinde önemli bir rol icra eder.[29]

Modernizm İslâm dünyasında ise, Batı'daki gibi entellektüel bir hareket olarak, müslümanların XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı ile teması sonucu ortaya çıkan bir harekettir. Bu karşılaşma sonucu bir yanda birbirine tamamen zıt selefîliğin Sünnî gelenekselciliği ve Batı yanlısı laiklik anlayışı, öte yanda bu iki anlayıştan gelenekselciliğe yakın ihyâcı veya yeniden temel kaynaklara dönmeyi savunan anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu sebeple İslâmî modernizm diğer ihyâ hareketleri ile veya Batı yanlısı hareketlerle karıştırılmamalıdır. Modernistlerin amacı dinî mirası ifsat edici unsurlardan arındırmak, bazı yönlerini yeniden yorumlamak, onu eski mirasına kavuşturmak için modern unsurlarla kaynaştırarak şekillendirmek bu sayede yabancı istilasından kurtulmaktır.[30]

Fazlu'r-Rahman'a göre ise, İslâm modernizmi, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Türkiye, Mısır ve Hindistan gibi Batı'nın ilmî ve kültürel tesiri altında kalmış, önde gelen İslâm ülkelerinde ortaya çıkmış, güçlü entellektüel bir hareketttir.[31] Genelde "İslâm modernizmi" denen bu hareketi Fazlu'r-Rahman basit olarak, "klâsik modernizm" ve "yeni-modernizm" şeklinde ayırmış, klâsik modernizmi, Batı'dan alınan çok önemli bazı ilhamların da yardımıyla, tamamen İslâm'ın içinden çıkmış, XVIII. ve XIX. yüzyıl yeniden canlanış hareketinin çok önemli temellerini oluşturan bir hareket olarak

---

29 Baer, "Urbanization in Egypt, 1820-1907", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, 155.

30 Dessouki, "Modernism", *ER*, X, 14.

31 İslâmî modernizmin eleştirisi ve özellikleri, kısaca birinci bölümde de ele alınacak olsa da oldukça uzun bir çalışmayı gerektirmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1996, s. 8-10, 64, 213-220, 238; a.mlf.,"Modernizm Karşısında İslâm", *MEK*, II, no 5, Aralık 1979, 82-99; Taşgetiren, "İslâmın Bügünkü Meseleleri", *TE*, VIII, no. 97, Kasım 1981, 37-39; Aydın, "Fazlu'r-Rahman ve İslâm Modernizmi", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, 273-284; Rahman, "Islamic Modernism", *MES*, I, 1970, 329 vd.

nitelemiştir. Fazlu'r-Rahman'a göre, modernizm öncesi yenilik hareketleri de denen klâsik modernizm, modernizm sonrası yeniden canlanış hareketlerini etkilemesine rağmen, yine onların tesirine maruz kalmıştır. Bu safhadan sonra ise halen oluşum safhasını yaşayan yeni-modernizm şekillenme sürecine girmiştir.[32]

Yine Fazlu'r-Rahman, çalışmamızda "teşekkül dönemi modernizmi" olarak sınıflandırdığımız safhadaki fikri modernizmin iki ayrı gelişmeye bölündüğünü, bunlardan birinin hemen hemen tam anlamıyla Batıcı, diğerinin ise ihyâcı olarak da tanınan ve fundamentalizme yönelen bir şekil aldığını ifade etmiştir.[33] Yine ihyâcı çizginin diğerine göre son derece baskın olduğunu hatta bu sebeple, modernistlerin bile zamanla ihyâcı çizgiye doğru kaydığını belirtmiştir. Bu tasniften sonra Fazlu'r-Rahman burada sözünü ettiği modernistleri, "Modern düşünce açısından İslâmî değer ve ilkeleri yeniden yorumlamak, modern düşünce ve kurumları İslâm ile kaynaştırmak için açıkça ve şuurlu olarak çalışanlar" şeklinde tarif etmekte ve Muhammed İkbal'i örnek göstermektedir.[34]

İslâmî modernizmin temel özelliklerine gelince, Avrupa emperyalizminin ve sömürgeciliğinin modernlik anlayışı üzerine kurulması sebebiyle, Batı etkisi altındaki İslâm dünyası da modernizm teorisine bağlı olarak toplumunun batılılaştırılması ve laikleştirilmesi esasına göre geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu modernist-sekularist anlayışa göre dinin halkın yaşantısından ayrılması esas kabul edilmiş, bunu gerçekleştirmek için modernleşme sürecine girmenin zorunluluğuna işaret edilmiştir. İslâm dünyasında gerçekleştirilecek siyasî ve sosyal değişmeler için en büyük engelin değişmez naslara iman demek olan din olduğu için, gelenekselcilik değişime, fundamentalizm modernizme, durgunluk ise ilerleme ve gelişmeye karşı olarak görülmüştür. Ancak Batının takdim ettiği bu değerleri çok az bir grup müstesna, İslâm toplumu kabul etmemiştir.[35] İslâm âlemindeki yenilik taraftarı bu azınlık, Batı modeline yakınlıkları ölçüsünde meşrutiyetçi (constitutionalist), laik (sekularist), çağdaşçı (modernist), akılcı (rasyonalist)[36] gibi farklı kelimelerle ifade edilegelmişlerdir.

---

32 Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 315-316.

33 Fazlu'r-Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" (*Islam: Past Influence and Present Challenge*, s. 315-330) isimli makalesinde, yenilikçilik yanlısı hareketleri, modernizm-öncesi yeniden ihyâcı reform hareketleri, İslâm modernizmi, klâsik İslâm modernizmi, yeni-modernizm, yeni-yeniden ihyâcılar başlıkları ile farklı gruplara ayırmış ve bunların temel özelliklerini açıklayarak birbirlerine olan tesirlerini ve farklılıklarını değerlendirmiştir.

34 Rahman, *Islam*, s. 222.

35 Esposito, *The Islamic Threat*, s. 9.

36 Ancak burada akıl ve aklın dinde kullanılışı ile "rasyonalizm" tabirleri arasında bir ayırıma gidilmelidir. Zira rasyonalizm bir düşünce şeklini, felsefî bir ekolü ifade eder.

Bazı araştırmacılar, Osmanlı Türkiyesi'ndeki modernleşme gayretleri içinde yer alan kimseleri, "İslâmcılar" başlığı altında değerlendirmişlerdir. "İslâmcılar" ifadesinin taşıdığı müsbet çağrışım bir yana, değişik eğilimleri temsil eden bu ekole mensup şahsiyetlerin, diğer bölgelerdeki düşünürlerle kıyaslanarak incelenmediği, "muhafazakârlar"dan "garpçılar"a" kadar her anlayışı içine aldığı ve ayırdedici özelliklerine vurgu yapılmadığı için, aynı kategoride değerlendirilmeleri bazı sakıncaları da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede İslâmcılık ifadesini İsmail Kara: "Temel gayesi İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim,...) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklidden, hurafelerden ... kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket"[37] şeklinde tarif etmektedir. Tarifte sözü edilen yenilik, klâsik anlamdaki yeniden İslâm'a dönüşten oldukça farklıdır.

Modernizm, bu manada kullanılan terimler içerisinde mânası neredeyse her on yılda bir sürekli değişmesi sebebiyle, teşekkül dönemi modernistleri bugünkü modernistlerle aynı görüşleri savunmamışlardır. Ancak onlar mânevî değerleri ve inancı Ortaçağ sonrası Batı'daki gelişmelere, (ki Batılılar buna modernizm diyorlar) ilâve ederek İslâm'ı veya İslâm'ın bazı değerlerini modern Batı'nın bakış açısıyla ortaya konmuş, Batı kaynaklı düşüncelere, değerlere ve normlara göre açıklamaya çalışmaları sebebiyle yine de modernist diye adlandırılmışlardır.[38] Seyyid Hüseyn Nasr bu değerlendirmeden sonra Fazlu'r-Rahman ve Muhammed Arkoun'u bu tür modernistlere örnek olarak gösterir. Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han gibi ilk nesil İslâmcı modernistlerin İslâm ülkelerindeki etkisinin ise azaldığını belirten Nasr, Batı karşısında aşağılık duygusuna kapılmaları ve her şeyi Batı'ya benzetmeye çalışmaları sebebiyle ilk dönem reformistlerinin pek çoğunun onların modeline önemle vurgu yaptıklarını belirtmektedir. Galip Batı temayüllerinin Batı'da bile inişe geçmeye başlamasıyla birlikte bu tür "liberal" Batı çıkışlı müslüman düşünürlerin sayısında da düşüş başlamıştır.[39]

İslâm dünyasındaki modernistlerin bir kısmı, İslâm'ı Batı düşüncesinin insanî ve aklî eğilimlerine göre yeniden yorumlamaya çalışmak suretiyle, kendilerini Batı'daki hâkim liberalist temayüllerle müttefik saymışlardır. Diğer bir kısmı ise özellikle II.

---

37 Kara, Tanzimattan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1405-1420.

38 Nasr, "Present Tendencies, Future Trends", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, 277-278.

39 Nasr, "Present Tendencies, Future Trends", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, 278.

Dünya savaşı sonrası Marksist bakış açısıyla İslâm'ı değerlendirmişler, Marksist düşünceden derinden etkilenmişlerdir. Bu tür modernistler arasında ise Ali Şeriatî ve Abdullah Larui'yi saymak mümkündür.[40] Onların üzerinde durdukları konular öncelikle İslâm'ın sosyal yönü ile alâkalıdır.

Yine müslümanların girdikleri siyasî ilişkiler içerisinde modernizm, sömürgeci politikanın İslâm dünyasında tutunmasına zemin hazırlamak gibi bir vazife de icra etmiştir. Aziz Ahmed'in de ifade ettiği Batı'nın üstünlüğü karşısında, en akıllıca tavrın onunla işbirliği yapmak olduğuna inanan modernistler, onun kurumlarını ve kültürünü esas alarak İslâm'ı değerlendirmek, ona ilişkin açıklamalar getirmek çabası içine girmiş, kısacası düşmanla iş birliği yapmış ve oluşturduğu teori de dolaylı olarak Batıcılar'ın bu amacına hizmet etmiştir.[41]

B. KONUYLA İLGİLİ DİĞER KAVRAMLAR

Doğrudan olmasa da anlam ilişkisi veya karşı olma yönünden modernizm ile ilgisi bulunan ve kısaca temas edilmesi gereken bazı kavramlar daha vardır. Bu çerçevede öncelikle temas edilmesi gereken tecdîd ve ıslah terimleridir. Modernizm ile ilgili olarak son dönemde ortaya atılan anlayışlar geçmişteki benzerleri ile doğrudan bağlantıları olmasa da İslâm tarihi boyunca varolan ve devam eden çabaların bir boyutunu yansıtmaktadır. Doğrudan bir bağlantısı olmamakla birlikte, çağdaş İslâmî eğilimler İslâm âleminde geçmişteki tecdid geleneği tecrübesinden istifade etmişlerdir.

Bu anlamda, İslâmî literatürde "yeniden dirilme"yi ifade etmek üzere 'tecdid' ve 'ıslah'[42] tabirleri kullanılmaktadır. Tecdid yenileme, ıslah ise yeniden şekillendirme ve reform anlamında kullanılmış olup, bu manada her iki tabir de İslâm toplumunda inanç ve uygulamada varolan sürekli yenilenme geleneğini ifade etmek amacıyla kullanılır. Bu yönüyle İslâmî manadaki vahiy de yenilenmenin bir parçasıdır. Tecdid ve ıslah tabirleri tarihin her döneminde kesin olarak kullanılmasa bile, bu manayı taşıyan başka ifadeler kullanılmıştır.[43] Ancak modernizm, reformizm gibi kavramların toplumda

---

40 Nasr, "Present Tendencies, Future Trends", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, 277.

41 Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve Islam*, s. 8.

42 Tecdid hakkında bk. Kara, *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*, I, xv-ıxvıı; Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 263-79. Uyanık, "Günümüz İslam Düşüncesinde Islahat Kavramı, *İAD*, IV/1, 1990, 49-56.

43 Tecdid, ıslah kavramları için bk. Afîfî, "et-Tecdîd fi'l-İslâm", *ME*, X/1, 1958; Ebu Zehra, "et-Tecdîd fi'l-İslâm", *LI*, XXI/6, 1967, 348-354; Abdülhamîd, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, s. 71-110; Ebü'l-Haşeb, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, s. 17-33; Türâbî, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, 33-64; Voll, "Renewal and Reform in Islamic History", *Voices of Resurgent Islam*, 32-47; Rahman,

taşıdığı "olumsuz" imajdan kurtulmak amacıyla, tecdid ve ıslah ifadelerinin bunların yerine kullanılmaya başlanması karşısında, "geleneğin, özünü korumak kaydıyla kendi kendini yenilemesi" anlamında "teceddüd" kavramı gündeme gelmiştir.[44] Şu halde geleneğe yakınlığına göre, bu kavramları, teceddüd, tecdid ve ıslah şeklinde sıralamak mümkündür.

Tecdid (revival) ve ıslah (reform) İslâm'ın özünde ve geleneğinde vardır. Tecdid kelimesi İslâm literatüründe genel olarak kullanıldığı zaman, "Belirli aralıklarla imanın tazelenmesi, yenilenmesi anlamında kullanılırken ıslah ifadesi dini anlayışın, imanın restorasyonu ve yeniden formüle edilmesi manasında kullanılmıştır. Tarih boyunca değişik kurumlar, kelâmcılar, hukukçular, mutasavvıflar arasında çıkan karizmatik şahsiyetler, zayıflama ve düşüş dönemlerinde gerçek hayat ile ideal İslâm arasındaki boşluğu doldurmak suretiyle, toplumda duyulan yenilik ve ıslah vazifesini ve ihtiyaçlarını yerine getirmişlerdir. Bunu oluşturmada İslâm'a dönerek, Kur'an'a, Hz. Peygamber'in hayatına ve ilk dönem İslâm toplumuna müracaat etmişler, İslâmî reform için bunları temel almışlardır. İslâm tarihinin her döneminde büyük yenilikçi figürlerin görülmeye başlaması, toplumda ortaya çıkan ihtiyaçlara paralel olmuştur.[45] XVIII. ve XIX. yüzyıl yenilikçi hareketler de yine iktisadî, ahlâkî ve askerî açıdan düşüşün yaşandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Her hareket bu düşüşü, temel kaynaklardan uzaklaşılmasına bağlamış ve Sudan'da Mehdî, Libyada Senûsî ve Arabistan'da Vahhabî hareketleri, İslâm'ın temel kaynaklarına dönme esasına dayalı bir yenilikçilik sürecini savunmuşlardır. Yenilikçi hareketler, Peygamber örneğini takip ederek toplumlarını dinî esaslara göre hareket eden, meşrû sosyo-politik hareketler haline dönüştürmüşlerdir. Bu hareketlerin temel görüşlerini İslâm'ın, problemlerin tek çözümü olduğu, örnek alınması gereken esasların Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ve davranışlarında bulunduğu, hedeflerinin de toplumun Allah'ın vahyi, dinin emirleri doğrultusunda idare edilmesi ve bu prensiplere karşı çıkan müslüman olsun veya olmasın Allah'ın düşmanı ilan edildiği şeklinde özetlemek mümkündür.[46]

"Renewal and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, 632-656; Mavdudi, *A Short History of the Revivalist MEI2 (Ing)*, IV, 141-163; Voll, "Vahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals", *ASQ*, IV, 1982, 110-126; Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *IJMES*, VI, 1975,.382-83; Makdisi,"Hanbelite Islam", *Studies on Islam*, New York 1981, 216-274; Gauhar, *The Challenge of Islam*, London 1978; Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", *ASQ*, IV/1-2, 1982, 54-74.

44 Dekmejian, Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World, s. 4-5.

45 bk. Ertürk, "Tecdid Hadisi ve İslam Tarihinde Müceddidler", *ISAM İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu*, İstanbul 22 Nisan 1996, 1-27.

46 Sağlıklı bir İslâm toplumunun oluşumunda çok önemli rolü bulunan bu esaslar günümüz için de birer reçete durumundadır benzer düşünceler için bk. Çakan, "İslâmî Yapılanmada Sünnet", *OÜİF Sünnet Sempozyumu*, 14-15 Ekim 1993, 1-3.

İslâm'ı şayet Batılının anladığı gibi, tarih içerisinde var olmuş kültürel bir vâkıa şeklinde anlarsak, böyle bir tarihsel İslâm'ın reforma ihtiyacı vardır. Zaten önce şarkiyatçılar daha sonra da modernistler bunu savunmuşlardır. Ancak burada iki düşüncenin arasını tefrik etmek gerekir. Müslümanlar da zaman zaman Allah'ın irâdesine teslimiyet hususunda başarısızlıkların yaşandığını, bu sebeple bir yenilenmeye (teceddüd) ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamıyla gelenek içerisindeki ıslah ve tecdid çabaları sürekli bir vakıa olarak kabul edilmelidir. Batılıların savunduğu anlamda reform çabalarının ölçüsü, "değişen çağ" ya da kendilerinin ortaya attığı "değişen değer yargıları" kabul edilirse bu anlamda İslâm elbette değişime karşıdır. Gelenekteki söz konusu olan tecdid düşüncesinde ise, mihengi Kur'an ve sahih sünnettir. Sürekli olarak toplumun bu ölçüler çerçevesinde kendini yenilemesi, onunla aynîleşmeye çalışması, yeni durumlar karşısında da yine temel kaynaklardan hareketle çözümler üretmesi söz konusudur. Reformun temel ölçülerinin, "siyasî, iktisadî ve ictimâî bakımdan hayatta kalabilme" olduğu Batı'ya göre bu esaslar oldukça farklı ve tam anlamıyla birbirine zıttır.[47]

Modernizm ile ilgisi bulunan bir diğer terim olan **postmodernizm** kavramı, sosyoloji ilminde 1980'li yılların başlarında kullanılmaya ve anlam kazanmaya başlamıştır. Post (sonra) kelimesinden de anlaşıldığı gibi "postmodern" modernden sonra gelen bir süreçtir. Bu tür kavramların pek çoğunda olduğu gibi postmodernizmin de ne anlama geldiği hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Bununla birlikte kavram, "Kabul edilen yaygın anlayışa aykırı, seçmeci, marjinal, gerçekçi, diğergâm, çoğulcu, özgürlükçü, aklı eleştiren, birbiri ile zıt şeyleri (yüce ile düşüğü, ciddî ile önemsizi, tarihi olan ile çağdaş olanı) birleştiren bir mana ve özellik ihtiva etmektedir[48]. Postmodernist metod bu ve benzeri özellikleri sebebiyle, İslâmî çalışmalara yaklaşımdaki geleneksel metoda meydan okumuştur. Bir çok özellikleri ile modernizmle benzerlikler arzetmesi ve onu esas alarak ortaya çıkması sebebiyle, postmodernizm ancak modernizmle birlikte anlaşılabilir. Postmodernizm çıktığı andan itibaren, müslümanlar da dahil herkesi etkilemiş, modernizmin kendisine hiç bir alan bırakmadığı sıkışıklıktan sonra postmodernizm bazı kimselerce bir umut kapısı gibi değerlendirilmiştir. Postmodernizmin, İslâmî çalışmaları ne ölçüde etkileyeceği, müslümanların

---

47 Burada Tahsin Görgün'ün oldukça tutarlı görünen gelenek tarifine katılmamak mümkün değildir. Bu tarife göre gelenek, "Bilinen, anlaşılır, kabili tatbik, geçerli ve insicamlı ilkeler bütünü" şeklinde tanımlanmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Görgün, "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *ISAM İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu*, İstanbul 22 Nisan 1996, 15-16.

48 Ahmed, A. S. ve Donnan, H., "Islam in the Age of Postmodernity", *Islam Globalization and Postmodernity*, 11-13.

ona nasıl cevap verebileceği gibi sorular gündeme gelmiş ve son dönemde Batı'da bu alandaki çalışmalar yoğunluk kazanmıştır.[49]

Postmodernizm, evrensel modernizmin dünya üzerindeki tek hakimiyetine karşı ortaya atılan tabii tepkinin bir sonucudur. Postmodernistlerin anlayışı ile, "Genel olarak pozitivist, teknoloji merkezli, akılcı ve evrensel" kabul edilen modernizm, "Doğrusal bir ilerlemeye ve bir tek gerçek doğrunun varlığına inanan, ideal sosyal düzenin akılla planlanmasına, üretim ve bilginin standart hale getirilmesine çalışan bir hareket" olarak tanımlanmıştır.[50] Modernizmin bu şekilde evrensel izahlarının yanlışlığının farkına varılması sonucu postmodern anlayışın çoğulcu ve farklı kültürlere karşı daha esnek yaklaşımına geçilmesi teklif edilmiştir. Yine postmodernistlerce, modern olmak, "Bize macera, güç, gelişme, dünyayı değiştirmeyi vaad ederken aynı zamanda sahip olduğumuz her şeyi, bütün bilgilerimizi,varlığımızı yıkmayı da ifade eder. Modern şartlar ve tecrübeler, bütün coğrafi ve etnik sınıf ve milliyet farklılıkları, din ve ideoloji ayrılıkları arasındaki sınırları kaldırır". Bu anlamıyla modernizm için, "bütün insanlığı birleştirmeye çalışan bir anlayıştır" denilebilir. Ancak bu karmaşık bir birlik; ahenksizliklerin birliğidir. Bu birlik bizi sürekli dağılma girdabına ve yenilenme ihtiyacına, mücadele ve çatışmaya, belirsizlik ve sıkıntıya sokar.[51]

Fundamentalizm tabiri de modernizm karşıtı bir hareket olarak, dinin temel kavramlarına, kaynaklarına dönmeyi savunan müslümanların eylemi için kullanılan bir ifadedir. Bu ise bir anlamda, "Kur'an'ı Allah'ın kelâmı, Hz. Peygamber'in uygulamalarını da hayat modeli" olarak kabul eden bütün müslümanları içermektedir. Öte yandan Batı'da fundamentalizmin ifade ettiği mana doğrudan Amerikan Protestanlığı ile alakalıdır. Webster'in *Ninth New Collegiate Dictionary*'si "fundamentalism"i, "XX. yüzyıl Protestanlığı'nda ortaya çıkan Hıristiyan hayatı ve öğretilerine kaynak olarak İncil'in lafzî yorumuna önem veren bir hareket" olarak tanımlar.[52] Bu anlamda kelime Hıristiyan ve Batı anlayışını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyle fundamentalizm tabiri yerine İslâm geleneği içinde daha sağlam temelleri bulunan ve İslâm'a Batı değerleri ile bakmama açısından, "İslâmî uyanış/yenilikçilik (revivalism)", "İslâmî aktivizm" gibi ifadelerin kullanılması daha yerinde olur.[53] Zira Batıda fundamentalizm tabiri sekülarizm tarafından yok edilen İncil ve temel Hıristiyan hayat tarzına dönmeyi

---

49 Ayrıca Postmodernizm için bk. Kızılçelik, "Postmodernizm, "Modernlik Projesine bir Başkaldırı", *TG*, sayı 30, Eyül-Ekim 1994, 86-96.

50 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 8-9.

51 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s.10-11.

52 Webster, "Fundamentalism", *Ninth New Collegiate Dictionary*. Ayrıca bk. Cowie, "Fundamentalism" *Oxford Advanced Learners Dictionary*, s. 501.

53 Esposito, *The Islamic Threat* , s. 9,

arzulayan Hıristiyan hareketleri için kullanılır. Oysa İslâm'da dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dönmeye karşı çıkan kimse yoktur. Bu anlamda Arapçada kullanılan usûliyye (fundamentalist) tabiri İngilizce'deki kullanımı ile yaygınlaşmış ve yanlış çağrışımlara neden olmuştur.[54] Modernizm insanların sahip oldukları, bildikleri ve içinde bulundukları her şeyi yıkıp yerine yenisini ikame etmeyi hedefleyen bir harekettir. Modern şartlar ve tecrübeler, coğrafi ve etnik olarak, grup, milliyet, din, ideoloji farklılıkları arasındaki sınırları tamamen ortadan kaldıran bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda modernizm bütün insanlığı, bütün kültürleri ve medeniyetleri birleştirmeye çalışan bir anlayıştır.

Gelenekselcilik ifadesi tezde, değişime şiddetle karşı çıkan, karşılaşılan ve karşılaşılacak olan bütün problemlerin çözümlerinin önceki nesillerde ortaya konduğunu, bize düşenin onları araştırıp bulmak ve yerinde kullanmak olduğunu savunan kişilerin savunduğu bir anlayışa karşılık kullanılmıştır ve genelde modernistlerin kullanımı olarak menfi bir anlam taşımaktadır.

Muhafazakârlık terimi ile ise, geleneksel düşünceye saygılı, ancak yeri geldiği zaman tarihten bize intikal eden mirasta yanlışlıklara düşülebildiğini düşündürecek malzemelerin de bulunduğunu kabul eden, körü körüne geleneği taklitten ziyade, ondan istifade etmek amacıyla, gelenek ile ilgilenen, karşılaşılan problemlere geçmişte önerilen çözümler varsa bunları dikkate alan, diğer konularda ise Kur'an, Sünnet ve geleneğin genel çerçevesi içinde yeni çözümler üreten anlayış taraftarlarının temsil ettiği anlayış kastedilmiştir. İfadenin yenilikçilik özelliğine vurgu yapılmak istendiği yerlerde bazen "yenilikçi", bazan "yeniden ihyâcı" gibi sıfatlarla birlikte zikredilmiştir. Muhafazakâr ekol, tarihi değerlendirirken eleştirel bir yaklaşımdan ziyade, istifade amaçlı bir inceleme yöntemini benimsemiştir. Böylelikle eleştirel yaklaşımın faydalı ve istifadeye elverişli meselelerini de görememe riskini bertaraf etmeyi hedeflemişlerdir.

Yenilikçilik tabiri, hem modernistlerin hem de ihyâcıların özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda daha genel bir kavramdır. Ancak buradaki yenilikçiliği usul olarak geleneğe bağlı kalan yenilikçilik ve geleneğe bağlı kalmaksızın yapılan yenilikçilik olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Birinci tür yenilikçiliğe, tecdid hareketi şeklinde isim vermek ve müsbet bir mana yükleyerek sağlıklı bir hareket şeklinde görmek mümkünken, ikincisine geleneksel yöntemlerin dışında yeni bir usulle yapılan ve reformcu bir yapıya sahip bir hareket olarak bakma gereği vardır. Bu çerçevede tezin başlığında kullanılan "Yenilenme Düşüncesi" tabiri, bu alandaki gayretlerin bütününü içine alan ve daha çok müsbet muhteva taşıyan bir kavramdır.

---

54 Fuluehr-Lobban, *Islamic Society in Practice*, s. 152.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE İSLÂM DÜNYASINA YAYILMASI

I. MODERNİZME ZEMİN HAZIRLAYAN FAKTÖRLER

Genel olarak modernizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan gelişmelere dikkat çekmek, kanaatimizce İslâm modernizminin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Müslümanların uzun yıllar dünya kültürüne hakimiyetlerinin sona ermesi ve bir süre sonra Avrupa kültürünün üstünlüğünden sözedilmeye başlanmasıyla, İslâm âlemi Batı ile ilk defa temasa geçmeye başladı. Bu süreci daha anlaşılır hale getirmek amacıyla, bu kısımda, öncelikle Batı'daki zihniyet değişimi, ardından da bu değişikliğin Batı dinî düşüncesine tesiri ele alınmaya çalışılacaktır. Daha sonra şarkiyatçıların, kendi toplumlarında yaşadıkları dinî ve kültürel değişiklikleri İslâm ülkelerine taşımada kendilerine yakın gördükleri, yenilikçilik cereyanları hakkındaki değerlendirmelerine temas edilecektir. Yine bu kısımda İslâmî modernizmin gelişimine etki eden dış tesirlerin yanında, toplumun geri kalmasında önemli bir payı bulunan geleneksel düşüncede var olan eksikliklere de dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

A. BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ DEĞİŞİMİN MODERNİZME TESİRİ

Batı'da ortaya çıkan aydınlanma hareketinin, dinî alana yaptığı etki ve bu dönemde Batı ile İslâm âlemi arasında kurulan yakın temaslar, İslâm düşünce tarihi açısından oldukça önem arzetmektedir. Çağdaş modernistlerden Fazlu'r-Rahman gibi, birçok gözlemciye göre modern çağ İslâm tarihi, Batı'nın özellikle XIX. yüzyıldan bu yana İslâm toplumu üzerinde yaptığı tesirin tarihidir.[1] Bu tesirin tarihini daha iyi anlayabilmek için, kısaca Batı'daki zihnî değişimin seyri ve İslâm modernizmi ile ilgisine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Batı'daki zihnî değişimin diğer insanlara yayılmasında ve daha kolay biçimde benimsenmesinde önemli katkıları bulunan teknolojik gelişmelerin modernleşmeye tesiri üzerinde durulacak, ardından isteyerek veya zorlama ile Batı düşüncesinin İslâm ülkelerinde yayılmasında önemli rolü bulunan sömürgeciliğin tesirine dikkat çekilecektir.

1. Zihnî Değişimin Tesiri

Rönesanstan itibaren zaman içinde ulaşılan teknik başarıların da katkısıyla, Batı düşüncesindeki aklîleşme sürecine hız kazandırılmış oldu. XVII. yüzyıldan itiba-ren müesseseleşmeye başlayan[2] Yeniçağ bilim anlayışı, yerleşmiş bir ilmî geleneğin

---

1 Rahman, *Islam*, s. 212.

2 XVII. yüzyılın ortalarında kurulan "Academie Française" (1635'te Paris'te) ve "Royal Society" (1662'de Londra'da) gibi müeseseler öncelikle Avrupa'da bilim/din anlayışının değişimine önemli katkılarda bulunmuş, zamanla aydınlanma sonrası Batı'nın yayılmacı politikasının

şekillenmesinde önemli vazîfeler üstlendi. Bu yeni anlayışa göre dine olan güven azalmaya, ferdiyetçi ve insan merkezli düşünce öne çıkmaya başladı.[3] Buna paralel olarak, eski Yunan düşüncesine dayalı bilim temelinin eleştirilerek pozitivist bir anlayışın başlaması ile, akıl yürütmelerde, "tümevarımcı ve hayalî bir anlayıştan gerçek hayata dayalı, doğrudan var olanı incelemeyi esas alan" bir yaklaşıma doğru geçiş süreci başlamış oldu. **Francis Bacon** (ö. 1626) tarafından başlatılan bu bilimsel yöntem, malzemeleri toplayıp defalarca deney yaparak, bir çok delilden hareket ederek sonucu bulma esasına dayanıyordu. Bacon, insan bilgisinin tabiatın dışında ulaşacağı bir şeyin olmadığını, insanın araştırmalarına konu aldığı şeyleri incelemenin yolunun da gözlem ve tecrübe olduğu fikrini ortaya attı. Bilimsel metodun faydacı sonuçlarının cazibesi ile ortaya atılan bu düşünce, bilginin maddî gücü elde etmenin bir vasıtası olarak görülmesini ve bilimde metafiziğe ihtiyaç olmadığının savunulması düşüncesini beraberinde getirdi.

Ortaçağ Batı düşüncesine olan güvenin sarsılmasından sonra Fransız filozof **Rene Descartes**'ın (ö. 1650) hakikati bulma ve doğru ile yanlışı ayırmada aklı esas kabul etmesi, onu kesin bilgiye ulaştıracak, iyi ile kötüyü ayıracak tek vasıta olarak görmesi modern Batı düşüncesinin kurulmasına öncülük eden esas faktörler oldu. O, hikmetin, ilk sebeplerin ve gerçek ilkelerin aklî bilgi olduğunu ve bilinebilen her şeyin buradan çıktığını iddia etti. Bu şekilde aklın, inancın ışığına ihtiyaç duymadan ulaştığı tabiî ve beşerî bir hikmet ve iyilikten söz edilmiş oluyordu. Yeni konumu ile akıl, geçmişin bütün hatalarını silme ve hayatı yeniden başlatma görevini üstlenmişti. Batı düşüncesindeki akılcılık öyle bir hal aldı ki akılla bütün hakikatlere ulaşılacağına inanılmaya başlandı ve dinin toplumdaki gerçeklik boyutu tamamen görmezlikten gelindi. Poul Hazard'ın da ifade ettiği gibi bu, aklın şahsında insanı tanrılaştırmaya kadar vardı.[4]

Öte yandan daha sonra **Auguste Comte**'un (ö. 1857) gözlem ve tecrübeye dayalı poziti-vist metodu modern çağ için en uygun yöntem olarak ilan etmesi, XIX. yüzyılda bu iki ilkenin pozitivizmin en temel kavramları haline gelmesini sağladı. Bu da düşünürleri, her şeyin tabiî kanunlara bağlanması esasına dayanan, "Tabiî bilimlerin her türlü mes'eleye çözüm getirecek güce sahip olduğu" veya "Elle tutulan, gözle görülen şeylerin bilgi olduğu" fikrini kabul etmeye ve bunu savunmaya götürmüştür.[5]

---

gereği olarak, bu tür merkezlere İslâm ve İslâm âlemi üzerine çalışacak yeni müesseseler de eklenmiştir.

3 Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s.121-126.

4 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 133, 169.

5 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 85-85; a.mlf., *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 75; Chawick, *The Secularization of the European Mind*, s. 233.

Bunun yanında Descartes'ın, "Tanrı'nın kainata ilk hareketini verdikten sonra çalışmasına müdahele etmediği" şeklindeki düşüncesi, ilimde sekülerleşmeyi (dini olan-olmayan ayırımını) doğurdu. Din ve bilimin ayrı iki saha[6] olarak ele alınması serbest bir bilim faaliyetinin yapılmasında önemli bir adımdı. Etienne Gilson'un tesbit ettiğine göre Descartes'in getirdiği yenilik, felsefî hikmetle dinî hikmeti birbirinden ayırmasıydı.[7] Onun getirdiği yeni anlayışın ardından Isaac Newton'un fizik alanındaki buluşları matematik ve fiziğe olan inancı pekiştirdi. Fizik ona göre bir sebep-sonuç silsilesi olup tabiat kanunlarına göre işlemekteydi.[8] Söz konusu anlayışa göre hiç bir maddî varlık mekanik zorunluluğun dışında kalamazdı. Bu sebeple tabiat kanunlarına aykırılığı sebebiyle mu'cizeleri inkâr temâyülü de aydınlanma döneminde Batı'da ortaya çıkan yaygın bir anlayıştı.[9] Bilgilerin, evrensel kıstas kabul edilen akıl yardımıyla, gözlem ve matematiğe dayalı bir metod ile hakikat olup olmamasına karar verilmesi esası üzerine şekillenen bu anlayış, daha sonra tek bilimsel metod olarak kabul edilmiştir.

Batı'daki zihni değişiklik sonucu ortaya çıkan eleştiri (critique) kavramı da dinî düşünce değişiminde önemli bir rol oynamıştır. Grekçe "krisis", "krina" veya "krinein" kelimelerinden türeyen ve genelde yasal bir vurgu taşıyan[10] kelime, ayrıştırmak, ayırmak, yargılamak, karar vermek, bir karara varmak gibi anlamları ifade etmektedir.[11] Aydınlanma dönemi ile birlikte kelime Avrupa dillerine geçmiş ve Yunanca'da kullanıldığı hukukî anlamı ile ilgili bağlantısını yitirerek her hangi bir konuda güvenilir, güzel, geçerli ya da doğru olan şeyleri değerlendirmenin bir aracı olacak biçimde kullanılmaya başlanmıştır. "Kritik" kelimesi, hukukî yargı manasından ayrılıp nesnel olan şeyler üzerinde bir sonuca varma anlamında kullanılmaya başlandıktan sonra, Eskiçağın metinlerinin değerlendirilmesine, özellikle antik metinlerin yorumlanması ve bu yorumlamanın sonucunda ortaya çıkan yargıya verilen genel bir terim biçimine dönüşmüştür.[12] Batı'da *Kitâb-ı Mukaddes*'in yorumlanması da aynı tenkîdî faaliyetler

---

6 Bilimin öne çıkmasının gereğini savunan benzer anlayışlar sebebiyle John W. Draper'in *History of the Conflict Between Religion and Science* (New York 1874, *Nizâu ilm-ü Dîn* tenkit ve değerlendirmelerle Türkçe'ye çev. Ahmed Mithad Efendi) isimli eserine benzer din-bilim çatışmasını konu alan çok sayıda çalışma yapıldı (Chawick, *The Secularization of the European Mind*, s. 161).

7 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 56.

8 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 84.

9 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 170 vd.; Chawick, *The Secularization of the European Mind*, s. 185. İslâm âleminde özellikle teşekkül dönemi modernist düşünürlerinde farklı şekillerde tezâhür eden bu anlayışın ne ölçüde savunulduğu daha sonra görülecektir.

10 Kosellect, *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, s. 103.

11 Demirhan, *Modernlik*, s. 30-31.

12 Demirhan, *Modernlik*, s. 31.

tatbik edilerek yürütülmüştür. Aynı yöntemi, bir dinî metnin değerlendirilmesinin de ötesinde karşılıklı dinler ve mezhepler arası mücadelelerde her bir mezhep, kendi üstünlüğünü ispatlamak amacıyla kullanmıştır. Katolik ve Protestanlar'ın bu yöntemi karşılıklı olarak kendi lehlerinde kullanma gayretleri karşısında, eleştiri sanatını Kilise ve Kitâb-ı Mukaddes yorumlarının dışında geleneğe ve tarihî mîrasa uygulamayı amaçlayan yeni bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, aklın eleştirel faaliyetlerde temel dayanak olduğunu ileri sürmüş, böylece eleştirel olan ile aklî olan birbirinin yerine kullanılmaya başlanmış ve neticede akıl, eleştirel faaliyetleri yürütmede ve hakikatin aranmasını gerçekleştirmede geçerli tek güç halini almıştır.[13] Dinî değerleri ve *Kitab-ı Mukaddes*'in emirlerini bir tarafa bırakıp akıl ve tabiata dayalı din anlayışını temel alan bu yaklaşım, mezhep kavgalarından uzak bir şekilde hakikati arama gayesiyle ortaya çıkmıştır. Bu kimseler, gerçek Hıristiyanlığın iddia ettiği hakikati desteklediklerini söylemelerine rağmen, bunun ancak akıl sayesinde bulunulabileceğini savunmuşlar, tarihsel olarak nakledilen Hıristiyanlığın akılla yeniden değerlendirilerek konumunun tesbit edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[14]

Batı'daki bu değişiklikler dinî metinlerin de aklın vasıtasıyla sıkı bir tarihî tenkit süzgecinden geçirilmesini ve tenkitçi bir gözle incelenmesini gerekli kıldı. Yahudi asıllı Spinoza, tabiatı tetkik ederken kullanılan metodların kutsal kitap tetkiklerinde de kullanılması gerektiği düşüncesini savunuyordu.[15] Richard Simon da (ö. 1712) aynı metodu benimsemekle beraber Spinoza'nın vardığı bazı sonuçları kabul etmemekteydi. *Histoire Critique du Veux Testament* (Ahd-i Atîk'in Tarihî Tenkîdi) ve *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament* (Ahd-i Cedîd'in Tarihî Tenkîdi) isimli eserlerinde Batı dinî düşüncesinin temelini etkileyecek tarihî tenkit metodolojisini geliştirdi. Simon'un ifadesiyle bu metoda göre; "Özellikle, metinlerin hangi zaman ve yerde hangi durumlarda ortaya konduğunu tesbit etmeden ve üzerlerinde meydana gelen bütün değişmeleri tam ve doğru bir şekilde bilmeden kutsal kitapları sağlıklı anlamaya imkan yoktur". O sık sık, "Benim kanaatime göre metin tenkîdi hakkında bilgimiz olmadıkça Kitâb-ı Mukaddes'ten gereği gibi faydalanamayız"[16] demek sûretiyle, daha başta ilahî kaynaklı dinî metinlere yaklaşımının sınırlarını belirlemiş, onları ilahî olmaktan çok yazılı bir metin şeklinde anlamış oluyordu. Simon bu metodu uygulamasının sonucunda Kitâb-ı Mukaddes'te pek çok uydurma ve sonradan girmiş unsurların yer aldığını ileri sürdü. Simon ayrıca, 1702 yılında Trevoux'da Yunanca ve İbranice nüshalarını esas alarak, geleneksel tercümelerden farklı, tenkitli bir *Kitâb-ı*

---

13 Cassier, *The Philosophy of Enlightenment*, s. 13.

14 Demirhan, *Modernlik*, s. 32-33.

15 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 197.

16 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 201-202.

Mukaddes neşretti. Onun çalışmaları diğer Batılı din uzmanları tarafından da ciddîye alınarak hakkında pek çok reddiyeler yazılmasına rağmen[17] bir çok konuda insanların dinî düşüncelerinin esaslı bir şekilde değişmesine sebep oldu.[18]

Benzeri fikirler sonucu XIX. yüzyılda Batı'nın bilim çevrelerinde materyalist, pozitivist akımlar, din devlet ayırımına dayanan anlayış, agnostisizm[19] ve şüphecilik oldukça yaygınlaşmıştır. Buna paralel olarak gündeme gelen sekülerizm kavramı da, bazan dinin modern toplum ile münasebetini yeniden düzenleyen ve gittikçe azalan tesirini ifade eden, zaman zaman da bilim ve sanatın dinî temellerinden koparılarak özgürleştirilmesini ifade eden bir anlamda kullanılmıştır.[20] Bunu takiben reform hareketleriyle birlikte artık din, otoritelerin bildirdiği birtakım hakîkatlerin benimsenmesi olmaktan çıkmış, öznenin kendisi (düşünür) otorite durumuna geçmiştir. Düşünen kişinin kendi doğasında dinin en derin hakîkatlerinin fıtrî bir güç olarak var olduğu farzedilmiş, böylece din, düşünme ile ortaya konan ürüne yansıyacak veya bu yolla ortaya çıkarılabilecek bir nesne haline sokulmuştur.[21]

Batı bilim anlayışındaki değişme ile birlikte zihnî aklîleşme sürecinde hızlı bir gelişme olmuş, bunun sonucunda ise akla göre davranan bir toplum ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile, toplumun yönlendirilmesinde, idarî, örfî ve kültürel değer alanlarında bilimsel ve teknik gelişmeler etkin rol oynamaya başlamıştır. Yeni anlayışlar toplumda yayıldıkça eski değer hükümlerinin etkisi azalmış yerine akıl yardımı ile ortaya konulan yeni esaslar ikame edilmiştir. Batı bilim ve kültüründe meydana gelen aklîleştirme süreci, dini ve dindeki manevî unsurların arındırması ile neticelenmiştir. Rasyonelleşme sürecinin bir başka sonucu da kişinin fıtratındaki rasyonel olmayan özelliklerinin; arzularının, sevgilerinin, başka bir ifadeyle onun duygusal yönünün baskı altına almasında, bunların yeni rasyonel değerler ile çatışır duruma gelmesinde kendisini göstermiştir.[22]

---

17 Bu reddiyelerde, Simon'un tatbik ettiği tarihî tenkit metodu ile yapılmak istenen şeyin, gramer kaidelerinin dinî kaideler yerine geçirilmesi olduğu ileri sürülüyordu. Tarihi tenkit yöntemine karşı çıkanlar, Kutsal metinler ilahî kaynaklı olduğu için dinî metinlerin tamanen insan elinden çıkmış metinler gibi ele alınmasına kimsenin hakkının olmadığını söylüyorlardı.

18 Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 211, 213.

19 Tanrı'nın varlığı veya yokluğunun bilinemeyeceğini savunma ve bu tür konulara ilgisiz kalma.

20 Chawick, *The Secularization of the European Mind*, s. 264.

21 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 17.

22 Tahrif edilmiş Hıristiyanlık'taki mitolojik unsurlar Batı'lı bilim adamlarını dinden kaçmaya ve düşünce temellerini akıl üzerine inşa etmeye itmiş, ancak tamamen aklileştirmeye varan bu aşırı uç da başka problemleri beraberinde getirmiştir. Bu da ancak tahrif olmamış ilâhî vahiy yoluyla insanın aklî yönü ile ma'nevî yönü arasında sağlıklı bir denge kurulabileceğini göstermektedir.

2. Teknolojik Gelişmelerin Tesiri

XVII. yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinde meydana gelen değişmeler sonucu, öncelikle makina ve fabrika şeklinde anlaşılan bilimin her türlü problemi çözeceği düşünülmüş, bilim sayesinde insanlığın nihayetsiz bir maddî refaha ulaşabileceğine inanılmıştır.[23] İslâmî açıdan Batı'yı en azından düşman kabul etmeyen modernistler onların bilim, teknoloji ve kurumlarını İslâm ülkelerinin kalkınması için zorunlu unsurlar olarak görmüşlerdir.[24] Bu anlayışın sonucu olarak özellikle savaşlar ve seyahatler vesilesiyle, Batı'nın silah teknolojisindeki üstünlüğünün görülmesi, Batıda meydana gelen îcad, keşif ve teknolojik ilerlemelerin İslâm ülkeleri tarafından tanınmasını sağlamıştır. Siyâsî ve askerî alanda Batı ile karşılaşmanın ardından İslâm ülkelerinde, özellikle bilimsel konularda Avrupalıların üstünlüğü kabul edilmiş, ardından bunların mukâbillerinin üretilememesi, oradan teknoloji ithali düşüncesini doğurmuştu. Bu transfer kararı, İslâm ülkelerindeki kültürel değişikliğin en önemli habercilerinden birisi olmuştur.[25]

Sosyologlar bu süreci, "Teknolojik değişmeler toplumsal müesseselerin değişmesine, bunlardaki değişmeler de kültürel değişmeye sebep olur" şeklinde ifade etmişlerdir. İslâm ülkelerindeki savaş teknolojisi transferi isteğini diğer istekler takip etti ve Avrupa rönesansı ile birlikte her türlü gelişme yakından tâkip edilmeye çalışıldı. Teknoloji transferi okulların açılmasına, kadroların getirilmesine veya yetiştirilmesine, Avrupa'ya öğrenciler gönderilmesine neden oldu. Batı'yı gören bu öğrenciler Avrupa'ya hayran bir şekilde çok değişik alanlarla ilgilendiler. Bu değerler dünyası, tefekkür, şiir, felsefe, edebiyat, sanat, ahlâk vb. birçok alanda onların değişmesini (modernleşmesini) beraberinde getirdi. Şunu da ifade etmek gerekir ki Hindistan, Pakistan gibi doğrudan sömürge olan ülkelerle, Türkiye, Mısır gibi dolaylı sömürge olan ülkeler arasında bu değişim süreci açısından fark vardır. Birinci kesim ülkelerde Batı daha gerçekçi şekliyle tanındığı için halk onları kabullenmemiş, Batı'ya doğru temâyül anlamında değişim çok az sayıda bürokratın dışında benimsenmemiştir. Türkiye'nin de içinde bulunduğu ülkelerde ise, Batı gerçek yüzünü göstermediği için değişim, elbise, tavır ve âdetlerde bile kendini göstermiştir.

Bunları söylerken modern teknolojinin istenmediği bir anlayışın savunulduğu düşünülmemelidir. Şunu ifade etmek gerekir ki modernizme karşı çıkan herkes aynı zamanda teknolojik gelişmelerin ortadan kaldırılmasının söz konusu olamayacığından sözetmişlerdir. Burada yapılması gereken Erol Güngör'ün de ifade ettiği gibi, modern

---

23 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 84.

24 Dessouki, "Modernism", *ER*, X, 14.

25 Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *IS*, V/2, 1966, 114-115.

teknoloji ile birlikte giren değer yargılarının veya "teknolojik ideoloji" denen şeyin karşısına farklı ve yeni bir ideolojinin geçirilmesinin zarûretidir. Yine Güngör, sözü edilen değerler sisteminin kaynağının İslâm olması gerektiğini, "İslâm'ın makineleşmeye karşı getireceği çâre, teknolojiyi reddetmek değil, onu daha yüksek bir değer sisteminin emrine vermektir"[26] sözleriyle ifade etmiştir.

3. Emperyalist Gâyelerin Tesiri

Başlangıçta ticârî gayelerle Avrupa'nın İslâm ülkelerini istilâsı, kısa süre içinde o bölgelerin zenginliklerinin de tanınmasıyla sömürgeciliğe dönüşmüş, uzun süre buralarda kalan Batılılar bazı kültürel değişiklikler gerçekleştirmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu sebeple Fazlu'r-Rahman'ın da ifade ettiği gibi, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm toplumu, çağdaş Batı'nın ürünü olan modernliğin baskısı altında yaşamaya başlamıştır.[27] Daha sonra ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı gibi bu tür hareketlerin ve yenilikçi düşüncenin öncelikle Hindistan altkıtası, Mısır gibi yörelerde ortaya çıkması bir şekilde sömürgeci zihniyetin tesiri ile olmuştur. İsteklerini yerine getirtebilmek için öncelikle halkların değişmenin zarûretine inandırılması, ardından istenen şeylerin değiştirilmesi Batılıların sömürge zihniyetine uygun düşmekteydi. Bunun için de sömürgeci devletler öncelikle siyâsî, iktisâdî, ictimâî ve kültürel olmak üzere çalışmalarını belirli alanlarda yoğunlaştırdılar.[28] Neticede öncelikle askerî ve siyâsî alandaki Batı ile karşılaşma ve değişim telkinleri, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren doğrudan veya dolaylı olarak İslâm ülkelerini etkisi altına aldı.

Muhâfazakâr ve yeniden-ihyacı düşünürlerin modernizme karşı yöneltmiş oldukları, zahirde İslâmî modernizmin savunduğu sosyal değişimin temel fikirlerinin Batı kaynaklı, yani gayr-i İslâmî olduğu şeklindeki tenkitlerin temelinde sömürgecilik düşüncesinin tesirinin farkedilmesi yatmaktadır. Yine aydınlanma sonrası Batı sömürgeciliğine, diğer din mensuplarına nazaran müslümanlar tarafından daha şiddetli bir tepki gösterilmiştir. İslâm'da din ile devletin birbirinden ayrılamaz oluşu, onların siyasî konulardaki istilâcı emelleri bunda önemli rol oynamış, sömürgecilik düşüncesi din sayesinde daha kolay engellenebilmiştir. Bu sebeple Batılılar öncelikle İslâm ülkelerinde modernleşmeyi temin ederek sömürü düzenini devam ettirmeyi hedeflemişlerdir. Eğer halk direnir kendi ürettiğini kullanır, kendi kültürüne sahip çıkarsa sömürü anlayışı yok

---

26 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 94.

27 Rahman, *Islamic Methodology*, 176.

28 Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *IS*, V/2, 1966, 114-115; Breiner ve Troll, "Christianity and Islam", *OEMIW*, I, 283.

olur.[29] Bu gayeye hizmet etmek üzere, misyonerler ve doğu uzmanı bilim adamları sömürü dönemi öncesi çalışmaların öncü birlikleri durumundadırlar. Her ne kadar Fazlu'r-Rahman, bu tesire karşı çıkması gerektiği halde, İslâm'ın ilk dönemlerinde de toplumun benzeri tesirlerin altında kaldığını ileri sürse de[30], geçmiş dönemde İslâm toplumunun güçlü yapısı sayesinde bu karşılaşmadan çağdaş dönemdeki kadar etki altında kalınmamıştır.

B. HIRİSTİYANLIK VE YAHUDİLİK'TE MODERNİZM

Hıristiyanlık ve Yahudilik'teki belli başlı reform hareketlerinin İslâm âlemindeki modernist hareketler ile benzerliğinin olup olmadığını görmek amacıyla, Batı'da dinî düşüncenin değişimi özet bir şekilde incelenmesi konunun anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Yine bu üç büyük din arasındaki benzerlik veya farklılığa işaret edildiği takdirde İslâm dünyasındaki modernist hareketleri daha iyi anlamak ve diğer kültürlerle bağlantıları daha kolay kurmak mümkün olacaktır. Dolayısıyla ilâhî dinlerdeki modernleşme hareketlerinin Hıristiyanlık ile başlayıp Yahudilik ve İslâm ile son bulan seyri, burada kısaca ele alınacaktır. Bu târihî seyrin, daha sonra İslâm âlemindeki gelişmeleri incelenirken, diğer dinlerdeki gelişmeleri de genel hatlarıyla hatırlatmanın faydalı olacağı düşünülmüş, aynı zamanda ilâhî dinlerdeki son dönem yenilik hareketlerinin önemli benzerlikler arzettiği gerçeği dikkatlere sunulmak istenmiştir. Söz gelimi, İslâm dünyasında Efgânî ile benzer bir zamanda Ahmed Han da İslâm'ın değişime olan ihtiyacını, "İşin gerçeği, Hindistan'da sadece bir Steel'e veya Addison'a değil, hem de ve en mühimi, bir Luther'e ihtiyaç duyulmaktadır"[31] sözleriyle ifade ederken, daha sonra da görüleceği gibi Ahmed Han, Efgânî ve Abduh bir anlamda Protestan reformunu kendilerine örnek almış birer yenilikçi idiler.

Bu anlamda Wilfred C. Smith'in de açıkça ifade ettiği gibi, "müslüman reformistler çağdaş Hıristiyanlık'tan pek çok unsuru alarak İslâm kisvesine büründürmüşlerdir. Açıkça ifade etmek gerekirse bu özellikler tanımlanan Hıristiyanlık'ta var olan özellikler de değildir. Modernist İslâm'ın almış olduğu bu özellikler, hür düşünceye dayalı insancıl burjuvanın temsil ettiği XIX. yüzyıl Avrupa değerlerinin bir kısmıdır"[32]. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da, Hıristiyanlık ve Yahudilik'teki yenilik hareketlerinde

---

29 Şeriati, *Biz ve İkbal*, s. 49-50.

30 Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 321.

31 Ahmed Han, *Makâlât*, X, 50.

32 Smith, *Modern Islam in India*, s. 48. Bu görüşünü desteklemek üzere Smith, muhafazakâr hıristiyan ve müslümanların her iki dindeki reform hareketlerini birer sapma olarak gördüğüne, hatta Ahmed Han'ın akılcı ve tabiatçı anlayışına karşı tavır aldıklarına dikkat çekmiştir.

olduğu gibi, İslâmî modernizmde de, yukarıda temas ettiğimiz Avrupa aydınlanması ve düşünce değişiminin çok yakın bir irtibatının bulunmasıdır. Bu açıdan her üç dindeki modernleşme hareketlerinin kısaca da olsa ele alınması konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1. Hıristiyanlık'ta Modernist Temayüller

Hıristiyanlık'ta modernizm tabiri birden fazla mefhumu ve anlayışı ifade etmek için kullanılsa da en geniş anlamıyla çağdaş düşüncenin, "geleneklerde veya âdetlerdeki durumu ile benzerlik arzedip etmediğine bakmaksızın, kendi tecrübeleri ışığında neyin gerçek veya doğru olduğuna karar verme tecrübesini" ifade etmektedir.[33] Bu anlamda Hıristiyanlık'ta ilk reformist hareketler, XVI. yüzyıl başlarından itibâren Avrupa'nın büyük bir bölümünde kilisenin uygulamalarını savunan muhâfazakâr papaların hakimiyetinden kurtulmak amacıyla başlamıştır. Alman bir râhip ve *Kitab-ı Mukaddes* uzmanı olan Martin Luther (1483-1546), önceleri kutsal metinlerin yorumlanması ve açıklanması üzerinde durmuş, ardından Batı Hıristiyanlığını ıslah etmek amacıyla bir hareket başlatmıştır.[34] Luther, 1517 yılında başlattığı geleneksel anlayışa başkaldırı hareketi ile, *Kitâb-ı Mukaddes* araştırmalarında tek otoritenin hür bir şekilde kullanılan ferdî hükümler olduğunu açıklamıştır.[35] Daha sonra 1529 yılından itibaren Protestanlık adıyla Hıristiyanlığın üç büyük mezhebinden biri haline gelecek olan hareket, sadece îman etmekle Tanrı'nın inâyet ve rahmetinin insanı kurtuluşa erdireceği inancını benimsemiştir.[36] Otoriteye başkaldırı, günahkâr insanın, kilise öğretisinin ve dinî anlayışın sadece *Kitâb-ı Mukaddes*'e dayanmasını isteme, Tanrı'nın ihsanı dışında, kurtuluşu için kendi gayretlerinin faydasızlığı (kurtuluşun amele değil îmana bağlı olduğu), bir anlamda kişiyi dinde merkezî konuma getirme, hür düşünce (liberalizm), akılcılık (rasyonalizm),[37] *Kitâb-ı Mukaddes*'in ilmî şerhlerinin yazılması, onun ilme ve güncel yorumlar yapmaya açık kabul edilmesi bu anlayışın temel özellikleriydi. Aydınlanma sonrası ortaya çıkan

---

33 Reardon, "Introduction", *Roman Catholic Modernism*, s. 9. Ayrıca bk. Major, *English Modernism: It's Origin, Methods, Aims*, (Cambridge 1927); Stewart, *Modernism, Past and Present*, (1932); Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, (New Haven 1972).

34 Chawick, *The Reformation*, s. 40-75; Dwyer, *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*, s. 225-236.

35 Matin Luther'in başlattığı Reform hareketi Modern Batı cemiyetinin gelişmesinde çok önemli bir merhale teşkil etmiştir, ancak reformun yol açtığı değişiklikler reformcuların istedikleri şeyler değildir, farkına varmadan ektikleri tohumların neticesidir (Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 63).

36 Mehl, "Protestanlık Mezhebi", *Din Fenomeni*, 246, 272.

37 Dunstan, *Protestanism*, s. 105.

rasyonalizm ve modernizm dönemi ile Hıristiyan reform hareketine hür araştırma prensibi de ilâve edilmiş, bununla her Protestan'ın, *İncil*'e bağlı kalarak istediği gibi, *Kitâb-ı Mukaddes*'i yorumlama hakkına sahip olduğu ileri sürülmüştür. Bütün bu gelişmelere rağmen Hıristiyanlık'taki reformları hazırlayan olaylar sırf dinî olmaktan çok prenslere, krallara veya kilise otoritesine başkaldırı şeklinde ortaya çıkmış; idarî reformlar ile paralel gelişmiştir. Hareket Almanya'daki bu çıkışının ardından, önceleri dindar bir katolik olan hümanist hukukçu Jean Calvin'in (1509-1564) önderliğinde önce Fransa'da, ardından İsviçre ve Hollanda'da yayılmaya başlamıştır. Luther gibi onun düşüncesi de geleneksel Hıristiyanlık'tan kurtulmuş ve sadece Allah'ın kelâmı ile yönlenmiş bir hareket başlatmaktı.[38] Protestanlık Avrupa'da yayılmasının ardından Amerika'da ve diğer Hıristiyan bölgelerde de kabul gördü.

Daha sonra Luther'ci anlayışı sürdüren bir tarzda Almanya'da ortaya çıkan **Liberal Protestanism**, modern Hıristiyanlık kelâmının babası kabul edilen Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) ve Albert Ritschl (ö. 1889), Fransa'da Aguste Sabatier (ö. 1901), Jean Reville (ö. 1908), İngiltere'de T. R. Glover, C. J. Cadaux, Amerika'da W. Adams Brawn (ö. 1943) gibi kimseler tarafından geliştirildi. Liberal Protestanlığın, Hıristiyanlık'taki kelâmî esasları daha esnek bir şekilde yorumlama, ahlâkî açıdan faydası olmayacak kelâmî tartışmalara girmeme, yeni bilimsel gelişmelerin gelenek üzerindeki tabiî ve tarihî etkisini kabullenme gibi özelliklerinin yanında, en ayırdedici yönü, *İncil*'e yapılan tarihî tenkit yönteminin ve Protestan anlayışının yegâne dinî metni olan *Kitâb-ı Mukaddes*'in anlaşılmasında önemli ve bağlayıcı bir rolü olduğunu kabul etmeleridir.[39]

İslâm dünyasında modernizmin tanınmaya başladığı XIX. yüzyılda dinî bir düşünce şeklinde devam eden ve Hıristiyanlık modernist hareketlerinden bir diğeri olan **Roman Katolik Kilisesi modernist hareketi** de, İngiltere'de George Tyrrell (ö. 1909), Fransa'da Alfred F. Loisy (ö. 1940), Friedrich von Hügel (ö. 1925), Maurice Blondel (ö. 1949), İtalya'da Ernesto Buonaiuti (ö. 1946), Giovvanni Semeria (ö. 1931) gibi meşhur kimselerce sürdürülmüştür.[40] Reform hareketlerinin başladığı zamandan itibâren Luther'in ortaya attığı, "sadece *Kitâb-ı Mukaddes*'e (sola scriptura)" dayalı din anlayışı özünü devamlı olarak korumuş, bu da sürekli olarak dini anlamada ferdiyetçi bir bakışı gündemde tutmuştur. Bunun manası, herkesin bağımsız olarak inanç ve

---

38 Dunstan, *Protestanism*, s. 15. İlahî kitaplarının güvenilir şekilde nakli hususunda oldukça şüphelerin olduğu bir konum da onların sadece ilahî kelâma dayalı bir anlayış yaymaya çalışmaları son derece tabî ve ma'kuldür. Onların *Kitâb-ı Mukaddes*'i konu alan bu yaklaşımları, daha sonra İslâm'da hadis üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

39 Reardon, "Modernism: Christian Modernism", *ER*, X, 8.

40 Reardon, "Introduction", *Roman Catholic Modernism*, s. 9-67.

hayat tarzı için tek kaynak olan *Kitâb-ı Mukaddes*'den Tanrı'nın irâdesini tesbit edebilme kâbiliyet ve imkanına sahip olması demektir.[41]

2. Yahudilik'te Modernist Temayüller

XIX. yüzyıla kadar gerek Ortadoğu gerekse Orta ve Doğu Avrupa Yahudileri eski geleneklerine çok sıkı bağlı olmalarına rağmen bu yüzyıldan itibaren başlangıçta Batı'daki gelişmelere parelel olarak ferdî çabalar halinde de olsa bir modernleşme temayülü başladı. **Haskalah hareketi** bu tür temâyüllerin başında gelenidir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Berlin ve Königsberg'de başlayan bu hareket, filozof Moses Mendelssohn'un da (ö. 1786) gayretleriyle oldukça yoğunluk kazandı.[42] Hareketin esas gayesi, Alman aydınlanmasını (Aufklärung) ve Batı düşüncesini Yahudilik'teki sosyal ve dinî uygulama alanlarına sokabilmekti. Diğer bir yenilikçi hareket olan **Reform Hareketi**'nin (The Reform Movement) temel amacı ise, Yahudilikteki dinî uygulamaları medenileşmiş kaideler seviyesine çıkarmaktı. Gerçekte bu hareketin amacı, Yahudiliğe Lutherci Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir görünüm kazandırmaktı. İlk olarak sinagoglardaki ibâdet şeklini değiştirmek, daha serbest ve çekici bir hale getirmek, sinagogta okunan dinî metinleri azaltmak, âyin sırasında müzik kullanmak ve hahamların Lutherci anlayıştan hiç de farklı olmayan gayr-i resmî bir kıyâfet giymesi gibi yenilikler getirmeye çalışmışlardır. Hareketin en önde gelen liderlerinden birisi, ikinci bölümde kısmen üzerinde duracağımız Goldziher'in de en önemli hocalarından olan **Abraham Gieger** (ö. 1874) idi. Gieger, millileşmemiş bir Yahudilik ve değişimin yasallaşması gibi geleneksel Yahudi anlayışına oldukça uzak düşünceleri savunuyordu. Hareket Almanya'dan sonra özellikle Amerika'da yaygınlaştı[43] ve Yahudi kimliğini de kaybetmeden Amerikan kültürüne ve toplumuna katılabilmek amacıyla Avrupa'dan oraya önemli ölçüde göç edilmesine sebep oldu. [44] XIX. yüzyıl Kuzey Amerika Yahudi reformistlerinden Hollanda asıllı Rabbi Jacob Voorsanger'in (ö. 1908) bu alanda yaptığı çalışmalar ve yazdığı eserler yenilik hareketlerine daha da hız kazandırdı.[45]

---

41 Dwyer, *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*, s. 247.

42 Levy-Beryl-Harold, *Reform Judaism in America*, s. ix

43 Meyer, "Reform Judaism", *ER*, XII, 254-255. Yahudilerden bir çok kesim tarafından tenkit edilmesine rağmen, hareketin doğruluğuna inanan bir milyondan fazla Yahudi olduğu söylenmektedir. Bu kimseler kendilerini dinen reformist, liberal ve ilerici kabul etmektedirler (Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, s. vii).

44 Parfitt, "Modern Movements in Judaism", *CEMENA*, 187-189.

45 XIX. ve XX. yüzyılda Jacob Voorsanger'in ve diğer yenilikçi düşünürlerin Reform faaliyetleri için bk. Raphael, *Profiles in American Judaism*, s. 20-54.

Yenilikçi yahudilere göre, yeni şartlara uyum sağlamak ve klâsik yahudilik inanç esaslarını modern Hıristiyan anlayışına denk bir hale getirmek, düşmanca düşüncelere engel olabilmek, ancak tarihî inanç sistemlerini yeniden yorumlamak sûretiyle mümkündür. Yenilikçilere göre, Yahudiliği güçlendirerek Hıristiyanlık karşısında baskın bir hale getirmek yahudi aydın din adamlarının vazîfesidir. Hıristiyanlık ile boy ölçüşebilecek bir hale gelmek için dinde reformun zorunlu olduğuna inanan XVIII. ve XIX. yüzyıl yahudilerinin reform hareketlerini başlatmalarının bir başka nedeni de, mevcut yahudi anlayışının aydınlanma döneminin de etkisinde kalan yahudiler tarafından benimsenmeyeceği kanaatine sahip olmalarıdır.[46]

Aynı dönemde Avrupa aydınlama düşüncesinin ve reformların etkisi ile Yahudi toplumu içerisinde muhâfazakâr ve modernist hareketlerin yanında yeniden ihyâcı hareketler de görülmeye başlamıştır. Mordecai M. Kablan tarafından 1940'da **Yeniden İhyacı Mûsevîler Vakfı**'nın (Jewish Reconstructionist Foundation) kurulmasıyla hareket faaliyetlerine daha da yoğun bir şekilde devam etti. Kablan çalışmalarında, burada kısaca temas ettiğimiz reformist, muhâfazakâr ve yeni-Ortodox[47] yahudi hareketlerin analizini yaparak eksik noktalarını ve kurtuluş çarelerini ortaya koymaya çalışmıştır.[48] Kablan'ın faaliyetleri daha çok, aşırı iki uç gibi görülen reformist ve muhafazakâr Yahudilik arasında bir orta yol bulma gayretine ma'tuftur.

C. ŞARKİYATÇILAR VE MODERNİZM

Müslüman düşünürler de siyâsî otoritenin güçlü olduğu dönemlerde Batı medeniyeti üzerine araştırmalar yapmışlardı. Dengelerin değişmeye başlaması ile birlikte, Ortaçağ Batılıları da kendileri için ciddî bir rakip ve tehdit unsuru olarak kabul ettikleri İslâm'ın muhtemel saldırılarına karşı Hıristiyanlığı korumak ve İslâm kültürünü öğrenmek için araştırmalar yapmaya başladılar. Batı'nın İslâm ile olan bu ilgisi, bünyesinde sürekli kin ve düşmanlığı da taşıyordu. Rönesansla birlikte güç tazelemiş olan Batılı araştırmacılar, İslâm'a zıddıyet esasına dayalı temel yaklaşımlarıyla, dikkatli ve planlı bir şekilde Doğu'nun dini, mezhepleri, tarihi ve kültürü üzerine araştırmalara yöneldiler. Bu amaçla, öncelikle İslâmî metinleri tahkik, sonra da, bunları tarihî tenkit metodunu

---

46 Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, s. 62-63. Hareketin Avrupa ülkelerindeki seyri için bk. a.mlf., "Reform Judaism", *ER*, XII, 255-263.

47 Sözü edilen dört temel Yahudi hareketleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *EJd*, I-XVI, Jarusalem 1972-78.

48 *Reconstructionist Judaism* (Yeniden Yapılanmacı Yahudilik) için bk. Raphael, *Profiles in American Judaism*, s. 179-195.

kullanarak değerlendirme, arkasından da Osmanlı Devleti ve diğer İslâm ülkelerindeki siyâsî, iktisâdî ve ictimaî olaylarla ilgili araştırmalar yapmaya başladılar.[49]

Şarkiyat araştırmalarının başında, İslâm'ın Yahudilikten etkilendiği önkabulünün tesiri ile, onun Yahudilik ile alâkasını ortaya koymak amacıyla yapılan çalışmalar ağırlık kazanmış,[50] söz gelimi bu görüşü ortaya atanlardan Abraham I. Katch, Kur'an ve Kur'an tefsirlerine, *Kitab-ı Mukaddes* ve *Talmut*'un önemli tesirlerinin olduğunu iddia etmiştir.[51] Sonradan bu alandaki çalışmalar umûmiyetle Hıristiyanlar tarafından yürütüldüğü için olsa gerek, İslâm'ın Yahudilik'ten ziyâde, Hıristiyanlık'tan etkilendiği görüşü yaygınlaşmıştır. İsveçli müsteşrik Tor Andrae'de görüldüğü gibi onlar da, özellikle âhiretle ilgili konularda Hz. Peygamber'in bildirdiklerinin monofizit Hıristiyanlığın esasları ile benzerlikleri olduğunu iddia etmişlerdir. Andrae'nin çalışmalarının da tesiriyle, Batılılar'ın pek çoğu, "Muhammed'e en büyük etkinin Yahudilik'ten ziyâde Suriye Hıristiyanlığından geldiğine" inanmaya başlamışlardır. Yine konu ile ilgili Richard Bell tarafından yapılan çalışmalar da,[52] Hz. Peygamber'in öğretilerinin Hıristiyanlık ile bağlantısı olduğu tezini esas alarak yapılmıştır.[53] Şarkiyatçıların hadislere bakışı da, İslâm hakkındaki kanaatleri ile doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla bu konudaki çalışmalarını, fikrî altyapıları ve kendi aralarındaki genel temâyüllerin yönlendirmesine göre yaptıklarını söylemek yanlış olmasa gerektir.[54]

---

49 Genel olarak Doğu'nun Batılı'lar tarafından çalışılmasına Oryantalizm denir. Onlar İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini, dinî emirleri açıklayan İslâm hukukunu ve İslâmî konularla ilgilenen pek çok meşhur âlimi konu alan çalışmalar yapmış ve yapmaktadırlar. Farklı görüşler olmakla birlikte ciddî ve ilmî bir çalışma alanı olarak oryantalizmin başlangıcı Napolyon'un Mısır'ı işgaline dayanır. O Mısır'ı işgal etmek üzere giderken askerlerin yanına bir grup âlim de almıştı (Fluehr-Lobban, *Islamic Society in Practice*, s.3-4).

50 Bu görüşü ortaya atan ve ısrarla savunanlar arasında Goldziher gibi müstakil eser yazmadan düşüncelerini çalışmalarına yansıtanlar yanında, C. C. Torrey, Abraham I. Katch gibi müstakil eserler yazarak açıkça iddia edenler de olmuştur. bk. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933; Katch, *Judaism in Islam*, (New York 1954).

51 Adams, "Islam" , *A Reader's Guide to the Great Religions*, 287-337.

52 Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, (London, 1926).

53 Şarkiyatçılar İslâm üzerindeki çalışmalarını iki noktayı esas alarak yürütmüşlerdir. Bunlardan ilki İslâm düşüncesine dayalı çalışmalar, diğeri de temellerini Rönesans ve Fransız devriminden bu yana gelişen Avrupa düşünce ve tecrübelerine dayalı çalışmalardır. Ancak meşhur çalışmaların önemli bir kısmı seküler düşünceye büyük önem vermiş, İslâm düşüncesine dayalı konulara çok az yer vermişlerdir. Bazıları da laik düşünceye yakın buldukları ekoller üzerinde daha fazla durmaya gayret etmişlerdir. Ahmed Han'dan itibaren çalışmamızda ele aldığımız her şahıs için sözkonusu değerlendirme geçerlidir. Temel aldığı Batı düşüncesinin İslâm dünyasında yaygınlık kazanması için şarkiyatçıların uyguladıkları bu metod bir ölçüde de olsa eğitim görmüş aydınlara tesir etmiştir (Şefik, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 7).

54 Oryantalistlerin çoğu zaman İslâm'ı anlarken kendi dinlerinin etkisi altında kaldığı ve o sınırlar içinde İslâm'ı anlamaya çalışma yanlışına düştükleri görülür. Bunun en bariz örneklerinden birisi İslâm'a ısrarla Muhammedanizm ismini vermeleridir.

Şarkiyatçıların İslâm'a bakışı ile müslümanların bakışı arasında temelde önemli bir fark vardır; Müsteşrik onu incelerken târihin bir döneminde ortaya çıkmış kültürel bir olay olarak kabul edip öyle yaklaşmaktadır. Onlara göre İslâm tarihî bir süreçten ibarettir. Onu bu anlayışın ışığında, Batı'da tarihî olayları incelemede kullanılan yöntemleri uygulayarak ele incelemektedir. Müslümanlar ise tarihlerini Allah'ın irâdesi ve vahyi çerçevesinde ele almışlardır. Dolayısıyla onlara göre İslâm, hayatın her safhasında Allah'a teslimiyeti emreden bir din olup, İslâm üzerinde yapılan araştırmalarda bu boyut her an akılda tutulmalıdır.[55] Modernizm tartışmalarının temelini teşkil eden "tarihsellik" anlayışı esas itibariyle bu farktan kaynaklanmıştır. Tarihselliği kabul ettikten sonra, Batı kaynaklı tarihî tenkit metodolojisi ile Kur'an ve Sünneti anlamaya çalışmak kişiyi hatalı sonuçlara götürebilir. İslâm'ın gerçek şekliyle anlaşılabilmesi için, en azından İslâm toplumunun problemlerini İlâhî emirler sınırı dairesinde düşünülmesi zorunludur. İlâhî iradeye teslim olmak anlamındaki yaklaşımı bırakıp, İslâm'ı tamamıyla "tarihsel ve kültürel birer tezahür" alanına hapsetmek, onu sun'î bir yapı şeklinde görmek demektir.[56]

Öte yandan şarkiyatçılar, İslâm dünyasına dair yazdıkları eserlerde, modern hareketler başlığı altında çalışmamızda ele alınan kişilere geniş yer vermişlerdir. Bu çalışmaların bir hedefi kendi insanlarını bilgilendirmek ise, daha önemli olan bir diğer hedefi de İslâm dünyasındaki çalışmaları yönlendirmek olmuştur. Bu çerçevede, meselâ Efgânî'nin siyâsî eylemciliğinden gösterdiği sapma sebebiyle Gibb, Abduh'un çalışmalarının etkisini, dinî konularla siyâsî çatışmaları birbirinden ayrılmasında ve her birinin kendi sınırları içinde ayrı olarak geliştirilmesinde gösterdiğini ifade etmiş ve onu bu yönüyle taktir etmiştir. Gibb'in değerlendirmesiyle Abduh, "Siyasî meseleleri bütünüyle bir tarafa bırakarak dinin reformu için ortaya koyduğu prensiplere biraz daha destekçi bulabilseydi, İslâm dünyasında düşünce ve uygulamada bir devrim yapabilirdi. Ancak müslümanlar arasında ne muhafazakârlar ne de yenilikçiler müslüman halkın bütün desteğini alamamışlardır."[57] Ne var ki Gibb İslâm'ın dinî meseleleri ile siyasî meselelerinin ayrı addedilmemesi gerektiği ihtimalini düşünmeden bu hükmü vermiştir. Muhtemelen onun hoşuna giden Abduh'un, Efgânî'nin sömürgeciliğe karşı tutumundan vazgeçerek fikrî ve dinî yenilik konularına eğilmiş olmasıdır.

Şarkiyatçıların İslâm dünyasındaki yenilikçi hareketlere bakışları ve yaptıkları tahliller, gelişmeleri ne ölçüde yakından takip ettiklerinin bir göstergesidir. Söz gelimi Gibb'e göre, Hindistan ve Türkiye dışında kalan modernistler ile muhafazakârlar

---

55 Pruett, "İslam ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, 62.

56 Pruett, "İslam ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, 86.

57 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 29.

arasındaki fark sadece kelâmî olarak özür dilemeci bir müslüman tipi ile sathî modernist okuyuculara yalvarmalarıdır. Eserlerine bakıldığı zaman onların Hıristiyanlığa karşı koymaktan çok Ehl-i sünnet tutuculuğuna karşı çıktıkları görülür. Savunmacı modernistlerin itirazları daha çok ilahî vahye dayanan İslâm dini ve yaşantı biçiminin İslâm ahlâkının temellerini kurup güçlendirmek amacıyla kullanılmasınadır. Modernist anlayışın İslâm dünyasındaki tesiri ve önemi ile ilgili olarak dikkatli olunması, fazla mübalağa edilmemesi gerekmektedir. Zira muhafazakâr ulemâ onların çalışmalarını çok sıkı bir şekilde takip etmekte ve hemen müdahale etmektedir.[58]

İslâm tarihini değerlendiren Gibb, İslâm düşüncesinin atomcu bir yapıya sahip olduğunu, genel hatları ile değilse de özde iç tutarlılıktan yoksun olduğunu ileri sürmüş, bu yüzden ancak istisnaî bir kaç kişinin tutarlı düşünceye sahip olduğundan sözetmiştir.[59] Yine onun kanaatine göre, burada söz konusu edilen iç tutarsızlık, modernistlerin küllî yaklaşım anlayışında kendisini göstermiştir. Modernistlerin İslâmî esasların yeniden gözden geçirilmesi yolundaki gayretlerini de oldukça yakından takip etmiş olan Gibb, bu tür insanların çok meşhur olduklarını ancak onlardan etkilenenlerin sayılabilecek kadar az olduğunu tesbit etmiştir.[60] Bu ifadelerden açıkça görüldüğü gibi Gibb, müslümanlar içerisinden bir grubun dinin reformu için çıkmasını ve yeni fikirlerini halka indirmenin de yollarını aramasını teklif etmektedir. Gibb bu reform için iki alternatif ileri sürmüştür. Bunlara göre müslümanlar ya İslâm'ın temel prensiplerinden başlamak sûretiyle, çağdaş durumların ışığında bütün esasları yeniden oluşturmalı, ya da tercih edilen bir Batılı felsefî temelden yola çıkarak bunları İslâm'a aktarmalıdır. Görüldüğü gibi her iki düşünce de kısmen bazı müslüman düşünürler tarafından benimsenmiş ve bu düşüncenin yansımaları bir çok yenilikçi düşünürün eserlerinde görülmüştür.

Çağdaş İslâm ile yakından ilgilenenlerden birisi olan şarkiyatçı Alfred Guilleume da bir değerlendirmesinde şu tespitlerde bulunmuştur; Müslümanlardan Kur'an'ın tarihselliğini savunacak fazla insanın çıkmamasına şaşmamak gerekir. Sadece eğitimini Batı'da yapmış çok az sayıda müslüman buna cesaret edebilir.[61] Bu kadar çıkışı bile takdîre şa'yan gören Guillaume, Muhammed Eşref'in, "hadislerin reforme edilmesi" hususundaki görüşünü oldukça cesaret verici bulmaktadır. Ayrıca o, Eşref'in "tarihî ve aklî tenkit konusunda yeni ilkeler tesbit edilmesi" yolundaki teklifinin ve bu amaçla yaptığı çalışmaların desteklenmesini istemektedir.[62] H.A.R. Gibb de Guillaume gibi İslâm'ın reforma ihtiyacı olduğunu, Kur'an'ın tarihselliği düşüncesini ve

---

58 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 53-54.

59 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 46-48.

60 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 42.

61 Guillaume buna örnek olarak Tâhâ Hüseyin'i göstermektedir.

62 Guillaume, *Islam*, 169.

mahlûkiyetini iddia edenlerdendir. Ona göre gerçek reform, "tarihselci düşüncenin benimsenmesiyle mümkün olacaktır. Bu görev için gereken esneklik sadece bu yolla elde edilebilir. Aklın İlâhî irâdenin baskın gücünden bağımsız kalabildiği ve yorumların teksif edilebildiği oranda bu iş[63] başarılabilecektir".[64]

İslâm ülkelerindeki yenilik hareketleriyle yakından ilgilenen ve Gibb'in talebesi olan William. C. Smith de eserlerinde müslümanları özellikle tarih boyunca uygulanan ile gerçek olan gibi iki ayrı islâm'ın varlığına inandırmaya çalışmıştır. Ona göre, gerçek İslâm hiç bir zaman uygulanmayan bir hayaldir. Yine o, ilk nesillerin uygulamalarının, İslâm'ın tarihî görüntüsünden başka bir şey olmadığını vurgulamıştır.[65] Modernistler tarafından da aynı veya benzer görüşlerin savunulması ve hatta düşüncelerinin, gerçek İslâm'ın tarih boyunca uygulanmadığı tezi üzerine bina edilmeye çalışılması, oldukça dikkat çekici bir husustur.

İslâm'da reform meselesinin müsteşrikler tarafından gündeme getirilmesi, İslâm ülkelerinin Batılılaşmasıyla; eğitim, tarihçilik ve felsefe alanlarında Batı anlayış ve hakimiyetinin yaygınlaştırılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Şarkiyatçıların, müslümanlara kapsamlı bir reform yapmaları çağrısında ısrar etmeleri, ilk bakışta oldukça anlamsız görülmektedir. Zira İslâm, kültür ve medeniyet cephesi yanında, inanç kısmı ve sürekli değişme vasfına sahip kanunlar kısmı şeklinde iki ayrı kısmı da ihtivâ etmektedir. Birincisinin değişmesi söz konusu değildir. İkincisi ise zaten ihtiyaç hissedildikçe değişmektedir. Müslümanların yapageldikleri bir şeyi şarkiyatçıların onlardan istemesi, abes ve nezaketten uzak bir iştir.[66] Bu tavrı modernizm öncesi yenilikçilik hareketleri açıkça ortaya koymuşlardır.

Şarkiyatçılar, İslâm üzerindeki çalışmalarını sürdürürken modernistlerin, Batı'nın çağdaş düşünce ve değerlerine cevaz veren ve müslümanlarla Batılıları birbirine yaklaştırmak hususunda bütün tereddütleri ortadan kaldıran bir din ortaya koymalarını arzulamaktaydılar. Yine onlar, İslâm'a aykırı düşen bir takım çağdaş düşünce ve âdetlerin, müslümanlar tarafından çekinmeden konuşulmasını sağlamaya çalışmışlar, onların tedricî bir şekilde Kur'an ve Sünneti değişime konu etmelerini, bazı şeyleri tenkîd etmelerini ve bunları zamanla Batı medeniyetinin düşünce ve adetlerine uygun

---

63 Gibb'in burada sözünü ettiği görev ve işten ne kastettiği açık olmamakla birlikte, konunun siyak ve sibâkından İslâmî reformu gerçekleştirmekten söz ettiği anlaşılmaktadır.

64 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 126-27.

65 Smith, *Islam in Modern History*, s. 252. Ayrıca bk. Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 178-182. Gibb'in talebesi olması noktasında birleşen ve müslüman olması sebebiyle ilk iki yüzyılı bundan istisna eden Fazlu'r-Rahman'ın da Smith'in görüşüne yakın fikirleri savunduğu daha sonra görülecektir.

66 Aynı kanaat Tıbawi tarafından da dile getirilmiştir bk. *Critique*, s. 201.

hale getirmelerini sağlamayı hedeflemişlerdir.[67] Ancak, şarkiyatçılar tarafından ısrarla tavsiye edilen bu reform önerileri, 1980'li yıllardan itibaren yoğunluğunu azaltmaya başlamıştır. Tıbawi'nin de ifade ettiği gibi bunun en önemli sebebi, ısrarla tek çözüm olarak reform önerilmesine rağmen, uyanış dönemi müslümanlarının modernleşme önerilerini benimsememiş, sadık kalınması gereken yerlerde geleneği koruyarak seçici bir metod takip etmiş olmalarıdır. Bu anlamda şarkiyatçıların arzuladığı bir reform, belki İslâm toplumlarında hiç bir yer edinememiş, ancak liberal ve laik kesimler tarafından savunulmak suretiyle temsil edilmiştir.[68]

D. GELENEKSEL YAPININ YETERSİZ GÖRÜLMESİ

İslâm dünyasının farklı bölgelerinde modernist düşüncenin ilk izlerinin görülmeye başlamasından itibaren sıkça karşılaşılan, "İslâm âleminin geri kalmışlığı" fikri, bu alanda yapılan bütün gayretlerin temel hareket noktasını teşkil etmiştir. İslâm âlemindeki bütün ıslahatçı-yenilikçi düşünürler bu problem üzerinde üzülerek ama ısrarla durmuşlar, geri kalmışlığa ve çöküşe çare olarak da, Ahmed Han örneğinde açıkça görüleceği gibi düşüncenin, modern Batı aydınlanmacılığı ile irtibata geçerek yeni bir çıkış yolu ortaya koymasını teklif etmişlerdir.[69] Modernizm öncesi ihyâ hareketlerinin temel hareket noktası kabul edilen ve hakîkatten uzaklaşma olarak görülen sapmalar, yüzyıllar boyunca bid'atler aracılığı ile İslâm dışı unsurların ilâhî hukuka girmesi şeklinde ve İslâm'ın ilk dönemdeki sadeliğinden sürekli bir uzaklaşma biçiminde tezahür etmiştir. Yeniden ihyacı düşüncenin buradaki katkısı, ihtiyaç duyuldukça dine sonradan ilâve edilen unsurların asıl olandan ayrılması noktasında olmuştur. Modernistler ise, geleneksel İslâm'ın zamanla kendini yenileyememesi sebebiyle, İslâm düşüncesinin kültürel bir çöküş sürecine girerek geri kaldığını savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre, XVII. yüzyıldan itibaren Batı toplumu karşısında onun sahip olduğu güç ve değerlerin benzerlerine ya da alternatif değerlere sahip olamama, mevcut değerlerimizi güncelleştirememe, geleneksel değerlerimizin yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır.

Bu sebeple İslâm düşünürleri geri kalış sebeplerini ele alırken İslâm'ın iç problemleri ve geri kalış sebepleri üzerinde ısrarla dururlar. "Bir kavim kendini

---

67 Benzeri kanaatler için bk. Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 157-159. Konunun duygusal boyutunun olması sebebiyle, bu tür değişiklik isteklerinin çoğunu kadın ve ictimâî hayatla ilgili konular oluşturmaktadır.

68 Tıbawi, *Critique*, s. 200 vd.

69 Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 19; , Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 312 (Ahmed Han, "Lecture on Islam"dan naklen).

değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez"[70] meâlindeki âyeti çıkış noktası olarak alan fikir adamları, ümmetin içinde bulunduğu bütün olumsuz şartları, sömürgecilik karşısındaki yenilgiyi, Batı karşısındaki geri kalmışlığı İslâm'ın ve İslâm toplumunun iç problemlerine bağlama, düşüncelerini bu inanış ile temellendirme temâyülündedirler. Çağdaş araştırmacı Münir Şefik, İslâm dünyasının karşılaştığı problemlerin, ümmet içerisinde cehalet, gerileme ve istibdat dönemlerinin etkisiyle geniş topluluklar arasında bid'atlerin yaygınlaşması, cebr, tevekkül ve kadercilik anlayışlarının yanlış yorumlanması neticesinde çalışmaya, temizliğe, disipline, ilim ve san'ata önem vermeme anlayışının yaygınlaşması, çağdaş problemlere karşı önerilen çözümlerin ve bunları ortaya atan İslâmî temâyüller arasındaki çatışmaların artması, İslâm dışı, dinden bağımsız resmî müessese ve iktidarların desteklediği eğilimlerin çoğalması, İslâmî hareketler arasındaki üslup, yönetim ve teşkilatlanma farklılıklarından kaynaklanan çatışmaların var olması, öncelikli fikrî mevzuların terkedilerek cüz'i fıkhî tartışmalarla meşgul olunması, son olarak da Batılı hayat tarzını kabul ettirmeye yönelik fetvâ ve temâyüllerin çoğu kez nasları önemsememesi, tecdid adı altında naslardan uzaklaşılması veya te'vîle dalınması gibi sebeplere bağlandığını ifade etmektedir.[71] Mehmet Akif'in, "Dîni taklit, dünyası taklit, âdâtı taklit, kıyâfeti taklit, selâmı taklit, kelâmı taklit, hülâsa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kâbil değil, hakîkî bir hey'et-i ictimâiyye vücûda getiremez; binaenaleyh yaşayamaz"[72] şeklindeki sözleri de bu düşüncenin taklid ile alakalı yönünü ve sonuçlarını açıkça ifade etmiştir.

Bunun yanında, Şerafettin Yaltkaya'nın da Kâtib Çelebi ve Cevdet Paşa'dan yaptığı alıntılardan hareketle belirttiği gibi, Osmanlı'nın şahsında İslâm âlemindeki özellikle medrese ve kadılıkların ehliyetsiz kimselerin ellerine geçmesi, etrafı kesif bir cehâletin kaplaması, İslâmî ilimlerin en önemlilerinden tefsir ve hadisin tamamıyla ihmâle uğraması, pozitif bilimlerin ise adının bile duyulmaması ileri sürülerek ıslahatın gerekliliği savunulmuştur.[73] Gerilemenin netîcelerinden en önemlisi, ümmet içerisinde ortaya çıkan atâletin zamanla yenilik veya ıslahat düşmanlığına dönüşmesi, gelenek içinde var olan ihyâcı temâyülün de unutulması olmuştur. Buna dış tesirlerin etkisi de eklenince, Batı karşısındaki fark gittikçe büyümüş, ıslah ve ihya anlayışı, acil çözümler bulma yarışına dönüşmüş, bu da İslâmî modernizm adı altında bir çok olumsuzlukları beraberinde getirmiştir.

---

70 er-Ra'd 13/11.

71 Şefik, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 90-92.

72 Akif, "Tefsîri Şerîf", *SR*, XXVII, 1328, 209.

73 Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, 463-467.

İslâm dünyasının sözü edilen geri kalmışlığına dış tesirlerin mi, yoksa bünyedeki eksikliklerin mi sebep olduğu, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Çağdaş sosyolog Sorokin, "zatî iç değişim" nazariyesinde sosyal ve kültürel değişikliklerde dış etkenlerin tayin edici rollerinin olmadığını, değişimin daha çok iç etkenlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu nazariyenin bütün toplumlar için geçerliliği bir yana, kanaatimizce İslâm toplumunda meydana gelen değişmeleri izahta önemli ölçüde doğru olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Sorokin'e göre, dış tesirler toplumsal değişmeyi ancak hızlandırabilir veya yavaşlatabilir, yönünü değiştiremez. İslâm âlemindeki gelişmeler bu açıdan incelenecek olursa, onu etkileyen önemli faktörlerden birisinin, toplumun içinde bulunduğu kültürel ve fikrî durgunluk olduğu görülür. Kur'an ve Sünnet temeline dayalı kültürel dinamizme sahip çıkıldığı ilk dönemlerde de müslümanlar Yunan, Bizans, Fars kültürleri ile karşılaşmışlar, buna rağmen iç dinamizm, onların olumsuz te'sirini engellemiş, dinin özüne ters unsurlar bu dinamizm sayesinde kolaylıkla arındırılmıştır. Ümmetin eski gücünü kaybettiği XVIII. yüzyıldan itibaren ise Batı'ya mukâvemet edilememiş, İslâm âleminde değişim rüzgârları esmeye başlamıştır.

Yenileşme taraftarlarının ifade ettiği gibi, içine düşülen kültürel durgunluk sebebiyle, dinin iç dinamiğini canlı tutan ve toplumun değişen şartlara göre dini ile bağını temin eden ictihad üzerindeki tartışmaların yaygınlaşmasından önce, İslâm'ın ilk dönemindeki zühd anlayışı mistik inziva anlayışına dönüşmüş, tevhid anlayışı ve akaid esasları ile birlikte hurafelere inanma yaygınlaşmış, toplum içerisinde ibadetin mahiyeti bilinmeksizin kuru taklid ön plana çıkmıştı. Bu ortamda gündeme gelen modernleşme faaliyetlerine karşı, ümmet arasında çıkan az sayıda aktif âlimin gayretleri cılız kalmıştı. Böylece diğer faktörlerin de tesiri ile İslâm dünyası Batı istilasına açık hale gelmiş oldu. Ortamın hazır hale gelmesiyle birlikte İslâm ülkelerine gelen misyonerler, dinî azınlıklar, idarî sınıf, dışa bağımlı aydınlar, bürokratlar ve basın yayın organları kültürel değişim ve modernleşmenin öncülüğünü yapmışlardır.

İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu ilmî durum ve diğer sebeplerin yanında, ülkeleri idare eden yöneticilerin başarısızlığı ve baskıcı politikaları, eğitilmiş zümreyi başka arayışlara sevketmiş, Batı'daki gelişmeleri de takip eden bu kesim, oradaki modernleşmeyi umut kapısı olarak düşünmeye başlamıştır. Mısır'da Mehmed Ali Paşa ile birlikte başlayan Batı'ya dayalı ve Osmanlı'ya sırt çeviren politika, hidivlerin Avrupa taklitçisi olmasında önemli bir etken oldu. Batı'dan gelen bütün değişiklik ve teklifler her alanda kabul edildi. Batı'ya benzeme moda halini aldı. İdareciler tahtlarını koruyabilmek için güçlü ülkelerle iyi geçinmek ve onlara kapılarını açık tutmak mecburiyetini hissettiler. Nitekim diğer sebeplerin yanında onların istediği gibi hareket etmeyen Osmanlı devleti parçalanmakla yüz yüze kaldı. Batı ile iyi geçinen idareciler onlardan aldığı güç ile içerideki halk hareketlerini bastırmayı hedefliyorlardı. İslâm ülkelerinin değişik alanlarda Batı'ya yönelmek zorunda kalmalarının bir diğer sebebi ise

kapitülasyonlar yüzünden iktisadî bağımsızlığın elden gitmesi, ülkeyi büyük bir ekonomik sefaletin istilâ etmesi olmuştur.[74] İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığının sebepleri arasında, modernleşme öncesi dönemde İslâm âleminin, Batı'daki kültürel gelişmelerden ve ilmî hareketlerden bir anlamda habersiz kalması veya haberleri olsa da gelişmeleri takibe tenezzül etmemeleri de yer almaktadır.[75] Hatta bu yüzden Osmanlı ulemâsı toplumdaki ilmî araştırma duygusunu harekete geçirememekle itham edilmiştir.

Batı istilasının ve modernizmin İslâm dünyasında ortaya çıkmaya başladığı sıralarda, modernizmin öncü savunucuları tarafından İslâmî dinamizmin ve müslümanların kurtulamaz boyutta geri kalmışlığından ve bu haliyle en modern yöntemler bile uygulansa çöküşün durdurulamayacağından söz ediliyordu.[76] Bu ve benzeri değerlendirmeler modern düşünce ve akımlarla mücadele etmek zorunda kalan geleneksel düşünce yanlılarını ister istemez savunmaya itti. Benzeri değerlendirmeler, XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yeniden gözden geçirilmeye ve eski sorulara yeni cevaplar ve hatta soruların bile tekrar sorulması gerektiğinden bahsedilmeye başlandı. Girilen bu yeniden tahlil sürecinde, Batı düşüncesinden haberdar bir şekilde, son iki yüz yılın kötü tecrübeleri göz önüne alınarak ve tarih boyunca var olan yeniden ihyacı geleneğin tecrübelerinden temel kaynakların ışığında istifade etmenin yolları aranmaya başlandı.

Genel olarak modernistler, İslâm ülkelerinin geri kalmasını, müslümanların teslimiyetçi ve kaderci bir anlayışa sahip olmalarına bağlama temayülünde iseler de, başta Efgânî olmak üzere bazı düşünürler bu anlayışın yanlışlığına dikkat çekmiştir. Efgânî'ye göre müslümanlar başarılı oldukları dönemlerde başarının verdiği güvenle yeni gelişmeleri takip edememişler; bunun sonucunda da Babürlüler ve Batı istilaları altında sıkıntıya düşmüşlerdir. Yine Efgânî'ye göre, İslâm ülkelerinde bid'atlerin yayılması, Hz. Peygamber'e atfedilen ve ilerlemeyi engelleyici uydurma hadislerin müslümanların anlayışlarını köreltmesi ve XVIII. yüzyıldan itibaren ulemânın toplum üzerindeki etkinliğinin kaybolması da geri kalmışlığı hızlandıran önemli sebeplerdir.[77] Abduh ise çöküşü müslümanların ümitsizliğe düşmesi, her günün bir öncekinden daha kötü olması ve toplumun karşılaştığı problemlerin çözümsüzlüğüne inanması gibi

---

74 Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 23.

75 Williamson, *Education and Social Change*, s. 46.

76 Bu düşünce, teşekkül dönemi modernistlerinin hemen hepsi tarafından savunulmuştur. Söz konusu fikrin yanlışlığının anlaşılmaya başladığını ise, müslüman düşünürlerin yanında şarkiyatçılardan Gibb (*Modern Trends in Islam*, s. 105.) ve Voll'da (*Islam Continuity and Change in the Muslim World*, s. 33-34.) görmek mümkündür.

77 Efganî, *Urvetü'l-Vüskâ*, s. 28-35.

sebeplerle açıklamakta ve bu anlayışın yaygınlaşmasını da sahih olmayan ya da yanlış izah edilen hadislere inanmanın bir sonucu olarak görmektedir.[78] Ortadoğu İslâmî hareketler uzmanı Albert Hourani'nin de işaret ettiği gibi Abduh, İslâm'a yabancı unsurların girmiş olmasının, felsefecilerin aşırılıklarının ve İslâm'ın özünü anlaşılmaz kılan mistik düşünceyi sokmalarının da geri kalmışlığın sebeplerinden olduğunu ileri sürmüştür.[79] Mâlik b. Nebî gibi çağdaş bir çok düşünürün üzerinde durduğu, müslümanların sömürge haline getirilmesi veya sömürgecilerin hakimiyeti altına girmesi meselesi tartışılmış, sonuçta bunun daha çok toplumdaki iç olumsuzluklardan kaynaklandığı kanaatine ulaşılmıştır.[80] Gerçekte düşünürlerin bir çoğunun desteklediği bu görüş, bütün suçun istilacılara yüklenmesi ve İslâm âleminin içinde bulunduğu durumu görmezlikten gelmek gibi bir yanlışlığı önlemesi açısından dikkat çekicidir.

Durumu pek de iç açıcı olmayan İslâm âleminin bu halinin düzeltilmesi için yapılacak şeyin ıslah mı, tecdîd mi, ihyâ mı, tasfiye mi, red mi olacağı sorusu ortaya atıldığında şüphesiz yenilikçilik yanlısı şahsiyetler bu konuda farklı yaklaşımlar içinde olmuşlardır. Ancak ortaya çıkan tabloda dikkat çeken ortak nokta, "Geri kalmışlığın nedeni İslâm değildir, İslâm mâni-i terakki değildir, İslâm medeniyetin hâmîsidir, hikmet mü'minin yitik malıdır" gibi sloganlar olmuştur.

---

78 Rıza, *Tarihu'l-üstaz*, II, 458-59.

79 Hourani, *Arabic Thought*, s. 149-150.

80 Mâlik bin Nebî, *Vichetü'l-âlemi'l-İslâmî*, s. 99, 206-212.

II. İSLÂM DÜNYASINDA MODERNİZM

Modernizmin İslâm dünyasında hissedilmeye başlamasının tarihi tam olarak tesbit edilemese de fiilî işgal şeklinde ilk defa Hindistan altkıtasında görülmüştür. Müslümanların yaşamış olduğu bu acı tecrübe, teşekkül dönemi ve çağdaş dönem İslâm modernizmi başlıklarıyla iki ayrı kısımda ayrıntılı bir biçimde ele alınmaya çalışılçalışılacaktır. Savunulan fikirlerin çeşitliliği ve farklı yönlere doğru aldığı istikâmeti de ifade etmesi için, Abduh'un vefatına kadar geçen modernleşme süreci "teşekkül dönemi" olarak isimlendirildi. Abduh sonrası dönem ise, modernizmin bazı özelliklerinin kısmen şekillenmeye başlaması sebebiyle, "çağdaş dönem" başlığı altında ele alındı.

A. TEŞEKKÜL DÖNEMİ İSLÂM MODERNİZMİ

İslâm modernizminin tarihi, genellikle İngilizlerin Hindistan'ı işgali ile başlatılır. Ancak müslümanların Batı ile ilk ilişkilerinin tarihi çok daha eskiye dayanır. Bununla birlikte çalışmamızda yaygın uygulamaya tâbi olunarak, öncelikle Hindistan altkıtasına modernizmin girişi, ardından da bölgedeki modernleşme gayretlerinin içinde yer alan belli başlı şahsiyetlerin konumuza ve İslâm'ın bazı çağdaş problemlerine bakışları ele alınacaktır. Daha sonra, modernizmin siyâset ve devletin idare merkezi Osmanlı'daki seyri ve bu sürece katkısı olan şahsiyetler, son olarak da Mısır ve Sudan'ın benzer gelişmeleri ne şekilde ve kimlerin katkısı ile yaşadığı üzerinde durulacaktır.

1. Hindistan'a Modernizmin Girişi

Hindistan müslümanları, Avrupalılar'ın 1497 yılında Hindistan deniz yolunu keşfetmesiyle birlikte Batı'yla ilk defa temasa geçtiler. Daha önce var olan Hindistan ile Arap yarımadası, Doğu Afrika ve Mısır arasındaki ticari ilişkiler, Portekizli gemicilerin bu keşfi ile tehdid edilmeye başlandı. Portekizliler'in müslüman hacıları ticarî amaçla denizden Hicaz'a götürme ve getirme faaliyetleri, dolaylı da olsa Hindistan-Hicaz ilişkilerini etkiledi. Karadan yapılan ve Timur ile Şî'î-Safevî İmparatorlukları tarafından zaman zaman tehdit edilen hac yolculuklarının denizden yapılmaya başlanmasıyla, Hindistan ile Kutsal topraklar arasındaki ilişkiler Batılı tüccarlar sayesinde tehlikesiz bir şekilde sağlanmış oldu.

Bu ilişkiler neticesinde Ali el-Muttakî (ö. 1567) ile Abdülvahhâb el-Muttakî (ö. 1593) Hicaz'a giderek orada Hindistan hadîs okulları kurdular. Hicaz bölgesi ilmî yapısı ve geleneğini de öğreten bu okullar, daha sonraları burada yetişmiş olan Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1642) tarafından Hindistan'a nakledildi. Bu taşınma, geleneksel kaynaklara son derece bağlı Hindistan müslümanları için önemli değişiklik ve yenilikler taşıyan bir gelişme olmuştur. Yine bir süre Hicaz'da eğitim gören Şah

Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), *Huccetullâhi'l-bâliğa*'da ifade ettiği bazı yenilikçi düşünceleriyle, ıslahatçı düşünürlerin ifadesiyle; "Donuklaşmış Hindistan İslâmî geleneğindeki aşırılıkların azalmaya başladığının habercisi olarak, daha sonra ortaya çıkacak, birbirine karşı iki temâyülün; yeniden ihyâcı muhafazakârlığın ve akılcı modernizmin yolunu açmıştır".[81] Aziz Ahmed'e göre onun fikirleri, "fundamentalist ve liberalist" bir özellik arzediyordu ki bu özelliklerden, gelenek içerisine sızmış bid'atlere karşı tavır, bazı araştırmacılar tarafından genel İslâm geleneğine karşı uygulanmış, liberalist ve akılcı temayüllerin de etkisiyle Hindistan İslâm'ındaki modernist eğilimlere zemin hazırlamıştır.[82] Onun, İslâm hukukunun dar kalıplar içerisinde yorumlanmasına şiddetle karşı çıkışı ve onun kaynakları olan, Kur'an ve Sünnet'e yaptığı vurgu yanında yeni bir çehreyle takdim edilmesi gerektiğini farketmesi, gelenek ve tasavvufa getirdiği tahlilleri, anlamaya çalışmaksızın körü körüne taklîdin, zihnî fâliyetin en alt düzeyi olduğu şeklindeki değerlendirmeleri, Hindistan dinî düşüncesinin gelişiminde çok önemli görevler üstlenmiştir.[83] Daha sonra onun görüşleri oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî (ö. 1824) ve bir ölçüde Seyyid Ahmed eş-Şehîd'in (ö. 1831) önderliğindeki Mucâhidûn hareketi[84] tarafından devam ettirilmiştir.

Bölgeye girmelerinden sonra gittikçe yoğunlaşan İngiliz baskısı ve bazı hukukî değişiklik yapılması için zorlamaları karşısında Abdülazîz ed-Dihlevî tarafından iki farklı fetvâ verilmiş ve bunlarla, "Hindûlar'ın idaresi altındaki Hindistan'ın hâlâ dâru'l-İslâm, İngiliz idaresi altındaki bölgelerin ise dâru'l-harb" olduğu ilan edilmiş, arkasından Abdülazîz'in, İngiliz idaresi ve Anglo-Muhammedân hukûkunu hedef alan meşhur tâlimatnâmesi[85] yayınlanmıştır. Abdülazîz'in talebesi Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) ise, Kalkuta bölgesini düşman ülkesi ilan etmek sûretiyle İngilizlere daha da sert tepki tepki göstermiştir. Bu ilk tavırlar geleneksel mîrasın ve Hanefî hukûkunun geçerliğinin

---

81 Ahmad, "Introduction", *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, s.1-30; Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 206; Mujeeb, *The Indian Muslims*, s. 277.

82 Ahmad, "Islamic Frontiers in Africa and Asia: India", *The Legacy of Islam*, s.138.

83 Ahmad, "Islamic Frontiers in Africa and Asia: India", *The Legacy of Islam*, s. 137; Mujeeb, *The Indian Muslims*, s. 277. Hatta bu benzerlik sebebiyle günümüzde bile Şah Veliyyullah'ın modernistler içerisinde sayılması gerektiğini ileri süren bazı muhafazakâr ve gelenekselci ekoller vardır.

84 Seyyid Ahmed Brelvî (eş-Şehîd, ö. 1831) tarafından kurulan ve Vehhâbilik ile zaman zaman paralellikler arzeden bu hareket, özellikle İngilizler'e ve Sihler'e karşı başlattığı cihad çağrısı ile oldukça taraftar toplamış; ancak Seyyid Ahmed'in Sihler tarafından şehid edilmesiyle önemini kaybetmiştir. Bu çağrıya daha sonra Sıddık Hasan Han da (ö.1890) katılmış, İngilizler'e ve Sihler'e karşı mücadeleyi sürdürmüştür (Kurtuluş, "Ahmed Şehid", *DİA*, II, 134).

85 Hunter, *The Indian Musulmans*, s 140; Mujeeb, *The Indian Muslims*, s. 445. Ikram, *Muslim Civilization in India*, s. 280-286. İngiliz idaresine karşı tepki yayın yoluyla ilk defa güçlü bir şekilde Muhammed Eşref tarafından Lahor'da neşredilen *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde ifade edilmiştir.

kaldırılışına direniş şeklinde başlamış, zamanla İngilizler ve Kuzeybatı Hindistan'daki Sihler'e karşı mücadele eden yeniden-ihyâcı muhafazakâr bir hareket halini almıştır. Modernist eğilimlere ve İngiliz nüfûzuna karşı tavır alan Mücâhidûn veya Tarîkat-i Muhammediye hareketi yanında, Vahhâbîler, Ferâizîler, Ehl-i Kur'ân ve Ehl-i Hadîs gibi işgalci zihniyete karşı çıkan gruplar düşüncelerini Abdülazîz ed-Dihlevî'nin bu fetvasına dayandırmışlardır.[86] Bunlar arasında özellikle Ehl-i hadîs ekolünün, Aligarh hareketinin akılcı modernizmine ve anti-gelenekçi yenilikçiliğine karşı takındığı tavır oldukça dikkat çekicidir. Bu ekol içerisinde de Şah Veliyyullah'tan bu yana devam eden yeniden-ihyâcı muhafazakâr bir görüş yaygınlık kazanmış, Şah Veliyyullah'ın oğulları ve bir başka ıslahatçı şahsiyet Yemenli Şevkânî'nin talebesi olan Abdülhak Banarsî'den de ders alan Sıddık Hasan Han (1835-1890)[87] modernist harekete karşı duran önemli şahsiyetler olmuşlardır.[88]

Öte yandan ilk defa Ekber Şah (ö. 1605) tarafından bölgeye davet edilen Cizvit misyonerleri Hıristiyanlığı Hind yarımadasına taşıdı. Ekber'in "dinler arası ortak ibadet" düşüncesi sebebiyle bölgede Hıristiyanlık az da olsa tanınmaya ve yayılmaya başlandı. Yine XVII. yüzyıldan itibaren, Avrupalı tüccarlar Babürlüler tarafından harp silahları yapımında düşük düzeyde işlerde görevlendirilirken, XVIII. yüzyıl başlarında Babür İmparatorluğu'nun çöküşe geçmesiyle birlikte, Avrupalılar yüksek mevkilerde görevlendirilmeye başlandı. Bu andan itibaren onların çalışma alanları, silah yapımı ve savaş stratejisinden ziyâde üst düzey idarî görevlerdi. 1600 yılında kurulan bölgesel İngiliz Doğu Hindistan Şirketi[89] bu temeller üzerine faaliyetlerini yürütüyordu. 1757 yılında Babür imparatorluğu'nun Bangladeş temsilcisi Sirâcu'd-devle'nin İngilizlere yenilmesi, 1763 yılında II. Şah Âlem'in Doğu Hindistan Şirketi'ne ülkenin geniş bir kısmında meşru otorite hakkı tanıması ve son olarak da 1857'deki ilk bağımsızlık savaşının başarısızlıkla sonuçlanmasıyla Hindistan'ın

---

86 Daha geniş bilg için bk. Murray, *The Religious Quest of India:Indian Islam A Religious History of Islam in India*, s. 178-190; Hardy, *The Muslims of British India*, s. 50-55.

87 Sıddık Hasan Han'ın hayatı ve ilmî kişiliği için bk. Eren, *Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Neylü'l-merâm min Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm'ı*, s. 47-92.

88 İngiliz Emperyalist düşüncesinin Hindistan altkıtasındaki emelleri ve genel olarak ulemânın bölgedeki karşı tavrı ile ilgili olarak bk. Friedman, "Hind Ulema Cemiyetinin Hindistan Ulusal Hareketi'ne ve Pakistan'ın Kuruluşuna Karşı Tavırları", *Modern Çağda Ulema*, s. 63-94.

89 İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (British East India Company), Kraliçe I. Elizabeth tarafından verilen 31 Aralık 1600 tarihli beraatname ile kurulmuştur. Şirket kuruluşundan itibaren, Bangladeş'ten başlamak üzere Hindistan bölgesine yayılmaya ve yerleşmeye başlamış, XVIII. yüzyıldan itibaren oluşturdukları bu yapı üzerine askerî ve siyasî faaliyetlerini yürütmüşler, aynı yüzyılın ortalarından itibaren de ülkede tam bir siyasî güç halini almıştır. (bk. Lawson, *The East Indian Company: A History*, s. 19, 43, 65).

kontrolü İngiliz idaresi'ne geçmiş oldu.[90] İngiliz idaresi sırayla bütün mahkemeleri kontrolü altına almaya başladı ve 1774 yılında Yüksek Adâlet Mahkemeleri'ni kurarak başhâkim olarak Elijah İmpey'i atadı. 1780 yılında da söz konusu mahkeme ülkenin tek yetkili mahkemesi ilan edildi. Dönemin genel vâlisi Cornwallis 1790'da çıkardığı bir yasada İslâm hukûkunun yetersizliğinden söz ederek şeriat yerine, Anglo-Muhammedan hukûku hakim kılmak istedi. Onun bununla hedefi hukûkun temelini İngilizleştirmek ve ülkesi adına verilen tavizleri en alt düzeye indirmekti.[91] İngilizlerin İslâm hukûku ile ilgili temel baskıları daha çok ceza hukûku alanında idi. Pratikte hadler, ta'zîr cezaları, kısas, diyet olmak üzere dört alanda kendini gösteren İslâm ceza hukûku, İngilizlerce, "Yetersiz ve Arapların uygulamaları" olarak değerlendirildi. İngilizler'in hukûkî anlayış ve kurumlarının yayılması Hindistan müslümanları arasında modernist düşüncelerin yayılmasına ve hukukî alanda diğer müslümalardan oldukça farklı düşünmelerine sebep oldu.[92]

Yine 1857 bağımsızlık savaşından önce Delhi şehri uzunca bir süre toplumsal mobilizasyon[93] sürecinden geçmişti. Bütünüyle değişim geçirmekte olan Asya-Afrika toplumlarının, Batı ile temasa geçmesi sonucu başlayan bu süreç, Hindistan altkıtası müslümanları arasında, Doğu Hindistan Şirketi ve onun kontrolündeki bürokratik alanlarda getirdiği değişiklikler ve Delhi koleji'nin[94] modernleşme çabaları sonucu yaygınlık kazanmaya başlamasıyla yaşandı. Bağımsızlık savaşının İngilizlerin lehinde sona ermesi ile de değişim süreci çok daha hız kazanmış oldu.[95]

---

90 Ahmad, "Islamic Frontiers in Africa and Asia: India", *The Legacy of Islam*, s. 138; Lawson, *The East Indian Company: A History*, s. 86-96. Batı'da yazılan eserlerde genellikle "ayaklanma (Mutiny)" şeklinde nitelendirilen hareket, malesef bazı müslüman araştırmacılar tarafından da aynı şekilde anılmaktadır.

91 Jain, *Outlines of Indian Legal History*, s. 152-153.

92 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 18-19. İngilizlerin cezâ hukuku alanındaki değişiklik istekleri ile modernistlerin bu alandaki isteklerindeki benzerliğe Aziz Ahmed'in yanında Anderson ve Khadduri de dikkat çekmiştir. bk. Khadduri-Liebesny, *Law in the Middle East*, (Washington 1955), Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York 1959).

93 Karl Deutsch toplumsal mobilizasyonu şu şekilde tarif eder; "İnsanların eski toplumsal, ekonomik ve fizyolojik alanlardaki temel özelliklerini aşındırılarak veya tahrip edilerek yeni toplumsallaşma ve davranış özelliklerini kazanmaya müsaid duruma getirilmeleri süreci". Deutsch, "Social Mobilization and Political Development", *APSR*, IV/3, 494; Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, s. 47-48.

94 Nizamu'-l Mülk'ün oğlu Nevvâb Gâziuddin Fîrûz Jang tarafından Medrese-i Gâziuddîn ismiyle 1772 yılında açılan kolejin ismi, 1825 yılında Doğu Hindistan Şirketi tarafından Delhi College olarak değiştirildi. Bu tarihten itibaren ders programları sistemli bir şekilde İngiliz eğitim sistemine biraz daha yaklaştırıldı. Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, s. 48-49.

95 Delhi şehrinde ayaklanma öncesi müslüman halkın İngilizlere tepkisine, onların eğitim sistemine ve Hıristiyanlığı yayma gayretlerine karşı tavırları oldukça başarılı olmasına rağmen,

Öte yandan ilk defa Hindistanlı bir Şiî müslüman olan Mirza Ebû Tâlib Han (1753-1804),[96] Richard Johnson ile beraber 1799-1803 yılları arasında Avrupa'ya giderek[97] İngiliz medeniyet, tarih ve kültürünü görüp incelemiş ve Farsça olarak yazdığı *Masîr-i tâlibî fî bilâdi efrancî*[98] adlı gezi notları ile ırklar ve kültürler arası bağlantıyı kurmaya, farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Ebû Tâlib Han Avrupa'da bulunduğu dört yılın çoğunu İngiltere'de geçirmiş, aristokrat ve entellektüel çevrelerle tanışmış ve kayıtlara göre Batı'da şarkiyatçılarla ilk karşılaşan kendisi olmuştur.[99]

Doğu Hindistan Şirketi'nin 1813 yılında beraatinin yenilenmesi sırasında Hindistan altkıtasındaki dil ve kültürü doğrudan etkileyecek iki önemli karar alındı. Bu kararlarda, şirketin sınırları içine giren alanlara Hıristiyan misyoner organizasyonlarının girmesini yasaklayan madde kaldırılmış, bölgede eğitim harcamalarında kullanılmak üzere hükümet fonundan 10. 000 paund ödenek ayrılmıştır. Sonuçta şarkiyatçıların ve İngiliz taraftarlarının farklı amaçları, İngiliz veya Hindistan İslâmî eğitimlerinden hangisinin desteklenmesi gerektiği hususunda kendisini açıkça hissettirdi. Böylece, hükûmette görev almak ve hukuk, tıp, eğitim, ticaret, basın alanlarında kariyer yapmak için İngilizce anahtar dil olarak kabul edildi.[100]

Bu şekilde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin ticarî amaçları yanında siyasi amaçlarla da faaliyet göstermeye ve politik baskı yapmaya başlamasıyla, öncelikle

---

İngilizlerin baskıcı politikası ile direniş bağımsızlık savaşına dönüşmüş ancak müslümanların yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Bu bağımsızlık mücadelesinin dinî sebeplerini görmek için bk. Mâlik, "Religious and Economic Factors in 19th Century India: A Case Study of the Indian Mutiny", *IC*, XLVI/3, 1972, 187-207.

96 Hakkında bilgi için bk. Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' mine'n-nevâzır*, VII, 15-16; Davies, "Ebu Talib Han", *UDMI*, I, 837.

97 Aynı amaçla Avrupa'ya giden Mısırlı âlim ve eğitimci Rifa'a Rafi et-Tahtâvî'nin (1801-1873) seyahati ve *Tahlisu'l-ibrîz ilâ telhîsi'l-Bâris* (Kahire 1905) ismini verdiği gezi notlarını yazması ise Mirza Ebû Tâlib Han'dan çeyrek asır daha sonradır (Tahtâvî ve modernleşmedeki rolü için bk. Hourani, *Arabic Thought*, s. 67-83).

98 Eser ilk defa, oğlu Mirza Hüseyn Ali tarafından Farsça olarak (Calcutta 1812) neşredilmiş, İngilizce neşri ise daha önce, *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa and Europe* (İngilizce'ye çev. C. Stewart, Londra 1810) adıyla yapılmıştır (Mujeeb, *The Indian Muslims*, s. 492).

99 Stewart, *Travels (of Abu Talib Khan) in Asia, Africa and Europe*, I, 197, 206, 227, II 142-143. Paris ziyaretinde de Fransız şarkiyatçılar Langlois ve De Sacy ile de görüşmüştür (*Travels in Asia*, s. 247-261).

100 Jones, *NCHI*, III/1, 27-28. Doğu Hindistan Şirketi'nin Hindistan müslümanları üzerindeki doğrudan etkisini görmek için bk. Hardy, "The Effects of British Rule on Muslims Before 1857", *The Muslims of British India*, 31-60. Anglo-Muhammedan Oriantal College'in finans kaynakları arasında Lord Northbrook, William Muir gibi İngiliz resmî görevlilerinin ve misyonerlerin seküler eğitimi esas alan kolejlere yaptıkları yardımlar çerçevesindeki katkıları önemli bir yer tutmaktadır (Hussain, *Syed Ahmed Khan: Pioneer of Islamic Resurgence*, s. 133-134).

sosyal konularla ilgili alanlarda ve ceza hukûku sahasında olmak üzere hukukta yeni düzenlemeler yapılmaya başlandı. Hukukî alanlarda İngiliz fikir ve müesseselerinin yayılmaya başlaması ve müslümanların buna uymaya zorlanması, Hindistan müslümanları arasında modernist temayüllerin gelişmesine ve onların bu konuda Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da bulunan müslümanlardan farklı düşünmelerine sebep oldu.[101] Modernist eğilimlere temel teşkil etmesi açısından, onların öncelikle ceza hukûku alanında teklif ettikleri yenilikler ile daha sonraki modernist müslümanların düşünceleri arasında büyük benzerliklerin bulunması oldukça dikkate değer bir husustur. Özetle ifade etmek gerekirse, İngilizlerin bu bölgedeki faaliyetlerinin amaçları bir yana, onların Hindistan'daki temsilcilerinin baskıları sonucu gündeme gelen bu modernist temayüller, farklı sınıflara mensup müslümanları değişik şekillerde etkisi altına almıştır.

Bu etkiyi açıkça gösteren en iyi örnek olan **Seyyid Ahmed Han** (1817-1898) genellikle ilk modernist olarak zikredilir. Delhi'de doğan ve geleneksel eğitim müesseselerine devam eden Ahmed Han[102], Hind müslümanlarının 1857-58 yıllarında İngiliz idaresine karşı açtıkları bağımsızlık savaşındaki tavrı ile hem İslâm âlemi hem de Batı'da, dikkatleri üzerine çekmiş bir kişidir. Fikrî çizgisindeki köklü değişiklikte[103] İngilizler'e sadık kalmanın gereğini savunduğu bağımsızlık savaşı dönüm noktası olmuştur. Otuz üçüncü nesilde soyu Hz. Peygamber'e dayandığı söylenen Ahmed Han, 1841 yılında bağımsızlık savaşı öncesinde yazdığı *Jilâu'l-kulûb* isimli mevlidinde müslümanları, "Hz. Peygamber'e saygı ve hürmet esasına dayalı mucizelerin çizdiği sisli tasvirden kurtulup, Hz Muhammed'in hayatının saf ve tabiî şekilde anlatıldığı kaynaklarına sarılmaya" davet etmeye çalışmıştır.[104] Schimmel'in de belirttiği gibi

---

101 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 12-19; Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 72-73.

102 Hayatı ve fikirleri için bk. Graham, *The Life and work of Syed Ahmed Khan*, Edinburgh-London 1885; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmed Khan*, Lahore 1961; Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949; Ahmad, "Sayyid Ahmed Khan, Camal ad-Din al-Afghani..", *IS*, XIII, 1960; Hafeez, "Religious Liberalism of Sayyid Ahmad Khan", *MW*, LIV, 1964; Troll, *Sayyid Ahmed Khan, A Reinterpretation of Muslim theology*, Delhi 1977; a.mlf., "Sir Sayyid Ahmed Khan", *IC*, LI, 1977, LII, 1978;. Emin, *Zü'amâu'l-ıslâh*, s. 133-148; Baljon, "Ahmad Khan", *EI2 (Ing)*, I, 287-288; Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, 73-75.

103 Onun fikrî değişikliğe uğramadan önceki hayatında Ahmed Serhendî'ye varan tasavvufî silsilesinin ve ailesinin Nakşîbendiyye tarîkati ile olan ilişkisinin etkisi olduğu, bir çok kimse tarafından ifade edilmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Brown, Rethinking Tradition, s. 67-71.

104 Düşünceleri açısından geçirdiği üç ayrı merhaleden söz edilen Ahmed Han'ın, 1857 yılına kadar geleneksel, 1857-69 yılları arası geçiş, 1870-98 yılları arası ise, bağımsız dinî düşünce dönemi olarak değerlendirilmiştir. Geleneksel ve geçiş dönemi ile ilgili fikirlerine dair ayrıntılı

onun bu yaklaşımı, o dönem Nakşibendî tarîkatının yenilikçi veya müceddidî tavrıyla oldukça benzerlik arzeder. Bu durum onun birinin şeyhliğine karar vermek için ortaya attığı, keramet gösterip göstermediğine değil, Hz. Peygamber'in sünnetine uyup uymadığına bakılması gerektiği düşüncesinde de görülür. [105]

Ahmed Han'ın bağımsızlık savaşı sonrasındaki tavırları İngilizler tarafından taktir edilmiş ve karşılık olararak İngiliz hükümetinin üst düzey memurluklarında göreve getirilmiştir.[106] 1869-1870 yıllarında İngiltere'ye 18 aylık bir ziyarette bulunarak[107] ülkenin eğitim sistemi ve araç-gereçleri ile ilgili çalışmalar yaptı. Onun hedefleri arasında hıristiyan misyonerlerin İslâma saldırılarının önlenmesi, şarkiyatçılar tarafından yapılan İslâm ile ilgili çalışmalara cevap verilmesi ve Mu'tezile geleneğinin akılcı anlayışı ile İslâm'ın yeniden değerlendirilmesi ve bunların ışığında şarkiyatçıların eserlerinin gözden geçirilmesi yer almaktadır. Ancak o bütün bunları yaparken Aziz Ahmed'in ifadesiyle, düşüncesine temel olarak Avrupa'da bulunan Unitarian[108] Hıristiyanlığı esas almıştır.[109] Muhammed Mucîb'in ifade ettiğine göre onun dinî konulardaki samimiyeti ve hassasiyeti şüphe götürmezdi ve İngiltere ziyaretini bile, British Museum ve India Office Kütüphanesi'ni görüp, William Muir'in müslümanların Hıristiyanlaştırılmasında misyonerlere yardımcı olmak amacıyla[110] yazdığı dört ciltlik *Life of Mahomed* (London 1856, 1861, 1895) isimli esere hazırlayacağı reddiye için malzeme toplamak üzere yapmıştı.[111] O, çalışmaları sırasında Carlyle, Godfrey, Higgings gibi İslâm'a sempatik yaklaşan şarkiytçılardan fikir ve malzeme temin

---

bilgi için bk. Baljon, *The Reforms and the Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 71-76.

105 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 190. Ahmed Han tarafından dile getirilen bu düşünce, "Marifet keramet göstermekte değil, istikamet üzere olmaktadır" şeklinde Nakşibendî geleneğinde de dile getirilmekteydi.

106 Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlere karşı takındığı müsbet tavır sadece İngiliz yönetimi tarafından değil, diğer Batı'lı yazarlar tarafından da takdir edilmiş, ve "Yeni kurulan İngiliz hükümetinin ülkesi açısından kıymetini takdir etmesini bilmiştir..." şeklinde değerlendirilmiştir (Meselâ bk. Murray, *The Religious Quest of India: Indian Islam*, s. 193).

107 Ahmed Han bu ziyareti sırasında, İngiliz kraliçesi Victoria ile görüştürüldü ve onun tarafından kendisine İngiliz idaresine sadâkati ve destek olması sebebiyle Sir'lük ünvanı verildi. O'nun bunu kabul etmesi, koloni olma düşüncesine karşı çıkan ulemânın sert tepkisine yol açtı.

108 Teslisi reddederek Hz. İsâ'nın kutsallığına karşı çıkan, sadece onun getirdiği esaslara inanan ve Allah'ın tekliğini savunan anlayış.

109 Ahmad *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 32.

110 Hasan, *Muslims in India: Attitudes Adjustments and Reactions*, s. 7.

111 Mujeeb, *Indian Muslims*, s. 448; Troll, *A Reinterpretation of Muslim Theology*, s. 12-13; Hussain, *Syed Ahmed Khan, Pioneer of Muslim Resurgence*, s. 62-63.

etmiş,[112] John Davenport, Garcin de Tassy ve Tomas Arnold gibi müsteşrikleri de etkilemişti.[113] Ahmed Han aslında laik düşünceli bir kişi olmasına ve laik değerlerin kazanılması için çalışmasına rağmen, çok erken sayılacak bir zamanda ilim adına böyle bir çalışmaya girişmesi sonraki araştırmacılar için ufuk açıcı nitelikte olmuş, ülkesine döndükten sonra, 1875 yılında Aligarh'ta **The Muhammadan Anglo-Oriental Collage'**i kurmuştur.[114] Ahmed Han'ın bu kolejle gerçekleştirmeyi hedeflediği şey, kapasiteli, zeki ve karakterli genç insanları, Doğu bilimlerini (Oriental) ve Batı bilimlerini (Oxidental) en iyi şekilde bilen kimseler olarak yetiştirmekti. Eğitim dili İngilizce olan kolejde, XX. yüzyılın başlarında önde gelen şarkiyatçılardan T. W. Arnold, J. Horovitz, A. Tritton, O. Spies gibi meşhur kimseler dersler verdi. Kurulduktan sonra, kolejde yüksek öğretimde ders kitabı olarak kullanılmak üzere İngilizce'den Urduca'ya çağdaş bilimlerle ilgili kitapların tercümesini yapmak üzere bir de *Tercüme Bürosu* açıldı. Böylece Ahmed Han'ın İngiliz idaresi ile barışık yaşamak için çok çaba sarfetmesi kısa sürede dinî konularda, eğitim ve sosyal alanlarda modernist bir harekete dönüştü. Onun siyasî alandaki yenilikçiliği, İngiliz idaresine karşı itaati ve onlara bağlılığı, eğitim alanındaki yenilikçiliği ise, daha sonra entellektüel ve siyasî liderler yetiştiren bir üniversiteye dönüşen Aligarh Collage'in kurulması ile sonuçlandı.

Ahmed Han, yenilikçi yaklaşımın gerekliliği hususunda Efgânî ile aynı kanaatte olmakla beraber, özellikle Batı'ya duyduğu yakınlık sebebiyle temelde ondan farklı düşünüyordu. Efgânî'nin istilâ muhâlifi düşünceleri Ortadoğu'da son derece etkili iken, Ahmed Han sâdık bir İngiliz taraftarı olmayı uygun bulmuştu. Onun esas gayesi, tâkatten kesilmiş ve bozguna uğramış İslâm toplumunu yeniden canlandırmak ve bizzat İslâm'ın İngiliz menfaatlerini tehdit etmediği hususunda İngiliz hükûmetine güvence vermek idi. Ahmed Han, ülkedeki İngiliz haklarını savunurken, İngilizlerin İslâm düşmanı olduklarına dair fetva veren ulemâya karşı da mücadele etmiştir.

Ahmed Han çağdaşı Abduh gibi, eğitimde köklü reformlar yapmak suretiyle yeni bir neslin yetiştirilmesi için gayret etmiş, Abduh bu amaçla Ezher'in ıslahı için gayret ederken mukabil bir teşebbüsle o, *Cambridge Üniversitesi*'ni model alarak *Anglo-Muhammedan Oriental Collage*'i kurmayı ve Batı'dan getirilecek olan çağdaş bilimler ile ilgili kitaplardan tercümeler yapacak bilimsel bir *Tercüme Bürosu* açmayı daha uygun

---

112 İngilizcesindeki eksikliklerin telafisini ise, Ahmed Han'ın hayatı ve çalışmaları ile ilgili *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan*, (Edinburgh 1885) isimli eserin yazarı Graham yapmıştır (Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s.139).

113 Ahmed Han bu konudaki çalışmasını daha sonra, *Essays on the Life of Mohammed* (Agra 1870) adıyla yayımlamıştır. Daha sonra aynı eser önemli bazı ilavelerle Urduca'ya tercüme edilerek *Khutebâi Ahmediyye* adıyla neşredildi.

114 Kolejin temeli 8 Ocak 1877 tarihinde Lord Lytton tarafından atıldı. Bir yıl sonra da eğitime başladı. 1920 yılında ise Aligarh Muslim University adıyla üniversiteye dönüştürüldü.

bulmuştu.[115] Yine o, Efgânî ve Abduh'un *Urvetü'l-vüskâ*'sı gibi *Tehzîbü'l-ahlâk*[116] adıyla toplumsal konuları inceleyen bir dergi neşretmeye başlamış ve söz konusu dergi, modernist fikirlerin temellerini sağlamlaştırmada önemli katkı sağlamıştır.[117]

İslâm'ın girdiği zamandan itibâren Hindistan'da Mektep, Medrese ve *Dâru'l-ulûm* isimli dinî kurumlar, toplumda geleneksel dinî eğitimin öğretilmesi ve yaygınlaşmasında çok önemli rol oynamaktaydı. Yaklaşık mîlâdî 1200 yılından bu yana faaliyet gösteren ve eski müfredâtı aynen uygulayan bu tür okulların toplum açısından çok büyük bir önemi vardı. Arap âlemindeki Ezher'in icra ettiği fonksiyona paralel olarak, özellikle *Dâru'l-ulûm*'dan mezun olan hocalar, ülkenin her tarafına yayılmış olan mektep, cami okulları ve hatta en uzak bölgelerdeki köy ve kasabalarda hocalık yapmakta idiler. Bu sebeple XIX. yüzyıl ortalarında Ahmed Han'ın Hindistan İslâm toplumunda, okullarda öğretilen ve bir Batılı'nın değerlendirmesiyle, "kendilerinin ayağına köstek olan, tamamen doğuya has müfredâta karşı çıkarken ve kendisinin modernleşme akîdesini açıklarken medrese sistemine karşı çıkma zarureti hissetmesine şaşmamak gerekir".[118] Kendisini müctehid kabul eden Ahmed Han, İslâm akîdesinin iki temel esasının ve kaynağının olduğunu söylemiş ve bunların birincisinin, kendi başına bağımsız Kur'an, diğerinin de sahîh sünnet olduğunu söylemiştir. Ne var ki, İslâm'ın temelini teşkil ettiğini söylediği bu kaynakların, tabiat kanunları ile de tam bir uyum içinde bulunduklarını ve bulunması gerektiğini de iddia etmiştir. İkinci tür esasların ise tabiat kanunları ile uyum içinde olmayabileceğini, zira bunların mantîken Kur'an ve Sünnet'ten çıktığını ve onları destekleyip tamamladığını, uygulamada ise her iki esasın da bağlayıcı olduğunu ileri sürmüştür. Tabiat kanunlarıyla ilgili görüşlerini, kişi ile Allah arası ilişkilere dair esaslara da uygulayan Ahmed Han, bununla ilgili olarak Kur'ân ve Sünnet'teki cümlelerin zâhirî manası ile değil, mecazî anlamlarının kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Onun bu görüşü ahiret, cennet, cehennem, melek gibi konuları değerlendirmesinde de geçerlidir ve ona göre bunlar tabii güçlerin hayalde canlandırılmasından ibarettir.[119] Ahmed Han'ın ortaya attığı bu tür düşüncelerin yanlış olduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, onun hareket noktasının bir tür Batı akılcılığı olduğunu, bu sebeple varılan sonuçların, İslâm'ın yeniden ifade edilmesi değil, şahsî yorumlanması, İslâm ile bir takım haricî fikirlerin kaynaştırılması olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Fazlu'r-Rahman, daha

---

115 M. H., "es-Seyyid Ahmed Hân Müessisü Câmi'ati Aligarh", *ME*, XXX/8, 1959, 748-753; Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 73.

116 Dergi ilk olarak 1870'de yayımlanmaya başlamış, 1876'da yayını durmuş, ikinci kez 1896'da yayımlanmaya başlayan dergi Ahmed Han'ın ölüm yılına kadar devam etmiştir.

117 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 38.

118 Murray, *The Religious Quest of India:Indian Islam*, s. 75-77.

119 Mujeeb,*The Indian Muslims*, s. 449-451; Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, s. 13.

sonra dinin temelde yorumlanmasında maya vazifesi gördüğü ve düşüncede verimliği arttırmaya katkısı bulunduğu için bu tür yorumların kötülenmemesini istemiştir.[120]

Ahmed Han'ın tabiat kanunları hakkındaki görüşüne bağlı olarak, en çok tartışılan fikirlerinden birisi mu'cize görüşüdür. O, mu'cizelerin tabiat kanunlarına tâbi olduğunu ve gerçekten tabiat kanunlarına tâbi olan bir olaya mu'cize denemiyeceğini iddia etmiştir.[121] Ahmed Han'ın düşüncesindeki tabiat merkezli yaklaşımı, Şiblî Nu'mânî ve Abduh'un sebep-sonuç anlayışlarında da görmek mümkündür. Gerek Ahmed Han[122] gerekse Gulam Ahmed Perviz'de[123] görülen sebeplilik ve Allah'ın, kâinatta kendi koyduğu kanunlara bağlı kaldığı anlayışı Allah'ın evrene istediği gibi müdahelesinin olmadığı bir bütünlük şeklinde kabul ediliyorsa ve mu'cizeler de hiç bir tabii kanuna uymayan hadiseler ise, bunların mu'cizelere inandıklarını söylemek oldukça zordur. Bu sebeple bazı modernistler mu'cizeleri kesinlekle reddederken, Abduh gibi bazıları Allah'ın normal kanunlarıyla çatışan başka kanunlar koymasını da mümkün görmüşlerdir.[124]

İslâmî kaynak ve kavramları, bütünüyle modern bilimin etkisiyle değerlendiren Ahmed Han, Kelâm ilminin de aynı bakış açısıyla yeniden gözden geçirilmesinin gereğine şu sözleriyle işaret etmiştir: "Biz daha önce olduğu gibi bu gün de modern bilimin temellerini çürütebileceğimiz veya bu temellerin İslâmî inanç esaslarıyla uyum içinde olduğunu gösterebileceğimiz modern bir Kelâm ilmine muhtacız".[125] Bu amaçla o bütün çabasını İslâm ve modern düşünce arasında bir çatışmanın olmadığını, akıl ve vahyin tamamen birbiriyle uyum halinde bulunduğunu ispatlamaya hasretti. Bunu yaparken de İslâm geleneğindeki akılcı mu'tezilî anlayışıyla Avrupa aydınlanma düşüncesinden faydalanmıştır.[126] Bu yaklaşımından da anlaşılacağı gibi Ahmed Han'ın en dinamik hareketi dinî alandaki olanı idi. İslâm hukûkunun kaynağı olarak o sadece Kur'ân'ı kabul etmiş, hadislerin önemli bir kısmının güvenilirliğinin olmadığını ileri sürmüştü. İcmâ prensibinin geçmişte vukûunu kabul etmemiş ve Şah Veliyyullah'dan itibaren gelen bütün yeniden ihyacı düşünürler gibi o da ictihad üzerinde durmuştur. Ahmed Han, Hindistan müslümanlarının şerefini kazanmasını arzulamış ve oldukça doğru ve akıllı bir şekilde geleneksel İslâmî bakış açısının ilerlemeye engel olduğunu

120 Rahman, *Islam*, 218.

121 Ahmed Han, *Makâlât*, XIII, 87.

122 Ahmed Han, *Makâlât*, XIII, 87-89.

123 Parweez, *Islam A Challenge to Religion*, s. 139-141.

124 Abduh, *Theology of Unity*, s. 79.

125 Troll, *Sayyid Ahmad*, s. 313.

126 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 194; Troll, *Sayyid Ahmad*, s. 313; Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 73.

ileri sürerek,[127] muhafazakâr âlimlerin düşündüğü gibi ilerlemenin dinî bir mahiyeti olmadığını söylemiştir.[128]

Ne var ki Ahmed Han'ın bu yoldaki gayretleri tam tersi bir neticeyle sonuçlanmış, sadece Hindistan altkıtası değil, bütün İslâm âlemi, XX. yüzyıl başında İngilizler'in kontrolü altına girmiştir. Onun görüşleri, batılılaşmış müslümanların dinî düşünce ve inancı üzerinde silinmez izler bırakmasına rağmen, sonraki modernistler tarafından bile kabul edilmemiştir.[129] Ahmed Han, müslümanların, ideal bir hayata ulaşabilmeleri için, Kur'ân ve Hadîs'i bağımsız ve serbest şekilde akıl yoluyla anlamaya çalışacaklarına mı, yoksa bu iki kaynaktan alındığına inanılan, sezgi ve ilham yoluyla tesbit edilenlere mi inanacaklarına mı karar vermeleri gerektiğini söylemiş, onların kendi başlarına ve kendi akıllarıyla dini anlamaya çalışmamaları durumunda, ulemânın sözüne uyarak taklit ehli durumuna düşeceklerini ileri sürmüştür.[130]

Ahmed Han dine liberal bir bakış açısıyla yaklaşarak, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes üzerine araştırmalarını yaparken, ilerde Hindistan müslümanlarının da ciddi bir şekilde tarihi ve bilimsel tenkidin ışığında kendi dinlerini inceleyecekleri günün geleceğini düşünmüştü. Ancak neticede Ahmed Han'ın düşüncesinin aksine, modernist düşünürlerden Prof. Huda Bahş'ın, "İslâm'ın, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm öncesi Arabistan'a çok şey borçlu olduğunu ve onun Hz. Peygamber tarafından bu kaynaklardan seçmeci/eklektik bir metotla geliştirildiği" iddiası ve Emir Ali'nin, "Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in aklının bir ürünü olduğu", şeklindeki görüşlerinin dışında başka bir sonuç çıkmadı.[131] Onunla ilgili olarak İkbal'in, "Biz onun dinî görüşleri hususunda farklı düşünebiliriz, fakat şu inkâr edilemez bir gerçektir ki o modern çağa tepki gösteren ilk kişi idi"[132] şeklindeki sözleri ise, Ahmed Han'ın görüşlerini desteklemekten ziyâde Batı ilmini öğrenip eleştirmeye yönelik teşebbüsünü takdir ettiği şeklinde anlaşılmalıdır.

---

127 Ebu'l-Hasen en-Nedvî, Ahmed Han'ın ilerlemeden anladığının, Batı'nın ulaştığı bilimsel ve teknolojik seviyeyi yakalamak ve bunu kabul etmede hiç bir dinî engelin olmaması gerektiğini ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir (Nedvî, *es-Sıra' beyne'l-fikrati'l-İslâmiyye ve'l-fikrati'l-garbiyye*, s. 71).

128 Mujeeb, *The Indian Muslims*, s 448.

129 Ahmad, "Islamic Frontiers in Africa and Asia: India", *The Legacy of Islam*, s. 139.

Yine bk. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Seyyid Ahmad Khan*, Leiden 1949; Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York 1964; Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Con*, The Hague 1962; Smith, *Modern Islam in India*, London 1946; Murray, *Islam in India and Pakistan*, Calcutta 1959.

130 Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967, s. 452.

131 Murray, *The Religious Quest of India:Indian Islam*, s. 215-216.

132 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 198.

Sünnî hukukun kaynaklarından sadece akılcı bir şekilde yaklaştığı Kur'ân'ı temel kabul eden ve mu'tezili tefsir geleneğini yeniden canlandıran Ahmed Han, modernist yaklaşımını, inanç esaslarını aklîleştirme ve İslâm hukûkunu liberalleştirme temelleri üzerine kurmaya çalışmış, genelde modern İslâm, özelde de Hindistan müslüman modernistlerini bu yönüyle etkilemiştir. Bu süreçte o, tarihsel hukukî uygulamalara karşı hukukun bu günün şartlarına uyarlanmasını, yani köklü bir hukukî değişiklikliğin yapılmasını savunmuştur. Ahmed Han, Kur'ân'a getirdiği akılcı yaklaşım sayesinde, dinin geleneksel dört temel kaynağını anlarken karşılaşılan problemleri çözmeyi de hedeflemiştir. O, kendisinin hedeflediği sosyal ve kültürel değişiklikleri gerçekleştirmek için aile hayatı ve sosyal adetlerin gözden geçirilmesi, müslümanların imajının yükseltilmesi, mülkiyet, eğitim ve din alanları ile ilgili bir dizi tekliflerde bulunmuş; âile alanında çok evliliğe son verilmesi, evlenme merasimlerindeki Hindû etkisinin atılması, kadınların hürriyetlerine kavuşturulması ve müslümanlar arasında Batı tarzı kibarlık ve nezaketin geliştirilmesi gibi değişiklikler önermiştir. Yine mülkiyet alanında, müslüman köylülerin modern tarım tekniklerini kullanmasının sağlanması, Batı teknolojisine geçilmesi ve müslümanlar arasında ticaretin yaygınlaştırılması; eğitim alanında, dinî ve laik eğitim anlayışının birlikte verilmesi, Batı bilim ve teknolojisinin öğretiminin yaygınlaştırılması,[133] kadınlara ev ekonomisi eğitiminin verilmesi; dinî alanda ise ibâdetlerin gözden geçirilmesi, akla uymayan inanç esaslarının çıkartılması ve inanç esaslarının net bir şekilde tesbit edilmesi gibi teklifler ileri sürmüştür.[134]

Batı'ya karşı son derece sempati ile bakan Ahmed Han'ın çalışmaları, meşhur şarkiyatçı Ignaz Goldziher'in de dikkatini çekmiş, onun Kur'ân'a yaptığı İslâmî yorum ve anlayıştan bahsederken, "tamamlanmamış kapsamlı tefsîrini yazarken kendisinin yeni İslâm görüşünü ortaya koyduğuna" işaret ederek, Ahmed Han'ın tefsîrinin İngilizce ve Arapça yazılan tefsîrler arasında önemli bir yeri olduğundan bahsetmiş ve onun İslâm âlimlerinin ve Hindistan İslâmî modernizminin en önde gelenlerinden birisi

---

133 Ahmed Han müslümanların ve İslâm medeniyetinin bilimle karşılaşmalarının ilk defa Avrupa ile değil, Abbâsîler döneminde (750-1258), Yunan bilim ve felsefesi ile gerçekleştiğini ve zenginleştiğini ileri sürmüştür. Hatta ona göre, müslümanların ilmî zenginliği İspanya yoluyla Avrupa'ya geçerek, rönesansa katalizörlük etmiştir. Aynı görüş Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğüne hayranlık duyulan ilk dönem yenilikçilerinin yaşadığı dönemlerde Efgânî başta olmak üzere diğer pek çok kimse tarafından da dile getirilmiştir. Müslümanların bu ilk karşılaşmaları sonrası ortaya çıkan problemler ve Yunan kültür ve felsefesinin toplumda açabileceği yaralar dönemin güçlü âlimleri sayesinde rahat ve zararsız atlatılmış, ancak Batı istilası sonucu gerçekleşen ikinci karşılaşmanın sonuçları yaklaşık 150 yıldan bu yana hala atlatılamamıştır. Zira ilk karşılaşmada Yunan kültür ve medeniyetinin olduğu yerlere İslâm medeniyeti gitmiş, İslâm medeniyetinin kontrolünde bir karşılaşma olmuştur. İkinci karşılaşmada ise Batı medeniyeti İslâm ülkelerine girmiş ve onun kontrolünde bir karşılaşma gerçekleşmiştir.

134 Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, s. 262-263.

olduğunu söylemiştir.[135] Oysa Ahmed Han'ın ilmiye sınıfından olmaktan ziyâde idareci bir kişi olduğu şeklinde yaygın bir görüş mevcuttur. İslâmî modernizme katkıları açısından Goldziher, Abduh ile Ahmed Hanı karşılaştırırken yaptığı yorumlarda da, Abduh'un modernizminin daha çok Kur'ân'ı kelâmi yönden yorumlama, Ahmed Han'ın ise kültürel yönden yorumlama yoluna gittiğine dikkat çekmiştir. Ancak şuna da işaret etmek gerekir ki, Ahmed Han'ın eserlerinin Abduh'un çalışmasından yirmi yıl kadar önce neşredilmesi, İslâmî düşüncenin yenilenmesinde onu öncü saydırmıştır.[136]

Çerağ Ali (Nevvab Azimyâr Ceng, 1844-1895) ise, Ahmed Han'ın mesai arkadaşlarının önde geleni ve en radikali olması sebebiyle, Batılı şarkiyatçılar tarafından çok daha yakından takip edilmiş bir kimsedir. Avrupa'da yapılan Kur'ân ve İslâm'a dair eserleri toplamış, çalışmalarını bunlar üzerinde yoğunlaşmıştır.[137] O'nun Batı ile olan yakın teması, Batı'yı rahatsız etmeyecek şekilde uzlaşmacı bir metod takip etmesine ve Batılı şarkiyatçıların da onun çalışmaları ile yakından ilgilenmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede hadise getirdiği tenkitler ve çözümleri, daha sonra Goldziher tarafından ilim dünyasına sunulan görüşler ile aynı olması yönüyle dikkat çekicidir.[138] Hadîse getirdiği eleştiriler kendisinden önceki düşünürler tarafından iddia edilenlerden çok daha ileri safhalarda idi. Çerağ Ali de hocası gibi, Batı ile yakından ilgilenen diğer yenilikçilerden olan ve Batı'ya yaptığı seyahatlerindeki izlenimlerini birer eser yazarak anlatan Tunuslu Hayreddin Paşa ve Rıfâ'a et-Tahtâvî'nin eserlerinden haberdârdı.

Ahmed Han gibi o da, kendi ifadeleriyle fıkhî uygulamalara karşı çıkmış, Kur'ân'ın ferdî veya siyasî bir kanunnâme değil, dinî bir kitap olduğunu ve Hz. Peygamber'in asla dinî bir teşkilat veya devlet kurmadığını ileri sürmüştür. O, ilerleme ve değişimi İslâm kamu hukûkunun değil, Kur'ân'da açıklanan îmanın daha iyi sağlayabileceğini söylemiştir.[139] Çağdaş şarkiyatçı John Voll'ün de ifade ettiği gibi, bu modernist ve uyarlamacı fikirleriyle Çerağ Ali, Kur'ân'ın dışında İslâm hukûku ve düşüncesinin bütün

---

135 Goldziher, *Die Richtungen der Islamichen Koranauslegung*, s. 319-320; Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, s. 23. Goldziher'in bu ifadesi, kendisinin İslâm âleminde modernistler tarafından yapılan çalışmaları da görme ve inceleme imkanına sahip olduğunu ve fikir olarak olmasa da, en azından düşüncelerini örneklendirmede müslümanlardan istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

136 Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, s. 223-224.

137 O, *A Critical Exposure of Popular Cihad* (Calcuta, 1885, Urduca *Tahqîqu'l-Cihâd*, Çev. Abdulgafûr Ranpurî, Lahore ts.) ve *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Muhammedan States* (Bombay, 1883) başta olmak üzere çok sayıda çalışma yapmıştır.

138 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 198-199.

139 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 199; Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Seyyid Ahmad Khan*, s. 59; Hasan, *Muslims in India*, s. 14.

kaynaklarını reddetmiştir. Onun bu tavrı, Kur'ân da dahil, İslâmî gelenekte yer alan her şeyin tarihsellik çerçevesinde değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Bu sebeple Çerağ Ali ve onun gibi düşünenlerin Hz. Peygamber'in hukukî sistem bırakmadığını, sonra gelenlerden de böyle bir sistem kurmalarını istemediğini, müslümanların kendi zamanlarının özel şartlarına göre kendi hukuk sistemelerini oluşturmaları gerektiğini ve bunun başka mekan ve zamanda diğer müslümanları bağlayıcı olamayacağını savunmaları tabii karşılanmalıdır. Hurmalıkların aşılanması ile ilgili olarak rivâyet edilen haberler çerçevesinde Hz. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığını konu alan bir açıklamasında Çerağ Ali, Hz. Peygamber'in, dinî meselelerdeki tâlimatlarının Peygamber'in nübüvvet vasfı ile yaptığı tavsiyeler olarak alınması, bütün diğer konulardaki fikirlerinin ise, Peygamber tavsiyesi olarak değil, sıradan bir insanın fikri olarak değerlendirilmesi konusunda muhataplarını uyardığını savunmuştur. Hangi meselelerin dinî olup olmadığının da tartışılması gerektiği şeklindeki tartışmalar bir yana onun bu tür aşırı fikirleri daha sonra İslâm âleminde gerçek manada modernist fikirlerin savunulmasının yolunu açmıştır.[140] Bir çok konuda Ahmed Han ile aynı düşünmesi sebebiyle fikirlerinin daha çok ona atıflar yapılarak incelendiği Çerağ Ali, İslâm'ın dini yönü ile sosyal sisteme yönelik yönünü ayrı değerlendirmiştir. Onun çalışmalarında modernizmin aşırıklarını olduğu gibi görmek mümkündür. Ortaçağ toplumunundan intikal eden bütün dinî kültürel mirası "modası geçmiş" diyerek reddetmiş olması, onun aşırılıklarının sonucu söylenmiş bir sözdür.

Neredeyse bütün modernistlerin yaptığı gibi, Çerağ Ali de modernizme dair fikirlerini İngilizce olarak yazmıştır. Modernistlerin bu tavrı, ileri sürdükleri fikirlerin toplumda tepki ile karşılanmasından ve eğitimlerinin esasının Batı kaynaklı olmasından kaynaklanıyordu. Kendisinin Batı'dan etkilenmesinin yanında Çerağ Ali Batılı şarkiyatçıları etkilemesiyle de dikkat çekmiş, eserleri özellikle Ignaz Goldziher, Alfred Guillaume gibi şarkiyatçılar tarafından çok iyi tanınmış ve yakından tâkip edilmiştir. Çerağ Ali'nin daha önce ortaya attığı klâsik hadîs mecmûalarının güvenilirliği hususundaki şüpheciliği, şarkiyatçılar tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir.[141]

Seyyid Emir Ali (1849-1928) de Ahmed Han'ın genç çağdaşlarından ve Şîa akılcı reform ekollerinin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Ahmed Han'dan etkilenerek hukuk alanında kariyer yapmak amacıyla İngiltere'ye gitmiş, onun da orada bulunduğu sırada, kendisiyle görüşmüştür. İngiltere'de geçirdiği ilk dört yılın ardından bir İngilizle evlenerek uzun yıllar bu ülke ile irtibatını devam ettirmiştir. 1883 yılında İngiltere'nin Hindistan kraliyet vekaleti komitesindeki üç kişiden birisi ve tek müslüman olarak

---

140 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 113.

141 Ahmad, "Introduction", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, s. 5.

kendisi kalmıştır. Ahmed Han'dan sonra İngilizlerin Hindistan ile ilgili hukukî problemlerinin çözümünde önemli resmî görevler üstlenmiştir.[142]

Emir Ali'nin, İngilizce olarak yazdığı savunmacı nitelikteki çalışmaları,[143] İslâm'ın modernist ve liberalist bir yorumu özelliklerini arzetmesi sebebiyle, Hindistan modernist hareketi için oldukça önem taşımaktadır.[144] Çerağ Ali gibi onun eserleri de sürekli olarak Anglo-Muhammedan hukuku için temel kaynak olma özelliğini taşıması yanında, Batı'da da sürekli gündemde kalmış, özellikle İslâm hakkında yaptığı hür düşünceye dayalı modernist yorumları onları etkilemeye devam etmiştir.[145] Bu çerçevede onun ortaya attığı, "Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in aklının ürünü olduğu" şeklindeki görüş bazı Batılı şarkiyatçılarca sık sık tekrarlanmıştır.[146] Emir Ali'nin düşüncesinin dinî yönü Ahmed Han'ın fikrinden daha ağır basmaktadır. Ahmed Han, İslâm'ı modern bir din olarak görüp, bilimsel gelişmelerle uyum içinde olduğunu ileri sürerken o, İslâm'ın bizzat kendisinin ilerleme demek olduğunu savunmuştur.[147]

Esasen Şiî olan Emir Ali, modernist yaklaşımında bu özelliğini fazla hissettirmese de, Şiî tarihçilere sempati duymuş ve Hz. Ömer'e karşı iddialarında oldukça cesaretli davranmış, i'tkadî yönden de, Şiî-mu'tezilî anlayış üzerine çalışan Kerâmet Ali'den (ö. 1876) önemli ölçüde etkilenmiştir.[148] Bunun yanında, Aligarh ekolünde görülen Mu'tezile'ye sempati duyma yaklaşımını onda da görmek mümkündür.[149] Bu açıdan bakıldığında görüşlerinin bu gelenek ile önemli benzerliklerin olduğu farkedilecektir.

2. Osmanlı'ya Modernizmin Girişi

Osmanlı dönemi yenileşme taleplerinin temelini Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar götürmek mümkündür.[150] Ancak esas itibariyle XVIII. yüzyılın girişi ile

---

142 Emin, *Zu'amâü'l-ıslâh*, s. 149-157; Smith, "Amir Ali", *EI2 (Ing)*, II, 442-443. Emir Ali için bk. "Memoirs", *IC*, V, 1931 ve IC, VI, 1932.

143 Önemli çalışmaları arasında, *The Spirit of Islam* (London 1891), *The Ethics of Islam* (Calcuta 1893), *Islam* (1906) ve *Muhammedan Law* (Calcuta 1912) gibi eserlerini saymak mümkündür.

144 Murray, *The Religious Quest of India: Indian Islam*, s. 93-94. Emir Ali'nin, "Memoirs", *IC*, V (1931) ve VI (1932), "Islamic Jurisprudence and Necessity of Reforms", *IC*, II, (1928), "Islamic Culture in India", *IC*, I (1927), "The Modernity of Islam", *IC*, I (1927). vb. makaleleri de konumuz açısından önem arzetmektedir.

145 Smith, "Amir Ali", *EI2 (Ing)*, II, 442-443.

146 Emir Ali, *The Spirit of Islam*, s. 398-399.

147 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 205; Smith, *Modern Islam in India*, s. 52, 56.

148 Lelyveld, "Ameer Ali", *ER*, I. 232.

149 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 441-487; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 89.

150 Buna birkaç örnek vermek gerekirse, Kanunî dönemi müelliflerden Taşköprîzâde (1495-1561) *Mevzuâtü'l-ulûm*'da (I, 314), kendi zamanında artık ilme ve ilmî eserlere itibar edilmediğinden,

birlikte askerî yenilgilerin yaşanmaya başlanması sonucu bu alanda yenileşmeye ihtiyaç hissedilmesi, hem askerî hem de diğer alanlarda Batı ile doğrudan ilişki kurulmasına neden olmuştur. Bu amaçla, "*Fransa'nın vesâiti umrân ve maârifine dahi lâyıkıyla kesbi ittilâ ederek kâbili tatbîk olanlarını takrîr*" gayesini gerçekleştirmek üzere 1721 yılında Yirmisekiz Mehmed Çelebi, Damat İbrahim Paşa tarafından Fransa sefîri[151] olarak Paris'e gönderildi.[152] Bu ilk tecrübenin ardından III. Selim'in (1789-1807) ilan ettiği Nizam-ı Cedîd[153] ve II. Mahmud (1808-1849) tarafından yapılan askerî alanlardaki yeniliklerle bu gayretler yaygın bir şekilde başlatıldı.[154] Ancak bu yenilik hareketlerinin dinî olmaktan çok bilimsel ve askerî reformlar alanında gerçekleşmesi,[155] çoğu ulemânın desteğini de almasına sebep olmuştur.

Osmanlı yöneticileri şartların zorlaması sonucu, başlangıçta teknoloji ithali amacıyla Batı ile temasa geçmeyi planlamışlardı. Ancak bu beklenmedik bir biçimde neticelenmiş, genel bir zihniyet değişikliği sonucu, içinden çıktıkları toplumsal gerçeğin tamamen dışında kalan bir seçkinler grubunu ortaya çıkarmıştır. Gönderilen öğrenciler öncelikle kendi kültürlerinin Avrupa medeniyeti karşısındaki yetersizliğine inanmış, ardından da onların ilerlemesinin tek sebebinin, "ilim ve funûn" olduğunu düşünerek bilimin tartışmasız üstünlüğünü kabul etmişlerdir.[156] Yenilik hareketlerinin öncelikle teknoloji ve askerî alanlarda olmasının sebebi, devletin askerî yenilgilerine engel olma ve ülkeye Batı'nın teknolojisini alarak onları yenme arzusundan kaynaklanıyordu. Osmanlı'da ilmî ve dinî yenilik hareketleri daha cılız olarak ve sonraki dönemlerde başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin girmiş olduğu bu yenileşme süreci, din ile devlet arasını ayıran bir niteliği ve Batı çizgisinde doğrudan değişimi beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifade ile Türkiye'nin içine girdiği bu süreç din temeline dayalı siyasî, sosyal

---

âlimlerin sürekli olarak basit kitapları istinsah etmekle meşgul olmalarından bahsetme zaruretini hissetmiştir. Daha sonra yaklaşık bir asır geçince Kâtib Çelebi (ö. 1657) *Keşfu'z-zunûn*'da (I, 680), daha ciddî bir şekilde inkirazdan bahsetmiş, âlimlerin şer'î ve felsefî ilimleri cemetmemeleri sebebiyle ilim rüzgarlarının esmemesinden şikayekçi olmuştur.

151 Avrupa'ya gönderilen sefirlerin maiyyetinde götürdükleri akrabaları ve oralarda yetişen çocukları da döndükten sonra Türk modernleşmesinde çok önemli fonksiyonları olmuştur.

152 Yirmisekiz Mehmed Çelebi, görevi sırasında bir sefaretnâme (*Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi*, nşr. Beynun Akyavaş, Ankara 1993) yazmış, ayrıca 1726 yılında da Türkiye'de ilk matbaanın kurulmasına öncülük etmiştir (Nüzhet, Türk Matbaacılığı, s. 32).

153 Nizam-ı Cedîd'in mahiyeti ile ilgili olarak bk. Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat I*, 24; Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 72.

154 Kayalı, "Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", *TCTA*, V, 1250-1258; Levy, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahâtı", *Modern Çağda Ulemâ*, 29-62.

155 Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat I*, 13-30.

156 Hanioğlu, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *TB*, XXVII, Güz 1984, 183-192.

ve kültürel kurumların bırakılıp Batı'nın modern sosyal ve politik sistemlerini model olarak kabul etmesi ile sonuçlanmıştır.[157] Önceleri Batı ile girilen ilk temaslar sonucu, temel yapıdaki boşluklar fark edilmeye başlanmış ve çare olarak geleneğe yapışma tavsiyelerinden başka bir şey yapılmamıştı. Yenileşme sürecinin ardından Batı'dan ülkeye nüfuz eden yeni unsurların Osmanlı sistemi ile uyum sağlamadığı fark edilince, bazı aydınların savunduğu sekülarist anlayışlar görülmeye başlandı. Osmanlı sisteminin önemli noktalardaki eksikliği ve temel müesseselerin başarısızlığı, bunların Batı'daki benzerleri ile değiştirilmesini doğurdu. Sonuçta her ne kadar ilk değişiklikler genelde askerî ve teknik alanda olsa da siyasî, malî, idarî hatta dinî alanlarla ilgili temel kurumlarda yenilikler yapılmaya başlandı. Askerî ve teknik alanlardaki desteklerine rağmen hayatın her alanını kapsayan bu hızlı değişikliklere medrese karşı çıkmış ve tepki olarak, ilk matbaatın ülkeye girmesinden sonra, matbaada sadece dinî olmayan kitapların basılabileceğine dair fetva vermişlerdi.[158]

Daha sonra medrese kökenli ulemânın yanında seküler kesimden entellektüel aydınlar da çoğalmaya başlamış,[159] eğitim tamamen camilere bitişik medreselerde yapılırken, Tanzimat ile birlikte buralar da yenileştirme kapsamına alınarak, reformları gerçekleştirecek elemanlar yetiştirmek üzere ilkokul seviyesinden en teknik alanlara kadar eğitim verecek modern okullar açılmıştır.[160] Hocalarının pek çoğunun başta Fransa olmak üzere Avrupa'dan getirtildiği bu okullardan mezun olan öğrenciler, daha sonra askerî-siyasî makamları işgal eden Batı yanlısı kişiler olarak tanınmışlardır. Yenilik düşüncesinin başlangıcında, Cevdet Paşa gibi bazı ıslahatçılar tarafından dile getirilen, "yetersiz görülen müesseselerin özüne uygun biçimde yeniden gözden geçirilmesi ve yeni metod ve tekniklerin geleneksel kurumlar çerçevesinde geliştirilmesi" düşüncesi esas alınırken, zamanla bunun da yetmediği düşünülmüş, Osmanlı'nın

---

157 Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West*, s. 41. Nitekim bunu desteklemek üzere, Osmanlı'daki yenileşme hareketlerini inceleyen bir çalışmada, modernizmin, değişen şartların ihtiyaçlarına göre idarî ve siyasî alanlarda gerekli müesseseleri adapte etmenin metodlarını geliştiren bir hareket olarak tanımlanması örnek gösterilebilir (Göze, *Modernism and Traditionalism in the Ottoman Empire 1790-1922*, s. 2).

158 Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West*, s.49-51.

159 Bu grup düşünürlere göre, "Devleti Âliyye'nin" inhitâtının tek sebebi İslâm idi. İşte bu andan itibaren ülke içerisinde İslâmcılık ve İslâm aleyhtarlığı başladı ve aynı tartışmalar günümüze kadar devam etti. Batı yanlısı düşünürler İslâm'ın mânii terakkî olduğunu savunurken, bunun karşısında o dönemde İslâm dünyasında Batı emperyalizmine karşı çıkan ve başını Efgânî'nin çektiği, temelini selefîcilik ve ictihad prensiplerine dayandıran modernist hareket taraftar bulmaya başladı. Ancak bu eğilim medrese kökenli ulemâ tarafından tepkiyle karşılandı. Bu, aynı dönemdeki modernist hareketin temelini oluşturuyordu.

160 Shaw, "Some Aspects of the Aims and Achivements of the Nineteenth-Century Ottoman Reformers", *Beginning of Modernization in the Middle East*, s. 36; Shaw, "19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Ortadoğu'da Modernleşme*, 45-59.

yeni kurumlara, yeni bir insan sınıfına, yeni bir eğitim ve mantaliteye ihtiyacı olduğu sonucuna varılmıştır.[161] Buradaki Batılılaşma hareketinin bir diğer ilginç yönü, başlangıçta bizzat idarî kadrolardaki üst düzey yöneticiler tarafından uygulamaya konması şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Özellikle Hindistan altkıtasındaki yenileşme hareketlerine göre bu oldukça farklı bir gelişmedir.

Siyâsî gelişmeler şeklinde seyreden bu süreç, XIX. yüzyılın ikinci yarısının sonlarına doğru hayatın diğer alanlarını da içine alacak şekilde genişledi. Halife **Abdülmecid** (1839-1861) babası II. Mahmud'un modernleştirme gayretlerini geliştirip sistemleştirerek bunları *Tanzimat fermanları* olarak açıkladı. Geleneksel İslâmî müesseseler devlet destekli modern Avrupa tarzındaki benzerleri ile değiştirilmeye başlandı. Sadece askerî alanda değil yeni idareci kadrolar yetiştirmek, toprak reformunu gerçekleştirmek, sivil, ticarî, cezaî alanlarda Batı'dan esinlenerek hazırlanmış hukukî düzenlemeleri yürütmek üzere yeni seküler esaslara dayalı okullar açıldı.[162] Batılı metotlara göre öğrenci yetiştirecek olan okullar arasında, *Robert College* 1863'te, *Galatasarayı Mekteb-i Sultanisi* 1868'de eğitime başladı. Her iki okul da tamamıyla yabancı hocalardan oluşan eğitim kadrosu ile, Türkiye'nin Batılılaşmasında önemli bir rol üstlendi.[163] Nitekim Galatasaray Sultanisi'nin modernleşmedeki rolünü Bernard Lewis şu şekilde ifade etmiştir: "Bu mekteb, Yeni Türkiye'nin kurulmasında büyük rol üslendi. Ülkenin müdür, diplomat ve askerî amirlere ihtiyaç duyduğu ileriki yıllarda Mekteb-i Sultânî mezunları hassas makamları işgal ettiler ve ülkeyi modernleşmeye doğru götürdüler".[164]

Yabancı okulların yanında Batılı yazarlardan yapılan tercümeler de hız kazandı. Ancak bu çeviriler daha çok edebî eserlerden seçiliyordu. O dönem İstanbul'da sefirlik yapan Prens Metternich'in Osmanlılar'ın yaptığı ıslahat çabaları ve Tanzimat hareketleri ile ilgili değerlendirmesinde de ifade ettiği gibi, Batı ile irtibatın faydacı bir anlayış çerçevesinde gelişmesi sebebiyle, Batı'nın düşünce temellerinden ziyade, ilimlerin pratik sonuçlarına dair eserler çevrilmişti.[165] Aynı dönemde edebî eserlerin yanında kısmen de olsa felsefî, dinî ve fikrî eserler de çevrilmiştir. Bunlar arasında, modern dünyanın tek medeniyetinin Batı medeniyeti olduğuna ve onun tefevvukun

---

161 Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West*, 55.

162 Esposito, *Islam and Politics*, s. 42.

163 Davison, *Reform in Ottoman Empire*, s. 244-248; Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, s. 132.

164 Nakavi, *Batılılaşma Sosyolojisi*, s. 34-35.

165 Metternich, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında", *Tanzimat*, I, 703-708.

sembolü olduğuna inanan, Dr. Abdullah Cevdet'in (ö. 1932) şarkiyatçı R. P. Dozy'den çevirdiği *Tarîh-i İslâmiyet*'in (I-II, Kahire 1908) neşri oldukça yankı uyandırmıştır.[166]

Devlet ve Batı'cılar tarafından yürütülen bu çalışmaların yanında, modernist İslâmcılar da gelişmelere kayıtsız kalmamış, Batı ile daha önce doğrudan temasa geçmiş Hindistan, Mısır gibi ülkelerde çatışmanın doğurduğu problemlere üretilen çözümleri değişik yollarla Osmanlı Türkiye'sine de taşımışlardır. Bu çerçevede Efgânî ve Abduh tarafından geliştirilen, daha sonra da İkbal ve Musa Carullah gibi kimselerce de farklı yerlerde yaygınlaştırılan fikirler, saltanatın merkezinde de İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Akif gibi bir kısım *Sebîlü'r-Reşad* yazarlarınca tanıtılmıştır. Bu çevre Abduh ve Ferid Vecdi'den tercümeler yapmak için şartları oluşturmuşlardı. Ancak hilâfet merkezi ve medreselerin toplandığı İstanbul'un manevî havası modernizmin yerleşmesine elverişli değildi. Diğer bölgelerden seçilen yazılar da nisbeten en zararsız yani çevrenin tepkisini uyandırmayacak olanlardı.[167]

Osmanlı Türkiye'sinde Tanzimatçılar'ın Batı yanlısı tutumla-rının artan bir tempo ile devam ettiğini gören II. Abdülhamid, Batıcılık karşısında İslâmî bir modeli desteklemek ve bunu teb'a arasında yaygınlaştırmak gayesiyle İslâmî yenilikçilik taraftarı kimselere de destek sağladı. XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan hür düşünceci anlayışlar sonucu, Efgânî ve Abduh çizgisinde bazı yenilikçi-İslâmcı dergiler yayımlanmaya başlandı. Daha çok bu dergiler etrafında kümeleşen yenilikçi-İslâmcıların etkisi ittihatçıların da desteği ile daha çok dinî eğitim kurumlarında yapılan reformlarda kendisini gösterdi.[168]

Bu çerçevede, **Hayreddin Paşa** (1821-1889) Osmanlı modernleşmesinde önemli etkileri olan şahsiyetler arasındadır.[169] Daha önce Tunus reform hareketlerinde bir çok yeniliklere öncülük yapan Hayreddin Paşa, Tunus beyi Muhammed Sadık Paşa (1859-1889) ile aralarının açılması üzerine Fransa'ya gitmiş, oradan da II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a da'vet edilerek, bazı önemli görevlere ve sonra da sadrazamlığa getirilmiştir. Serbest düşünceli bir kişi olan Paşa, özellikle adliye teşkilatında önemli değişiklikler yapmış, sergilediği bazı yenilikçi tavırları ile muhafa-

166 Tercümenin sonuna Abdullah Cevdet bir "tekmile" yazmıştır. Bunun yanında İsmail Fennî'nin eserdeki hatalara dikkat çekmek üzere yazdığı *İzâle-i şukûk* (İstanbul 1928) oldukça önemlidir. Ayrıca Abdullah Cevdet'in hayatı ve düşüncesi için bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 387-405; Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93.

167 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, 444.

168 Mardin, "İslamcılık", *TCTA*, V, 1400-1404; a.mlf. *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, s. 16-21.

169 Hayreddin Paşa ve Osmanlı'ya etkisi ile ilgili olarak bk. Ahmed Emin, *Zuemâu'l-ıslâh*, s.158-197; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 285-295.

zakâr ulemânın tenkitleri sonucu sadrazamlıktan alınmıştır. Ancak eseri *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* ve mukaddimesi (Tunus 1867), aydınlar arasında olumlu yankılar uyandırmıştır. Mukaddime'de reformizmle ilgili görüşlerini anlatan Paşa, İslâmiyetin tam uygulandığı zamanlarda İslâm toplumunun refah içerisinde olduğunu ifade etmiş, sonra ümmetin gerilediğine işaret ederek, bunun nelerden kaynaklandığını, Avrupa'nın yükselme sebeplerini ve müslümanları uyandırmanın yollarını ele almıştır.[170] Yine Batı düşünce tarihi üzerinde dururken rönesans sonrası edebiyatçı ve filozofların isimlerini tek tek sayarak meşhur oldukları sahaları ve bazı eserlerini vermekte, diğer müslüman aydınlarda görüldüğü gibi, özellikle etkisinde kaldığı Montesquieu'ye ayrı bir ilgi göstererek eserlerine hayranlığını dile getirmektedir.[171]

Bir çok Osmanlı aydını gibi Avrupa'ya ve onların ilim anlayışlarına hayranlığını ifade eden Hayreddin Paşa, Avrupa'nın ilerlemesini, İslâm'da da var olan adâlet ve hürriyet esaslarına dayandırarak, vaktiyle bizi taklid eden Avrupa'yı şimdi de bizim taklid etmemizin hiç bir mahzuru olmadığı görüşünü savunmuştur. Batı'dan alınan prensiplere dayalı olarak kurulan siyasî ve ictimaî prensiplerin hikmet'e uygunsa, "*hikmet mü'minin yitik malıdır*" şeklindeki İslâmî kaidenin benimsenmesi gerektiğinden söz etmiştir.[172] Yukarıda sözü edilen sıkıntıların Kuzey Afrika'da da hissedilmesiyle, Avrupa'daki yeniliklerin ülkesine tanıtılması ve taşınması için, Hayreddin Paşa'nın başkanlık ettiği bir eğitim komisyonu kurulmuş ve Paşa bu görevinde iken Tunus'taki Sâdıkî kolejinin kurulması ve Zeytûne medresesinin ıslahı gibi önemli faaliyetler icra etmiştir.[173]

Batı'ya olan bu yakın ilgisine rağmen Hayreddin Paşa, yine de gözü kapalı taklide karşı çıkmış, hatta bu anlamda Osmanlı'da yapılan bazı uygulamaları da eleştirmiştir. O'na göre bir ülkenin müesseseleri, ahlâkî davranışları, eğitim anlayışları, beşeri özellikleri farklı olacağı için, bir başka ülkeye olduğu gibi nakledilmesi mümkün değildir. Doğrudan nakil yanlısı Batıcıları "mukallid" olarak niteleyen Paşa, onların ihtiyaçları karşılayacak, ülkedeki temel ıslahatı gerçekleştircek ve toplumun fıtratına uygun hakikî çözüme ulaşacak durumda olmadıklarını ifade etmektedir.[174] Paşa'ya

---

170 Şenûfî, "Takdîm", *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, s. 41-64; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 65-66.

171 Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, s. 181; Ozervarlı, *Son Dönem Kelam Ilminde Metod*, s. 85.

172 Hayreddin Paşa, *Mukaddime*, s. 9-11; Meriç, "Tunuslu Hayreddin Paşa", *TCTA*, V, 1295-98.

173 Atilla *Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 146-153. Ayrıca bk. Ziyâde, *Hayruddîn et-Tûnisî ve Kitâbuhu Akvemü'l-mesâlik*, s. 11 vd.; Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 55-59; Hourani, *Arabic Thought*, s. 88-95; Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, s. 385-395; Ahmed Emin, *Zuamâü'l-ıslâh*, s. 158-197.

174 Şenûfî, "Takdîm", *Akvamü'l-Mesâlik fî ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik*, s. 51-52.

göre ise gerçek çözüm, şer'i hudutlar dahilinde ve bünyemize uygun konularda tedrîcî bir reform yöntemi takip edilerek Batı'dan iktibas yapılmasıdır. Buna karşı o, siyasî ve sivil müesseselerde yapılan iktibaslara karşı çıkan muhafazakârların devlet ve vatana bağlılıklarına ise şüphe ile bakmıştır.[175]

Diğer modernistler gibi Hayreddin Paşa da maslahat prensibine önem vermiş, fıkıhta kolaylaştırma ve fayda esasına dayalı bütün anlayışları değerlendirmeye çalışarak, maslahatın toplumun menfaatine olan hususlar şeklinde anlaşılmasını, toplumun faydasına olan şeylerin ise zamanla değişebileceğini, her devirde meydana gelen değişiklikler ışığında toplum için faydalı ve zararlı şeylerin tesbitinin ise çağı bütünüyle tanıyan (*ehlü'l-hal ve'l-akd*) ulemânın rehberliğinde tesbit edilmesi gerektiğini savunmuştur. İslâm toplumunda idarecilerle ulemâ, toplumun ve dinin maddî, manevî menfaatlerini korumak ve dinin gereklerine uygun, akıllıca çözümler üretmek, devamlı bir şekilde değişen şartlarda onların tatbîkiyle görevli olmalıdır. Özetle ifade etmek gerekirse Hayreddin Paşa, müslüman kalarak çağdaşlaşmak gerektiğini savunan bir devlet ve düşünce adamı olarak çağdaşlaşma sürecindeki yerini almıştır.[176]

Hindistan altkıtası ve Mısır yenilikçi hareketleri ile yaklaşık aynı dönemlerde dinî, siyasî ve ictimaî alanlarda yenilik ihtiyacından söz eden **Ahmed Cevdet Paşa** (1822-1895), Osmanlı Türkiye'si fikir hayatında önemli yeri olan bir şahsiyettir. Hem geleneksel hem de modern müesseselerde eğitim gören Cevdet Paşa, gençlik yıllarında Osmanlı batılılaşma hareketinin öncüsü Mustafa Reşid Paşa ile tanışmış ve ona bu alandaki kabiliyetleriyle kendisini kabul ettirmiş, zamanla en üst düzey devlet adamlığına kadar yükselmesinin yanında, önemli ilmî faaliyetleriyle de adını duyurmuştur.[177] Reşid Paşa'nın çevresinde iken batılılaşma yanlılarının fikirlerinden istifade imkanı bulmuş, İslâm, Osmanlı ve Batı fikirlerinin bir sentezini yapacak şekilde kısmen Batılı fakat özde geleneksel düşünce içerisinde kalan bir yenilenmeyi savunmuş, tarihçilik ve fıkıhçılığı ile bu tür bakış açısının ilk örneklerini vermiştir.

---

175 Hayreddin Paşa, *Mukaddime*, s. 146.

176 Meriç, "Tunuslu Hayreddin Paşa", *TCTA*, V, 1295-1298; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 84.

177 Cevdet Paşa'nın hayatı hakkında bilgi için kendisi tarafından yazılmış *Tezâkir*'inin 40. tezkiresi en temel kaynaktır. Cevdet Paşa, *Tezâkir I-IV*, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1953-1967. Bunların yanında Ertan, "Değerli Türk Âlimi Büyük Hukukçu Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa", *TY*, V/4, no 322, 24-26; Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 11-13; Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 1-6; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 446-450.

Tarih, felsefe ve metodolojisi alanında İbn Haldun'dan etkilenmiş olmakla birlikte, Avrupalı tarihçilerden Michelet, A. Taine, J. Hammer, Buckle, Macaulay, Montesqieu gibi önemli şahsiyetlerin eserlerini okuyan Cevdet Paşa, bunun yanında Batı'da yazılmış hukuk alanındaki bazı eserlerden de müstefid olmuştur.[178] Cevdet Paşa bir mütefekkir olarak döneminin çöküş sebeplerini araştırarak, bozulan müesseselerin ıslahı için çareler aramış, metodolojisini ise, kısmen tercümesini yapıp neşrettiği İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'ne dayandırmıştır. İbn Haldun'un teorisine göre, her devlet gibi Osmanlı Devleti'nin de, kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme safhalarından sonra, çöküş devresine girmesi kaçınılmazdı. Bu teorinin doğruluğuna inanan Cevdet Paşa, devlet adamlarının tedbiri sayesinde sözü edilen çöküşün durdurulabileceğini ve hatta yeniden canlandırılabilme ihtimalinin bulunduğunu ileri sürmüştür.[179] Onun ıslah veya yenilikçilik çabalarının bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir. Eğitim ve kültür alanındaki getirdiği yeniliklerle de ıslahatçılığını gösteren Cevdet Paşa, özellikle 1873 yılında Maârif Nâzırlığı'na getirildikten sonra, bu alanda yeni müesseselerin kurulmasına ve yeni ders kitaplarının yayımlanmasına öncülük etmiştir.[180] Son dönem bu gözle incelendiği zaman, daha önce genel olarak sözü edilen Osmanlı'da eğitim alanında gerçekleştirilen yeniliklerin bir kısmının geri planındaki şahsiyetin Cevdet Paşa olduğu görülecektir.

İslâm âlemindeki gerileyişin bir vâkıa olduğunu[181] tesbit eden Cevdet Paşa, müslümanların Batı karşısında geri kalışının telâfisini, Batı'nın fen, teknik ve idarî üstünlüğün kabul edilmesine ve müesseselerin Batı örneğine uygun biçimde ıslahına bağlı olduğunu ifade etmiştir.[182] Cevdet Paşa bu hususdaki görüşünü, "Ahvâl-i Avrupa'ya kesb-i ma'lumat, bir de bazı umûr-ı nâfiada yani umûr-ı mülkiyye ve mâliyye ve askeriyyede anların bâi-i necât ve kuvvetleri olmuş olan nizâmattan Şeriat-i İslâmiyye ve usûl-i Devlet-i Aliyye'ye tefâvuk edenlerinin ahz-i mûcib-i

---

178 Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", *İA*, III, 114-123. Cevdet Paşa, sözü edilen kişilerin yanında İbn Teymiyye ve Zehebî'den de istifade ettiğini talebesi Selim Sâbit'e kendisi ifade etmiştir (Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 111).

179 Kuran, "Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, s. 8-9; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", DİA, VII, 446.

180 Bowen, "Ahmad Djewdet Pasha", *EI2 (Ing)*; Turan, "Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 17-19

181 Yükselişin ardından düşüşe geçen Osmanlı Devleti'nin durumunun farkında olan Cevdet Paşa bu düşüncesini şu ifadeleri ile dile getirmektedir; "Biz geri gittikçe, Avrupa'da ulûm ve maârif bir sûret-i fevkalâdede terakkî ede ede -el-hâletü hâzihi- akıllara hayret verecek dereceye gelmiştir" (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 239). Dolayısıyla bu hayret verici terakkîden istifade edilmelidir.

182 Ayrıca onun modernleşme hakkındaki kanaatleri için bk. Anay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", *TDV Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu*, yayımlanmamış tebliğ, Ankara 1995, 1-13.

menâfi-i azîme ve belki müstelzim-i hayât-ı Devlet'i aliyye olacağı"[183] sözleriyle ifade etmiştir. Ancak Cevdet Paşa'nın Batı'dan alınacak müessese ve düşünceler için şeriata ve devlet usulüne uygunluğunu şart koşması, modernleşme açısından oldukça önem arzetmektedir.[184] Devlet hayatının bir gereği olarak yeni müesseselerinin kurulmasını da savunan Cevdet Paşa, idarî alandaki yenilikçi tavırları ile, inkılapçı bir düşünceden ziyade, ıslahatçı bir anlayışa sahiptir. Onun, Sadrazam Âlî Paşa'nın Fransız medenî hukukunun (Code Civil/Code Nepoléon) tercüme edilerek aynen kabul edilmesi isteğine şiddetle karşı çıkarak, Mecelle komisyonunun oluşturulmasını istemesi bu açıdan dikkate değerdir.

Bu yöndeki çalışmaları çerçevesinde, 1855 yılında ilk Osmanlı medeni kânunu olan "Metn-i Metin"i hazırlamak üzere seçilen bir heyette yer alan Cevdet Paşa, 1857 yılında *Meclis-i Âli-i Tanzimat* üyeliğine getirilmiş, bu andan itibaren hukuki konulardaki yenileştirme gayretlerinin de içinde bulunmuştur.[185] Onun başkanlığında Osmanlı'da İslâm hukuku alanında yapılan ıslahat hareketlerinin en önemlisi ise, 1876'da tamamlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin[186] hazırlanması olmuştur. Aynı konuda Âlî Paşa'nın öncülüğündeki bir grup 1904 tarihli Fransız Medeni kanununun tercümesini savunurken, Cevdet, Rüştü ve Fuad Paşaların verdiği mücadele neticesinde, millî bir medeni kanun hazırlanması doğrultusunda karar çıkartılmış, bunun sonucunda da *Mecelle* hazırlanmıştır. İngilizlerin aynı dönemde Hindistan müslümanlarına yaptıkları baskılar, Osmanlı Türkiyesi'nde Fransız baskısı şeklinde tezahür etmiş,[187] *Mecelle* şeklinde bir çalışma yerine *Code Napoléon*'un kabulü için yetkililere yoğun baskı yapılmıştır.[188]

---

183 Cevdet Paşa, *Târih*, III, 51-52.

184 Kuran, "Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, s. 10.

185 Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, s. 23.

186 İslâm hukuku'nun muamelatla ilgili kısmının kanunlaştırılmasının ilk örneğini teşkil eder. Bundan önce hükümler devletten bağımsız ictihatlar şeklinde uygulanmakta idi.

187 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 62-64, IV, 84-85, 94-97; Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, 139-143; Davitson, *Reform in Ottoman Empire*, s. 252; Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, s. 31; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, s. 53-61.

188 Mecelle hareketine karşı çıkan bir grup da, Efganî'nin İstanbul'dan sürülmesine sebep olan Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi'nin öncülüğünde hareket eden bazı muhafazakâr ulemâ idi. Ancak bu karşı çıkışın sebebi daha çok Mecelle'nin hazırlanış şekli ve hazırlayan kurum ile alakalıdır. Her ne kadar şekil itibariyle Mecelle Batı tarzı bir kanunnâmeye benziyorsa da Hanefî usûlüne göre yapıldığı için bazı görüşler dışında ulemânın kabulüne mazhar olmuştur. Cevdet Paşa dönemi belli başlı âlimleri için bk. Hulusi Yavuz, "Ahmed Cevdet Paşa and Ulema of his Time", *İTED*, VII-VIII/3-4, 178-198. Muhafazakar çevrelerin Mecelle hareketine karşı faaliyetleri için bk. Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmet Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 32-35.

Mecelle'nin hazırlanması elbette kendiliğinden gündeme gelen bir gelişme olmaktan ziyade haricî bazı tesirlerin sonucudur. Avrupa'da yoğun bir kanunlaştırma faaliyetine gidilmesi, siyasî baskılar, iktisadî sâikler ve dinî bazı sebepler Osmanlı devlet adamlarını böyle bir çalışma yapmaya zorlamıştır.[189] Özellikle dışardan gelecek bir kanun yerine millî bir kanunun uygulanması isteğinin ardında dinî saikler yatmakta idi. Bu yüzden Cevdet Paşa, *Mecelle*'nin dinî bir sebeple hazırlanmış olmasına sevinmiş, herkesin onun te'lifini büyük bir dinî hizmet telakkî ettiklerini iftiharla beyan etmiştir. Çünkü *Mecelle*, Code Napoléon'a karşı İslâmî heyecan ve gayretlerle kazanılmış bir zafer ve bir kanunlaştırma hareketiydi.[190] Bu faaliyet, problemlere önerilen çözümlerin gelenek içerisinden seçilmesi itibariyle kendisinden önceki döneme göre köklü sayılabilecek bir yenileşme hareketi mahiyyetinde idi. Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'yi hazırlarken İslâm hukuku ilkeleri ile yeni hukuk düşüncesini birleştiren bir usul takip etmesi sonucu, getirdiği yenilikçi yaklaşımı sebebiyle, kendisine modernistlerin saygı duymasını, temel kaynaklar merkezli bir ıslah öngördüğü için de ileri gelen ulemânın büyük değer atfetmesini sağlamış, böylece her iki tarafın da sevgisine mazhar olmuştur.

Sonuç olarak, Cevdet Paşa muhafazakâr bir âlim olmasına rağmen hukukî alandaki yenileşmeye duyulan ihtiyacı hissetmiş ve Ahmed Han'ın aksine, yeniliğin yabancı hukuk ithali yerine, yerli İslâmî hukukun günün ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi süretiyle gerçekleştirilmesi taraftarı olmuştur.[191] Yenilenme için dini en temel unsur kabul eden Cevdet Paşa, şer-i şerîfe sıkı sıkıya bağlı olmakla beraber, zamanın problemlerini hisseden, onları isabetli bir şekilde tahlil eden, ihtiyaçlarını tesbit eden ve sistemin kendi içerisinden yeni alternatifler üretebilen bir düşünce yapısına sahiptir. Ne var ki Batı etkisine giren Osmanlı Türkiye'si, Ahmed Cevdet Paşa'dan sonra bu tür yeniden-ihyacı muhafazakâr âlimlerin sesinin çıkmasına fazla müsade etmemiş ve sonuçta benzeri çalışmalar yerini Avrupa'dan ithal edilen hukukî esaslara bırakmıştır.

3. Mısır ve Sudan'a Modernizmin Girişi

Napolyon ordusunun 1798 yılında İskenderiye'ye ayak basması ve aynı yıl yapılan Piramidler Savaşı'nı kazanmasıyla, İslâm âleminin ilk defa askerî alanda Batı

---

189 Mecellenin meydana gelme sebepleri üzerine ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 42-69.

190 Cevdet Paşa, Ma'rûzât, s. 199-200; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 61-62.

191 Chambers, "The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim Ahmed Cevdet Paşa", *IJMES*, IV, 463; Voll, *Islam Süreklilik ve Değişim*, s. 158-59.

karşısında açık yenilgiyi tatması, Mısır'a modernizmin girmeye başlamasının ilk habercisi olmasının yanında, Ortadoğu ile Batı'nın kültürel alanda ilk defa yüz yüze gelmesinin de başlangıcı olmuş, bir çok alanda bölge modern düşünce ve tartışmaların içine girmiştir.[192] Napolyon'un işgalinin diğer önemli bir sonucu da, azalan Osmanlı merkezi otoritesinin XVIII. yüzyıl başlarından itibaren dereceli olarak Mısır gibi merkeze uzak bölgelerde yerel idarecilerin yetki sınırlarını genişletmelerine neden olmasıdır.

Osmanlı Devleti'nde II. Mahmud ile başlayan askerî yenilik hareketleri, aynı dönemde Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa (1805-1849) tarafından da Mısır'da bir çok konuda Batı'yı taklid etmek suretiyle başlatılmıştır. Onun tarafından kontrolü Avrupalılar'ın elinde olan askeri okullar açma, Avrupa'ya bilim, teknoloji ve siyaset öğrenmek üzere öğrenci ve idarecilerden heyetler gönderme, teknik bilgilerin daha hızlı akışını sağlamak üzere tercüme büroları ve matbaalar kurma gibi faaliyetlere hız verildi. Askerî alandaki yenilikler idare, hukuk, eğitim ve ekonomi alanlarında da gerçekleştirildi. Gelenekçi ulemânın temel kaynaklara sarılma tavsiyelerinin aksine yenilikçilik yanlıları Avrupa'ya yöneldi.

Askerî savaşın yanında kültürel savaş kazanmak amacını da taşıyan Napolyon, beraberinde büyük bir bilgin, sanatçı, din adamı grubu da getirmişti. Mısırlı tarihçi el-Cebertî'nin (ö. 1825) Fransız işgalini anlatırken, onların kurdukları *Institut d'Egypte*'ten ve orada bulunan resim, harita ve kitaplarla, araştırmacıların çalışma iştiyakı ve arzularından övgüyle bahsetmesi bunu açıkça yansıtmaktadır.[193] Bunun yanında Fransızların Kahire'de oluşturdukları ilmî hey'etler sayesinde bir çok Fransız ve Mısırlı ilim adamı birlikte çalışmıştır. P. J. Vatikiotis'in de ifade ettiği gibi, askerî olarak Napolyon'un Mısır seferi kısa sürse de, tarihçi, eğitimci ve aydınları üzerindeki tesiri hem Mısır hem de Batı açısından oldukça önemli olmuştur.[194] Nitekim Mehmed Ali Paşa, reform faaliyetleri fikrini ortaya atarken bu gruptan karşılaştığı kimselerden de etkilenmişti. Yine Napolyon tarafından Mısır'a getirilen matba'a tesislerinden 1820'de *Bulak*'ta bir matbaa kurmuş ve ayrıca, daha sonra Hindistan'da Ahmed Han'ın da yaptığı gibi, 1835'te bilimsel konularda tercümeler yapmak amacıyla çeşitli dallardaki kimselerin çalıştığı *Medresetü'l-Elsün* isimli bir tercüme ve dil okulu açılmıştı.[195]

---

192 al-Husry, "Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought, s. 1-5; Mukbil, *The Development of Reform Concepts in 19th Century Egypt*, s. 12,15.

193 Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, II, 233-236.

194 Vatikiotis, *The History of Egypt*, s. 40-41.

195 Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye fi 'asri Muhammed 'Ali*, s. 45.

Mehmed Ali Paşa'nın batılılaşma gayretleri çerçevesinde, onun reformlarına sıcak bakan Hasan el-Attar'dan etkilenmiş olan Rıfâ'a Râfi' et-Tahtâvî (1801-1873)[196] XIX. yüzyılın ortalarında İslâm ile Batı düşüncesini entegre etmek gayesi ile Paris'e gitmiş ve ciddî ölçüde Batı düşünce ve hayatından etkilenmiş olarak ülkesine döndükten sonra, öğrendiği şeylerin İslâm'ın mesajı ile uyum içinde olduğunu izah etmek için gayret göstermiştir.[197] Özellikle Fransız aydınlanma düşüncesinden önemli ölçüde etkilenen ve kendinden sonraki dönem ıslahatçıların zihinlerine kalıcı bir iz bırakan Tahtâvî[198], *Menâhicü'l-elbâbi'l-Mısriyye fî mebâhici'l-âdâbi'l-asriyye* (Kahire 1920) isimli eserinde şer'i hükümleri ve dinî hususları çağın gereklerine göre düzenlemek gerektiğinden söz etmiştir. O'na göre; "Şimdiki durum, şer'i hüküm ve kararların çağın gereklerine uygun hale getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu çağda ulusların karşılıklı alış-verişleri sonucunda birtakım yeni sorunlar ortaya çıkmıştır". Tahtavi çözüm olarak da ülkedeki kazâî hükümleri düzenleyecek hakimlerin, kadıların başvuru kitabı olacak çok geniş ve sistemli bir kitabın hazırlanmasının gereğinden söz etmiştir.[199] Yaygın olarak başvurduğu bir metodu olmamasına rağmen Tahtavi'nin, ulus fikrinde olduğu gibi, görüşlerini desteklemek için zaman zaman hadislere de müracaat ettiği olmuştur.[200]

---

196 Rıfa'a Râfi' et-Tahtâvî Ezher'de ilk eğitimini aldıktan sonra hadis ilmi ağırlıklı olmak üzere ilmî faaliyetlerine başlamış, Mehmed Ali Paşa ile kurduğu dostluk sayesinde 1826 yılında 25 yaşında Paris'e gönderilen bir ilmî heyetin başında bulunmuş ve 1831 yılına kadar beş yıl süreyle Fransa'da kalmış, seyahati sırasındaki düşüncelerini ve Fransa izlenimlerini *Telhisu'l-İbriz fi telhısın bâriz* isimli eserinde yazmış ve eser ilk defa 1834 yılında Bulak'da basılmıştır. Başlangıçta tarih ve coğrafya üzerinde çalışan Tahtavî daha sonra çalışmalarını felsefe ve Fransız edebiyatı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Voltaire, Rousseau, Montesqueu, Racine gibi yazarların eserlerini okumuştur. Seyahati sonrası bir çok resmî görevler yanında yeni açılan değişik tercüme okullarının kadrolarında da çalışarak hemen hemen okuduğu bütün eserleri arapçaya tercüme etmiştir. Aynı dönemde Mısır ve Kuzey Afrika'dan Avrupa'ya çeşitli amaçlarla yapılan gezilerle ilgili seyahatnameler için bk. Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, s. 10-11 (Tahtâvî için daha geniş bilgi için bk. Heyworth, "*Rıfa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: The Egyptian Revivalist*", *BSOAS*, IX/4, 1937-1939, 961-967 ve X/2 1940-1942, 399-415; Hourani, *Arabic Thought*, s. 69-82; Ziyâde, "Rifâ'a et-Tahtâvî", *A'lâmu Arab Muhdesûn*, s. 46-56).

197 Voll, "Muslim Responses to Colonialism", *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, s. 166; Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, s. 166. Ahmed Davudoğlu, bu tür düşüncelerin yanlışlığının daha sonra anlaşıldığı fakat işin işten geçtiği şeklindeki kanaati için bk. "İslam ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, 39-40.

198 Hourani, *Arabic Thought*, s. 69.

199 Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 33.

200 Tahtâvî, meselâ din kardeşliğinden söz ederken oradan ulusal kardeşliğe geçerek, din kardeşliğin ulus kardeşliği için de geçerli olduğunu söyledikten sonra, "*Müslüman müslümanın kardeşidir*", hadisini iktibas etmiştir (*Menâhic*, s. 99).

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı'ya gönderilen öğrencilerin yanında ülke içerisinde de Batı modeli taklid edilerek bazı eğitim müeseseleri kuruldu. 1872 yılında Ezher'e muhalefet etmesi amacıyla açılan *Dâru'l-Ulûm*'un[201] ve 1908 yılında yine aynı amaçla kurulan *Hadis Okulu*'nun[202] yanında, Mısır ve Suriye Protestan okulları da[203] modernleşmeye katkıları ile oldukça önem arzetmektedirler. Misyonerlerin ve devletin desteği ile kurulan bu tür okullar, bilinçli ya da bilinçsiz, yabancı bir programa göre tahsil görmüş öğrencileri, öğretmenlerin dinine çekiyordu. Bu şekilde müslüman çocuğu olarak bilinenlerin hıristiyanlaşması sağlanıyor veya en azından onları yabancı bir dil ve millete bağımlı kılmak suretiyle, kendi milletinden uzaklaştırıyordu.[204]

Eğitimde görülen bu aksaklıklar ister istemez idare ve buna bağlı alanlarda da kendini gösterdi ve ilk defa Mehmed Ali Paşa tarafından ileri sürülen dinî ve politik yapıların birbirinden ayrıştırılması fikri ulemânın şiddetli tepkisi ile karşılaştı. Ancak daha sonra hükümet ağırlığını ulemâ üzerinde hissettirmeye başlayınca bu tepki azaldı.[205] Yine Mehmed Ali Paşa'nın XX. yüzyılın başında Mısır'a getirttiği ve bir süre mühendislik, tıp eğitimi ve bazı devlet kurumlarının düzenlemesinde bulunan St. Simon ve destekleyicilerinin dinî modernleşmede önemli etkileri olmuştu. Toplum yapısının Batı anlayışındaki ilmî temellere göre düzenlenmesinde, Simon'un deyimiyle, "din" yerine "aklın" kılavuzluğunun esas alındığı bir anlayış hakim oldu. Daha sonra Hidiv İsmail Paşa (1863-1879) yapılan modernleşme çabalarına ulemânın da katkısını dahil etmek istedi. Ancak ulemâ buna razı olmayınca, selefi Mehmed Ali Paşa'nın taktiğini uygulayarak,[206] geleneksel İslâmî okullar karşısında Batı tarzında yeni laik esaslı okullar açtı. Böylece din devlet ayrımına dayalı hukuk şer'î hukuk'un, seküler mahkemeler şer'î mahkemelerin yerini aldı, devlete bağlı okullar ve azınlık okulları

---

201 Kahire Üniversitesi ve Dâru'l-Ulûm'un şarkiyatçılarla ilgisi için bk. Reid, "Cairo University and the Orientalists", *IJMES*, XIX/1, 1987, 51-76.

202 Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, 153.

203 Sözkonusu kolejlerin ismi daha sonra *Amerikan Üniversitesi*'ne dönüştürülmüştür. (bk. *Târîhu't-te'âlimi'l-ecnebî fî Mısr fi'l-karneyi't-tâsi'i 'aşar ve'l-'ışrîn*, Kâhire 1963.

204 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, s. 505; Hourani, *Arabic Thought*, s. 137-138.

205 Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, 119-177; a.mlf., "The Course of Secularization in Egypt", *Islam and Development*, 54-57.

206 Mehmet Ali Paşa, reformlara karşı çıkan ulemâyı değişik yöntemler kullanarak, halk kitlelerinin sözcüsü durumundan kendi rejiminin savunucusu olma durumuna getirdi. Paşa'ya destek olmayan âlimler ise tamamen etkisiz ve baskı altına alınmış durumda idi. Meşhur Mısır tarihçisi Cebertî bunu şöyle ifade etmiştir: "Paşa'ya sadece kendisine yeni projelerde yardımcı olabilecek kimseler yaklaşabilmektedir. Bunların hepsi de ne yazık ki yabancılardır. (Cebertî, *Tarih acâibu'l- âsâr fi't-terâcümi ve'l-ahbâr*'i, IX, 225, Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, 136).

küttâb ve medreselerle rekabet etmeye başladı. XIX. yüzyıl idarî reformları sonucunda, İslâm ülkelerinin dinî temelleri toplumun periyodik olarak ideoloji, hukuk ve müesseseler olarak Batı'dan alınmış modeller ile değiştirilerek sekülerleşmesi ile sonuçlandı. Geleneksel ve modern eğitim kurumlarının birlikte devam etmesi, bir yandan batılılaşmış seçkin bir azınlık, öte yandan daha geleneksel ve İslâmî temellere dayanan eğitilmişler sınıfı şeklinde iki ayrı sınıfın varlığını sürdürmesine neden oldu. Zamanla bu kurumlar, fonksiyonlarını karşıtlarının sınırlarına kadar genişleterek, onların şer'î uygulama alanlarının evlilik, boşanma, miras gibi ferdî hukuk alanıyla sınırlandırılmasına ve ikinci dereceye inmesine neden oldu.[207] Buna paralel olarak, Hindistan altkıtasında ise, İngiliz kontrolündeki devlet bu sınırlı alana da müdahele ederek şeri'ata hiç bir uygulama alanı bırakmamıştı. Yenileşme yanlıları, toplumda görülen bu iki başlılığı ortadan kaldırmak için önemli çalışmalar yapmalarına rağmen, sıkıntıyı çözmek yerine onun toplumun bütün alanlarına yayılmasına, kültürel bölünme ve karmaşaya neden oldu.

Öte yandan her bakımdan Batı'nın etki alanına giren Mısır'ın, siyasî olarak 1882-1922 yılları arasında hüküm süren İngiliz askerî varlığına dayalı sömürge idaresi sayesinde, yerel yönetim İngilizlerin kontrolüne girmiş, danışman sıfatıyla Mısır'da bulunan Lord Cromer, alınan her türlü kararda etkin rol oynamıştır. Neticede onun 1907'de emekliliğe ayrılmasından sonra, 1914'de devleti idare eden çok az sayıda Mısırlı kalmıştı.[208] Onun faaliyetleri neticesinde Mısır, Batı karşısında açık bir kültürel etkilenmeye maruz kaldı.

Dışardan yapılan bu baskılara ilave olarak, modernizmin Arap ülkelerinde yayılmasına etki eden faktörlerin başında, bu ülkelerde bulunan hıristiyan azınlık gelmekte idi. Suriye, Lübnan ve Mısırda bulunan hıristiyanlar Batılı bilim adamlarının hem sığınağı, hem de İslâm ülkelerine açılan kapıları durumundaydı. Öncelikle Mısır'da başlayan modernleşme ve batılılaşma hareketleri, diğer fikri merkezlere bu azınlıklar ve az sayıdaki yayın organları vasıtasıyla çok hızlı bir şekilde ulaşabiliyordu. Bu sebeple Osmanlı Türkiyesi'nin aksine Arap ülkelerinde, özellikle Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'de kültürel batılılaşma askerî olandan daha önce gerçekleşmesi ve Arap milliyetçiliğinin öncelikle bu bölgelerde doğması hep bu azınlıklar faktöründen dolayıdır. Misyonerlik faaliyetleri için de uygun bir zemin bulan hıristiyan azınlık, Beyrut Amerikan Üniversitesi ve Saint Joseph Fransız Üniversitesi gibi Batılı kurumlar açarak Ortadoğu'da faaliyete başladılar. Daha sonra açılan Kahire Amerikan

---

207 Crecelius, "The Course of Secularization in Egypt", *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, 58-59.

208 Walker, "British Colonial Rule in Egypt", *HI*, XVI/1, 1993, 81-82. Ayrıca bk. es-Seyyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, s. 88.

Üniversitesi de dahil olmak üzere, buralarda yetişen öğrenciler, tamamen kendi kültürlerinden uzak, çevresindeki gerçeklerden habersiz ve ülkelerinde yabancı hava teneffüs eden bir ortamda yetiştiler.

Aynı şekilde XVIII. ve XIX. yüzyıl, Mısır gibi Sudan tarihi açısından da oldukça önemli bir dönemdir. Sistemlerin ve hükümetlerin değiştiği bu dönem yabancı işgallerin olduğu, millî kurtuluş hareketlerinin başladığı, ticarî orta sınıfın doğduğu ve dünya kapitalist sistemi ile entegrasyona gidilmeye başlandığı bir dönemdir. Bu değişiklikler İslâm'ın ve İslâmî müesseselerin tepkisi açısından oldukça önemlidir. İslâm'ın Arap tüccarlar, göçebe müslümanlar ve Nubalı'lar tarafından yayıldığı Sudan'da, 1880'li yıllardan itibaren mutasavvıflar ve tasavvufi cemaatler oldukça önem kazanmaya başladı. Şeyhlerin toplumda hem tarikat liderliğini hem de dini öğretme fonksiyonunu birlikte yürütmeye başlaması, toplumda fıkıh öğretimi ve tasavvuf eğitiminin beraber yürütülmesini doğurdu.[209] Bu fonksiyon tarikat liderlerinin politik alanda da önde gelen birer şahsiyet olmalarına imkan tanıdı. Buna karşı idarecilerin güçsüzlüğü, kabîle desteğine dayanan dinî liderlerin gücünü gittikçe arttırdı ve bir politik güç haline getirdi. Bu güç onların doğrudan doğruya ekonomik güç olmasını da sağlamıştı. Bu gelişmeler XVIII. yüzyılda bazı tasavvufî yenilik hareketlerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Manevî önderlik ile siyasî liderliğin aynı merkezde deruhte edilmesi, Sudan ile birlikte diğer Ortadoğu ülkelerine de yayıldı. Semmâniye ve Hatmiye[210] tarikatları bunların başında gelmektedir. Osmanlı'nın, Mısır idaresinin sınırlarını Sudan'ı da içine alacak şekilde genişlemesi ile, Mısır'da yürütülmekte olan yenilikçi ve modernist anlayış ve fikirler, bölgeye girmeye başladı. Bunda Kahire'deki *Dâru'l-Ulûm*'un Sudan'ın başkenti Hartum'a açılan şubesinin de önemli bir etkisi olmuştur. Buradaki gayretler diğer İslâm topraklarının aksine Batılılar'ın etkisi ile değil daha ziyade, Sudanlı olmayan müslümanlar tarafından gerçekleştiriliyordu. Toplum ile manevî-dinî liderler arasındaki sözü edilen sıkı ilişki, hangi şekilde olursa olsun modernist fikirlerin ülkede yayılması için önemli bir engel durumundaydılar. Hatta bu sayede Sudan modernist hareketi oldukça cılız ve dışardan bazı kimseler tarafından Mısır yoluyla taşınarak sürdürülmeye çalışılmıştır.

Mısır ve Sudan'la ilgili bu gerekli açıklamalardan sonra şimdi de, dönemin problemlerini, söz konusu kişilere göre İslâm'ın bunlara bakışını, problemlere karşı getirdikleri önerileri ve ıslah düşünceleri ile ilgili yaklaşımlarını biraz daha detaylı olarak ortaya koymak üzere Efgânî ve Abduh üzerinde durulacaktır.

---

209 Gaddal, "Religion in a Changing Socio-Political Structure: A Case Study of Islam in Nineteenth-Century Sudan", *Modernization in the Sudan*, 49-50.

210 bk. Voll, *A History of the Khatmiyya Tariqa in the Sudan*, Harward 1971.

Mısır modernist hareketinin habercisi **Cemaleddin Efgânî** (1838-1897)[211] ilk eğitimini İran'da devrinin geleneksel Şiî medreselerinde almış, on sekiz yaşından sonra Hindistan'a giderek orada Avrupa bilim ve metodolojisini öğrenmiştir.[212] XIX. yüzyılın önde gelen düşünür, ıslahatçı ve siyasetçisi Efgânî,[213] aynı yüzyıldaki Panislâmist düşünceyi[214] ve İslâm'da dinî reformu araştıran kimselerin üzerinde durması gereken bir şahsiyettir.[215] O, milliyetçilik ve Avrupa emperyalizmine karşı duyguları şahsında birleştirmiş olmasıyla, görüşleri çeşitli açılardan değerlendirmeye tabî tutulmuştur. Efgânî, en önemli talebesi olan Abduh'un yanında, Mısır'da yaşadığı sekiz yıl boyunca pek çok kimseye dersler okutmuş, kendisi ve bu talebelerinin açtığı çığırla, bütün İslâm âleminde siyasî ve felsefî alanda yenilikçi hareketlere öncülük etmiştir.[216]

İslâmî modernizmin sınırları ve konusu itibariyle, Ortadoğu ve Arap âleminde ilk başlatıcısı sayılan ve Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle, ilk hakikî müslüman modernist olan Cemaleddin Efgânî (1838-1897), müslüman milletleri Panislâmist bir dayanışma ile bilimsel olarak modernize edilmiş İslâm'a dönerek Avrupa emperyalizmine karşı direnmeye çağırmıştır.[217] Emperyalizmi İslâm dünyasının varlığını devam ettirmesine karşı bir tehlike olarak gören Efgânî, Ahmed Han'ın aksine, siyasî anlamda Batı'ya teslimiyeti reddetmiş,[218] Mısır'dan Hindistan'a kadar bütün İslâm âlemini yenilikçi düşüncesini anlatmak için dolaşmış, siyasî ve fikrî bir eylem adamı sıfatıyla büyük misyonlar yüklenmiştir. Hayatı boyunca hem geleneksel İslâm anlayışına hem de Avrupa otoritesine karşı mücadele verirken, insanları millî birliğe ve bu birlik içerisinde

---

211 1839 yılında İran'ın Esadâbad kentinde doğan Efgânî'nin babası Seyyid Safter, soyu Hz. Hüseyin'e dayanan fakir ve okuma yazma bilmeyen bir kimse idi. O'nun hayat hikayesi ve neden Efganî nisbesini kullandığı meselesi uzun tartışmalara ve araştırmalara konu olmuş, konuyla ilgili yüzlerce çalışma yapılmıştır. İlk iddiaların aksine onun Afganistanlı değil İranlı bir kimse olduğunu savunanlar bu konuda oldukça güçlü deliller ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili olarak bk. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, s. 3-10.

212 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 4-5.

213 Efgani'nin hayatı ile ilgili olarak, bk. Abdülhamid, *Cemaluddin el-Efgani el-muslihu'l-müftera aleyh*, Beyrut 1403/1983; Hourani, *Arabic Thought*, s. 102-129; Goldziher, "Djamâl al-Dîn al-Afghânî", *EI (Ing)*, II, 416-419; Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, X, 456-466.

214 Panistlamizm ve özellikle Osmanlı-Hindistan müslümanlarının bu çerçevedeki münasebetleri ile ilgili olarak bk. Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul 1992.

215 Kutsi-zadeh, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Leiden 1970.

216 Kutsi-zâdeh, "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani", *MW*, LXI/1, 1971, 9.

217 Rahman, *Islam*, s. 216; Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, s. 18.

218 Efgani, *el-Urvetü'l-vüskâ*, s. 85-86.

Avrupa müdahelesine karşı çıkmaya davet etmiştir. Bu çerçevede, anti-emperyalizm, Arap ve İslâm birliği onun üzerinde durduğu temel konular olmuştur.[219]

Bunun yanında Efgânî, İslâm dünyasının içinde bulunduğu sıkıntıları ve hastalıkları görerek onun siyasî çöküşüne, dinî durgunluğuna dikkat çekmiş, ulemânın meselere çözüm üretemeyen klâsik yorumlarına şiddetle karşı çıkarak yenilikçilik ve değişimin gerekliliği üzerinde de durmuştur. Efgânî'nin Avrupa'ya karşı vermeye çalıştığı cevap bir yana, modernizm için ortaya koyduğu esaslar, Hıristiyan protestanlaşmasından hareketle ortaya atılmış olmakla ve daha çok Protestanlaşmış İslâm'a benzemekle itham edilmiştir. O biraz daha ileri giderek, İslâm'ın da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir Martin Luther'e ihtiyacı olduğuna inanmış[220] ve kendisini İslâm âleminin Luther'i olarak görmüştür.[221]

Efgânî'ye göre egemenliği başkalarının eline geçmiş bir toplumun yeniden ihyası, kontrolü elinde bulunduran gücü görmezlikten gelerek veya inkâr ederek değil, onlarla ilişkiye geçerek ve iç içe bulunarak mümkündür. Bu çerçevede Efgânî, Batı'nın hem İslâm âleminin karşılaştığı problemlerin kaynağı hem de çözümü olduğunu söylemiştir. Ona göre, Batı, bir yandan İslâm toplumunun kimliğini ve toplumun bütünlüğünü bozmaya devam ederken, İslâm âlemi de Batı'nın güç kaynaklarının neler olduğunu öğrenmeye ve onları uygulamaya çalışmalıdır.[222]

Yeni İlm-i kelâma dair bir çalışma sayılabilecek nitelikteki Farsça, *Hakîkat-i mezâhibi neyçîriye beyâni hâli neyçîriyyân* (Haydarâbâd-Dekken 1298/1881)[223] adlı eserini, kainatın yaratılışı ve modern dünyanın İslâm'a saldırılarına karşı cevap vermek amacıyla yazan Efgânî, eserde klâsik kelâm ilminin Batı'da ortaya çıkan yeni görüşlere ve sapıklıklara cevap vermesi mümkün olamayacağını ortaya koymaya

---

219 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 28; Hourani, *Arabic Thought*, s 109; Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, s. 3-5; Badawi, *The Reformers of Egypt, -A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*, s. 9.

220 Hatta bu sebeple Osmanlı'nın son Şeyhulislâm'ı Mustafa Sabri Efendi, Efganî ve Abduh'un, Luther ve Calvin'in Hıristiyanlık için oynadığı rolü üstlenmek istediklerini ancak, onlar gibi yeni bir İslam ortaya koymayı başaramadıklarını ifade etmiştir (Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-'akl*, s. 144).

221 Efgani, *er-Red ale'd-dehriyyîn*, s. 9.

222 Esposito, *The Islamic Threat*, s. 56-57.

223 Eser, Muhammed Abduh tarafından, *er-Redd ale'd-dehriyyîn* (Beyrut 1886) adıyla Arapça'ya, Aziz Akpınarlı tarafından, *Tabiatçılığı Red* (Ankara 1956) adıyla Türkçe'ye olmak üzere diğer bazı dillere de çevrilerek neşredilmiştir. *el-Kazâ ve'l-kader ve usûlü'l-akâ'idi'l-İslâmiyye* (Kahire ts.), *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Mesîhiyyîn*, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-vahde ve's-siyâde* (Kahire 1938), Efgânî'nin kendisinin yazdığı, diğer kitap ve makalelerdir. Doğrudan veya dolaylı olarak onunla ilgili yapılan çalışmaların geniş bir araştırması için bk. Kutsi-zâdeh, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Leiden 1970.

çalışmıştır. Özellikle Ahmed Han ve talebeleri tarafından ortaya atılan fikirleri eleştiren Efgânî, muhafazakârları eleştirdiği kadar İngiliz eğitim sistemi ve metodolojisini savunan modernistleri de eleştirmiştir. Efgânî'nin Ahmed Han'a karşı çıktığı temel konu siyasî idi. Ahmed Han müslümanların gerekli reform hareketini gerçekleştirebilmeleri için İngilizlerle dayanışma içine girmenin zorunluluğundan bahsederken, Efgânî bunun tam tersi bir fikre sahipti.[224]

Paris'te geçirdikleri yıllarda *el-Urvetu'l-Vüskâ Cemiyyeti*'ni kuran Efgânî ve talebesi Abduh, İslâm'ın yüceliğini ve şânını yeniden sağlamak, inanç ve esaslarını tarih boyu ona eklenmiş sapma ve yanlışlıklardan temizlemek, İslâm medeniyetini inşâ etmede gerçek İslâm'ı çıkış noktası almak, Avrupa sömürgeciliği tehlikesinden korunabilmek için müslümanları birlik ve yardımlaşmaya çağırmak ve müslümanlar arasında dinî gayreti yaymak amacıyla aynı isimle bir fikrî-siyasî dergi neşretmeye başladı.[225] Dergi, "İslâm'ın temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet-i esas alarak asırlar boyu İslâm'a girmiş olan ve İslâm düşüncesinin donuklaşmasına sebep olan unsurları dinden çıkarmak, inanç ve uygulama olarak müslümanlar arasında var olan anlayışları Kur'an ve Sünnet'e, aklî ve tarihî delillere dayanarak ortaya koymak, müslüman halkları birbirine bağlayan, güçlendiren, cihada ve direnişe sevkeden İslâm birliğine çağırmak, bu sayede İslâm ülkelerini sömüren istilâcılardan kurtarmak, Mısır ve Sudan'daki idarî bozukluğa dikkat çekmek ve İngiliz sömürgeciliğine karşı bu bölgelerin halkını ayaklandırmak suretiyle İngilizleri ülkeden çıkarmak" gibi konulara ağırlık vermişti.[226]

el-Urvetü'l-vüskâ'nın neşri durduktan sonra Efgânî ve Abduh görüş farklılığı sebebiyle ayrılmışlardır. Abduh müslümanların ıslahının ancak davetçiler hazırlayarak onların eğitim sürecinden geçirilmesi ve değişik İslâm ülkelerine gönderilerek insanların dinî ve dünyevî konularda aydınlatılması ile mümkün olabileceğini savunurken, Efgânî bu metodun benimsenmesinin, o zamana kadar yürütülen siyasî ve ictimaî gayretler ve İslâm ülkelerindeki sömürgecilere karşı girişilen hareketlerden vazgeçmek anlamına geleceğini ileri sürmüştür.[227]

---

224 Hasaneyn, *Hakîkatü Cemâleddîn el-Efgânî*, s. 62-63; Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, s. 53-55, 71.

225 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 283. İlk sayısı 5 Cemaziyel Evvel 1301/3 Mayıs 1884 tarihinde neşredilen dergi, 18 sayı çıktıktan sonra Mısır, Hindistan ve İran'ı istila eden İngilizlerin baskısı sebebiyle kapanmak zorunda kaldı.

226 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 296-297; Abdülhamid, *Cemaluddin el-Efgani el-Muslihu'l-müfterâ 'aleyh*, s. 20-23.

227 Abdülhamid, *Cemaluddin el-Efgani el-Muslihu'l-müftera aleyh*, s. 22; Râfiî, *Cemaluddin el-Efgânî: Bâisü nahdati'ş-şark*, s.13.

Efgânî'ye göre, ümmetin içinde bulunduğu sıkıntıların en önemli sebebi, Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmaları, dinlerini bilmemeleri veya onu doğru bir şekilde anlamamalarıdır. Öyleyse Kur'an'a dönmeyi vurgulayan bir anlayış ile, ictihad kapısı yeniden açılmalı ve dinin reformu bu şekilde sağlanmalıdır.[228] Bu sebeple, talebesi el-Mağribî'nin de naklettiği gibi o, "Dinî düşünceyi ıslah etmenin en temel esaslarından birisinin nasların sahîhini sakîminden ayırmak ve sahih olanın yayılması için açıkça çağrıda bulunmak" olduğunu savunmuştur.[229] Efgânî Kur'an'ı anlayıp tefsir edebilmek için, yeterli derecede Arapça bilgisi ile sağlıklı bir zihne sahip olunması ve Hz. Peygamber'in mesajının koruyucuları olan selefin nakledilen âsârın bilinmesi ve bunların ışığında akıldan istifade edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[230]

Bunun yanında, Efgânî'nin bir diğer önemli bir hedefi de, sömürgeci güçlerin ümmet içerisinde fitne ve şüphe uyandırmak, dinlerine ve tarihlerine olan güveni sarsmak amacıyla İslâm'ın temel esaslarına, peygamberine ve din adamlarına yapılan saldırılara karşı koymaktır.[231] Batılılar tarafından yapılan çalışmalara sürekli şüphe ile bakan Efgânî, ideal İslâm anlayışını, Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler dönemi üzerine bina etmiş, ancak genelde klâsik felsefecilerde görülen fakat çağdaş modernistlerde de var olan, "bir dinî metin zahirde akıl, bilim ve felsefî anlayışa ters düşüyorsa onun yeniden yorumlanması" esasını benimsemiştir. Neyin bid'at olup neyin olmadığına karar vermek bir yana, onun bid'at ve hurafelere karşı gösterdiği sert tepki ve dinin hurafelerden temizlenmesi uğruna verdiği mücadelelerin de daha sonra önemli etkileri olmuştur.[232]

Mısır modernist hareketinin gerçek öncüsü **Muhammed Abduh** (1849-1905)[233] ise, eğitim alanında ve dinî müesseselerde reforma ihtiyaç olduğu fikrini aldığı Şeyh Derviş[234] isimli hocası ile karşılaşarak ondan geleneksel metotla dersler okumuştur. Abduh, 1866 yılında Ezher'e girerek eğitim sistemini yakından tanıma fırsatı bulmuş,

---

228 Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, s. 38-39, 83.

229 Mağribî, *Cemaleddin el-Efğânî*, s. 60.

230 Mahzûmî, *Hâtırâtü Cemâluddîn*, s. 161, 178.

231 Efganî, *el-Urvetü'l-vüskâ*, s. 48

232 Nakavi, *Batılılaşma Sosyolojisi*, s. 132-134.

233 Orta seviye bir Mısır köylü ailesine mensup olan ve 1849'da Buheyra vilâyetine bağlı Şubrakhît bölgesi Mahalletü Nasr köyünde doğan Abduh, on yaşında Kur'an'ı hıfzetmiş ve 1862 yılında tecvid öğrenmek üzere babası tarafından Tanta'ya Ahmedî mescidine gönderilmiştir. Abduh ile ilgili geniş bilgi için bk. Charles, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933; Hourani, *Arabic Thought*, s. 130-160; Schacht, "Muhammad Abduh", *EI2 (Ing)*, VII, 418-420; Mukbil, *The Development of Reform Concepts in 19th Century Egypt*, s. 5-55.

234 Şazelî tarikatına intisabı bulunan Şeyh Derviş Hıdır, Abduh üzerinde önemli etkisi olan, sufi meşrep hoş kalpli, akidesi düzgün, basiretli bir şahsiyettir. *Kur'an* ve *Muvatta'* başta olmak üzere bazı hadis kitaplarını da ezbere bildiği söylenmekte idi.

takip edilen programı beğenmediği içindir ki yıllar sonra reform hareketine öncelikle eğitimden ve Ezher'i ıslahdan başlamıştır.[235] Şeyh Derviş'in ardından kendisini en fazla etkileyen Efgânî ile ilk defa 1869 yılında, onun Mısır'a ilk gelişinde karşılaşmıştır. Geleneksel dinî okullarda yetişen Abduh, Mısır müftülüğü yanında Ezher'de ve Daru'l-Ulûm'da[236] hocalık da yapmıştır. Hocası Efgânî ile birlikte ictimaî-siyasî reformlar ile ilgili pek çok makale neşretmiş, dergi yayımlamıştır. Sonraki çalışmalarında siyasî eylemden çok ilmî, dinî, eğitim ve sosyal alandaki reform çalışmalarına ağırlık vermiştir.

Daha çocukluk yıllarından itibaren alışılagelmiş düzene karşı çıkma şeklinde de değerlendirilebilecek davranışları ile dikkat çeken Abduh'un bu özelliği, daha sonra bütün düşüncelerinde etkisini göstermiştir. Efgânî'nin çağrısında karşılaştığı güçlüklerin de etkisiyle,[237] düşüncelerini uygulama fırsatını ve ıslah çalışmalarını, başvezir Riyaz Paşa'nın desteğini ve resmî yolları kullanarak gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.

Abduh, İslâm dinini aşırı sünnî bir yapıdan daha serbest bir görüntüye sokmak ve onu modern hayatın ihtiyaçlarına cevap verecek reformları gerçekleştirecek hale getirmek için gayret etmiştir. Bunu sağlamak için düşündüğü Ezher'in ıslahı, onun hayatı boyunca yapmak istediği ancak Paris sürgünü dönüşü üzerine eğilebildiği bir işti. Aslında onun gayesi sadece Ezher'i ıslah etmekle de sınırlı olmayıp, burasını ülkede gerçekleştirmeyi hedeflediği entellektüel yenilenme ve reform hareketinin merkezi haline dönüştürmekti. Bu gayeyle kelâm, tefsir, belâgat ve mantık dersleri okutmaya başlayınca,[238] çok sayıda ilim adamı, yazar, gazeteci ve resmî görevli bu derslere devam etti. Hatta şarkiyatçılardan ve hıristiyan âlimlerden de derslerine

---

235 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 133.

236 Ezher'de takip edilen geleneksel eğitim programına karşı modern bir program takip etmek, oraya olan ilgiyi azaltmak, ulemâyı daha pratik ve modern şekilde, Ezher'de öğretilen derslerin yanında tabii bilimler alanında da yetiştirmek üzere Hidiv İsmail Paşa döneminde eğitim bakanı Ali Paşa Mübarek tarafından 1290/1873 yılında kurulan Daru'l-ulûm, kuruluşundan itibaren devlet tarafından da büyük destek görmüştür (Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 61).

237 Başlangıçta Efganî'nin emperyalizm karşıtı tutumunu desteklemesi sebebiyle, 1882 yılında İngilizler Mısır'ı işgal edince, ülkenin çıkarları için milleti birlik ve beraberliğe çağıran yazılar yazmış, halkı onlara karşı direnmeye davet etmiştir. Ancak onun bu düşünceleri özellikle Efgânî sonrası dönemde kendisini İngilizlerle anlaşmaya doğru dönüşmüştür (Emin, *Muhammed Abduh*, s. 3-65). Onun ilk eğitiminden itibaren bütün hayatının ayrıntılı bir şekilde işlendiği bir kaynak olan Charles Adams'ın *Islam and Modernism in Egypt* (London 1933) isimli eseri Abduh ile ve onun Efganî ile ilişkilerini ele elması açısından oldukça önemli bir kaynaktır.

238 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 133; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 76; Badawi, *The Reformers of Egypt*, s. 28-36; Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 253; Mukbil, *The Development of Reform Concepts in 19th Century Egypt*, s.121.

devam edenler oluyordu.[239] Ezher'in toplum içindeki yerini çok iyi bildiği için Abduh'un ıslah çalışmalarında orayı merkez seçmesi oldukça akıllı bir tercih olmakla beraber, dengeli bir metod izlememesi ve Ezher'deki birçok âlimin kendisine karşı çıkmasıyla bu hareketi başarısız bir girişime dönüşmüş, daha sonra idarî kadroların da Ezher'e önem vermemesi sonucu buradaki eğitim belki de tarihinin en başarısız dönemini yaşamıştır.

Batılı sosyologlardan Nivon Hucz'un, İslâm ülkelerindeki Batı'ya yönelme isteğini, "Müslümanların Batı'nın güç ve nüfuzuna karşı, engel olmak üzere Batı mahsullerini getirme, bilerek iktibas etme" olarak değerlendirmesi, bu dönemdeki Batı'ya yönelmenin açıkça onları yenme gayesine ma'tuf olduğunun ifadesi yerinde bir tesbittir. Bu gayeyle bazı yenilikçiler tarafından İslâm ülkelerine Batı eğitim sistemleri ithal edilmiş, ancak bu sistemde yetişen, kendi köklerinden uzak kalmış müslüman nesil, başlangıçtaki düşünce ve idealini unutarak Batı hayranı durumuna düşmüşlerdir.[240] Bu anlamda her ne kadar Ahmed Han ve Abduh gibi ıslahatçılar Batılı anlamda eğitime önem verseler de onların gayretleri istedikleri hedeflere ulaşmaya yetmemiş ve meselâ Abduh'un bütün umudunu bağladığı Ezher'in ıslahı, Ezher'i eski halinden çok daha kötü hale düşürmüştür.

Abduh, toplumun içinde bulunduğu taklid hastalığından kurtarılması, dinin ihtilaflar çıkmadan önceki saflığında, selef-i salihînin anladığı gibi anlaşılması ve gerçek dinî bilgilere ulaşılması için, yeniden temel kaynaklara dönülmesi ve onların akıl ölçülerinde değerlendirilmesi ve Arap dilinin ıslah edilerek İslâm ülkeleri arasındaki her türlü ilişkide kullanılmasının zorunlu olduğunu savunmuştur.[241] O da, diğer bütün yenilikçi düşünürler gibi ictihadın izin verilen bir esas olmaktan öte, din için zorunlu ve temel bir esas olduğunu, onun belirli sınırlar içinde yapılması gerektiğini Kur'an, Sünnet ve aklın getirdiği esaslara aykırı olamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre, Kur'an ve Sünnet, ibâdet ve insanlar arası münasebetler için genel prensipler ortaya koymuştur. Bunları bazı esaslar dahilinde, hayatın bütün şartlarına uygulamayı insanın ictihadına bırakmıştır. Ayrıca Abduh, dinde neyin değişmeyen, neyin değişebilen unsurlar olduğunun belirlenmesinin gerektiğini ve değişebilen alanların ictihad için bırakıldığını ileri sürmüştür. O düşüncesine temel olarak, İslâm'ın serbest düşünceye davet ettiğini

---

239 Bunlar arasında Edward Browne, Lord Cromer ve Wilfred Blunt da vardı (Rıza, *Tarihu'l-Üstaz*, III, 298-299; Imâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, 31).

240 Nakavi, *Batılılaşma Sosyolojisi*, s. 24.

241 Rıza, *Tarihu'l-Üstâz*, I, 11; Kerr, *Islamic Reform*, s. 108; Mukbil, *The Development of Reform Concepts in 19th Century Egypt*, s. 133.

kişinin buna ulaşabilmesi için de öncelikle sadece Allah'dan korkması ve ulaştığı sonuçları akıl ölçütü ile test etmesi gerektiği fikrini almıştır.[242]

Yenilik ve sosyal değişmeyi temel ilgi alanı gören Abduh, öncelikle İslâm hukukunun yenilenmesini savunmuş ve bunun için de, maslahat prensibini (kamu yararı) yeniden canlandırılmak sûretiyle insan refahının artırılması amacıyla kullanmayı istemiş ve mezhepler arasında telfik yapmanın zarûretine işaret etmiştir.[243] Ancak Abduh bunu yaparken maslahata geleneksel manasından daha geniş bir anlam yüklemiştir. Geleneksel anlamıyla kavram, "Kur'an ve hadislerden hareketle çıkarılan hükümlerde, hukukçunun, Allah'ın vahyindeki amacın insan saadetini yüceltme olduğunu varsayarak, kendi fikrine göre bu amaca en iyi hizmet edecek yorumu seçmesi" olarak anlaşılırken, A. Hourani'nin de belirttiği gibi Abduh ve arkadaşları bunu, "İctimaî ahlâk ilminin genel prensiplerinden özel kanunlar çıkarma" şekline çevirmiştir. Onlar sadece bu tür prensiplerin Allah tarafından gönderildiğini düşünerek, bu esasların toplum hayatındaki problemlere insan muhakemesi ile uygulanması gerektiğine, zamanın değişmesiyle birlikte, değişen problemlere uygulanmasının da farklılık arzedebileceğine inanmışlardır.[244] Şu halde Abduh ekolüne göre hükmü sabit kalan kural sadece insanlığın o anki refahıdır. O bu çerçevede, İslâm hukukunun yeniden şekillendirilmesini savunurken, dinin ibadetle ilgili kısmın değişmezliğini, sosyal kanunların ise zamana göre sürekli değişmesi gerektiğini savunmuştur. Buna örnek olarak, kadının sosyal statüsünün geliştirilmesi gerektiğini ele almış, çok evliliğin müslüman aileler üzerinde menfî etkisinin olduğunu, Hz. Peygamber zamanında çok evliliğe izin verilmesinin o dönemin sosyal şartlarından kaynaklandığını ileri sürmüştür.

Efgânî'ye nisbetle Abduh, İslâmî modernizmin ilmî ve sosyal boyutunun teorilerini geliştirmesi ile meşhur olmuş, savunduğu modernist düşünceyi ilk dönem müslümanların yaşantısı şeklinde tanımlayarak yasallaştırmaya çalışmıştır. Üstadına göre daha sistemli düşünen Abduh, bu sebeple sadece Mısır'da değil bütün İslâm âleminde Efgânî'den daha kalıcı bir etki bırakmıştır. O, Tahtavî, Hayreddin Paşa ve Efgânî'nin yaptıklarını daha ileri götürerek İslâm düşüncesinin belirli geleneksel anlayışlarını modern Avrupa'nın baskın anlayışları ile aynîleştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede İslâm'ın maslahat prensibi Avrupa'nın menfaat anlayışına, şûra anlayışı parlementer demokrasiye, icmâ prensibi halkın düşüncesine müracaata dönüştü ve İslâm bizzat XIX. yüzyıl toplum düşüncesindeki medeniyet ve aktivite anlayışı ile

---

242 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 127-143. Abduh'un akılla ilgili görüsleri için bk. Abduh, *Risaletü't-tevhîd*, s. 19-20, 31, 46-51, 111-113.

243 Dessouki, "Abduh", *ER*, I, 6.

244 Hourani, *Arabic Thought*, s. 151-152.

eşdeğer sayıldı. Bu yaklaşımla geleneksel İslâm anlayışı geri plana itilmiş ve neyin İslâm ile uyum içinde neyin ona ters olduğuna karar verme sadece kişisel hükümlere kalmış oldu.[245] Abduh belki de istemeden kelâm ve hukukun modern dünyanın yenilikleri ile istilâ edilmesi ile sonuçlanacak bir kapının açılmasına sebep olmuştur. Böylece kendisi sekülarist anlayışa karşı çıkmasına rağmen, Ali Abdurrâzık, Tâhâ Hüseyn, Sa'd Zağlûl, Mahmud el-Akkâd gibi ileri gelen talebeleri onun prensiplerini tamamen sekülarist bir istikamete götürmüşlerdir.[246] Onun, ictimaî görüşlerini *Tahriru'l-mer'e* isimli eserinde Kasım Emin, siyasî görüşlerini Eğitim Bakanı Sa'd Zağlul, dinî görüşlerini Ahmed ez-Zevâhirî, felsefî görüşlerini ise Mustafa Abdurrazık sürdürmüştür.[247] XX. yüzyılın başalarının hakim fikri Abduh'un öncülüğünü yaptığı İslâmî modernizm iken, sonraları bu, onun bir kısım talebelerinin etkisiyle, milliyetçi bir anlayışa dönüştü.[248] Bu değişiklik, Abduh'un ortaya koyduğu ıslahatçı-modernist düşüncenin, birkaç kişi dışında müdâfiinin kalmaması, zamanla da milliyetçiliği esas alan liberal ve laik temayüllere dönüşmesi ile neticelendi.[249]

Temelde sosyoloji, ahlâk, tarih, felsefe ve eğitim alanlarında yoğunluk kazanan Abduh'un, ıslah düşüncesinin oluşmasında pek çok husus etkili olmakla beraber onun Batılı yazar, bilim adamı ve siyasetçilerle olan etkisi de oldukça önemlidir. Bir Batı dili bilmeyenin âlim sayılamayacağını ifade eden Abduh, kırk dört yaşında Fransızca öğrenmeye başlamış, Avrupa düşüncesiyle çok yakından ilgilenerek, bu dilden çeviriler bile yapmıştır. Kütüphanesinde J. J. Rousseau'nun, H. Spencer'in, Strauss'un, Renan'ın eserleri, Tolstoy'un romanları başta olmak üzere Avrupalı yazarların çalışmaları önemli bir yer işgal etmiştir.[250] Bunun yanında onun Avrupalı düşünürlerle doğrudan ilişkileri de vardı. Ayrıca uzun süre Mısır'da yaşamış olan tarihçi ve gazeteci Wilfred S. Blunt ve Lord Cromer ile de çok yakın dostluklar kurmuştu. Cromer yıllığında, ölümü üzerine onun Mısır'daki rolünü Hindistan'daki

---

245 Hourani, *Arabic Thought*, s. 30. Bu anlayışın doğruluğunu ispatlarcasına zamanındaki ve sonraki modernist düşürürlerin bir iki genel yaklaşım dışında temel değerlendirmelerde oldukça farklılıklar arzetmesi, kişisel görüşlerin modernist düşüncenin en temel prensibi haline geldiğinin göstergesi sayılabilir.

246 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 144.

247 Emin, *Râidü'l-fikri'l-Mısrî*, s. 205-218; Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına girişi*, s. 89.

248 Buna örnek olarak Sa'd Zağlul (1857-1927), Ahmed Lütfi es-Seyyid (1872-1963), Suriye'de Muhammed Kürd Ali (1876-1952), Abdülkadir el-Mağribî (1867-1956), Sati' el-Husrî (1879-1968), Şekib Arslan (1869-1946) vb. kişiler zikredilebilir. Onlar ümmetin uyanması için öncelikle Arapların uyanması gerektiğini savunmuşlardır (Hourani, *Arabic Thought*, s. 299).

249 Bu düşüncenin savunucuları arasında Ali Abdurrâzık (1888-1966), Tâhâ Hüseyn (1889-1973) ve Muhammed Heykel'i (1889-1956) saymak mümkündür.

250 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, 104-105; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 95; Hourani, *Arabic Thought*, s. 135. Hocası Efgani ise, Batılı düşünür ve bilim adamlarını dine ve özellikle İslâm'a düşmanlık etmekle suçlamıştır (Efgani, *Risâle fî ibtâli mezhebi'd-Dehriyyîn*, s. 48).

Ahmed Han'ın rolüne benzetmiş ve şöyle demiştir: "Şeyh Muhammed Abduh'un önderi olduğu ekolün düşüncelerinin müslüman toplum tarafından benimsenip benimsenmeyeceğini zaman gösterecek. Ben şahsen yavaş da olsa bu düşüncenin taraftar kazanmasını çok arzu ediyorum. Kuşkusuz İslâmî reformist hareketin geleceği, Şeyh Muhammed Abduh'un çizdiği yolda ümit vaadediyor. Ve o yolun yolcuları Avrupa'nın her türlü yardım ve teşviklerine layıktırlar".[251]

Abduh, ulemâyı dönemlerindeki insanların karanlık ve cehâletinden sorumlu tutarak şiddetle eleştirmiştir. Ona göre bu âlimler, "insanları maddî ve manevî ihtiyaçları hususunda aydınlatacağı yerde kendileri geri kalmışlar, orijinal düşünme ve müsbete doğru ilerleme kabiliyetlerini kaybetmişler, bencil, dar düşünceli ve akîm kalmışlardır".[252] Yine ona göre, din adamı ve manevî liderlerin, öncelikle dinî ilimlerde eğitilmiş olmaları, Arap dilini iyi bilmeleri, Arap toplumunun içinde bulunduğu şartları, âdet ve gelenekleri ve dili kullanışlarını dikkate alarak Kur'an'ı anlamaları, Hz. Peygamber'in sahih bir şekilde nakledilen hadislerini, genel ahlâkî esasları, kelâm ve hukuku bilmeleri gerekir.

Dinin sınırlarını belirlerken onun ne kadarının değişmez ve temel, hangi kısmının özü tahrip edilmeden değişebilir olduğunun ayırdedilmesi gerektiğini savunan Abduh, gerçek İslâm'ın sağlam bir kelâmî yapıya sahip olduğunu, dinin insanın hayatında sorabileceği önemli sorulara cevap veren belirli inanç esasları ve insanî ilişkilerde uyulması gereken genel prensiplerden oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu inançlara ulaşabilmek ve onları yaşanılır kılabilmek için hem akıl hem de vahiy esas alınmalıdır.[253] Onun temel düşüncesine göre gerçek İslâm, kendisine ait olmayan ilâvelerden kurtulmuş, modern düşünce ve şartlarla uyum halinde olan bir dindir. İslâm kendi temel benliğinin keşfedilmesine muhtaçtır. O çalışmalarında temelde İslâm'ın mükemmelliğini vurgulamış ve gerçek dinden uzaklaşmaları sebebiyle müslümanlara serzenişte bulunmuştur.[254] Abduh'un akla verdiği önem ve aklı kullanışı sebebiyle onun tam manasıyla Abbasî dönemi Mu'tezilî kelâm anlayışı ile parelellik arzettiği, Mu'tezilî temellere dayandığı ifade edilmiştir.[255] Abduh'a göre, ilahî kanunun yorumlanması söz konusu olduğunda müslümanlar -bir kısmı müstesnâ- genelde aklın ve naklin çelişmesi halinde aklın kabul edileceği görüşüne sahiptir. "Bu durumda yapılması gereken şey, ya bunun izahının mümkün olmadığını itiraf veya nakledilen

---

251 Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 84,

252 Rıza, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 411, II, 459; 'Imara, *Abduh*, I, 206.

253 Abduh, *Risaletü'd-tevhid*, s. 42; Esposito, *Islam and Politics*, s. 48.

254 Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 36-37.

255 Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 52-53; Akkâd, *Abkariyyetü'l-ıslâh*, s. 166, 174; Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, s. 40.

şeyi gramer kâidelerine özen göstererek anlamını mantığın ileri sürdüğü sonuç ile aynı olana kadar te'vil ederek yorumlamaktır".[256] Abduh'un diğer düşüncelerinde de Mu'tezile'nin etkisini görmek mümkündür. Abbasî halifeleri tarafından bidâyette desteklenen sonra da baskı altına alınan İslâm'ın bu ilk rasyonalist anlayışı, daha sonra İslâm içerisinde Şiî düşüncede kısmen devam eden çizgisi dışında, rafa kaldırılan bir unsur olarak kalmıştı. Ancak Abduh'dan bu yana Mu'tezilî düşünce, modern Sünniliğin bir unsuru haline gelmiştir.[257] Ancak Abduh mu'tezilî düşünceyi bir bütün halinde savunmaktan çok eklektik bir yöntem takip etmiştir. Temel muhtevâ itibariyle kelâmî görüşlerinde klâsik dönemden çok da farklı olmayan Abduh, ancak bazı şeylere daha çok vurgu yapması, bazı şeylere de önem vermemesi yönünden farklılık arzetmektedir.[258] Başlangıçta Mu'tezile ve modernizm öncesi ihyâ hareketlerini temel alan Ahmed Han'ın aksine Efgânî ve Abduh, klâsik İslâm filozoflarından Farâbî, İbn Sina gibi düşünürlerin geliştirdiği Ortaçağ akılcı İslâm felsefi düşüncesine dayalı bir birikime sahipti.[259] Abduh tarafından, Farâbî'nin ve diğer felsefecilerin de benimsediği, "felsefenin itikadî konularda ve amelde hakîkati aramak, mantık ilminin ise hakka ve kesin bilgiye ulaşmaya bir vesile olduğu ve kaidelerinin de küllî kâideler kabul edilmesi gerektiği" görüşünün benimsenmesi bunu ortaya koymaktadır.[260]

Abduh kötü alışkanlıkların ve âdetlerin toplumdan uzaklaştırılması için ahlâkî davranışların düzeltilmesi üzerinde ısrarla durmuş bid'atleri ve yanlış inançları tenkit etmiş, ictimaî ve siyasî sapmalara karşı çıkmıştır. Onun düşüncesine göre dinin ahlâkî yönü toplumda son derece önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple, Abduh'un ıslah çabasının temelinde yatan gaye, ahlâkî ıslahı gerçekleştirebilmekti. Ona göre, "ıslahatçılar, müslümanların işlerini yoluna koymada dinlerine güvenmelerini sağlamayı, itikatlarını düzeltmeyi dinin kaynaklarının anlaşılması sırasında görülen yanlışlıkları ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ancak bu sayede inanç sağlam kalabilir, dinî ve dünyevî konulara bakışları netleşir, ahlâkları doğru davranışlarla istikamet bulur.[261]

Abduh'un ıslahtan amacı, dinî düşünceyi taklid zincirinden kurtarmak ve ihtilafların zuhurundan önceki ilk müslümanların anladığı gibi anlamak, sahih kaynaklara

---

256 Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 52. Bu ifadeler, daha sonra Mehmed Akif tarafından da dile getirilecektir.

257 Goldziher, *Die Richtungen Der Islaischen Koranauslegung*, s. 320; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142.

258 Adams, *Islam and Modernism*, s. 115; Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 43; Özervarlı, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, s. 131.

259 Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, s. 319.

260 Emin, *Râidü'l-fikri'l-Mısrî*, s. 70.

261 Emin, *Râidü'l-fikri'l-Mısrî*, s.143; Rıza, *Tarihu'l-Üstâz*, II, 459.

geri dönmek ve onları insan aklının ölçüsüne vurarak kabul etmelerinin sağlamaktır.[262] Bu akılcı düşünce ve bilim taraftarlığı ile Abduh, modernist düşüncenin İslâmî anlayış içerisindeki yerini sağlamlaştırmış,[263] buna mukabil muhafazakâr anlayışın önde gelen isimlerinden Mustafa Sabri Efendi ise, *Mevkıfü'l-'akl*'inde Abduh hareketini, "İslâm ve müslümanlara sürekli zarar getiren bir hareket" şeklinde değerlendirmiştir.[264]

Abduh'un fikrî seyrinin yanında üzerinde durulan bir diğer yönü de günlük yaşantısındaki İslâm'ı uygulayış biçimi olmuştur. Hourani'nin tesbitine göre, kendisini iyi tanıyan ve sevenler arasında bile, onun İslâm'ın doğruluğuna dair kesin inancı olup olmadığı konusunda şüphe edenlerin bulunduğu ifade edilmiştir. Söz gelimi, Lord Cromer, Abduh'un gerçekten bir agnostik (bilinemezcilik yanlısı/lâ edriyyeci) olduğunu düşünüyordu.[265] Modernist bir Katolik olan Blunt ise, onunla ilgili olarak günlüğüne, "Korkarım onun İslâm'a olan inancı benim Katolik kilisesine olan inancım kadar az",[266] kaydını düşmüştür. Hamilton Gibb ise, Abduh'un aslında agnostik olmaktan ziyâde, Mu'tezilî olduğunu ifade etmiştir.[267] Aynı şekilde bazı müslümanlar da onun dinî vazifelerine, hatta günlük namazlarına bile itinâ göstermediğini imâ etmişlerdir. Ancak bu iddialar Reşid Rıza gibi, onun yazı ve düşüncelerini yakından tanıyanların ortaya koyduğu deliller karşısında güçsüz kalmıştır.[268]

B. ÇAĞDAŞ İSLÂM MODERNİZMİ

Çıkışı itibariyle bütünüyle çağdaş bir hareket olan İslâm modernizminin çalışmamızda iki ayrı başlıkta ele alınması ve teşekkül dönemi İslâm modernizminden ayrı olarak, böyle bir başlık kullanılmasının sebebi, çağdaş dönemin önceki döneme göre bazı farklılıklar arzetmesidir. Bu açıdan tezde çağdaş dönem ifadesi, genel olarak 1905 yılında Muhammed Abduh'un vefatından başlayıp Fazlu'r-Rahman'ın vefatına kadar olan dönem için kullanılmıştır. Söz konusu dönem farklı bakış açılarına göre değişik tarihler arası ve farklı isimlerle adlandırılabilir. Ancak burada dikkat çekilmek istenen, ilk modernist şahsiyetlerle sonrakiler arasında bazı farklılıkların olduğu husu-

---

262 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 140-141.

263 Voll, *İslam Süreklelek ve Değişim*, s. 168.

264 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-akl*, I, 144.

265 Cromer, *Modern Egypt*, II, 179-180.

266 Blunt, *Diaries*, s. 346.

267 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 307; Detlev, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", *IS*, IX/1, 1970, 18-19.

268 Rıza, *Târîhü'l-Üstâz*, I, 950, 1028; Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 80; Hourani, *Arabic Thought*, s. 169.

sudur. Teşekkül dönemi modernizmine göre bu dönem, İslâm ülkelerinin millet temeline dayalı olarak bağımsızlığını kazandığı veya kazanmaya başladığı, fiili sömürge döneminin gücünü kaybetmesiyle, ilk sömürge yıllarının şokunun atlatılması sonucu özür dilemeci tavırların azaldığı, aktivist tutumlardan ziyade köklü fikrî tepki ruhunun gelişmeye başladığı bir dönemdir. Bu bakımdan çağdaş İslâm modernizmi teşekkül dönemine nazaran daha köklü ve sistematik bir yapıda gelişmeye devam etmiş, bir iki istisnası dışında savunulan fikirlerdeki aşırılıklar terkedilmiştir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen, modernizmin özünde var olan yenilikçilik isteği sürekli devam etmiştir.

1. Türkiye'de Modernizm

İlk dönemde Devlet ve Batıcılar tarafından yürütülen çalışmaların yanında, bunların dışında kalan modernist İslâmcılar da gelişmelere kayıtsız kalmamış, Batı ile daha önce temasa geçmiş, Hindistan, Mısır gibi ülkelerde çatışmanın doğurduğu problemlere üretilen çözümler değişik yollarla Osmanlı Türkiye'sine de taşınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Efgânî ve Abduh tarafından geliştirilen, daha sonra İkbal ve Musa Carullah gibi kimselerce farklı yerlerde yaygınlaştırılan fikirler, saltanatın merkezinde de Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (ö. 1913), İzmirli İsmail Hakkı(ö. 1946), Mehmet Akif gibi bir kısım *Sebîlü'r-Reşad* yazarlarınca tanıtılmıştır. Bu çevre Abduh ve Ferid Vecdi'den çeviriler yapmak için şartları oluşturmuşlardı. Ancak H. Z. Ülken'in de belirttiği gibi, hilâfet merkezi ve medreselerin toplandığı İstanbul'un manevî havası modernizmin yerleşmesine elverişli değildi. Tercüme gayesiyle seçilen yazılar da nisbeten en zararsız olan, yani çevrenin tepkisini uyandırmayacak olanlardı.[269]

Batı yanlısı düşünürler İslâm'ın mânii terakkî olduğunu savunurken, bunun karşısında o dönemde İslâm dünyasında Batı emperyalizmine karşı çıkan, temelini selefîlik ve ictihad prensiplerine dayandıran ve başını Efgânî'nin çektiği modernist hareket, medrese kökenli ulemâ tarafından tepkiyle karşılansa bile taraftar bulmaya başladı. Tanzimatçılar'ın Batı yanlısı tutumlarının artan bir tempo ile devam ettiğini gören II. Abdülhamid, batıcılık karşısında İslâmî bir modeli desteklemek ve bunu teb'a arasında yaygınlaştırmak gayesiyle İslâmî yenilikçilik taraftarlarına destek sağlamıştı. XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan liberal anlayışlar sonucu, Efgânî ve Abduh çizgisinde, İslâmcı-yenilikçi dergiler yayınlanmaya başlandı. Yenilikçi İslâmcıların etkisi

---

269 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, 444, 452. Bunların yanında M. Şemseddin de Mısırlı modernistlerin fikirlerinin etkisi altında idi.

ittihatçıların da desteği ile bu düşünceler daha çok dinî eğitim kurumlarında yapılan reformlarda kendini gösterdi.[270]

Diğer İslâm ülkeleri ile Osmanlı Türkiye'si arasında köprü vazifesi görmesi açısından burada iki örnek düşünürü; Mehmet Akif ve Musa Carullah'ı ve onların dinî modernleşme hakkındaki fikirleri özetle ele alınacaktır. Söz konusu iki şahsiyet de, İslâm dünyasını gezmiş ve modernleşme ile ilgili karşılaşılan problemleri ve bölge ulemâsının konu ile ilgili çözüm önerilerini yerinde görmüş, ülkelerindeki birikimleri ile bunların sentezini yaparak çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır. Osmanlı Türkiyesi'nde Musa Carullah ve Akif'in dışında özellikle Mısır yenilikçilik hareketini yakından takip eden fikir adamları ve *Sırât-ı Müstakîm* dergisi etrafında kümeleşmiş kelâm, fıkıh ve felsefe ile ilgili yenilikçi fikirleri olan İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi başka önemli düşünürler de vardır. Ancak yenilikçi düşüncenin yayılmasında birer örnek olması açısından burada ikisi ile yetinilmiştir.

Bu yenilikçilerden ele aldığımız ilk şahsiyet **Mehmed Akif** (1873-1936),[271] 1873'de İstanbul'da doğmuş, birçok resmî görevlerin yanında yenilikçi düşünürlerin etrafında toparlandığı *Sırât-ı Müstakîm*'de makaleler yazmıştır. Başlangıçta umut bağlamasına rağmen zamanla Ankara'daki siyasî gelişmelerden rahatsızlık duymaya başlamış, bu sebeple 1923-26 yılları arasında Mısır'a gidip geldikten sonra, 1926'dan itibaren, on yıl süreyle Kahire'de kalarak, *el-Câmi'atü'l-Mısrıyye*'de (Kahire Üniversitesi) Türkçe hocalığı yapmış, 1936 yılında rahatsızlığı üzerine yurda döndükten sonra da aynı yılın sonuna doğru 27 Aralık 1936'da vefat etmiştir.

Kendisinin ifade ettiğine göre Akif, şiirde Tanzimat'ın öncülerinden olan Ziya Paşa'dan etkilenmiş, Batı'dan Fransız Victore Hugo, Lemartine gibi şairleri, Alphonse Daudet ve Emil Zola'yı okumuştur.[272] Kendisi ile yapılan bir mülakatta Akif, yürümek istediği gayenin, "rezâil-i ictimâiyemizi ortaya koyup, halkı bunlardan tenfîre çalışmak" olduğunu, şiirde Sa'di'yi taklit ile işe başladığını, Arapları çok okuduğunu, Mısır müftüsü Muhammed Abduh ile, Mısır efâdili şübbânından Ferid Vecdî'den[273] büyük

---

270 Mardin, "İslamcılık", *TCTA*, V, 1400-04; a.mlf., *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, s. 16-21.

271 İz, "Mehmet Akif-Bir Biyografi", *ERDEM*, IV/11, Mayıs 1988, 311-337.

272 Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar I*, s. 34; Pekolcay, *Mehmet Akif'in Verdiği Mesajlar ve Tesir Alanları*, s. 13.

273 Abduh ekolünün temsilcilerinden olan Muhammed Ferid Vecdî (1875-1954), İslam'ın kesinlik kazanmış bilime engel olmak bir yana, tamamiyle destek olduğunu açıklamış ve çalışmalarını hep bu yöne teksif etmiştir. Yazdığı *el-İslâm fi asri'l-'ilm*, *el-İslâm ve'l-medeniyye* gibi eserleriyle bu düşüncesini ispatlamaya gayret etmiştir. *el-İslâm ve'l-medeniyye*'nin mukaddimesinde (s. 5), tek gayesinin, İslam dininin asrî ilimler ve felsefî hakikatlerin muhalefet ettiği bir

ölçüde istifade ettiğini, Frenklerden en çok sevdiği kimselerin ise, düşünür ve edebiyatçı Lemartin ve Daudet olduğunu ifade etmiştir.[274] Bunun yanında Efgânî ile ilgili olarak yazdığı iki yazı, Akif'in onun fikirlerini de iyi bildiğini ortaya koymaktadır.[275]

Akif'in fikrî gelişimine dair eser yazanların da ifade ettiği gibi, onun düşüncesine en çok tesir eden kişi şüphesiz Abduh olmuştur.[276] Bazı kimselerin onu, "Şark dünyasında Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh cinsinden bir şahsiyet"[277] sözleri ile tavsif etmesi, Akif'in zihniyet itibariyle İslâmî rasyonelizme bağlı bir biçimde Kur'an ve Sünnet'i esas alan bir yenilenme taraftarı olduğunu gösterir.[278] Türkçe'ye yapmış olduğu çevirilerden anlaşılacağı gibi o, kendisinin de benimsediği ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek konuları Türkçe'ye tercüme etmiştir.[279] Akif'in, Abduh'tan yaptığı çevirilerde İslâm'ı aslî hüviyetine ircâ fikri, İslâm âleminin içine düştüğü sıkıntılı durum, müslümanların Batı'ya karşı tavırları ve İslâm birliği gibi, üzerinde titizlikle durduğu, ayrıca şiirlerinde de aynı konulara ağırlık verdiği görülmektedir.[280]

---

din olmadığını, aksine onu kabul edip sağlamlaştırdığını, hatta mensuplarının imanını kuvvetlendirdiğini aklî delillerle ispatlamak olduğunu ifade etmiştir.

274 Tansel, *Mehmet Akif: Hayatı ve Eserleri*, s. 92 (*Serveti Fünûn*, 1429 sayılı sayıdan naklen). Akif'in yaptığı çeviriler arasında Mısır yenilikçi ekolden Abduh, Ferid Vecdi ve Menâr dergisinin ön sıraları almasının kendisinin fikri arka planı hakkında bir ölçüde fikir verebileceği kanaatindeyiz. Onun yaptığı çevirilerin bir listesi için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi*, s. 127-131.

275 Akif'in, *Sırât-ı Müstakîm* IV cilt 90. (17 C.evvel 1328/27 May. 1910) sayıda yayınlanan "Cemaleddin Efgani" başlıklı yazısı Efgani'nin, Dârulfünûn'daki konuşması sonrası İstanbul'dan nefyi ve kendisine yapılan haksızlıklar, 91. (24 C.evvel 1328/3 Haz. 1910) sayıdaki "Hasbihal" başlıklı yazısı ise, Efganî ve Abduh'a yapılan Vehhâbilik ve zühdlerinin ilimleri ile orantılı olmadığı şeklindeki ithamlara cevap maksadıyla yazılmıştır (Söz konusu iki yazı için bk. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, 363-367).

276 Akif'in Efganî ve Abduh'un eserlerinden etkilendiğini ifade eden kendi şiir ve yazıları yanında pek çok kimse de mevcuttur. (bk. Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, s. 260-262; Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 26-35.

277 Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 17; Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 27.

278 Akif, *Sırât-ı Müstakîm*'in 90 ve 91. sayılarında, "Cemaleddîni Efganî" ve "Hasbihal" gibi yazılar yayınlayarak onu destekleyen ve ona yapılan eleştirilere karşı çıkar niteliktedir. Efganî'nin yaptığı bir konuşma neticesi Şeyhülislâm ile aralarında çıkan sürtüşmede, Akif haklı olanın Efganî olduğunu söyleyerek onu savunmuştur.

279 Mehmet Akif'in, Mısır ekolünden yaptığı, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü'r-Reşâd*'ta neşredilen tercümeleri, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı* (İstanbul 1983) başlığı altında Ziya Çil tarafından latin harflerine çevrilmiş ve İhya Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Bu tercümeler arasında, *Abduh'un Hanotaux'nun Hücumlarına Karşı İslâmı Müdafası* önemli bir yer tutmaktadır.

280 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 41-112.

Medeniyetlerde durağanlığın olmaması gerektiğine[281] inanan Akif, değişimin dinamiklerinden sayılan fikir adamları ile halk arasında bir uçurumun bulunmamasının zorunluluğuna[282] işaret etmiştir.[283] Söz konusu fikir adamlarının İslâm'ı zamanın düşünce ve anlayış kalıpları ile sunmasını, zamanın ilim zamanı olduğunu, siyasî ve iktisadî gelişmelerin sağlanması amacıyla, modern bilim ve teknolojinin elde edilmesi için elden gelen gayretin gösterilmesini savunmuştur.[284] Israrla davranış-fikir birliği üzerinde duran Akif, felsefî ve kelâmî tartışmaların en önemli problemlerinden olan nazarî tartışmalarla sınırlı ilim anlayışına da[285] şiddetle karşı çıkmıştır.

1923 yılında Mısır'a gitmeye karar vermesiyle başlayan çileli hayatı ile birlikte Akif'in Batı'ya bakışı değişmeye başlamış, bundan sonra Batı'yı "tek dişi kalmış canavar" olarak değelendirir olmuştur. Bu safhadan itibaren artık o, acil çözümlerin imkânsızlığını görmüş, hedeflerinin kolay ve çabucak elde edilemeyeceğini anlamıştır. 1924'te yayımladığı bir şiirinde Efgânî ile Abduh arasındaki metod farkına işaret ederek, Abduh'un görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmiş, çalışmaların genç nesillerin eğitimi ve ahlâken yüceltilmesine teksif edilmesinin gereğini savunmuştur.[286] Akif'in;

"Yediyüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ, İhtiyâcâtını kâbil mi telâfî? Aslâ.

- Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, Asrın idrâkına söyletmeliyiz İslâm'ı"

---

281 "İşitmedim" diyemezsin; işittin elbette:
Tevakkufun yeri yoktur hayâtı millette ("Fatih Kürsüsünde", *Safahat*, s. 213).

282 Sizde erbâbı tefekkürle avâmın arası
Pek açık. İşte budur bence vücudun yarası ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 155).

283 Konu ile ilgili benzer yorumlar için bk. Tansel, "Mehmet Akif'in Fikirleri", *Türk Yurdu*, II/9, 1960, no 291, 41-42; Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar I*, s. 114.

284 Alınız ilmini garbın alınız san'atını,
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.

Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız,
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 160).

285 Nazariyyâta boğulmakla geçen ömre yazık;
Amelî kıymetidir kıymeti ilmin artık ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 156).

286 Gâlibâ söylediğim yoktu? Evet, hiç yoktu:
Mısır'ın en muhteşem üstâdı Muhammed Abdu,

Konuşurken neye dâirse Cemâleddin'le;
Der ki tilmîzine Afgan'lı: -"Muhammed dinle!

İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak. Akif, Efgani'nin bu yaklaşımını Abduh'a;

-"Gidelim bir yere hatta şu bizim Sûdân'a;
Yeni bir medrese te'sîs edelim Urbâna.

Daha üç beş de fazîletli mücâhid bulalım,
Nesli tehzîb ile, i'lâ ile meşgûl olalım" ifadeleri ile cevap verdirmiş,
"İnkilâb istiyorum ben de, fakat, Abdu gibi", sözleriyle kendi düşüncesini ifade etmiştir.
("Âsım", *Safahat*, s. 368-69).

şeklindeki ifadeleri,[287] dönemin Batılı fikir akımlarının da etkisiyle, bir türlü toplumun içine düştüğü sıkıntılara acil çözüm bulunamayışı ile alakalı olarak söylenmiştir. Akif bu mısraları ile, geçmiş dönemde yazılmış eserleri küllî bir biçimde gereksiz görmekten ziyâde, Kur'an'ın ışığında ümmetin ufkunu açacak yeni çalışmalar yapılarak ihtiyâca cevap verecek eserlerin yazılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu anlamda, her ne kadar Akif'in Mısır yenilikçi düşünürleri ile fikrî münasebetleri bilinse de, onun Sünnet'i Kur'an'dan ayrı görme gibi bir düşüncesinin olduğunu söylemek, özellikle Akif'in genel İslâmî düşüncesi ışığında bakılınca pek tutarlı gözükmemektedir. Zira o, özellikle Kur'an'a ve onun taze mesajına verdiği önemi şiirlerinde sık sık dile getirmiştir.[288]

İslâm âlemini dolaşırken Hindistan'da karşılaştığı Rahmetullah el-Hindî[289] gibi yüzlerce ulemâdan da sözeden Akif, bölgenin değişik mahfellerindeki gelişmeleri müsbet değerlendirir.[290] Ancak o, şiir veya yazılarında dönemin diğer âlimlerinden kimlerle karşılaştığından söz etmemiştir.[291] İngiltere'ye tahsile giden gençlerden genel olarak övgüyle bahsetmesi, sürekli hafiyelerin takip ettiği bir gezi sırasında edinilen izlenimlerin sonucu olmasının yanında, Hindli bir gencin yurduna dönünce dindaşlarının rûhu ve kalbi olarak milletine hizmet etmesini temenni etmesine ve müslüman bir milletin gençlerinde bulunması gereken, onların ağzından duymak ve görmek istediği vasıfları toplayıp göstermekten ibaret olsa gerektir. Zira, Emir Ali gibi Batı'da eğitim görüp geri dönmeyen, dönünce kendi milletinin inaçlarını laikleştirmeye çalışan ve iki kültür arasında bocalayan bir çok Hindistanlı araştırmacı vardır. Özellikle modernleşme hareketinde öncü rolü üstlenen Aligarh ekolü, İngiliz eğitim sistemi ile yetişmiş ve Akif'in

---

287 Akif, "Âsım", *Safahat*, s. 349.

288 Hani Kur'an'daki rûhun şu heyûlâda izi,
Nasıl İslâm ile birleştiririz kendimizi,
Ye'si tedrîc ile zerk etmiş edenler dîne...
O ne mel'ûn aşı, hiç benzemiyor, hiç birine!
Dikkat et: 1000 senesinden beri, a'sâbı harâb,
Yatıyor koskoca bir âlemi-i îman bîtâb ("Âsım", *Safahat*, s. 342).

289 Misyonerlere cevap vermek üzere yazdığı *İzhâru'l-Hak* isimli eseriyle meşhur olmuş Hindli âlim.

290 Besliyormuş, bereket versin, o iklîmi kadîm,
"Rahmetullâh"a muâdil daha yüzlerce hakîm.
Rûh-i edyânı görür, hikmet-i Kur'ân'ı bilir.
Ulemâ var ki: Huzûrunda bugün Garb eğilir.
Hele hayran kalır insan yetişen gençlere de:
Bunların bir çoğu tahsîl eder İngiltere'de ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 146).

291 Burada muhtemelen şiirlerinden -bir yerde- alıntı yaptığı ve övgü ile sözettiği Muhammed İkbal'i ve benzeri kimseleri kastetmiştir. Nitekim İkbal de, *Peyâm-ı Meşrık* adlı eserini Akif'e ithaf etmiştir. Akif, bir dostu ile mu'tâd olarak, İkbal'in söz konusu eserini okurdu (Düzdağ, *Safahât Tetkikleri*, s. 31-32; Ayrıca bk. Önder, "Mehmed Akif ve Muhammed İkbal", *TK*, XXVI/297, Ocak 1988, 5-9.

de şikayet ettiği gibi, genelde halktan uzaklaşma illetine mübtelâ olmuş kimselerdi. Öyle anlaşılıyor ki Akif'in Hindistan'da bulunduğunu söylediği ve övgü ile söz ettiği kimseler bunların dışındaki düşünürlerdir.

Akif, dilde Batı taklitçiliğinin[292] karşısında dururken, Batı'nın ilminin alınmasının da zaruretine işaret etmektedir.[293] Ne var ki o, Batı'nın ilmine teşvikini rûhî özelliklerimizin korunması şartına bağlamıştır.[294] Batı'nın ilerlemesi karşısındaki çaresizliğimizi gören Akif'in en çok arzuladığı şey, oradaki teknolojik gelişmelerin bir an önce ülkeye taşınması ve müslümanların da gerekli gayreti göstermesi sonucu bu alanda Batı seviyesine ulaşmasıdır.[295] Ancak Avrupa'nın her şeyinin alınması gerektiği fikrine Akif asla katılmamıştır. O Batı medeniyeti karşısındaki tamamen kabul veya bütünüyle red şeklindeki iki aşırı anlayışı da eleştirir, seçmeci ve dengeli bir anlayışı benimser.[296] Batı medeniyetine tamamen karşı çıkanları, "dışardan gelecek teced-

---

292 Tasarrufâtını aynen alırsak İngiliz'in,
Fransız'ın, ne olur hâli sonra şîvemizin?
Lisânın olmalıdır bir vekârı millîsi,
O olmadıkça müyesser değil teâlîsi ("Fatih Kürsüsünde", *Safahat*, s. 197).

293 İki-üç balta ayırmaz bizi mâzîmizden,
Ağacın kökleri mâdem ki derindir cidden,
Bu cihetten, hani, hiç yılmasın oğlum, gözünüz;
Sâde Garb'ın yalınız ilmine dönsün yüzünüz ("Âsım", *Safahat*, s. 370).

294 İyi hatırda tutun ettiğim ihtârı demin,
Bütün edvârı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi mâhiyyeti rûhiyyeniz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir umîdi selâmet onsuz ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 160).

295 Ulûm-i hâzıradan beklenen menâfi'idir.
Demek, birincisi ilmin: Hayâta nâfi'idir ("Berlin Hâtıraları", *Safahat*, s. 279).
Bir başka yerde gençlere hitaben Akif şu çağrıda bulunmaktadır:
Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünüz;
Sâde Garb'ın yalınız ilmine dönsün yüzünüz.
O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin
Fen diyârında sızan nâmütenâhî pınarı,
Hem için, hem getirin yurda o nâfî pınarı ("Asım", *Safahat*, s. 370).

296 Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupa'lı,
Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
...
Garb'ı taklid edemezsek, ne desek beyhûde.
Bir de din kaydını kaldırmalı zira o belâ,
Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!
Gelelim şimdi ne merkezde avâmın hissi...
Şüphe yoktur ki tamamiyle bu fikrin aksi:
Garb'ın efkârını âsârını düşman tanımak;
Yenilik nâmına vahy inse kabûl eylememek ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 155).

düde karşı çıkmak bir yana, kendi muhitlerinde doğan yerli ve haklı teceddütlere bile" düşmanlık yapmakla suçlamıştır.[297] Taassup ehli olarak değerlendirdiği bu tür kimseler için Akif, "ilimsiz hoca" ifadesini kullanır.[298] Bu tür yaklaşımlarıyla onu, yenilikçi-İslâmcı bir şâir ve fikir adamı olarak değerlendirmek mümkündür.

Son asır Türk-İslâm düşünce tarihinin önde gelen şahsiyetlerinden birisi olan **Musa Carullah Bigiyef** (1875-1949) ise,[299] Azak Kalesi'nde doğmuş, ilk ve orta tahsilinden sonra Buhâra'ya giderek dört sene İslâmî ilimler alanında tahsil görmüş ve orada Farsça öğrenmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelerek Mühendis Mektebi'ne kaydolduysa da, bir hemşehrisinin teşvîki ile İslâmî ilimler alanındaki bilgisini daha da derinleştirmek üzere, dönemin önde gelen ıslahatçılarından Abduh ile de tanıştığı ve kendisinin derslerine devam ettiği Mısır'a, ardından Hicaz'a, oradan da Hindistan'a giderek devrin yenilikçi düşünce merkezlerinin tamamını, müteaddit defalar gezerek önemli şahsiyetlerle ilmî temaslar kurmuştur.[300] Yalnız dinî ve şer'î konularla değil, toplumsal olaylarla ve siyasetle de ilgilenen Bigiyef'in bu yüzden hayatı hep sıkıntılarla geçmiştir.[301] İslâm âleminin önemli merkezlerini dolaşmasının yanında Rus bilginlerinin ve Carly (ö. 1881), A. Müller (1892), Renan (ö. 1892), W. Muir (ö.1905), Goldziher gibi diğer Avrupalı şarkiyatçıların İslâm ve İslâm âlemine dair eserlerini de

---

297 Şöyle dursun o teceddüt ki dışardan gelecek,
Kendi milliyyetinin kendi muhîtinde doğan,
Yerli, hem haklı teceddütlere hatta udvân!
Müşterek hissi budur işte avâmın sizde ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 156).

298 Milletin hayrı için her ne düşünsen: Bid'at:
Şer'i tağyîr ile terzîl ise -hâşâ- Sünnet!
Ne Hudâ'dan sıkılırlar ne de Peygamber'den.
Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden,
Çekecek memleketin hâli ne olmaz düşünün! ("Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 143)

299 Hayatı ile ilgili olarak bk. Hakim, *Ustâd'ı Şehîr Musa Carullah Hakkında Mülahazalar*, Helsinki 1950; Balaban, "Musa Carullah Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi Eserleri", *İTED*, I/1-4, 1953, 173-178; Taymas, *Musa Carullah Bigi*, (İstanbul 1958); el-İdrisî, "Musa Carullah Efendi Bigi", *TK*, XXV/288, Nisan 1987, 240-246; Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994. Musa Carullah'ın fikirleri Türkiye'de neşredilen eserlerinin yanında, daha çok *Türk Dünyası*, *Türk Yurdu* gibi dergilerde Türkçü aydınlar, *İctihad* dergisinde Batıcı aydınlar ile Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Hikmet* dergisindeki bazı yazıları ve *İslam Dünyası* dergisinde yayınlanan bazı iktibaslarla duyurulmuştur.

300 Niyazi Berkes'in ifadesiyle meselâ Mısır'da Abduh ile görüşerek onun reformculuğundan önemli ölçüde etkilenmiştir. Oysa Türkiye'deki yenilikçiler daha çok Reşid Rıza'nın selefî anlayışından etkilenmiş bu yüzden de Bigiyef'e fazla iltifat etmemişlerdir. Berkes, bu ilgisizliğin bir diğer sebebini de Bigiyef'in mu'tezilî kelam ekolünü benimsemiş olmasına bağlamıştır (*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 430-431).

301 Keskioğlu, "Mûsa Carullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri, Eserleri", *AÜİFD*, XII, 1964, 63-73; Taymas, *Musa Carullah Bigi*, 34-43; a.mlf., *Kazan Türkleri*, s. 210-211; Uralgiray, "Önsöz", *Uzun Günlerde Oruç*, s. XII-XII.

incelemiş,[302] Doğu ve Batı'dan kazandığı bu büyük birikim sonucu, doğruluğu gittikçe te'yid edilen fikir ve kanaatlere ulaşmıştır.[303]

Bigiyef, gittiği her yerde o bölgenin meşhur hocaları ile tanışmış, onlardan dersler almış, onlarla ilmî sohbetlerde bulunmuştur. Mısır'da Abduh'un ders halkalarına da katılan Bigiyef, esas önderleri olarak Efgânî ve Abduh'u kabul etmiştir.[304] Abduh'un vefâtını takip eden yıllardan itibaren ıslahatçılıkla ilgili fikirlerini de ihtivâ eden eserler yazmıştır.[305] Ömrünün sonlarına doğru Türk vatandaşlığına da geçen Bigiyef'i, ömrü boyunca yaşadığı hapisler, takipler, yöneltilen ithamlar ve sıkıntılı yolculuklar iyice yıpratmış, 1949 yılında da Mısır'da vefat etmiştir.[306]

Ortaasya Türklerinin modernizmle ilgisini ve Musa Carullah'ın Türkiye'deki tesirlerini göstermek bakımından, bölgedeki modernist hareketlerin öncülerinden olan Musa Carullah Bigiyef üzerinde durulması gereken bir şahsiyettir. Gezdiği İslâm ülkelerindeki medreselerin durumunu ifade etmek üzere söylediği; "Büyük ümitlerle aktâr-ı İslâmiyye'yi gezdim. Buhara, Türkiye, Mısır, Hicaz, Hind ve Şam diyarında dolaştım. Dinî medreselerin her birini gördüm. Fakat teessüf, âkibet kanaatle değil, tamâm-ı hayretle vatanıma döndüm"[307] ifadesiyle medreselerin gücünü kaybettiğine inancını açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bigiyef, medreselerin bu denli bozulmasını, klâsik kelâm kitaplarının bütün medreseleri istilâ etmesi, bu yüzden öğrencilerin faydalı kitapları mütalâaya fırsat bulamamasına bağlamış ve ümmetin cehâlet ve esâret içerisinde bulunmasının sebebinin bu tarz eğitim olduğunu ileri sürmüştür.[308]

Sürekli terakkî halinde olmanın zarûretinden bahseden ve yönünü geriye, iki temele dönmekten ziyâde geleceğe dönen yenilikçilerden birisi de Bigiyef'dir. Aynı düşünceyi Namık Kemal, " Âlemin her cihetinden zuhûr eden âsârı terakkiyâtı telakkîye memur olduğumuz için bize göre mâziye avdet etmek veya halde tevakkuf câiz

---

302 Eleştirmesine rağmen bu birikimi Mustafa Sabri Efendi de eserinin başına yazdığı girişte, ülke içerisindeki Batıcılarla da kıyaslayarak, itiraf etmiş hatta klasik kaynaklara vukufiyetiyle onu tatir etmiştir (*Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymeti İlmiyyesi*, s. 5-6).

303 Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, s. 55 (*Tasvir Gazetesi*, İstanbul 24 Eylül 1947'den naklen).

304 Taymas, *Musa Carullah Bigi*, s. 34-43.

305 Bigiyef, *Uzun Günlerde Rûze* (Kazan 1911), *Halk Nazarına Bir Nice Mesele* (Kazan 1912), *Islahat Esasları* (Petrograd 1915), *Şeriat Esasları*, (Petrograd, 1917), *Kur'an'ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, (Berlin 1923), *Kavâidi Fıkhiyye*, (Kazan 1927), *Rahmeti İlahiyye Burhanları* (Berlin 1933),305 *Kitâbu's-Sünne* (Bhopal 1945) gibi pek çok eser neşretmiştir. Bigiyef'in diğer önemli eserleri için bk. Balaban, "Musa Carullah 1875-1949", *İTED*, I/1-4, 177-178.

306 Taymas, *Musa Carullah Bigi*, s. 33. Diğer eserleri ve görüşleri için bk. aynı eser s. 35-48.

307 Bigiyef, *el-Lüzûmiyyât (Tercümesi)*, s. 2.

308 Bigiyef, *Lüzûmiyyât*, s. 42-43.

değildir" sözleri ile dile getirmiştir. Bir çok teşekkül dönemi yenilikçileri tarafından dile getirilen, "İslâmiyet'in Batı'da olduğu gibi bir Luther'e ihtiyacı olduğu" fikrine Bigiyef; "İktisadî ve siyasî zirvede olunan Kanunî döneminde bile, Ebu's-Suûd gibi fikir hürriyetini durduran insanlar yetiştiriyorduk. Halbuki aynı sırada Avrupa'da hür düşünce, ilimleri ve tekniği geliştirmeye başlamıştı. İnanç hürriyeti Luter'i çıkarmıştı" sözleriyle katılmıştı.[309] Ancak kendisinin, "müslümanların Luther'i" şeklinde anılması hiç bir zaman hoşuna gitmemiş olmasına rağmen bazı kimselerce, tecdîd hadîsinin müjdelediği kimselerden biri hatta en büyüğü olarak nitelendirilmiştir.[310]

Bigiyef, İslâm âleminin geri kalışını, gerçek tevekkül ve teşebbüs anlayışının bırakılması ve miskinlik yolunun tutulması, kaza ve kadere bağlılığın insanları çalışmaktan alıkoyması, fikir hürriyetinin olmaması, kadınların ictimaî hayatta yer almaması, güzel eserlerin görülmez olması ve rekabetin bulunmaması gibi sebeplere bağlamıştır. Ortaya attığı fikirleri özellikle Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi ulemânın karşı çıkması sebebiyle, döneminde ülke içinde oldukça zor yayılmış, sadece aydınlar arasında revaç bulmuştur.

Sürekli aklı ve fikri esaretten kurtarmak için yazan Musa Carullah'a göre hükümler, Kur'an'ın ana ilkeleri ve ta'abbüdî konulardaki bizatihi şari' tarafından emrolunan ve hiç bir şekilde değiştirilemeyecek olan sabit hükümler (Ahkâm-ı İbtidâiyye) ve içinde yaşanılan asrın medeniyet düzeyine, zaman ve mekâna, ahvâlin iktizasına göre vaz' olunan hükümler (Ahkâm-ı vifâkiye) olmak üzere ikiye ayrılır.[311] Bigiyef'in toplumsal maslahatı hukuka temel kabul etmesi, Abduh ve Reşid Rıza ile benzerlikler arzeder. Ona göre anlama ve yorumlama sonucu ortaya çıkan kararların doğruluğunun tesbitinde maslahat önemli bir fonksiyon icra etmelidir.[312] Şer'î naslar ile maslahatın çatışması durumunda ne yapılması gerektiği ile ilgili olarak ise Bigiyef şöyle der; "Şeriat ile maslahat tenakuz ederse nihayette maslahatı tercih ederim gibi sözleri söylemeye cesaret edemem. Ben her şeyden önce şeriat ile maslahat tenâkuz eder diyemem. Tenâkuz eden durumlar olursa o vakit şeriatı değil maslahatı terkederim. Benim gönlümde şeriatın, bir iki maslahat feda edilmeyecek

---

309 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, 450-451. Bunun yanında kendisi karşı çıkmasına rağmen, bazı Türk ve yabancı yazarlar tarafından, Bigiyef'in Luther ile arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiştir. 1913'de Rusya'da yaşayan İngiliz Williams bir dergide yayınladığı "Müslüman Luther'i" başlıklı yazısında Musa Carullah'ın İslami reform hareketini başlattığını, bu hareketin bütün İslâm dünyasına yayılacağını iddia etmiş, onun müslümanların Luther'i olacağını ileri sürmüştür (Togan, *Tasvir Gazetesi*, 24 Eylül 1947).

310 İdrisî, "Musa Carullah Efendi Bigi", *TK*, XXV/288, Nisan 1987, 244.

311 Bigiyef, *Hâtun*, s. 38; Uralgiray, "Önsöz", *Uzun Günlerde Oruç*, s. xx-xxı.

312 Keskioğlu, "Mûsa Carullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri, Eserleri", *AÜİFD*, XII, 1964, 65-66.

kadar değeri vardır".[313] Bigiyef, ahkâm-ı vifâkiye'nin şartlara uygun olarak değiştiğini kabul ettiğine göre yaptığı taksimdeki ikinci sınıfa dahil konularda, teâruzun vukûu zaten söz konusu olamaz. Birinci sınıf konular ise zaten kesin bir şekilde sabit olmuş teâruza konu olamayacak meselelerle alakalıdır. Dolayısıyla onun yukarıda geçen, "...bu sebeple şeriatla maslahat teâruz eder demem", sözünü bu şekilde anlamak daha doğru olur. Bigiyef, *Mecelle*'nin benzeri olarak sayabileceğimiz *Kavâid-i fıkhiyye*'sinin 176. maddesinde, "Bir maslahata dayanak meşrû kılınan bir amelin, maslahattan halî olması durumunda batıl olacağını, zira şer'î amellerin kendi başına meşru olmayıp maslahatı ile meşru olduğunu ifade etmiştir.[314] Yine insanın aklı ile idrak ettiğini, ancak insan ilminin cüz'î ve sınırlı olması sebebiyle ilmini genişletebilmek için nakle ihtiyacı olacağını ifade eden Bigiyef, naklin sadece bilgi arttırmada mu'teber olacağını, akıl ve aklî delilin nakille asla reddedilemeyeceğini, aynı şeyin tersi için de geçerli olduğunu savunmuştur.[315]

Dinin ıslah edilmesi ifadesine de karşı çıkan Bigiyef, kendisinin düşündüğü ıslahatı şu sözleriyle ifade eder; "Benim nazarımda İslâmiyet, ıslahatı diniyyelerin hiç birine muhtaç değildir. İctimaî, dinî ve siyasî hastalıklar İslâmiyet'te değil bizim özümüzdedir. O öldürücü hastalıklardan arınmak için çarelerini aramak elbette lazımdır. Ancak İslâm'ı değil, İslâm'ın devasıyla kafalarımızı ıslah etmek lazımdır. Hıristiyanlık dünyasında reformasyon devri vardı. Lakin İslâm tarihini Hıristiyanlık tarihine taklid ettirmek lazım olmasa gerektir."[316] Bu yaklaşımla Bigiyef, bazı önemli modernistlere göre üslup ve ifade açısından farklılık arzetmektedir. Bunun yanında yukarıda da ifade edildiği gibi o, İslâm'ın uygulamadaki hatalarını tenkit etmekte ve İslâm'ın Batı medeniyeti seviyesine çıkarılması taleplerini İslâm adına küçük düşürücü olarak değerlendirmektedir. Şu halde Bigiyef'in ıslah edilmesi gerektiğini düşündüğü şeyin, din değil dine inananlar ve onu yanlış anlayanlar olduğunu söylemek daha doğru olur. Bu yüzden genel yaklaşımı itibariyle Musâ Carullah'ı modernist olarak değerlendirmek yerine modernizme zemin hazırlayan bazı fikirler ortaya atan bir düşünür olarak saymak daha doğrudur.

Her türlü sınırlama ve kayıtlardan kurtulmuş insan aklının, mechul olan her şeyi çözebileceğine inanan Bigiyef, insanların toplumda zuhur eden ictimaî, siyasî, ferdî birçok meselelerle ilgilenirken, akıllarının hevâlarına mağlup olduğuna, böylelikle hür akla sahip olma özelliğini kaybettiğine, bu yüzden de çağın problemlerine cevap

313 Bigiyef, *Şeriat Niçin Ru'yeti İtibar Etmiş*, s. 45.

314 Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye*, s. 111.

315 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 62.

316 Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 5.

verilemediğine işaret eder.[317] Akla verdiği önemi ifade etmesi açısından onun şu sözleri oldukça önemlidir; "Söylediğim her sözden, yazdığım her satırdan bir tek maksadım olmuştur: Aklı ve fikri esaretten kurtarmak, ihtiyacımızı ve irademizi zayıflıktan çıkarmak; yani aklımıza hürriyet, irademize kuvvet vermek".[318]

Musa Carullah'ın nazarında hür akıl mutlak olarak ilahî bir hüccettir, hiç bir hudutla mahdut değildir. Kendi ifadesiyle; "Hür akıl, mizanı hakikattir. Hakikatin haklılığı vezn-i akıl ile sabit olur. Aklın terazisinde hafif gelen şey, hakikat pazarında raiç bulmaz. Menkûlün sıhhati için sarih akla mutâbakat zarurîdir. Sahih menkul daima sarih ma'kûla mutâbık olur. Sarih ma'kûla ters düşen menkul, hiçbir vakit sahih olmaz".[319] Hüküm ve ilim ifade etmede aklın birinci delil olmasını kabul etmesi ve insanın ancak akılla bilemediği hususlarda nakle ihtiyaç duyacağını söylemesi[320] Bigiyef'in mu'tezilî ekole yakın olmasının bir sonucu olsa gerektir. Her ne kadar insanlar arasında revaç bulsa da amelî ilimler nazarında her hangi bir kıymet-i ilmiyyeyi hâiz olmadığı şeklinde değerlendirdiği felsefî ve kelâmî ilimler hususundaki düşünceleri ile de dikkat çeken Bigiyef,[321] buna rağmen onlar tarafından kullanılan bir yöntem olan akıl ve fikir hürriyetini de son sınırına kadar kullanmış, kelâmcılara karşı çıkış sebebini de onların kendilerine muhalif düşünen herkesi tekfir ve tadlil etmelerine bağlamıştır. Ona göre her müslümana fikir hürriyeti temin edilmeli, Kur'an ve Sünnet'te yer almayan ictimaî ve dinî konular dışında, ehil olan herkese ictihad hakkı verilmelidir. Dinî ve ictimaî konularda ise kanun vaz'etme hakkı sadece icmâ ehline tahsis edilmelidir.[322]

Akla ve arzulara sekte vurması sebebiyle taklide de karşı çıkan Bigiyef, İslâm âleminin fikir tarihinde taklitten daha zararlı bir musibet olmadığına işaret etmiş, "Ehl-i İslâm'ın fikir ve düşüncelerine, amel ve hareketlerine rehber olacak birşey varsa o da Kur'an'dır"[323] sözleriyle, değişmez esasın Kur'an olduğunu vurgulamıştır. O kendi dönemindeki Batı yanlılarının davranışlarını da taklit çerçevesinde değerlendirerek, geleneği taklidin zararı kadar, Batı'yı taklidin de yanlışlığını ifade etmiştir.[324]

---

317 Bigiyef, *Uzun Günlerde Ruze*, s. 15-17.

318 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 36; Keskioğlu, "Mûsa Carullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri, Eserleri", *AÜİFD*, XII, 1964, 65.

319 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 39; a. mlf., *Edebiyât-ı Arabiyye*, s. 9; a.mlf., *el-Veşî'a*, s. 88-89.

320 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 83.

321 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 2. Özellikle kelam ehline karşı eleştirisini bundan daha da ileri götürmektedir. bk. *Halk Nazarına*, s. 3, 45-46.

322 Bigiyef, *İslam Milletlerine*, s. 55.

323 Bigiyef, *Uzun Günlerde Ruze*, s. 4.

324 Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 96.

Ümmetin geri kalışı ile ilgili olarak da oldukça önemli noktalara temas eden Bigiyef, bunun sebeplerini dinin amelden ayrılması, amel ve faaliyet ruhunun ölmesi, Yunan mitolojisi ve vehmiyâtının tercümeler yoluyla İslâm âlemine sokulması, nazariyâta ağırlık verilmesi, medreselerin bozulması, seleften intikal eden değerlerimize sahip çıkılmaması gibi eksikliklere bağlamıştır. Onun geri kalışın sebepleri arasında saydığı bir başka husus da, İslâm dinin dökülmüş kalıplar halinde kalmaya, müfessir, kelâmcı, fakih ve mutasavvıfların, muayyen ve mahdut bir zaman için uygulanabilir olması gereken hükümleri, bütün zamanlar için geçerli saymak istemelerinin sebep olduğu düşüncesidir. Kur'an ve sahih hadislerden oluşan nasların gelecekteki problemlerin her birini ihâta edemeyeceğini ifade eden Bigiyef, nasları Kur'an ve sahih hadislerle sınırlandırarak, bunları da muhtelif zamanların ihtiyaçlarına müsait hükümler verebilecek genel esaslara dönüştürmek istemiştir.[325]

2. Çağdaş Mısır ve Sudan'da Modernizm

Tüm İslâm âleminde bıraktıkları tesir itibariyle, XX. yüzyılda Efgânî ve Abduh sürekli gündemde kalan şahsiyetler olarak değerlendirilmişlerdir. Bu dönemde ileri gelen şahsiyetler ancak bu iki yenilikçiye bakışları, onların düşüncesine katkıları nisbetinde gündemde kaldılar. Yapılan çalışmalar da önemli ölçüde yenilikçilik fikri etrafında odaklaştı. Bu yaklaşım, yenilikçi düşünce dışında kalan çok sayıda âlimin ikinci dereceye itilmesi sonucunu doğurdu. Özellikle Eğitim Bakanı Sa'd Zağlûl Paşa zamanında, bir yandan dinî dersleri Ezherli hocalar okuturken, İngiltere ve Fransa'nın önde gelen üniversitelerinden mezun olmuş hocalar da diğer dersleri okutuyor, her iki grup da talebeyi kendi düşüncesine göre eğitmeye çalışıyordu.[326] Toplum içerisindeki kendi konumlarını koruyabilmek amacıyla idarî işlere soğuk davranan muhafazakâr ulemâ, Ezher'in hükümet kontrolüne alınmaya çalışıldığı yüzyıl başlarında siyasete girmek mecburiyetinde kaldı. 1927 yılında çıkan bir yasayla da Ezher'in bütçesi, rektör tayini gibi idarî işlerin başbakan tarafından yapılması kararlaştırıldı.[327] Bu dönemde bütün dışlama ve toplum ile bağlarının koparılmaya çalışılması çabalarına rağmen ulemânın sabırlı tutumu sonucu, Efgânî ve Abduh'un başlatmış

---

325 Bigiyef, *Uzun Günlerde Ruze*, s. 172; Balaban, "Musa Carullah Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İTED*, I/1-4, 1953, 175.

326 Dönemin Ezher'indeki eğitimin işleyiş şekli ile ilgili olarak Ahmed Emin'in *Hayatî* (Kahire 1950, s. 96-99) isimli eseri oldukça faydalı bilgiler ihtiva etmektedir.

327 Bu karar sonrasında muhafazakâr ulemâ ile parlemento arasında Mustafa Merâğî'nin seçimiyle ilgili olarak geçen tartışmalar için bk. Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, 154-162.

olduğu reform ve modernleşme çabaları düşünce boyutunu önemli ölçüde kaybetti, az sayıda entellektüelin tartıştığı fikrî hareketler olarak kaldı.

Aynı dönem Sudan'da ise, ilk gelişmelerin ardından Mısır yenilikçileri kanalıyla ülkeye yeni anlayışların girmesiyle, bölgedeki eski kurumların modern çağın değişen şartlarına uyarlanması gündeme geldi. Ne var ki ortaya çıkan bir çok kurum ve yapı muhafazakâr ulemânın tepkisiyle etkinliğini kaybetti. Yine bölgede XX. yüzyılın başlarından itibaren toplumdaki fıkıh, tasavvuf merkezli ıslah çabaları, kısmen dış baskıların etkisi ile daha farklı bir yöne kaymış, bazı gruplarca özellikle Güney Sudan'daki dinsiz ve Hıristiyan azınlıklar gündeme getirilerek çoğulcu ve reforme edilmiş bir İslâm'ın ihyasından yana bazı tavırlar savunulmaya başlandı. Ne var ki bu dönemde Sudan'da bulunan reformist hareketler büyük ve uluslararsı hareketler olmaktan ziyade bölgesel ve liderler etrafında toplanan dinî aktivist hareketler olarak tezahür etti. Bölgedeki Kur'an ve Sünnet'e dayalı faaliyet gösterenlerden laik gruplara kadar, bütün dinî ve dinî olmayan organizasyonlar için aslında bunu söylemek mümkündür. Bu gruplar fikir ve organizasyon açısından kendilerine temel hazırlayan liderler etrafında odaklaşmışlardı. Başlangıçta bu küçük örgütler geleneksel olan benzerleri ile paralellik arzeden ve onların devamı şeklinde iken, zamanla fertlerin resmî ve gayr-i resmî yollarla pek çok fikirle entellektüel boyutta etkileşime girmesi sonucu, geçmişle olan bağları zayıflamaya başladı. Bu organizasyonlar belirli bir süreç içerisinde modern değişimi yaşayan insanların hayatlarına dair mesaj ve uygulamaların taşıyıcısı durumuna geldiler.

Bu organizasyonlar arasında **Mahmud Muhammed Tâhâ**'nın başkanlığında çok iyi bir şekilde teşkilatlanmış olan *el-Ihvanü'l-cumhûriyyûn* (Cumhuriyetçi Kardeşler/The Republican Brothers) adıyla faaliyet gösteren grubu saymak mümkündür. Bu anlayışın tipik bir örneği olması açısından, burada kendilerini ihyâ edilmiş bir İslâmî düşüncenin teşekkülüne adayan *Cumhuriyetçi Kardeşler* üzerinde durulacaktır. Hareketin öncüsü Mahmud M. Tâhâ'nın düşüncesi, "Müslümanların İslâm'ın belirli tarihî şartların sonucu meydana gelmiş şekillerini ebedileştirmeye çalışmaktan ziyâde, temel esasların uygulaması gerektiği" fikrine dayanmaktadır. O, bizzat Kur'an'da var olan mesajı Mekke'de gelen ve Medine'de gelen mesaj diye ikiye ayırmıştır. Tâhâ'ya göre, Medine döneminde gelen ikinci mesaj belirli zaman ve mekânın ihtiyaçlarına göre kurallar ortaya koyar. Fakat bu da temel prensiplerin nasıl uygulanacağını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak ortaya konulan bu örnek uygulanması ve takip edilmesi gereken kurallar değil, sadece o dönemin örneğidir.[328] Sonraki dönemlerde bunların aynen tatbiki söz konusu olamaz. Yine Kur'an ve Sünnet'e getirdikleri

328 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 255.

geleneksel anlayıştan farklı yorumları sebebiyle, modernistler ile Cumhuriyetçi Kardeşler arasında pek çok benzerlikler bulmak mümkündür. Tâhâ'dan sonra hareketin savunucusu, Abdullah en-Na'im'in eserlerinde görülen çağdaş modernistlerden geniş ölçüde istifade etme anlayışının yanında, hareketin yaklaşımında başından beri, Şiî modernist Emir Ali ve *The Spirit of Islam* adlı eserininin ve Muhammed İkbal'in izlerini görmek mümkündür.[329]

Sudan'da modernleşme çabaları diğer bölgelere nazaran, daha çok hukukî alanlarda yapılan düzenlemeler çerçevesinde gerçekleşmiştir.[330] Ülke halkının dinî hassasiyeti sebebiyle, içerde faaliyet gösteren kurum ve kuruluşlar mutlaka dine atıfta bulunma zarureti hissetmiştir. Bu çerçevede ilk akla gelen, laik Millî Birlik Partisi'nin köklü bir müslüman ailenin çağdaş eğitim görmüş fertlerince yönetilmesinin ve 1946 yılında kurulan Komünist Partisi'nin bile açılışlarını fâtiha ve besmele ile yapma zarureti hissetmesinin ülkenin sosyal şartları ile doğrudan ilgisi vardır. Hatta Komunist Parti daha sonraki çalışmalarını da önemli ölçüde İslâmî konularda yoğunlaştırmış ve bu tür faaliyetleri sebebi ile bir anlamda Sudan modernist hareketleri içerisinde zikredilmiştir. Özellikle kadın dernekleri[331] vasıtasıyla, evlilik, boşanma, kadının eşit şartlarla çalışması, nafaka, mihir gibi medenî hukuka konu olan bazı hususlarda hayli değişiklikler gerçekleştirmek için mücadele edilmiştir. Bunların istekleri arasında, kızların kiminle evleneceğine kendisinin karar vermesi, evlilik akdini erkekle birlikte ve aynı anda imzalaması, erkekle aynı ölçüde boşama hakkına sahip olması, boşanmanın sadece mahkemede hakim karşısında, karı-koca birlikte iken gerçekleştirilmesi ve mihrin sembolik bir miktarı geçmemesi gibi konular vardı. Bu istekler, diğer kadın dernekleri ve Cumhuriyetçi Kardeşler'in kadın üyelerince de desteklenmekteydi.[332]

Mısır'daki yenilik hareketlerinin durumunu yansıtması açısından burada ilk nesil reform yanlıları ile gelecek nesil arasında köprü olan ve aynı zamanda bu düşüncenin savunucusu durumundaki Reşid Rıza ve Ahmed Emin konu açısından ele alınacaktır. Sudan'da ise özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren faaliyetlerini hızlandıran Mahmud M. Tâhâ ve Cumhuriyetçi Kardeşler adlı grubunun konulmuzla ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır.

---

329 Magnarella, "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *MW*, LXXII/1, 1982, 23.

330 Sudan'da suçlar ve cezaları ile ilgili olarak bk. Safiya Saffat, "Offences and Penalties in Islamic Law", *IQ*, 1982, 149; Sâdık el-Mehdî'nin Ihvân-ı Müslimin'e karşı çıkması ve akla dayalı modernist İslam'ı savunması ile ilgili olarak, bk. Mehdî, "Islam-Society and Change", *Voices of Resurgent Islam*, 239-240.

331 Komunist Parti'ye bağlı *Kadınlar Birliği* ve yayın organları *Kadının Sesi* dergisi öncülüğünde.

332 Fluehr-Lobban, *Islamic Law and Society in the Sudan*, s. 238-277.

Efgânî ve Abduh tarafından savununlan ıslahatçı-yenilikçi düşüncenin seyri açısından Suriyeli **Reşid Rıza** (1865-1935) oldukça önemli bir yere sahiptir. Bir yandan Gazzalî'nin tesiri ile tasavvufî geleneğe, öbür taraftan İbn Teymiyye'nin etkisi ile selefî geleneğe bağlı olarak yetişmiş olan Rıza, genç yaşta Mısır'a giderek Abduh'un en önde gelen talebesi olmuş, daha sonra da hocasının görüşlerini yaymak için gayret etmiştir. Ancak Abduh'un görüşleri onda kısmen değişime uğramış, *Tefsîrü'l-Menâr* ve *Risâletü'd-tevhid*'in neşri gibi çalışmalarında bunu hissettirmiştir. Bunun yanında Rıza'nın Hanbelî mezhebinden olması ve fikirlerini bu mezhebin esaslarına göre açıklaması, Arap yarımadasındaki Vehhâbilik hareketine ve Suud ailesinin politik kararlarına sempati duymasına sebep olmuştur. Abduh gibi Rıza da, Sünnî İslâm içinde görülen tasavvufî geleneğin daha sonraki dönemdeki şekline karşı çıkmış, gerçek tasavvufî düşünce ile toplumdaki yanlış uygulamaların arasını ayırmıştır.[333]

1898-1935 yılları arasında yayınladığı, toplum ile ilgili her konuyu ele aldığı ve hocası gibi taklide karşı mücadelesini dile getirdiği *Menar* dergisi onun en önemli ve etkili yayını olmuştur.[334] O, hocası Abduh'un hayatı, görüşleri ve içinde yaşadığı dönemi anlattığı, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm* isimli çalışması ile de bu yönde özgün bir eser ortaya koymuş, hocasının fikirlerine önemli ölçüde ışık tutmuştur. Reşit Rıza'nın çıkarmış olduğu *Menar* dergisinin ıslahatçı düşüncenin yayılmasında önemli bir etkisi olmuş, hocalarının fazla eleştirilmeyen yönlerini almış, aşırı tenkit edilen fikirlerini ise benimsememiştir.[335] Reşid Rıza, yenilikçi fikirlerini ancak yazdığı ve duyduklarından öğrendiği Efgânî ile, onun Mısır'da geçirdiği sekiz yıl boyunca karşılaşmamış, buna karşılık Mısır'a geldiği 1898'den 1905 yılındaki vefatına kadar Abduh ile birlikte olmuştur. Hocası fikrî tekamülünün zirvesinde iken onunla beraber olması kendisine, Abduh'un olduğu kadar Efgânî'nin fikirlerini de daha iyi tesbit etme imkânı sağlamıştır.

---

333 Hourani, *Arabic Thought*, s. 232; Busool, "Shaykh Muhammad Rashid Rida's Relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh", *MW*, LXVI/2, 1976, 272-275; Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 36-37. Ayrıca bk. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982; Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Reshid Rıda*, Berkeley 1966; Hourani, *The Emergence of Modern Middle East*, London 1981,

334 Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 42-46; Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and The West*, s. 1-8.

335 Reşid Rızâ'nın bir başka yönü de kendi dönemi ve sonrasında özellikle *Menâr*'ın etkisiye Orta ve Uzakdoğu yenilik hareketlerine bulunduğu katkıdır. Malezya'da Muhammed Tahir (1869-1957), 1907'de tamamen Reşid Rıza'nın tesirinde öze dönüş faaliyetinin yaygınlaşmasında önemli bir role sahip *el-İmân* isimli bir gazete çıkarmıştır. Aynı şekilde bölgelerindeki Budist kültüre ve sömürgecilere karşı mücadele eden Endonezya'da Abdullah Ahmed (1878-1933) ve Abdulkerim Emrullah (1879-1945) Sumatra'da Efgânî ve Menâr grubunun etkisinde *el-Münîr* adında bir dergi çıkarmışlardır (Menar'ın bu bölgelerdeki hareketlere katkısı için bk. Safran, *Egypt in Political Community*, s. 75; Nakavi, *Batılılaşma Sosyolojisi*, s. 156-57).

Reşid Rıza, Efgânî ve Abduh'un aksine tamamıyla İslâmî eğitim anlayışı içinde yetişip yine o düşünce içerisinde kalanlardandır. Abduh Avrupalılar ile çok yakın ve kişisel ilişkiler kurmuş olmasına ve pek çok defa Avrupa'ya gitmesine rağmen Reşid Rıza, sadece bir defa özel siyasî bir sebeple Avrupa'da bulunmuştur. Batı düşüncesi ile onun ilk temasları, liberal Hıristiyan entellektüelleri ve Beyrut'taki Amerikan misyonerleri ile kurduğu ilişkiler ve sözü edilen çevrelerin eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesinin yanında *el-Muqtataf* ve *et-Tabîb* isimli dergilerin çağdaş Batı'nın son bilimsel gelişmelerini aktarması ile olmuştur. Bunun yanında o *Menar* dergisinde bazı meşhur Batılı yazarların eserlerini tanıtmış, Moritz ve Margoliouth gibi şarkiyatçılarla da irtibatını sürdürmüştür.[336] Bu sayede tanıdığı Avrupa hayat tarzına ve onların Hıristiyanlığa sık sık atıfta bulunmasına, sert eleştirilerde bulunmuştur. Buna rağmen o, Batı'nın meydan okumasının farkına varmış ve müslümanların İslâm dışı çevrelere karşı, yine onların silahı ile silahlanarak cihadı kazanabilmeleri için, bu medeniyeti kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.[337] Bir çok yenilikçinin aksine Rıza, Abduh ve Ahmed Han'ın yapmaya çalıştığı gibi, Avrupa'daki eğitim kurumlarının İslâm ülkelerinde benzerlerinin açılmasına karşı çıkmış, yabancı okulların müslümanlara etkisi hususunda olumsuz kanaate sahip olması sonucu, bu tür okulların Batılılar tarafından İslâm toplumlarında kültürel etkisini artırmak amacıyla kullanılan, gönüllü asker yetiştirme kurumları olduğunu söylemiştir. Özetle ifade etmek gerekirse, Rıza'nın Batı'ya karşı tavrı modernistlerin geneline göre, oldukça farklı ve karmaşıktır. O Batı medeniyetinin bazı unsurlarını reddetmesine rağmen, ne Batı'ya basit bir şekilde karşı çıkmış, ne de körü körüne taklîdine taraftar olmuştur. Hocası Abduh Batı'ya İslâm'ın çağdaş ve aklî bir din olduğunu izah etmeye çalışırken Rıza, daha iyimser bir şekilde, Batı medeniyetinden seçmeci bir tarzda bazı unsurların ödünç alınmasını ve İslâmî geleneğin yeniden canlandırılmasını arzulamıştır.

Yeni ihtiyaçlar sebebi ile İslâm hukukundaki yenileşmeye her zamankinden daha çok ihtiyaç olduğunu belirten Rıza, yapılacak yeniliğin mevcut sistemin düzenlenmesi ile değil, daha köklü ve birleştirilmiş bir sistemin oluşturulmasıyla gerçekleştirilmesini savunmuştur. Ona göre bu ancak, devrin ulemâsı tarafından Kur'an ve Sünnet'in ışığında fakat çağın ihtiyaçları ile de uyum arzeden bir sistemin oluşturulması ile yapılabilir. Yeni sistem, kolay ve anlaşılır olmalı, Her ahlâkî bölümün başında neyin imanî mesele, neyin insan aklının çıkardığı sonuçlar olduğu belirtilmelidir.[338]

---

336 Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*, s. 39.

337 Rıza, *el-Hilâfe ve'l-İmâmatü'l-Uzmâ*, s. 29-30. Rıza'nın Batı'ya dair yazıları ile ilgili olarak bk. Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*, s. 39-54.

338 Hourani, *Arabic Thought*, s. 236; Rıza, *Menar*, X (1907-1908), 234; Rıza, *Muhâverât'ül-muslih ve'l-mukallid*, s. 131

Kendisinden önceki yenilikçiliğin tenkit edilen yönlerini fazla tasvip etmeyen Rıza'nın, Hanbelî ağırlıklı ve selefî yaklaşımı ile hocaları gibi öncü modernistlerden sayılması pek doğru olmasa gerektir. Rıza'nın konu ile olan ilgisi, dinî düşüncenin yeniden yapılanması, gelenekteki bid'atlerin dinden çıkarılması ve Batı istilasına karşı tavrıdır. Hanbelî olmakla birlikte o, bu konuda aşırı mezhep yanlısı değildir. O, konuları dinin özüne ait olan ve olmayan şeklinde ayırmış, Kur'an ve sahih hadislerin birinci, bunların etrafında gelişen uygulama ve gelenek birikiminin ise ikinci kısımda olduğunu ifade etmiştir. Birinci grupta bildirilenler sonsuza dek uyulması emredilmiş olan Kur'an ve hadisler olup, bunlar asla değiştirilemez ve onlara hiç bir ekleme yapılamaz.[339] Burada da açıkça görüldüğü gibi Rıza, özellikle sonraki dönem modernistlerde görülen yaklaşımın aksine, düşüncesinde Kur'an ve Sünnet'e geleneksel anlamda önemli bir rol yüklemiştir. Aynı şekilde Kur'an ve Sünnet'e biçilen bu rol, sonradan daha da belirginleşecek olan nasların tarihselliği anlayışına karşı açık bir şekilde ters düşmektedir. Avrupa aydınlanmasının en önemli özelliği olan din ile devlet işlerinin ayrılması konusunda, Rıza ile çağdaşları Selâme Mûsâ ve Ali Abdurrâzık gibi bazı kimseler arasında önemli fikrî ayrılıklar vardır. Batı medeniyetini bir bütün olarak savunan ve adabte edilmesini isteyen fikirlere karşı Rıza, İslâm'ın küllî bir din ve kimlik olduğunu, din ve devlet idaresinin birbirinden ayrılamayacağını savunmuştur.[340]

Genel manada bir icmâ anlayışın ilk nesil de dahil tarihin hiç bir döneminde gerçekleşmediğini söyleyerek geleneksel manada icmâın vukûunu reddeden Rıza, ancak her asrın âlimlerinin hukukî olmaktan çok yasamaya yönelik bir icma'ından söz edilebileceği kanatindedir. Onun, "her çağın kendi yasama ve yürütme esaslarını çağın ihtiyaçlarına göre ulemâ kontrolünde, şûrâ esasına dayalı olarak yeniden belirlenmesi gerektiği" şeklindeki fikri de, esas itibariyle bazı modernistler tarafından savunulan, "dini hükümlerin tesbitinde çağın ihtiyaçlarının dikkate alınarak bunların anahtar rolü üstlenmesi" düşüncesiyle aynı değildir. Kaldı ki Rıza bütün bu tartışmalara dair görüşlerini, Kur'an ve sahih sünnette açık bir delil bulunmaması şartına bağlamıştır. Modernistler ise, açık delil olsa bile bunların zahirinin değil, ruhunun bahis mevzuu edilmesi gereğinden sözetmişlerdir.

Değerlendirmelerindeki geleneksel düşünceye yakınlığı sebebiyle Reşid Rıza, çağdaş araştırmacıların dikkatini daha çok Mısır'daki teşekkül dönemi modernist düşüncesinin iyi bir kaydını tutması yönüyle çekmiştir. Onun umumiyetle bu yönüne ağırlık verilmesinin, orijinalliğinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmaması gerekir. Kanaatimizce onun düşüncesinin en önemli yönü, modern çağda İslâm'ın karşılaştığı

339 Rıza, *Yusru'l-İslâm* , s. 79.

340 Rıza, *Menâr*, V, 1902, 882; Hourani, *Arabic Thought*, s. 241.

problemlerle ilgilenirken, Kur'an ve sahih sünneti hüccet kabul etmesi ve ilk nesil İslâm'ını ideal kabul etmesidir. 1935'te vefatından sonra hareketi Hasan el-Bennâ'nın devam ettirmiş olması ve Menâr dergisine dört yıl süreyle onun yayın müdürlüğü yapması, Rıza'nın fikrindeki son noktayı göstermesi açısından önemlidir.

Fikirleriyle çağdaş modernizmin şekillenmesine önemli katkılar sağlayan **Ahmed Emin** (1886-1954) de, Mısır yenilikçilik hareketi açısından önemli bir şahsiyettir. Geleneksel eğitimden sonra Ezher'in Külliyyetü'ş-Şerî'a Bölümü'nde ve Medresetü'l-Kadâi'ş-Şerî'de okuyan Ahmed Emin, Tâhâ Hüseyin'in aracılığı ile 1926 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne intisap etmiş, buradaki çalışmaları sırasında karşılaştığı şarkiyatçılarla sıkı bir ilişkisi olmuştur. Birlikte çalıştığı şarkiyatçı ve bu zihniyete sahip öğretim elemanlarının fikirlerinden önemli ölçüde etkilenmiş, İslâm tarihine dair tahlilî eserler neşredip şöhreti duyulduktan sonra, müsteşrikler tarafından düzenlenen değişik ilmî toplantılara katılmak ve tebliğler sunmak[341] üzere Avrupa'ya seyahatlerde bulunmuştur.[342] Bu sırada Abduh gibi o da, Avrupa'nın hıristiyan insanlarının müslüman halklardan daha çok emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker esasına riâyet ettiklerini gördüğünü, onların her alanda müslümanlardan daha ilerde olduğunu ifade etmiştir. Oğlu Hüseyin'in ifade ettiğine göre, Mısır'a her gelişinde kendisini ziyaret eden Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) başta olmak üzere, David S. Margoliouth (ö. 1940), Alman Gotthelf Bergsträsser (ö. 1933), Frederic Schwally (ö. 1919) ve C. Brokelmann (ö. 1956) gibi önde gelen şarkiyatçılara derin bir saygı beslemiştir.[343]

Ahmed Emin, İslâm'ın fikir ve düşünce seyrini ortaya koymak amacıyla araştırmalar yapmış, modern İslâm-Arap tarihçiliğine tenkidî metodu şumullü olarak uyguladığı çalışmalarını, *Fecru'l-İslâm* (Kahire 1928),[344] *Duha'l-İslâm* (I-III, Kahire 1933-36) ve *Zuhru'l-İslâm* (I-IV, Kahire 1945-55) serisi olarak yayımlamıştır.[345] Ahmed Emin

---

341 Ahmed Emin 1931 yılında Mısır hükümetini ve Kahire Üniversitesini temsilen Hollanda'nın Leiden kentinde düzenlenen XVIII. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmış ve "Mu'tezililer'nin ortaya çıkışı" başlıklı bir tebliğ sunmuştu (*Actes due XVIIIe Congres International des Orientalistes*, Leiden 1931-2, s. 224-225). Yine 1938 yılında Brüksel'de düzenlenen XX. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî hakkında bir tebliğ sundu (*Actes due XXe Congres International des Orientalistes*, s. 325).

342 Perlmann, "The Autobiography of Ahmad Amin", *MEA*, Ocak 1954, 22-23; Detlev, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", *IS*, IX/1, 1970, 5; Hasen, "Menhecü Ahmed Emin fi's-Siyer", *MKÂCK*, XXXII-XXXIII, 1970-71, 9.

343 Emin, "Ahmed Emin: Zikrayêt anhü", *FF*, sayı 48-49, 61.

344 Türkçesi, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, (çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1976)

345 Gibb, "Ahmad Amin", *EI2 (Ing)*, s. 279. Bu seriden ilk ikisinin yayımlanmasından sonra *er-Risâle'de* (19 Zilkâde 1351/ 15 Mart 1933, sayı 6) Hadis alanındaki eleştirel çalışmalarıyla da bilinen Arap edebiyatçısı Mahmud Ebû Reyye "Duha'l-İslâm" başlıklı kısa yazısında *Fecru'l-*

Züemâu'l-ıslâh'ta büyük bir kısmını çalışmamızda ele aldığımız XIX. yüzyılın ileri gelen ıslahatçılarından en önemli on kişinin yaptıkları ve yapmak istedikleri yenilik hareketlerinin tahlil ve tenkidini yapmıştır. O, Fas'tan Hindistan'a kadar bütün İslâm toplumunun ıslahının ancak din ve ilim ile mümkün olacağını ifade etmiş, *Züemâu'l-ıslâh*'ta düşündüğü hakikate uygun bir ıslah çabası içinde olan, sağlam ıslah metodları geliştiren yenilikçileri ele almıştır. Yine o, ıslahatçı sayıldığı halde metotta farklılık arzettiği için diğer bazı kimseleri ise eserine almamıştır.[346]

İyi derecede İngilizce bilen Ahmed Emin'in eserleri kendinden önceki Mısırlı öncü ıslahatçılar kadar olmasa da birçok araştırmacının dikkatini çekmiş, hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. İslâm kültür tarihi ile ilgili çalışmalarının şöhretiyle tanınan Ahmed Emin, tarih araştırmalarında Brockelmann'ın tesirinde kalmış, çalışmalarında onun metodunu takip etmiştir. Hatta bu sebeple kendisinden önceki bazı düşünürler gibi o da, tarihî tenkit metodolojisini çalışmalarında uygulaması ve ulaştığı sonuçların yanlışlığı sebebiyle zaman zaman İslâmî çevrelerce eleştirilere tabi tutulmuştur.[347] Abduh'un yaptığı gibi o da, akıl ve irâde hürriyetinin sağlanması için çalışmış, gerçek kalkınmanın ve kurtuluşun kadın erkek herkesin eğitimi ile mümkün olacağını savunmuştur. Döneminin ıslah hareketlerinin içinde yer almış, yazı ve konuşmalarında sık sık Abduh'a atıfta bulunmuş, insan ve aklının hürriyeti için sürekli gayret göstermiştir.[348] Ahmed Emin, anlayışlarının İslâmî ekoller arasında akla, mantığa ve fikir hürriyetine en çok sahip çıkan grup olması sebebiyle, Mu'tezile'yi diğer mezheplere tercih etmiştir.[349]

İslâm ve özellikle de *Duha'l-İslâm* hakkında övgü dolu ifadeler kullanmış ve "bu eseri okuduktan sonra bir cümle ile düşüncemi ifade etmem gerekirse, okuduğum bunca ilmî ve edebî kitaba rağmen, bu kitaptan faydalandığım kadar onlardan istifade etmedim" demiştir. *Züemâü'l-ıslâh fi'l-asri'l-hadîs* (Kahire 1948) ve *Yevmü'l-İslâm* (Kahire 1952) ise Ahmed Emin'in konumuzla alakalı diğer önemli eserleridir. *Yevmü'l-İslâm*, Osman Keskioğlu tarafından "İslamın Bu Gününe Bir Bakış" *AÜİFD*, XIV, 143-153 isimli bir yazıyla tanıtılmış, İslâm'ın Bugünü (Ankara 1977) adıyla da Abdülvahhab Öztürk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Yine, 1914 yılında kurduğu Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr aracılığı ile yaptığı birçok neşriyatın yanında, *er-Risâle*, *es-Sekâfe* ve *el-Hilâl* dergilerinde makaleler de yazan Emin'in, bu dergilerde yayımladığı değişik konulardaki makaleleri daha sonra *el-Feyzü'l-hâtır* (Kahire 1938-1956) isimiyle bir araya getirildi. Bunun yanında biyografisini ve ıslah düşüncesi ile ilgili fikirlerini, *Hayâtî* (Kahire 1950) isimli bir kitapta anlatmıştır (Nijland, "Ahmed Emin'in *Hayatî*, Kahire 1950 (İngilizce'ye çevirisi, *My Life*, Leiden 1978), isimli eserinin tanıtımı" *BO*, XXXV, 1978, 383-384).

346 Hasen, "Menhecü Ahmed Emin fi's-Siyer", *MKÂCK*, XXXII-XXXIII, 33.

347 Khan, "Allâma Ahmad Amin", *IC*, XXIX/1, 1955, ıı; Kılıç, "Ahmed Emin", *DİA*, II, 62-64; Gibb, "Ahmad Amin", *EI2 (İng)*, 279; Hallaf, "el-Merhûm ed-doktor Ahmed Emin", *MMLA*, XI/2, 1959, 249; Emin, "Ahmed Emin: Zikreyât anhü", *FF*, sayı 48-49, s. 59, 63.

348 Ebû Hadîd, "el-Merhûm ed-doktor Ahmed Emin", *MMLA*, XI/2, 1959, 250-252.

349 Emin, "Ahmed Emin: Zikrayêt anhü", *FF*, sayı 48-49, s. 63.

Abduh'un, geleneksel anlayış ile Batı'dan alınan aklî düşünce arasındaki boşluğu kapatma şeklinde özetlenebilecek olan çabası, konu ile yakından ilgilenen Charles Adams ve Hamilton Gibb gibi şarkiyatçıların da belirttiği gibi[350], onun talebelerinden Reşid Rıza'dan ziyade hocasının *Risâletü't-Tevhîd*'ini Fransızca'ya çeviren Mustafa Abdurrâzık tarafından sürdürülmüş ve Ahmed Emin de onun fikirlerini bu kanalla öğrenmiştir.[351] Kahire Üniversitesi'ne intisap etmeden önceki kadılık yaptığı dönemde verdiği fetvâlarda dahi, yazdıklarında ve bütün uygulamalarında sürekli olarak aklına en uygun olanı tercih etmesi onun en bâriz vasfı olmuştur. 1907 yılında *Medresetü'l-Kadâi'ş-Şer'î*'y'e kaydını yaptırdıktan sonra okulun müdürü Atıf Berekât ile tanışmasıyla, kendi ifadesiyle, araştırmaya karşı aşırı istek, dinî konularda aklını işletmeye başlama, münakaşaya karşı aşırı tahammül gibi özellikleri hep ondan öğrenmiştir.[352] Hükümlerde insanların içinde yaşadığı toplumsal şartların, onları çevreleyen dış unsurların da nazarı itibara alınmasını sağlamak gayesiyle kaleme aldığı *Mecelletü'l-kazâi'ş-şer'î*'de hakimlerin hareket alanlarının genişletilmesini talep eden çok sayıda yazı yazmıştır. Kendisinden önce yaşamış teşekkül dönemi ıslahatçıları gibi o da, İslâm hukukunun ancak zaman ve insanların ihiyaçları dikkate alınarak yeniden gözden geçirilmesi ve geliştirilmesi durumunda insanların problemlerine çözüm getirebileceğini ileri sürmüştür.[353] Dönemindeki akılcı ekolün temsilcilerinden olması sebebiyle mu'tezilî düşünceye büyük önem veren Emin, İslâmî geleneğin XX. yüzyılın ihtiyaçlarına cevap verecek şekle getirilmesini arzulamıştır.[354] İslâm âleminin diğer yörelerindeki yenileşme hareketleri ile de yakından ilgilenen Ahmed Emin, Türkiye'deki ıslahatları dünyevî, Vahhabîlik hareketini dinî, Ahmed Han'ın, Emir Ali'nin, Hayreddin Paşa'nın ve Efgânî'nin düşüncelerini ise hem dinî hem dünyevî olarak değerlendirmiş,[355] bir anlamda kendi seyrinin de üçüncü grubun çizgisinde olduğuna işaret etmiştir.

Ahmed Emin kendisinden önce Mısır'da temelleri atılmış olan Abduh'un ve kısmen Reşid Rıza'nın düşünce geleneğini sürdürmüştür. Onun etkilendiği ve fikirlerinden istifade ettiği kişiler arasında Efgânî, Abduh, Ferid Vecdi, Tâhir el-Cezâirî,

---

350 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 251-253; Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 280.

351 Khalid, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", *IS*, IX/1, 1970, 3.

352 Ahmed Emin, *İslâmın Bugünü*, s. 14.

353 Hallaf, "el-Merhûm ed-doktor Ahmed Emin", *MMLA*, XI/2, 1959, 248-249.

354 Shepard, *The Faith of a Muslim Intellectual: the Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, s. 170; Ostle, William Shepard'ın *The Faith of a Modern Muslim Intellectual* adlı eserinin tanıtımı, *BSOAS*, XLVIII/3, 1985, 615-616.

355 Ahmed Emin, *Yevmü'l-İslâm*, s. 115-120.

Abdurrahman el-Kevâkibî, Abülkâdir el-Mağribî gibi önde gelen fikir adamları vardır.[356] Yine İngilizce öğrenme dönemlerinde bazı şarkiyatçılar ve modernistler tarafından yazılan eserleri okumuştur.[357] Savunduğu fikirleri itibariyle o, şüphesiz modernist bir şahsiyeti temsil etmiş ancak, hiç bir şekilde çağdaşları A. Lütfi es-Seyyid, M. Hüseyn Heykel ve Tâhâ Hüseyn gibi dönemin yaygın eserlerine daha çok önem veren bir şekilde ve Batı tarzı davranış ve adetlerin savunucusu durumunda olmamıştır.[358] O, kendi döneminin önde gelen mütefekkirleri tarafından savunulan Arap milliyetçiliği ve İslâm öncesi Mısır Fir'avn medeniyetini sahiplenme duygusundan uzak bir şekilde ıslah edilmiş İslâm anlayışını savunmuştur. Oğlu Hüseyn'in belirttiğine göre kendisi, mizâcının siyâsete değil, ilme daha yatkın olduğunu ifade etmiş, siyasî konulara girmemeye ve bu konu ile ilgilenen arkadaşlarından ayrı kalmaya gayret etmiştir.[359]

Son dönem Sudan modernist hareketinin önde gelen ismi **Mahmud Muhammed Tâhâ** (1909-1985),[360] 1936'da Hartum'da bulunan ve şu anda Hartum Üniversitesi olarak adlandırılan Gordon Memorial College'in mühendislik bölümünden mezun olmuş ve kısa süre sonra Sudan bağımsızlık hareketi için çalışmaya başlamış, bu amaçla çalışan eğitilmiş seçkin zümreyi mezhepçi muhafazakâr dini liderlere[361]boyun eğmekle suçlayarak, 1945 Ekim'inde kendisi gibi düşünenlerle birlikte Cumhuriyetçi Parti'yi kurmuştur. Partinin yayın organları, bütünüyle henüz sınırları tam olarak belirlenmemiş güçlü modernist İslâmcı bir eğilimi ortaya koymaya çalışmıştır.[362]

Ağustos-Eylül 1983 yılında devrin Sudan devlet başkanı Numeyrî'nin Sudan hukuk sisteminin İslâmîleştirilmesi ile ilgili plânını açıklamasını takiben medenî hukuk, ceza hukûku, kamu hukûku gibi pek çok alanda değişiklikler yapılmış, genelde hukuk alanındaki özelde de ceza hukuku alanındaki İslâmîleşme ülke içinde ve dışında geniş ölçüde tenkit edilmiştir. Bu atmosfer içerisinde görüşlerini anlatmaya devam eden ve değişiklikleri tenkit edenler arasında yer alan Tâhâ, Numeyrî tarafından 18 Ocak 1985

---

356 Hasenî, "Doktor Ahmed Emin hayatuhû ve efkâruhû", *Bİ*, XIII/6, 1388/1969, 78-82.

357 Ahmed Emin, *Hayâtî*, s. 151-161.

358 Ostle, "William Shepard'ın *The Faith of a Modern Muslim Intellectual* adlı eserinin tanıtımı", *BSOAS*, XLVIII/3, 1985, 615-616.

359 Emin, "Ahmed Emin: Zikrayêt anhü", *FF*, sayı 48-49, 59-60. Ayrıca söz konusu makale Ahmed Emin'in günlük hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiler de sunmaktadır.

360 Mahmud Muhammed Tâhâ, 1909 veya 1911 yılında orta Sudan'da Mavi Nil'in doğusunda bulunan küçük bir kasaba olan Rufâa'da doğmuş, beş yaşlarında annesini, on yaşlarında babasını kaybetmiş, akrabaları tarafından yetiştirilmiştir. Kardeşleri içinde devrinin eğitim sistemine göre tahsilini tamamlayan sadece kendisi olmuştur.

361 Bu dönemde geleneksel ulemâ bütün halkın desteğine sahiptir.

362 Tâhâ, *The Second Message of Islam*, s. 3.

tarihinde idam edilmiş[363] ve Umdurman çölünde bilinmeyen bir yere defnedilmiştir. Tâhâ'nın peygamberliğini ilan ve ettiği ve irtidat ettiği gerekçeleri ile idama mahkum olduğu bilinmekle beraber, talebelerinden Abdullah en-Na'im onun irtidat etmediğini ileri sürmüş ve ustâdı hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir; "Üstad Mahmud şunu açıkça vurgulamıştır ki kendisine göre İslâm sırf akılcı laik bir düşünce değil, tamamı ile Allah tarafından gönderilen bir dindir. Yine o açıkça ifade etmiştir ki, kendisi asla yeni bir vahiy almış değildir. Müslümanlar arasında yaygın olarak bilindiği şekliyle ilahî vahiy Hz. Peygamber ile son bulmuştur. Bununla beraber o, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedildiği gibi, normal insanların da Allah'tan nurlu bir anlayışın kelâmını ve öğretisini alabileceğini ileri sürmüştür. Üstad bu görüşlerini desteklemek için, " و اتقوا الله و يعلمكم الله و الله بكل شيئ عليم " (Allah'tan korkun, Allah size gerekli olanı öğretir, Allah her şeyi bilir (el-Bakara 2/282) âyetini ve, "Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir" şeklindeki rivayeti[364] sık sık delil olarak kullanmıştır.[365] en-Na'îm, Tâhâ'nın hayatı ve eserlerinde anlatılan İslâm'ın müntesiplerine, modern toplumun hayatî öneme haiz ahlâkî, ilmî, fennî yönleriyle uyumlu ve ilerlemeye açık aydın ve dinamik bir anlayış sunduğunu ifade etmiştir.[366]

Bir süre inzivâ hayatı yaşadıktan sonra Tâhâ, Ekim 1951'den itibaren tekrar düşüncelerini anlatmaya başlamış ve daha sonraki hayatında hep üzerinde duracağı *İslâm'ın ikinci mesajı* kavramını ortaya atmıştır.[367] Tâhâ bu anlayışa göre İslâm'ın iki mesaj dönemi olduğunu, birinci mesajın, Kur'an'ın furûa ait konularına dayalı olarak gerçekleştiğini, ikinci mesajın ise, Ku'an'daki asıl konulara yönelik hususlarla ilgili

---

363 Safwat, "Islamic Laws in the Sudan", *Islamic Law Social and Historical Contexts*, s. 241.

364 Kütüb-i Tis'a'da yer almayan rivâyet, "من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم مالم يعمل " şeklinde Ebû Nu'aym tarafından nakledilmiştir. bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 265.

365 Tâhâ, *The Second Message of Islam*, s. 4-5.

366 Tâhâ, *The Second Message of Islam*, s. 4.

367 Bu anlayış, şarkiyatçıların İslâm'ın Mekke dönemi ile Medine dönemini karşılaştırırken yaptıkları ayırımda da kendini gösterir. Cemil Kureşî'nin de belirttiği gibi onlara göre Mekke'de inen sureler gerçekten harikadır. İradeye hitabederler, fâniliği hatırlatır, insanılığın sonlu olduğunu belirtir, affetmeyi tavsiye eder: Şâiranedirler kısaca. Medine'de inen sureler ise uzun ve yorucudur. Neyin yenip neyin yenmeyeceğini, kimlerle evlenileceğini, miras ve boşanma şartlarını vs. anlatır. Hıristiyan yazarlar dolayısıyla Mekke-Medine ayırımını tarihi bir ayırım çizgisi olarak görmekten çok, kavramsal bir ikilik şeklinde görme temayülündedirler. Birincisi gerçekten dinî, ikincisi ise tamamen laiktir ("İyi Niyetli Tarafgirlik: Kenneth Cragg Üzerine Bir Deneme", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, 171-72). Dinin dünyaya bakan bu yönünü ortaya koymada şarkiyatçılar sanki İslâm'ı tenkit eder bir tavır içerisindedirler. Bu sebeple müslümanlar hicreti bir kurtuluş olarak görürken, onlar bir kaçış olarak değerlendirme eğilimindedirler. Ancak İslâm'ın dünya ahiret dengesi üzerine kurulu anlayışı ile sadece âhiret üzerine kurulu Hıristiyanlık düşüncesinin kıyaslanması onları yanlış sonuçlara ulaştırmıştır. Tâhâ'nın ikinci mesaj şeklinde isimlendirdiği Medine dönemi için de benzer değerlendirmelerde bulunmuştur.

olduğunu ifade etmiştir. Tâhâ, birinci mesajın ayrıntılı bir şekilde Hz. Peygamber'in sağlığında ortaya konulduğunu, İkinci risâletin ise, halâ birincisi gibi açıklanmadığını ifade etmiş, "Bu rabbinizin nezdinde kesinleşmiş bir hükümdür" (Meryem 19/71) âyetini de lafzî delil kullanarak, ikinci risâleti tafsilatı ile ortaya koyacak kişi ve onun ümmetinin mutlaka geleceğini ileri sürmüştür.[368] Bu süreçle birlikte Cumhuriyetçi Parti'yi de bu amaca yönelik olarak kullanmaya başlamış, hareketin temel kitabı olan *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm* 1967 yılında neşredilmiştir. 1970 yılı başlarında Numeyrî tarafından konuşması yasaklanınca, fikirlerini anlatmada kullanmak üzere organize edilen *Cumhuriyetçi Kardeşler*'in kuruluş çalışmalarına rehberlik vazifesini üstlenmiştir. Bu hareketin üyelerinin önemli bir kısmı kadınlardan oluşmuş, üyeler bütün engellemelere rağmen İkinci mesajı anlatmaya çalışmışlardır. Organizasyon ağırlıklı olarak, kadın-erkek eşitliği, erkeğin boşama hakkı, çok kadınla evlilik, mihr gibi konuları ele almıştır. Üyeler, muhafazakâr ulemâ tarafından kendilerine, "i'tizal ettikleri ve komünist oldukları" şeklindeki ithamlar sebebiyle, tebliğlerini ancak yerel kahvehanelerde ve köşe başlarında yapabilmişlerdir.

Hukukî alanda köklü değişikliklerin yapılması gerektiğini savunan Tâhâ ve onun takipçileri, ikinci mesaj kapsamında Hz. Adem ile Hz. Muhammed'in mesajının gelişim sürecine dikkat çekmişler, Hz. Peygamber'e gelen vahyin ve onun sergilediği İslâm'ın VII. yüzyıl için uygun olduğu, ancak bunların bütün ayrıntılarıyla XX. yüzyıla uygulanmasının ise büyük bir hata olacağı düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Bu günün müs-lümanlarının ya, Kur'an'ın yasal ve ahlâkî konularda XX. yüzyıl insanının ihtiyaçlarını karşılayabileceğini, ya da VII. yüzyılın ihtiyaçlarını başarıyla karşılayan Kur'an'ın, artık günümüzde ihtiyaçları karşılayamadığına karar vermek durumunda olduklarını ifade etmişlerdir. Aynı kimseler, müslümanların halâ XX. yüzyılın problemlerinin, VII. yüzyılın problemlerini çözen hükümlerle halledilebileceğine inandıklarını ancak bunun açıkça akıl dışı bir iddia olduğunu savunmuşlardır. Benzeri değişiklik önerilerine karşı, "İslâm'ın mükemmel bir din olduğu ve değişime ihtiyacı olmadığı" şeklinde bir iddianın da yersiz olduğunu, kâinatta her şeyin bir değişim ve evrim geçirmekte olduğunu, otların çiçeklerin bütün canlıların bu sürece tabii olduklarını delil olarak ileri sürmüşlerdir.[369]

Tâhâ, kısmen mantıkî bir yaklaşımla fakat geleneksel kullanımından farklı olarak, " ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها " (Hükmünü yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz herhangi bir âyetin yerine, ya daha iyisini yahut benzerini getiririz) (el-Bakara 2/106) şeklindeki nesih âyetinde geçen, " نأت بخير منها او مثلها " (ya daha iyisini

368 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 3.

369 Tâhâ, *The Second Message of Islam*, s. 39.

yahut benzerini) ifadesinin, her asırda geçerli olduğunu ve bunun manasının, uygun zaman geldiğinde her hangi bir âyetin manasının neshedilmesini ifade ettiğini, zamanın değişmesiyle ihtiyaçların da değişeceğini, buna uygun olarak âyetlerin bağlayıcılığının da ortadan kalkması demek olduğunu ifade etmişlerdir.[370] Geleneksel manadaki İslâm'ın demokratik olmadığını, kapitalist ve ırk ayırımcılığına dayandığını ve onun bütünü ile İslâm'ı temsil edemeyeceğini, İslâm'ın en mükemmel temsilinin henüz sergilenmediğini iddia eden Tâhâ'nın en önde gelen talebesi Abdullah A. en-Na'îm, şeriatın geçmiş çağlardaki sergilenen kısmının, onun geleneksel bir safhası olduğunu, İslâm'ın altın çağının henüz gelmediğini, dinin müsamahakar, kolay, demokratik, kadın erkek eşitliğine dayalı sosyal bir anlayışa ve serbestliğe dayalı bir biçimde anlatılıp kabul edilmeye başlanmasıyla İslâm'ın altın çağının gelmiş olacağını iddia etmiştir.[371] Tâhâ'nın nesh teorisi ile bu açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde, onun şeriat anlayışının belli dönemi yansıtan ve Hz. Peygamber'in vefatı ile sona eren hükümler bütünü olmaktan ziyâde, zamanla değişen ve gelişen bir anlayışı ifade ettiği ortaya çıkar. Bu anlamda, Tâhâ'nın ikiye ayırdığı ilahî mesajın, birincisinin, Hz. Peygamber'in vefatına kadar gelen ve onun uygulanmasına yönelik Hz. Peygamber'in tavsiyeleri, ikinci mesajın ise Hz. Peygamber'in kendisine has uygulamaları dışında henüz yeni olgunlaşmaya başlayan bir niteliği ortaya çıkmaktadır. Tâhâ, Mekke döneminde inen ve ana vasfı itibariyle tevhid anlayışını yerleştirmeyi hedefleyen âyetlerin ikinci mesajın muhtevâsına ve evrenselliğe daha uygun olduğunu, her nesilde bu mesajın tazeliğini koruduğunu savunmuştur.

Dinde esas kabul edilen kaynaklardaki değişime dikkat çekmesine rağmen Tâhâ, yine de düşüncesinde Kur'an ve Sünnet'e yer vermiştir. O, bütün insanlığı kucaklayacak bir dinî anlayışın, çağdaş ideolojinin ve yeni esasların geliştirilmesi faaliyetinin Kur'an ve Sünnet'ten hareketle olması gerektiğini ifade etmiştir.[372] Ancak bu iki kaynaktan hareket edildiği halde bunların zahirine açıkça ters görülen sonuçlara ulaşılması ve Batı toplumunun sosyal değerlerine uygunluğu, onlara yaklaşıma dair şüphelerin doğmasına neden olmaktadır. Sık sık sosyalizm, demokrasi, insan hakları gibi kavramları kullanışı ve bunları idealize eden yaklaşımları bunu doğrular niteliktedir.

---

370 Tâhâ, *The Second Message of Islam*, s. 39.

371 Na'im, "A More Democratic View", *Sudanow*, Kasım 1979, 22-23. Abdullah Ahmed en-Na'im'in, Ustâdı Tâhâ'nın bu ve benzeri fikirlerini daha ayrıntılı bir şekilde açıklamak üzere kaleme aldığı *Toward an Islamic Reformation* (Kahire 1990) eserini temel alarak bu konudaki görüşlerini değerlendiren daha ayrıntılı bilgi için bk. Ishtiaq Ahmed, "Abdullahi An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issues", *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, 61-74.

372 Magnarella, "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *MW*, LXXII/1, 1982, 21.

Vahyi veya Tâhâ'nın ifadesiyle, mesajı ikiye ayırmanın önemli bir sonucu da, Medine döneminde gelen âyetlerin de tıpkı Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu İslâm anlayışında söz konusu olduğu gibi, Medine'de nazil olan âyetlerin de birinci mesajın temsilini tamamlamak, belirli bir tarihsel süreçte ve belirli bir toplumu oluşturmada müslümanlara yardımcı olmak amacıyla gönderildiğini savunmuş olmalarıdır. en-Na'îm'in ifadesiyle çok sipesifik ve somut hükümler içeren Medenî âyetler, kendi devletlerini oluşturma aşamasındaki müslümanlar için o zamanda gerekli idi. Cihad, miras taksimi, çok kadınla evlilik, kadınların şahitliği gibi konular hep Medine aşamasına bağlı olarak gelen hükümlerdir. Bu hükümler en-Na'îm'e göre, çok istense bile uygulanması imkansız olan hususlardır, dolayısıyla o dönemin dışındaki zamanlar için geçersiz kılınmalıdır.[373]

Önemli bazı hususlarda geleneksel anlayıştan farklı fikirlere sahip olan Tâhâ ve hareketi, 1985 yılında Tâhâ'nın "irtidat ettiği" gerekçesiyle idam edilmesinden sonra, kısmen gücünü kaybetmiş, savunucuları büyük ölçüde Sudan dışına sürülmüştür. Çalışmalarını genelde Amerika ve İngiltere'de yürüten Cumhuriyetçi Kardeşler hareketi yanlıları, fikirleri sebebiyle Batılı ülkeler tarafından da önemli ölçüde desteklenmektedir. Bu desteğe sahip olarak çalışmalarını sürdüren hareketin önde gelen temsilcisi Abdullah A. en-Na'îm'dir. Fazlu'r-Rahman ve eserlerinden önemli ölçüde etkilenen ve onun gibi, Amerikan Ford Vakfı'nın desteğiyle bazı İslâm ülkelerinde de çalışmalar yapan Abdullah en-Na'îm, halen Amerika'da çalışmalarını sürdürmektedir.

3. Hindistan ve Pakistan'da Modernizm

İlk dönem yenilikçi hareketlerin farklı yönleriyle tartışılması, aşırılıkların görülmesi ve belki de en önemlisi çıkmazları dikkate alınarak yeni çözüm önerilerinin teklif edilmesi son dönem modernist hareketin en temel avantajı idi. Bu anlayışla müslümanlar bir yandan yenilikçilik ve modernizm tartışmaları yaparken aynı zamanda Hindistan altkıtasında Pakistan'ın ayrı bir İslâm devleti olarak ortaya çıkışı çalışmaları da hız kazanmıştı. Bağımsızlık öncesi ıslahat çalışmalarının temel karakteri, Ahmed Han'ın başlatmış olduğu uyarlamacı reform çizgisi doğrultusunda idi. Hind-Pakistan modernleşmesinin ikinci safhası da yine aynı fikirler çerçevisinde gelişmişti.

Çağdaş dönem fikir hareketlerinde önemli bir yeri olan ancak burada konu edilmeyen, modernist İslâm'ın açmazlarının bir çaresi olarak ortaya çıkmış, siyasî anlamda "orijinal" İslâm'ın yeniden düzenlenmesi için çalışan Pakistan'daki Cemaati İslâmî ve lideri Mevdudi'nin faaliyetleri dönemin fikir hareketleri arasında önemli bir yer

---

373 Na'im, "Şeriat Kutsal Değildir", mül. Kadir Gürsel, *NOKTA*, 13-19 Aralık 1992, 34-37.

tutmuştur. Bu anlamda temayüz etmiş şahsiyetlerden birisi olarak Batı'da ve İslâm âleminde tanınan, Batılı bir eğitim almış, İsmailî bir Şi'î olan Asaf Feyzi de dönemin önde gelen isimlerindendir. Özellikle *A Modern Approach to Islam* (Bombay 1963) adlı eseriyle konu ile ilgili çalışmalara katkıda bulunan Feyzi'nin eserlerinde Ahmed Han ve Çerağ Ali'nin modernist yaklaşımı ile Gulam Ahmed Perviz'in tefsirî neo-modernizminin izleri görülür. [374]

Pakistan'ın ayrı bir devlet haline gelmesinden sonra 1958-1969 yılları arasındaki Eyüp Han dönemi de moderizm açısından oldukça önemlidir. O, sosyo-ekonomik olaylara yaklaşımındaki muhafazakâr tutumuna rağmen, laik ve demokratik İslâmî Pakistan kavramına sadık kalmıştı. Hükümet faaliyetlerini rahatça yürütebilmek için, önemli gördüğü bazı ulemâyı dost edinerek veya onlara maddî imkan sağlayarak etkisiz hale getirmişti. Bu dönemde bütün modern müslüman devletler gibi Pakistan'da da aile hukukunun modernizasyonu için bir komisyon kurulmuştu. Heyetin beyni, modernist düşünür Halife Abdülhakim idi. 1962 Anayasası ile *İslâm İdeolojisi Danışma Konseyi* ve daha sonra çağdaş bakış açısıyla birçok eserin yayınlanmasını sağlayan *Pakistan İslâmi Araştırmalar Enstitüsü*'nün kurulması tavsiye edilmişti. İhdas edilen bu iki heyet, Eyüp Han'ın baskıları sonucu 1969'da devrilmesine kadar modernistlerin elinde kalmış, muhafazakâr ulemâ da sürekli bunları ele geçirmek için çalışmıştı. Ulemâ amaçlarına ulaşamamakla birlikte, Enstitü'nün müdürü Fazlu'r-Rahman'ın başkanlıktan uzaklaştırılmasını sağlamıştı.[375]

Burada ilk olarak üzerinde durulacak olan Muhammed İkbal bu aşamada en dikkat çeken şahsiyet durumundadır. Daha sonra modernizmle ilgili çalışmalarıyla meşhur olan ve çağdaş İslâm modernizmini sistemleştiren Fazlu'r-Rahman ve Ahmed Han'ın fikrî mirasının devam ettiricisi durumundaki *Ehl-i Kur'an Cemaati*'nin ileri gelen önderlerinden ve modernist bir şahsiyet olan Gulam Ahmed Perviz üzerinde fazlaca durulmuş kişilerdir. Aynı modernist çizgiyi devam ettirmelerine rağmen aralarında önemli farklılıklar da bulunan her üç düşünür de oldukça önem arzetmektedir.

Mütefekkir, şair ve filozof **Muhammed İkbal** (1875-1938), yaşadığı dönem Hindistan müslüman entellektüellerinin en seçkinlerinden birisidir. Pencabî dilinin konuşulduğu Pencap bölgesi doğumlu olmasına rağmen, yazı ve şiirlerini Urduca ve Farsça yazmış, felsefî yazılarını ise diğer modernist düşünürler gibi, İngilizce olarak kaleme almıştır. Munih'te felsefe, Londra'da hukuk doktorluğu ünvanını almış, dinî

---

374 Feyzi, *A Modern Approach to Islam*, s. 1-24, 98-101; Troll, "Islamic Thought in Modern India", *Islamochirtiano*, XIII, 1987, 79-98; Esposito-Donohue, *Değişim Sürecinde Islam*, s. 200-207.

375 Abbott, *Islam and Pakistan*, s. 203-210; Ahmed, "Pakistan'da Ulemanın Aktivist Tutumu", *Modern Çağda Ulema*, 104-108; Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim II*, s. 93, 97.

duygu ve düşüncesini ifade etmek için şiiri kullanmıştır. Eğitim ve öğretim safhasından sonra kendisini daha önceki yenilikçiler gibi taklîdi sona erdirmeye ve Hindistan'daki "mollaların" cehaletine karşı savaşmaya adamış, Asya İslâm'ı'nı rehâvet ve geleneksel anlayıştan kurtarmaya çalışmış,[376] geleneksel İslâm mirası ile Batı felsefesini birleştirerek kendisinin İslâmî sentezini ve yeni yorumlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Avrupa'ya gitmeden önceki dönemde de o, Hindistan müslümanlarının sağlıklı ve aktif hale gelebilmeleri için, kendilerini yenilemesi ve diğer Hind toplumları ile dayanışması gerektiğini ileri sürmüştür. İkbal yenilikçi düşünce ve felsefesini ve kendi esaslarını sistematik bir şekilde, *The Reconstruction of Religious Though in Islam* (London 1934) isimli eserinde ortaya koymuştur. Batı felsefesine açıklığını da açıkça sergilediği bu eserle İkbal, bir anlamda İslâm inancının modern bilim ve felsefe ile izâhını ve çağdaş gelişmelere parelel olarak yeniden oluşturulmasını amaçlamıştır. Din felsefesine dair görüşlerinde İkbal'in düşüncesinin temel kaynaklarını Bergson, Nietzsche, McTaggart, Fichte, Hegel, Freud gibi Batılı filozoflar oluşturmuşlardı.[377] İkbal'in bu eseri, İslâm inancının temellerini yeniden ele alması açısından oldukça önemlidir. Eserinde İkbal, modern çağda İslâm dünyasının manen büyük bir hızla Batı'ya doğru gitmesinin korkulacak bir şey olmadığını zira Avrupa kültürünün entellektüel alandaki gelişmişliğinin İslâm kültüründeki bazı önemli kısımların biraz daha sistemleşmiş şeklinden ibaret olduğunu söylemektedir.[378]

İkbal esas itibariyle İslâm kelâmını yeniden inşa etmeyi amaçlasa da onun kelâm yerine koyduğu aslında Ehl-i sünnet kelâmı değil tasavvuf kelâmı olmuştur. Yine diğer modernistler serbest düşünce ve Ehl-i sünnet temeline dayalı hümanist İslâm'ı savunurken İkbal, Batı hümanizmine dayalı tasavvufî düşünceyi savunmuştur. Onun bu tavrı konuşma ve şiirlerinde sufizm ve vahdet-i vücut yanlısı eğilimleri eleştirmesi ile de çatışmaz. Zira o pasif, tevekkülcü ve inzivâcı tasavvufî geleneğe karşı çıkmıştır.[379] İkbal'in düşüncesini, XVII. yüzyılda Hindistan'da Ahmed Serhendî tarafından geliştirilen vahdet-i şuhûd esaslı Nakşibendîliğin ve modernistlerin hür düşünce (irade) anlayışının bir sentezi olarak görmek mümkündür.[380] Bu iki taraflı düşünce

---

376 Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 59

377 Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 62.

378 Iqbal, *Reconstruction of Religious Though*, s. 7; Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 77-84.

379 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 82.

380 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 152. Ancak İkbal'in Sufizme yüklediği bu müsbet mana, esasen Fazlu'r-Rahman'a göre kaybolmuş, yerine sorunlardan kaçmayı esas alan bir anlayış hakim olmuştur. Rahman, bu yaklaşımıyla İkbal'in tasavvufa yüklediği bu müsbet bakış açısını tasvib etmemektedir (*Islam and Modernity*, s. 56).

temeli sebebiyle, zaman zaman onun fikirlerinde tezat gibi görülen unsurların olduğuna dikkat çekilmiştir. İkbal'in gerek sünnetin dindeki yeri hakkında nesirlerinde sergilediği modernist yönü ağırlık basan bakışı ile şiirlerindeki duygu esaslı yaklaşımları, gerekse bazı şiirlerinde, kişinin toplumdaki rolünü tesbit ederken onu toplumsal hayattan kopardığı gerekçesiyle akıl ve felsefeyi eleştirmesi, öte yandan da genelde bütün bakışını akıl üzerine temellendirmesi buna örnek olarak gösterilebilir.[381]

Aynı şekilde, İkbal'in taklit ile alakalı tavrı da önceki modernistlere göre tam net değildir. Zira o, taklidi tamamıyla reddeden bir yaklaşımı asla savunmamıştır. O, eski nesillere sadakat ile yenilik sevgisi arasında gidip gelmektedir. Felsefî olarak hayatta yeniliği savunmakla birlikte iş, sosyal adâlet, hayatın kanun ve kurallarına gelince eskiye sıkıca bağlanmakta, geçmiş ile ilginin en ufak bir ölçüde bile kesilmesinin toplum hayatını tehlikeye sokacağını düşünmektedir.[382] Yine İkbal'e göre İslâm toplumu, süreklilik ve değişimi bağdaştırmalı ve bünyesinde toplumsal hayatı düzenleyecek ebedî prensiplere sahip olmalıdır, ancak bu şekilde sürekli değişen dünyada kalıcı bir yer edinebilir. Bu prensiplerin toplum tarafından değişimi içinde barındıracak şekilde anlaşılmasından sonra, sıra muhtevâsında esas itibariyle nelerin değişime açık olup olmadığının Kur'an'ın ışığında tesbitine gelecektir. İslâm'ın bünyesinde ictihad diye bilinen hareketlilik ve değişim prensibinin olduğuna dikkat çeken İkbal, değişim ile ilgili görüşleri sebebiyle diğer ıslahatçı veya modernist düşünürlerde olduğu gibi, İslâm'ın bir hareketlilik ve yenilenme prensibi olan ictihad esasına çok büyük önem atfetmiştir.[383] Ona göre ictihad hukukî terakkînin temel ilkesidir. Bu yüzden o, ictihadın sadece ulemâya ait bir hak olmadığını, bütün müslüman elitin hakkı olduğunu savunmuştur. İkbal'e göre, İslâm hukuku değiştirilemez bir hukuk değildir; ictihad metodu kullanılarak günümüz toplumunun ihtiyaçlarını çözümlemek üzere değiştirilebilir. Geleneksel İslâm hukukunun "fosilleştirildiği" şeklinde bir değerlendirmeden de söz eden İkbal, bu halden İslâm'ın diğer ilk üç temel kaynağına müracaat edilerek yapılacak ictihad yoluyla kurtulmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bu üç temel kaynaktan birincisi olan Kur'an, bu çağın ışığı altında incelenmeli ve ihtiyaçlar istikametinde yorumlanmalıdır. İkinci sıradaki hadis de, ayırdedilmeksizin bir hukuk kaynağı olarak kullanılmalıdır. Üçüncü esas ise icmâdır.[384]

"Biz bugün Avrupa'nın protestan reformunda yaşadığı gibi bir dönemden geçiyoruz. Luter'in başlattığı hareketten çıkarılması gereken derslerden de istifade

---

381 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 48-50.

382 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 42.

383 Mujeeb, *The Indian Muslims*, s. 453-456.

384 Iqbal, *Reconstruction of Religious Though*, s. 157-167.

edilmesi gerekir,"[385] şeklindeki sözleriyle, Efgânî gibi İslâm'ın Hıristiyanlık'takine benzer bir reforma ihtiyacı olduğunu ileri süren İkbal, Batı'dan bazı şeyler almakla birlikte onu tenkit etmekten de geri kalmamış, Avrupa emperyalizmine ve sömürgecilik düşüncesine karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Ahmed Han'da olduğu gibi İkbal de İslâm'ın cihad dini değil, barış dini olduğunu ileri sürmüş, bütün siyasî ve sosyal rahatsızlıkların kınandığını İslâm'ın amacının sosyal barışı sağlamak olduğunu belirtmiştir.[386]

İkbal, Batı'daki kavram ve kurumların İslâmî karşılığını bulmak amacıyla, İslâmî gelenekten ilham alarak dinî değer ve prensipleri yeniden keşfetmeye çalışmıştır. Kendi zamanında yaygın olan Batı iktisadî ve siyasî yapısının etkisinde kalarak cumhuriyet, demokrasi, çoğulculuk, parlemento gibi kavramları, İslâm'da var olan şûra, icmâ gibi esaslarla özdeşleştirmiş ve bunlar sayesinde Batı anlayışına intibâkın kolayca sağlanabileceğini savunmuştur.[387] Oysa Ahmed Davudoğlu'nun da belirttiği gibi o günden bu güne yaşanan tecrübeler, Batı'dan transfer edilmesi gerekli görülen müesseselere İslâmî prensiplerden temeller oluşturmak suretiyle gerçek bir meşruiyet zemininin ve istikrarlı bir müesseseleşmenin gerçekleştirilemeyeceğini ortaya koymuş, böylece medeniyet çatışmasının farklı ve birbirine alternatif medeniyetlerde oluşmuş müesseselerin mütekabillerini kurmak suretiyle giderilemeyeceği gerçeği açıkça ortaya çıkmıştır.[388]

Dönemindeki önde gelen şahsiyetlerle kıyaslamak gerekirse İkbal, liberal uyarlamacı İslâmî modernizmi, Mustafa Kemal, laik reformist milliyetçiliği, Hasan el-Bennâ da tecdidî geleneksel düşünceyi savunmuştur.[389] İkbal, çok tartışılmakla beraber, ömrünün sonuna kadar Atatürk'ün önderliğindeki Türkiye tecrübesinden önemli ölçüde istifade edilmesinin ve modern çağda İslâm'ı yeniden yapılandırmanın gereğini savunmuştur.[390] Modernist düşünürler genelde Mu'tezile'yi överken İkbal onlara derin eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Mu'tezile âlimleri, dini yalnızca nazariyeler topluluğu olarak tasavvur edip, hayatî bir gerçek oluşunu ihmal etmiş, ister dinî ister ilmî olsun bilginin kayıtsız bağımsızlığının mümkün olmadığını anlayamamışlardır.[391]

---

385 Iqbal, *Reconstruction of Religious Though*, s. 163.

386 Iqbal, "Islam as a Social and Political Ideal", *Thoughts and Reflections of Iqbal*, s. 35.

387 Iqbal, *Reconstruction of Religious Though*, s. 164.

388 Davudoğlu, "İslam ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, 39-40.

389 Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, s. 14.

390 Ancak o Türkiye'de uygulanan devlet ile dinin birbirinden ayrılması uygulamasını, İslâm'da Hıristiyanlık'ta oduğu gibi ayrı bir kilise ve devlet olmadığı gerekçesiyle karşı çıkıyordu (*The Reconstruction of Religious Thought*, s. 173).

391 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 4-5.

Buna karşılık **Gulam Ahmed Perviz** (1903-1985) ise,[392] hocası İkbal'den oldukça farklı fikirler savunmuştur. İkbal'in vefatı sırasında henüz kırk yaşlarında bulunan ve Ahmed Han'ın fikirlerinin de önemli ölçüde savunucusu olan Perviz, Hindistan altkıtasındaki modernist şahsiyetlerin en aşırı davrananıdır. O, Yeni Delhi'de iken İngiliz idaresi içerisinde, Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra da Pakistan hükümetinde resmî görev almış, Ehl-i Kur'an ekolünün mensuplarının içinde bulunduğu, adını İkbal'in bir şiirinden alan *İdâre-i Tulû-i İslâm* isimli bir organizasyonun uzun yıllar liderliğini yapmıştır.[393]

Perviz, ilmî geleneği olan bir ailede doğmuş, ilk eğitimini Çiştiyye tarîkatinin Nizâmiyye koluna intisabı bulunan ve birçok dinî ve tasavvufî ilimlerle mücehhez, Hanefî olan dedesinden almıştı.[394] Özel anlamda bir dinî eğitimden geçmeyen Perviz, hayatının ilk safhasındaki bu eğitiminin tesiri ile 1938-39 yıllarında, altkıtanın önde gelen dergilerinde de görüldüğü gibi, geleneksel ekole yakın bazı yazılar yazıp Kur'an ve Sünnet'i savunmasına rağmen, zamanla bu görüşünden vazgeçmiştir.[395] Daha lise yıllarında resmî bir matbaada musahhih-yazar ve müdür olarak görev almıştır. 1938 yılında Perviz'in de içinde yer aldığı grup modernist çizgiye daha yakın yazıların yayınlandığı *Tulû-i İslâm* adıyla bir dergi neşredilmeye başlanmış,[396] Pakistan'ın müstakil bir devlet haline geldiği 1947 yılına kadar da dergi ilim çevrelerinde ilgi uyandırmıştır. O, bu dergideki modernist anlayışı savunan yazılarının yanında, kitap yayınlamaya da devam etmiştir. Perviz ve arkadaşları Pakistan'ın kurulmasıyla Karaçi'den Lahor'a taşınırken dergi merkezini de beraberlerinde götürmüşlerdir. Onun düşüncelerine benzer görüşleri savunan farklı kitaplar *Tulû-i İslâm* adı altında arkadaşları tarafından da yayınlanmış, aynı zamanda grup, Lahor'da halka açık

---

392 Perviz üzerine yapılan müstakil çalışmalar olan, S. McDonough'ın Montreal McGill Üniversitesinde hazırlanan basılmamış "*An Ideology for Pakistan: A study of the works of Ghulam Ahmad Parwez*" isimli doktora tezi yanında, Baljon'un *Modern Muslim Qur'an Interpretation* (Leiden 1961), Schimmel'in *Gabriel's Wing* (Leiden 1963), İlâhî Bahş'ın *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-Sünne* (Tâif 1989), ve A. Ahmed'in çalışmalarında değişik açılardan Perviz'e yer verilmiştir. Perviz'in çalışmalarından *Fundamentals of Islamic Constitution* (Karachi, 1956), *Islamic Ideology* (Lahore, ts.), *Qur'an's Political System* (Lahore, ts.), *Why do we Lack Character*, (Lahore, ts.), *Challenge to Religion* (Lahore 1968) İngilizce veya İngilizce'ye çevrilmiş olanlardır.

393 Bu organizasyonu, içerisinde Ehl-i Kur'an ekolüne mensup kimselerin bulunması sebebiyle, A'zamî, "Ehlü'l-Kur'an" ismiyle kaydetmişse de doğrusu Tulû-i İslâm'dır (*Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî*,I, 29).

394 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 5-6.

395 Abdulwadûd, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tulû-i Islâm*, IL/2, 1966, 63.

396 Rahman, "Currents of Religious Thought in Pakistan", *IS*, VII/1, 1968, Abbott, *Islam and Pakistan*, s. 6, 211; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 47-48.

haftalık toplantılar düzenlemiştir. Perviz, İkbal'den aldığı ve sık sık üzerinde durduğu "Kur'anî toplum" kavramını kendi din anlayışına temel yaparak[397] fikirlerini hep bu noktaya teksif etmiş, ancak sonuçta İkbal'den oldukça uzak bir noktaya gelmiştir.

Kur'an'ı düşüncelerinde temel olarak almaları açısından Mevdûdî ile müşterek düşünmelerine rağmen, onunla başka hiç bir ortak yönleri bulunmamaktadır. Perviz Kur'an'ı ve bazı âyetlerini modern terimlerle açıklamak suretiyle yeni bir tefsir biçimi ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu metodu bazı çağdaş müslüman yazarlarca da *tefsiri neo-modernizm* olarak telakkî edilmiştir.[398] Ahmed Han'dan sonra modernistler içinde siyasî, ictimaî ve iktisadî olarak Batı anlayışına yakın düşünen Perviz, Kur'an'a getirdiği aklî yorumlar sebebiyle Ahmed Han'ın takipçisi olarak değerlendirilmiştir.[399] Düşüncelerini Emevî ve Abbasî dönemi ilim anlayışına dayandıran Perviz, bu dönemde Kur'an'ın hukukun ilk kaynağı olmaktan uzaklaştırıldığını, sadece ibâdetlerde okunmaya tahsis edildiğini ileri sürmüştür. Bu anlayışı ise Perviz, kadercilik anlayışının kabul edilmesinin kötü yönetimi ve anarşiyi kabul edilebilir hale getirmesi ve bu düşüncenin halk arasında yaygınlaşmasının yanında, Kur'an âyetlerinin kah uydurma hadislerle kah kıyasla uygun düşecek biçimde yorumlandığı iddiâsına dayandırmış ve Kur'an dışında hiç bir kaynağın hukukî geçerliğinin olmadığını savunmuştur.[400]

Perviz ve arkadaşları, yazılarında çağdaş Pakistanlılar'ın karşılaşabilecekleri problemlere kapsamlı çözümler bulmayı gaye edinmişlerdi. Gruba göre bu tür problemlerin cevabı, gerektiği şekilde incelenmesi ve bakılması şartıyla sadece Kur'an'da bulunabilirdi. Bu sebeple Perviz en önemli çalışması olarak, Kur'an'ın içerisinde bulunan temel kavramları açıkladığı dört ciltlik Kur'an sözlüğü yazmıştır. Pakistan'da bulunan geleneksel ve bazı modernist düşünce ekolleri onun görüşlerini keyfî ve geleneksel tefsirleri reddetmede son derece sert olmakla suçlamışlardır.[401] Perviz'in destekleyicileri diğer gruplarla kıyaslandığı taktirde fazla olmamakla beraber, orta sınıftan, öğrencilerden, resmî ve askerî görevlilerden bazı kişilerden oluşmuştur.

---

397 Ahmad-Grunebaum, *Muslim Self Statement in India and Pakistan*, s. 167-173.

398 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 224.

399 Roshental, *Islam in the Modern National State*, s. 208.

400 Parweez, *Asbâb-i zawâl-i ummat*, 1952, s. 52 vd.; Roshental, *Islam in the Modern National State*, s. 208.

401 Perviz ve benzeri modernistler yeni tefsir çalışmalarını, klasik tefsirlerin İsrâiliyyât, İran ve Bizans kültüründen önemli ölçüde etkilendikleri, oysa Kur'an'ın açıklamasında en önemli esasın Kur'an 'ın Kur'an ile tefsiri olduğu düşüncesi üzerine temellendirmişlerdir. Aynı kimseler bu değerlendirmeye hadislerin tefsir üzerine etkisini de dahil etmektedirler (Baljon, *Modern Muslim Qur'an Interpretation*, s. 17-18).

Bu açıdan onun önemi ve şöhreti, destekleyicilerinin çokluğundan ziyâde, Pakistan'da geleneksel dinî liderlere karşı çıkanların önde gelenleri olmasından kaynaklanmıştır.[402]

Perviz'in fikirlerinin oluşmasında ilk dönem modernistlerde olduğu gibi hocaları veya arkadaşlarının etkili olmasından ziyâde modernistler tarafından yazılan eserlerin etkisi olmuştur. Fikirlerinin bir çoğunda Ahmed Han ve İkbal'den etkilenmiş, farklılık arzettiği durumlar da ise, içinde yaşadığı toplumun problemlerine Ahmed Han ve İkbal'in eserlerinde bulduğu çözüm önerilerine nisbetle daha somut ve plânlı öneriler getirmiştir.[403] *Esrâri Hûdî*'de, Sa'dî Şîrâzî'yi eleştirmesiyle ortaya çıkan tartışmalar neticesi İkbal'e karşı büyük ilgi duyması sonucu onun bu konudaki düşüncesini benimsemiş, Lahor'a geldiğinde zaman zaman İkbal ile görüşerek onun Kur'an ile ilgili görüşlerini öğrenme fırsatı bulmuştur.[404]

Perviz egemenlik kavramı üzerinde de durmuş ve -kainat üzerinde olduğu gibi- toplum üzerindeki egemenliği de devredilemez bir biçimde Allah'a ait bir hak olarak kabul etmiştir. Hatta buna öylesine önem vermiştir ki, bu hakkın Peygamberler de dahil hiç bir insana verilemeyeceğini iddia ederek onun dindeki her türlü fonksiyonunu Allah'ın egemenliğine müdahele olarak değerlendirmiştir. Bu husus tabî ki bir hukuk kaynağı olarak sünnet ve hadisin konumu hakkındaki görüşünü de etkilemiştir. Ona göre İlahî hukuk Kur'an'da sabitleşmiş ve kanunlaşmış esaslar olarak değil yönlendirici prensipler olarak mevcuttur.[405] Perviz çalışmalarında iki ayrı İslâm'dan söz etmiştir: "Birisi vahiy üzerine temellendirilmiş olan hakiki İslâm, diğeri de tarihsel, hukukî bir şekle bürünmüş, uydurma hadisler üzerine kurulu olan İslâm".[406] Toplum içerisinde isminden ziyade "hadis inkarcısı" olarak tanınan Perviz bir çok yazısını, Akif'in Asım isimli hayalî genci gibi, Selim ve Tahire isimli iki ideal aydın gence hitaben yazmış ve yazılarında gençliğin önündeki en önemli engelin dini liderler olduğunu iddia etmiştir.[407] Akla son derece önem veren Perviz, üçüncü bölümde de ele alacağımız gibi, özellikle âyet ve hadisleri izah ederken bu vasfını açıkça ortaya koymuştur.[408]

---

402 Ahmed, "Gulam Ahmed Perviz, *Târîhi Edebiyâtı Müselmânânı Pakistân u Hind*, s. 321; Ahmed, *Islamic Modernism*, s. 21-22; McDonough, *The Authority of the Past*, s. 35.

403 McDonough, *The Authority of the Past*, s. 35; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 51.

404 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, Lahore 1990, s. 6.

405 Parweez, *The Qur'ans Political System*, s. 25-30.

406 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 234.

407 McDonough, *The Authority of the Past*, s. 36 (Perviz, *Selim ke Nâm*, s. 10-12'den naklen).

408 Perviz, *Selim ke Nâm*, s. 74-79.

Perviz'in muhafazakâr ulemâyı tenkidi Ahmed Han ve İkbal'in yaklaşımından çok daha aşırı olmuştur. Bu iki düşünür, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde uygulanan İslâm'ın doğru ve tutarlı olduğunu, ancak toplumun değişen şartlarına göre gerekli değişikliklerin yapılmadığını iddia ederken Perviz, hatalı vahiy anlayışı ve kötü idarecilerin ortaya koyduğu İslâm'ın başından beri yanlış olduğunu iddia etmiş ve okuyucularını Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn dönemi hariç ortaya konulan bütün İslâmî geçmişi reddetmeye davet etmiştir.[409] Dinin her unsurunu anlamaya çalışan Perviz, Ahmed Han, Emir Ali ve İkbal gibi, her şeyi aklileştirmeye de çalışmış, bu konuda kendinden önceki pek çok modernistin onun fikirlerine katkısı olmuştur.[410]

Perviz, kendisini destekleyenler tarafından XX. yüzyılın büyük filozofu olarak değerlendirilirken, karşı olanlar onun düşüncelerinin hiç bir orjinalliğinin olmadığını söylemiştir. Şarkiyatçılar ise onu, Ahmed Han ve İkbal'in radikal bir mirasçısı olarak görmüşlerdir. İlk grup onu, Pakistan'ın kuruluşuna katkıları, kendi ifadeleriyle, "Kur'an ışığında hadislerin geçerliliğini değerlendirmesi, gayri-İslâmî unsurlara, modası geçmiş fıkha getirdiği eleştiriler ve Kur'an'ı anlamadaki sergilediği bilimsel yaklaşım" sebebiyle överken, ikinci grup onu açıkça Mu'tezilî olarak değerlendirmiş[411], iktisadî ve ictimaî fikirlerinin Batı kaynaklı olduğu, İslâm toplumu tarafından ciddiye alınmaması gerektiği ifade edilmiş, ayrıca 1961 yılında bini aşkın âlim tarafından inanç ve çalışmaları değerlendirilerek, fikirleri "aşırı" olduğu gerekçesiyle kafir olduğu ilan edilmiştir.[412] Netice olarak, benzer yaklaşımların geçmişte müslüman ve müslüman olmayan bazı kimseler tarafından da yapılması sebebiyle, ortaya koyduğu yorumlarıyla çok orijinal olmamakla beraber, Perviz'in İslâm ve müslümanların karşılaştıkları problemlere çözüm bulmada, ulaştığı Kur'anî esaslarla modern zamanların ihtiyaçlarını birleştirerek bir sonuca ulaşmaya çalışması onun farklı bir cephesini oluşturur.

Son dönem Hind-Pakistan ve Türkiye'deki İslâmî modernizm tartışmalarında ismi özellikle ön sıralarda anılan **Fazlu'r-Rahman** (1919-1988), modernizmi en sistemli hale getiren kişi olarak kabul edilmiştir. Kişiliği ve ilk inançlarının oluşmasında Diobend medresesinden mezun bir din âlimi olan babası ve annesinin büyük katkısı bulunan

---

409 McDonough, *The Authority of the Past*, s. 38.

410 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 7.

411 Meryem Cemile'nin de ifade ettiğine göre Perviz, İslâmî akılcı (mu'tezili) geleneği ihyâ etmek istemiştir (Ahmad, *Islam and Modernism*, s. 86).

412 Rahman, "Currents of Religious Thought in Pakistan", *IS*, VII/1, 1968, 6; a.mlf, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 286; İlâhîbahş, *Kur'aniyyûn*, s. 54; Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 10.

Fazlu'r-Rahman,[413] hocası Gibb'in zekâsı ve İngilizce'ye hakimiyetini farketmesiyle, onun özel ilgisine mazhar olmuştur.[414] Durham Üniversitesi'ndeki okutmanlık (1950-1958) görevinden sonra, İ. Raci Farukî ve W. C. Smith'in de[415] bulunduğu Canada, McGill Üniversitesinde öğretim üyeliği (1958-1961), Pakistan İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi müdürlüğü (1962-1968) ve Chicago Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü öğretim üyeliği (1969-1988) görevlerinde bulunmuştur.[416]

Doktora öğrenim dönemi ve okutmanlık yaptığı yıllar onun düşüncesindeki köklü değişikliklerin meydana gelmeye başladığı yıllardır.[417] Yazdığı otobiyografisinde bu durumu kendisi şu şekilde ifade etmektedir: "Doktora yaptığım Oxford Üniversitesi ve okutmanlık yaptığım Durham Üniversitesi'nin bulunduğu İngiltere'ye gittikten sonra, almış olduğum modern eğitim ile geleneksel eğitim arasında bir çelişkinin canlanmaya başladığını hissettim. 1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başında felsefe çalışmaktan kaynaklanan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu benim geleneksel inançlarımı darmadağın etti".[418]

Bundan sonra İslâm'ı yeniden anlamak için kendisinde yeni bir gayret hissi uyanmış, hiç bir tefsire bağlı kalmadan doğrudan Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in hayatına yönelerek, geleneği bu sayede yeniden değerlendirme imkanı bulmuştu. Onun, geleneğe karşı bakışı ve ona yeniden hayatiyet kazandırılması, onun ıslah edilmesi gerektiği düşüncesi bu temele dayanmaktadır. Kanada'da, mesai arkadaşlarının da etkisi ile felsefî konulardan biraz uzaklaşıp çağdaş İslâmî problemlerle ilgilenmeye

---

413 Pencap Üniversitesi'nden aldığı ilk üniversite (1940) ve Yükseklisans (1942) tahsilinin ardından, Oxford'da Gibb'in danışmanlığında 1950'de İbn Sina'nın Psikoloji anlayışı üzerine doktorasını tamamlayan Fazlu'r-Rahman'ın tezi *Avicenna's Phychology* (Oxford 1952) adı ile neşredildi. Fazlu'r-Rahman aynı zamanda Gibb'in, *Modern Trends in Islam* isimli eserindeki, İslâm modernizmi ilgili görüşlerinden de etkilenmiştir (bk. Masud, "Obituary Notes", *IS*, XXVII/4, 1988, 397; Aydın, "Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi", *İAD*, IV/4, 1990, 276).

414 Ali, "Late Professor Fazlu'r-Rahman", *ICLQ*, VIII/3, 1988, 255-256.

415 *Modern Islam in India* (London 1946) isimli eserin yazarı Wilfred Cantwell Smith ile aynı üniversitede çalışmış olması, muhtemelen Fazlu'r-Rahman'ın çağdaş İslâm modernizmi ile ilgili konulara ağırlık vermesinde etkili olmuştur (Aydın, "Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi", *İAD*, IV/4, 1990, 276).

416 Heise, "Fazlu'r-Rahman", *MESAB*, XXII/2, 1988, 310; Bijlefeld, "Dr. Fazlur Rahaman", *MW*, LXXIX/1, 1989, 80-81; Cragg, "Fazlu'r-Rahman of Karachi and Chicago", *The Pen and The Faith Eighth Modern Muslim Writers and the Qur'an*, 91-92.

417 McGill Üniversitesi'nde on yıl kendisi ile arkadaşlık yapan Cherles Adams, Fazlu'r-Rahman'ın doktora için gittiği Oxford'daki ilk halini onun kendi ifadesine dayanarak, sakallı, geleneksel Hindistan kıyafetiyle ve her yönüyle, yeni çevresine tamamen tezat teşkil eden genç, klasik bir Hintli müslüman şeklinde tasvir eder ("Bir filozof Olarak Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, 1990, 265).

418 Rahman, "An Autobiographical Note", *İAD*, IV/4, 1990, 227. *The Courage of Conviction*, (nşr. P. L. Berman , New York 1985) adlı eserden alınmıştır.

başlamış, modern dönemde İslâmî problemlere dair pek çok makalesini bu 3-4 yıllık dönemde yazmıştır. Pakistan'da geçirdiği yıllarda da İslâmî Araştırmalar Enstitüsü müdürlüğü sırasında bu konuları yazmaya devam etmiş, yazılarında daha mücadeleci bir döneme girmiştir. Chicago'ya gitmesi ile tekrar felsefe okumaya başlamış, bu birikimleriyle *The Philosophy of Molla Sadra* (Albany 1975), *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980), *Islam and Modernity* (Chicago 1982) gibi eserlerini yazmıştır.

Fazlu'r-Rahman, gelenek içerisinde İslâm'ın almış olduğu şekli eleştirmiş, "Kur'an'ın görüşünü tarihin enkazı arasından çıkarıp yeniden diriltmenin hem müslümanlar hem de diğer insanların menfaati için zaruri olduğunu" ifade etmiştir. Bunalım dönemi olarak değerlendirdiği yıllardan sonra, geleneksel düşünce ile modern düşünce arasındaki çelişkiyi, "bütün geleneklerin sürekli olarak yeniden canlandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği" şeklinde özetlemiş, bunun da müslümanlar tarafından İslâm'ın temel kaynakları kabul edilen Kur'an ve Sünnet'i yeniden anlamalarıyla mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre bu iki kaynak geleneksel anlayıştan farklı yeni bir bakış açısı ile ele alınmalıdır.[419]

Fazlu'r-Rahman, doktara sonrası yazdığı *Prophecy in Islam* (Londra 1958) isimli eserinde peygamber ve peygamberlik konusunu ele almış, kelâmcı ve filozofların konuyu Kur'an'dan uzak ele aldıklarını görmüş, buradan hareketle düşüncesini ve İslâmî ilim anlayışını, geleneksel ilmi anlayıştan farklı, doğrudan Kur'an'ı hareket noktası alan bir metodolojiye indirgemek gerektiği sonucuna varmıştır. *Islamic Methodology in History* (Karachi 1965, *Tarihte İslâmi Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara 1995) onun sünnet, ictihad, icma, hadis ve toplumsal değişme gibi konuları ele aldığı eseridir. *Islam* (Londra 1966, İslâm, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1981), Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'an, sünnet, hadis, fıkıh, İslâm felsefesi, tasavvuf ve İslâm'ın günümüzdeki durumu gibi konuları içermektedir. Fazlu'r-Rahman bu eserinde temel konulardaki hadislerin bir çoğunu, tarihî tenkit yöntemini kullanarak Goldziher ve Schacht gibi şarkiyatçılardan önce kendisinin değerlendirmeye tabii tuttuğunu ifade etmiş,[420] aynı zamanda bu eseriyle müslüman ve gayr-i müslim İslâm ile ilgilenen herkese doğru olduğuna inandığı İslâm'ı anlatmayı hedeflemiştir. Fazlu'r-Rahman, ortaya koyduğu düşünce sistemi ışığında, *Major Thems of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago 1980, Ana Konularıyla Kur'an, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1987) isimli eserini yazmış, temel bazı konularda Kur'an'î bakışı ortaya koymayı amaçladığı bu eserinde, Allah, insan, iyi-kötü, peygamberlik gibi konular

---

419 Rahman, "Islamization of Knowledge", *AJISS*, V/1, 1988, 8.

420 Rahman, "Islam and the Study of Religion", *Approaches to Islam in Religious Studies*, s. 199.

sadece Kur'an esas olmak suretiyle ele alınmaya çalışılmıştır. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982, İslâm ve Çağdaşlık, trc. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990), genelde İslâm eğitim tarihine dair bir eser niteliğinde olmakla birlikte, Fazlu'r-Rahman'ın tefsir metodolojisine dair bilgiler de vermektedir. Genel olarak çalışmaları ışığında Fazlu'r-Rahman'ın Oxford'daki doktora öğrenciliği ve Durham'daki okutmanlığı hayatındaki "bunalım dönemi", 1958 McGill'deki hocalığından 1968'de Enstitü'nün müdürlüğünden ayrıldığı döneme kadar geçen süreç "fikrî oluşum dönemi", ardından gelen Chicago Üniversitesi'ndeki yılları ise "çözüm dönemi" olarak kabul edilmiştir.[421]

Pakistan'da İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi'nde çalıştığı yıllarda görevi, çağdaş dünyanın değişen şartları karşısında kendileri tarafından yorumlanacak İslâm'ın prensiplerine sahip bir politika uygulanması hususunda hükümete tavsiyelerde bulunmaktı. Bu görev sayesinde düşüncesini daha yaygın olarak halka duyurma fırsatı bulmuştur. Daha önceki çalışmalarında ağırlıklı olarak fikrî çaba ve inanç sistemi ile ilgilenen Fazlu'r-Rahman, bu görevi ile içinde bulunduğu uyanış hareketinin ahlâkî ve uygulamaya yönelik olan kısmını pratiğe geçirme imkanını elde etmiştir. Bununla Efgânî'nin ağırlıklı eylemci olma vasfı ile[422], Abduh'un ağırlıklı fikrî sistem oluşturmacı yaklaşımı arasında dengeli bir yol bulma fırsatını iyi değerlendirmek istemiştir.[423] Bu yaklaşımı ile İkbal'in Mu'tezile'yi, "dini yalnızca bir nazariyeler topluluğu olarak tasavvur edip, hayatî bir gerçek oluşunu ihmal etmişler"[424] sözleriyle eleştirisine katılırcasına, sırf teorik ilim anlayışına ilâveten düşüncenin uygulanmaması durumunda fazla bir kıymetinin olmayacağını göstermeye çalışmıştır.[425]

İslâmî canlanışın gerçekleşebilmesi için entellektüel seviyede bir uyanışın zorunlu olduğuna inanan Fazlu'r-Rahman, normatif Hıristiyanlık ile tarihî Hıristiyanlığı birbirinden ayırdığı gibi, farklı zeminlerde kural koyan, bağlayıcılık niteliği olan İslâm ile tarihî İslâm'ın ayırdedilmesi gerektiği üzerinde de durmuş,[426] müslümanların ve bütün insanlığın hayrı için, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulup, gençek İslâm'ın yeniden keşfedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Onun yazılarında öne çıkan en

---

421 Açıkgenç, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-286.

422 Bu özellik, esas itibariyle Fazlu'r-Rahman'ın fazla tasvip etmediği bir durumdu. Efganî'nin aşırı aktivist tutumu yanında, Arap talebelerin kendi derslerine rağbet etmemesi ve görüşlerini acımasızca eleştirmesi, onlara karşı menfî tavır takınmasına ve eleştirmesine neden olmuştu (Ortaylı, "Hocamız Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, 1990, 262-263).

423 Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İAD*, IV/4, 238.

424 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 4-5.

425 Fazlu'r-Rahman'ın Mu'tezileye dair görüşleri için, bk. *Islam*, 5-6.

426 Rahman, "Islam's Attitude Toward Judaism", *MW*, LXXII, 1982, 10.

önemli unsur, günün problemlerini çözmek üzere Kur'an'ın çağdaş bir yorumuna duyulan ihtiyaca yaptığı vurgudur.[427] Geleneksel düşünceye, devrindeki büyük şahsiyetlerin ve olayların anlaşılmasında ışık tutması dolayısıyla, önem atfeden Fazlu'r-Rahman, bunların sonraki nesillere ışık tutması ve sağlıklı düşünmesine katkı sağlaması için, sonradan gelen nesillerce yeniden hayatiyet kazandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Şu halde ona göre Kur'an ve Sünnet'in de içinde bulunduğu bütün halindeki geleneğin topluma doğrudan rehberlik etmesi söz konusu değil, çağın ışığında belki gelenekten dersler çıkarılarak yeni düşüncenin ortaya konulması önemlidir.

Gelişmekte olan modern toplumda muhafazakârlık ve liberalizm veya modernizm adıyla iki farklı temel ucun bulunduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, muhafazakârların, mâziyi bütünüyle muhâfaza etmeye çalışmamaları, değerli ve öz olanı korumaları, neyin İslâmî neyin tarihî olduğuna karar vermeleri, kısacası müslümanların daha aydınlanmış bir muhafazakârlık geliştirmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman, aynı şekilde muhafazakârlığın, bir çeşit dinî tarihî gerçek dışı anlayışla tarihin büyük kısmına ezeli bir geçerlik hüviyeti verildiğine dikkat çekerek bundan da vazgeçilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunu gerçekleştiremeyen modernizm öncesi ıslah hareketleri, her ne kadar batıl inanç ve uygulamaların kaldırılmasını başarsa da, ana görevlerini gerçekleştirememiştir.[428]

Fazlu'r-Rahman'ın düşünce sisteminde en temel fikir, değişimin zarurîliğidir. Toplumun değişim fikrine kapalılığı sebebiyle, geçmişin hatıralarını yadederek yaşamaya başlamasını ve zamanının gerçeklerini gözardı etmesini büyük bir başarısızlık sebebi saymış, bu durumdaki bir toplumu, fosilleşmeye başlamış toplum olarak görmüştür.[429] Geçmişin hatıraları ile yaşamamanın veya zamanın ihtiyaçlarını dikkate almanın, Kur'an ve Sünnet'in yeni bir yaklaşımla ele alınmasına bağlı olduğunu söyleyen Fazlu'r-Rahman, ayrıntılarını daha sonra ele alacağımız sünnet ile ilgili ve fakihlerin Kur'an'a yaklaşımına dair düşüncelerini açıklamıştır. Bu görüşe göre Kur'an, tarih boyu fakihler tarafından parçacı bir şekilde ele alınmıştır. O önerdiği yeni metod

---

427 Kur'an'ın çağdaş yorumundan ne kastettiğini Fazlu'r-Rahman değişik eserlerinde açıklamıştır. Özetle ifade etmek gerekirse, Kur'an metninin anlaşılması için dürüst ve ma'kul bir tarihî yaklaşımın gerekliliği, bunu yaparken şu andaki tertibinden ziyade kronolojik bir tertîbin dikkate alınması, Kur'an'ın hukukî emirleriyle bunların gaye ve hedefleri arasında ayırım yapılması, gayelerini anlarken, nâzil olduğu sosyolojik çevrenin dikkate alınması gerekmektedir. Ancak Fazlu'r-Rahman bunun oldukça zor olduğunu ve müslümanların bunu kabul etmesi için hiç bir sebep görmediğini de ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 1970, 329-331.

428 Rahman, *Islam*, s. 250.

429 Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 175-176.

ile bu yaklaşımın sebep olduğu yanlışlıkları ortadan kaldırılmayı, hadis, tefsir ve fıkıh alanlarına getirmeye çalıştığı usulle, küllî bir düşünce sistemini ve yenilikçilik projesini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.[430] Toplumsal değişmenin bir vâkıa olduğundan hareketle Fazlu'r-Rahman, İslâm'ın da toplumsal değişmeye paralel olarak geliştirilip yenilenmesi gerektiğini savunmuştur. O bu değişim sürecini, toplumsal değişme veya değişimin sosyolojisi olarak nitelendirmektedir. Devamlı bir değişim süreci geçirdiğine inandığı toplumun bu değişim sürecini anlayamadığını da ileri süren Fazlu'r-Rahman, bütün çalışma ve fikirlerini bu esasa göre şekillendirmiştir.[431] Ona göre, dinin toplumsal değişmenin tesiriyle yenilenmeyecek ve değişime uğramayacak olan kısmı sadece Kur'an'dan çıkarılacak "Genel İslâmî ilkeleri"dir.[432] Ne var ki Fazlu'r-Rahman'ın burada sözünü ettiği genel ilkeler, hem sınırları belirsiz ve tartışmaya açık, hem de ahlâkî alan ile sınırlandırılmıştır.

Kur'an'ı bir bütün halinde anlamadıkları, onu doğru olarak anlamaya yönelik metod geliştirmedikleri gerekçesiyle tefsircileri ve tefsir usulcülerini de eleştiren Fazlu'r-Rahman[433], geleneksel dönemde sık sık birbiri ile çelişen fikirlerin savunulduğunu, esbâb-ı nüzûla dair rivâyetlerin özel durumlara cevap vermekten öte, oradan çıkarılacak genel ilkelere yardımcı olmak amacıyla kullanılması gerektiğini ancak bunun daha önce sürekli olarak gözardı edildiğini söylemiştir.[434] Aynı şekilde, geleneksel fıkıh usulünü de eleştiren Fazlu'r-Rahman, fakihlerin hüküm verirken âyet ve hadislerden iktibas yapmalarını yersiz bulmaktadır. Çünkü müslüman, Kur'an ve Sünnet'i tamamıyla kendi benliğine sindirdiği için zaten ileri süreceği hukuk kuralı temel kaynaklar ile çelişmeyecektir. Bütün yenilikçi düşünürler gibi Fazlu'r-Rahman da ictihad üzerinde durmuş, ictihadın olmadığı yerde dinamizmin olamayacağını ifade etmiş, ancak fakihlerin ictihadı sadece İslâm hukukuna hasretmelerini eleştirmiştir. Müslümanın içinde bulunduğu bütün fikrî çabaları bu çerçevede değerlendiren Fazlu'r-Rahman, ictihadı, "kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı, yeni durumu içerecek şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil ederek değiştirmek suretiyle çözüme ulaşma çabası" olarak değerlendirmiştir.[435]

---

430 Açıkgerç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İAD*, IV/4, 246-247.

431 Rahman. *Islam and Modernity*, s. 162; a. mlf., *Islamic Methodology*, 175-1766. Ayrıca onun değişimle ilgili görüşü için bk. Açıkgenç, "Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *İslam ve Çağdaşlık*, 21-25.

432 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 20-21.

433 Rahman, *Mojor Themes of the Qur'an*, s. xii, xv.; a. mlf., *Islam and Modernity*, s. 17.

434 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 17.

435 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 7.

Tarifte de görüldüğü üzere buradaki ictihad geleneksel anlamından farklı fonksiyonlar icrâ edecek şekilde tanımlanmıştır. Fıkhî hüküm ifade etmesi açısından Kur'an âyetlerinin mutlaklığı konusunu da ele alan Fazlu'r-Rahman, ictihada özellikle ceza hukuku ve normatif hukuk alanında ihtiyaç olduğunu, Kur'an'dan hareketle varılan hükümlerin genel anlamda geçerliliğinin olamayacağını, mutlak geçerliliğin sadece Kur'an'dan çıkarılan genel ilkelerde olabileceğini ifade etmektedir. Fazlu'r-Rahman, Kur'an'ın anlaşılmasında kendisine verilen büyük rol sayesinde aklın, Kur'an'ın somut yasamasından, onun temel hedeflerini oluşturan genel ilkelerine doğru ulaşacağına inanmıştır. O, özellikle modernist müslümanlar tarafından dile getirilen, "Kur'an'ın bize ilkeler verdiğini", Sünnet'in veya aklın ise, bu ana esasları somut çözümler halinde ortaya koyduğu şeklindeki görüşleri eleştirmiştir. Fazlu'r-Rahman'a göre Kur'an, pek fazla genel ilke vermemekte; çoğunlukla belli ve somut tarihî meselelere çözümler getirmekte, kararlar vermektedir. Burada yapılması gereken, açık ya da imalı bir biçimde âyetlerde zikredilmiş olan çözümler ve kararların arka planındaki sebepleri bulmak ve bu sebeplerden genel ilkeler çıkarmaktır.[436] Fazlu'r-Rahman, kendisinden önce yaşamış bütün yenilikçi düşünürleri okumuş ve onları değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ancak onun İslâm modernizmini savunan tutumunu ve özellikle de Kur'an'a yaklaşımını, daha çok kendisi gibi Pakistanlı ve Avrupa'da eğitim görmüş bir düşünür olan İkbal'in fikri açıdan devam ettiricisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Ne var ki Fazlu'r-Rahman'ın düşüncelerini tavizsiz uygulamaya karşı esnek olmayan tutumu,[437] kendisinin pek çok muhafazakâr âlim tarafından tenkit edilmesine sebep olmuştur. O, ilk tepkileri Ocak 1964'te Yeni Delhi'de XXVI. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi tarafından düzenlenen "İslâm Şahsiyet Hukukunda Değişim" konulu sempozyum vesilesiyle zaman ve mekanın değişimine bağlı olarak hukukî kuralların değişimi üzerine sunduğu bir tebliğ ile almaya başlamıştı.[438] Bunun yanında, kısmen "*Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmi Meseleler*" isimli makalesinde de ifade ettiği öneriler, ileri gelen ulemâ ve toplum tarafından tepki ile karşılandı. Fazlu'r-Rahman'ın fikirlerinden, en çok tartışılanlardan sünnet konusunu daha sonraya bırakırsak, bankacılık, faiz, ribâ, ceza hukuku, aile hukuku, nüfus planlaması, kadın hakları, miras hukuku, zekat, namaz vakitlerinin sayısı gibi konulardaki, mevcut ihtiyaçları göz önünde bulundurarak ve Kur'an'a dönerek yeni ictimaî-ahlâkî amaçlar doğrultusunda çözümler üretmek gerektiği şeklindeki görüşü, Kur'an'ın zahirini reddetme, İslâm'ın

436 Rahman, *İslam and Modernity*, s. 20.

437 Wan Daud, "Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlu'r-Rahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 254.

438 Ali, "Late Professor Fazlu'r-Rahman", *ICLQ*, VIII/3, 1988, 255-256.

uygulanmasında Hz. Peygamber ve sonrasında ortaya çıkan tarihî tecrübe ve birikimi hiçe sayma ve sonuçta dinde reform yapma şeklinde yorumlanmıştır.[439]

Muhammed İkbal'in düşünce geleneğini sürdüren ve son dönemin önde gelen yenilikçi âlimlerinden birisi olan Fazlu'r-Rahman[440], klâsik dönemden modern çağlara, Kur'an, hadis ilimlerinden felsefe ve bilim alanlarına, İslâm dünyasındaki çağdaş sosyo-politik gelişmelere kadar her konuda yazmış, son dönem genç araştırmacılarını ve İslâm araştırmaları alanındaki Batılı mesai arkadaşlarını etkilemiştir.[441]

Fazlu'r-Rahman, felsefenin tartışmasız akılcı Yunan geleneğine dayandığını ifade etmesine rağmen, filozofların İslâmî mirasın hakikî unsurları olduklarını ve İslâmî gayeye hizmet ettiklerini göstermeye çalışmıştır.[442] Bu görüşünü savunurken o, özellikle İslâm'ın ilk günlerindeki esnekliğini ve Hz. Ömer gibi liderlerin kendi görüşlerini zamanın ihtiyaçlarına göre nasıl uydurmaya çalıştıklarını hararetle vurgulamıştır. Sonraki dönemde kelâmcı ve fakihlerin akılcılığı terketmelerini ise eleştirmiştir. Charles Adams'ın ifadesiyle onun hayatını adadığı en önemli gayelerden birisinin, "müslüman çağdaşları arasında , akılcılığa dönüş ve aklın kıymetini yeniden canlandırmak" olduğu söylenebilir. Çünkü o, bütün felsefî düşünmenin temel taşı olan akılcılığın sadece İslâmî mirasın esası/özü değil, aynı zamanda günümüz müslümanlarının karşılaştığı bir sürü meselenin çözümü içinde bir anahtar olduğuna inanmıştır".[443] Bu noktadaki benzerlikleri sebebiyle Fazlu'r-Rahman, Emevîler dönemindeki idarî uygulamalara karşı tepki gösteren, irade hürriyetini, akılcılığı ve kadere imanı savunan hadis ehlini tenkit eden Mu'tezile'yi desteklemiştir.[444] Ahmed Han'ı zaman zaman eleştiren Fazlu'r-Rahman, onun, İslâm felsefecilerinin akılcı yaklaşımını yeniden ihyâ etmek istediğini, mu'cizeyi inkâr ederek tabiat kanunlarının zorunluluğunu müslümanlara kabul ettirmeye çalıştığını, buna karşılık Abduh'un, Mu'tezile'nin akıl anlayışına canlılık kazandırmayı hedeflediğini ve her hangi bir mu'cizeyi inkarın iman meselesi olmadığını söylediğini ifade etmiştir.[445]

Hilâfetin kaldırılmasından sonraki dönemde Türkiye'deki gelişmeleri ve geleneğin hemen hemen bütünü ile temizlenmesini oldukça müsbet bir gelişme olarak değerlen-

---

439 Açıkgenç, "Fazlu'r-Rahman", *DİA*, XII, 280-286.

440 Onun İkbal ile aralarındaki fikri teması için, bk. Wan Daud, "Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlu'r-Rahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 254; Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, 1990, 265.

441 Ahmad, M., "Professor Fazlu'r-Rahman", *AJISS*, V/1, 1988, 1.

442 Rahman, *Islam*, s. 117.

443 Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, 1990, 272.

444 Rahman, *Islamic Methodology*, 78.

445 Bk. Aydın, "Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi", *İAD*, IV/4, 273-284.

diren Fazlu'r-Rahman, geleneksel anlayışın izlerinin kalmadığı bir yerde, İslâm'ın yeniden ihyasının daha kolay olacağını düşünmüştür.[446] Fazlu'r-Rahman'ın Türkiye'deki siyasî gelişmeleri hangi oranda desteklediğinin bilinmemesine rağmen, modernist düşüncenin temel özelliği olan geleneksel düşünceye karşı tavrı, iki hareketin aynı ortak noktada birleşmesine neden olmuştur.

---

446 Wan Daud, "Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlu'r-Rahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 256.

III. MODERNİZMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ VE YAPILAN TENKİDLER

Kavram olarak modernizm ve ilgili ifadelerin muhtevâsına işaret edilmesine ve orada temel özellikleri verilmesine rağmen bu kısımda temel niteliklerine bir kez de daha ayrıntılı bir şekilde ve bir kaç başlık altında ele alınacaktır. Esasen çalışmanın birinci bölümünde ele alınan konuların müşterek noktalarının tamamı bu kısımla ilgili olması sebebiyle burada zikredilmesi mümkün gözükmekle birlikte, sadece bazı noktalara işaret edilmekle yetinilecektir. Ayrıca bu çalışmanın amacı modernist düşüncenin eleştirisi olmamasına rağmen, tezin tamamını okuma imkanı bulamayanlara çok kısa bilgiler vermek gayesiyle bazı noktalarda onlara yöneltilen eleştirilere de kısaca temas edilecektir.

A. MODERNİST DÜŞÜNCENİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Modernizm tabiri kültürel olarak geleceğe yönelme çağı şeklinde tanımlanmış, gelecek ile geçmişin birbirine zıtlığı gibi, muhafazakârlığın tam karşıtı kabul edilmiş, ilerleme, terakkî, gelişme, özgürlük, serbest düşünce, birikim, aydınlanma gibi kavramlarla eş anlamlı görülmüştür. Bu tür ifadeler değerini koruduğu sürece modernizm ifadesi de canlılığını koruyacaktır. Zira bu ifadeler modernizmin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre modernizm öncesi dönem (geleneksellik) geçmişe, öncekilerin hikmetli, güzel, yüce örneklerine ve onların tecrübelerine bakma veya dönme, modernnizm ise geleceğe bakma, onun için planlar yapma, umut besleme, geleceği önceden inşa etme gibi temellere dayanır.[447]

Modernistlerin temel prensibinin, "kaynakları serbest bir şekilde ele alma" gereğine inanan Protestanlığa dayanması, yorumlarında modern düşünceyi kullanması ve ilk dönem hukukçu ve âlimlerinin yorumlarını hesaba katmamaları sebebiyledir ki bu tür hareketler genellikle bir geleneğe dayalı olmaktan ziyade ferdî ve sınırlı hareketler olmuşlardır.[448] Modernizm normal halk seviyesinde körü körüne taklit, süslenme, günlük yaşayış tarzı , adab-ı muaşerette ve ictimaî tavırlarda ortaya çıkarken, entellektüel ve idarî kesimde fikrin modernleşmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Modernizmin bir diğer özelliği de değişime yaptığı aşırı vurgudur. Esasen bu modernizmin ilk kullanıldığı zamandaki anlamında da mevcut bir hususiyettir. Ancak çağdaş dönemde bu değişim Ortaçağ'a oranla çok daha hızlı olmuştur. Hızlı değişim beraberinde aile hayatı, ticarî ilişkiler, dinî anlayış, siyasî yapı gibi alanlarda pek çok

---

447 Therborn, *European Modernity and Beyond The Trajectory of European Societies 1945-2000*, s. 4-5.

448 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 57-58.

değişiklikleri de getirmiş, bu da kanunların şartlara, yer ve zamana göre değerlendirilmesi düşüncesini doğurmuştur. Hayattaki eski istikrarın kaybolması hemen her ülkede hayat şartlarını düzenleyen yeni değişiklikleri gerektirmiş, bütün bu ihtiyaçlar İslâm dünyasında Batılı hakim güçler tarafından yönlendirilmiştir.[449]

Şartlar gereği İslâm toplumlarının modernizm ile karşılaştıkları andan itibaren bazı müslüman entellektüeller İslâm ve modernizm üzerine yazılar yazmaya ve çoğu zaman da İslâm'a atfedilen mevcut yorum, anlayış ve uygulamaların dindeki yerini, İslâm toplumlarının içinde bulundukları geri kalmışlığının sebeplerinin bu anlayışlarla ilgisi olup olmadığını konu alan yazılar yazmaya başladılar. Ancak bu konuda yazan müslüman düşünürler oldukça azdı ve yaptıkları çalışmalar çoğu kere genel olarak müslümanlara ulaşmaktan uzaktı. Eğitim kurumlarında ve entellektüel çevrelerde onların çalışmaları muhatap bulmakla birlikte, (Batı'daki, Ortadoğu Araştırmaları Bölümleri dışında) şu ana kadar mevcut müfredatlarda okutulmak üzere programa alınmamıştı. Bu durum pek çok modernist tarafından hoşnutsuzlukla karşılanmış ve halka inememenin ve fikirlerini yaygınlaştıramamanın sıkıntısını çekmişlerdir.[450] Teşekkül dönemi İslâm modernizmi ve Çağdaş İslâm modernizmi başlıkları altında daha detaylı olarak ele alınan ve daha geniş olarak temas edilen yenilikçi düşüncenin ortak noktalarının bazıları burada kısaca birkaç başlık altında ele alınacaktır.

1. Kur'ân'a Yapılan Vurgu

Modernist düşünürlerin hemen hepsi müslümanları gerçek tevhîdî anlayışa tekrar döndürmek, batıl inanış ve hurâfelerden uzaklaştırmak ve geleneklerin bağından kurtarmak düşüncesinden hareketle, "Kur'an'a dönüş" çağrısında bulunmuş, muhafazakâr ulemâ nezdinde hadislere atfedilen itibar ve otoritenin hatalı olduğunu iddia ederek, sünnetin Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olmasına karşı çıkmışlardır.[451] Başta Ahmed Han olmak üzere önde gelen şahsiyetler çalışmalarıyla bu anlayışı ortaya koymuşlardır. Abduh'un *Kitâbu't-Tevhîd*'i Kur'an'a yapılan vurgunun en açık delilidir. Bunun yanında modernizm ile ilgisi sadece Mısır'dan yaptığı tercümelerle öne çıkan ve Türkiye İslâmcıları'nın önde gelen isimlerinden Akif'in bile meşhur şiirinde, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" şeklinde ifade ettiği anlayış da aynı fikrin izlerini taşımaktadır.

---

449 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 12.

450 Saeed, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey*, s. 44.

451 Bu iddia muhafazakâr ulemânın yanında bazı Şarkiyatçılarca da dile getirilmiştir. bk. Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 10.

Ahmed Han'ın dinin önceki saf haline getirilmesi ve Kur'an'a dönülmesi hususundaki benzer fikirleri, kendisinin biyografi yazarı Eltaf H. Hâlî (1837-1924) tarafından şu şekilde özetlenmiştir: "Ahmed Han, İslâm'ın sadece müslümanların ilâhî olarak vahyedildiğini ve kendilerine aynen Peygamber'e indirildiği gibi, hiç bir ekleme ve düzenlemeye maruz kalmadan ulaştığını kabul ettikleri kısmının, bilim ve aklın ışığı altında incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Ahmed Han'ın sözünü ettiği bu kısım vahyin sadece kendisi ile sınırlı olduğunu düşündüğü Kur'an ile ilgilidir. Hz. Ömer'e atfen nakledilen, "Kur'an bize yeter" şeklindeki sözünden bahseden ve bunu delil alan Ahmed Han, başka hiç bir delilin Kur'an gibi bir gerçekliği olamayacağını savunmuştur. Ona göre, sahihliği kesin ve Peygamber tarafından söylendiği sabit bile olsa hadisler aynı değeri haiz değildirler".[452]

Benzer ifadelerle Halife Abdülhakîm'in (ö. 1957) "İslâm, asırlar boyu aslî olmayan ve kendisine hasım olan pek çok şey toplamıştır. İtikadın özüne dönmeliyiz" sözlerinde de görüldüğü gibi yine temel vurgu Kur'an'a, Kur'an'ın özüne dönmektir. Bu dönüş, aynı zamanda inanç esaslarının ve dinî hükümlerin en alt seviyeye indirilmesi ve basitleştirilmesi taleplerini de ifade etmektedir. Abdülhakîm dinî esasların sadece Kur'an'a indirgenmesi zaruretini dile getirmesine rağmen, onun bu yaklaşımı uygulamada Kur'an'ın bazı bölümlerini içeren, belirli konulara tahsis edilmiş bir anlayıştır. Örnek olarak Abdülhakîm'in şu ifadesine bakalım: "Ahlâkî ve tabiî nizamın yaratıcısı olan Allah'a imanla birlikte, ahlâkî nizama inanmak da, şayet hayırlı işler yapıyorsa insanın imanının tamamlayıcısıdır. İslâm'ın geriye kalan kısmı, bu temel bakıştan mantıkî olarak çıkan bir sonuçlar sistemidir".[453]

İman esaslarını temelde "iman ve ahlâk" olarak sınırlandıran ve Mazharuddin Sıddıki'nin de ifade ettiği gibi, dinin basitleştirilmesini sağlamak uğruna sarfedilen bu sözler aynı zamanda bir çok problemi de beraberinde getirmektedir. Ahlâkın iman esası olarak gösterilmesine sebep olan "imanın tamamlayıcısı olma" vasfını haiz diğer hususlar da bu temele dahil midir, sadece bahsedilen iki esasa sahip dinler arasında hiç bir fark yok mudur ve en önemlisi de bütün bir toplumun sadece bu iki esasla şekillendirilmesi mümkün müdür,[454] gibi sorular ilk akla gelen problemlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta da Fazlu'r-Rahman'ın düşüncesi ile son şeklini bulan, Kur'an'ın birbirinden bağımsız âyetlerden hüküm çıkarılmasının yanlışlığı, esas yapılması gerekenin Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınmasının zarureti fikridir. Tefsir ilmine dair görüşlerini açıklarken geniş olarak işlediği bu konuyu Fazlu'r-

---

452 Hâlî, *Hayatı Cavid*, s. 276.

453 Abdülhakim, *Islamic Ideology*, s. 322.

454 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 57-58.

Rahman şu sözleriyle özetlemiştir: "Gerçekçi ve gelecek vaadeden bir İslâm hukuku ve İslâm kurumları tesis etmek istiyorsak, iki yönlü bir hareket yapmak zorundayız; Birincisi, nazil olduğu zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir. İkincisi, bu genelleme düzeyinden günümüzde geçerli olan konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket etmektir".[455]

2. Aklın Önemine Yapılan Vurgu

İctihadın önemine olan inançları sebebiyle yenilikçi düşünürler, dinin aklî yönüne, aklın dindeki rolüne, serbest düşünceye ve hür iradeye oldukça fazla değer vermişlerdir. Onların geleneksel İslâm hukuk mirasına olan eleştirel yaklaşımları, meselelerin çözümünde yeni bir yöntem kullanma, ictihad anlayışına yeni bir anlam verme arzusundan kaynaklanmaktadır. Reşit Rıza'nın da belirttiği gibi, yenilikçilere göre İslâm bir mantık dinidir ve şeriat-ictihad temelleri üzerine kurulmuştur. İctihad olmadan İslâm'a ilâhî bir din demek zordur. O halde ictihadı istemeyen kişi İslâm'ın ve şeriatın temeline zarar vermektedir.[456] Abduh gibi modernist düşünürler de kıyas, istihsan ve mesâlih-i mürsele prensiplerine önem vermişlerdir. Klâsik İslâm hukukunda var olan maslahat prensibi, dinin zaman ve mekanın şartlarına göre nasların ışığında yeniden değerlendirilmesi esası ile benzerlik arzetmektedir.

Modernizm ile birlikte sıkça kullanılan kavramların başında akıl gelmektedir. Modernizm öncesi dönemde de akla yer veriliyordu ancak bu sınırlı alanlarda idi. Özellikle dinî alanda kişiler bir otorite tarafından hemen susturulabiliyordu. Oysa modern insan otoritenin arkasında da aklî sebepler aramaktadır. Modernist müslümanların ortaya attığı, Kur'an ve Sünnet'in zahirî manalarının değil, onların arka plânında yatan gerçek gayelerinin tesbitinden çıkarılacak yeni sosyal ve siyasal prensipler, yeni bir hayat felsefesi çıkarma faaliyetlerini yürütmede en önemli fonksiyon akla yüklenmiş, bir anlamda modernizmin, hislerin ve hurâfelerin esiri olarak değil, aklın hakimiyeti altında hedeflerine ulaşmasının gereğine dikkat çekilmiştir.[457]

Batı'da ve İslâm düşünürlerinde akla atfedilen bu değere rağmen Bergson, Schopenhauer, A. Sorel Kirkegaard gibi bazı Batılı düşünür ve filozoflar, aklın hakîkate ulaşmada tek ölçü olamayacağını savunarak, aklın tek başına hakikati anlamadaki

---

455 Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 95-96.

456 Rıza, *Tefsirü'l-Menar*, VI, 420.

457 Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 240.

yetersizliğini ifade etmişlerdir.[458] Buna karşı modernist düşünürlerin akla yaptıkları bu vurgu ve geleneğe karşı tavırları hususunda Mu'tezile ile olan benzerlikleri sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından *Yeni Mu'tezile* şeklinde takdim edildiği de olmuştur. Tartışılan konular bir yana, temel düşüncedeki benzerliklerin bu değerlendirmede önemli rol oynadığını düşünmek mümkündür.

3. Dinin Ahlâkî Yönüne Yapılan Vurgu

İslâmî modernizmin, dinin ahlâkî yönüne yaptığı vurgu ile, modernizm öncesi dönemde dinî emirlerin bütünü ile doldurulan hayattaki boşluklar, modernizme yapılan eleştirilerin de tesiriyle, nasların kontrolünde olmaktan daha çok toplum tarafından yönlendirilen, ancak dinin genel çerçevesine uygun düşen ahlâkî prensiplerle doldurulmaya çalışılmıştır. Modernistler tarafından yapılan bu eleştirilere çözüm yine onlar tarafından önerilmiş, ancak bu eleştiri içten yapılan ve modernizmin din ve metafiziğin saf dışı kalmasıyla ortadan kalkan dinin bütünleyici rolü yerine modernliğin kendi içinden bir güç bulma gayesine yönelik olmuştur. Bu amaçla yapılan öneriler, öncelikle akıl ile insanın tabiatında var olan bölünmüşlüğü gidermeyi hedefler. Bireyselleşmiş modern toplumun bu yalnızlığını gidermeyi ve dinin birleştirici rolünü evrensel ahlâkî ve sanatsal değerlerle gerçekleştirmeyi hedeflemektedirler. Onlar bir anlamda, aklın birleştirici bir güç olduğunu iddia eden Hegel'in ifadesiyle, "fikirler, estetik, yani mitolojik kılınmadıkça halkta hiç bir ilgi uyandırmaz"[459] sözünün gereğini yerine getirmeyi gaye edinmişlerdir.

Müslüman modernistlerdeki bu anlayışa paralel olarak, Yahudilik'teki hukukî uygulamaları neshedildiği gerekçesiyle kabul etmeyen çağdaş hıristiyanlar da, daha Ahmed Han gibi ilk müslüman modernistlerden önce, dinin ahlâkî yönüne dikkat çekmeye başlamıştır. 1836 yılında Hıristiyan misyoneri olarak Hindistan'a gelen ve William Muir ile de beraber olan Dr. Pfander, müslümanların Hıristiyanlığa yönelttiği eleştiriler karşısında dinini savunmak üzere, Hıristiyanlığın resmî ve ahlâkî şeklinde iki yönünün bulunduğunu, ahlâkî ilkelerden oluşan kısmının ebedî olduğunu ve kendilerinin de bu yönü takip ettiklerini savunmuş, bir peygamberin gerçekliğinin, mesajının temel evrensel ilkelerle çatışmaması ve getirdiği evrensel ilkeler ile tesbit

---

458 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 87-89.

459 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 32. Hegel'in bu sözü felsefî hareketlerin toplum tarafından ne kadar yakından takip edilme ihtimali olduğunu ortaya koyması açısından da ilginçtir. Aynı şekilde belirli bir süre entellektüel çevrelerde tartışılıp sona eren modernist düşüncenin de halka indirilememesinin sebeplerini de burada aramak gerektiği kanaatindeyiz.

edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[460] Müslümanların da aynı esasları benimsediklerini açıkça söylemek doğru olmasa da özellikle daha sonraki anlayışlarda buna benzer tavırların varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Modernizmin din ile zaman zaman çatıştığının farkına varan bazı düşünürler, Hıristiyanlık ve Yahudilik'te aynı probleme karşı, önerilen bu tür çözümleri çare olarak düşünmüşler, dinin ahlâkî yönüne daha çok vurgu yaparak İslâm'da da din ile devlet işlerinin bir birinden ayrılması gerektiğini vurgulamışlardır.[461] Bu sebeple, İslâm sadece dinî esaslar bütünü olmayıp aynı zamanda arkasında büyük bir geleneğe sahip olduğu için, modernistlerin dinin sadece ahlâkî yönüne vurgu yapmaları ve İslâmî mirasın ortaya koyduğu temelleri, kurumları, ahlâkî anlayışları ve âdetleri gözardı etmeleri ve başkalarından çok kendilerinin bunları eleştirmeleri tenkit edilmiştir.

Modernistler, İslâm'ın ve müslümanların daha çok ictimaî ve ahlâkî yönlerine dikkat çekmelerinin neticesi kabir âlemi, kıyâmet, âhiret gibi dinin metafizik yönleri üzerinde fazla durmamışlardır. Modernistlere göre İslâm insanların ihtiyaç ve problemlerine çözüm üreten bir anlayış ise, onların günlük yaşantıları ile alakalı olmalıdır. Buna inandıkları için de İslâm'ın öğretilerinin bu dünyada insanlara sunulan en mükemmel anlayış olduğuna ve değerli hiç bir anlayışın İslâmî anlayışla tezat teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır. Bu sebeple, İslâma yaptıkları "bu dünya" merkezli vurgu anlayışının tamamıyla İslâmî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

4. Geleneğe ve Taklîde Tepki

Geleneksel İslâm'a yöneltilen eleştiriler modernizmin en temel özelliğini teşkil etmektedir. Fazlu'r-Rahman bu konudaki fikirlerini, "İslâm geleneği içerisinde İslâm ile Kur'an veya Peygamber'in sünneti ile ilişkisi olmayan bir kaç sistem veya din çıkabileceği" şeklinde dile getirmiş ve bu görüşlerini İbn Teymiye'nin Evzaî'den yaptığı bir nakille delillendirmiştir. Bu rivâyete göre Evzaî, "Alkolün meşruiyyetini Kûfelilerden, mut'anın ve uyuşturucunun meşruiyyetini bazı Mekkeli fakihlerden, musikînin meşruiyyetini Medineliler'den alan bir kişi becerebildiği bütün kötülükleri bir araya getirmiş olur. Bu görüşlerin hepsi İslâm fıkhı içerisindedir ve geleneğin bir parçası haline gelmiştir. Bu geleneğin çoğunun Kur'an ile ilgisi yoktur" demiştir.[462] Bahsedilen şeylerin bir çoğunun abartma olduğunu ve bu düşüncelerin gelenek içerisinde marjinal fikirler olarak kaldığını bildiği halde, Fazlu'r-Rahman, görüşlerini

---

460 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 86-87.

461 Saeed, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey*, s. 48.

462 Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *AJISS*, V/1, 1988, 6.

desteklemek için bu tür deliller kullanılabilmiştir. Bu, söylenenlerin doğruluğunu tetkik etmek bir yana, bütün geleneğin töhmet altında bırakılması demektir. Kaldı ki aynı gelenek içerisinden iyi olan yönleri bir araya getirerek kusursuz bir model sunmak da mümkündür. Fazlu'r-Rahman kendi ifadesi ile bir çok İslâmî, gayr-i İslâmî ve ikisi arasındaki şeyleri de ihtiva eden bu geleneğe "İslâm geleneği" değil, "müslüman geleneği" demeyi tercih etmiş ve bu geleneğin acilen yeniden gözden geçirilmesinin zarûretini ifade etmiştir.[463] Gelenek içerisinde bazı aşırı ve uçlarda kalan görüşlerin varlığı kaçınılmazdır. Ancak yanlışlık bu aşırılıkları göz önünde bulundurarak İslâm'ı değerlendirmektir. Şu halde geleneksel kültürü değerlendirirken cumhûrun benimsediği ve yaygın olan fikirleri dikkate almak, doğruya daha yakın bir neticeye ulaştıracaktır.

Modernistlerin taklîde karşı çıkmalarının en önemli boyutu hadislerin kabulüne yansımaktadır. Kendilerine daha rahat bir hareket alanı sağlamayı amaçlayan bu kimseler, hadisleri de gelenek kategorisinde değerlendirme temayülünde olmuş, hadisi de sorgulama ve töhmet alanlarına dahil etmişlerdir. Sünneti gelenek çerçevesinde ele almaları sebebiyle genelde dinin ikinci kaynağı konumunda görmemişlerdir. Geçmiş mirasa ve geleneksel İslâm'a yapılan ilaveleri ve bid'atleri eleştirmede, ortaçağ hadis ve hukuk çalışmalarını tenkit kapısının yeniden açılmasında modernistler ile Vehhâbiler aynı düşünmektedirler. Modernistlere göre bu eleştirilerin yapılması zorunludur. Onlara göre, Ortaçağ'ın hadis İlmi kullanılarak 1940'ların Ezher'inde hadislerin sahih ve İsrâiliyât şeklinde ayrılarak yeniden tasnifi yardımıyla ne ölçüde hüküm verilebileceği son derece şüphelidir.[464]

Gelenek ve taklîde karşı çıkmaları sebebiyle yenilikçiler genelde eğitim üzerinde ısrarla durmuş, klâsik eğitim-öğretim müeseselerinin ıslâhı, pratik faydası olmayan ve devri geçmiş dersleri kaldırmak ve yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek dersler koymaktan söz ederek bu amaçla büyük gayret sarfetmişlerdir. Efgânî ve Abduh'un Ezher'de, Ahmed Han'ın Aligarh Koleji'nde gerçekleştirmeyi hedeflediği şeyler, hep bu gayeye yöneliktir.[465] Yine onlar, saf bir tevhid anlayışına sahip olmanın en önemli engellerinden ve batıl inanç ve hurafelerin kaynaklarından birisi olarak gördükleri ve müslümanları pasifleştirdiğine inandıkları tasavvuf ve tarikatların tamamen ortadan kaldırılmasından sözetmişlerdir.[466] Öncelikle tasavvufî düşüncenin veya bu anlamda ilk dönemden kalma aşırı anlayışların İslâm'a soktuğu ilâvelerin temizlenmesi ve İslâm'ın saflaştırılmasına olan kesin ihtiyacın, Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yeniden

---

463 Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi Bir Cevap", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, s. 142.

464 Gibb, *Modern Trends in Islam*, 50.

465 Özelde Osmanlı genelde de İslâm dünyası modernleşmesinin temel özellikleri için bk. Kara, Tanzimattan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1405-1407, 1419-1420.

466 Kara, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1420.

giderilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Modernistlerin bu anlayışı ile modernizm öncesi yenilikçi düşünürleri, özellikle de Arabistan'daki Vahhâbîlik hareketi arasında büyük bir benzerlik olmakla birlikte, modernistler bu iki kaynağı yenilikçilerden farklı kullanmışlardır. Yenilikçiler nasların metinlerine kesin delil olarak yaklaşırken modernistler, nasların ruhunu anlamaya çalıştıklarını ve İslâm'ın evrensel kuralları ile belirli şartlara bağlı olanlarını ayırdetmeye çalıştıklarını söylemişlerdir.

Genel olarak modernistler İslâm âlemindeki sosyal düzeni kendi anlayışları doğrultusunda orijinal İslâm'a uygun olarak yeniden şekillendirme taraftarı olmuşlar, bu gerekçe ile geleneksel olarak aktarılmış hukukî anlayışlara karşı eleştiriler getirmişlerdir. Bu sebeple Ahmed Han kendi zamanındaki geleneğe tabii olan müslümanların anlayışını, "Allah'tan başka bir Allah, Kur'an'dan başka bir Kur'an, Peygamber'den başka bir Peygamber yaratıp onlara inanmaya başladılar" şeklinde değerlendirmiş ve "bu sahte Allah, sahte Kur'an ve sahte Peygamber'e atamız İbrahim'in babalarının putlara yaptığını yapıp, dünya üzerinde tek olan Allah'a, onun gerçek Peygamber'i Muhammed'e ve onun gerçek kitabı Kur'an'a itaatin yeniden kendileri tarafından sağlanacağını" ifade etmiştir.[467] Abduh da bu konudaki düşüncesini, "Allah'ın kitabı ve Peygamber'in öğretilerine, halef ve selefin araya girmelerine izin vermeden, direkt olarak baş vurmak her müslümanın kaçınılmaz görevidir"[468], sözleriyle ifade etmiştir. Reşid Rıza ise bu konuda hocası Abduh'un tavrını oldukça cesaretli bulmuş ve şu değerlendirmede bulunmuştur: "İmamlar tarafından konulmuş prensiplerden hareketle otoriteler tarafından yazılmış kitaplara son derece güveniriz. Onların her yazdığını kabul etmek en tabii vazifemizdir diye düşünürüz. Sevap kazanmak dışında Kur'an ve Sünnet'e bakmaya gerek dahi görmeyiz. Eğer hukukçunun hükmü ile Kur'an ve Sünnet arasında bir çelişki varsa, Kur'an ve Sünnet'i re'yimize göre yorumlamanın doğru olmadığını bildiğimiz için kendi aklımızı suçlayarak, sanki hatalı olması mümkün değilmiş gibi, hükmüne sıkı sıkıya sarılırız".[469]

5. Bazı Fıkhî Kavramların Yeniden Ele Alınması

Modernistler ve gelenekçiler arasında sürekli tartışılan diğer bir konu da, icmânın vukûu ile Kur'an ve Sünnet'i anlamada ictihad hakkının olup olmaması meselesidir. İctihad hakkının düşünen herkes için var olması gerektiğini savunan modernistler Ortaçağ'da yapılan yorumların ve kelâmî yapının artık geçerliliğinin kalmadığını,

---

467 Ahmed Han, *Makâlât*, X, 80.

468 Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, s. 64-65.

469 Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, I, 407.

herkesin klâsik kaynakları modern öğretilerin ışığında yeniden değerlendirme hakkının olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[470]

Muhafazakâr müslümanların aksine modernistler, İslâm mirasını modern dünyanın şartları ışığında yeniden yorumlama veya formüle etme yoluyla İslâm toplumunun bir yenilenme sürecinden geçirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu şekilde onlar modernizm öncesi yenilikçi düşünürler gibi, ictihad[471] yoluyla reform ve yenilenme sürecinden geçme hususunda aynı görüşleri savunmuşlardır. Ne var ki modernizm öncesi ictihad çağrıları ile modernistlerin bu çağrıları arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Öncelikle ictihad birincisinde Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan delillere dayalı iken, ikincisinde çağdaş dünya ve ihtiyaçlar esas alınmıştır. İkinci olarak, modernistlerin ictihada vurgu yapmaları onu kendi görüş ve düşüncelerini açıklamada dikkate alınabilir bir yöntem olarak düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Yoksa onların, önceki dönemde ictihada yüklenen fonksiyonu aynı ile icrâ etmek gibi bir düşünceleri olmamıştır.

Söz gelimi, Ahmed Han'ın ilk döneminde yazdığı dinî yazılarında Şah Veliyyullah'ın (ö. 1762) etkisi, âdet ve geleneklerine giren Hindû ve Farisî tesirinin atılmasında olduğu gibi, ictihâda verdiği önem ile de açıkça kendini hissettirmiştir. Aynı konu üzerinde Şah Veliyyullah'dan sonra da pek çok kimse durmuş ve bir şekilde ona işaret etmişlerdir. Ancak Ahmed Han gibi, modernist düşünürlerin üzerinde durdukları ictihad, klâsik dönemdekinden oldukça farklılık arzetmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, ilk dönem ictihadının temellerini Kur'ân ve Sünnet oluştururken sonraki dönemlerde bu esaslara fazla bakılmadığı daha çok ictimâî maslahatların öne çıkarıldığı görülür.

6. Sebeplilik ve Mu'cizeler Meselesi

Mu'cizeler konusu tartışıldığı zaman şüphesiz ilk akla gelen Ahmed Han'dır. Ona göre mu'cizeler tabiat kanunlarına tâbidirler ve eğer gerçekten tabiat kanunlarına tâbi iseler mu'cize değildirler. Ahmed Han mu'cizeleri sadece tabiat kanunlarına aykırı olduklarından dolayı değil, aynı zamanda Kur'an'ın tabiata ters düşen ve evrenin üzerine inşa edilmiş olduğu prensiplere karşı olan hiç bir olaya (mu'cizelere) destek olmadığı gerekçesiyle de reddetmektedir.[472] Ahmed Han'ın düşüncesinde yer alan tabiat merkezli anlayışını Şiblî Nu'mânî ve Abduh'un sebep-sonuç anlayışlarında da

---

470 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 13.

471 Osmanlı'nın son zamanlarında esen ictihad fırtınalarına karşı o dönem ulemânın (Atıf Hoca, Akif, Seyyid Nesib, Ali Tayyar) yazdığı yazılar için bk. Bayram-Çöğenli, *Abduh ve Resid Rıza'nın Ehli Sünnete Muhalif Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi*, s. 108-132.

472 Ahmed Han, *Makâlât*, XIII, 87.

görmek mümkündür. Meselâ Şiblî bu anlayışı Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki zaferleri de bir tabiî sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmeye kadar vardırmış, o dönemde gösterilen aynı gayretler tarihin hangi döneminde gösterilirse gösterilsin aynı sonuçlara ulaşılacağını söylemiştir.[473] Ancak Abduh ve Reşid Rıza'ya göre mu'cize aklen imkansız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Mevcut bütün tabiat kanunlarını vaz'eden Allah Tealâ olduğuna göre, onun mu'cizevî olaylar için öncekinden farklı yeni kanunlar koyması imkansız olmamalıdır.[474] Gerek Ahmed Han[475] gerekse Gulam Ahmed Perviz'de[476] gördüğümüz sebeplilik ve Allah'ın kâinattaki kendi koyduğu kanunlara bağlı bir yönetici olduğu anlayışı ile Şiblî'de görülen sebeplilik fikri, Allah'ın evrene istediği gibi bir müdahelesinin olmadığı bir bütünlük olarak anlaşılıyorsa ve mu'cizeler de hiç bir çeşit tabii kanuna uymayan hadiseler ise, bunların mu'cizelere inandıklarını söylemek oldukça zordur. Bu sebeple bazı modernistler mu'cizeleri kesinlikle reddederken, Abduh gibi bazı modernistler, Allah'ın normal kanunlarıyla çatışan yeni kanunlar koymasını mümkün görmüşlerdir.[477]

Mazharuddin Sıddıki'nin de ifade ettiği gibi, modern dönemde bazı düşünürlerin sebeplilik ve buna bağlantılı olarak mu'cizeler üzerinde durmaları tabii karşılanmalıdır. Zira bu düşünce insan zihninin gücünü ve serbestliğini tasdik eder ve bu da söz konusu kişilerin arzuladıkları bir sonuçtur. Fakat katı bir sebep-sonuç ilişkisi sıkı sıkıya takip edildiğinde insanın serbest irâdesini sınırlandırıcı ters bir etkiye sahiptir. Aynı şekilde sebeplilik fikrine katı bir şekilde inanmak, insanın dinî duygularını zedeleyecek olan, kudreti sınırlı bir Allah kavramını beraberinde getirecektir.[478]

B. MODERNİZME YÖNELTİLEN TENKİDLER

Farklı başlıklarda konuyu ele almadan önce, genel olarak modernizme yöneltilen eleştirilere dikkat çekmek gerekirse, bunların başında modernizmin ümmet için çözümler üretip üretememesi gelmektedir. Bu anlamda İslâm âleminin Batı ile karşılaşması sonucu içine düştüğü sistem ve çare arayışları düşünürleri şu noktada birleştirmiştir: Öncelikle İnsanlığın kurtuluşunu amaçlayan sistemin, "bütüncü bir hakikat ihtiyacını

473 Şiblî, *Makâlât-ı Şiblî*, IV, 48.

474 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 84-85; Adams, *Islam and Modenism*, s. 160.

475 Ahmed Han, *Makâlât*, XIII, 89.

476 Perviz, *Islam A Challenge to Religion*, s. 139-141.

477 Abduh, *Theology of Unity*, s. 79.

478 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 28.

karşılaması, temel değerler bakımından insan haysiyetini koruması" gerekmektedir.[479] Bu açıdan bakılınca reforme edilmiş Hıristiyan Batı anlayışı alternatif bir teklif olmaktan çok uzaktır. Bu sebeple müslümanların Batı kaynaklı düşünceleri temel alarak hedefledikleri ihya ve ıslahı gerçekleştirmeleri mümkün gözükmemektedir.

Savunulan fikirlerin toplum temelinde yaygınlaşması açısından da zorlukları bulunan modernist düşünce, daha çok eğitim görmüş ve geleneksel anlamda din adamı olmayan kimseler arasında yaygın olan bir harekettir.[480] Aynı zamanda onlar en azından okuyan ve orta derecenin üstünde eğitim görmüş, Batı eğitiminden etkilenmiş, değişik vesilelerle modern hayata alışmış kimselere hitap etmişlerdir. Bu sebeple modernist düşüncenin kalabalık halk kitlelerine hitabetmesi veya inmesi söz konusu olamaz.[481] Modernist düşüncenin tamamen entellektüel bir hareket olarak ortaya çıkması ve başlangıcından bu yana aynı niteliğini sürdürmesi neticesi fikirlerin yaygınlaşmaması karşısında modernistlerin yaptığı en önemli şey, kendilerini ıslah ya da tecdid hareketi imiş gibi takdim etmek olmuştur. Ancak bu metot, gelişmeleri uzaktan takip edenler üzerinde etkili olmakla birlikte ilgili düşünce ve eserlere aşina kimseler üzerinde fazla etkili olmamıştır. Bunun bir başka sebebi de, kendilerinin günlük yaşantılarındaki bazı zaaflarını telafii etmek ve dine bağlılıklarını ortaya koymak için daha çok diğer müslümanların anlayışlarını eleştirmeleri; buna mukabil, Hıristiyanlık ve hıristiyan misyonerlerin İslâm'a saldırılarına karşı çok fazla ilgi duymamalarıdır.

Modernizm ile gündeme gelen bir diğer konu da ilerleme kavramıdır. Buna göre, insanlığın sürekli ilerleme halinde olacağı fikri kabul edilir, insan gelişmeye katkısı oranında iyi veya kötü olarak değerlendirilir. Gelişmeyi engelleyen her şey kötü, destekleyen her şey de iyidir. Din de, insanın gelişmesine ne ölçüde katkıda bulunduğuna bakılarak değerlendirilir. Oysa insanın hayatını kolaylaştırıcı bazı teknik konularda bu doğru olsa bile, özellikle temel kaynaklardan uzaklaşma anlamında ahlâkî ve dinî değerlerde değişimin zorunluluğunu söylemek bütünüyle tutarlı olmasa gerektir.

Modernist düşünceye yapılan bir başka eleştiri de, yenilikçi akılcıların yoluyla dinin yavaş yavaş hayatın içinden sürüleceği, İslâm'ın, hukuk sisteminin tanınmaz hale geleceği, dinî ahlâkın tamamen atılacağı, tahlil, te'vil ve ta'lil yoluyla inanç ve ibadetlerin kaldırılacağı, sonunda dinin iç kıyafeti gösteren şeffaf bir örtüye benzer hale geleceği şeklindedir.[482] Modernistler önceki yenilikçiler gibi basit bir şekilde Kur'an ve Sünnet'in öğretilerinin yerine getirilmesini istememekte, aksine ilk dönem

---

479 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 90.

480 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 48.

481 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 69.

482 Osman, *el-Fikru'l-İslâmî ve't-tetavvur*, s. 10.

İslâmî uygulamaların değişen şartların ışığında günümüz şartlarına uyarlanmasının gereğini savunmaktadırlar. Gelenekselciler ise bu tür sınırı belirsiz yeniliklere, dinin esas unsurlarının sürekli değişmeye açık olacağı ve İslâm'a zıt, Hıristiyan Batı anlayışının İslâm'a gireceği endişesi ile karşı çıkmışlardır. Bu genel değerlendirmelerin ardından şimdi de, temel noktalarda modernistlere yöneltilen tenkitlere işaret edilecektir.

1. Batı Merkezli İlim Anlayışı

Bilim anlayışındaki cazibe sebebiyle başlangıçta bir çok müslüman yenilikçi, Batı düşüncesi ve eğitim sisteminin İslâm ülkelerinde yaygınlaşması ve programlara alınmasıyla ilerlemenin sağlanabileceğine inanmıştır. Ahmed Han ve Abduh'un çabaları bu anlamda hemen akla gelenlerdendir. Onların görüşleri, Batı ilim anlayışının tarafsız olduğu ve İslâmî değerlerle her hangi bir çelişkiye düşmeyeceği esasına dayanmıştır. Buna karşı daha sonra söz gelimi İsmail Farukî, İslâm âleminin bu tarz bir eğitim anlayışına ihtiyacı olmadığını, bunların bize zarar getirdiğini ifade ederek bilginin İslâmîleştirilmesi ile ilgili fikirlerini ileri sürmüştür.[483] Kaldı ki modernistler tarafından bu anlamda örnek gösterilen veya gıpta edilen Batı anlayışı, homojen bir yapı arzetmemektedir. Batı düşüncesi pek çok cereyanların estiği bazan birbirleri ile kesişen bir kavşaktır. Bunların bir kısmı tamamen akılcı iken bazıları tam manasıyla Hıristiyanî anlamda dinîdir. Onlar Batı'daki dinî anlayışların bile çoğu kere İslâmî olanla çelişki halinde bulunduğunu gözardı etmişlerdir. Diğer bir hassas nokta ise, mesela İslâm hukukuna gelen tenkitlerin ve reform çağrılarının, bazı Batı yanlısı laik eğilimli çevrelerden alınan ilham neticesi ortaya atılmış olmasıdır. Bu anlamda şarkiyatçılar, geleneksel İslâm'ın unsurlardan uzaklaşmayı gerektirecek fikirleri tasvip etmişlerdir.[484] Müslüman modernistler geleneksel düşünceyi eleştirmedeki müştereklikleri sebebiyle, bunlar karşısında sessiz kalmışlardır.

Modernizme en önemli eleştiri yine modernistler tarafından yapılmış olmakla beraber, bu eleştiri içten yapılan ve modernizmin din ve metafiziğin saf dışı kalmasıyla ortadan kalkan dinin bütünleştirici rolü yerine modernliğin kendi içinden bir güç bulmaya yöneliktir. Bu eleştiriler öncelikle akıl ile insanın tabiatındaki var olan bölünmüşlüğünü gidermeyi hedefler. Onlar ferdîleşmiş modern toplumun bu yalnızlığını gidermeyi ve dinin birleştirici rolünü artık sanat ve estetik ile gerçekleştirmeyi hedeflemektedirler.[485] İnsanın aklı ve estetiği arasında oluşturulması gereken sentezin yerini

---

483 Ba-Yunus, "Farukî ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, 158.

484 Fluehr-Lobban, *Islamic Law and Society in the Sudan*, s. 239.

485 Demirhan, *Modernlik*, s. 67-68.

alan bu bölünmüşlük modernizmin temel açmazlarından birini oluşturmuş, bunca zenginlik ve refaha rağmen mutlu olamayan insanlar, toplum içinde refahın sınırlı dağılımı gibi problemler, izahı imkansız olarak kalmıştır.[486]

Modernistler, Batı üstünlüğünün yarattığı şoka karşı reaksiyon hareketinin temsilcileri olduğu için, reaksiyon hareketlerinin ifrat ve tefrit gibi iki kusuru da bünyesinde bulundurmaktadır. Bazen dinî esaslardan taviz verecek derecede yenilikçi bir tavır takınmışlar ve Batı medeniyetinin getirdiği değerlere mutlak bir kıymet vermişlerdir. Özellikle teşekkül dönemi modernistlerinde görüldüğü gibi, sanayileşmeden ilmî teorilere kadar herşeye mutlak bir değer atfedince, Batı medeniyetini İslâm açısından yorumlamaktan ziyade, Batı açısından İslâm'a bakarak, İslâm'ı modern görmek gayreti ile eksik, yetersiz ve geçerliliğini kaybetmiş bir İslâmiyet inancının doğmasına neden olmuşlardır. Erol Güngör'ün de ifade ettiği gibi, Batı medeniyetine takdir edilen bu mutlak değer, bir gün bu medeniyetin yanlışlığının veya kusurlarının ortaya çıkmasıyla, evrensel ve hakikati temsil ettiğine inanılan bu dini, geçici, beşerî intibak sistemleriyle eşdeğer tutmak, dini yüceltmekten ziyade bu sistimleri din mertebesine yüceltmek manasına gelecektir.[487]

2. Din-Dünya Ayırımına Dayalı Anlayış

Aydınlanma dönemi sonrası ortaya çıkan Batı'daki modernist düşünceye göre insanlığın ilerlemesi, özgürleşmesi ve insanlığını gerçekleştirmesi dinin baskısı, hakimiyeti ve kontrolünden kurtulmasına bağlıdır. İnsan için tek hakikî mürşid olarak akıl ve beşerî ilim yeterlidir. Din sosyal bir olgudur. Fertlerin vicdanlarında ve ahlâkî yaşantılarında kalmalı, topluma müdahele istidatı taşıyorsa, ya toplum hayatından tamamen uzaklaştırılmalı, yahud da reforme ve modernize edilerek kendi kabı ve yeri olması gereken vicdanlara çekilmelidir. Bu sebeple Batılı modernistlere göre sosyal hayata müdahele etmeye kalkışan din ve bu müdahele anlayışları meşru değildir, bu tür hareketlere izin verilmemelidir. Bu anlayışı tamamen veya kısmen İslâm'a uygulamaya çalışan müslüman modernistlerin, Batılılaşma manasında çağdaşlaşmaları ve bu fikirleri benimsemeleri caiz ve meşru değildir; çünkü çağdaş Batı'nın kültür ve medeniyetine temel teşkil eden bu tür varlık, bilgi ve din anlayışı ile değerler sistemi İslâm anlayış ve değerler sistemine ters düşmektedir.[488]

---

486 Güngör, "Modernizm Karşısında İslam", *MEK*, II/5, Aralık 1979, 94-95.

487 Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 216-217.

488 Karaman, "Kimliğimizin İki Unsuru ve Çağdaşlık", *İzlenim*, Kasım 1995, s. 5-6.

İslâmî modernizm temelde Batı liberalizminden etkilenerek ortaya çıkmış bir anlayıştır. Bu sebeple genelde modernistlerin yapmak istediği İslâm'ı hür ve insanî düşünce ve değerlere göre yeniden yorumlamaktır. Teşekkül dönemi modernistleri İslâm'ın Batı ile karşılaşma sonrası ulaştıkları sonuçların kendi düşüncelerine aykırı olmadığını ileri sürerken zamanla daha da ileri giderek İslâm'ın bu düşünceleri en mükemmel ve en üst düzeyde ortaya koyduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Bu düşüncenin oluşmasında Hıristiyan misyonerlerin propagandaları ve zaman içinde onlarla kurulan yakın temasın önemli bir katkısı olmuştur. Hatta misyonerler sık sık yenilikçilerin kendi Hıristiyan düşünce ve değerlerini aldıklarını ve geleneksel İslâm'dan farklı tamamen yeni bir Hıristiyanlaşmış İslâm'ı oluşturduklarını idddia ederek yenilikçi müslümanları eleştirmişlerdir.[489]

Modernistlerin, bazı istisnaları olmakla birlikte, içinden geldikleri geleneksel İslâm kültürüne olan uzaklıkları da onlara yöneltilen temel eleştiri noktalarından birisidir. Bunu Gibb, Ortaçağ'daki İslâm-Yunan kültürü karşılaşmasındaki muhafazakâr kelâmcıların durumu ile karşılaştırmış ve onların büyük bir çoğunluğunun savundukları şeyi iyi bilmelerine rağmen, onu neye karşı savunduklarını ve karşı çıktıkları şeyin ne olduğunu iyi bilmedikleri sonucuna varmıştır. Gibb aynı şekilde, genelde modern çağdaki savunmacı modernistlerin de savunduklarını iddia ettikleri İslâm'ı gerçekten bilmediklerini, bunun yerine Hz. Peygamber'in gerçek öğretileri olduklarına hararetle inandıkları, "serbest düşünceye dayalı hayali bir İslâm'ı" ve bunun yeniden yapılan-masını savunduklarını ileri sürmüştür.[490] Benzer fikirleri dile getiren Erol Güngör de modernisterin bu durumunu, genellikle seküler müesseselerde eğitim görmelerine veya sonradan aldıkları modern eğitimin öncekine baskın gelmesi sebebiyle daha çok din dışı konularda yetişmelerine bağlamıştır. Yaşadıkları toplumun dinî anlayışı ile, ilgi alanları arasında bir çıkış yolu bulma gayretleri, kendilerini dindar hissetmelerini zorunlu kılmış, ancak karşılarında muhafazakâr bir grup bulmaları neticesi, yeni çıkış yolları aramayı zorunlu görmüş,[491] fikirlerinin dine uygunluğunu savunmuşlardır. Yine inancının tartışma götürmezliğine rağmen, Ahmed Han'ın din ve dünya işlerini ayırmaya yönelik düşüncesi oldukça yaygın bir kanaattir. Hindistan modernist düşüncesi ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Muhammed Mücîb, onun aslında seküler düşünceli veya genel anlamıyla bu düşüncenin kendisinde oldukça baskın bir kişi olduğunu ve seküler değerleri yerleştirmeyi arzuladığını, buna karşılık geleneksel İslâm anlayışını, ilerlemenin karşısında bir engel olarak gördüğünü kaydetmiştir.[492]

---

489 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 69-70; bk. Smith, *Modern Islam in India*, s. 44-45.

490 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 71.

491 Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 219-220.

492 Mujeeb, *Indian Muslims*, s. 448.

3. Eleştirilerde Genellemeci Yaklaşım

İslâm âleminde yaklaşık iki yüz yıldır devam eden modernleşme gayretleri, Batı'nın göz kamaştıran teknolojik gelişmenin sağladığı konforun, bunun arkasında yatan gerçek Batı'yı görmeye engel olması sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yine Batı kültürünü ve onun dinamiklerini sınırlı anlamaları, modernistleri metodoloji olarak sınırlandırmıştır. Onların Batı bilim ve teknolojisi karşısındaki hayranlıkları bunları müslümanların da benimsemesi gerektiği düşüncesi ile sınırlı kalmış, Fazlu'r-Rahman'ın da ifade ettiği gibi, "yeni değer ve kurumlara temel teşkil etmek üzere geleneksel İslâm düşüncesinin içerisinden yeni bir anlayışı geliştirememişlerdir".[493] Bunun en önemli sebebi, geleneksel kültürden hareketle yeni dinî düşünceyi oluşturmak yerine birikimlerinin altyapısını oluşturan Batı düşüncesine itimad etmeleri ve geleneksel kültüre genel olarak eleştirel, Batı kültürüne karşı da genel bir hayranlık içerisinde olmalarıdır.

Hatta modernizmin genellemeci ve evrensel yaklaşımının yanlışlığı sebebiyle postmodernizm[494] adı altında yeni bir anlayış yine Batı tarafından ortaya atılmış, bir anlamda evrensel modernizmin dünya görüşünün tek düzeliğine karşı ortaya çıkan bir hareket olarak modernizmin yerine yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Modernizm post-modernistler tarafından, genel olarak pozitivist, teknoloji merkezli, akılcı, evrensel ve doğrusal bir süreç, tartışmasız gerçeklik, akla dayalı ideal toplum düzeni planlama ve bilgi ve üretimi standartlaştırma esaslarına dayalı bir anlayış olarak tanımlanmıştır.[495] Daha sonra modernizme biçilen bu misyonun tam manası ile doğru olmadığı gerekçesiyle yeni sosyal teoriler ileri sürülmeye, postmodernizm tartışılmaya başlanmıştır.[496]

---

493 Dessouki, "Modernism: Islamic Modernism", *ER*, X, 14.

494 Postmodernizm, modernizme getirdiği eleştiriler sebebiyle özellikle ilk ortaya çıktığı dönemlerde müslümanlarca yakından takibedilmiş, eleştirilerde birinci dereceden kaynak olarak görülmüştür. Çoğu kere bu yapılırken postmoderizm tabirinin de yine Batı kaynaklı bir kavram oluşu gerçeği gözardı edilmiştir. Burada düşülen hata yine Batı'yı eleştirirken onların düşünce kalıplarını benimseme, bir başka ifade ile "onların ağzı ile konuşma" yanlışlığına düşmektir. Kaldı ki postmodernizm de modernizmin tam tersine, "hakikatin çelişkiler de içerse nispiliği dolayısıyla çokluğu" gibi İslâm ile çatışan bir anlayışı temel hareket noktası almaktadır. Bu noktada müslümanların modernizmde hiç bir söz hakkı yok iken, postmodernizm ile onların anladığı manadaki hakikatin de gerçekliği ihtimalinden söz etmek mümkündür.

495 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 9.

496 Postmodernizm, modernizme yönelttiği eleştiriler ve İslâm ile ilgisi için bkz., Ahmed, *Postmodernizm and Islam*, London 1992; Docherty, Postmodernism: nşr A Reader, Cambridge 1993; Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, Ankara 1994; Jameson, *Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, İstanbul 1994; Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, Ankara 1994.

Anlayışlarını yaygınlaştırmak amacıyla, modernistlerin çoğu kere Ortaçağ yorum ve anlayış vasıtalarını bütünü ile devre dışı bırakmaları ciddî bir hatadır.[497] Onların sergilediği, bir bütün olarak geleneğe tenkidî yaklaşım, kültür içerisindeki müsbet yönlerin görülmesini engellemiştir. Hatta bu bakış açısının sonucu olarak, Abduh ve Reşid Rıza tarafından formüle edilen İslâmî reformizm, Avrupa'da ortaya çıkan serbest düşüncenin, liberalizmin etkisi ile gündeme gelmiş ve bu yenilenme İslâmî konuların Batı düşüncesinin kılavuzuğunda şekillenmesi sonucunu doğurmuştur. Sonuçta da İbn Haldun'un umran anlayışı medeniyet, Mâlikî hukukçularının maslahat düşüncesi Batı'daki faydacılık, İslâm hukukunun icmâ prensibi kamuoyu düşüncesi ile aynı olarak mütalâ edilmeye başlanmıştır. Bu sebeple Abduh sonrası dönemde, onun anlayışı tamamıyla laik bir anlayışa varan, hatta Arap milliyetçiliği uğruna Hıristiyan Araplar ile birlikte hareket eden kimselerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[498]

Modernizm ortaya çıktığı ilk yıllarda, teknoloji ve çağdaş değerlerin verdiği hızla, pek çok İslâm ülkesinde önemli ölçüde yaygınlık kazanmış, sadece gelenekleri ile bağlarını kurmaya çalışan eğitilmiş ve orta sınıflar arasında değil, aynı zamanda genç âlimler arasında da benimsenmeye başlanmış, ancak zamanla ilk şokun atlatılmasının ardından başlangıçtaki yayılma hızı ve etkisini kaybetmiştir.[499] Bir düşünce modeli olarak modernizmi savunanlar, İslâm'ın reddedilemez ve değişitirilemez yönü ile modern şartlara cevap verebilmek için değişime olan ihtiyaç arasındaki dengeyi sağlamak için uğraşmışlardır. Ancak ferdî düşünce temelli modernizmin de tesiriyle bu iki esas arasındaki dengenin sağlanması her modernist düşünüre göre farklılık arzetmiş ve kendi aralarında belli bir fikir etrafında toplanmak bir yana çoğu kere birbirlerini eleştirmişlerdir. Bir anlamda eski olanla yeni arasındaki dengenin sağlanmasına duyulan ihtiyaç modernistleri İslâm'ın yorumunda ferdî fikirlere yapışma ile sistematik bir anlayış getirme metodolojisi arasında seçmeci bir tavır takınmalarına neden olmuş, bu da onların yazılarında beklenmedik sonuçlara ulaşmaları ile sonuçlanmıştır.[500]

4. Tarihselci Bakış Açısı

Nasları değerlendirmede bir yöntem olarak ilk defa Hıristiyanlık'ta kullanılan tarihi tenkit metodolojisi, İslâm âleminde sadece modernistler tarafından değil zaman zaman muhafazakâr kimseler tarafından da eski tarihi yorumları eleştirmek için kullanılmıştır. Tarihi tenkit metodu, Kur'ana yapılmış geleneksel Sünnî yaklaşıma ters düşen ve

---

497 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 72-73.

498 Hourani, *Arabic Thought*, s. 344

499 Dessouki, "Modernism: Islamic Modernism", *ER*, X, 16.

500 Dessouki, "Modernism: Islamic Modernism", *ER*, X, 16.

zaman zaman önemli temel inanışları ortadan kaldıracak bir usül olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre Kur'an'da mu'cize olarak anlatılan geçmiş ümmetlerin halleri ile ilgili ibret verici olaylar, gerçekleşip gerçekleşmediği belli olmayan ibret alınması için anlatılan ve geçmiş ümmetlerde de anlatılagelen hadiselerdir. Bazı kimseler Kur'an'da geçen kıssaların Ortaçağ'daki yaygın halini reddederek ve İsrailiyyat'tan olduğunu ileri sürerek bertaraf etmeye çalışmışlardır.[501]

Modernizm öncesi dönemde olaylar durağan olarak gözlemlenirken, sonrasında ise sürecinde ve tarihi bağlamında değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu anlayış vahiy de dahil olmak üzere her alanda olayların tarihin bir parçası olarak ve tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi anlayışını doğurmuştur. Bu yaklaşım, insan müdahelelerine son derece açık ve tarih içinde kilise tarafından yozlaştırılmış Kitab-ı Mukaddes için Batılılar'ca gerekli görülse de, aynı şey muhafazakâr ulemâ tarafından, korunacağı Allah Teâlâ tarafından garanti altına alınmış Kur'an ve hadis ehlinin sağlam bir şekilde muhafaza etmek için olağanüstü gayret sarfettiği sünnet için doğru karşılanmamıştır.

Müslüman modernistlerin bu metodik yaklaşımları, hadis münekkidlerince hadis tenkidinde kullanılan "olayların tarihi vakıaya ters düşmemesi gerektiği" düşüncesinden ziyâde, tarih kaynaklarından hareketle ortaya koydukları olaylar bütünü ve silsilesinin birbiriyle tutarlı ve aklî olup olmadığı açısından değerlendirilmesi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda hadis kaynaklarına, dinî bir hüküm çıkarmak yerine, ya ortaya koydukları genel çerçeveyi oluşturmaya yardımcı olmak üzere yer vermişler, ya da fazla itibar etmemişlerdir. Buna mukâbil hadisçiler nazarında güvenilirlikleri hususunda bir hayli tereddütler bulunan tarih ve tabakat kitaplarına daha çok itimat etmişlerdir.[502] Bu konuda en açık fikir beyan eden modernistlerden birisi de Fazlu'r-Rahman olmuştur. O, sistemli bir yorumlama ve metodolojinin oluşturulabilmesi için, kelimenin tam ve en geniş anlamıyla, son derece bilimsel olarak değerlendirdiği tarihi tenkit metodunun benimsenmesi gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre, ancak bu yolla Kur'an ve Sünnet'in değeri ortaya konabilir.[503]

---

501 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 73.

502 Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi üçüncü bölümün ilgili kısmında verilecektir. Meselâ bk. Rahman, *Islamic Methodology*, s. 81.

503 Rahman, *Islam*, 237; a.mlf., "The Impact of Modernity on Islam", *IS*, V/2, 1966, 121.

IV. DEĞERLENDİRME

Batı'daki zihnî, bilimsel ve teknolojik gelişme ve değişmeler İslâm dünyasınca yakından takip edilmiş ve öncelikle Mısır ve Osmanlı Türkiyesi'ne bu gelişmeler kültürle karışık bir biçimde ithal edilmeye başlanmıştır. Sömürgeci anlayışlara karşı tavırları ile dikkat çeken Efgânî'nin bu yaklaşımı bir yana bırakılırsa, genellikle müslüman modernistler Batı'daki gelişmeleri dikkatle ve hayranlıkla takip etmişler, benzerlerinin İslâm ülkelerince de yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Fransız aydınlanma çağının etkisiyle yetişmiş olan ve dogmalardan çok aklın önemine inanan Napoleon, "Tanrı'nın hukukundan ziyade insan hakları, din-devlet ayırımı, eşitlik ve demokrasi" gibi esasları benimsemiş ve yanında bulundurduğu bilginler ve din adamları ordusu vasıtasıyla bu düşünceleri İslâm âlemine tanıtmıştı. İlk olarak Hindistan'dan Ebû Tâlib Han'ın daha sonra Mısır'dan Rıfâ'a et-Tahtâvî ve Tunus'dan Hayreddin Paşa'nın Avrupa seyahatleri ve yazdıkları seyahatnameleri Batı'da gördüklerinin büyüsüne nasıl kapılmış olduklarının birer delili mahiyetindedir. Abduh bu düşüncenin normal bir şey olduğunu zira tarihin her döneminde kültür ve medeniyetlerin birbiriyle ilişkide bulunduğunu ve etkileşim halinde olduğunu, günümüzde ise bu etkilenmenin, Batı'nın Doğu'yu etkilemesi şeklinde tecelli ettiğini ifade etmiştir.[504] Ahmed Han ise Batı'nın ahlâkî prensiplerini İslâm kültüründen aldığını, dolayısıyla modern dünyadan, iyi ve faydalı şeyleri tekrar almamızın bir mahzûrunun olmayacağını savunmuştur.[505]

Batı'daki gelişmeleri yakından takip eden fikir adamları, bilimsel-sosyal alandaki ödünç alma isteği yanında bunların Batı'daki dinî hayata yansımasını da ilgiyle izlemişlerdir. Batı ile fikrî teması bulunan düşünürler, oradaki dinî düşünce değişimiyle İslâm âlemini birlikte anlamanın daha faydalı olacağı şeklinde bir kanaate ulaşmışlardır. Bu anlamda önce Hıristiyanlık'taki ardından da Yahudilik'teki modernleşme ve reform hareketleri, İslâm dünyasındaki benzeri hareketler için bir öncü olmuştur. Her ne kadar Batı reform hareketi öncüleri kendi içinde birçok tutarsızlık ve farklılık arzetse de,[506] modernistler onların bu yönlerine fazla dikkat etmemişler, sadece onların eskiye ve geleneksele olan tavırlarını kendilerine örnek almaya çalışmışlardır. Şüphesiz bu tavırda medeniyet-modernleşme paralelliği ve câzibesinin önemli etkisi olmuştur.

Müslümanlar, Batı düşüncesiyle, Greko-Romen düşüncesi şekliyle Ortaçağ'da, Judeo-Christian düşüncesi şekliyle de modern çağda iki defa karşılaşmış, ancak ikinci karşılaşma, Abbâsiler dönemine rastlayan birincisine oranla daha çok hasara yol

---

504 Rıza, *Tarîhu'l-Üstâz*, II, 419.

505 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 91-92.

506 Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 63-66.

açmıştır. Bunun sebebi modern çağdaki karşılaşmanın -ilkinin aksine- ümmetin her açıdan zayıf düştüğü bir zamana rast gelmesidir. Modernistler tarafından savunulan görüşlerin, sonraki bölümlerde görüleceği gibi, Avrupa düşüncesindeki fikirlerle sık sık benzerlik arzetmesi ve metodoloji yakınlığı, İslâm âleminin son dönemde düştüğü zaafiyetin ve tesire ne ölçüde açık olduğunun göstergesidir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, Batı'daki düşünce değişiminin İslâm dünyasının problemlerine de çözüm getireceği inancıdır. Yeniliklere hazır bulunma açısından Avrupa'daki modernleşme, Ortadoğu'daki modernleşmeden oldukça farklılık arzetmiştir. Avrupa'da endüstri devrimi, rönesans ve aydınlanma döneminden sonra gerçekleşti. Oysa Ortadoğu önce endüstri veya teknoloji ile karşılaştı, aydınlanma ve rönesansını yaşayamamış ve şartlarını zamanında gerçekleştirememiş olduğu için birçok sosyal problemlerle karşılaştı. Endüstri ve teknolojinin ön hazırlık olmaksızın doğrudan benimsenmesi beraberinde rahatsızlıkları da getirmiştir. Aynı şey teknolojik alanda olduğu kadar bilimsel alanda da yaşanmış, girdikleri toplumlara uymayan anlayış ve düşünceler büyük problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Oysa her toplum kendi gelişmesini kendisi sağlasa idi önerilen yenilikler bünyeye daha iyi uyum sağlayabilirdi. Bu gerçekleştirilemediği içindir ki Tanzimat'tan bu yana Avrupa'ya gönderilen müslüman entellektüeller ülkenin kurtuluşuna katkıda bulunmak bir yana, Osmanlı'nın çok hızlı bir şekilde yıkılmasına vesile olmuşlardır. Zira Avrupa'ya gelen aydınlar ilk izlenimlerinin şaşkınlığı ile Batı kültür ve medeniyetine tenkîdî yaklaşmak yerine onu hayranlıkla değerlendirmişlerdir. Bu anlamda Ahmed Yaşar Ocak'ın iddia ettiği Osmanlı medreselerinin, "İslâm düşüncesini sıkı kalıplar içerisine hapsettiği ve yalnızca yönetime hizmet verecek standart eleman yetiştirebildiği", şeklindeki eleştirisinin ardından, "ancak tanzimatla birlikte merkezî yönetimden -doğru yanlış ama- bağımsız ve farklı düşünen bir aydınlar ve düşünürler zümresinin ortaya çıktığı"[507] fikri pek doğru gözükmemektedir. Zira o dönem fikir adamlarının Osmanlı içerisinde farklı gibi görülen düşünceleri, tamamen Batı'ya bağımlı ve Batı tesirinde ortaya konulan fikirlerdir.

İki kültür arasındaki farklılık ne olursa olsun, Batı'daki düşünce hayatının doğrudan veya dolaylı şekilde İslâm dünyasındaki tesiri karşısında, toplumsal veya dini problemlerle karşılaşıldıkça gerçek rehber sayılan Kur'an ve Sünnet ölçü alınarak aksaklıklar giderilmeye çalışılırken, zamanla bu gayretler yetersiz kalmış, toplum bir çok noktadan büyük problemlerle karşılaşmıştır. Bir çıkış yolu bulmaya çalışan din ve fikir adamları aynı dönemlerde Batı'da gelişen aydınlanma dönemi sonrası bilimsel ve

---

507 Ocak, "Günümüz Türkiyesi'nde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, 144-145.

teknolojik gelişmelerin de büyüsüne kapılarak, çözüme ancak oradan bazı unsurların alınması suretiyle varılacağını ve bunların sayesinde kurtuluşa ulaşılabileceğini savunmaya başlamışlardır.

Hindistan müslümanları, ilk defa tüccar olarak bölgeye gelen Avrupalılar ile XVI. yüzyıldan itibaren karşılaşmaya başlamış ve resmen 1600 yılında faaliyete geçen Doğu Hindistan Şirketi'nin etki alanını önce ticarî sonra siyasî alana genişletmesi, peşinden de hukukî konulardaki baskılarını yoğunlaştırması sonucu Anglo-Muhammedan Hukuk'un uygulamaya konulması ile tamamen İngiliz güçlerinin hakimiyeti altına girmiş oldu. Bu durum karşısında başta Ahmed Han olmak üzere bazı kimseler İngilizler ile iyi geçinmenin kendileri için en uygun yol olduğunu, bazıları ise İngiliz baskısı altındaki yerlerin dâru'l-harb olduğunu, onlara karşı cihad edilmesi gerektiğini savunmuşlardı. Hamilton A. R. Gibb'in de ifade ettiği gibi, "teşekkül dönemi Hindistan modernistleri ve eğitim görmüş sınıfın sosyal arka planı, güçlü bir şekilde İngiliz eğitim sistemi ve hükûmetinin düşüncesinden etkilenmiş, bu da kaçınılmaz bir şekilde az veya çok oranda Hindistan'daki dinî ideolojiyi, İngiliz düşüncesi ve hükûmetinin çekim ve itibarına göre şekillendirmiştir."[508]

Batı'ya karşı davranışlardaki yöntemlerini İslâmî kaynakları değerlendirirken de sürdüren, Ahmed Han, Çerağ Ali, Emir Ali çizgisi savundukları görüşleri destekleyecek eski yeni bütün delilleri kullanmaktan geri kalmamışlardır. Geleneksel dönemde hukukçuların kastettiği manada icmâi dinde temel kaynak olarak kabul etmemelerine rağmen aynı prensibi, müslüman halkın ve seçkinlerin uyumunu ifade eden ve demokrasiye zemin oluşturan bir esas olarak kabul etmek istemişlerdir. Aynı şekilde ictihad prensibi de modernistler tarafından düşünen her müslümanın hakkı olarak kabul edilmiş, bu şekliyle geleneksel anlamından tamamen farklı bir terim haline sokulmuştur.

Toplumdan gelen tepkileri azaltmak gayesiyle akademik dil olarak İngilizce'yi kullanan ve geleneksel İslâm ile ilgili ortaya attıkları görüşleri ile şarkiyatçıların da dikkatini çeken teşekkül dönemi Hindistan modernistleri, tabiatçılar veya yeni mu'tezilîler şeklinde nitelendirilmiştir. Ahmed Han ve tâkipçilerinin, bütün dünya dinleri gibi İslâm'ın da insanın tabiatıyla, bilimsel anlamda tabiatla uyum içinde olduğunu ileri sürerken çok sık bir şekilde tabiat kelimesini kullanmaları veya modernist hareket için, aklı kullanmada ve dönemlerindeki ehli sünnet anlayışına karşı çıkmada Mu'tezile'yle aralarındaki benzerlikler sebebiyle kendilerine bu şekilde isim verilmiştir.

Modernist düşüncenin Hindistan altkıtasında yayılmaya başlamasına paralel bir zamanda veya kısa süre sonra, benzer fikirler Mısır ve Osmanlı Türkiyesi'nde de

---

508 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 57.

görülmeye başlanmıştır. Öncelikle son dönemde İslâm âleminin Batı karşısındaki çaresizliği sebebiyle, Batı medeniyetinin üstünlüğü kabul edilmiş, bu tanıma dönemini takiben hayranlık gittikçe artmış, zamanla savunulan fikirler kısmen benimsenerek, aydınlanma sonrası Batı bilim metodolojisi İslâmî ilimlere uygulanmaya başlanmış, böylece bütün İslâm ülkelerinde modernist bir din anlayışı şekillenmeye başlamıştır.

Hindistan modernizmi ile Mısır modernizmi arasındaki en bâriz fark, ikincisi daha çok kelâmî konularda gerçekleşmesi ile dikkat çekerken, Hindistan akılcı modernizmi daha çok kültürel yenilenme ve çağdaş Avrupa medeniyetini benimsemeyi amaçlayan bir gayret içinde oluşu öne çıkmıştır. Ancak her iki anlayışa göre de İslâm'ın sadece müslümanların değil, bir dünya dini olduğu, bütün insanlara, bütün zamanlara ve kültürel şartlara uygun olduğu temel prensibi kabul edilmiştir.[509]

Osmanlı Türkiyesi'nde yenileşme gayretleri diğer İslâm ülkelerine göre daha önce gündeme gelmekle birlikte, mahiyeti itibariyle kaynaklara daha yakın bir durum arzetmektedir. Osmanlı'daki garpçıları bir yana bırakırsak, daha sonraki entellektüel İslâmcılarda da aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Bu kimseler, Efgânî ve Abduh'un eserlerini tanımakla birlikte, zaman itibariyle genelde onların akranı olmaları sebebiyle Reşid Rıza'nın ve Ferid Vecdî'nin dini görüşlerinden etkilenmişlerdir. Bunun bir başka sebebi de Rıza'nın selefî oluşu, diğerlerine oranla düşüncesinde akla daha az, Kur'an ile Sünnet'e ise daha fazla ağırlık vermesidir. Osmanlı modernleşmesinde garpçılar diye isimlendirilen kimselerin dinî konulara hiç ağırlık vermemeleri veya ilgilenmemeleri, Hindistan ve Mısır'da ise Batı yanlısı düşünceler ile İslâm'ın içi içe ele alınması, tezde incelenen şahısların savundukları fikirler arasında oldukça farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Buna rağmen Avrupa'daki gelişmeler Osmanlı tarafından da yakından takip edilmiş ve Tanzimat öncesinden itibaren, oradaki gelişmeler ülkeye taşınmaya çalışılmıştır. Batı'ya gönderilen çok sayıda öğrenci başta Fransız devriminin ve aydınlanma döneminin, devrim öncesi Voltaire gibi hümanist ve akılcı düşünürlerin din ve teokratik idarelere karşı yazdığı yazıların ve o dönemde Avrupa'da politik amaçlarla din farklılıklarının görmezden gelindiği bir anlayışın etkilerini Osmanlı Devleti'ne taşımışlardır.[510] Bu sebeple Osmanlı'daki zihniyet değişimi de Hindistan ve Mısır'da olduğu gibi, tabii bir gelişim ve oluşumun neticesinde değil bir müdahelenin

---

509 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 1; Ignaz Goldziher, Abduh'un Kur'an ve tefsir anlayışına dair yazdığı *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* isimli eserinin (s. 320) "Der Islamische Modernismus und seine Koranauslegung" başlıklı bölümünde (s. 310-370) Hindistan ve Mısır modernist hareketlerini ve onların temel özelliklerini ele almıştır.

510 Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West*, s. 59. Oysa bu anlayışı Mısırlı ıslahatçı Efgani Fransa'nın çöküşüne neden olan en önemli gelişme saymıştır (Efgani, *Risâle fî ibtâli mezhebi'd-Dehriyyîn*, s. 47-48).

sonucu gerçekleşmiştir[511] Buna karşılık, Batı'nın bu anlayışını çözebilen ve bunların dışında kalabilenler ümmetin istikamet üzere kalmasını temin etmeye, kendi içlerinde alternatif çözümler ürettikleri oranda toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya gayret etmişlerdir.

Genelde yenilikçilerin yaptığı gibi, Osmanlı Türkiye'sindeki şahsiyetler de yeniden ihyâ anlayışından söz etmişlerse de bu, gelenekte var olan yeniden İslâm'a dönüş yaklaşımından farklıdır. Her ne kadar bütün yönleriyle yeniden ihyacılar gibi, Kur'an'ın ve bir çok bakımdan da sahih hadislerin ele alınmasını ve ilke olarak Kitab ve Sünnet'in üstünde hiç bir otoriteyi kabul etmez görünseler de, genel hatlarıyla model olan ilk asra uyma anlamındaki klâsik yenilenmeye uzak durdukları, hatta pratikte gerçekleşmesini imkansız gördükleri için buna karşı çıktıkları söylenebilir. Onlar nasları oldukları gibi kavramaya niyetli olmaktan çok akıllarında kurdukları veya kuracakları dünyayı, fikirleri destekleyecek şekilde algılamaktan, en azından aklileştirmekten yana oldukları, bu amaçla te'vili çok sık kullandıkları bilinmektedir.[512] Bu sebeple onlar geçmişe bakmaktan daha çok ileriye yönelmişler, şimdiki zamanı merkeze alarak zamanın problemlerine çözüm bulmak yolunu tercih etmişlerdir.[513]

Bunun yanında Osmanlı Türkiyesi'nde tartışılan konular diğer merkezlerde tartışılan problem ve çözümlerden zaman zaman farklılık arzediyordu. Bunda Batı istilacılığının doğrudan olmayışının etkisi vardır. Bu farklılık diğer merkezlerdeki kimselerden yapılan nakillerde seçmeci bir metod takip edilmesine ve daha "İslâmcı" bir anlayışın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Seçmeci yaklaşım kısmen sağlıklı bir yenilikçilik anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Fakat bunun en önemli menfi etkisi, Hindistan ve Mısır'daki bazı yenilikçilerin tam ve doğru olarak anlaşılmamasında görülmüştür.

Osmanlı yenileşme hareketlerinin, Hindistan ve Mısır'da görüldüğü gibi bir modernleşme hareketi niteliği olmamıştır. Bu sebeple modernizm ya da reformizm gibi ifadeler Osmanlı Türkiyesi'ndeki hareketler için yerinde bir kullanım sayılmayabilir. Ne var ki değişik vesilelerle diğer kültürel merkezlerle irtibata geçen Osmanlı aydınları, bu bölgelerdeki hareketlerin bazı özelliklerini ülkeye taşımışlardır. Dine tamamen karşı çıkan Garpçılar ve dini meselelere fazla ağırlık vermeyen Türkçüler bir yana bırakılırsa, Osmalı yenileşmesinde dinin temel kaynakları ihmal edilmemiş, bir şekilde onlara atıfta bulunulmuştur. Hindistan modernistlerinde görüldüğü gibi, sünnetin neredeyse

---

511 Hilmi Ziya Ülken'in de ifade ettiği gibi, Tanzimat hareketleri yalnız idarecilerin ihtiyaçlarından ortaya çıkmasından çok, dıştan gelen siyasî ve iktisadî vak'aların baskısı sonucu meydana gelmiştir (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 35).

512 Kara, "Tanzimattan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1416.

513 Kara, "Tanzimattan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1405-1406.

tamamını uydurma sayan ya da Mısır'da görüldüğü gibi teâruz halindeki nasları anlamada aklı öne alma, onları te'vil etme eğilimi fazla görülmemiştir.

Teşekkül dönemi modernistleri, yeni bir yorumla Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dönmeye ve İslâm'ın ilk temel prensiplerini yaşatmaya çağırmış, ancak onların ortaya attığı görüşlerle bu prensiplerin zaman zaman çatışması sebebiyle, savundukları fikirler zihinleri bulandırmaktan başka işe yaramamıştır. Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in dinine dönme çağrısı aslında bütün modernistlerin ittifak ettiği bir görüş olmakla beraber, bu çağrı onların zaman zaman arkasına gizlendikleri bahaneleri olmuştur. Onların hepsi lekesiz ve tertemiz olan Hz. Muhammed'in ve Kur'ân'ın İslâm'ına dönmekten ve İslâm'ın gerçek ve temel prensiplerinin tabiat ve akılla mükemmel bir uyum arzettiğini ileri sürmekten bahsetmişler, ancak İslâm'ın temel prensiplerine dönmeyi söylerken bile akıl ve modern bilimi esas almışlardır.[514] Osmanlı Türkiyesi'nde yenileşme gayetleri diğer İslâm ülkelerine göre daha önce gündeme gelmekle birlikte, mahiyyeti itibariyle kaynaklara daha yakın bir durum arzetmektedir. Osmanlı'daki garpçıları bir yana bırakırsak, daha sonraki entellektüel İslâmcılarda da aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Bu kimseler, Efgânî ve Abduh'u eserlerinden tanımakla birlikte daha çok, çağdaş olmalarından dolayı, Reşid Rıza'nın ve Ferîd Vecdî'nin dini görüşlerinden etkilenmişlerdir. Yine bunun bir başka sebebi de Rıza'nın kısmen selefîliği ve diğerlerine oranla akla az itimat etmesi, buna karşı Kur'an ve Sünnet'e daha fazla ağırlık vermesidir.

Osmanlı Türkiyesi modernleşme hareketinde dikkat çeken bir diğer temel karakter, Hindistan ve Mısır modernistlerine benzerliklerinin yanında bazı farklılıklarının da bulunmasıdır. Hindistan'da "Neyçîriyân", Mısır'da "Dehriyyûn" olarak bilinen anlayışlar, Osmanlı'da İslâmcılar değil, daha çok Garpçılar tarafından dile getiriliyordu. Bunların da yaklaşımı, Akif'in ifadesiyle, "dinin terakkiye engel olduğu, bu sebeple toplum üzerindeki etkisinin kaldırılması gerektiği" şeklinde idi. Oysa diğer düşünce merkezlerindeki Batıcılar dini geri plana atan bir yenileşmeden fazla söz etmemişlerdir. Esasen oralarda dini görmezlikten gelen etkili Batıcı bir ekolden söz etmek de güçtür. Dolayısıyla Türkiye'de felsefeye önemli bir paye verilmiş, Baha Tevfik, Celal Nuri, Abdullah Cevdet gibi Batı yanlıları tarafından alelacele tercüme edilen ve İslâm'a zıt unsurlar ihtiva eden felsefî muhtevalı eserlere karşı, bunlara cevap verecek ve İslâmî çözümleri ortaya koyacak çalışmaları yapmak İslâmcılara düşüyordu.[515]

Yine, Osmanlı Türkiyesi'nde tartışılan konular, Hindistan ve Mısır düşünce merkezlerinde tartışılan problem ve çözümlerden zaman zaman farklılık arzediyordu.

---

514 Murray, *The Religious Quest of India: Indian Islam*, s. 207-208.

515 Kara, "Tanzimattan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1419-1420.

Bunda Batı istilasının fiilî olmayışının etkisi vardır. Bu farklılık diğer merkezlerdeki kimselerden yapılan nakillerde seçmeci bir metod takip edilmesine ve daha "İslâmcı" bir anlayışın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Seçmeci yaklaşım kısmen sağlıklı bir yenilikçilik anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Fakat bunun en önemli menfi etkisi, Hindistan ve Mısır'daki bazı yenilikçilerin tam ve doğru olarak anlaşılmaması hususunda görülmüştür.

İkinci Meşrutiyet sonrası gittikçe şekillenmeye başlayan Osmanlı İslâmcıları, İslâmî bir rönesans fikrinde, ülkedeki bütün Garpçı ve Türkçü hareketler gibi, İslâm âlemindeki modernist ve yenilikçi düşünürler ile aynı düşünüyorlardı. Onlara göre İslâm'ın mazisi ve tarihi başarıları gelecek için nasıl garanti ise, gerçek müslümanlığa dönüş de XX. yüzyılın problemlerini çözecek imkan ve unsurlara sahiptir.[516] Buradan hareketle İslâm'ın rönesansa, Batıya karşı koyacak gücü elde edecek şekilde yeniden ele alınmasına ihtiyacı olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Temel bakış açılarındaki ortaklıklar bir yana, bir düşüncenin öncüleri olmanın tabii bir sonucu olarak, teşekkül dönemi modernist düşüncesinin en bariz özelliği, İslâmî serbest düşünce hareketininin bütünüyle ferdi gelişmeler olarak ortaya çıkmasıdır. Buna mukabil çağdaş dönemde öncekiler kadar dikkat çekici olmasa da onların fikirlerini savunan bazı kimseler ortaya çıkmaya devam etmiştir. XX. yüzyıl başlarından itibaren incelediğimiz bütün bölgelerde, öncekilerin çizgisinde fikir adamları ortaya çıkmayı sürdürmüştür. Onlar aynı zamanda, teşekkül döneminde ortaya atılan fikirlerin yanlış anlaşılan veya tam anlaşılmayan aşırılıklarını da gidermeye çalışmışlardır. Bu çerçevede, çağdaş Türkiye yenilikçiliğine katkıları açısından Mehmet Akif ve Musa Carullah Bigiyef önemli bir yere sahiptir. Türkiye'nin diğer bölgelerdeki modernleşme hareketleri ile irtibatını ortaya koymak açısından oldukça önem arzeden iki şahsiyet, seçmeci yaklaşımlarıyla, ıslahatçı çizgiyi "İslâmcı" bir anlayışa dönüştürmek suretiyle, Türkiye'yi yaşadıkları dönemde yenilikçi anlayışın genel konularından kısmen uzaklaştırmışlardır. Aynı dönem Mısır yenilikçilik hareketleri içerisinde bir önceki dönemle irtibatı devam ettiren kimselerin başında Reşid Rıza ve Ahmed Emin gelmektedir. Sudan'da ise kısmen daha sonraki bir dönemde yaşayan ve farklı çizgiyi savunan Mahmud M. Tâhâ dikkat çekmektedir. Temel yenilikçi yaklaşımı devam etmekle birlikte bu dönem fikir adamları da özellikle metod ve yaklaşım açısından harekete kendi anlayışının damgasını vurmaya gayret etmişlerdir.

Hindistan altkıtasında ise çağdaş dönemde eski aşırılıklara paralel gelişmeler seyrine devam etmiş, orta yolcu bir modernist eğilimi devam ettiren Muhammed İkbal,

---

516 Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 246.

modernizmin temelini oluşturmada önemli katkılar sağlamıştır. Sağlam bir Batı kültürü altyapısına sahip olmasına rağmen İkbal, özellikle İmam Rabbani'nin tasavvuf anlayışının da etkisiyle, Batı'ya eleştiriler getirmesinin yanında Kur'an ve Sünnet'e yaptığı atıflarla, Ahmed Han'ın modernist düşüncesinden bazı geri adımların atılmasını sağlamıştır. Buna mukabil İkbal'i hareket noktası olarak almasına rağmen Gulam Ahmed Perviz, onun düşüncesini tekrar Ahmed Han'ın çizgisine hatta bazı noktalarda daha da ileri götürmüştür. Kur'an'a yaptıkları vurgu itibariyle her üçü de önemli olmasına rağmen, Perviz bu hareketin aşırılıklarını temsil etmesi açısından önem arzetmektedir. Hatta bu sebeple, onunla aynı dönemde yaşayan Fazlu'r-Rahman zaman zaman onun fikirlerini eleştirmiştir. Fazlu'r-Rahman, kendi ülkesinden çok dışarda tanınan ve fikirlerinin tasvip gördüğü bir kimse olmuştur. İslâm ülkelerinden ziyade Batı'da tanınan ve Batı'nın İslâm imajının oluşmasında önemli bir yeri olan Fazlu'r-Rahman, özellikle Türkiye modernizminin temelini teşkil etmiştir. Modernizm ile ilgili tartışmalara dair çok sayıda çalışma yapan Fazlu'r-Rahman, çağdaş modernizmin şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Bütün müslüman modernistler İslâm toplumunda köklü bir değişikliğe ihtiyaç olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yüzden toplumun yeniden inşasıyla yakından ilgilenmişler, ancak önermiş oldukları teklifler içinde yaşadıkları toplumun anlayışından farklı olduğu için toplumda yaygın biçimde var olan tasavvufî anlayış ve ahlâka muhalefete yönelmişlerdir. Tasavvufî anlayış ferdî hayatın ıslahı ile işe başlarken, modernistler toplumsal ıslahı amaçlamışlar ancak onu da toplumdan uzak teorilerle çözümlemeyi düşünmüşler ve başarısız olmuşlardır.

XIX. yüzyıl sonlarında Çağdaş Batı'nın yenilikçilik baskılarıyla, hükümetler tarafından yürütülen sekülerleşme gayretleri, Arap dünyasında ve Hindistan altkıtasında ortaya çıkan İslâmcı modernist düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenmiştir. Bu ülkelerde ortaya çıkan laik yenilikçiler, İslâm'ı ferdî ve ahlâkî bir alan ile sınırlandırmaya ve hayatın sosyo-politik ihtiyaçlarını Batı'daki normlarla tazelemeye çalışırken, o dönemde ortaya çıkan İslâmcı yenilikçiler, İslâm toplumlarını birleştirmek ve güçlendirmek için inanç ve toplum yapısının yeniden oluşturulmasının gereğini savunmuşlardır. Batı Aydınlanma düşüncesinin tanınmaya başlamasıyla, Batı'daki ferdiyetçi anlayış ve ferdi özgürlük İslâm dünyasına modernistler sayesinde girmiş oldu. Din ve kültürdeki bireysel özgürlük, ekonomik alanda hürriyetçi ve serbest piyasa anlayışını getirdi. Ancak, çağdaş Batı'nın bilimsel ve siyasî alandaki gücünü kabul ederek muhafazakârların karşı çıkmasına, dinî konulara yaptıkları vurgu sebebi ile de Batı temelli laiklerin tepkisine muhatap olmuşlardır. Yine onlar geçmişe ilk dönem İslâmî uygulamalara dönmeyi istemek yerine İslâm'ı Batı hayat tarzına meydan okuyacak

şekilde yeniden yorumlama ve formüle etmenin gerekliliğini savunmuşlar, bu sebeple İslâm'ın modern düşünce ve kurumlarla uygunluğunu iddia etmişlerdir.[517]

Modernistler, tabî ve moral hukuk diye iki ayrı hukukun varlığına inanmışlar ve bunların son derece güvenilir ve akıl sayesinde doğruluğu tesbit edilebilir olduğunu kabul etmişlerdir.[518] Öte yandan onların otoritenin körü körüne taklidine karşı çıkma şeklindeki yaklaşımları sonuçta onları, İslâm'ı rasyonel düşünce ve hareketi destekleyen bir inanç ve ahlâk sistemi olarak ele almalarına, dinî konularda aklın rolünü arttırma fikrine ulaşmaya kadar götürmüştür.

İslâmî modernizmin dikkat çeken ve tartışılan bir diğer yönü de, seküler anlayışı destekler bir görünüm arzetmesidir. Bu anlayışın yaygınlaşmasında ilk müslüman modernistlerden sayılan Ahmed Han'ın önemli bir etkisi vardır. Daha sonra Abduh tarafından da gündeme getirilecek olan "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz" hadisini ve Hz. Peygamber'in Bedir harbinde karargah merkezi seçimi sırasında müslümanların fikrine uymasını büyük bir zevkle anlatan Ahmed Han, benzeri tasarrufların idrak ve tecrübeye dayandığını dolayısıyla peygamberlikle bir ilgisinin olmadığını ileri sürmüştür. Bundan da öte, Peygamberin görevleri içerisinde olmadığı halde içinde yaşadığı toplumun şartları gereği Hz. Peygamber'in İslâm devletinin başına geçmeye zorlandığını, daha sonraki insanların da onun dünya işlerinde ashabına danıştığını ve "انتم أعلم بأمور دنياكم " (Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz) dediğini unutarak, Yahudilerin Hz. Musa'nın uygulamalarını dinin bir parçası olarak saydığı gibi, müslümanların da onun tasarruflarını politik lider olarak mükemmel uygulamalar şeklinde telakki ettiğini iddia etmiştir. Ona göre dünyevî işlerle ilgili olarak Kur'an'da beşyüze yakın âyet vardır fakat bunların Kur'an'da olması İslâm'ın dünyevî bir din olmasını gerektirmez.[519] Daha sonra buna benzer görüşler Çerağ Ali ve Hâlî tarafından da gündeme getirildiği gibi başka bazı müsülmanlarca da savunulagelmiştir.

Yenilikçi düşünürler esas itibariyle müslümanları saf bir inanç sahibi yapmak, eğitimin ıslahı ve taklit ile mücadele etmek, İslâm'ı yeni bir dille topluma sunmak gibi temel hususları ıslah gayretleri için çalışmışlarsa da, Batı'ya olan açıklıkları onların dinî düşüncesini ve kilise anlayışını, İslâm ile mukayese ederek benzerlikler kurma yoluna gitmelerine, bir anlamda skolastik Hıristiyanlık anlayışında bulunan açmazları İslâm'da da görme temayülüne kapılmalarına neden olmuşlardır.

---

517 Esposito, *Islam and Politics*, s. 44-45.

518 Efgânî, *Urvetü'l-vüskâ*, s. 60-61, Abduh, *el-A'malü'l-kâmile*, II, 9-13; Moussalli, "Two Tendencies in Modern Islamic Political Thought: Modernism and Fundamentalism", *HI*, XVI, Yaz 1993, 51-78.

519 Ahmed Han, *Makâlât*, V, 4.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİST DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE SÜNNET

MODERNİST DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE SÜNNET

Hadise yönelten tenkidler İslâm dünyası için yeni bir gelişme değildir. İslâm'ın diğer kültür ve medeniyetlerle tanışmaya başladığı andan itibaren bu konu zaman zaman tartışılmıştır. Bu çerçevede modern dönemde müslümanlar arasında çıkan tartışmalara geçmeden önce, klâsik kaynaklara müracat sırasında sıkça kullanılan mu'tezilî âlimlerin sünnete ve hadise bakışlarına kısaca temas edilecektir. Daha sonra özellikle Hindistan'a yerleşenler başta olmak üzere, şarkiyatçıların hadis ilimleri ile ilgili temel fikirleri özetle ele alınmaya çalışılacaktır. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, Hindistan altkıtasına dinî amaçla giden ilk misyoner ve şarkiyatçılar, İslâm'ın "zayıf" noktalarını tesbit etmek, müslümanları da bunlara inandırmak amacıyla yerli âlimler ile yakın bir temasa geçmişlerdi. Ayrıca Muir ve benzeri şarkiyatçılar, ellerindeki Doğu Hindistan Şirketi'nin maddî imkanlarını da kullanarak, İslâm'ın zayıf noktalarını tesbitte yerli âlimlerden büyük ölçüde istifade etmişlerdi. Onların bu amaçla kullandıkları en temel kaynaklar, Ehl-i sünnet'e muhâlif fikrî cereyanlar ve bunların savunucuları idi. Bu açıdan Mu'tezile ve şarkiyatçıların kısaca da olsa konu açısından burada incelenmesi gerekli görülmüştür.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında sünnet hususunda bazı tereddütler ortaya atılmaya başlanmış ve bu problem müslüman âlimlerin gündemini işgal eder olmuştur. Bu eleştirel yaklaşımın kaynağının İslâm dünyasında zaman zaman ortaya çıkan ferdî hareketler mi, yoksa bütün tarihî birikimin de gözden geçirilmesiyle sonraki bazı araştırmacılarca geliştirilerek sistemleştirilmiş bir hareket mi olduğu meselesi bu araştırmanın konusuna girmemektedir. Ancak, benzeri temâyüller, bu dönemden itibaren öncelikle Hindistan altkıtası olmak üzere Ortadoğu ve diğer İslâm ülkelerinde gittikçe genişleyen bir hareket olma çabaları içinde olmasına rağmen, kısmî veya bütünüyle sünnet karşıtı tavır, teşekkül dönemi modernist hareketi içerisinde oldukça sınırlı kalmış ve ilk savunucularının ardından bir duraklama sürecine girmiştir.

Hindistan altkıtasında sünnetin eleştirilmeye başlanması ile özellikle bölgenin İngilizler tarafından işgal edilmesi birlikte gelişen olaylardır. Bazı müslümanların altkıtadaki siyâsî gelişmeleri kısmen de olsa kendi lehlerine çevirmek üzere İngilizlerle işbirliği halinde olmak gerektiğine inanmaları ile kurulan fikrî irtibat, öncelikle onların İslâm aleyhine yaptıkları çalışmalara cevap vermeyi hedeflerken, zamanla bu süreç İslâm'ı savunmacı bir yaklaşımla ele almaları, ardından da onun Batı düşüncesiyle çelişen noktalarını tenkid etmeleri ile sonuçlanmıştır.

Aynı dönem Mısır yenilikçileri de kendi şartları içerisinde ve daha çok ilk hicrî yüzyıllarda sünnet karşıtı hareketlerden ilham alarak kendi İslâm anlayışlarını geliştirmeye çalıştılar. Özellikle sünnet sözkonusu olduğunda, onların yaklaşımı ile

Mu'tezile arasındaki benzerlik gözden kaçmayacaktır. Yine onların bölge şartlarının da gereği olarak toplumla iç içe olmaları, sünnet hakkındaki kanaatlerini Hindistan'daki gibi açık bir şekilde ve eserlerinde geniş yer vererek ifade etmemeleri şeklinde tezahür etmiştir. Buna karşılık hilafet merkezi olan Osmanlı'da ise konu oldukça farklı bir mecrâda cerayân etmiş, çalışmalar daha çok siyasî alanda yoğunluk kazanmıştır. Sünnet konusunda fikir beyan eden âlimlerin özellikle Tanzimat dönemi ve sonrasında fazla etkisi kalmamış, onlar diğer iki bölgelerdeki derecede köklü bir fikrî hareketin içinde olmamışlar, çalışmalarını daha çok medrese merkezli olarak yoğunlaştırmışlardır.

Bu bölümde, Osmanlı Türkiyesi'ndeki gelişmelere kısaca dikkat çekilecek, ardından temelde fikirleri incelenen şahsiyetler olmak üzere teşekkül dönemi Hindistan altkıtası ve Mısır'daki fikrî hareketin öncülerinin konuya bakışları, daha sonra da aynı bölgelerin sünnet ve hadise yaklaşımı bir değerlendirmede mukayese edilerek ortaya konmaya çalışılacaktır. Burada temas edilen fikirlerin birinci bölümde verilen bilgiler ışığında değerlendirilmesi, konunun anlaşılması açısından önem arzetmektedir.

I. MODERNİSTLERİN SÜNNETE BAKIŞININ TARİHÎ ARKA PLANI

Modernist düşünceyi, geçmişi itibariyle Mu'tezile'den, içinde yaşadığı zaman ve geleceği açısından da şarkiyatçılardan ayrı düşünmek oldukça zordur. Sözü edilen bu iki yaklaşım, modernistlerin düşünce olarak iç içe bulunduğu şartların şekillenmesine katkı sağlamıştır. Bu açıdan her biri farklı araştırmaların konusu olan bu iki anlayışa, konumuza temel teşkil etmesi yönüyle burada kısaca temas edilecektir. Yine geçmiş dönemdeki Mu'tezile'nin ve modern dönemdeki şarkiyatçı düşüncenin ayrı ayrı birer konu olarak ve daha uzun bir araştırmada ele alınması durumunda, temel konulardaki benzerlikleri dikkatten kaçmayacaktır. Çalışmanın farklı yerlerinde yapılan atıflar dışında, özellikle ilk dönem şarkiyatçıların, gerek Mu'tezile'ye gerekse İslâm dünyasındaki yenilikçi düşünceye eserlerinde büyük önem atfetmeleri ve bu yaklaşımları desteklemeleri de bu gerçeği ortaya koymaktadır.

A. MU'TEZİLE VE SÜNNET

Ortaya çıktığı hicrî I. yüzyıldan itibaren Mu'tezile'nin hadislere ve sünnete bakışı tartışma konusu olmuş ve Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından ciddî eleştirilere tâbî tutulmuştur. Bu kısımda öncelikle, geçmişte onlara yapılan eleştiriler yerine, modernist düşüncenin Mu'tezile ile benzerlikleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra, hadis muhâlifi diğer hareketlere kısaca temas edilecek ve Mu'tezile'ye mensup bazı kimselerin sahâbeye bakışı üzerinde durulacaktır. Son olarak da temel konulardaki bakışlarını yansıtması açısından, onların mütevâtir ve âhad haberler hakkındaki görüşleri ele

alınacaktır. Onların düşüncelerinin, çalışmamızın diğer bölümlerindeki esaslar çerçevesinde ele alınması mümkün olmakla birlikte, konumuzla doğrudan ilgisi bulunmadığı için burada sadece genel kanaatlerine işaret edilmeye çalışılacaktır.

1. Mu'tezile ve Modernizmin Benzer Yönleri

Mu'tezile'nin kelâmî bir ekol halini alması hicrî II. asrın sonlarına doğrudur. Abbasî halîfeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'ın destekleri ile güçlenen ekol, Bağdat ve Basra ekolü diye iki grupta değerlendirilmiştir. Geliştirdikleri "*el-Usûlü'l-hamse*" çerçevesinde, İslâm öncesi dönemde felsefî akımlardan etkilenmiş insanlara İslâm'ı tanıtabilmek için konuları aklî bir bakış açısıyla anlatmayı prensip edinmişlerdir. Ne var ki kendilerinin de Yunan felsefesi kaynakları ile meşgul olmaları, fikrî yapılarının teşekkülünde önemli bir yer tutmuştur. Bu sebeple naklî konularda dahi meseleleri aklîleştirme gayreti içinde olmuşlar, onların bu özellikleri daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da önemli ölçüde sürdürülmüştür.[1]

İslâm'ın yayılmaya başladığı ilk dönemde civar bölgelerde Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusîlik, Sâbiîlik gibi değişik dinler mevcuttu[2] ve daha Kur'an'ın nâzil olmaya başladığı dönemlerde bile İslâm ile diğer dinler arasındaki münakaşalar sürekli devam etmekte idi. Bu münakaşalar, gün geçtikçe artan bir hızla daha çok ulûhiyet, risâlet, ba's, âhiret, melek, cin, ruh gibi konularda cereyan ediyordu.[3] İlk dönemlerde, eski din mensuplarının İslâm'a girmesi veya yabancı eserlerin Arapça'ya tercümesi gibi, değişik vesilelerle dış tesirlere muhâtap olması neticesinde müslümanlar, bu dinî kültürün yanında İran ve Yunan medeniyeti ile karşılaşmış, zamanla benzer tartışmalar İslâm toplumuna da çekilmiştir.[4] Daha sonra bu düşünceler, İslâm topraklarında hicrî I. asrın sonlarına doğru zuhur eden Mu'tezile tarafından yakından tâkip edilmiş, bu tür fikirlere karşı mücadele verilmiş, benzer konulardaki hızlı bir şekilde başlayan

---

1 Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 483; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 50, 53; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 180.

2 Bu farklı dinler ve tartıştıkları bazı konularla ilgili Kura'n'da yer alan bazı âyetler için bk. (el-el-Hac 22/17; el-Bakara 2/183; et-Tevbe 9/30; vb. Bu din mensuplarının görüşleri ve tartıştıkları meselelere örnek olarak; el-En'am 6/29; el-Câsiye 45/24; Yâsin 36/78; el-Furkan 25/7-8; ez-Zuhruf 43: 19; en-Nahl 16/57.

3 Bir durum tesbîti yapmak gerekirse, benzer konular günümüzde de modernistlerin en temel problemleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernistlerin bu konuları yeniden ele alışları, onların inanç esasları olması ve İslam toplumunda söz konusu esaslara herkesin inanmasını sağlamak için değil, bunlar üzerindeki inançları yeniden gözden geçirmeyi arzulamalarına ma'tuftur.

4 Felsefî düşüncenin İslam âlemine İran değil, Yunan felsefesi yoluyla girdiği görüşü daha yaygın bir kanaattir. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 58-60; İbn Haldun, *Mukaddime* , I, 453.

fikrî mücâdele ve münâkaşalar farklı gruplaşmaların doğmasına sebep olmuştur. Başlangıçta sadece İslâm inancını müdafâ etmek amacıyla felsefî ilimlerle ilgilenen bazı i'tikadî mezhep imamları, sonraları özellikle Yunan kültürünün tesiriyle[5] yeni bir devreye girmişler[6] ve İslâm'ı müdafâ amacından uzaklaşmışlardır.[7] Bundan sonra da aynı temâyül ilerleyerek devam etmiş, böylece felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan ilk kelâmî ekol İslâm düşüncesi içerisinde kendine bir yer bulmaya çalışmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse, başlangıçta müslümanlar arasında zuhur eden siyâsî ihtilaflar, hemen arkasından yabancı din ve kültürlerin tesiri ve civarda bulunan felsefî cereyanlar, Mu'tezile'nin zuhûrunda en önemli unsurlar olmuştur.[8]

Ahmed Emin'in de ifade ettiğine göre, araştırmacılar Mu'tezile'nin zuhûr ettiği bölgenin Irak mı, Şam mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Irak kaynaklı olduğunu savunanlar, Mu'tezile'ye kaynaklık edebilecek fikirlere sahip olan Hasan el-Basrî'nin oralı olduğunu, ayrıca Irak'ta müslüman olan bir hıristiyanın Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî aracılığı ile bu düşüncelere kaynaklık ettiğini, Şam kaynaklı olduğunu iddia edenler de, orada bulunan Yahya ed-Dımaşkî gibi hıristiyanların bulunduğu *Beytü'l-Hulefâ*'nın hareketin çıkışında etkili olduğunu ileri sürmüşlerdir.[9] Yabancı kültürlerle teması açısından ilk dönem mu'tezilî hareketin çıkışı ile XIX. yüzyıl modernleşmesinin başlamasında görülen Batı ile irtibat, en azından zâhiri itibâriyle önemli benzerlikler arzetmektedir.

İslâm düşünce tarihinde akla en çok önem veren ekollerden birisi şüphesiz Mu'tezile'dir. Modern dönemden çok daha önce Mu'tezile âlimleri, gerek hür düşüncenin sosyal hayatta oynadığı rol, gerekse bilgi edinmek ve vahyi te'vil etmek konusunda aklın rolü üzerinde yeterince durmuşlardır.[10] Onların akla verdiği önemi ortaya koymak ve genel temâyülü yansıtmak üzere meşhur mu'tezilî âlim Câhız'ın, "Akılla

---

5 Ülken, *İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirler*, s. 64, 102, a.mlf., *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s. 40 vd.; Rahman, *Islam*, s. 87; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 46; Rahman, *Islamic Methodology*, s. 100.

6 Bu dönemde Yunan filozoflarının fikirlerine ve eserlerine aşırı iltifat etmişler, akîdevî mevzûlardan çok (hareket-sükûn, cevher-araz, mevcut-ma'dum gibi) felsefî mevzûları tartışmaya başlamışlardır.

7 Çağdaş modernistlerden Fazlu'r-Rahman, mu'tezile'nin İslam'ın ilk asırlarında Ortadoğu'daki büyük ideolojik çekişme döneminde, İslam'ı, gnostisizme, Hıristiyanlığa, Zerdüştlük ve Budizm'e karşı başarılı bir şekilde savunmuş olan müslüman, entellektüel bir gurup olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile başlangıçta dış unsurlara karşı İslam'ı savunmuş olmakla birlikte, bu savunmanın, "ilk asırlarında" ifadesini kullanacak derecede uzun bir dönemi ihtivâ ettiği hususunda farklı kanaatler mevcuttur (Rahman, *Islamic Methodology*, s. 100).

8 Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 28-49.

9 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 286.

10 Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 79.

tartılmayan hiç bir bilginin yakîn ifade etmeyeceği" şeklindeki sözleri[11] yeterlidir kanaatindeyiz. Onlara göre akıl doğru bilgiye ulaşmaya, şüphenin giderilmesine ve yerine sağlam bilginin ikamesine hizmet eden bir düşünce tarzıdır. Ehl-i sünnet âlimleri ise nas karşısında akla takdir edilen bu role karşı çıkmışlardır.[12] İrâde hürriyeti, kader anlayışı ve benzeri konulardaki müştereklikleri sebebiyle, çağdaş yazarlar tarafından da sık sık gündeme getirilen mu'tezilî düşünce, bu tür kimseler tarafından eleştirilmek bir yana, Ehl-i sünnet taraftarlarınca aleyhlerinde sıkça hadis uydurulduğundan ve insan aklını ve irâde hürriyetini esas alan bu düşüncelerin bastırıldığından üzüntü ile söz etmişlerdir.[13]

Mu'tezilenin akla fazla değer vermesi ve onu ölçü alması ise Ebû Zehrâ'nın da ifade ettiği gibi, Mu'tezile âlimlerinin ve mezhep müntesiplerinin daha çok Arap olmayanların yaşadığı Irak ve İran bölgelerinde bulunmaları, Yahudi, Hıristiyan çevreler ve felsefî düşünceler ve bunları Arapça'ya çeviren gayr-i müslimlerle birlikte yaşamaları onların zamanla bu fikirleri benimsemelerine sebep olmuştur.[14] Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da akla verilen değerin tekrar artması sebebiyledir ki, teşekkül dönemi Mısır modernistlerinden Abduh, Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle, aynı yaklaşımı sünnî İslâm anlayışına sokmaya çalışmıştır.[15] Fazlu'r-Rahman'ın bu değerlendirmesinin son derece isabetli olduğu, Abduh'un sünnete dair fikirlerinin incelenmesi sırasında da görülecektir.

Mu'tezilî düşünürler Allah'ın ve şer'î tekliflerin ancak akılla bilinebileceği tezini ileri sürmüşler, akılla nakil arasında bir teâruz olduğu zaman aklı nakle uydurmaya çalışmışlardır. Bunun için de tâkip ettikleri yol daima te'vil metodu olmuştur.[16] Mu'tezilenin bu yaklaşımı, Gazzâlî sonrası Ehl-i sünnet'e mensup kelâm âlimlerinde de görülmüş, kelâmın gelişim seyri üzerinde durulurken, naklin hücciyyetini de akılla değerlendiren, aklı nakil için asıl kabul eden ve çoğunlukla şer'î nasların delâlet ettikleri mâna itibariyle zannîliği fikrini savunan görüşler yaygınlık kazanmıştır.[17] Mu'tezile âlimleri, Allah'ın

---

11 Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, IV, 36-37; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 79.

12 Rahman, *Islamic Methodology*, 151; a.mlf., *Islam*, s. 90. Fazlu'r-Rahman'ın değerlendirmesine göre, "Onların kelamî akla karşı olan bu tutumları, usûl-i fıkıh eserlerinde hüküm çıkarmada aklın rolünü kesinlikle reddeden anlayışlara yer vermeleri ile sonuçlanmıştır". Halbuki Fazlu'r-Rahman'ın bu kanaatinin aksine, Fıkıh usûlü ilmi, teşekkül etmeye başladığı andan itibaren aklîleşme sürecine girmiştir. Bu konuda bk. Özen, *İslam Hukukunda Aklîleşme Süreci, MÜSBE*, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1995.

13 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 61-65.

14 Ebu Zehra, *İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 160.

15 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 51.

16 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 62-102; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 80.

17 Mahmûd, "Min kadâya'l-menhec fî ilmi'l-kelâm", *DAİ*, I, 21-60.

şeriatten öce akılla bilinmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır.[18] Onlara göre akıl yürüten bir kimse kendisi ve alem üzerinde düşünüp kendisinin ve alemin bir yaratıcısı olduğunu bilmek zorundadır. Bu konuda oldukça aşırı düşünen mu'tezilî Sümâme b. Eş'as en-Nümeyrî (ö. 213/828), "Aklî olgunluğa erişip, Allah'ı aklı ile bulamayan kimseye şer'i teklîfin olmadığını, onun sorumluluğa muhatap sayılamayacağını, ölünce de hayvanlar gibi toprak haline geleceğini ileri sürmüştür.[19]

Mu'tezilenin ortaya attığı ve savunduğu konular ile günümüz modernistlerinin temel özellikleri arasında bazı benzerlikler olmakla birlikte, konulara yaklaşımı farklıdır.[20] Her iki grup da, kendi zamanlarının problemlerini ve etki alanına girdikleri dış tesirleri, dinî tartışmalarının içine taşımışlardır. İlk dönemde diğer din ve kültürlerde tartışılan ulûhiyet, risâlet, ba's, âhiret, melâike, cin, ruh gibi konular Kur'an ile bağlantılı olarak ele alınmış, Allah'ın sıfatları, kader, Allah'ın görülmesi, Kur'an'ın mahluk olması vb. temel problemler o dönemin en ateşli tartışma konularını oluşturmuştur.[21] Yunan felsefesine duyulan aşırı ilgi döneminden sonra ise, bu kültürdeki bazı unsurlarla dinin bazı noktalarında tenâkuzların varlığı görülmüş, ardından da din ve felsefenin uzlaştırılması gayretleri zuhur etmiştir. Bu ilginin önemli bir sonucu da mutezile âlimlerinin ilgi alanlarını kelâmî konulardan felsefî konulara doğru kaydırmış olmaları ve sonuçta aslî çıkış gayelerinden uzaklaşmış bulunmalarıdır.[22] Mu'tezile âlimlerinin İslâmî anlayıştan bu derece uzaklaşması ve özellikle Emevîler döneminde devlet desteğini almış olmaları ile, hareket hızla yayılmıştır. Onların devlet ile birlikte Mu'tezile'den olmayan âlimlere karşı amansız bir mücadeleye girişmeleri, sünnî âlimlerin de fikrî alanda onlara karşı mücâdele vermeleri biçiminde karşılık bulmuştur. Sünnî âlimlerin tepkilerinin fikrî cephesi yanında bir diğer sebebi de, Mu'tezile'ye mensup kimselerin günlük yaşantılarında oldukça lâkayt davranmaları ve insanlara bu açıdan kötü örnek olmaları idi.[23]

2. İlk Dönem Hadis Muhâlefeti

Siyâsî ihtilafların zuhûruna bağlı olarak fırkaların ortaya çıkışına kadar geçen dönemde sünnet, tartışmasız olarak Kur'an'dan sonra dinde ikinci kaynak olarak kabul

---

18 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 61 vd.

19 Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 80; Tritton, *Muslim Theology*, s. 94.

20 Dönemin temel konuları için bk. Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 112 vd.

21 Bu konuların tamamı, gayb çerçevesinde değerlendirilen hususlar olup, modernistlerin de farklı açılardan temas ettikleri problemler olmaya devam etmiştir.

22 Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 49.

23 Bu konuda değişik örnekler için bk. Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 228-230.

edilmişti. Bu dönemde İnsanlar hüküm istinbâtı için Kur'an'da nas bulamadıkları zaman sünnete başvuruyorlardı. İhtilaflardan sonra hadisleri korumaya yönelik bütün tedbirlere rağmen, her hangi bir siyâsî fırkaya mensûbiyeti bilinemeyen, bir grup tarafından sünnetin İslâm teşrîinde asıllardan birisi sayılıp sayılamayacağı ve eğer asılsa hangi tür sünnete güvenmenin mümkün olacağı gibi konular tartışılmaya başlandı. İmam Şâfiî *Cimâu'l-ilm*'inde bu konuları savunan bir kişi ile[24] yaptığı bir münâkaşasını zikreder.[25] Şâfiî'nin yaşadığı dönemde Basra'da yaygınlaşmış mu'tezilî hareketin büyük imamları hadis ehline karşı besledikleri husumetleriyle meşhur olmuşlardı.[26] Şâfiî, kendi döneminde dinde hüküm koyma açısından genel olarak sünnetin hücciyyetini inkâr eden ve mütevâtir olmayan sünnetin hücciyyetini inkâr eden iki ayrı gruptan sözetmiştir.[27] Gerek sahâbe döneminde gerekse daha sonraki yüzyıllarda "حسبنا كتاب الله " (Bize Allah'ın kitâbı yeter), anlayışıyla sünnetin ihmâlini savunanlar, Mustafa el-A'zamî'nin de ifade ettiği gibi, daha çok Basra civarında yoğunlaşmış ve Irak ile sınırlı kalmıştır.[28]

Şâfiî'nin münâkaşa ettiği kişi veya yaklaşımın temel düşüncesi şu şekilde özetlenebilir: Kur'an'da her şey açıklanmıştır. Zannî olan hadisin, kat'î olan Kur'ân'a ilâve olarak yeni bir hüküm getirmesi mümkün değildir. Şayet sünnet Kur'ân'ın hükmünü te'yîd eden ilâve bir hüküm bildirirse, burada da uyulan sünnet değil Kur'an'dır. Râvîler vasıtasıyla nakledilen hadislerin yalan ihtimalinden uzak olması mümkün değildir.

İlk siyâsî fırkalardan Haricîler'in, prensip olarak hadisleri kabul etmelerine ve sahâbeyi âdil saymalarına rağmen, hakem olayı sonrasında bazı sahâbenin rivâyet ettiği hadisleri kabul etmedikleri nakledilmiş olduğundan, A'zamî'nin de işaret ettiği gibi, bu hususun ayrı bir araştırma yapılarak ortaya konması gereklidir. Ancak genel bilgilerden hareketle söylenebilecek olan haricîlerin, hakem tayini öncesi ve sonra-sında sahâbenin tamamının rivâyetlerini reddettiklerini, herhangi bir sınırlama getirmeksizin

---

24 İmam Şâfiî'nin ifadelerinde açıkça belli olmamakla birlikte bahsedilen görüşler incelendiği zaman söz konusu kişinin mu'tezile'den bir kimsenin olduğu anlaşılmaktadır. Hudarî de bu duruma işaret etmiş ve Şâfiî'nin, muhâtabının Basralı olduğunu tasrîh ettiğinden bahisle onun mu'tezile mezhebine mensub bir kimse olduğu kanaatine varmıştır. (*Tarîhu't-teşrî'i-l İslamî*, s. 183).

25 Şâfi'i, "Cimâu'l-İlm", *el-Ümm*, VII, 270; Sibâî, *es-Sünne ve Mekanetüha*, s. 143 vd.

26 Bu düşmanlıkların boyutlarını görmek için İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifu'l-hadîs*î önemli bir kaynak niteliğindedir.

27 Şâfi'î, *el-Ümm*'de bütün haberleri ve özellikle de haber-i vâhidi reddedenlerin görüşünün açıklanması üzerinde durmaktadır.

28 A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, I, 22.

söylemenin doğru olmadığıdır.[29] İbnü'l-Esîr, hakem olayından sonra İbn Abbas'ın haricîlere giderek onlarla yaptığı bir konuşmayı kaydetmiştir. Bu rivâyete göre, onların kendilerine karşı olanları âdil saymadıklarını, düşman gibi davrandıklarını, zinânın cezasının recm değil, yüz sopa olduğunu, hırsızın elinin kesilmesinin hadislerde belirtildiği gibi olmayacağını iddia ettikleri kaydedilmiştir.[30] İbn Teymiye Hariciler'in Kur'an'ı ta'zimleri ve ona uyma isteklerine paralel olarak, sünnette yer alan recm cezası gibi, kendi kanaatlerince Kur'an'a muhâlif olduğunu düşündükleri sünnetin bağlayıcı olmadığını ve ittibâ edilmemesi gerektiğine inandıklarını nakletmiştir.[31] Hatta Abdülkâhir el-Bağdâdî, sünnet yoluyla sâbit olmuş çok açık emirleri inkâr ettikleri gerekçesiyle, Haricîleri sünneti bütünüyle inkâr edenler arasında saymıştır. Abdülkâhir'in ifade ettiğine göre Haricîler, Kur'an'ın dışında hiç bir şeyle şer'î hükmün sabit olmayacağını savunmuşlar, bu sebeple recm, mestler üzerine mesh gibi sünnetle sabit olmuş hükümleri kabul etmemişlerdir.[32]

Öte yandan kimleri kasdettiği açık olmamakla birlikte Koçyiğit, kelâmcıların hadis görüşü hakkında şu kanaate varmıştır: "Kelamcılar hadise ve hadisin hüccet olarak kullanılabileceğine inanmamışlardır. Çok defa kendi akîdelerine muhâlif gördükleri hadisleri red ve hadisçileri de yalancılıkla itham etmişlerdir. Onlar dinin iki kaynağından birini iptal etmişler ve akâidde de İslâmî yoldan uzaklaşmışlardır. Hadisçileri yalancılıkla ithamları ise hiç bir esasa ve kaideye uymamaktadır."[33] Burada geçen, "akaidde de İslâmî yoldan uzaklaşmışlardır" ifadesinden onun Mu'tezile'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin hadise karşı tavrını değerlendiren Fazlu'r-Rahman, onların ortaya çıkışının, bir disiplin olarak hadisin ortaya çıkışı ve bağlayıcı konuma getirilmesiyle doğrudan alakalı olduğunu, bu sebepten bazı akılcı Mu'tezile âlimlerinin hadise karşı şüpheci bir tavır takınmaya yöneldiğini söylemiştir. Bununla birlikte Fazlu'r-Rahman, Mu'tezile'nin hadis karşıtı bir ekol şeklinde düşünülmesinin yanlış olduğunu, onların kısmen ve dolaylı şekilde hadisler hakkında şüpheleri olduğunu söylemiştir.[34]

3. Mu'tezilenin Sahâbeyle İlgili Görüşleri

Sünnî İslâm ulemâsı ve hadis tenkidçileri sahâbenin adâleti hususunda hiç bir şüphe duymamalarına rağmen Vâsıl b. Atâ, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan sahâ-

---

29 Siba'î, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 23; A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, I, 22-23; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 87.

30 İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh*, III, 166; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 82-85.

31 İbn Teymiye, "Risâletü'l-furkân beyne'l-hakkı ve'l-bâtıl", *Mecmû'atü'r-resâil*, I, 156.

32 İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 86

33 Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 110.

34 Rahman, *Islam*, s. 61-62.

beyi (hangisi olduğu belli olmamakla birlikte iki gruptan birisini) fâsıklıkla itham etmiş ve şehâdetlerinin kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Yine en-Nazzâm Ebû Hureyre'den rivâyette bulunan bütün hadisçileri ayıplamış, Ebû Hureyre'yi de yalancı olmakla itham ederek, hakkında "insanların en yalancısıdır" ifadesini kullanmıştır.[35] Bu sebeple Muhammed İkbal de, mu'tezilî âlimlerin hadisi adetâ reddetmelerinin ve açıkça Ebû Hureyre'nin güvenilir bir râvî olmadığını ilan etmelerinin, kısmen rasyonalizmin hakiki maksatlarını yanlış anlamalarından, kısmen de müfrit düşünmelerinden dolayı, muhâfazakâr kimselerin bu hareketi tehlikeli saydıklarını ifade etmiştir.[36] Yine Nazzâm, Abdullah b. Mes'ûd'un yalancıdan başka bir kimse olmadığını iddia etmiştir.[37] Aynı şekilde Câhız da Nazzâm'ın hadis ehlini ayıpladığını, Ebû Hureyre'nin insanların en yalancısı olduğunu, İbn Mes'ûd'un ayın yarılması hadisini rivâyet etmekle yalan söylediğini ileri sürmüş ve bunun dışında daha başka rivâyetlerinde de[38] yanıldığını iddia ederek onu eleştirmiştir.[39] Bu ve benzeri durumlarda, onların sahâbeyi itham sebepleri daha çok rivâyetlerini benimsememiş olmalarından dolayıdır. Nazzâm bunların dışında, Hudeybiye'de ve âhirete irtihal ettiği sırada Hz. Peygamberi tenkid ettiği gerekçesiyle Hz. Ömer'i, kendi kanaatine göre yanlış atamalarda bulunduğu için Hz. Osman'ı, re'y ile hüküm verdiği için de Hz. Ali'yi eleştirmiştir.[40] Mu'tezile'nin diğer hadis âlimleri hakkındaki görüşleri de bunlardan farklı değildir. Meselâ Câhız hadis ashâbının avam tabakasından olduğunu, tahsil ve tetebbu'dan uzak kaldığını ve taklitçilikten ileri geçemediklerini söylemişlerdir.[41]

Bütün Mu'tezile kaynaklarına ulaşmanın zorluğu, onlar hakkındaki bilgilerin ancak parça parça ve sonraki eserlerden tesbit edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu da araştırmalarda eksik veya mütenâkız bilgilere ulaşılmasının yanında, bütünüyle yeknesak bir Mu'tezile geleneğinden söz etmeyi zorlaştırmıştır. Ancak mevcut kaynaklara

---

35 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 57; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 89. Çağımızda hadis muhâlifi fikirler ileri süren kimselerin Ebû Hureyre hakkındaki düşüncelerinin geçmişte de mu'tezile tarafından dile getirilmiş olduğu görülmektedir.

36 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 149-150.

37 İbn Kuteybe, *Te'vil-ü muhtelifi'l-hadîs*, s. 25, 30. Eserde mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri ortaya koyan başka riâyetler de mevcuttur.

38 İbn Mes'ûd'u, Birav' bt. Vâsık hadîsi hakkında, "Bu hususta re'yimle hükmederim. Şâyet ictihâdımda isabet edersem Allah'tandır, hata edersem benden kaynaklanmıştır" dediği için, "Bahtiyar kimse annesinin karnında iken saîd olandır, bedbaht olan da yine annesinin karnında şakî olandır", hadîsi ve , "Cin gecesinde cinleri gördüğünü naklettiği" için eleştirmiş ve onu yalancılıkla itham etmiştir (İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 26-32; Abdülkâhir, *el-Fark*, 148-149).

39 Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 147-148; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 72, 74.

40 Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 147-148.

41 Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 240 (Patton'un, *Ahmed b. Hanbel the Mihna* (Leiden 1897) adlı eserinde yer alan Câhız'ın risâlelerinden naklen). Buna benzer bilgiler için bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 10-12.

dayalı bir araştırma bile, onların her konuda olduğu gibi, sünnet hakkında da farklı görüşlerde olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Mu'tezile'nin Nazzâmiye koluna mensup bir grup âlim, hem mütevâtir hem de âhad haberlerin yalan olma ihtimâlinin bulunduğunu, dolayısıyla onlarla amel edilmesinin gerekmediğini savunurken,[42] diğer bir grup mu'tezilî âlim, yalan olma ihtimâline binâen âhad rivâyetler şeklinde gelen sünneti inkâr etmişlerdir.[43]

4. Mu'tezile ve Mütevâtir Hadis

Mu'tezile kelâmcıları Allah Resûlü'nden gelen haberleri mütevâtir ve âhad diye iki gruba ayırırlar. Kelamcılar gibi meşhur haber ayrımına gitmezler.[44] Mu'tezilenin mütevâtiri tarifi ile Ehl-i sünnet kelâmcılarının tarifi arasında ihtilaf olmamakla birlikte[45] şartlarında ihtilaf vardır. Mütevâtir hadisi, hadis ehlinin tarifini benimseyerek, "Yalan üzere ittifakları aklen mümkün olmayan bir topluluğun Allah Resulü'nden naklettiği haber", şeklinde tarif eden Mu'tezile âlimleri, mütevâtir haber için, râvî sayısının yalan üzere ittifakı mümkün olmayacak sayıya ulaşması ve haberin akıl ya da ilim ile değil, duyular yoluyla elde edilmesi şartını ileri sürmüşler, Kur'an'a muhâlif olmamak şartı ile gayr-i müslimin rivâyet ettiği mütevâtir haberleri de kabul etmişlerdir.[46] Mu'tezilenin şartlarından da anlaşıldığı gibi, mütevâtir haberlerin zarurî olarak kabul edilmesi ve onlarla amel edilmesi gerektiği, İslâm ulemâsının ittifakla kabul ettiği bir hususdur. Kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edilmiş böyle bir haberin inkârı havâss-ı selîmeyi inkâr olarak değerlendirilmiştir. Ancak Mu'tezile'nin bu anlayışı pratikte farklı anlaşılmıştır. Onlar mütevâtir habere örnek olarak sadece Kur'an'ı zikretmektedir. Oysa Ehl-i sünnet âlimleri, bu konuya sünnetten örnek vermeyi tercih etmişlerdir. Onlar bu konuda ittifakla, "من كذب علي متعمدا فاليتبوأ مقعده من النار" (Kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın) şeklindeki hadisi, ikiyüz râvî tarafından rivâyet edildiği gerekçesiyle mütevâtir habere (lafzî mütevâtir) örnek

---

42 Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 143; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, s. 11.

43 Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 180.

44 Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 182; Hayyat, *el-İntisar*, s. 53.

45 Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 182; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 8. Ancak Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ifadesiyle, en-Nazzâm (ö.231/845) tevâtür derecesine ulaşan haberlerde de râvîlerin yalan üzere ittifak edebileceklerini ileri sürerek, bu tür haberlerin de hüccet olamayacağını iddia ettiğini kaydeder (*el-Fark*, s. 102).

46 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli'l-hamse*, 768, a.mlf., *el-Muğnî*, XVII. 183; Hayyat, *el-İntisâr*, s. 52 vd.; Ebu'l-Hüseyn, *Mu'temed*, II, 551.

verirken, Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) aynı hadisi, hadislerin uydurulacağının delîli kabul etmiştir.[47]

Mütevâtir haberin kesinlik ifade etmesi için sözü edilen şartların yanında, cennet ehlinden bir kişinin de aralarında bulunduğu en az yirmi şahıs tarafından nakledilmesini zorunlu kabul eden Ebu'l-Hüseyn el-Allâf'ın (ö. 235/849), Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre, cennet ehli olarak bahsettiği kimseler i'tizal ve kader fikrine sahip olan kimsedir. Yine Ebu'l-Hüseyn'e göre, hissî olmayan ve müşâhedeye dayanmayan Hz. Peygamber'e ait gaybî haberlerin hüccet olması için, râvîlerin içinde en az bir-ikisi cennetle müjdelenmiş kişi olmak üzere, yirmi kişi tarafından nakledilmesi ve râvîlerin müslüman olması şartı vardır.[48] Yine İbnü'r-Râvendî'ye reddiye olarak yazdığı *el-İntisâr* adlı eserinde el-Hayyât, "Biz, âdil bir kişinin haberinin (الخبر الواحد العادل) hüccet olarak kullanılabileceğini kabul etmiyoruz", diyerek Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymuştur.[49] Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından Nazzâm ise tevâtür yoluyla nakledilen haberlerin râvîlerinin de yalan üzere ittifaklarının mümkün olabileceğini iddia ettiğinden hareketle bu şekildeki rivâyetlerin de hüccet olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunduğu nakledilir.[50] Koçyiğit'in de ifade ettiği gibi bu görüş, bütün râvîlere şüpheye bakan Mu'tezile'nin genel kanaati ile de paralel gözükmektedir.[51]

Mu'tezile âlimleri mutlak olarak mütevâtir haberleri açıkça inkâr etmek mümkün olmasa bile rivâyetin tevâtür şartlarını taşıyıp taşımadığı tartışılarak veya tevâtürün lafzî veya manevî olup olmaması gündeme getirilerek ya da hadiseyi nakleden şahitlerin sayısı ile ilgili şüpheler ortaya atmak suretiyle, mütevâtir hadise olan güveni sarsmaya çalışmışlardır. Bu sebeple Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ma'nevî mütevâtir olarak kabul edilen sem'iyyât konularına dair rivâyetleri, kendi anlayışlarına uymadığı gerekçesiyle kabul etmemişler, te'vil veya reddetme cihetine gitmişlerdir. Ayrıca onlar bu tür haberleri, haber-i vâhid kabul etmişler ve bu sebeple zannî delil olduklarından dolayı inanç esası olarak alınamayacağını iddia etmişlerdir.[52]

---

47 Ebu'l-Huzeyl'e göre şâyet bu hadis sahih ise Resûlüllah'a yalan isnad edileceğinin açık delilidir. Sahih değilse zaten bu hadis uydurulmuş demektir. (Ebu'l-Hüseyn, *Mu'temed*, II, 550).

48 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 128.

49 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 55.

50 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 87. İleride görüleceği gibi, aynı kanaat daha sonra Fazlu'r-Rahman tarafından da gündeme getirilicektir.

51 Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, 244.

52 Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 183; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 184.

5. Mu'tezile ve Âhad Hadis

Mütevâtir hadisin şartlarını taşımayan rivâyetler şeklinde tanımlanabilecek olan haber-i vâhidler, yakînî ilim yerine zan ifade etmeleri sebebiyle, kelâmcılar tarafından akâidde hüccet sayılmasa da, hüccet olarak kullanılabileceği ve onunla amelin zarûrî olduğu üzerinde fakih ve muhaddisler arasında ittifak vardır.[53] Ancak Mu'tezile âlimleri ümmetin icmâı ile hüccet kabul edilen haber-i vâhidlerin hücciyyetine karşı çıkmış ve ilk defa olar ulemânın icmâına muhalif davranmışlardır.[54] Onların bu tür hadislere yaklaşımı haberi tariflerine bile yansımıştır. Mu'tezileye göre âhad haber, "doğruluk ve yalana ihtimali olan, sıdk ve yalana aynı derecede muhtemil oluşu dolayısıyla zan ifade eden haberdir".[55] Bağdâdî, Mu'tezile'nin düştüğü yanlışlıklarla ilgili olarak açtığı başlık altında Ebu'l-Huzeyl'in görüşü olarak şu görüşleri aktarır: Doğrudan doğruya gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi artık mümkün olmayan geçmiş peygamberlere ait meselelerin haber yoluyla bilinmesi, aralarında cennet ehlinden bir veya daha fazla kimsenin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivâyeti ile mümkündür. Aralarında cennet ehlinden bir kimse bulunmazsa, kâfir ve fâsıkların haber-i mütevâtir derecesine ulaşacak kadar râvî tarafından anlatılsa bile hüccet olarak kullanılamaz. Sayıları dörtten aşağı olanların haberi hiç bir hüküm ifade etmez. Dört-yirmi arasında olursa, haberin ilim ifade etmesi muhtemeldir, ancak kat'i değildir. Yirmi kişi olduğu ve aralarında cennet ehlinden de bir kişi bulunduğu taktirde haberin ilim ifade ettiği hususunda şüphe yoktur.[56]

Esas itibariyle Mu'tezile imamları haber-i vâhidi delil olarak almamakla birlikte o gün karşılarına çıkan hadisçilerin kendilerine hadis ilminin metodlarını kullanarak cevap vermeleri sebebiyle (olmalı ki), bu şekildeki rivâyetlerin hüccet olamayacağını yine zaman zaman muhaddislerin kullandığı metodlarla ispatlamaya çalışmışlardır. Yine Mu'tezile'den bazı düşünürler hadis tenkîdi meselesi üzerinde de durmuşlardır. Bu cümleden olarak Câhız (ö.255/868) ve Nazzâm haber-i vahidin sağlam bir hüccet olamayacağı kanaatindedir.[57] Kadı Abdülcebbâr (ö.415/1025) ise, doğru mu yanlış

---

53 Haber-i vâhidin delil olup olmaması ile ilgili olarak bk. Şâfi'i, *er-Risale*, s. 401; *Buhârî*, VII, 132; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haberi Vahidlerin İtikat ve Teşrî Yönünen Değeri*, Ankara 1988; Ertürk, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 349-352.

54 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 114; Amidî, *el-İhkâm*, II, 68; Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, 245.

55 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli'l-hamse*, 769; Ebu'l-Hüseyn, *Mu'temed*, II, 184.

56 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 77, 101 vd.; Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 246.

57 Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s. 80.

mı olduğu bilinmeyen haber-i vâhid akıl ve nassa uygun düşüyorsa ve diğer şartları da taşıyorsa amel gerekir, ancak i'tikadî konularda delil teşkil etmezler[58] demiştir.

Mu'tezile âlimleri haber-i vahidleri taksime tâbiî tutan hadis ehlinin görüşüne fazla itibar etmemişlerdir. Kaldı ki onların hadisleri kabulde ileri sürdükleri, "akla ve nassa uygunluğu" prensibi yapılan yaygın taksime itibar etmeyeceklerinin açık bir delîlidir[59]. Buna karşılık Ebu'l-Hüseyn haber-i vâhidi dörde ayırmıştır. Buna göre haber-i vâhid, şartları[60] tamam olmadığı için kendisiyle amel vâcip olmayan haberler, şer'i meseleler ve muâmelatla ilgili haberler,[61] aklî ölçülere uygun olan haberler,[62] akla uygun olmayan haberler[63] olarak değerlendirilebilir.[64] Görüldüğü gibi, aynı zamanda bir usulü fıkıh âlimi ve mu'tedil bir mu'tezilî olan el-Basrî bile esasta haber-i vâhidleri aklın ölçüsünü esas alarak değerlendirmektedir. Kadı Abdülcebbâr da amelî konulardaki haber-i vâhid ile amelin, sahâbenin o hadisle ameline ve sahâbenin amelindeki maksadı ile bizimkinin aynı olması şartına bağlı bulunmasını ileri sürmüştür[65]. İtikâdî konulardaki haber-i vâhidler ise, akli delillere uygunsa kabul edilir.[66] Ancak bunların kabul edilmesi daha önce de ifade edildiği gibi, haber-i vâhidliğinden dolayı değil, akla uygunluğundan dolayıdır.[67]

Mu'tezile'nin Kur'an'da yer alan görüşlerine muhalif meselelerde âyetleri uzak yorumlarla te'vil etme şeklinde tezâhür eden menfî yaklaşımları hadisler söz konusu olunca tamamıyla inkara dönüşerek ortaya çıkmıştır. Haber-i vâhidlerin dinde

---

58 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli'l-hamse*, s. 769 vd.

59 Ehl-i sünnet kelamcıları ise akıl ve nassın yanında râvînin husûsiyetlerine itibar etmiş, adâlet ve zabt gibi sıfatlarını da haber-i vâhidi desteklemede karine olarak saymışlardır.

60 Bu hususta ise sahâbenin icmâının kesin olarak bilimesi şart koşulmaktadır Şâyet onlar başka deliller bulmasalardı bu haber husûsunda icmâ etmezlerdi. Dolayısıyla ancak bu şartları taşıyan haberle amel gerekir. (Ebu'l-Hüseyn, *Mu'temed*, II, 550; Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 188.)

61 Kadı Abdülcebbâr ve el-Basrî'ye göre, ibadetlerin şekli ve amelî konularla ilgili olan bu tür haberlerle de amel etmek gerekir.

62 Bu tür sözleri Allah Resûlü'nün söylemesi aklen mümkün olmakla birlikte kesin değildir.

63 Eğer böyle bir haberi kolayca te'vil etmek mümkünse Allah Resûlü'nün haberi olması muhtemeldir. Yoksa söylemediği kabul edilir, sözün sübûtu kesin bile olsa Hz. Peygamber'in onu eski milletlerden hikâye yollu aktardığına hamledilir.

64 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 542 vd.

65 Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 188.

66 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu usuli'l-hamse*, s. 770.

67 Mu'tezile âlimlerinin genel olarak hadise bakışı ve makbul hadîsi merdûdundan ayırmadaki yöntemleri Ehl-i sünnet'ten oldukça farklıdır. Anlamanın esasını akıl oluşturduğu için, onlar akılla anlaşılamayan hadislerin reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ehl-i sünnet ise manasının anlaşılamadığı durumlarda onun Allah'a havâle edilmesini uygun bulurlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mukbilî, *'Alemü'ş-şâmih*, s. 35-36; Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 49-50.

hüccetliğini inkâr etmek sûretiyle, dinin uygulamaya dönük kısmının neredeyse tamamını teşkil eden kısımına dair hadisler uygulamadan kaldırılmış olmaktadır. Bu sebeple Koçyiğit Mu'tezile'nin, Kur'an'ın aksine sünneti İslâm toplumu içerisinde açıkça reddetme cesaretini gösterdiğini ifade etmiştir.[68] Mu'tezile âlimleri mutlak olarak haber-i vâhidleri hüccet kabul etmeseler de Ebu'l-Hüseyn, Hz. Peygamber'e nisbeti kesinleşen kısmını, benzeri deliller arasında teâruz yoksa kabul edilmesinin vâcip olduğunu, teâruz bulunması durumunda ise, te'vîle gidilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[69] Yine Mu'tezile'ye göre, ma'nası anlaşılamayan haberler, aklen ve naklen reddedilir. Bu da onların akla verdikleri öneme bağlı olarak ulaştıkları bir sonuçtur.[70]

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Mu'tezile âlimlerinin mütevâtirin zarurî ilim ifade ettiği hususunda Ehl-i sünnet'e benzer olması, aynı hadisleri mütevâtir kabul etmeleri anlamına gelmez. Ancak onların prensipte de olsa mütevâtir haberi kabul etmeleri Ehl-i sünnet âlimlerince küfürle itham edilmelerine engel olmuştur. Mu'tezile âlimlerinin mütevâtir haber hakkındaki bu kanaatleri sebebiyle olmalı ki, Fazlu'r-Rahman, ister hâricî ister mu'tezilî olsun, klâsik İslâm'da hiç bir grubun sünnetin geçerliliğini inkâr etmediğini ifade etmiştir.[71] Aksi halde onların klâsik hadis kaynaklarında geçen pek çok hadis hakkındaki, yukarıda temas edilen, kanaatlerini izah etmek mümkün olmazdı.

Mu'tezile'nin sünnete karşı ortaya attığı dolaylı şüphe, Fazlu'r-Rahman'a göre, hadislerin hicrî II. asrın başlarında uydurulmuş olmasından dolayı değil, hadisleri şahısların rivâyet etmesi sebebiyle, rivâyet hakkında müslümanlar arasında tam bir güven ve ittifâkın hasıl olmamasındandır. Ancak Fazlu'r-Rahman bu değerlendirmeyi yaparken, Mu'tezile'nin akılcılığını ve hür düşünceye verdiği değeri dikkate almak yerine, hadislerin naklinde Kur'an gibi bir güvenilirliğin olmadığı gerekçesini ileri sürmüştür.[72] Aşağıda ele alınacağı gibi, mütevâtir hadisler hakkında pratikteki şüpheci ve kabulü için ileri sürdükleri ağır şartlar da bu fikrimizi destekler mâhiyettedir.

Gerek Kur'an ve sünnette cedelin hoş karşılanmaması, gerekse mu'tezilî âlimlerin cedel ilminin zirvesinde olmaları[73] hadisçileri onlarla tartışmaya girmekten alıkoymuş, bu sebeple her iki grup âlimin birbirleri ile olan ilişkileri karşılıklı ithamlardan öteye

---

68 Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 237.

69 Ebu'l-Hüseyn, *Mu'temed*, II, 607.

70 Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 49-50.

71 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 71.

72 Rahman, *Islam*, s. 62, 63.

73 Kelamcıların ve özellikle de mu'tezilenin temeli cedel ve münâkaşa üzerine kurulmuştur. Kelamî mezhepler içerisinde yer alan her bir âlimin neredeyse o fırka içerisinde ayrı bir yere veya mezhebe sahip olması da bunu göstermektedir. Daha sonra felsefî birer harekete dönüştüğünü söyleyebileceğimiz mu'tezilede ise bu daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

geçmemiştir. Dolayısıyla ne bir mu'tezilî sünnî ulemâyı anlayabilmiş, ne de sünnî bir âlim, Mu'tezile'nin içinde bulunduğu şartları tam olarak değerlendirebilmiştir. Neticede birisi diğerini küfürle itham ederken öteki de karşısındakini hiç bir şeyden anlamayan avamdan insanlar olarak değerlendirmişlerdir.[74]

Mu'tezile âlimlerinin en belirgin özelliği, herhangi bir fikirde ittifak halinde olmamalarıdır. Aynı özelliği günümüz modernistlerinde de görmek mümkündür. Bunun temel sebebi, her iki anlayışın da aklı esas almaları ve ferdî anlayışın ön plâna çıkmasıdır. Ehl-i sünnet anlayışında, üstâda saygı temel prensip iken, akılcı ekollerde bu tam tersine hocadan farklı olma şeklinde tezâhür etmiştir. Kısacası Mu'tezile'nin sünneti inkârı, özellikle akâid konusunda âhad haberler arasında yoğunlaşmıştır. Bu inkâr özü itibariyle Mu'tezile âlimlerinin akla aşırı itimad etmeleri ve aklı nakle takdim etmelerinden kaynaklanmıştır. Câhız'ın kesin hüküm ifade etmede tek gücün zihinde ve akılda olduğunu ifade eden sözü, bunu açıkça göstermektedir.[75]

Hadis ilmine dair çalışmaların hız kazandığı dönemlerde, Ehl-i sünnet fakihlerinin uydurmalara karşı takındığı tavırları, Mu'tezile'nin hadise karşı çıkmasıyla karşılaştıran Fazlu'r-Rahman, muhaddislerce yürütülen hadis faaliyetlerinin bu iki grup tarafından durdurulmaya çalışıldığını ve sünnetin Kur'an'a arzına dair hadisi uydurduklarını ileri sürmüştür.[76] Fazlu'r-Rahman, Mu'tezile'nin hadis faaliyetlerini engellemeye çalıştığını ve hadise karşı çıktığını ancak bu konuda gereken başarıyı elde edemeden hicrî III. yüzyılda işgal ettikleri mevkîlerini kaybetmelerini, "Hadisin III. yüzyılda kazanmış olduğu, mutlak başarının, Mu'tezile'nin zayflamasının etkisi dışında, gerçekten anlaşılması imkansızdır",[77] sözleriyle ifade etmiştir.

B. ŞARKİYATÇILAR VE SÜNNET

Başında Mu'tezile'nin bulunduğu ilk dönem hadis muhâlefeti bir yana bırakılacak olursa, İslâm'a ve sünnete karşı ikinci köklü muhalefet, modern zamanda öncelikle Batılı araştırmacılar tarafından gündeme getirilmiştir. Gerek şarkiyatçılar gerekse modernistler tarafından yöneltilen bu eleştirilerde, öncelikle hadisin bağlayıcılığı, sözlü rivâyetin güvenilirliği, sened tenkîdi gibi konulardaki temel yaklaşımlar tartışma konusu

74 Muhaddislerin Kelâm ilmine dair görüşleri için bk. Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 251-262.

75 Cahız, "Rialetü't-terbî' ve't-tedvîr", *Resâil*, s. 191; İlâhîbahş, *Kur'âniyyûn*, s. 92.

76 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 436, 45.

77 Rahman, *Islam*, s. 91. Görüldüğü gibi Fazlu'r-Rahman bu konuda açık bir şekilde Mu'tezile'yi destekleyerek hadis çalışmalarının başarılı olmasının neden engellenemediği konusuna dikkat çekmektedir.

edilmiştir. Sünnete yönelik eleştiriler ilk ortaya atıldığı sıralarda az sayıda kişi tarafından desteklenmesine rağmen, XX. yüzyıl müslüman araştırmacılarının büyük bir kısmı, çalışmalarını bu eleştirileri cevaplamaya teksif etmişlerdir. Bu kısımda, öncelikle hadis hakkında görüş açıklayan şarkiyatçıların genel olarak konumuzla ilgili araştırmalarına ve kısmen metotlarına işaret edilmeye çalışılacaktır. Dönem itibariyle şarkiyatçılar, başlangıçtan itibaren Fazlu'r-Rahman'ın hocası Gibb'e kadar getirilmiştir. Giriş niteliğindeki bu kısımdan sonra, tezin genel çerçevesi ışığında, şarkiyatçıların hadise yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Daha sonra hadis ilimleri ve ıstılahlarının gelişimi hakkındaki kanaatleri, son olarak da sünnetin bağlayıcılık yönünden değeri üzerine düşünceleri konu edinilecektir.

1. Sünnet Konusunda Görüş Beyân Eden Şarkiyatçılar

Goldziher'in ifadesiyle, "geleneksel anlamdaki hadis ilimlerine bilimsel mânada ilk meyden okuma", Alois Sprenger tarafından yapılmıştır.[78] Sprenger'in öncülüğünü yaptığı husus, hadisin tarihî bir kaynak olarak güvenilirliği hususunda genel bir şüphe ortaya atmasıdır. Alman asıllı Avusturyalı **Alois Sprenger** (1813-1893),[79] Avrupa'nın değişik yerlerinde eğitim gördükten sonra İngiliz vatandaşlığına geçmiş, 1841 yılında Leiden'de doktorasını tamamladıktan sonra, Avrupa kültürünü Doğu'ya, Doğu bilgilerini de güvenilir bir biçimde Batı'ya aktarmak üzere, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından Hindistan'a gönderilmiş ve Delhi Koleji'ne müdür tâyin edilmiştir.[80] Hindistan'da 1857 yılına kadar resmî görevlerde bulunduktan sonra ayrılarak İsviçre Bern Üniversitesin'de Doğu Dilleri Bölümüne hoca olarak atanmış 1881'e kadar burada çalışmalarını sürdürdükten sonra Almanya'ya yerleşerek ölünceye kadar orada kalmıştır.[81]

---

78 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 20.

79 Hayatı için bk. Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, II, 277-278; Atıyyetullah, *el-Kâmûsu'l-İslâmî*, IV, 51-52; Ziriklî, *A'lâm*, 1954, I, 347-348; Fück, "Aloys Sprenger", *ASE*, 1955, 176-177; Iyâd, "Safahât min târîhi'l-istişrâk", *MMLAD*, XLIV/4, 1969, 790-791.

80 Fück, "Aloys Sprenger", *ASE*, 1955, 176; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 102.

81 Hadis ve sünnete dair fikirlerini, *Journal of the Asiatic Society of Bengal (JASB)* isimli dergide yayımladığı, "On the Earliest Biography of Mohammad", XX, 1851, 395-397, "Mohammad's Journey to Syria, and Professor Fleischer's Opinion Thereon (with texts and translations from al-Tirmidhi and Ibn Ishaq)", XXI, 1952, 576-592, "On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans", XXV, 1856, 303-329, 375-381 gibi makaleleri yanında, daha sonra *Das Leben und die Lehre Mohammeds* (Muhammed'in Hayatı ve Öğretileri, I-III, Berlin 1861-1865) ismi ile Almancaya çevirerek neşrettiği, *The Life of Muhammad from Original Sources* (Allahabad 1851), gibi kitaplarında da yazmıştır. Bunun yanında, Hindistan'da geçirdiği 15 sene zarfında, *Kütüb-i Sitte*'nin yanında *Muvatta'*, *Mişkâtü'l-Mesâbîh* gibi hadis kaynaklarını ve İbn Abdi'l-berr, İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer'in sahâbeye dair tabakâtlarını tanımış, çok sayıda yerli araştırmacının da yardımıyla, İslâm kültü-

Sprenger'in İslâm alanındaki ve özellikle de Hz. Peygamber ile ilgili çalışmaları,[82] kendisinden sonraki döneme önemli ölçüde ışık tutmuş, bir çok açıdan, "ihtivâ ettiği bilgi ve fikirleri itibariyle dopdolu bir hazine" olarak değerlendirilmiştir.[83] Özellikle şarkiyat araştırmalarının ilk safhası için en önemli birer kaynak kabul edilen eserleri, zamanındaki ve sonraki müsteşrikler için temel başvuru kaynağı olmuştur. Bu çerçevede Sprenger'den sonra benzer çalışmaları yapan ve daha çok İslâm tarihi üzerine ağırlık veren, Hollandalı müsteşrik **Reinhart Pieter Dozy** (1820-1883)[84] olmuştur. Protestan mezhebinden olan Dozy, otuz yılı aşkın süreyle Leiden'de Doğu Araştırmaları Kütüphanesi'nde çalışmış, Arapça ve Tarih bölümlerinde hocalık yapmış, özellikle tarih ile ilgili eserler yazarak, bunlarda hadis ile ilgili hususlara da temas etmiştir.[85] Sprenger'in usûlüne uyarak Hz. Peygamber'e iftirâlar atmaya devam eden Dozy, hadise dair fikirlerini *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* isimli eserinde[86] ortaya koymuştur.

Batılı anlamda Sprenger'in Hindistan'daki çalışmalarını, İskoç asıllı **William Muir** (1819-1905) devam ettirmiş,[87] onun metodunu benimseyerek, hadislerin güvenilirliğini ve Hz. Peygamber'in hayatını "eleştirel bir tavırla" ele almıştır.[88] Portestan misyoneri veya görevlileri olarak Hindistan'a giden kişilerin yanında altkıtada, bu iki araştırmacı gibi, doğrudan doğruya hadisin güvenilirliğini konu alan çalışmalara ağırlık veren şarki-

---

rüne dair önemli eserler de neşretmiştir. Onun hadise yönelttiği eleştirilere malzeme temin etmede Hindistanlı araştırmacıların da büyük ölçüde yardımı olmuştur (Fück, "Aloys Sprenger", *ASE*, 1955, 176-177; Atıyyetullah, *el-Kâmûsu'l-İslâmî*, IV, 51).

82 Hz. Peygamber'in şahsiyyeti ile ilgili çalışmalarında son derece mütecâviz bir üslup kullanmıştır ki onun bu tavrı daha sonraki şarkiyatçılarca bile kabul edilmemiştir. Söz gelimi o, Hz. Peygamber'in bazı beşerî zaaflarının bulunduğunu, onun histeri hastası olduğunu ve Kur'an'ın da bu sırada kendisine vahyedildiğini zannettiğini iddia etmiştir (Iyâd, "Safahât min Târîhi'l-istişrâk", *MMLAD*, XLIV/4, 791).

83 Iyâd, "Safahât min Târîhi'l-istişrâk", *MMLAD*, XLIV/4, 791.

84 Fück, "Aloys Sprenger", *ASE*, 1955, s. 181-184; Ziriklî, *A'lâm*, III, 68-69; Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 308-310; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 172-177.

85 Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 310.

86 Kruseman'ın büyük dinlerin tarihi üzerine neşrettiği bir dinler tarihi kitabı için, İslam tarihi kısmını yazmak üzere bu eserini kaleme alan Dozy, Hz. Peygamber'in zamanından, eserin neşredildiği 1863 yılına kadar gelişen bazı olayları ele almıştır. Eser, genel okuyucuları hedef alarak, basit bir üslupla yazılmıştır (Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, 176). Bu ve benzeri sebeplerle, üslûbu ve ihtivâ ettiği fikirleri açısından müsteşrikler arasında da diğerleri gibi çok fazla dikkat çekmemesine rağmen, Abdullah Cevdet tarafından *Târîh-i İslâmiyet* (Mısır 1908) adıyla Türkçe'ye çevrildiği için ülkemizde ilim çevrelerinde tanınmış ve bazı tenkidlere ma'ruz kalmıştır. bk. Hayreddin, "Doktor Dozy'yi Red", *Beyânü'l-Hak*, VII, sayı 163-172.

87 Fück, *ASE*, 1955, 180-181; Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 59; Iyâd, "Safahât min târîhi'l-istişrâk", *MMLAD*, XLIV/4, 1969, 789-790; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 404-405.

88 Brown, *Rethinking Tradition*, s. 161.

yatçılar da bölgede faaliyet göstermişlerdir.[89] İslâm ve hadis ilmiyle ilgili çalışmalarını, "Batı'nın bilimsel ve kültürel üstünlüğünü ortaya koymak, İslâm'ın hukukî ve sosyal alanlarında gerçekleştirilecek reformları oluşturmada müslümanların eksikliklerine işaret etmek ve Batı değerleri ile İslâm'ın aşırılıklarını uyumlu hale getirmek"[90] amacıyla sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda iyi bir Hıristiyan olan Muir, **Carl Gottlieb Pfander**'in (1803-1865)[91] İslâm'a saldırmak ve mevcut Hıristiyanlığı savunmak amacıyla yazdığı, *Mîzânü'l-hakk* adlı eserinin[92] hazırlanma-sında da ona yardımcı olmuştur.[93]

Onların savundukları fikirleri tamamen benimsemek şeklinde olmasa da, Hindistan altkıtasındaki bazı müslüman araştırmacılar şarkiyatçıların bu hedeflerini gerçekleştirmede onlara yardımcı olmuştur. Söz gelimi, Ahmed Han'ın geçirdiği değişim sürecinde şarkiyatçıların önemli bir etkisi olmuştur. Pfander, Sprenger ve Muir'in hadis alanındaki fikirlerinin, Ahmed Han'ın sünnet görüşünü şekillendirdiği Batılı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.[94] Çalışmamız sırasında fikirleri ele alınacak olan Çerağ Ali de, "Genelde hadislerin güvenilir ve sahih olmadığını ve tek yanlı bir değerlendirme sonucu, daha sonraki nesiller tarafından Hz. Peygamber'e nisbet edildiği" şeklindeki iddiasını Muir'in temel tezini tekrarlamak sûretiyle ifade etmiştir.[95] Muir'in İslâm üzerine yaptığı çalışmalarına cevap vermek amacıyla çalışmalara başlayan Ahmed Han, İncil üzerine yaptığı *Tebyînü'l-Kelâm* ve *Essays on the Life of Muhammad* isimli eserleri ile Muir'in çalışmalarına cevap vermeyi hedeflemiştir. Ancak, bu çalışmaları sırasında Batı'da uygulanan "Kutsal metinlerin tenkidi (Biblical criticism)" ile ilgili yöntemleri öğrenmiş, zamanla İslâmî metinleri de benzer şekilde değerlendirmeye başlamıştır.[96]

---

89 Muir hadise dair fikirlerini, *Calcutta Review* adlı dergide 1853 yılından itibaren yayımlamaya başladığı ve ardından *Life of Mohamet from Original Sources* (I-IV, Hegira 1861) ismiyle dört cilt halinde neşrettiği eserinin yanında, *Annals of the Early Caliphate* (1883), *The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall*'da da (Londra 1891) açıklamıştır.

90 Brown, *Rethinking Tradition*, s. 47.

91 Pfander'in bölgede yaptığı misyonarlik faaliyetleri ve İslam'a yönelttiği eleştiriler için bk. Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, s. 132-144.

92 Bu esere daha sonra sünnî âlimlerden Rahmetullah el-Hindî *İzhâru'l-hakk* adıyla, şiî âlimlerinden Muhammed Hâdî b. Dildâr el-Leknevî *Şehâdatü'l-Kur'ân ale'l-kütübi'l-Yahûdiyyeti ve'l-mesîhiyye* (Agra 1856) adıyla birer reddiye yazmıştır (Fück, *ASE*, 1955, 180).

93 Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, s. 404. Kendisi de bu amaçla, *The Qurân: Its Composition* (1877) ve *The Mohammedan Controversy* (1897) adıyla iki eser yazmıştır. Pfander'in Muir'le olan ilişkilerine ve onu İslam'ın ilkdönemine dair çalışmalara yönelmesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, s. 147-157.

94 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 61, 102; Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 1958, s. 217; Brown, *Rethinking Tradition*, s. 71-79.

95 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 17.

96 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 70; Brown, *Retinking Tradition*, s. 72-73.

Batı'daki şarkiyat araştırmalarının ilk safhasının son ve en sistemleşmiş örneği Macar asıllı bir Yahudi olan **Ignaz Goldziher**'dir (1850-1921).[97] Hadis ve hadis ilimlerine dair yaptığı araştırmaları,[98] sonraki şarkiyatçılar tarafından değişmez esas kabul edilen Goldziher, Reinhard Dozy ile karşılaşarak, ilmî çalışmalarını İslâm üzerine yoğunlaştırmaya karar vermiş, Eylül 1873-Nisan 1874 tarihleri arasında Ortadoğu'ya giderek Şam,[99] Beyrut ve Kahire'de sekiz ay süreyle çalışmalar yapmıştır. Batılı bir kişi olarak Ezher tarihinde ilk defa derslere devam etmiş, Efgânî de dahil pek çok meşhur İslâm âlimi ile görüşmüş, kendi ifadesiyle, "ömrünün en verimli yıllarını" orada geçirmiştir.[100]

Kendi ifadesiyle, "samîmi ve katı bir yahudi" olan Goldziher,[101] XIX. yüzyıl Alman akademik geleneğine mensup bir araştırmacıdır. Onun yaşadığı Berlin ve Leipzig kentleri XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan Yahudi reform hareketlerinin en önemli merkezlerindendi. Tabiî olarak orada bulunduğu süre içinde çevresinin onun üzerinde entellektüel bir etki bırakması kaçınılmazdır. Bunun yanında o Almanya'da, Hegel'i okumuş, Kitâb-ı Mukaddes ve Protestan kelâmına dair çalışmalar yapmış, dil

---

97 Gottheil, "Ignaz Goldziher", *MW*, XIII/2, 1923, 176-180; Akîkî, *Müsteşrikûn*, III, 1980, 40-42; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 119-126; Simon, *Ignac Goldziher*, s. 11-20; Ayrıca bk. Goldziher, *Tagebuch*, (nşr. Alexander Scheiber, Leiden 1978, İngilizce'ye çevirisi Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary; a Translation and Psychological Portrait*, Detroit 1987); Conrad, "The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher", *JRAS*, 1990-1991, 105-126; Conrad, "The Pilgrim from Pest; Goldziher's Study Trip to the Near East (1873-74)", *Golden Roads; Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, 1993.

98 Goldziher'in *İslâm Ansiklopedisi*'nin neşir çalışmaları ve yazdığı, "Ahl-i Kitab", "Ahmed b. Hanbel", "Ashab", "Bedâ", "Ebû Hatim", "Ebû Hureyre", "Ecel", "Edeb", "Ehlü'l-Beyt", "Esfar", "Cemaleddin el-Afghani","Dehriyye", "Düsuki", "Fıkıh", "İhtilaf", "İstihare", gibi maddelerin yanında, *Die Zahiriten* (Leipzig 1884, İngilizce'ye çevirisi, *The Zahiris*, Leiden 1971, Türkçe'ye çevirisi *Zahiriler*, (Ankara 1982), *Muhammedanische Studien* (Hila 1889-1890, İngilizce'ye çevirisi, *Muslim Studies*, I-II, London 1967), *Vorlesungen uber den Islam* (Arapça'ya çevirisi, *el-Akîde ve'ş-Şerîa fi'l-Islâm*, Beyrut 1946, İngilizce'ye çevirisi, *Introduction to Islamic Theology and Law* Princeton 1981), *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, (Arapça'ya çevirisi, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Mısır 1955), *Stellung der alten islamischen Orthodoxhie zu den antiken Wissenschaften*, (Arapça'ya çevirisi, "Mevkıfu Ehli's-sünne es-sukafâ bi izâi ulumi'l-evâil"), *"Neuplatonische und Gnostische Elemente im Hadith*, Arapça'ya çevirisi *el-Anâsıru'l-Eflatuniyye el-muhaddasa ve'l-gnosiyya fi'l-hadis, et-Türasu'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, (bk. Scheiber, "A Supplementary Bibliography of the Literary Work of Ignace Goldziher" *Ignace Goldziher Memorial Volume I*, 419-429, Scheiber, "Addenda to Bibliography of Goldziher", *Ignace Goldziher Memorial Volume II*, 209-214).

99 Goldziher bu yolculuğunda 1873 yılında Şam'da kaldığı süre zarfında Tâhir el-Cezâirî'den dersler almış, daha sonra da onun *Tevcîhü'n-nazar ilâ Ilmi'l-eser*'ini Almanca'ya tercüme etmiştir (Emin, "Goldziher ve eş-Şeyh Tâhir el-Cezâirî", *ME*, XXV/2, 1954, 173-173.

100 Simon, *Ignac Goldziher*, s. 44.

101 Goldziher, *Tagebuch*, s. 307. Goldziher'in araştırmalarında Moses Freudenberg'ten aldığı Yahudi dinî şuuruna nasıl sadık kaldığına dair bk. Görgün, "Goldziher: Metodu, Görüşleri", *DİA*, XIV, 105-109.

felsefesi üzerine araştırmalarda bulunmuştur.[102] O, filolojik çalışmalarında ise en önemli fikrî desteği, hocası **Heinrich Leberecht Fleischer**'den (1802-1870) almıştır. Fakat onun en önemli ilham kaynağı Kitabı Mukaddes ve Doğu çalışmaları uzmanı meşhur bir haham olan **Abraham Geiger** (1810-1874) olmuştur. Geiger, XIX. yüzyıl ortalarında Yahudi reform hareketinin önde gelen temsilcilerinden idi. Ona göre, "*Kitab-ı Mukaddes de dahil bütün dinî metinler insan mahsûlüdür ve ortaya çıktıkları değişik dönemlerdeki bakış açılarını ve o toplumdaki değerleri yansıtırlar*".[103] Dînî metinlerin tarihî gelişmeler ışığında değerlendirilmesi metodunun temelini teşkil eden bu yaklaşım, başta Goldziher olmak üzere, İslâm üzerine araştırma yapan bütün şarkiyatçıların temel hareket noktası olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse Goldziher'in metodu, "Aksiyom olarak kullanılan bir amaç, bu amacı gerçekleştirmek için, tarihî kaynaklardan uygun malzemenin seçilmesi ve bu malzemenin anlaşılmasında kullanılan yorum teknikleri olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.[104]

Çağdaş Batılı yazarların aksine çalışmalarında daha ağır ve itham edici bir dil kullanmıştır. Goldziher,[105] içinde bulunduğu bu çevre sayesinde bir çok deneyimler elde etmiş, Özellikle "bütün dinî metinlerin beşer mahsûlü olduğu, dolayısıyla tarihî ve edebî tenkîde konu olduğu görüşü", onun üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Bu tesirlerin sonuçları, önce Yahudilik'te,[106] ardından da İslâm'da görülmüştür. O, hocalarının *Eski Ahid*'e uyguladıkları tenkid metotlarının sonuçlarını doğrudan doğruya İslâmî dinî metinlerden çıkardığı delillerle doğruluğunu göstermeye çalışmış ve hadisi, "Hz. Peygamber ve sahâbe zamanından bu yana değişmeyen kutsal metinler" olarak değil, tasnif dönemine kadar İslâm toplumunda ortaya çıkan dinî, tarihî ve sosyal değişmelerin bir kaydı olarak kabul etmiştir. Bu sebeple, ona göre temel kaynaklardaki hadisler, "Hz. Peygamber'in söyledikleri veya yaptıklarının kaydı olmaktan çok toplumun

---

102 Hourani, *Islam in European Thought*, s. 37.

103 Gieger'den naklen Conrad, "The Pilgrim from Pest", *Golden Roads; Migration,Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, s. 124.

104 Görgün, "Goldziher: Metodu, Görüşleri", *DİA*, XIV, 105. Ayrıca onun metodu ve görüşleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. aynı madde s. 105-111.

105 Bunun en önemli sebebi, kendisinin müslüman dinleyicilerle karşılaşma ihtimâlinin olmaması ve eserlerinin hitâbettiği çevre itibâriyle, kendisine genellikle Batılı dinleyicileri seçmiş olmasıdır. Bununla beraber Batılı çağdaş yazarlar Goldziher'in görüşlerinin büyük bir kısmını kabul etmelerine rağmen, müslüman okuyucuları gücendirmemek için daha esnek ve titiz bir dil kullanmışlardır. Levis, "Introduction", *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. x.

106 Conrad, "The Devish's Disciple: on the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher", *JRAS*, 1990, 236; Hourani, *Islam in European Thought*, s. 37. Goldziher'in bu konudaki görüşlerini yazdığı eseri, *Der Mythos bei den Hebraeern* (Leipzig 1876, İngilizce'ye çevrisi, *Mythology Among Hebrews and Its Historical Development*, London 1877) adlı eseridir (Simon, *Ignaz Goldziher*, s. 22).

gelişme ve olgunlaşma devrelerinde toplumdaki temâyüllerin bir yansıtıcısı" şeklinde görülmelidir.[107]

İslâm'a ve hadise dair çalışmaları ve geliştirdiği yöntemiyle, yeni bir çığır açan Goldziher'den sonra bu alanda, gelecekteki şarkiyatçılar için önemli çalışmalar bırakan bir diğer kişi de **Christian Snouck Hurgronje** (1857-1936)[108] isimli araştırmacıdır.[109] Hollandalı Hurgronje, Leiden'de hac ve İslâm öncesi Arap toplumu ile irtibâtı üzerine yaptığı doktora tezi ile İslâmî konularla ilgilenmeye başlamış,[110] özellikle Endonezyalı hacılar üzerinde haccın etkisini araştırmak bu konuda hükümetine yardımcı olmak amacıyla, **Abdülgaffâr** ismini kullanarak Mekke'ye girmiş, beş ay orada kaldıktan sonra, gerçek mü'min olmadığı[111] anlaşılınca, hacdan hemen önce Mekke'den sürülmüştür.[112]

Hurgronje'un fikrî temellerinin oluşmasında en önemli safha, Leiden'de geçen öğrencilik dönemidir. Başlangıçta Hıristiyan ilâhiyat tahsîli alarak işe başlayan Hurgronje, daha sonra çalışmalarına Arapça ve İslâm'ı da ilave etmiştir. Bu dönemde

---

107 Hourani, *Islam in European Thought*, s. 37-39. Ayrıca bk. Somogyi, "Ignaz Goldziher'in (1850-1921) Biyografisi", *Zâhirîler*, s. xv.

108 Schacht, "Christian Snouck Hurgronje", *DI*, XXVI-XXVII, 1936, 192-195; Fück, "Christian Snouck Hurgronje", *ASE*, 1955, 231-233; S. M. Z., "Dr. Christian Snouck Hurgronje", *MW*, XXVI/4, 1968, 404; Hourani, *Islam in European Thought*, s. 41-43; Akîkî, Müsteşrikûn, II, 1980, 315-316.

109 Hurgronje, Leiden Üniversitesi'nin Arapça Bölümü'nde hocalık yapmış ve Hollanda'nın Arap ve İslâm ülkeleri ile ve özellikle 1889-1906 yılları arasında kaldığı Endonezya ile ilgilenen sömürge işleri dairesine danışmanlık görevlerinde bulunmuş, ayrıca 1896'da Cambridge'de ve 1911 yılında Mısır Üniversitesi'nde de görev almıştır. Arap ülkelerindeki tecrübesinin ardından Uzakdoğu tecrübesi ve birikimi kendisinde yeni bir ufuk açmış ve 1906 yılı sonrası çalışmalarını bu çerçevede sürdürmüştür. O, danışman olarak gittiği ve altı yıl kaldığı Endonezya ve civârındaki bölgelerde İslam'ın hayat ile iç içe olduğunun farkına varmıştır. Hollanda hükümetinin emriyle Endonazya'da takip ettiği metod ile ilgili bk. Roman, *The Development of Islamic Library Collections in West Europe and North America*, s. 179-181).

110 Buradaki gözlem ve araştırmalarını anlattığı *Mekka* (I-II, The Hague 1888-9, İngilizceye çevirisi *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden/London 1931) isimli eleştirel nitelikteki kitabı bu tecrübesinin eseridir. Hurgronje, hac ve zekat üzerine yaptığı bazı çalışmalarının yanında, hadis ile ilgili fikirlerini de, "On the Nature of Islamic Law" (Berlin 1897), "The Foundations of Islamic Law" (The Hague 1882), "Islamic Law and Custom" (Leiden-London 1906) gibi makalelerinde ortaya koymuştur (Makaleleri için bk. Hurgronje, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden 1957).

111 Snouck Hurgronje'un, müslümanlık izhar ederek Mekke'ye girişine dair belgeler, 1985'e kadar Leiden Kütüphanesinde yazma olarak saklanan özel mektuplarda da açıklanmaktadır (bk. *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft: The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*, nşr. van Koningsveld, Leiden 1985). Bunlar, Alman şarkiyatçılarından hocası Theodor Nöldeke, arkadaşı Karl Bezold ve Goldziher'e gönderilmiştir. Bu mektuplarda Hurgronje özetle, "Zarûret halinde kişi böyle bir şey izhar etmekle şahsiyetinden bir şey kaybetmeyeceğini" ifade etmiştir (Koningsveld, "Christian Snouck Hurgronje (1856-1936): Ba'du mulâhazât havle neşâtâtihi'l-'ılmiyyeti ve's-siyâsiyyeti fî Holandâ ve Cezîratü'l-Arab ve Endonesyâ", *A'lemü'l-Kütüb*, VII/4, 1986, 435).

112 Ziriklî, *A'lâm*, VI, 1955, 76.

onun düşüncesinde, Abraham Gieger'in Goldziher üzerindeki tesirine benzer bir şekilde, derin bir tesir bırakan Hollandalı ilâhiyatçı-müsteşrik, **M. J. Goeje** (1836-1909) olmuştur. İlahiyat çalışmaları sırasında, hocasının İncil'in konumu üzerine ileri sürdüğü ve o sırada Leiden'de yaygın olarak benimsenen, "İncil'in vahiy mahsulü değil, yazanlarının ürünü olduğu" kanaatini benimsemiştir. Ardından Kur'an ve Sünnet üzerine araştırmalar yapmaya başlayınca, incil hakkındaki kanaatlerini, Kur'an ve Sünnet'e de uyguladı. Onun yetişme sürecinde geçirdiği bu tecrübe, İslâm üzerine yaptığı bütün araştırmalarında kendini göstermiştir.[113]

Alman araştırmacı Carl Heinrich Becker, temas edilen bu iki müsteşrikin Batılı araştırmacılar açısından önemine işaret ederken şu ifadelere yer vermiştir; "Bugün İslâm araştırmaları varlıklarını Goldziher ve Hurgronje'un çalışmalarına borçludur. Onlar sayesinde, İslâm'ın temel meseleleri (fıkıh, tasavvuf, elbette Goldziher söz konusu olunca hadis) "hassasiyetle" ele alınmış ve İslâm artık ayrı ve başlı başına bir kültür olarak dinî açıdan çalışılması gereken bir hale getirilmiştir".[114] Aynı zaman periyodunda Goldziher'in Macaristan'daki rolüne benzer bir fonksiyonu Hollanda'da yerine getiren Hurgronje, onunla zaman zaman yazışmalarda bulunmuş bu vesileyle, İslâm ve özellikle sünnet hakkında Goldziher'e benzer fikirler ileri sürmüş,[115] özellikle Goldziher'in ölümünden sonra, Avrupa'da fıkıh, usul, hadis, tefsir ve Arap dili alanında önde gelen bir şahsiyet olarak meşhur olmuştur.

Şarkiyat araştırmacıları açısından oldukça önemli bir yere sahip bir diğer kişi de **Arent Jan Wensinck**'tir[116] (1851-1939). Kendisinden Leiden Üniversitesi Arapça Kürsüsü'nü devraldığı hocası Hurgronje[117] ve Dozy'nin ardından Leiden şarkiyat ekolünün şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır.[118] Hadisle ilgili çalışmalarının yanında,[119] Mecme'u'l-lugati'l-Mısrî'de de görev yapan Wensinck, "Hz. Peygamber'in

---

113 Koningsveld, "Christian Snouck Hurgronje (1856-1936): Ba'du mulâhazât havle neşâtâtihi'l-'ılmiyyeti ve's-siyâsiyyeti fî Holandâ ve Cezîratü'l-Arab ve Endonesyâ", *A'lemü'l-Kütüb*, VII/4, 1986, 433-441.

114 Becker, "Ignaz Goldziher", *DI*, XII, 214-215; Somogyi, "Ignace Goldziher", *MW*, XLI/3, 206.

115 Bununla ilgili olarak, bk. Hurgronje, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft: The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*, nşr. van Koningsveld, Leiden 1985.

116 Pedersen, "Arent Jan Wensinck", *AO*, XVIII, 1940, 161-163; F. K., "Arent Jan Wensinck", *IC*, XIV/2, 1940, 234-235; Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 319-320; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, 289-290; Waardenburg, "Wensinck, A. J.", *ER*, XV, 1987, 369-370.

117 Wensinck Hurgronje'un yayınlanmamış bazı çalışmalarını, *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, I-VII (*Christian Snouck Hurgronje'un Değişik Araştırmaları*, Bonn-Leiden 1923-1927) adıyla yayımlamıştır.

118 Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 247; Jong, "Middle Eastern Studies and the Netherlands", *MESAB*, XX, 1986, 171, 173.

119 İslâm Ansiklopedisi'nin yayın faaliyetlerine sekreter olarak 1912-1927 yılları arası süren katkısının yanında, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908), *The Muslim Creed: Its*

Kur'an ve Sünnet'i kendisinden önceki dinî ve felsefî birikimlerden istifade ederek ortaya koyduğu" şeklindeki iddiasını ızhar edince, tartışmalar çıktı ve konseydeki görevinden ayrılmıştır.[120] Wensinck, Suriye Hıristiyanlığındaki sufî unsurların İslâm'a te'sirini araştırmış ve bunun İslâm'ı önemli ölçüde etkilediğini savunmuştur. 1916'da uluslararası bir proje olan ve dönemin önde gelen şarkiyatçılarının da katıldığı, Arapça olarak hazırlanacak, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* üzerine çalışmaya başlamış ve ölünceye kadar bu projeye danışmanlık yapmıştır. Söz konusu projenin ilk cildi 1936 yılında, sekizinci cildi ise, ölümünden 47 yıl sonra ancak 1988 yılında neşredilerek tamamlanabilmiştir.[121]

İlk devir İslâm târihi üzerine yaptığı araştırmaları münasebetiyle, hadise dair görüş beyân eden[122] ve özellikle sahâbe üzerine yaptığı değerlendirmeleri ile dikkat çeken bir diğer şarkiyatçı da İtalyan **Leone Caetani**'dir (1861-1935).[123] İslâm'a temel yaklaşımı itibariyle diğer şarkiyatçılardan pek farklı düşünmeyen Caetani, devrinin yaygın kanaatlerini ve pozitivist bir anlayışı benimsemiş, İslâm'ı da bu zâviyeden değerlendirmiştir.[124] Kendisi Hıristiyan olmakla birlikte İsâ'nın peygamberliğine inanmayan ve İslâm'ı evrensel bir din kabul etmeyen Caetani, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin vahye dayalı olduğu gerçeğini de benimsememiştir. İslâm tarihçilerini bütünü ile gerçeği gizlemekle itham etmiş, onların tarihteki bir çok olayı taraflı değerlendirmelerle çarpıttıklarını ileri sürmüştür. Onun, fikirlerini ihtivâ eden çalışması, on cilt halinde neşrettiği[125] *Annali dell'Islâm* (Milano 1905-1926) isimli eseridir.[126] Hz.

Genesis and Historical Development (Cambridge 1932), *A Hendbook of Early Muhammedan Tradition: Alphabetically Arranged* (Leiden 1927), adlı çalışmalarına paralel olarak değişik dergilerde İslâm ve özellikle hadis ilmine dair, "Muhammed ve'l-Yehûd", (*DI*, 1911), "The Importance of Hadith for the Study of Islam" (*MW*, 1912), "el-İsrâiliyyât fi'l-İslâm" (*DI*, 1913) gibi makaleler de neşretmiştir.

120 Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn*, s. 35. Wensinck söz konusu görüşlerini, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932) isimli eserinde ortaya koymuştur.

121 Waardenburg, "Wensinck, A. J.", *ER*, 1987, XV, 369-370. Özellikleri ve faydalanma usulüyle ilgili olarak bk. Çakan, *Hadis Edebiyâtı*, s. 203-207; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 106.

122 Caetani'nin temel hadis kaynaklarına ve özellikle *Sahîhayn*'e yönelttiği eleştirilerin tenkîdi için bk. Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *İSAV Sünnet Sempozyumu*, 1995, s. 16-20.

123 Ziriklî, *A'lâm*, VI, 118; Fück, "Leone Caetani", *ASE*, s. 297-299; Cooke, "Leone Caetani", *MW*, XXVI/3, 1968, 299-300; Akîkî, *Müsteşrikûn*, I, 429-430; Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *DİA*, VI, 544-545. Bunların dışında, oldukça kapsamlı bir araştırma olarak bk. Hasan, "Prince Leone Caetani - A Great Italian Orientalist (1869-1935)", *HI*, V/1, 1982, 45-81.

124 Caetani, geniş bir İslâm tarihi kütüphanesi oluşturmak gayesiyle, çok sayıda İslâm ülkesini dolaşmış ve bir çok yazma eser temin etmiştir.

125 Caetani, bu eserini neşretmeden önce, zamanının meşhur şarkiyatçılarından H. Lammens, C. A. Nallino, J. Horowitz gibi kimselere de okutarak onların tashîhini ve tasvîbini almıştır.

126 Eserin tamamı Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçe'ye çevrilmiş, ancak hicrî XII. yüzyıla kadar gelişen bazı olayları ihtivâ eden kısmı (I-X, İstanbul 1924-1927) neşredilmiştir. Bu

Peygamber'i içinde yaşadığı toplumun ortaya çıkardığı bir devrimci, İslâm'ı da toplumsal gelişmenin bir sonucu olarak gören Caetani, bütün olayları bu çerçevede değerlendirmeye çalışmış, hicretin ilk kırk yılını konu edindiği bu eserinde de hadiselere bu açıdan yaklaşmıştır.[127]

Hadis ilmi ve onun gelişimi hakkında görüş beyan eden bir diğer şarkiyatçı da Belçika'da doğan Fransız asıllı **Henri Lammens**'dir (1862-1937). İslâm'a karşı olan düşmanlığı ve taassubu sebebiyle nasları anlama ve mânasını çarpıtma hususunda müsteşrikler arasında özel bir konumu olduğu söylenen Lammens,[128] misyonerlik faaliyetlerinin yayın organı olarak *Beşîr* isimli derginin neşrinde çalışmıştır.[129] Koyu bir Katolik olan Lammens'in sîret konusundaki genel yaklaşımı, Kur'an tefsîri, inanç, hukuk alanlarındaki hadislerin ortaya çıkmasından sonra, bunların kronolojik bir şekilde sıralandığı ve bu sebeple sîretin bir kaynak olmadığı doğrultusundadır.[130] Yani ona

---

neşir sebebiyle fikirleri kısmen de olsa Türkiye'de tanınmış ve eleştiriler yapılmıştır. Bunlar arasında M. Asım Köksal'ın, *Müsteşrik Kaetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye* (Ankara 1961, 1986, İstanbul 1987) adlı eseri ve M. Y. Kandemir'in, özellikle sahâbe ve *Sahîhayn*'in musanniflerine dair görüşlerini tenkid ettiği, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *İSAV Sünnet Sempozyumu*, yayımlanmamış tebliğ, 1995, 16-20) adlı makalesi bu alanda kıymetli birer çalışmadır.

127 Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *DİA*, VI, 545-546. Söz konusu eserin yanında, hicrî 1-132 yılları arasında geçen olaylara temas ettiği *Cronocraphia Islamica* (I-IV, Roma 1912-1918), İslâm ve Hıristiyanlık, İslâm öncesi Arabistan, peygamber ve devlet adamı olarak Muhammed, halîfeler döneminin başı ile Arabistanın fethi gibi konuları ele alan, *Studi di Storia Orientale* (I, Milano 1911, III, Milano 1914) gibi eserleri ve "The Development of Mohammed's Personality" (MW, IV/4, 1914, 353-364) adlı makalesi konumuz açısından oldukça önemli çalışmalarıdır.

128 Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", *Historians of the Middle East*, 330; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 347. Ayrıca bk. Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *DI*, IV, 1913, 263-269; Fück, "H. Lammens and und die Bairuter Schule", *ASE*, 1955, 295-297; Akîkî, *Müsteşrikûn*, III, 293-396; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 347-349.

129 Belli başlı çalışmaları arasında, "Qur'an et Tradition; Comment fut Composee la vie de Mahomet", *RSR*, I, Paris 1910 (Kur'an ve Sünnetin Hz. Peygamber'in hayatına dair verdiği bilgilerle ilgili), "Mahomet fut-il Sincere?", *RSR*, II, Paris 1911, *Le Berceau de l'Islam*, Rome 1914, (Hz. Peygamber'in sîreti ile ilgili), *L'Islam: Croyances et Institutions* Beyrut 1926, (İngilizce'ye çevirisi *Islam Beliefs and Institutions*, London 1929), "The Age of Mohammed" *JA*, XVII, (1911), *Fâtima et les Filles de Mahomet, Notes Critiques pour l' etude de la Sîra*, Rome 1912, *Etudes Sur le Siecle des Omayyades*, (Beyrut 1930) gibi eserlerini saymak mümkündür. Bunların dışında Suriye, Lübnan bölgelerinin müslüman oluşu, Mekke, Medîne, Tâif, sahâbeden bazıları ve o bölgeyle teması gibi İslâm tarihi ve Siyer ilmine dair konularda çok sayıda makale yazmıştır. Lammens'in İslam kaynaklarına genel yaklaşımı ve bu çalışmasının bir değerlendirmesi için bk. Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *DI*, IV, 1913, 263-269.

130 Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *DI*, IV, 1913, 263-264. Hadisler ile sîret arasında var olduğunu düşündüğü bu tür bir ilişki sebebiyle Lammens, yazdığı her konuda mutlaka hadislere temas etmiştir.

göre sîret, tefsir ve hadisin bir ürünüdür.[131] Lammens, kendi sîret metodolojisini Goldziher'in hadis çalışmalarında geliştirdiği yöntemi uygulamak suretiyle geliştirmiş, sîret çalışmalarına tenkîdî bir metod uygulamıştır. Dolayısıyla Goldziher'in hadisler hakkındaki kanaatini de doğrudan benimsemiştir. Yine onun sîret malzemesini test etmede, Kur'an'ı bir kontrol kaynağı olarak kabul etmesi de, kendisinden önceki şarkiyatçı Hurgronje ve Goldziher'in görüşünün bir tekrarından ibarettir. Daha sonra bazı modernistlerce (bir başka açıdan da olsa) kabul edilen bu yaklaşım, Hurgronje'un ifade ettiği gibi, "Neredeyse bütün şarkiyatçılar Hz. Peygamber'in hayatına dair en temel kaynağın Kur'an olduğu hususunda ittifak etmişlerdir" şeklinde dile getirilmiştir.[132]

Hadisle ilgili çalışmaları ile dikkat çeken bir diğer araştırmacı olan İngiliz müsteşrik **David Samuel Margoliouth** (1858-1940) ise,[133] 1889'da Oxford Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nü bitirmiştir. Aynı üniversitede öğretim üyeliği yaptığı sırada sık sık Ortadoğu'ya giderek ilmî toplantılara ve seminerlere katılmış, Şam'da bulunan *Mecme'u'l-ılmî el-Arabî*'ye üyelik yapmış ve özellikle İslâm öncesi cahiliye ve çağdaş Arap edebiyatı üzerine ihtisaslaşmıştır. Bir süre *Royal Asiatic Society*'ye başkanlık da yapan Margoliouth, bu merkezin neşrettiği dergide Arap dili ve İslâm'a dair çok sayıda makale yayımlamıştır.[134] Hadis ile ilgili görüşlerini daha çok İslâm ile ilgili genel muhtevâlı eserleri içerisinde zikreden Margoliouth, sadece akademik amaçla değil halk için de eserler yazan Margoliouth, özellikle İngiltere'de İslâm hakkındaki imajın yaygınlaşmasında önemli fonksiyon icra etmiştir.

Şarkiyatçılar arasında hadis çalışmalarına dair önemli eserler veren bir diğer araştırmacı da, **Alfred Guillaume**'dur (1888-1965).[135] Oxford Üniversitesi'nde kelâm ve Ortadoğu dilleri üzerine ihtisas yaptıktan sonra Arapça üzerine çalışmalarını sürdüren Guillaume, Londra Üniversitesi The School of Oriental and African Studies'de Arapça okutmuş ve Arap ülkelerinde değişik görevlerde bulunmuştur.[136] Şarkiyat

---

131 Lammens, *Qoran et Tradition*, s. 7.

132 Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", *Historians of the Middle East*, s. 333-334.

133 Gibb, "David Samuel Margoliouth", *JRAS*, no. 3-4, 1940, 392-394; Krenkow, "David Samuel Margoliouth", *IC*. XIV/3, 1940, 263-265; Jeffery, "David Samuel Margoliouth", *MW*, XXX, 1940, 295-342, Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 77-79.

134 Konumuzla ilgili *Mohammed and the Rise of Islam* (London 1905), *Islam* (London 1911), "On Moslem Tradition", (*MW*, II, 113-121), *The Early Development of Mohammedanism* (London 1914), *Mahdis and Mahdism* (1915), ve *Mohammed* (London 1939) gibi eserler yazmıştır.

135 Smith, "Alfred Guillaume", *BSOAS*, XXIX/3, 1966, 478-481; Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 1176-118; Uleyyân, *Edvâun ale'l-istişrâk*, s. 26.

136 İçerisinde hadîse dair konulara da temas ettiği belli başla eserleri arasında, *The Tradition of Islam* (1924), *The Influence of Judaism on Islam* (1927), *Porophecy and Divination* (1938), Islam (1954), *The Life of Muhammad* (Batılı araştırmacıların temel kaynağı mahiyetindeki bu eser, İbn İshâk'ın Guillaume tarafından bir araya getirilen rivâyetlerinin toplanmasıyla

geleneğini takip eden ve *İslâm Ansiklopedisi*'nin müelliflerinden olan Guillaume, İstanbul Üniversitesi'ndeki verdiği bir dizi konferans[137] sebebiyle de bu tavrını ortaya koymuş, bu vesileyle Türkiye araştıracılarınca da tanınmıştır.[138] Avrupa'daki dinî metinlere olan aşırı eleştirel yaklaşımın tesiri altında yetişen ve Oxford'taki talebelerine de aynı metodu öğretmeye çalışan Guillaume, Alman ilim adamlarınca geliştirilen akademik tenkid esasını (tarihî metinlerin tenkîdi), Goldziher ve Wellhausen'in eserlerinden tanımış, özellikle Margoliouth ve Hurgronje'un şüpheci ilim anlayışını sürdürmüştür.

İngiliz şarkiyatçı **Arthur John Arberry** (1905-1969) de konumuz açısından önemli bir araştırmacıdır. Cambridge Üniversitesi Eski Yunan ve Latin Edebiyatı Bölümünden mezun olmuş, 1932-1934 yılları arasında Kahire Üniversitesi Yunanca ve Latince Bölümü başkanlığı görevinde bulunmuştur.[139] Bu iki yıllık süre zarfında İslâmî konularla ilgili pek çok malzeme toplamış ve dönemin Mısırlı âlimleri ile tanışmıştır. Daha sonra kısa bir süre Londra'da The School of Oriental and African Studies'de Farsça dersleri vermiş, 1947 yılında Cambridge Üniversitesi Arapça ve Orta Doğu Araştırmaları Bölümü'ne profesör olarak atanmıştır.[140] 1950 yılında Kur'ân'ın yeni bir çevirisini yapmaya başlayan Arberry'nin 1955 yılında tamamlanan Kur'an tercümesi, *The Koran Interpreted* (I-II, London 1955) adıyla neşredilmiş ve 1964'de Dünya klâsikleri arasına alınmıştır. R. A. Nicholson'un teşvîki ile tasavvufa yönelen ve bu alandaki araştırmaları ile de dikkat çeken Arberry'nin Muhammed İkbal'den etkilendiği ve bu sebeple onun talebesi olduğu da ileri sürülmüştür.[141]

---

meydana getirilen *Sîre*'sinin İngilizce neşridir.) ve *New Light on the Life of Muhammad* (1960) isimli çalışmaları sayılabilir.

137 Guillaume'un İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin davetlisi olarak, 11-17 Mayıs 1953 tarihleri arasında "Garpte İslam Tekikleri" adı altında verdiği beş ayrı konferans ve sorulan sorular, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*'nde (I, 1-4, 1953) yayımlanmıştır.

138 Ayrıca bu konferans ve daha sonra Guillaume'a verilen bazı cevaplar, *Oryantalizmin Soruları* (nşr. Ahmet Parlakışık, İstanbul 1995) adıyla bir kitap halinde yayımlanmıştır.

139 Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 136-138; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 5-8; Skilliter, "Arthur John Arberry", *BSOAS*, XXXIII, 1970, 364-367; Serjeant, "Professor Arthur John Arberry", *JRAS*, 1970, no 1, 96-98; Wickons, "Arthur John Arberry", *Proceedings of the British Academy*, sy. 58, 355-366.

140 İslâm ve hadîse dair düşünceleri, *Islam Today*, (London 1943), *British Orientalists*, (London 1943), *Revelation and Reason in Islam*, (London 1957), *Aspects of Islamic Civilization*, (London 1964), "Traditions by Three Links", (*IQ*, 1969, XIII/4, 169-182) gibi bazı çalışmalarında yer almaktadır.

141 Vâhid, "A. J. Arberry, a Great Student of Iqbal", *IR*, XIII/1, 1972, 37-50. Arberry'nin tasavvufa dair temel eseri olan, *Sufism: an account of the Mystics of Islam*, (London 1950) yanında İkbal'den ve Mevlânâ'dan yaptığı çevirileri de vardır.

İlk dönem İslâm hukûku üzerinde yaptığı çalışmaları sebebi ile doğrudan hadis ilmine dair görüşleri bulunan bir diğer şahsiyet olan **Joseph Schacht** (1902-1969),[142] Goldziher'in genel olarak sünnete getirdiği tenkidleri, İslâm hukûkuna dair hadisler başta olmak üzere,[143] belirli konularda derinleşterdiği ileri sürülen Schacht'ın, sünnet ve hadis ile ilgili görüşlerinin[144] incelenmesi konumuz açısından oldukça önem arzetmektedir. Söz gelimi İslâmî modernizmin en önemli savunucularından Fazlu'r-Rahman'ın, görüşlerini ileri sürdüğü zamanlardan itibaren sürekli olarak şarkiyatçıların, özellikle de Goldziher ve Schacht'ın görüşlerini taklid ettiği söylenmiştir.[145] Fazlu'r-Rahman da buna işaret etmek üzere, kendisini ulemânın küfürle ithâm etmediğini, ancak yaklaşım tarzının, "Batılı" ve "oryantalistçe" olduğu değerlendirmelerinde bulunulduğunu ifade etmiştir.[146]

---

142 Bonebakker, "In Memoriam Joseph Schacht", *BO*, XXVI/5-6, 1969, III-IV; Lewis, "Joseph Schacht", *BSOAS*, XXXIII, 1970, 378-381; Pareja, "In Memoriam Joseph Schacht", *BAEO*, VI, 1970, 9-10; Pellat, "Joseph Schacht", *ARABICA*, XVII/1, 1970, 1-2; Grunebaum, "Joseph Schacht 15 March-1 August 1969", *JMES*, I, 190-191; Hourani, "Joseph Schacht, 1902-69", *JAOS*, XC, 1970, 163-167.

143 İlk eğitimini Yahudi çocukları eğitmekle meşgul bir hahamdan alan Schacht, İbranice'den sonra, Breslau ve Leibzig üniversitelerinde klasik Yunan ve Doğu felsefesi öğrendi. 1925'te ilk akademik görevini üstlenen, 1929 yılında da Doğu Dilleri alanında profesör olan Schacht, 1926-1933 yılları arasında sık sık Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya seyahatlerde bulundu. 1930 yılında Kahire'deki Mısır Üniversitesi'nde misafir profesör olarak görev yaptı. Bir süre sonra yine oraya dönerek 1947 yılına kadar aynı görevine devam etti. II. Dünya savaşının ardından İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde öğretim üyesi, İslâm Araştırmaları Bölümü'nde de okutman olarak görev yaptı. 1954 yılına kadar İngiltere'de kaldı ve bu arada Amerika, Nijerya, Cezâyir, Ortadoğu ve Güney Afrika'da pek çok ilmî seminer ve konferanslara katıldı. 1954 yılında Hollanda'ya giderek Leiden Üniversitesi Arapça ve İslâm Araştırmaları Bölümü'nde görev aldı. 1957-1958 akademik yılında Columbia Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulunan Schacht, 1959 yılında yine Leiden'deki eski görevine geri döndü ve emekli olduğu 1969 yılına kadar aynı vazifesine devam etti (Lewis, "Joseph Schacht", *BSOAS*, XXXIII, 1970, 378-381).

144 *İslâm Ansiklopedisi*'nin neşri ve *Studia Islamica*'nın yayın sorumluluğunu da yürüten Schacht, "Sarîa und Qânûn im Modern Agypten", (*DI*, XX, 1932, 209-236), "A Revaluation of Islamic Tradition", (*JRAS* 1949, 143-154), "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", (*JCLIL*, XXXII, 1950, 9-17), "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in the Middle East, I*, (Washington 1955), "Problems of Modern Islamic Legislation", (*SI*, XXIII, 1960, 99-129), "Classicisme, Traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", *Classicisme et Declin Culturel rans l'Historie de l'Islam*, (Paris 1957), "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law", (*MES*, I, 1965, 388-400) gibi makaleler ve *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), *Sociological Aspects of Law* (Berkeley 1963), *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964), gibi İslâm hukuku ve hadis İlmini konu alan çalışmalar yapmış, ayrıca bunların dışında farklı konularda bazı neşir türünde eserler vermiştir (Brunschvig, "Joseph Schacht, Publications de Joseph Schacht", *SI*, 1970, v-xvi; Müneccid, *el-Müntekâ min dirâsâti'l-müstşrikîn*, I, 120-123).

145 Wan Daud, "Büyük bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlu'r-Rahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 259

146 Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, 288.

Schacht, Goldziher'in hadis kaynaklarına uyguladığı metodolojiyi, Islâm hukûku alanına ve hukukî hadislere uygulamıştır. Özellikle, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'de ilk dönem hukukla ilgili hadisleri, Hourani'nin ifadesiyle "çok hassas" bir tarihî tenkîde tabiî tutmuştur.[147] Schacht çalışmalarını özellikle iki noktada yoğunlaştırmıştır. Bunlardan ilki Goldziher'in hadis ilmine dair iddialarını pekiştirmeye ve onun görüşlerine yeni yorumlar getirmeye çalışmak, ikincisi ise, sınırlı bir alandaki hadisleri; hukukî rivâyetleri esas alarak Goldziher'in teorisini ayrıntılı şekilde ortaya koymaktır. Ona göre, Goldziher'in çalışmalarına genelde verilen önemin devam etmesine ve görüşleri yaygın olarak kabul görmesine rağmen, yeterince üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla onun ilk dönem İslâm Hukûku ve tarihine dair görüşleri hala geçerliliğini korumakta ve meşgul olmaya değer gözükmektedir. Goldziher'in ortaya attığı düşünceler bir mânada kişisel tahminlerden ibarettir. Bu tarihi sezgiler, genel olarak kabul edilen hadis malzemesinin büyük bir kısmının orjinalliği ve güvenilirliğinin tarihî tenkidi kabul edilmiş, ancak gerektiği şekilde üzerinde çalışılmamıştır.[148] Goldziher'in işaret ettiği bu noktalar üzerinde, Margoliouth ve Hurgronje'un yaptığı çalışmalar[149] bir yana bırakılırsa, ilk defa olarak Schacht derinleşmiş, hadisleri ve özellikle de isnad konusunu tenkîdî bir tarzda uzun uzun ele almıştır. O, Goldziher'in metodunu daha esaslı ve sistematik bir şekilde ve onun tenkitlerini tahlil ederek takip etmiş, bunu yaparken de tarihî delil olarak hukukî muhtevâlı hadisleri kullanmıştır.[150]

Schacht, Goldziher'in çalışmalarını devam ettirmesinin yanında, ondan bir adım daha ileri giderek, ilk dönem İslâm hukukçuları arasında ortaya çıkan ve gelişmesini sürdüren ıstılahlar ve yapılan münakaşalar üzerinde de durmuştur. Ona göre, sünnet ve hadis gibi terimlere yüklenen mânalar sürekli olarak gelişmiş ve her hukukçu tarafından farklı şekilde anlaşılmış ve tanımlanmıştır. Aynı şekilde hukukçular kendi hukuk sistemlerini oluştururken farklı konuları tartışmış ve kendilerine değişik temelleri esas almışlardır. Schacht'a göre, meselâ Muhammed eş-Şeybânî, hukukî geleneğini yaşayan sünnete dayandırırken, eş-Şâfiî tamamen Hz. Peygamber'den yapılan rivâyetlere önem vermiştir.[151] Bu yaklaşımda da görüldüğü gibi, geliştirdiği kavramlar ve muhtevâları itibariyle Fazlu'r-Rahman ile oldukça benzerlikleri bulunan Schacht,

---

147 Hourani, "Joseph Schacht, 1902-69", *JAOS*, XC, 1970, 165.

148 Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", *JRAS*, 1949, 143.

149 Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, London 1914.

150 Lewis, "Joseph Schacht", *BSOAS*, XXXIII, 1970, 380.

151 Bu konudaki Schacht'ın teorilerine paralel olarak, meşhur şarkiyatçı Theodor Noeldeke de Kanada McGill Üniversitesi'nde, *The Early Development of Islamic Figh in Kufah with Special Reference to the Works of Abû Yûsuf and Shaybânî* adıyla bir doktora tezi hazırlanmıştır. Nöldeke'in de savunduğu Schacht'ın iddiaları için yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, İstanbul 1996.

Goldziher'den sonra, Batı'da sarsılmaz bir otorite kabul edilmiş, eserleri temel kaynak olarak yerini sağlamlaştırmıştır.[152]

Öte yandan **Hamilton A. R. Gibb** (1895-1971)[153] de genel İslâm araştırmaları yanında modernizm ve hadis alanındaki çalışmaları ile son dönem şarkiyat araştırmalarının önemli bir temsilcisi olmuştur.[154] Fazlu'r-Rahman'ın da hocası olan Gibb, İslâm hakkındaki toplumsal kanaatlerin şekillenmesinde önemli roller üstlenmiş, çok sayıdaki akademik çalışmalarının yanında,[155] İslâm üzerine topluma yönelik çalışmalar da yapmıştır. Metod olarak Margoliouth'un açmış olduğu ilmî şüphecilik çığırını devam ettirmesine paralel olarak çalışmalarında, İslâm ülkelerindeki gelişmelere ve "çağdaş İslâm" olarak nitelendirdikleri konulara ağırlık vermiştir. Başta tarih olmak üzere İslâm'ın her alanına dair çalışmaları bulunan Gibb, hadise bakışı itibariyle genel şarkiyatçı anlayışını sürdürmüş, ancak kullandığı üslupta devrinin anlayışı gereği, önceki şarkiyatçılara nisbetle daha esnek bir tavır sergilemiştir. Kanaatimizce, Fazlu'r-Rahman üzerinde onun bu uslûbunun önemli etkileri olmuştur.

2. Şarkiyatçıların Hadis Tenkîdi Metodolojisi

Daha önce de temas edildiği gibi, Batılı İslâm araştırmacıları, gerek Kur'ân'ı gerekse hadisleri, dinî ve ilâhî birer metin kabul etmedikleri, onları insan ürünü sayan ve her türlü müdâhaleye açık bulunan metinler olarak görmüşlerdir. Bu kabulün Batı'da geçirdiği tarihî seyir, birinci bölümde de ele alındığı gibi, Martin Luther'le başlayan ve aklın din ile hesaplaşmasının başlangıcı olarak değerlendirilen gelişmelere kadar

---

152 Mustafa es-Sibâî, bu yaklaşıma güzel bir örnek olmak üzere, İngiliz üneversitelerinde, Schacht'ın hadis konusundaki fikirlerinin eleştirisini tez konusu olarak almak isteyen Emîn el-Mısrî'nin bu arzusunun nasıl geri çevrildiği ve ancak *Meâyîru nakdi'l-hadîs ınde'l-muhaddisîn* isimli tezini almasına müsade ettiklerine dair ayrıntılı bilgi vermektedir (Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn*, s. 58-59).

153 Babasının bir bir şirketin idareciliğini yapması sebebiyle, İskenderiye'de doğan İskoç asıllı Gibb'in hayatı için bk. Makdisî, "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", *JAOS*, XCIII, 1973, 429-431; Uleyyân, *Edvâun ale'l-istişrâk*, s. 98-102; Akîkî, *Müsteşrikûn*, II, 129-1331; Bedevî, *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*, s. 105; Farukî, "Hamilton Alexander Roskeen Gibb", *Orientalism Islam and Islamist*, 177-189.

154 Gibb, 1921-1937 yılları arasında School of Oriantal and African Studies'de Arapça dersleri okutmuş, Margoliouth'tan sonra 1938 yılından itibaren 1955'e kadar da Oxford Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır.

155 Genel olarak İslâm'ı ve çağdaş İslâm modernizmini ele alan ancak hadîs konularına da temas eden Gibb, bu çerçevede *Modern Trends in Islam*, (Chicago 1947), *Mohammedanism: An Historical Survey*, (Oxford 1949), *Islamic Society and the West I*, (1. kısım, "Islamic Society in the Eighteenth Century", Oxford 1950, Harold Bowen ile birlikte, 2. kısım, Oxford 1957), *Studies on the Civilization of Islam* (Boston 1962), başta olmak üzere çok sayıda çalışma yapmıştır (Gibb'in sayılanların yanında diğer çalışmalarını da gösteren oldukça detaylı bir liste için bk. Makdisi, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, s. 2-20).

inmektedir. Takip edilen bu yönteme, "Biblical criticism (Kitâb-ı Mukaddes tenkîdi)" isminin verilmiş olması, konumuz açısından da önem arzetmektedir. Şarkiyatçılar tarafından İslâm üzerine şumullü araştırmaların yapılmaya başlanmasından bu yana aynı yöntem, "historical criticism (tarihî tenkid)" adıyla özellikle hadislere ve ilk devir İslâm kaynaklarına da uygulana gelmiştir.

Nitekim Andrew Rippin, tarihî tenkid metodolojisini, çağdaş Kur'an araştırmacısı John Wansbrough'nın[156] eserlerinde Kur'an âyetlerine uygulamasından çok daha önce Goldziher ve Schacht'ın bu metodu ilk dönem İslâm kaynaklarından hadislere uyguladığını belirtmiştir. Ancak Andrew Rippin'in bu değerlendirmesine karşı çıkan Fazlu'r-Rahman, hadis üzerinde yaptıkları araştırmaları ile meşhur bu iki müsteşrikin, Wansbrough'nın âyetlere uyguladığı gibi, hadisler üzerinde bir tahlil yapmadıklarını, ancak onların tarihî tenkid metodu kullanılarak, belirli hadislerin diğer bazı hadislerin ortaya çıkmasından sonra gündeme geldiğini (uydurulduğunu) göstermeye çalıştıklarını ifade etmiş ve hadislere yönelik bu tür bir çalışmanın ilk olarak *Islamic Methodology in History*'de kendisi tarafından yapıldığını iddia etmiştir.[157]

Bu metodun yanında, şarkiyatçıların her biri, kendi dinî düşüncelerini bir şekilde araştırmalarına yansıtmış, dinî şuurlarının da tesiri ile metodlarını geliştirmeye çalışmıştır.[158] Yine kendi dinlerindeki efsâneleri anlamak amacıyla uyguladıkları bazı yöntemleri, hadislerin tenkîdinde de kullanmışlardır.[159] Bu aynı zamanda hadislerin efsâneler çerçevesinde ele alınması anlamına da gelmektedir. Mesela Goldziher, özellikle İslâm öncesi Yahudi ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarının tarihî sübûtu konusunda uygulanan, tarihî-filolojik metodla geliştirilmiş olan ölçüleri İslâmî rivâyetlere tatbik ederek, onların sahih olup olmadıklarını sormaktan ziyâde, söz konusu alanda ulaşılan neticeleri İslâmî rivâyetler için de doğru kabul ederek, bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek istemiştir. Bunu gerçekleştirmek için de kendisini destekleyen malzemeyi oldukça titiz bir üslupla seçmiştir.[160]

---

156 John Wansbrough'nın hayatı ve eserleri için bk. Yapp, "Professor J. E. Wansbrough", *BSOAS*, 1994, 1-13. Kısaca ifade etmek gerekirse Wansbrough, Goldziher'in metodunu çağımızda âyetlere uygulamış ve onların hicrî II. asırda değişik bölgelerin dinî kütürünü yansıttığını ve İslam toplumunun ürünü olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Onun *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (London 1977) ve *The Secterian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, (Oxford 1978) adlı eserleri bu konudaki fikirlerini ihtivâ eden temel çalışmalarıdır.

157 Rahman, "Islam and the Study of Religion", *Approaches to Islam in Religious Studies*, 199.

158 Söz gelimi Goldziher doktora tezi olarak Yahudiliğin Kur'an üzerindeki tesirini ele almıştır.

159 Goldziher, *Tagebuch*, s. 164; a.mlf., *Der Mythos*, 1-19, 45-60.

160 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 40-44.

Goldziher, hadise dair eseri *Muhammedanische Studien*'i yazmasının ardından *Günlüğü*'nde (Tagebuch), daha önce Gieger'e nisbet ederek kaydettiğimiz görüşlere de dikkat çekmek suretiyle,[161] eser hakkındaki kanaatlerini şu şekilde özetlemiştir; "Bu eserde tatbik ettiğim metod, rahmetli Abraham Gieger'in gençliğimin ilk dönemlerinden beri gayretli bir şekilde incelediğim eserlerinin tesiriyle ortaya çıktı... O zamadan beri, İslâmî rivâyetleri, neticede mütecânis bir dinden müntâc fikir akımlarını ve birbirleri ile çatışan gruplarla ilgisini kurmaksızın değerlendirmedim. Rivâyetlerin kendileri çatışmalardan doğmuşlardır ve bu bakış açısına göre onların ortaya çıkışını göstermek, benim hadis araştırmalarımın esas vazifesini teşkil etmiştir".[162] Şu halde Goldziher, ilmî objektiflik bir yana, rivâyetlerin siyâsî çatışmalar neticesi uydurulduğu önkabûlünden hareketle çalışmalarını sürdürmüştür.

Şarkiyatçılar çalışmalarında söz konusu usûlün İslâm'a uygulanabilmesi için, öncelikle mevcut kaynakların ve onlardaki nakillerin güvenilir olmadığının ortaya konması yönünde çalışmalar yapmış, ardından da yorumlamanın usulleri üzerine eserler vermişlerdir. Onların, özellikle bu ilk safhadan sonra, benzer düşüncelerin İslâm ülkelerinde de benimsenip yaygınlaştırılması gündeme gelmiştir ki, şarkiyatçıların İslâm ülkelerindeki yenilikçilik hareketleri ile çok yakından ilgilenmelerinin bir sebebi de kanaatimizce bu olsa gerektir.

3. Hadis ve Sünnet Kavramları

Son dönemde yapılan bazı çalışmalar müstesna olmak üzere, Batı'da yapılan hadis çalışmalarında hadis ya da sünnet kelimeleri yerine, "islamic tradition" terimi kullanılmaktadır. Kök itibariyle, Latince *tradere* kelimesinden gelen tradition, dinî ya da uhrevî muhtevâlı bir konuda dönüşüm ya da şekil değişikliğini ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Kelime sözlükte, "genellikle sözlü olmak üzere bir düşünceyi, inancı, âdeti veya geleneği nesilden nesile devretmek"[163] anlamındadır. Bu tarife göre, önceki nesillerden sonraki nesillere aktarılan her şey "tradition"ın (geleneğin) bir parçasıdır. Kelimenin anlamı, kökündeki bu muhtevânın yanında daha sonradan "değişim" anlamını da içerecek şekilde genişlemiştir. Batı dillerinde bazı hadis araştırmalarında sonradan doğrudan "hadith" şeklinde yazılan "islamic tradition" kavramı, özündeki bi iki mânayı sürekli korumuş ve muhâfazakâr müslümanların

161 Bu görüş, "Kitâb-ı Mukaddes dahil, bütün dinî metinlerin insan mahsûlü olduğu ve yazıldıkları dönemin şartlarını yansıttığı" şeklinde ifade edilmiştir (Conrad, "The Pilgrim from Pest", *Golden Roads; Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, 124).

162 Goldziher, *Tagebuch*, s. 123.

163 Cowie, "tradition", *Oxford Advanced Learners Dictionary*, s. 1359-1360.

anladığı şekilden ziyâde Batı'daki biçimiyle anlaşılmak istenmiştir. Kanaatimizce şarkiyatçıların sünneti sonraki nesillerin ürünü olarak görmelerinde kelimeye bu anlamı yüklemelerinin de etkisi bulunmaktadır.

Sünnet ve hadis kavramları üzerinde bir ayırıma giden ilk müsteşrik Goldziher'e göre ne hadis ne de sünnet kavramları ilk dönemlerde Peygamber'e has olarak kullanılmış değillerdi. Ona göre hadis, "Hz. Peygamber'in davranışlarının hikâye edilmesi" anlamına gelirken sünnet, "bu anlatımdan çıkarılan bağlayıcı kâideler" için kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle hadis, sünnetin taşıyıcısı demektir.[164] Bunların Hz. Peygamber'in davranışları karşılığında kullanılmaya başlaması, İslâm için yeni bir gelişme olmayıp, çok kaynaklı bir anlayıştan homojen bir yapıya geçişinde önemli bir katkı sağlamıştır.[165] Bu otorite ile müslümanlar istedikleri şeyleri dinlerine sokarak Peygamber'e nisbet etmeye başlamışlardır.[166] Aynı düşünce bir başka müsteşrik Lammens tarafından, "Hz. Peygamber'in sahih denen sünneti ile sahâbe ve tâbiîn âdetlerinin bir birine karışarak, Hz. Peygamber'in uygulamaları şeklinde bir güç haline geldiği" şeklinde dile getirilmiş, muhtevâ olarak sünnetin ilk dönem rivâyetlerini ihtivâ eden genel bir mefhum olduğu iddia edilmiştir. Yine Lammens, hadis ve sünnet tâbirlerini ayırarak hadisin, "sünneti hukukîleştirmek amacıyla sonradan Peygamber ve sahâbeye nisbet edilen sözler" şeklinde tarif ederek, sünnet tâbirinin zaman itibariyle hadislerin çıkışından sonra zuhur ettiğini savunmuştur.[167]

Margoliouth ise, sünnet kelimesi yerine "hikmet" kelimesini ele alırken yaşanan geleneğe ve kelimenin anlam değiştirmesine dikkat çekmiştir. Hikmetin sünnet karşılığı

---

164 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 24.

165 Fazlu'r-Rahman, onun sünnet kavramına getirdiği yorumu kendi içinde çelişkili bulmaktadır. Ona göre Goldziher, sünnetin iki unsuruna dikkat çekmiştir: Tarihî bir olgu olduğu iddia edilen davranış, bu davranışın gelecek nesiller için kural haline gelmesi. Bu durumda Goldziher'e göre, İslam'ın gelişi ile sünnet kavramının muhtevâsı, müslümanlar için Hz. Peygamber'in örnek davranışı, yazılı hale getirilmiş fiil ve sözlerine dayanan amelî kurallar şeklinde bir manâ değişikliğine uğramıştır. Bu izaha göre Goldziher, sünnet ve hadis kavramlırını aynı anlamda kullanmış, ikisi arasındaki farkın sadece, hadisin sırf bir haber ve nazarî bir şey olduğu halde, sünnetin bağlayıcı bir nitelik kazanarak, müslümanlar için amelî bir ilke haline gelmesi olduğunu savunmuştur. Onun konu ile ilgili olarak Goldziher'e getirdiği bir diğer itiraz da, yapmış olduğu tasnifte, hadis ve sünnetin arasındaki farkı anlaşılır bir şekilde açıklayamadığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Goldziher'in açıklamalarından, hadis ve sünnetin birlikte zuhûr ettiği ve aynı öze dayandığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Fazlu'r-Rahman'a göre ise ilk dönem kaynaklara göre böyle bir şey mümkün değildir (*Islam*, 45).

166 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 17-19. Aynı şeyi Guillaume da, hicrî III. asırda müslümanların hukuk, âdet ve inançların Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiînin uygulamalarına dayanmasının zorunluluğu yönündeki arzuların çok güçlü olmasına bağlamaya çalışmış, bu arzunun onları çok sayıda hadis uydurmaya ve Hz. Peygamber veya sahâbeye isnad etmeye sevkettiğini ileri sürmüştür (Guillaume, *Islam*, s. 89).

167 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 69.

olarak kullanılmaya başlanmasından önce geçen süreç boyunca ifade ettiği anlamın, "Hz. Peygamber tarafından ortaya konan İslâm'ın ilk günleri ile ilgili hikâyeler şeklinde hayatta kalmış ve izlenebilir örnek" mânasında, "izlenegelen yol (the beaten track)", "emsal/örnek (precedent)", "gelenek (costum)" gibi kelimelerle izah edildiği iddiasında bulunmuştur. Ona göre de, sünnet (practice) tâbiri hicrî II. asrın sonlarından önce daha genel bir anlamda kullanılıyordu. Bunun sadece Hz. Peygamber için kullanılması, daha sonraki dönemlere tekamul eder. Sünnet ifadesi önceleri, "geçmişteki uygulama (past practice)" veya bid'atin karşılığı olarak "bilinen uygulama (known practice)", ya da sadece "uygulama (practice)" şeklinde kullanılmış ve sadece Hz. Peygamber'e değil, Allah'a, müslümanlara, İslâm'a, ilk iki halîfeye veya onlarla beraber Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir.[168]

Schacht, ilk dönem fıkıh ekollerinin uygulamasında sünnetin, "yaşayan gelenek (living tradition)" anlamına geldiğini ve bu mânada kullanıldığını ileri sürmüştür. Bu da ona göre genel olarak, "gelenek (tradition)" veya "üzerinde icmâ edilen uygulama (الأمر المجتمع عليه)" anlamına gelmekteydi.[169] Schacht burada tanıma, "toplumun icmâ ettiği uygulama" ilâvesini eklerken, Gibb, bu kayda gerek duymaksızın sünnet için, "toplumun sözlü olarak aktarılan âdetleri" tanımını uygun görmüştür. Gibb, buna karşılık hadisi ise Goldziher gibi, sünnetin bir taşıyıcısı olarak kabul etmiş, bir bütün olarak sünnetin, hadis formu ile nakledildiğini ve genel olarak hadis adıyla anıldığını ifade etmiştir.[170] Ancak yaptığı tarifte Gibb, Goldziher'in hadise yaptığı, "bağlayıcı kâideler içeren taşıyıcı" tanımlamasını, kayıtsız olarak her türlü hadis için kullanmıştır.

4. Hadislerin Güvenilirliği Meselesi

Şarkiyatçılar genellikle çalışmalarında hadislerin güvenilirliği meselesi üzerinde durmuşlar, bu sebeple hadis tenkidi konusunu ele alıp muhaddislerin bu amaçla uyguladıkları usulleri eleştirenlerin en başında yer almışlardır. Onların görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, iddialarının temelini bu noktaya dayandırdıkları görülecektir. Hadislere Batı'da ilk köklü eleştiriyi yapan Sprenger'in kesin inancı ve temel tezi, İslâm'ın toplumun ihtiyaçlarından doğduğu ve Hz. Peygamber'in, elçi

168 Margoliouth, *Early Development of Mohammedanism*, s. 68-69.

169 Schacht, *Origins*, s. 58. Ayrıca bu konuda bk. Schacht, "Law and Justice", *The Cambridge History of Islam*, II, 1970, 539-568. Üçüncü bölümde görüleceği üzere, bu dönem müslümanlarının sünneti Schacht'ın verdiği anlamda kullandığı düşüncesi, aynı şekliyle Fazlu'r-Rahman tarafından da ifade edilmiştir (Scacht ve Fazlu'r-Rahman'ın görüşlerinin mukayesesi için bk. Ünal, "Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, 285-294). Sünnet teriminin kullanımı ile ilgili bk. A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 46-54.

170 Gibb, *Muhammedanism*, s. 73-75.

kılığına girmiş bir şeytanı görerek, ondan aldıklarını yaymaya çalıştığı" esasına dayanıyordu. İslâm'ın bütün problemlerine bakışında bu yaklaşımı yansıtan Sprenger, hadis kaynakları da dahil olmak üzere, hicrî V. yüzyıldan itibaren yazılan bütün eserlerin, müelliflerin tenkîdinden geçmeden istinsah edilmeleri sebebiyle,[171] kesinlikle itimada şa'yân olmadığı iddiasında bulunmuştur.[172]

Muir de, hadislerin güvenilir bir şekilde nakledilmediğini iddia etmiş ve "Hz. Muhammed'in hayatını ortaya koymada tek geçerli kaynağın Kur'an olduğu" görüşünü ileri sürmüştür.[173] Hadisler konusunda oldukça şüpheci davranan Muir, çalışmalarını hadislerin gelişimi ve rivâyetini etkileyen ve bozulmasına etki eden faktörler üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre, sözlü olarak rivâyet edilmesi sebebiyle, hadis edebiyâtı bütünü ile bozulmakla ve orijinalliğini kaybetmekle karşı karşıyadır.[174] Yine hadis tenkîdine dair usuller oldukça geç bir dönemde başlamış, yapıldığı kadarı ile de haricî tenkîd metodu uygulanmış, bu sebeple hadislerin uydurulmasına engel olmaya ve hadislerin güvenilirliğini tesbitte standart bir yöntem geliştirmeye katkısı olmamıştır.[175]

Goldziher'e göre de hadis kitaplarında yer alan rivâyetlerin Hz. Peygamber ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Bunlar, İslâm'ın bir kaç yüzyıl süren oluşum süreci içinde gelişen, siyâsî, ictimâî, iktisâdî vb. bir çok faktörün katkılarının bir vesîkasıdır.[176] Ona göre müslümanları bu şekilde hadis uydurmaya sevkeden ise, Peygamber'in otoritesinden istifade etmektir.[177] Goldziher bu iddialarını ispatlayabilmek amacıyla, Abbâsî ve Emevîler dönemini ayrıntılı bir şekilde araştırmalarına konu etmiştir.[178] Aynı iddiayı Hurgronje, "Bizzat müslümanlar, İslâm düşüncesinin ve uygulamasının hemen her mahsûlünü Hz. Peygamber'in sünneti kabul edilinceye kadar, sünnete ilâvede bulunmuşlardır"[179] sözleriyle tekrarlamıştır. Ignaz Goldziher de hadis araştırma-

---

171 Bu iddia eserlerin daha çok müellifler yerine müstensihler tarafından yazıldığı ön kabulüne dayandırılarak ileri sürülen bir görüş olmalıdır.

172 Iyâd, "Safahât min târîhi'l-istişrâk", *MMLAD*, XLIV/4, 791.

173 Buna rağmen Muir, Kur'an'ı vahiy mahsûlü değil, tamamıyla Hz. Muhammed'in ürünü ve onun pisikolojisinin bir yansıması olarak görüyordu.

174 Muir, *Life of Mahomed*, s. xxxvi.

175 Muir, *Life of Mahomed*, s. xlviii.

176 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 18-19; Conrad, "The Pilgrim from Pest; Goldziher's Study Trip to the Near East (1873-74)", *Golden Roads; Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, s. 139.

177 Goldziher, *Muslim Studies*,, II, 42-43.

178 Goldziher bu konuya eserinde geniş yer vermiştir. bk. *Muslim Studies*, II, 38-126; Ayrıca bk. Çolak, *Three Methodological Approaches to the Early Development of Sunnah and Hadith: Ignaz Goldziher, Joseph Schacht and Fazlu'r-Rahman*, s. 24-30. Onun bu iddialarını benzer bir şekilde Fazlu'r-Rahman da benimser.

179 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 4.

larındaki esas amacını bu temel düşünceye binâ etmiştir. Onun maksadı, İslâm'ın bir kaç yüzyıl süren bir vetîre içinde bir çok faktörün tesiriyle teşekkül etmiş, köken olarak birbirinden farklı kaynaklardan gelmesine rağmen, neticede müslümanların gayretiyle nisbeten mütecânis bir yapıya ulaşan bir din olduğunu ortaya koymaktır.[180] Bu amacın tesbitinde bile bütünüyle sünnet malzemesinin uydurma olarak kabul edildiği son derece açıktır. Yine o, İslâm'ın esas itibâriyle Yahudileşmiş Mekke âdetlerinden ortaya çıktığını, ancak başka kaynaklardan da destek alarak farklı bir şekle büründüğünü savunur. Bir anlamda onun için önemli olan, Hz. Peygamber ve sonraki müslümanlar zamanında İslâm'ın mütecânis bir yapıya nasıl ulaştığının ortaya konulmasıdır.[181]

Ayrıca Hurgronje, İncil'in insan ürünü olduğu şeklindeki kanaati doğrultusunda, Kur'an'ı da Hz. Peygaber'in eseri ve tarihî bir belge olarak kabul ederek, onun sîreti için en güvenilir bilgilerin ancak Kur'an'dan çıkarılabileceğini iddia etmiştir. Bu sebeple, onun hadis hakkındaki iddiaları da Goldziher'in görüşlerinden farklı değildir. Yani ona göre de hadislerin çoğu kaynak itibariyle, Hz. Peygamber'den sonraki dönemlere dayanır ve onlar hicrî II. yüzyıllarda müslümanlar arasındaki değişik fırkaların birbirleri ile yaptıkları mücadelelerin bir yansımasıdır.[182] Aynı iddiayı daha sonra Gibb de dile getirmiş, hadislerin aynı zamanda geniş İslâm toplumunun hayat tarzını yansıtan bir ayna olduğunu iddia etmiştir.[183] Bu, dolaylı olarak hadislerin söz konusu dönemdeki âlimlerin sözlerini Hz. Peygamber'e nisbetle söylenmesinden ibaret olduğunu iddia etmek demektir ki, aynı kanaatin Schacht ve daha sonra da Fazlu'r-Rahman tarafından ileri sürüldüğü farklı yerlerde ifade edilmişti. Bu iddiaları ileri sürenlere kendisinden önceki diğer şarkiyatçılar gibi Wensinck de katılarak, hadisleri bütünüyle sonraki nesillerin uydurması olarak kabul etmiş ve çalışmalarını bu temel üzerine bina etmiştir. O, Hz. Peygamber'in vefâtını ta'kîben insanların, herhangi bir zorlukla karşılaştıklarında onun düşünce ve davranışlarını arama zarûreti hissettiklerini, bu ihtiyacın sonraki nesiller tarafından küçük notlar alma şeklinde gerçekleştirilen kayıtlara dayanarak giderilmeye çalışıldığını ifade etmiştir.[184]

Hadislerin uydurulduğuna işaret ederken Guillaume ise,[185] teoride müslümanların ferdî hayatlarının Hz. Peygamber'in fiili ve kavli doğrultusunda olması gerektiğini

---

180 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 18, a.mlf., *Tagebuch*, s. 123, a.mlf., *el-Akîde ve'ş-şerî'a*, s. 4.

181 Goldziher, *el-Akîde ve'ş-şerî'a*, s. 4-5.

182 Koningsveld, "Christian Snouck Hurgronje (1856-1936): Ba'du mulâhazât havle neşâtâtihi'l-'ilmiyyeti ve's-siyâsiyyeti fî Holandâ ve Cezîratü'l-Arab ve Endonesyâ", *AK*, VII/4, 433-441.

183 Gibb, *Muhammedanism*, s. 86.

184 *Islamic Culture*, "Professor Wensinck on Muslim Beliefs", *IC*, VII/2, 1933, 337.

185 Guillaume'un hadis ile ilgili görüşleri için bk. *İTED*, I/1-4, İstanbul 1953.

söylemelerine rağmen, gerçekte yaptıklarının Peygamber'in söylediği veya yaptığı rivâyet edilen şeylerle her zaman aynı olmadığını ileri sürmüştür.[186] O, ferdî veya gruplar halinde kendi haklarını savunmak isteyen kimselerin Hz. Peygamber'e hadisler nisbet ettiklerini ve neticede birden bire ortalıkta muazzam derecede hadisler dolaşmaya başladığını iddia etmiştir.[187] Ona göre konu ile ilgili değişik fikirler söylenmesi mümkün olmakla beraber, Arap yazarların yalan uydurmaya mütemâyil olduğu, pek çok hadisin uydurma olduğunun ispatlanabileceği ve yine çok sayıda hadisin sonraki dönemlerde ortaya çıktığını ve çoğu Yahudilik'ten[188] olmak üzere Hıristiyanlık'tan, eski Yunan felsefesinden alındığını ileri sürmüştür. Bu görüşlerini desteklemek için Guillaume, ilk dönem gramercilerinin, bazı Arapçaları zayıf râvîlerce nakledilmesi sebebiyle hadisin dilde hüccet olamayacağı şeklindeki görüşlerini ileri sürmüştür.[189] Meselâ, abdest alma, teyemmüm etme gibi temizliğe dâir ibâdetlerin esas itibariyle Yahudilikte var olduğunu, geleneksel Arap âdetleri vasıtasıyla İslâm'a girdiğini ileri süren Guillaume, Talmut ve hadisler arasında bu konularda yakın bir benzerlik bulunduğunu, yine Hz. Peygamber'in risâletinin sonraki dönemlerinde Yahudiliğin etkisi altında olduğunu, bu sebeple özellikle İslâm hukûku ve hadis edebiyâtı arasında Yahudi etkisini görmenin mümkün olacağını iddia etmiştir.[190]

İslâm tarihinde, Hz. Peygamber sonrası karşılaşılan yeni problemlerin çözümü için, Peygamber ve ilk dört halîfenin uygulamalarını örnek aldıklarına işaret eden Guillaume, sonraki nesillerin ise, atalarından gelen yaşantı biçimini taklid ettiklerini ve onların bu kararlarının zamanla sünnetin bir parçasını oluşturduğunu ve daha sonra Emevî hanedânı uygulamalarının da bunu devam ettirdiğini ileri sürmüştür. Böylece sünnet Guillaume'a göre başlangıçta âdet, zamanla geçmişin uygulamaları, sonuçta da Hz. Peygamber'in ideal uygulaması olarak[191] hadis ilmi içerisinde kutsallaştırıldı.[192]

---

186 Guillaume, *Islam*, s. 89.

187 Guillaume, *Islam*, s. 89.

188 Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, 129-171.

189 Hatta o, râvîlerin Peygamber'in gerçek sözlerini aktaramamaları sebebiyle, hadislerin mânen rivâyetine cevaz verilmesini buna örnek vermiştir.

190 Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, 160-167.

191 Schacht ve Fazlu'r-Rahman'ın da buna benzer düşündüğü yeri gelince görülecektir.

192 Guillaume, *Islam*, s. 92. Batılı müsteşriklerce sünnetin geçmiş nesillerin uygulamalarının hadis biçimine sokulması şeklinde değerlendirilmesinde Yahudilikteki Talmut anlayışının büyük etkisi olmuştur. Vahyin Peygamber'in ölümünden sonra da devam ettiğine inanan ve bunun *Eski Ahid*'ten sonra *Talmut*'ta devam ettiğini ileri süren anlayışın etkisiyle, İslam'ın da süregelen bir vahiy geleneği varmış gibi anlamak tamamen yanlış bir yaklaşımdır. İslam'da süren bir vahiy geleneği yerine, devrin alimlerinin temel kaynakları anlayış biçimi önemlidir. Bu anlayışlar da tüm çağlar için değil, söz konusu âlim ve zamanı için geçerlidir. Dolayısıyla hadisin yazılı hale getirilmesi sürecindeki kayıtlarını, Yahudilik ile karşılaştırmak doğru sonuçlara ulaşmayı engeller.

Gibb de, İslâm toplumunun kendine has sünnetini oluşturmada, eski geleneklerden faydalanmasının yanında Hz. Peygamber'in uygulamalarını da dikkate aldıklarını ifade etmiş ve açık bir dille sünnetin, "toplumda oluşan ve sözlü olarak aktarılan adetler" demek olduğunu savunmuştur. Bu safhadan önce ise Peygamber'e ait sözlerin, "ancak sahâbe tarafından sözlü olarak aktarılan kısa cümlelerden ibaret" ifadeler şeklinde varlığını sürdürdüğünü, bunlara daha sonra hadis denildiğini ileri sürmüştür.[193]

Lammens ise hadislerin uydurulduğu iddiasını bir başka şekilde dile getirmiş ve muhaddislerin hadis bilgisi ve hadise olan iştiyâkı ile ilgili olarak şunu ileri sürmüştür: "Bazı muhaddisler yüz bin hatta bir milyon hadisi ezbere bildiklerini ileri sürerek kendini methetmeye çalışmış, bazıları ise hadis toplamak gayesi ile yedi yüz bin dirhemi feda etmiştir".[194] Lammens ve Margoliouth gibi şarkiyatçılar ise sünneti, tamamen İslâm öncesi ve sonrası Arap toplumunun bir eseri olarak görmüş ve bu arada İslâm öncesi ve İslâm sonrası iki devir arasındaki devamlılığa dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir. Böylece, Hz. Peygamber'in sünneti kavramının muhtevâsı, hem açık hem de kapalı bir şekilde reddedilmiştir.[195] Hadislerin, İslâm toplumunun ilk üç yüzyıldaki gelişiminin bir sonucu olduğunu iddia eden Lammens, tefsir, akâid, hukuk gibi alanlarda uydurulan hadislere bir de mu'cizevî rivâyetlerin eklenerek sîret kaynaklarının oluşturulduğunu, bunların fıkhî konulardan daha geç bir dönemde şekillendiğini savunmuştur. Lammens'e göre hadisler umûmiyetle uydurulmuş olmakla birlikte, onların arasında Hz. Peygamber'e dayanan bazı sahih bilgilerin olması mümkündür. Ancak, yine de bu sahih rivâyetlerde, nakledenlerin tasavvurlarını ortaya koyan izler vardır. Hadislerin sıhhatini ortaya koymada varılacak her sonucun subjektif olacağını ileri süren Lammens, bu konuda en yetkili kişinin, tarihçi olduğunu ve tarihçinin iç güdüsüne göre karar vermesi gerektiğini ifade etmiştir.[196] Lammens'e göre, hadis kolleksiyonları arasında *Tevrat*'tan çalıntılar ve *İncil*'den alıntılar bulmanın şaşırtıcı olmadığı gibi,[197] İslâmî hukuk sistemi de yabancı hukuk sistemlerinin etkisi ile gelişmiştir. Yine hadis edebiyâtı, yalanların ve yabancı kaynaklardan ödünç alınan bütün unsurların Hz. Peygamber'e veya sahâbeden birine nisbet edilmesine müsâde etmiştir.[198] Buna ilâve olarak, Hz. Peygamber'in hayatı ve fonksiyonuna dair hadislerin muhtevâsı Kur'an'dan bağımsız gelişmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın yorumuna dair hadisler dikkate

193 Gibb, *Muhammedanism*, s. 73-75.

194 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 71-72.

195 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 4-5.

196 Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *DI*, IV, 1913, 263-266.

197 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 72.

198 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 83.

alınmamalı, genel olarak Kur'an'a ters mâna taşıyan hadisler bütünüyle şüphe ile karşılanmalıdır.[199]

Margoliouth'a göre ise, II., III. ve IV. halîfelerin öldürülmesi ile ortaya çıkan ekollerin taraftarları, görüşlerine Kur'an'dan destek bulamayınca, Hz. Peygamber'e bazı sözler nisbet etmeye hazır duruma gelmişlerdir. Bunun dışında hâfıza yanılmaları sebebiyle de uydurmalar Peygamber'e atfedilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerin gerçekte ona ait olup olmadığı hususunda emin olmamız mümkün değildir.[200] Yine o, bir hadisenin aynı ifadelerle ve aynı vecizelerle çok farklı dönemlere ait olması gereken pasajlarda tekrarlanması sebebiyle, İslâm'ın yanlış aktarılmış olması kanaatini benimsemiştir.[201] Bu sebeple Margoliouth, Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilerin tek olmasa bile temel kaynağının Kur'an olması gerektiğini ileri sürmüş, Kur'an'ın hadisin sıhhatini tesbitte bir ölçü olması gerek-tiği fikrini benimsemiştir.[202]

Gibb de, dinî-siyasî grupların, kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla şüphe uyandıracak şekilde Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözler uydurmaya başladıkları görüşünü tekrarlamıştır. Ona göre bu uydurmalar zamanla öyle bir hal aldı ki, sonuçta oldukça ayrıntılı hale geldi ve daha sonra hadis adıyla kesin bir hale dönüştü.[203] O, önemli ölçüde uydurmalarla yaygınlaşan hadislerin, bazen sika olan eski bir hadise ekleme yapmak suretiyle, bazen ise doğrudan doğruya uydurmalarla çoğaldığını, çoğu zaman da Yahudi, Hıristiyan ve Yunan felsefesine ait hikmetli sözlerin, hadis diye Peygamber'in ağzından nakledildiğini iddia etmiştir.[204]

Hadislerin şifâhen nakledilmesi gerekçesiyle, güvenilir bir şekilde nakledilmediği hususundaki müsteşriklerin yaygın kanaatlerinin aksine, Fuad Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul 1956) adlı eserinde şarkiyatçıların görüşlerinin aksi sonuçlara varmış; tedvîn ve tasnif dönemi öncesi hadislerin iddia edildiği gibi, sadece sözlü olarak değil, yazılı kaynaklara da dayandığını ortaya koymuştur.[205] Daha sonra şarkiyatçılardın bu görüşü , Nabia Abbott'un orijinal kaynaklardan hareketle ortaya

---

199 Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", *Historians of the Middle East*, 334-335.

200 Margoliouth, *Mohammed*, s. 13.

201 Margoliouth, *Mohammed*, s. 17.

202 "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"; (Şâyet O Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda bir çok çelişki bulurlardı en-Nisâ 4/82), Margoliouth, *Muhammed*, s. 13.

203 Gibb, *Muhammedanism*, s. 75.

204 Gibb, *Muhammedanism*, s. 75. Gibb, ilk dönem kaynakların bunu doğrular şekilde, Batıasya medeniyetine ait bir çok malzeme ile şekillendiğini iddia etmiştir (*Muhammedanism*, s. 82).

205 Sezgin, *Buhârîn'nin Kaynakları*, s. 45-163.

koyduğu, "Hadislerin Hz. Peygamber'in sağlığından itibaren âile hadisleri şeklinde nakledildiği ve güvenilir bir şekilde korunduğu" iddiası ile önemli ölçüde sarsılmıştır.[206] Abbott, orijinal tarihî belgeler üzerinde yaptığı araştırmalara dayanarak kaleme aldığı, *Studies in Arabic Literary Papyri, II, Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago 1967) adlı eserinde, İslâm tarihi kaynaklarının genellikle güvenilir bir şekilde sonraki nesillere intikal ettiğini ortaya koymuştur.[207] Ancak sonraki müsteşrikler onun vardığı sonuçları, genel hükümler olduğu gerekçesiyle kabul etmeye yanaşmamışlar, hadislerin güvenilir bir şekilde kaynaklarda toplandığı kanaatini kabul etmemişlerdir.

Temel hadis kaynaklarından Buhârî'yi kısmen daha sahih bulan Dozy ise hadislerin güvenilirliği meselesini, Allah'ın kitâbından sonra en sahih kaynak olarak bilinen Buhârî'nin *Sahîh*'i çerçevesinde ifade etmiştir. Dozy, Buhârî'nin, "Dinlediği altı yüz bin nakil ve rivâyet içinden ancak 7275 güvenilir hadis bulduğunu"[208] söylediğini ileri sürmüştür. Oysa M. Yaşar Kandemir'in de ifade ettiği gibi, Buhârî kitabındaki hadislerin sayısını hiç bir zaman vermediği gibi, *el-Câmi'u's-sahîh*'inde bütün sahih hadisleri toplamayı hedef almadığını özellikle belirtmiştir.[209] O, Buhârî'nin *Sahîh*'inin, "birçok sahîh rivâyet ihtivâ ettiğini" ifade etmekle birlikte, "samîmi bir müslümanı utandıracak şeylerin de bulunmasına hayret ettiğini" söylemekle bu tezkiyesinin sınırını belirlemekte, diğer muhaddisler gibi, onun da tenkid metodu itibariyle yetersizliğini ve sadece sened tenkîdiyle yetindiğini ifade etmektedir.[210]

Dozy'den yaklaşık bir yüzyıl sonra Guillaume, sahih kabul edilen ve hukukçular için temel kaynak olan ilk hadis kolleksiyonunun Buhârî'nin *Sahîh*'i olduğunu beyan etmiş, Buhârî biyografilerinde, onun alti yüz bin hadis içinden seçtiği malzeme ile kitabını yazdığını, tekrarları da çıkarılırsa eserinde geniş orandaki uydurma ve şüpheli rivâyetlerden seçilmiş üç bin hadis kalacağını bir başka ifade ile, kendi zamanında ortalıkta dolaşan hadislerin iki yüz'de bir oranında bir kısmı ancak Buhârî'nin testinden geçebildiğini[211] belirterek benzer şüpheleri tekrar dile getirmiştir. Bunu hadis hakkındaki bazı görüşleriyle de tanıdığımız Tritton (ö. 1973) da benzer bir şekilde, ilk iki asrın âlimlerinin hadislerin çoğunun uydurma olduğunu ve o dönemde hadis tenki-dine başlanmadığını bildiklerini ileri sürmek sûretiyle ifade etmiştir. Buna Buhârî'nin *Sahih*'indeki yedi bin hadisi altı yüz bin hadis arasından seçmesi ile ilgili rivâyeti hüccet göstermiştir. Yine o da, hadislerin metin tenkidine önem verilmediğini ve onların

206 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 25-26 dn.

207 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II, Qur'anic Commentary and Tradition*, s. 73-83.

208 Dozy, *Târîh-i İslâmiyet*, II, 162.

209 Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *İSAV Sünnet Sempozyumu*, 1995, 15.

210 Dozy, *Târî-i İslâmiyet*, II, 162-163.

211 Guillaume, *Islam*, s. 91.

güvenilirliğinin tek ölçüsünün, tarihî yanlışlıklar taşıma ihtimaline rağmen, muttasıl bir sened taşıması, râvîlerinin karakter itibariyle güvenilir olması, râvîlerinin karşılaşma ihtimalinin bulunması olduğunu söylemiştir.[212]

Kısaca ifade etmek gerekirse, Batılı İslâm hukûku araştırmacılarının benimsediği yaygın görüşe göre, hadis literatürünün önemli bir kısmı dinî gayretlerle hadis uydurmalarının sözlerinden meydana gelmiştir. Yine onlara göre ilk dönem İslâm âlimleri, fetihler neticesi genişlemekte olan İslâm imparatorluğu lehine, fethedilen yerlerdeki gayr-i İslâmî unsurları değiştirmek ve islâm'ı onların yerine ikâme etmek için pek çok hadis tertip etmişlerdir.[213] Hatta onların bu iddiaları bazı çağdaş müslümanlarca da yerinde bulunmuş ve hadis literatürünün tenkitçi bir gözle yeniden ele alınması gerektiği ve en azından onun bir kısmının uydurmaların ürünü olduğunun açıkça ifade edilmesinin gereği savunulmuştur.

5. Hadislerin Rivâyet ve Kitâbeti

Şarkiyatçılar hadislerin rivâyeti ve kitâbeti konusuna da (uydurmacılık faaliyetleri çerçevesinde) temas etmişlerdir. Goldziher, İslâm'da bütün mezhep görüşlerinin hadiste bulunabileceğini ileri sürmüş, herkesin kendi düşüncesini desteklemek üzere istediğini rivâyet ettiğini, bunun siyâsî fırkalar için olduğu kadar, fıkıh, akâid gibi bütün ilim dalları için geçerli olduğunu savunmuştur.[214] Uydurmacılık bu boyutlara ulaşınca, râvîlerin sika olup olmadığının araştırılmaya başlandığını, III. yüzyılda cem ve tasnif işlemlerinin başlaması ile de bu çalışmaların mütemmimi sayılan ilimlerin IV. yüzyıla doğru zirveye ulaştığını ileri sürmüştür.[215] Hadisleri bir çok kaynaktan gelmiş ve değiştirilerek yeni bir forma sokulmuş olarak kabul ettiği için Goldziher, rivâyetler hakkında küllî bir hüküm vererek, bunları destekler görünenleri seçmiş, bunlarla diğer hadislerin uydurma olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu sırada muhaddislerin hadis tenkîdi yöntemlerine hiç itibar etmeyen bir tavır sergileyen Goldziher, mütevâtir olarak nakledilen hadisleri bile, teknik açıdan mükemmel bir şekilde uydurulmuş haberler olarak kabul etmiştir.[216]

---

212 Tritton, *Islam Beliefs and Practices*, s. 32.

213 Mayer, "Islam: The Religious and Political life of a World Community", *Islamic Law*, 230.

214 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 126. Bu iddiâlarını daha sonra fikirlerini ele alacağımız Çerağ Ali'den yaptığı nakillerle delillendirmeye çalışan Goldziher, eserinde onun görüşlerini aynen nakletmiştir. Bu da bizim Goldziher'in eleştirilerinde Çerağ Ali'den istifade ettiği yönündeki kanaatimizi doğrular niteliktedir.

215 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 133-138.

216 Goldziher, *Muslim Studies*, I, 70-73, II, 127.

Hadislerin yazılması konusuna müstakil bir bölüm ayıran Goldziher, bunu da hadis uydurmacılığı çerçevesinde ele almış; kitâbeti emreden rivâyetlerin Ehl-i re'y, yasaklayan hadislerin ise Ehl-i hadis tarafından uydurulduğunu ileri sürmüş ve bu konuda Sprenger'in, "On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans" isimli makalesinde hadis ehlinin görüşlerinin tutarlı olmadığını ortaya koyduğunu iddia etmiştir.[217] Goldziher için hadislerin yazılı yolla rivâyet edilmediğini ispatlamak son derece önemli olduğundan o, yazılı kaynakların çok az bulunduğunu, buna karşılık rivâyetlerin şifahî olarak nakledildiğini ve böyle rivâyetlerin güvenilir olamayacağını ileri sürmüştür.[218]

Goldziher'den daha önce Muir de hadisle ilgili çalışmalarını, daha çok isnad tenkîdinin değeri noktasında yoğunlaştırmıştır. Ona göre, hadislerin isnad tenkîdine tabî tutularak değerlendirilmesi, sağlıklı bir yol değildir, dolayısıyla değerlendirme tamamıyla metne dayanmalıdır. Aynı iddia daha sonra Guillaume tarafından da dile getirilmiş, tenkid çalışmalarının III. yüzyıl gibi geç bir dönemde başlamış olması bir yana, uydurmacılığa karşı tavır alanların çalışmalarını yalnızca senede yöneltmelerinin onları istenen sonuca ulaştırmayacağını iddia etmiştir.[219] Lammens de, ilk yüzyıldaki tebe-i tâbiîn neslinin, öncelikle sözlü, ardından da yazılı mecmualar halinde Hz. Peygamber'le ilgili her şeyi kaydetmeye çalıştıklarını, ancak bu faaliyetin ilk kırk yıldan sonra başladığını iddia etmiştir.[220] Hadislerin sistemli bir şekilde tasnif edilmesinin ise, III. yüzyıldan itibaren söz konusu olduğunu ve hadis kolleksiyonlarını oluşturan malzemenin bu çağda ortaya çıktığını söyleyen Lammens, hadis ilmi ve ıstılahlarının ise müteakip yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başladığını iddia etmiştir. Bu dönem ona göre aynı zamanda râvîlerle ilgili tabakat kitapları, biyografiler ve garîbu'l-hadis eserleri gibi hadis ilmine yardımcı disiplinlerin görülmeye başladığı dönemdir. Ancak Lammens, söz konusu ilimlerin ortaya çıkışı ile uygulanmasının farklı şeyler olduğu gerçeği üzerinde durmamıştır.

Margoliouth'a göre de, Yahudilik sözlü hukûkunda olduğu gibi İslâm hukûkunun ikinci kaynağı kabul edilen hadisler, uzunca bir süre yazılmadı veya yazdırılmayıp sözlü olarak nakledildi. Margoliouth buna, hicrî 82 yılında bir kişinin oğlunu "Kur'an'ı oku, uygulamayı öğren" diye dövmesini, yine o dönemde halâ, "Kur'an'ı ezberledim, hadisleri hatırladım" dediğini, bir yüzyıl sonra bile, "Kur'an'ı okudum hadisleri ezberledim" gibi ifadelerin bulunduğunu ileri sürerek ispatlamaya çalışmıştır.[221] Ona göre,

---

217 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 181-183.

218 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 183-188.

219 Guillaume, *Islam*, s. 90-91.

220 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 69.

221 Bu rivâyetler için Taberî, II, 1083,II, 1726, III, 774; Yakut, IV, 429'u kaynak göstermiştir.

ancak III. yüzyılda, "Kur'an'ı ezberledim, hocanın dikte ettirmesiyle hadisleri yazdım" ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır.[222] Dolayısıyla ona göre, değişik bölge-lerde hadis kaynakları ancak III. yüzyılda ve hukukî gayelerle toplanmıştır.[223] Margoliouth'un bu ifadelerine karşı Guillaume ise, daha şüpheci bir tavır ortaya koymayı tercih etmiş, hadislerin yazılması ile ilgili rivâyetlerin oldukça karmaşık ve çelişkili bilgiler ihtivâ ettiğini ileri sürerek, hangi oranda olduğu bilinmemekle birlikte, Emevîler döneminde küçük hadis mecmualarının yazılmaya başlandığını ileri sürmüştür.[224]

Öte yandan bir papaz olan Lammens ise, hadis münekkidlerinin metinleri sadece dış tenkide tabi tuttuğunu, hadislerin sıhhatini tesbit için dahilî tenkid (metin tenkîdi) kurallarını uygulamadıklarını, metindeki aklî, tarihî tutarsızlıklara ve imkansızlıklara karşı gözlerini kapadıklarını ileri sürmüştür.[225] Ona göre muhaddisler, hadisin sıhhatini tesbit için sened şartını getirmiş ve bunu çok titiz bir şekilde uygulamış olmalarına rağmen, dikkatli hadis uydurucuları, bu tenkîdi boşa çıkarmak için senetteki boşlukları bilinmeyen yeni isimlerle veya mechul diyerek doldurmuşlardır.[226] Bu iddiayı Gibb ise, hadislerin tasnîfine dair yapılan çalışmalarının geç dönemde başladığı ve daha sonra geliştirilen bu sistemin ve hadis ilimlerinin hiç bir pratik değerinin olmadığını iddia ederek dile getirmiştir.[227] O yine, Batılı araştırmacılara göre sened tedkîki yoluyla yapılan hadis tenkîdinin önemli kusurlar taşıdığını, zira uydurma bir metne sened yakıştırmanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür.[228]

Gibb, *Muhammedanism*'de İslâm'ın ilk yıllarında hadis rivâyetine özel bir önem[229] atfedilmediğini iddia etmesine rağmen,[230] bir başka yerde müslümanların Hz. Peygamber'e olan ta'zim derecesindeki saygıları sebebiyle, kişisel olarak duydukları hayranlık ve sevginin toplum tarafından icâd idilen vasıtalarla, ona ait bilgilerin yüzyıllar boyu yaşadığını söylemiş ve bu amaçla en erken kullanılan yöntemin de hadis rivâyeti olduğunu belirtmiştir.[231] Ona göre, hicrî I. yüzyılda, yapılan en temel dinî faaliyet, Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetleri ile ilgili her şeyin toplanması ve

---

222 Margoliouth, *Early Development of Mohammedanism*, s. 67-68.

223 Margoliouth, *Mohammed*, s. 11; a.mlf., *Early Development of Mohammedanism*, s. 68.

224 Guillaume, *Islam*, s. 89.

225 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 73-74.

226 Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, s. 75.

227 Gibb, *Muhammedanism*, s. 77-78.

228 Gibb, *Muhammedanism*, s. 82. Onun bu konudaki iddiaları kendisinden önceki şarkiyatçıların bir tekrarından ibarettir.

229 Ona göre ilk yıllarda cevher/öz, dikkatli bir şekilde kesin şekliyle rivâyet edilmiş sözden daha önemli olarak kabul ediliyordu.

230 Gibb, *Mohammedanism*, s. 75.

231 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 194.

rivâyet edilmesi idi.[232] Bazı kimseler kendileri kullanmak amacıyla bazı hadisleri notlar halinde yazmış olabilirler, ancak ilk hadis kaynakları, hadisleri toplamak amacıyla değil hukukî amaçlarla hazırlanmış, hicrî III. asrın ilk yıllarında, hadis çalışmaları, hukuk okullarının ihtiyaçlarına bağlı olarak bir ölçüde müstakilleşmiş ve bağımsız, ilmî bir disiplin halini almıştır.[233] Yine o, muhaddislerin bu sırada çok kısa bir zaman zarfında, karşılarında gittikçe artan tezatlar yığını halindeki şüpheli hadislerle karşılaştığını ve bu durum karşısında ne yapacaklarını şaşırdıklarını iddia etmiştir.[234]

6. Sünnetin Bağlayıcılık Yönünden Değeri

Çalışmalarını daha çok hadislerin teşekkülü ve güvenilirliği konusunda yoğunlaştırmaları sebebiyle, şarkiyatçılar sünnetin bağlayıcılığı açısından değeri üzerinde fazla durmamış olmalarına rağmen, yine de bu konuya temas etmişlerdir. Söz gelimi Goldziher, sünneti ilk birkaç yüzyılda toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan malzemenin bir yansıması olarak görürken, Hz. Peygamber zamanında İslâm toplumunda hukukî hayatın hemen hemen yok denecek kadar az düzenlendiğini ileri sürmüştür. Goldziher, Kur'an'da bulunan hükümlerin de kamu ve özel hukuk alanlarını düzenlemeye yetmeyecek kadar az olduğunu, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra hadis ilmine paralel bir gelişme ile şekillenmeye başladığını iddia etmiş,[235] bu anlamda sünnetin de zamanla müslümanlar için bağlayıcı bir nitelik kazandığını savunmuştur. Buna karşı Fazlu'r-Rahman, Goldziher'in bazen sünneti, "yaşayan sünnet" şeklinde anlaşılacak tarzda tanımladığını[236], onun muhtevasında bulunan bağlayıcı olma ile, bu tanımda geçen fiilî olma vasfının bir arada bulunamayacağını iddia etmektedir. Burada onun i'tirazı, Goldziher her ne kadar hadislerin Hz. Peygamber'e nisbeti sahih olmasa da sünnetin, kavram olarak müslümanlar için bağlayıcılık vasfını kazandığını kabul etmesi noktasındadır. Fazlu'r-Rahman ise, bağlayıcılık vasfının, daha sonra da ifade edileceği gibi, hadisler şeklinde bize aktarılan malzeme veya fiillerin zahiri ile değil, özü ile alakalı olduğunu savunmaktadır. Goldziher bu ayırımı yapmadığı için, onun kısmen geleneksel anlayışı benimser tarzdaki bu görüşünü eleştirmektedir.[237]

---

232 Gibb, *Mohammedanism*, s. 73.

233 Gibb, *Mohammedanism*, s. 78.

234 Gibb, *Mohammedanism*, s. 75.

235 Goldziher, *Vorlesungen*, s. 31-35.

236 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 24-25.

237 Rahman, *Islam*, s. 44-45.

Margoliouth'a göre ise, Kur'an'da hukukun ikinci bir kaynağı daha olduğunu ifade eden delillerin bulunduğunu kabul etmek oldukça zordur. Kur'an bu konuda bazı deliller ihtivâ etmiş ve yine değişik yerlerde kitaptan ayrı olarak hikmet ifadesine yer vermiştir. Ancak o, hikmetin değişik mânaları olduğunu[238] ve sünnet karşılığı olarak, ancak hicrî II. asrın sonlarına doğru kullanılmaya başlandığını ileri sürmüştür.[239] Ona göre hikmet ifadesi ancak bu safhadan sonra, "Hz. Peygamber tarafından getirilen ve Kur'an'da bulunmayan emir ve kanunlar" anlamında kullanılmıştır.[240] Margoliouth, "Mevcut uygulama sonra gelen bir emir tarafından yasaklanmadığı sürece geçerlidir (شرع من قبلنا شرع لنا...)" prensibine vurgu yaptıktan sonra, hukûkun iki kaynağının âdet-gelenek ve Kur'an olduğunu söylemiş ve getirdiği hükümlerin sayısı itibariyle, âdetin Kur'an'dan önce gelmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Âdeti hukûka kaynak olarak kabul ettikten sonra Margoliouth, gelişen ve genişleyen İslâm devletinde hukuk alanında tâze bir rûha ihtiyaç hissedildi ve bu ihtiyacı gidermek için ilk halîfeler ve sonrasında yazılı ve sözlü olarak var olan Yahudi hukuku bir çözüm yoluydu.[241] Ayrıca Margoliouth, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin önemli kısmının ahlâkî öğretiler olduğunu vurgulamış ve *Mohammed* isimli eserinde bunun için "ahlâk (ethics)" başlığı ile bir bölüm açarak,[242] burada yapılması yasaklanan veya emredilen bir çok emri örnek olarak kullanmıştır.

Goldziher hukukî hadislerin de uydurulduğunu genel anlamda ifade etmesine rağmen, ayrıntılı olarak hukukî hadislerin de sistemli bir şekilde uydurulduğunu ispatladığını iddia etmek Schacht'a kalmıştır. Schacht'ın, hukukî muhtevâlı hadislerin de diğerleri gibi, "uydurulmuş" olduğunu ispatladığı peşinen kabul edilince, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'i bütün şarkiyatçıların el kitabı haline gelmiştir. Söz gelimi Gibb, eserle ilgili yazmış olduğu bir tanıtımda, "Eserin en azından Batı'da gelecekte yapılacak bütün İslâm hukuk ve medeniyeti araştırmalarına temel teşkil

---

238 Margoliouth, esasen Kur'an'ın da kitab ve hikmeti gerçek manâda birbirinden ayırmadığını ve hikmeti daha geniş manada müslümanlara gönderilen şey manâsında kullandığını ileri sürmüştür.

239 Fazlu'r-Rahman, Margoliouth'un, Kur'an'ın dışında Hz. Peygamber'in sünnet ve hadis şeklinde ne bir hüküm ne de bir dinî karar bırakmadığı, ilk İslam cemaatinin uygulamalarının Kur'an'ın etkisi ile ta'dil edilmiş eski Arap örfünden ibaret olduğu, III. asırda bu malzemeye "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramı geliştirilerek bağlayıcılık niteliği kazandırıldığı ve bu kavramı geliştirdikleri görüşünü savunduğunu nakletmiştir (*Islam*, 45). Fazlu'r-Rahman yine bu konuda yaptığı nakillerle ilgili olarak da, Goldziher'e sünnetin bağlayıcılığı konusunda yaptığı eleştiriden başka, Kur'an ve onun eski Arap örfüye ilişkisi konusundaki kapalılığa çektiği dikkat dışında, tenkid ve yorum getirmemiştir.

240 Margoliouth, *Early Development of Mohammedanism*, s. 68-69.

241 Margoliouth, *Early Development of Mohammedanism*, s. 66-67. Şarkiyatçıların başlangıçta, "İslam'ın Yahudilikten etkilendiği" iddialarını göstermesi açısından bu görüş dikkat çekicidir.

242 Margoliouth, *Mohammed*, s. 17, 72-100.

edeceğini"[243] ifade etmiştir.[244] Schacht'ın teorisine göre, hukukî konular dinin müdâhale alanı içine girmediği için Peygamber de kendisinin böyle bir hedefi olduğunu ortaya koyucu bir davranış içinde olmamıştır. Fıkhî hadisler de ekollerin görüşlerini otoriter bir kaynağa dayandırmak istemeleri sonucu, hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde sünnet, Schacht'a göre, Şâfiî sonrasında anlaşıldığı gibi değil, "yaşayan sünnet" anlamında kullanılmıştır.[245] Yani, ona göre hadisler, fıkıh ekollerinin oluşum safhasında yaşayan ulemânın, kendi sözlerini Hz. Peygamber'in ifadeleriymiş gibi yansıtmalarından ibarettir.[246] Dolayısıyla, dinî-hukukî muhtevâlı hadislerin hiç biri sahih olarak nitelendirilemez.[247] Bu çerçevede İslâm hukûkunun temel kaynağının dört ile sınırlandırılmasını, ilk defa ortaya atan da Schacht olmuştur.

---

243 Gibb, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence by Joseph Scahch", *JCLIL*, XXXIV/3, 1951, 114.

244 Schacht'ın tezinin çürütülemez olduğu yaygın bir kanaat olarak hala devam etmektedir. Bunu çağdaş şarkiyatçı Coulson da, "Schacht, İslam hukukunun kaynakları hakkında geniş esasları içinde çürütülemez bir tez geliştirmiştir" sözleriyle ifade etmiştir (*A History of Islamic Law*, s. 4).

245 Schacht, *Origins*, s. 58, 80; a.mlf., *Introduction*, s. 34-36. Schacht'ın buradaki düşünceleri üçüncü bölümde Fazlu'r-Rahman tarafından dile getirilenlerle büyük paralellikler arzetmektedir. O, Schacht'ın sünnet teorisini, "eleştirilemeyecek kadar bilisel ve metod bakımından da sağlam" olarak nitelendirmiştir (*İslam*, 48-49).

246 Schacht, *The Origins*, 138. Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hemen hemen hiç bir şey bırakmadığı ve hadislerin ilk olarak yaygınlaşmaya başladığı sırada Hz. Peygamber'e değil, önce tâbiûna, sonra sahâbeye ve nihayet hicri II. asrın ortalarına doğru da Hz. Peygamber'e isnad edildiği şeklindeki iddiasıdır. Fazlu'r-Rahman, yukarıda yönelttiği birkaç eleştiriye işaret etmenin dışında, burada fazla bir eleştiri getirmeden Schacht'ın temel görüşlerini nakleder. Onun, Schacht'ın çalışmaları ve ortaya attığı görüşleri ile ilgili olarak yaptığı şu değerlendirme de bu açıdan dikkat çekicidir: "Schacht, hukukî hadislerin tarihî sırasına uygun olarak uzun boylu ve sistemli bir şekilde karşılaştırmasını yapan ilk bilgindir. İşte bu işlemin esasını teşkil eden (kitabın) ikinci bölümü, eleştirilemeyecek kadar bilimsel ve metod bakımından da sağlamdır. Öyle ki, insan bu yolun, hadîsin bütün sahalarında da tam anlamıyla uygulanmış olmasını arzu etmektedir" (*Islam*, 48-49).

247 Hukukî muhtevalı hadisler hakkında Schacht'ın ileri sürdüğü fikirler ve bunların tenkîdi tafsilatlı bir husus olup, çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu konuda oldukça kapsamlı bir ilk çalışma niteliği olarak bk. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Riyad 1985, Türkçe'ye çevirisi *İslam Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996).

Ayrıca aynı konuyla ilgili olarak bk. A'zamî, "el-Müsteşrik Schacht ve's-sünnetü'n-Nebeviyye", *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, I, 62-110; Ensârî, "Nakdü menheci Joseph Schacht fî dirâseti'l-hadîs", *Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXV/2, 57-70.

III. OSMANLI TÜRKİYESİ'NDE SÜNNET

Devletin merkezi olması sebebiyle Osmanlı'da yapılan ıslahatlar idarî konular çerçevesinde yoğunluk kazanmıştır. Bu sebeple aynı dönem Osmanlı aydınları siyâsî gelişmelere paralel olarak, devletin işleyişini sağlamaya yönelik çalışmalar içerisine girmişlerdir. Tanzimat sonrası fikir hareketlerinin diğer İslâm ülkelerdeki fikirlerle de birleşmesi sonucu, İslâmcı, Batıcı ve modernist gibi ekoller şekillenmeye başlamış, çağdaş dönemde bu gayretler bir ekol haline gelmiştir. Bu sebeple ele aldığımız Osmanlı yenilikçileri, çalışmalarında, hadis, sünnet, hadis ıstılahlarının değeri, hadis uydurmacılığı gibi hadis ilminin temel konularını ele almamışlardır.

Ancak idarî görevlere gelmeden önce Fatih Medreselerinde aldığı tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm derslerinin yanında fen ilimlerini de okuyan Cevdet Paşa,[248] bu birikimiyle *Târih*'inde hadis ehlinden övgü ile bahsetmiştir. Bu çerçevede üçüncü yüzyılda vefat eden ileri gelen şahsiyetleri ele alırken İmam Buhârî'ye dikkat çekmiş, Buhârî'nin eseri ile ilgili olarak da ulemânın, "Kitabullah'dan sonra esahhu'l-kütüb Sahih'i Buhârî'dir deyü sena ettikleri kitabı şeriftir" sözlerine yer vererek, ulemânın bu konudaki yaklaşımını övgü ile ifade etmiştir. Onun aynı övgüleri Müslim ve eseri için de yapmasını[249] ve onlara hiç bir eleştiri yöneltmemesini, modernist bir bakış açısı ile yorumlamak oldukça zordur.

Cevdet Paşa gibi Tunuslu Hayreddin Paşa da, geleneksel eğitim kurumlarında yetişmiş olmasına rağmen, daha sonra dil, felsefe, mantık edebiyat gibi konulara ağırlık vermiş, ancak resmî görevlere geldikten sonra dinî ilimlerle doğrudan meşgul olmaya başlamıştır. Bu sebeple hadislerin tarihî gelişimi, kitâbeti, tedvîni, tasnifi veya hadis tenkîdi ölçüleri, sünnetin bağlayıcılığı gibi konulara, hazırladıkları kânunnâmeler nisbetinde yer vermişlerdir. Bu çerçevede meşhur eseri *Akvemü'l-mesâlik*'in mukaddimesinde Hayreddin Paşa, ıslahat ve Batı'dan getirilecek hususlarla ilgili olarak, şeri'atin esas alınması gerektiğini ifade etmiştir.[250] Bunun yanında Hayreddin Paşa, mukaddimesinde Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا " (Mü'min mü'min için birbirine destek olan bina gibidir.), " المؤمن للمؤمن كالجسد الواحد " (Mü'minler tek bir vücut gibidir.), " الحكمة ضالة المؤمن "(Hikmet mü'minin yitiğidir.), gibi daha çok sosyal muhtevâlı ve ilmin nerede bulunursa alınması gerektiği gibi hadisleri fikirlerine destek olarak kullanmıştır.[251]

---

248 Ertan, "Değerli Türk Âlimi Büyük Hukukçu Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa", *TY*, V/4, no 322, 24-26.

249 Cevdet Paşa, *Târih*, II, 462

250 Şenûfî, "Takdîm", *Akvemü'l-mesâlik*, 51-52.

251 Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, s. 90, 94, 98, 116, 152.

Aynı şekilde Cevdet Paşa da, komisyon başkanlığını yaptığı Mecelle'de Kur'an ve Sünnet'in temel naslardan olduğunu temel bir prensip kabul etmesine rağmen, "Ezmanın tegayyürü ile ahkamın tegayyürü inkâr olunamaz" (39. madde) gibi bir genel prensibi de tesbit etmiş ve daha çok zamanla değişen hüküm veya âdetlere paralel olarak kanunların da değişme ve gelişme ilkesine göre hareket etmesi gerektiğini ifade edilmiştir. Bununla birlikte o, özellikle çağdaş dönem modernistlerinin ulaştığı tartışmaya açık yorumlama usûlünü ortadan kaldırmaya yönelik olarak, "Kelamda asloları mânay-ı hakîkattir" (12. madde) prensibini de ortaya koymuştur. Cevdet Paşa'ya göre, "değişmeyen tek şey ilâhî kanundur. Beşerî kanunların ayırıcı vasfı tegayyürdür".[252] Bunun dışındaki her şey, değişmeye açıktır. Burada değişime karşı çıkmak, selin önüne çıkmak gibidir.[253] Bununla birlikte her ne kadar açıkça Kur'an ve Sünnet'i zikretmese de, Cevdet Paşa'nın değişmeyen ilâhî kanunlar ile, cemiyet için değişimi zorunlu bir esas kabul etmesi onun nasslara bakışında bir denge gözettiğini ortaya koyar. O, ilâhî kanunları hiç bir zaman ikinci plana itmeksizin, usûlü yenilemek sûretiyle porblemleri aşmanın zarûretine inanmıştır.

---

252 Cevdet Paşa, *Târih*, I, 71.

253 Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 40.

IV. TEŞEKKÜL DÖNEMİ HİNDİSTAN MODERNİZMİNDE SÜNNET

Hadisin ikinci defa ciddî bir şekilde eleştiriye maruz kalması yaygın bir hareket olarak Hindistan altkıtasında kendini gösterdi. İmam Şâfiî'nin kaydettiğine göre açık bir şekilde sünnete cephe alan ilk hareket, hicrî II. yüzyılda merkezi Bağdat olmak üzere Irak civarında ortaya çıkmıştı. Özellikle Mu'tezile hareketinin yok olmaya yüz tutmasıyla ortadan kalkan sünnet muhâlif düşünce, İslâm âleminde İlk olarak Seyyid Ahmed Han'ın gündeme getirmesiyle sünneti ihmal etme şeklinde tekrar tezahür etti, arkasından da Çerağ Ali ve Emir Ali tarafından geliştirilerek sistemleştirilmeye çalışıldı.[254] Ancak onların kendi başlarına ortaya attıkları ferdî düşüncelerden çok, başlattıkları "Ehl-i Kur'an" hareketi sünnet karşıtı tavırda önemli bir merkez rolü üstlenmiştir.

Ahmed Han hayatının ilk safhasında sünnet ve tasavvufa müsbet bakan bazı yazılar yazmasına rağmen, sonradan bu fikirlerinden önemli ölçüde vazgeçmiştir. Bu fikrî değişikliği kendisinin İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nde çalışmaya başlamasıyla bağlantılı olarak anlamaya çalışmak yanlış olmasa gerektir. Ayrıca onun hayatının ikinci safhası olarak değerlendirilen 1857'deki başarısız özgürlük hareketi sonrası yaptığı çalışmaları ve dinî alandaki araştırmaları, İngiliz devlet memuru ve tarihçisi William Muir'in de başını çektiği Hıristiyan misyonerlerin Hindistan altkıtasındaki faaliyetlerine dayanmaktadır.[255] Ahmed Han'ın hadise dair fikirlerinin şarkiyatçılar ve Hıristiyan misyonerleri ile olan ilişkileri sonucu şekillendiği oldukça açıktır.[256] Yine Bu sayede Batı araştırma tekniklerini ilim metodunu öğrenen Ahmed Han, özellikle aynı dönemde Delhi Koleji'nin müdürü ve en önemli hocası olan Alois Sprenger'in İslâm'a ve genel olarak tarihî kaynaklara bakışından da faydalanmıştır.[257] Daha sonra Fazlu'r-Rahman tarafından kısmen sistemli şekilde ortaya konacak olan geleneksel İslâm'a eleştirel yaklaşım, bir yandan Batı'nın liberal düşünce ve kurumlarından etkilenirken, öte yandan yine Batılı misyonerlerin ve şarkiyatçıların İslâm'a yönelttikleri eleştirilerin yaptığı şok etkisi ile şekillenmiştir Bu anlamda Hz. Peygamber'in sünneti de benzer bir eleştirel yaklaşıma tabi tutulmuştur.

---

254 Ali, "Obituary Notice: The Right Hon. Syed Ameer Ali", *JRAS*, 1988, 986-989.

255 Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Dîn al-Afghânî and Muslim India", *SI*, XIII, 1960, 57. Seyyid Ahmed Han, babasının Doğu Hindistan Şirketi'nde yüksek bir görevde bulunması sebebiyle bir misyoner ve şarkiyatçılar merkezi olan Agra'da bulunmuş ve babasından sonra aynı şirkette çalışmaya başlamış, bu sırada 1841 yılında Agra'ya yerleşen ve kısa süre içinde ileri gelen müslümanlarla fikrî münasebetlere ve tartışmalara giren Hıristiyan misyoneri Carl Pfander'in (1803-1865) fikirleri ile tanışmıştır (Brown, *Rethinking Islam*, s. 71-72).

256 Bu konuda bizimle aynı kanaati taşıyan başka araştırmacılar da vardır. bk. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 61; Brown, *Rethinking Tradition*, s. 71.

257 Brown, *Rethinking Islam*, s. 72.

Burada sınırlı tutulan üç kişinin dışında, Nevvâb Muhsinü'l-Mülk (ö. 1907) ve Eltaf Hüseyn Hâlî (ö. 1914) gibi başka modernistleri de dahil ederek yelpazeyi biraz daha geniş tutarak sünneti kısmen veya tamamen dışlayan diğer kimselerin fikirlerini de ele almak mümkün olmakla beraber, yeterli olacağı kanaatiyle burada ilk dönem Hind-Pakistan altkıtasında sünnete karşı tavır alan ve modernizmin de ilk öncüleri olan Ahmed Han, Çerağ Ali ve Emir Ali'nin sünnete bakışı ele alınacaktır. Özellikle sözü edilen üç şahsiyet, nazariyyede olmasa da fiiliyatta sünneti bütünü ile inkâr eden bir tavırla, ilmî, kültürel ve ilerici bir hareket başlattıklarını ileri sürerek fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Her üç araştırmacı da çalışmalarını Batılı misyoner ve şarkiyatçıları esas alarak yaptıkları için, tabiî olarak öncelikle onların eleştirilerini cevaplandırmaya yönelik eserler yazmışlardır. Bu gayeyle, tenkitlerini aynı oranda geleneksel İslâmî yapıya ve Kur'an, sünnet, icmâ' ve kıyas gibi temel kaynaklara da yöneltmişlerdir. Ancak onlar çalışmalarını son derece iyi niyetli gayretlerle temellendirmiş olmalarına rağmen, William Muir'in de, Ahmed Han'ın kendisine cevap vermek üzere yazdığı *Essays on the Life of Mohammad* isimli eserini okuyunca, "Ben Seyyid Ahmed'in iddia ettiği İslâm'a karşı çıkmıyorum. Benim karşı çıktığım genel olarak müslümanların inandığı İslâm'dır" sözleriyle de ifade ettiği gibi, şarkiyatçılara cevap vermek yerine geleneksel İslâm'ı eleştiren ve onu Batılı değerlerle uyumlu hale getirmeye çalışan bir görüntü arzetmişlerdir.

A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI

Müstakil olarak hadis üzerinde çalışma yapmamış olmaları sebepiyle, teşekkül dönemi modernistleri hadis ilimleri ve ıstılahlarını yoğun olarak ele almak yerine, genel düşünceleri içerisinde yeri geldikçe hadis konularına temas etmişlerdir. Bu kısımda, fikirlerine müracaat edilen kişilerin eserlerinde temas ettikleri nisbette hadis ve sünnete verdikleri anlamlar ve bu ıstılahları açıklayıcı diğer ilgili kavramların yanında, ifade olarak hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyyeti, musannef eserler içerisinde toplanıncaya kadar geçirdiği safhalar, güvenilir bir şekilde muhafazası, tedvîni ve intikali ile bu süreç içerisinde hadislerin karşı karşıya bulunduğu uydurmacılık tehlikesine dikkat çeken görüşleri üzerinde durulacaktır.

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Bu kavramları daha sonraki dönemlerde görüldüğü gibi, ayrı ayrı tanımlamadan mütevâtir hadisler üzerinde duran Ahmed Han, tenkîde tabî tutulmaması açısından bu tür rivâyetlerin dinî bakımdan son dörece önemli olduğunu vurgulamış, bütünü ile tevâtür şartını taşıyan tek metnin Kur'an olduğunu, bunun dışında birkaç hadisin daha mütevâtir kabul edildiğine işaret etmiştir. Tevâtürü, âm ve hâs diye ikiye ayıran

Ahmed Han, "et-tevâtürü'l-âm" kavramını farklı grupların hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade etmeleri şeklinde tanımlamış ve İsâ'nın, Hz Peygamber'in veya Büyük İskender'in varlığı gibi haberlerin kesinliği kesinliği kat'î kabul edilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. "et-tevâtürü'l-hâs" ifadesini ise, belirli bir kimsenin veya grubun söz ve davranışlarıyla ilgili bilgilerin rivâyeti olarak tanımlamış ve bu tür tevâtürü de, "et-tevâtür bi'r-rivâye" ve "et-tevâtür bi'l-amel" şeklinde iki kısma ayırmıştır. Rivâyetteki tevâtürü hadis ehlinin kullandığı anlamda tevâtür için, fiilî tevâtürü de kesintisiz olarak nesiller boyu aktarıla gelen fiilî uygulamalar için kullanmıştır.[258] Gerçek anlamda Hz. Peygamber'in hadisi şeklinde değerlendirilecek ve isimlendirilecek tek hadis türünün mütevâtir hadisler olduğunu ifade eden Ahmed Han, diğer bütün hadislerin dirâyet açısından aklî tenkîde tabî tutularak test edilmesi gerektiğini savunmuştur.[259] Mütevâtir hadislerin bütün insanlarca ve yüzyıllar boyu sahîh kabul edilmesine rağmen bundan bir derece aşağı sayılan meşhur haberlerin sadece belli bir yüzyılda ve bazı kimselerce sahîh kabul edildiğini ileri süren Ahmed Han, bu tür hadislerin en meşhur hadis kaynaklarında bulunduğunu, haber-i vâhidlerin ise, mütevâtir ve meşhur hadislerin şartlarını taşımayan ve sadece bir râvî tarafından nakledilmiş rivâyetler olduğunu iddia etmiştir.[260]

Buna karşı kutsî hadisler konusunda ise Ahmed Han şöye düşünmektedir: "Bazan, Hz. Pegamber'in Allah Teâlâ şöyle buyurdu, diyerek anlattığı şeyler de vardır. Bu durumda peygamber Allah Teala'nın bildirdiklerini kendi söz ve cümleleriyle bildirir. Ancak sahâbeye bunları Kur'an'a dahil etmeleri veya Kur'an ile birlikte okumaları için emir vermez. Bu sebeple bu mânalar, "kesin konuşma/söz" olarak taşındı şeklinde anlaşılamaz. Bu tür sözler "ilâhî kelâm" olarak isimlendirilmekten ziyade "peygamber sözü" veya "kutsî hadis" olarak isimlendirilirler. Ulemânın da ifade ettiği gibi, "Kur'an, kelâm-ı ilahînin en üst mertebesi olmakla birlikte hadîs-i kudsî şeklinde rivâyet edilen sözler de Peygamber tarafından söylenmiş olabilir. Arap dil bilginlerinin ilahî kelâm ile Allah Resulü'nün sözlerinin arasını ayırmaları ve ikisi

---

258 Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, s. 138 (Ahmed Khan, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, III, s. 51'den naklen).

259 Ahmed Khan, *Makâlât*, XI, 402-403; a.mlf., *Life of Mohammed*, s. 296-297.

260 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 297. Seyyid Ahmed Han farklı eserlerinde bir kaç ayrı yerde haber-i vâhidi, hadis ehlinin aksine sadece tek râvî tarafından nakledilmiş hadis olarak değerlendirmiştir. Oysa hadis ehli bunu son derece açık bir biçimde ve ısrarla, "Her tabakada birden fazla kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa da mütevatir derecesine ulaşmayan haber" (Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 62) şeklinde tarif edilmişken onun haber-i vâhidin tek râvî tarafından nakledildiğinde ısrar etmesi, ya hadis usûlü ilmine uzaklığını, ya da tarifin sadece tenkîde en açık bulduğu noktasına dikkat çekmek istemesinden kaynaklanmış olabilir.

arasında çok açık bir fark olduğunu belirtmelerinin sebebi budur.[261] Seyyid Ahmed Han eserlerinde, sünnet ve hadis kavramlarının yanında ilgili bir iki ıstılaha daha yer verilmesine rağmen, incelediğimiz diğer iki şahsiyet olan Çerağ Ali ve Emir Ali'nin mevcut eserlerinde bu kavramlara dair herhangi bir kanaatlerinin varlığı tesbit edilememiştir.

2. Hadislerin Teşekkülü ve Tarihî Gelişimi

İlk dönem Hindistan altkıtası modernistlerinin bu konudaki kanaatlerini oldukça açık bir şekilde ifade eden özellikle Çerağ Ali olmuş ve bu süreci şu şekilde tasvir etmiştir; "Hz. Peygamber'den nakledilen geniş bir hadis okyonusu mevcuttur. Sahâbe ve tabiîn görüşleri, İslâm hukuku kitaplarında sosyal, siyasî, medenî ve ceza hukukuna ait pek çok konuda yer işgal etmiştir. Aslında sahabe ve tabiîn Peygamber'in özel hayatı ve genel öğretileri ile ilgili hadislerinin yazılmasına karşı idiler. Ancak pek tabiidir ki Hz. Peygamber'e tabi olanların onunla ilgili karşılıklı konuşmaları oldukça fazla idi. Sahâbe ve tabiîn nesli, tıpkı Kitâb-ı Mukaddes'te olduğu gibi, coşkulu bir şekilde Peygamber'in fiil ve sözleri üzerinde durmuşlar, özellikle de sonraki nesiller ona tabiat üstü bir güç atfederek, onunla ilgili konuşup yazmışlardır. Neticede hadisler çoğalmış ve hemen arkasından büyük hadis seli bir kaos denizi haline dönüşmüş, doğru ile yanlış, gerçek ile uydurma ayrılamaz biçimde birbirine karışmıştır. Her dini, sosyal ve siyasî sistem, gerektiğinde bir halîfe veya emîrin gayesine hizmet etmek üzere bazı sözlü rivâyetlere başvurmak suretiyle savunulmuş, herhangi bir değerlendirme standardı getirmek bir yana, Muhammed'in ismi bütün yalan ve saçmalıkları desteklemek veya kişisel ihtiras ve kaprisleri ya da despot idarecilerin isteklerini yerine getirmek gayesiyle kötüye kullanılmıştır."[262]

Ahmed Han'a gençliğinde değişik eserlerine malzeme toplamada yardımcı olan ve destek sağlayan, vefatından sonra da fikirlerini sürdürmede sadık bir öğrencisi durumunda bulunan Muhsinü'l-Mülk de (ö. 1908) Hz. Peygamber'den hemen sonra gelen nesille birlikte dinden olmayan şeylerin ve başka dinlerden ödünç alınan unsurların İslâm'a sokulduğunu, dinin bunların ışığında değerlendirildiğini söylemiştir. O, Ahmed Han'a göre en azından nazarî olarak hadisleri delil almaya daha mütemâyil gözükmesine rağmen, sünnetin ancak bir kısmının Hz. Peygamber'in katışıksız sözü olma ihtimali bulunduğunu zira sözlü rivâyetin, bir sözün aktarılmasında en hatalı

---

261 Ahmed Khan, "The Word of God", *Tehzîbü'l-Ahlâk*, III, 184-186, 1897, Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 348-349. Bu ifadeleri ile Ahmed Han hadislerin zabtı ve nakli konusunda taşıdığı tereddüdü dile getirmiş, aynı zamanda Arap dilcilerine göre hadisin dilde delil olarak kullanılamayacağı görüşünü benimsediğini de ifade etmiş olmaktadır.

262 Cheragh Ali, *The Proposed Political*, s, xix, 147; Guillaume, *The Tradition of Islam*, s. 96-97.

metod sayıldığını ileri sürmüştür. Yine o, sünnetin tamamının bağlayıcı kabul edilmesinin yanlışlığına işaret etmiş, hadislerin bir kısmının bağlayıcı, bir kısmının ise sosyal, alışkanlıklardan kaynaklanmış veya yanlışlıkla terkîb edilerek söylenmiş olabileceği için bağlayıcı kabul edilmemesi gerektiğini iddia etmiştir.[263] Hadis râvîlerinin rivâyetlerine ne ölçüde güvenilebileceği ile ilgili olarak da bir başka Hindistanlı modernist olan Muhsinü'l-Mülk, hafızanın yaratılışı gereği, hiç bir nakilcinin bir sözü gerçek şekliyle nakletmesinin mümkün olmayacağını, belki yaklaşık mânayı ifade edebileceğini savunmuştur.[264]

Batı düşüncesine olan itimadı sebebiyle İslâm'ı Avrupa'da hakim görüşlere yaklaştırmaya çalışan ve savunmacı bir üsluba sahip olan Çerağ Ali ise, A'zami'nin de ifade ettiği gibi, cihad ruhunun sömürgecilere zarar vereceğini bildiği için öncelikle cihada dair hadisleri inkâr etmeye veya onları te'vil etmeye kalkışmıştır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in hücuma yönelik savaş yapmadığını, bütün cihadlarının savunmaya yönelik olduğunu, cihadın savaşmak değil, gayret göstermek demek olduğunu ileri sürmüştür.[265] Buna ters olabilecek bütün hadisleri reddeden Çerağ Ali, " فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منآ بعد وإما فداء " (Muhammed 47/4. Savaşta kafirlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun: Güçlerini kırıp üstünlük sağlayıncaya kadar aldığınız esirleri sıkı sıkı tutun. Savaş bitince de o esirleri ya lutuf göstererek ya da fidye karşılığında serbest bırakın), ifadelerine rağmen, Hz. Peygamber'in esir almadığını ve Mukavkıs'ın Peygambere gönderdiği söylenen iki cariye ile ilgili rivâyetin uydurma olduğunu ileri sürmüştür.[266] Bilindiği gibi bu cariyelerden birisi olan Mariye'den Hz. Peygamber'in İbrahim isimli bir oğlu doğmuş ve küçük yaşta vefat etmişti. Bütün hadis kaynaklarında olayla ilgili rivâyetler mevcuttur.

Ayrıca müslümanların Hz. Peygamber'e tabiatüstü bir güç atfettiklerini, bunun da hadis literatürünün süratle artmasında çok önemli bir tesiri bulunduğunu iddia eden Çerağ Ali, hadisin bu hızlı artışının gerçeklerle uydurmaların birlikte toplanmasına sebep olduğunu savunmuştur. Bu süreç ona göre, aklî ve tenkîdî bir metod takip edilmediği için, Kütüb-i Sitte içerisinde bile uydurmaların yer alması ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple güvenilirliği oldukça tartışmalı olan bu hadislerle amel etmek, akla ve

---

263 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 23; Ahmed Han'ın 1896'da yazdığı, "Müntehâ'l-kelâm fî beyâni mesâili'l-İslâm" isimli makalesinde (daha sonra *Makâlât*, I, 23-25'de yer almıştır), sözlü rivâyet sırasında hadis literatürüne bazı uydurmaların girdiğini kabul etmiştir. Wâhidu'r-Rahman'ın ifadesiyle bu tavır, onun William Muir tarafından ileri sürülen görüşü kabul ettiğinin faziletli bir itirafından ibarettir ("Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 16).

264 Muhsinü'l-Mülk, *The Struggle for Independence 1857-1947*, s. 251-252.

265 Cheragh Ali, *Tahkîku'l-cihâd*, s. 2, 19.

266 Cheragh Ali, *Tahkîku'l-cihâd*, s. 237.

vicdana ters hareket etmek demektir.[267] Hadis ehli tarafından geliştirilen cerh ve ta'dil metodların, rivâyetlerin kabulü ve hadislerin sıhhatini tesbit için ileri sürülen ağır şartların bu derece görmezlikten gelinmesi, kesin bir ön kabule dayanıldı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

3. Hadislerin Güvenilirliği ve Rivâyeti

Yenilikçi düşünürlere göre hadisler toplumun modernleşmesinde anahtar rolü[268] üstlenmişlerdir. Bu çerçevede Veluyyullah, İslâm'ın yeniden hâkim olması için hadisin önemine vurgu yaparak, mantikî bir çerçevede değerlendirip, sahîh hadislere dayalı bir toplumsal düzenin önemine dikkat çekerken, buna karşılık Seyyid Ahmed Han, "Ehl-i hadisin körü körüne taklidçiliği yüzünden toplumun bir çok yanlışlıklara düştüğünü" ileri sürmüş, çözüm olarak Şah Veliyyullah'ın düşüncesinin bir ölçüde, "sünnetin sahîh olmayan unsurlarının temizlenmesi gerektiği" şeklinde ifade edilen ilk kısmını esas almış, sahîh sünnete dayalı bir toplumsal düzen anlayışı üzerinde fazla durmayarak daha çok kendi koyduğu prensiplere vurgu yapmıştır.[269] Ona göre her ne kadar hadis ehli dikkatli davranmışlarsa ve kendilerince hadislerin güvenilir oldukları söylense de Kütüb-i Sitte'de pek çok uydurma hadis mevcuttur. Her hangi bir hadisin bu kitaplardan birinde bulunması onun sahîhliğine delalet etmez.[270] Bu düşüncenin bir sonucu olarak Ahmed Han Kur'an'ı, hatalı, yanlış ve tarihî olaylara ters hiç bir unsur ihtivâ etmeyen tek kitap kabul etmiş, hadislerin güvenilirliği hususunun ise son derece şüpheli olduğunu iddia etmiştir.[271]

---

267 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. xix-xx.

268 Bu rol çift taraflı bir kılıç gibi, bir yandan toplumun kurtuluşuna vesile olarak gösterilirken öte yandan, sünnette bulunan bazı zayıf ve uydurma unsurlar sebebiyle ümmetin fesâdına ve gerçek dinden uzaklaşmasına sebep olmuştur şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple özellikle modernist düşünürler, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu İslamî yaşantıya vurgu yapmak yerine, sadece Kur'an temelli bir İslam'ı savunmuşlardır.

269 Seyyid Ahmed Han üzerinde çalışan bazı yazarların, onun hadis edebiyatını değerlendirirken ve hadisin güvenilirliğini test ederken kişisel ölçüler kullanmak yerine, tamamen Şah Veluyyullah'ın ölçülerini esas aldığını ileri sürmelerine rağmen, ikisi arasında tam bir benzerlek kurmak oldukça zor gözükmektedir. Meselâ her ikisi de hadisin güvenilirliği, meşhur olması ve ulemâ tarafından kabulünü esas almalarına rağmen bu şartların gerçekleşmesindeki tesbitte farklı sonuca ulaşabilmişlerdir. (bk. Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, s. 269). Ahmed Han'ın Şah Veliyyullah hareketi ile yukarda işaret edilenin dışında bir benzerliğinin olmadığına dikkat çeken başka kimseler de vardır. Söz gelimi cihad, dâru'l-harb, dâru'l-islâm gibi konularda tamamen ayrı düşündüklerini söyleyenler mevcuttur (Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and His Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, 1983, 172, 188 dn.).

270 Ahmed Han, "Kütüb-i Ehâdîs" , 1288 ve "Maqalat-ı Sir Seyyid: Mezahib ve İslâmî", *Tahdhib al-Ahlâq*, s. 60-64; Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, s. 269.

271 Ayrıntılı bilgi için bk. Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 225-260.

Ali Bahş Han'ın yaptığı eleştiride kendisine atfen söylediği, "yakîn derecesine ulaşmış hiç bir hadis bulunmadığı, bu sebeple hadis veya Hz. Peygamber'in sünneti diye nakledilen hiç bir şey ile amel etmenin doğru olmadığı" ifadesini değerlendiren Ahmed Han, kendisinin bu suçlamada yer alan ifadelerden maksadının, "Bir kişi tarafından nakledilen haber-i vâhidler'in[272] kesin bilgi değil, zan ifade ettiğini" söylemek olduğunu, hadislerin bağlayıcılığının da onların güvenilirliğine göre tesbit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[273] Çerağ Ali de, tedlîsi alışkanlık haline getirmiş ve töhmet altında olan râvîlerin naklettiği hadislerin kabul edilemez olduğunu iddia etmiş ve mu'an'an, mürsel, maktu' ve âhad haberleri tamamıyla reddetmiştir. Görüldüğü gibi o bu ifadeleriyle, hiç bir sınırlandırma yapmaksızın bütün râvîleri tedlis yapmakla itham etmiştir.

Sprenger ve Muir'in, hadislerin güvenilir olmadığı ve yeniden tenkid edilmesi gerektiği şeklindeki taleplerini yerinde bulan Ahmed Han, kütüb-i sitte de dahil olmak üzere bütün hadis kaynakları ve sîret kitaplarının; sahîh, uydurma, yanlış, doğru, senedli, senedsiz her türlü hadisi karmakarışık bir şekilde ihtivâ ettiğini, bunların yeniden tenkit edilmesi gerektiğini savunmuş[274] ve tasnif dönemi sürecine gelininceye kadar yaşanan, hadislerin intikal sürecini bütünü ile itham altında bırakmıştır. Muir'e verdiği cevaplarında dahi oldukça savunmacı bir tutum izleyen Ahmed Han, onu özellikle ilk dönem ravîlerin hafıza gücünü takdir etmemekle suçlamış olmasına rağmen, kendisi de hadislerin rivâyeti sırasında siyasî gelişmelerin tesirinden kurtulamadığını ileri sürmüştür. Yine hadislerin ma'nen rivâyetine de Muir gibi eleştiriler yönelten Ahmed Han, bu yolla çok sayıda hadisin gerçek anlamını yitirdiğini iddia etmiştir.[275]

Hadis kaynaklarının tenkîdi meselesi, sadece şarkiyatçılar veya modernistler tarafından ortaya atılan bir şey değildi. İlk muhaddislerden itibaren günümüze kadar tenkid hadis ilminde temel bir prensip olarak devam edegelmiştir. Fakat birer vakıa olarak hadislerin tarihî tenkide, iç tenkîde tabî tutulması yeni bir hadisedir. İlk defa Batı'lı İslâm araştırmacıları, tarihî ve sosyal olayların hadislerin gelişimine ne ölçüde tesir ettiğini ispatlayabilmek için bu metoda büyük önem atfetmişlerdir. William Muir bu metodu kullanan ilk şarkiyatçılardan birisidir. Goldziher, Schacht gibi daha sonraki araştırmacılar ise çalışmalarında Muir'in ilkelerini başarılı bir şekilde uygulamışlardır.[276]

---

272 Onun "haber-i vâhid"in tarifini kullanışındaki yanlışlığa ve hadisçi ve fıkıhçıların ıstılahındaki anlamından farklı olduğuna daha önce dikkat çekilmişti.

273 Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 8.

274 Ahmed Khan, *Makâlât*, XI, 19; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 132.

275 Brown, *Rethinking Tradition*, s. 77.

276 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 19.

Ancak Muir'in tarihî tenkid yöntemini Goldziher ve Schacht'dan da önce kullanılan Çerağ Ali olmuştur. Esas itibariyle Ahmed Han bu yöntemi ondan önce Hindistan'da uygulamış olmasına rağmen Çerağ Ali, hocasının çalışmalarını Batı'ya başarılı bir şekilde aktaran kimse olmuştur.

Aligarh ekolünün ilk dönem temsilcileri içerisinde fikirlerini en açık ve aşırı biçimde ifade eden Çerağ Ali'nin bir diğer yönü de Batılı şarkiyatçılardan Goldziher tarafından yakından takip edilmesi ve daha sonra hadis ile ilgili görüşlerinin onun tarafından Batı'da yaygın kanaat olarak kabul edilecek araştırma sonuçları olarak yaygınlık kazanmasıdır.[277] Daha sonra Goldziher ve Schacht tarafından sistemleştirilen sünnet düşüncesine getirilen eleştirel yaklaşım, Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali'de de esas olarak görülmesine rağmen, onlar zaman zaman işlerine gelen bir hadisi hiç bir araştırma ve şüpheye tabi tutmaksızın kabul edebilmişlerdir.[278]

4. Hadis Uydurmacılığı

Çağdaş İslâm düşüncesinde hadise karşı eleştirel yaklaşımların görülmeye başlandığı andan itibaren, en çok gündeme getirilen konu hadis uydurmacılığı faaliyetleri olmuştur. Hadis âlimleri tarafından bu doğrultudaki teşebbüslere hiç bir eleştiri yöneltilmediğini ima eden Ahmed Han, bu konuda benzeri fikir sahipleri arasında klâsik döneme oldukça yakın bir çizgi takip etmiştir. Öncelikle şuna işaret etmek gerekir ki, onun bu tavrı geçirdiği fikrî dönemlerden ilkinin izlerini taşımaktadır. Ahmed Han *Râh-i Sünnet ve Reddi Bid'at* ismiyle 1850 yılında yazdığı bir eserinde geleneksel hadis ve kelâm anlayışı içerisinde kalmış, yaptığı tenkidlerde ve uydurma hadisleri tesbitte geleneksel metodları uygulamıştır. O bu tarihten 1870'e kadar sürekli bir değişim halinde olmuş ve değişimine de Şah Veliyyullah'ın bid'atlere karşı tavrını başlangıç noktası almıştır.[279] Hadis uydurma sebepleri üzerinde dururken de, tabiî olarak geçmişteki birikiminden istifade eden Ahmed Han şu noktalara dikkat çeker; Bazı kimseler Kur'an çalışmalarını teşvik etmek ve bazı sûrelerin diğerlerine göre üstünlüğünü söylemek gayesi ile hadis uydurmuşlar, gayri müslimler de İslâm'ın zarar görmesini sağlamak amacıyla akla aykırı ve yanlış hadisler uydurmuşlardır. Yine aynı mizaca sahip değişik ekollerden mutaassıp kimseler kendi görüşlerini güçlendirmek ve

---

277 Kronolojik olarak Çerağ Ali'nin çalışmaları Goldziher'inkinden önce neşredilmiştir. Bu görüşü destekleyen ifadeler için bk. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, (1889-1890), s. 182; Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924, s. 94-97; Wahidur Rahman, "Modernist Muslim's Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 15.

278 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 270.

279 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 41.

karşısındakileri zayıf düşürmek gayesi ile hadis uydurmuşlardır. Tartışmanın tarafları ve bazı ilim adamları farkına varmadan hadis uydurmacılığının kurbanı olmuşlardır.[280]

Akla uygun olmadığı müddetçe hadisleri kabul etmeye pek taraftar olmayan Ahmed Han, taklide düşmemek için hadise uyduklarını ileri süren ehl-i hadis ekolüne mensup ulemâyı gerçek taklidçiler olarak değerlendirmiştir. Zira ehl-i hadis âlimleri hadisleri aklen değerlendirmeye tabii tutmaksızın geçmiş âlimlerin hadisler konusunda söyledikleri ferdî görüşlere uymuşlardır. Ahmed Han Hz. Peygamber'in söz ve fiilerine karşı son derece saygılı olduğunu ifade etmesine rağmen, onun bu fillerinin peygamberlikle ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Mazharuddin Sıddıkî'nin de ifade ettiği gibi Ahmed Han'ın hadislerin değeri konusunda Ehl-i Kur'an'ın görüşünü benimsediği açıktır.[281] Paygamberlik ve peygamberlerin gerekliliği konusuna da temas eden Ahmed Han, inanç ile inançsızlığı ayıran şeyin akıl olduğunu ve iyilik-kötülüğün vahiyle değil akılla bağlayıcı hale geldiğini ifade etmiş, İslâm geleneğinde iki ayrı anlayışın[282] varlığına da dikkat çekerek kendisinin aklı esas alan ekolü tercih ettiğini, vahye dayalı hukuku benimseyen anlayışı doğru bulmadığını ifade etmiştir.[283]

Ahmed Han yazmakta olduğu tefsirinde, hadislerden çıkarılan sonuçlara ve onlarda yer alan detaylara, tamamen insan ürünü olarak bakmış ve onlara fazla değer vermemiştir. Kendi ifadesiyle bu tür senetsiz hikâye ve masalların yanlış ve uydurulmuş olmaları sebebiyle ayıklanması gerektiğini iddia etmiştir.[284] Ancak tefsirde kullanılan hadislerle ilgili bilgiyi en detaylı olarak veren Perviz olmuştur. Bir sonraki bölümde ayrıntılı ele alınacağı üzere o, Hz. Peygamber'in otoritesine atfedilen değeri eleştirmekte ve Kur'an'ın sadece Kur'an ile tefsirinde ısrar etmektedir.

Aklı esas alarak bir hadis tenkid ölçüsü geliştirmeye çalışan Ahmed Han, tesbit ettiği bu ölçülere uymayan hadislerin sahîh kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur.

---

280 Ahmed Khan,"Ahadith Ghayr Mu'tamad", *Tahzibü'l-Ahlaq*, 1288, Seyyid Ahmed Han bu hadisleri kendisinin tesbit etmediğini, Mecdüddin Firuzâbâdî'nin *Sifrü's-Saâde* isimli eserinden alıntı yaptığını ifade etmektedir (bk. Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, s. 269).

281 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 89.

282 Ahmed Han'ın İki anlayış olarak bahsettiği bu ekoller ile, felsefî ekol ve vahyi esas alan diğer kelâm, fıkıh tefsir, hadis geleneklerini kastetmiş olmalıdır.

283 Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 3-4. Troll'un bu makalesi, her ikisi de Urduca olan Ali Bahş Han'ın *Te'yîdü'l-İslâm* (Lucknow 1873) isimli eserinde otuz ayrı başlıkta Seyyid Ahmed Han'a yönelttiği eleştirileri ve Ahmed Han'ın *Dâfi'u'l-Buhtân* isimli makalesi (*Tehzîbü'l-Ahlâk*, I, 1874, 144-157) cevaplarını ihtivâ etmektedir.

284 Baljon, *Modern Muslim Qur'an Interpretation*, s. 17; Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 10.

Bu esaslara göre Ahmed Han, Kur'ânî emirlere ters düşen, tarihî bir olayla ilgili olan ancak sonradan yanlışlığı anlaşılan, kalabalık bir grup tarafından görüldüğü ya da söylendiği halde, tek bir râvi tarafından nakledilen, herkesin bilmesi gereken bir şeyi sadece hadisin râvîsinin bildiğine delalet eden, İslâm'ın kesinliği ortaya çıkmış kaidelerine ters düşen ve vahyin de desteğini almaksızın insan aklını aşan bir konudaki keramet ve mu'cizelerden bahseden hadisleri kesin bir şekilde uydurma saymıştır.[285] Bilindiği gibi bu şartların hemen hepsi muhaddislerce de ileri sürülen ve benimsenen şartlardır.

Hadis uydurmacılığının yaygınlaşması veya uydurmaların çoğalmasının pek çok sebebi olduğunu savunan Ahmed Han, hadislerin uzun zaman sözlü olarak rivâyet edilegelmelerinin, râvîlere herkes tarafından büyük sevgi ve saygı gösterilmiş olmasının, hadislerin eksik duyulması veya yanlış anlaşılmasının, Hz. peygamber'in yahudi, hıristiyan ve Araplar'ın inanç ve durumları hakkındaki konuşmalarının hadis diye anlatılmasının, insanlar arası tartışmalarda maksada uygun hadislerin uydurulup sonra da rivâyet edilmesinin, halk arasındaki yanlış inançların zamanla hadis diye rivâyet edilmeye başlanmasının, İslâm'a yeni giren kimselerin sonradan eski inançlarına ait şeyleri anlatmalarının, zenginleri ve idarecileri memnun etmek için uydurulan rivâyetlerin ve münafıkların dini tahrif etmek amacıyla uydurduğu sözlerin bu tür faaliyetlerin temelini oluşturduğunu savunmuştur.[286]

Hadis uydurmacılığının boyutlarını göstermek için şarkiyatçılar tarafından da gündeme getirilen, hadis musanniflerinin eserlerini yüz binlerle ifade edilen rivâyetler arasından seçtiklerine dair bilgileri kullanan Ahmed Han, Buhârî'nin altıyüz bin hadisten dört binini, Ebû Dâvûd'un ise beş yüz bin hadisten dörtbinini ancak sahîh kabul edilebilir bulduklarını savunmuştur.[287]

---

285 Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, 178.

286 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 294-296. Tek tek rivâyetleri tabiat kanunlarına veya başka ölçülere karşı olduğu gerekçesiyle eleştirmesinin yanında, rivâyetindeki tereddüdü sebebiyle de sünneti eleştiren Ahmed Han, İslâm'ın Hıristiyanlık'tan iki doktirinden başka bir şey ödünç almadığını ifade eder; Bunlardan birincisi, "Ona Yesü' dedi ki: İlâhın olan Rabb'ı bütün kalbinle, bütün nefsinle ve bütün fikrinle seveceksin. İşte bu ilk ve en yüce vasiyettir" (*Matta*/XXII, 37) âyeti, ikincisi de, "Ve insanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın" (*Luka*/VI, 31) âyetidir. (Ahmed Han, *Life of Mohammed*, s. 137).

287 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 307. Yeri geldikçe işaret edildiği gibi, hadis musannifleri tarafından söylenmiş bu tür sözlerin hem yanlış anlaşıldığı hem de yerinde kullanılmadığı gâyet açıktır. Zira aynı musannifler, kitaplarının dışında da Sahih'lerin bulunduğunu eserlerinde tasrîh etmişlerdir. Buna ilâveten, seneddeki bir ravînin değişmesi veya hadisin metninde bir farklılık olması gibi hadislerin sayısının artmasına etki eden faktörler bu tür tenkidlerde tamamen göz ardı edilmiştir.

Öte yandan, "uydurma hadisler yığını"nın ancak hicrî III. yüzyılda bir ayırıma tabî tutulmaya başladığını savunan Çerağ Ali, altı hadis kitabının bu çabalar sonucu ortaya çıktığını iddia etmiştir. O, bu dönemde yapılan ayırma işleminin sağlam ve ciddî esaslara dayalı olarak yapılmadığını, hadis ehlinin tenkid yönteminin râvîlerin güvenilir oluşu ve senedin ittisâli üzerine dayandığını, hadislerin iç tenkîde, tarihî olaylarla uygunluk ve konu açısından bir değerlendirmesi yapılmaksızın güvenilirliği üzerinde araştırma yapıldığını savunmuştur.[288] Yine nazarî olarak neredeyse hiç bir hadisin müslümanlar için akılla aynı derecede bağlayıcı olmasının mümkün olmadığı görüşünü savunan Çerağ Ali, onların ilgili oldukları konulardaki gerçek ve kesin bilgiyi taşımasının söz konusu olamayacağını iddia etmiştir. Bu sebeple fıkıh âlimlerini kamu hukuku, medenî hukuk ve ceza hukuku alanına giren farklı konularda hadisleri gereksiz yere delil almaları sebebiyle itham etmektedir.[289]

Yine ona göre hadisin meşhur kaynakları Kütüb-i Sitte hicretin III. yılından itibaren derlenmeye başlanmış olmasına rağmen hadislerin güvenilirliğini tesbit için muhaddislerin koyduğu kaideler, tarihî tenkidin yerini doldurmamaktadır. Muhaddisler hadisin muhtevâsını veya aklîliğinin temelini araştırmak yerine râvîlerin güvenilir olup olmadığını veya sened zincirinin Hz. Peygamber ya da sahâbeye kadar ulaşıp ulaşmadığını temel alarak hüküm vermişlerdir. Çerağ Ali sözlerine devamla hadis râvîlerinin, "sikalığı ve isnadının kuvveti ne olursa olsun, hadisin kesin bilgi ifade edemeyeceği"ni belirttiklerinden hareketle, bu prensibin temelde kabul edilmesinden sonra hadis kritiği yapmanın veya hadisleri incelemede rasyonel ölçüler getirmenin hiç bir mânasının kalmayacağını ifade etmiş ve bütün hadislere potansiyel olarak güvenilemeyeceği sonucuna varmıştır. Çerağ Ali tarafından ileri sürülen bu görüşler Ahmed Han'ın yaklaşımından daha aşırıdır.[290] Çerağ Ali'nin fikirlerini savunan herhangi bir kimse onun bütün hadislerin uydurulduğunu ve güvenilir olmadığına dair bir ifadesinin bulunmadığını, aksine onun "neredeyse tamamı", "ekseriyetle" gibi sözlerinden[291] bazı hadislerin güvenilirliğini kabul edebileceği sonucunun çıkarılacağını iddia etmesi mümkün olmakla birlikte, yazılarında sürekli kendisinin Hz. Peygamber'in hadislerine olan

---

288 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. XIX-XXI.

289 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. XVIII; Wahidur Rahman, "Modernist Muslims Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 20; Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 223.

290 Sıddıkî, *Islam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 89-90 (Çerağ Ali'nin *A'zamu'l-Kelâm fî İrtika'l-İslâm* (Agra 1910) adlı eserinden naklen).

291 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s, 99, 101; Wahidur Rahman, "Modernist Muslims Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 20.

inanç ve güveninin çok az olduğunu ifade etmesi, Fazlu'r-Rahman gibi modernistleri bile onu hadisi bütünü ile inkâr eden kişiler arasında zikretmeye sevk etmiştir.[292]

Bu çerçevede hadis uydurmacılığının boyutlarına dikkat çekmek üzere Çerağ Ali, her dinî, siyasî ve sosyal grubun amacına ulaşmak gayesiyle hadis uydurma faaliyetine katıldığını, böylece doğru ile yanlışın, gerçek ile uydurmanın ayrılması imkansız derecede birbirine karıştığını, Hz. Peygamber'in isminin, zorba yöneticileri memnun etmek uğuruna, her tür yalan ve saçmalığı desteklemeye alet edildiğini iddia etmiştir.[293] Öte yandan Emir Ali ise, sünnî âlimlerin prensiplerini formülleştirmek ve zamanla olağanüstü bir yapıya kavuşmasını sağlamak ve Abbasîlerin menfaatine olacak temelleri oluşturmak amacıyla, Irak ve Hicaz'da köşe bucak hadis aramaya başladıklarını iddia etmiştir. Onun ifadelerinden kolaylıkla bu hadislerin belirli bir amaca yönelik olarak uydurulduğunu kastettiği anlaşılmaktadır.[294]

B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ

Hadisler üzerine kurmaya çalıştıkları nazariyeleri delillendirmek gayesiyle hadis tarihi ve ilimlerine oldukça sık temas eden modernistler, bu sebeple özellikle müteahhirûn dönemi hadis usûlü kaynaklarında daha çok hadis tarihi içerisinde ele alınan bazı konulara ağırlık vermişlerdir. Bu kısımda, fikirleri üzerinde durulan kimselerin hadislerin kitâbet, tedvîn ve tasnîfi, hadis kaynakları ve musanniflerinin değeri hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır. Yine, teşekkül dönemi Hindistan altkıtası modernistlerinin daha çok bu kaynaklara yaptıkları eleştirilerden sonra, kendilerinin bu konudaki nazarî kanaatleri ve bunların klâsik hadis musannefâtındaki hadislerin güvenilirliğine ne ölçüde tesir ettiği ve genellikle sahih kabul edilen hangi hadislerin uydurma sayıldığı gibi konular ele alınacaktır.

1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi

Hadise karşı tutumunu çok açık bir şekilde ortaya koyan Ahmed Han hadislerin yazılması konusunda da oldukça şüpheci bir tavır sergilemiş, ne Hz. Peygamber ne de ilk halîfeler zamanında hadislerin yazılmaksızın kaldığını ifade etmiştir.[295] Tedvîn

---

292 Rahman, *Islam*, s. 270.

293 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. 147.

294 Amîr Ali, *The Spirit of Islam*, s. 287; Guillaume, *The Traditions of Islam*, s. 60-61.

295 Ahmed Han, bazı kişilerin Hz. Peygamber'in sağlığında az sayıda hadisi yazmaya gayret etmelerine rağmen, bu kimselerin ölümünden hemen sonra yazmama geleneğinin devam ettiğini ve önceki yazılan malzemenin de kaybolduğunu iddia etmiştir (Wahidur Rahman,

döneminin geç başlamasının en önemli etkisi ise Ahmed Han'a göre, hadislerin sıhhatli bir şekilde korunmasında kendisini göstermiştir. O, II. hicrî yüzyıldaki siyasî ve sosyal değişiklik ve çalkantıların Hz. Peygamber adına sınırsız ölçüde hadis uydurulmasına yardımcı olduğunu savunmuştur.[296] Hadislerin Hz. Peygamber'den tâbiîn dönemine kadar geçen süre içerisinde yazılmamış olduğu şeklindeki iddiasını, öncelikle halkın böyle bir talebinin bulunmaması, ikinci olarak da yazı sanatının Arap yarımadasında o dönemde henüz emekleme safhasında olmasına bağlamıştır.[297] Çerağ Ali de bu konuda Ahmed Han'a katılarak, ne sahâbe ne de tâbiîn döneminde hadislerin toplanmadığını, daha sonra Hz. Peygamber'in özel ve genel talimatlarının yazılması için hadisçilerden bazılarının "zorlandığını" iddia etmiştir.[298] Hz. Peygamber'in vefatından sonra rivâyetlerin tasnif döneminde meşhur kitapların yazılmasına kadar dillerde dolaştığını ileri süren Ahmed Han, ortalıkta dolaşan ve kaynağı ezber olan hadislerden derlenerek oluşturulan bu musannef eserlerdeki rivâyetlere göre hareket etmenin mümkün olmayacağını iddia etmiştir. Ona göre, bu kaynaklarda yer alan hadisler râvîlerin sözleridir. Şu halde bunların Hz. Peygamber'in aslî sözlerini mi yoksa tam tersini mi ifade ettiğini bilmek mümkün değildir. Ayrıca bir râvînin hadisi anlarken onun gerçek mânasını tesbit edememiş olması da imkan dahilindedir.[299]

İlk iki halîfenin hem hadisleri tedvin etmediklerini, hem de başkalarınca bu işin yapılmasını yasakladıklarını söyleyen Ahmed Han, Hz. Ömer'in ölümü ile birlikte hadis tedvin faaliyetlerinin canlandığını ve kısa bir sürede çok sayıda hadisin ortalıkta dolaştığını savunmuştur. Hadis bilgisinin fazlalığının âlim ve müslümanlar arasında teveccühe mazhar olmanın bir ölçüsü kabul edilmesinin bu süreçte önemli bir rolünün

---

Modernist Muslims Approach to Hadith: Aligarh School, *HI*, XVI/4, 17, Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 192).

296 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 239-240.

297 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 272-273. Onun tarafından ileri sürülen her iki iddianın da doğru olmadığı son derece açıktır. Birinci gerekçesi, sahâbenin Hz. Peygamber'in yanında dinlerini öğrenmek amacıyla geçirdikleri zaman ile bağdaşmamaktadır. İkinci iddiasını ise, Muhammed Hamidullah'ın yaptığı çalışmalar, özellikle de *Mecmû'atün mine'l-vesâiki's-siyâsiyye* (4. baskı Beyrut 1403/1983)ve *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* (Türkçe çevirisi *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967) isimleriyle neşrettiği kıymetli çalışmaları bile çürütmektedir (Ayrıca kitabet konusunda bk. Accâc, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 295-302).

298 Cheragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. xviii. V. raşid halife Ömer b. Abdülazîz'in " انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبوه فاني خفت دروس العلم و ذهاب العلماء " ifadesiye resmîleşmiş olan bu süreç, muhaddislerin daha önce kendi arzuları ve ihtiyaçlarına göre sürdürdükleri tedvin gayretlerinin bir devamıdır. Ömer bu emri ile tedvîn edilen malzemeyi devlet garantisi altına almayı hedeflemiştir, ancak bu süreçte hiç bir zorlama söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla Çerağ Ali, hadiseyi çarpıtarak yorumlamıştır (bk. Hatîb, *Takyîdü'l-'ılm*, s. 105; Accâc, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 328-333).

299 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 23, 49; Baljon, *The Reforms and Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 96-97.

olduğunu da savunan Ahmed Han, söz konusu dönemlerde bir âlimin şöhret ve itibarının ezbere bildiği hadis sayısı ile ölçülmesinin hadis âlimlerinin, sika olup olmadığını araştırmadan doğrudan doğruya hadis denen her şeyi eserlerine almaları ile sonuçlandığını ifade etmiştir. Ona göre hadis müdevvinlerinin pek çoğu bizzat hadis uydurma faaliyetlerine katıldıklarından dolayı daha sonraki hadis tenkidçileri bile bunları ayırmak üzere bir formül bulmada oldukça zorlanmıştır. Onların belirledikleri tenkid ölçüleri dikkate alınarak sahîh kabul edilen rivâyetleri bile, Ahmed Han'a göre akıl ve tecrübe ölçüleri ile test edildiği taktirde reddedilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır.[300]

William Muir'in hadise yönelttiği eleştirileri cevaplandırmak üzere kaleme aldığı bir yazısında Ahmed Han, Muir'in hadislerin tedvin ve tasnifi sırasında râvîlerin dürüst davranmadıklarını ve hadisleri tahrif ettiklerini iddia eden görüşüne karşı çıkmış, râvîlerin hadisleri tedvin etmek gayesiyle çok uzun ilmî yolculuklar yaptıklarını ifade etmiştir. Sırf dinî gayelerle yapılan bu hadis toplama faaliyetinin tamamen samimi bir şekilde yapıldığına dikkat çeken Ahmed Han, yine râvîlerin hiç bir siyasî olaya karışmadan dine hizmet gayesiyle daha sonra da Hz. Peygamber'in hadislerini toplamaya devam ettiklerini ifade etmiştir.[301] Ancak Muir'e cevap verirken ifade ettiği bu görüşlerini, daha sonra bizzat kendisi inkâr etmek suretiyle yalanlamıştır.

Wahîdur Rahman'ın da ifade ettiği gibi, 1876 yılı öncesi yazdığı yazılarında müslümanların hadis tenkîdi üzerine yaptığı çalışmalarını önemli bir faaliyet olarak gören Çerağ Ali, böyle bir tenkîd usûlünün başka hiç bir millette bulunmadığını, isnad tenkîdinin geliştirilerek râvîler hakkında yapılan araştırmalar sonucu tesbitinin Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde dahi olmadığını ifade etmişken, daha sonraki çalışmalarda Hz. Peygamber'in hadislerine daha sert ve karşı bir tavır sergilemişlerdir. O, genelde hadislerin güvenilir olmadığını, desteksiz ve tek taraflı verilmiş hükümler şeklinde tezahür ettiğini iddia etmiş, Ahmed Han gibi o da, Muir'in görüşünü tekrarlayarak, hadislerin çok büyük bir kısmının sonraki nesiller tarafından Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi sonucu ortaya çıktığını benimsemiştir.[302]

2. Hadis Kaynaklarının Değeri ve Muhtevası

Hadis kaynakları hakkında peşin olarak menfî düşünen Ahmed Han, bu hususlaki kanaatlerini doğrular biçimde hadislerin uzunca bir dönem yazılmamış olduğunu

---

300 Ahmad Khan, *Makâlât*, I, 266-267; Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and His Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, 1983, 177.

301 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 132-133.

302 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 17 (Cheragh Ali, *Mecmû'ai Resâili Cheragh Ali*, s. 98'den naklen).

iddia etmiş, bu ve benzeri sebeplerle meydana gelen yanlışlıkları gidermek amacıyla, hadis usûlü ilminin geliştirildiğini, ricâl kitaplarının yazıldığını ve uydurma olduğu tesbit edilen konu ve hadislere dair eserlerin meydana getirildiğini ifade etmiştir.[303] Ahmed Han hadislerin sahîhini sakiminden ayırdetmek için muhaddisler tarafından gösterilen gayretin teşekküre layık olduğunu söylemekle birlikte râvîlerin sika olup olmadığı konusundaki hükümlerin ferdî birer karar olduğunu, ölmüş bir râvînin güvenilirliğini veya hadisin makbul veya merdut olduğunu bu tür kararlarla tesbit etmede mütehassıs âlimleri ikna etmenin oldukça zor olduğunu iddia etmiştir.[304] Yine o, "Biz hadislerin muhtevâ değerlendirilmesinin yapılıp yapılmadığını veya bunun için gerekli gayretin gösterilip gösterilmediğini bilmiyoruz", diyerek metin tenkidinin yapılmadığına işaret etmiştir.[305] Çerağ Ali, râvîleri eleştirmek üzere bir başka yerde de, Hz. Peygamber'in sîretini yazanların bile hiç bir aklî tenkid yöntemini kullanmadan onun çıktığı seferleri son derece gevşek bir tarzda zikrettiklerini, oysa bunların bir kısmının gerçekliğinin bile sözkonusu olmadığını ifade etmiştir.[306] Hadis râvîleri hakkında da oldukça itham edici bir metod izleyen Ahmed Han, zamanın geçmesiyle gerçek vahyin özünün kaybedilmesi, alışılmamış ve anormal bir şekilde herkese olan güvenin yaygınlaşması, nakledilen sözlerin hiç tenkide tabi tutulmadan alınması, neyin önemli neyin önemsiz olduğunun karıştırılması ve önemliyi önemsiz zannederek aktarmaması veya önemsizi önemli zannederek nakletmesi, saltanatın sürekliliğini sağlama arzuları, münafıkların kasten ümmeti yanlış yola sevketme arzuları gibi sebepleri hadis uydurmaya sebep olan etkinler arasında saymıştır.[307]

Metne fazla önem vermedikleri gerekçesiyle klâsik hadis kaynaklarını da eleştiren Ahmed Han, onların tenkîdî bir gözle yeniden ele alınmasını ve Kur'an'a, tecrübeye ve akla ters olan bütün hadislerin atılması gerektiğini savunmuştur.[308] Buna paralel olarak sünnet ve hadis tenkîdi üzerine müstakil bir makale veya kitap yazmayan Çerağ Ali de bu konuda hocası Ahmed Han'ın görüşlerini benimsemiş, Kur'an'ın emirlerine ters düşen konulardaki hadisleri ve bizzat Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmeyen rivâyetleri kabul etmemiştir.[309] Onun bu yaklaşımı sadece mütevâtir hadisleri hüccet kabul ettiğini ortaya koymaktadır. yüz yıllar boyu hadis

---

303 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 272-273.

304 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 23, 48-49.

305 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 23; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 105.

306 Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular Jihad*, s. xx; Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, s. 59.

307 Ahmed Han, *Âhiri Mezâmîn*, s. 128-133.

308 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 267.

309 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 17 (Cheragh Ali, *Mecmû'ai Resâili Cheragh Ali*, nşr. Abdur Rahman Khan, s. 24'den naklen).

edebiyatı üzerine yapılan büyük şerhler ve bunların etrafında gelişen anlayış sebebiyle gerçek İslâm'ın kaybolduğuna inanan Ahmed Han, modern bilim ve teknolojinin kesin bir şekilde yanlışlığını ortaya koymasına rağmen, şarihlerin problemleri çözmede eski Ortaçağ anlayışlarını, zamanlarındaki hikâye ve masalları temel almak suretiyle sürdürdüklerini iddia ederek onları eleştirmiştir. Ona göre bu tür esaslara dayanan bir yorumun mutlaka reddedilmesi gereklidir.[310]

Aynı şekilde geniş hadis edebiyatının da şüpheden uzak olmadığını ileri süren Ahmed Han, müslümanların Hz. Peygamber'in sünneti olarak nakledilen her şeye aşırı derecede kutsallık atfetmelerinin büyük talihsizlik olduğundan yakınmış ve bu kabulün hadis edebiyatının şekillen-mesinde çok büyük etkisinin olduğunu ifade etmiştir. O, hadis edebiyatının büyük oranda uydurma olduğunu kabul etmiş ve ilk dönem önderlerinin hadis kaynaklarına giren uydurmaların tehlikesini farkedemediklerini iddia etmiştir.[311]

Bununla birlikte Ahmed Han Muir'i eleştiriken, siyasî olaylarla ilgili hadislerin yirmi civarında olduğunu ve hiç bir hadis kaynağının resmî makamların emri ile yazılmadığını ve onlar tarafından desteklenmediğini ifade ederek hadis kaynaklarının itimada şâyan kaynaklar olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.[312] Bir şarkiyatçıya cevap vermek gayesiyle söylenen bu sözler elbette onun hadislerin güvenilirliği hususundaki genel yaklaşımlarına uyma-maktadır. Seyyid Ahmed Han'ın buna benzer bir diğer yaklaşımı da hayatının ikinci safhasına kadar geçen sürede yaptığı çalışmalarında kendini göstermektedir. Esas itibariyle İslâmî mitolojinin[313] hadis kaynakları ve sîret kitapları aracılığı ile gelişmiş olduğunu ifade etmekle beraber o, 1868 yılına kadar yazdığı eserlerde bu tür bilgileri çokça kullanmış ancak daha sonra akılcı bir

---

310 Ahmad Khan, *Makâlât*, I, 190, II, 199; Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and His Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, 1983, 177.

311 Ahmad Khan, *Makâlât*, I, 191-192; Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and His Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, 1983, 177. Ahmed Han, ilk iki halifenin hadislerin rivâyetini yasakladıklarına ve Hz. Aişe'nin zahiren Kur'an'a uyması şartıyla hadisin güvenilirliğini kabul ettiğine dikkat çekerek görüşlerini delillendirmeye çalışmıştır.

312 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 133.

313 Ahmed Han, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında vuku bulduğu bildirilen olayları, Ebû Tâlib ile Suriye yolculuğu ve meydana gelen hadiseleri, m'irâc hadisesi ile ilgili ayrıntılı bilgileri vb. bu tür mitolojiye örnek olarak göstermektedir. Avrupa'dan döndükten sonra Nevton'un tabiat ile ilgili teorilerini de öğrenen Ahmed Han, Peygamberlerin rolleri de dahil olmak üzere İslam'ın temel konularında akılcı bir yol takip etmeye başlamıştır (Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, s. 274).

kimse olarak önceki eserlerinde düştüğü hatalarına dikkat çekmiş, bu tür bilgileri kitaplarına nasıl aldığına hayret ettiğini dile getirmiştir.[314]

Hadis kitaplarını dört temel kategoriye ayıran Ahmed Han, bu eserlerdeki her bir hadisin akla uyup uymadığını test ettikten sonra kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bazı aksi iddiaların aksine bu şart bile onun konuya bakışta Şah Veliyyullah'dan farklılığını ortaya koymaktadır. Zira Şah Veliyyullah'a göre hadisin sihhatinin temel şartı akla uygunluğu değildir. Ahmed Han, onun eserlerinden olduğu kadar oğlu Abdülaziz ed-Dihlevî'in (1746-1823) hadis görüşlerinden de zaman zaman istifade etmiştir. Ahmed Han Şah Abdülaziz'den naklen zayıf ve uydurulmuş hadislerin şu şartlara göre tesbit edilebileceğini söylemektedir: Eğer bir hadis, tarihi gerçeklere aykırı bilgiler ihtivâ ediyorsa, İslâm düşmanı bir râvî tarafından nakledilmişse, bilinmesi gereken dini bir emir ifade etmesine rağmen herkes tarafından kabul edilmemişse, tek bir râvî tarafından nakledilmiş ve şeriata veya insan zekâsına ya da normal din anlayışına aykırı unsurlar ihtivâ ediyorsa hiç şüphesiz uydurmadır. Yine meydana gelişi binlerce insan tarafından görülmesi gerektiği halde sadece bir râvî tarafından nakledilmişse bu hadis de uydurmadır. Sık sık gramer kaidelerine uymayan ve hadise uygun konular içermeyen sözler de rivâyetin uydurma olduğunun göstergesidir. İşlenen fiillere karşı son derece orantısız ceza veya mükafatlar vaadeden hadisler de yine uydurmadır. Aynı şekilde sadece Allah'ın Peygamberlerine ihsan ettiği mükafatları sıradan insanlara vâdeden sahîh hadis bulunmamaktadır. Son olarak ona göre eğer râvî hadisin kusurlu olduğunu söyleyip, kusurunu bildirdiyse bu da kabul edilmemelidir.[315]

Hadislerin rivâyeti konusunda da Ahmed Han oldukça şüpheci bir tavır içerisindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hadislerinin pek çoğu sonraki nesillere kelimesi kelimesine aktarılmamıştır. Ashab ve hemen ardından gelen nesil bile hadisleri duydukları kelimeleri ile nakledememişlerdir. Sonraki nesil râvîler hadisleri kendi kelimeleri ile ifade ettikleri için de zamanla hadis diye nakledilen sözler en son râvînin sözleriyle ve onun cümle yapısıyla kitaplara geçmiştir. Bu sebeple bu sözlerin Hz. Peygamber'in orjinal sözlerinden bu yana ne ölçüde değişiklikliğe uğradığını tahmin etmek son derece güçtür. Bazı râvîlerin kendinden öncekilerin hadislere vermek istedikleri vurguyu anlamadıklarını ya da yanlış anlayarak hadislerin anlamını tamamen değiştirdiklerini görmek bizi şaşırtmamalıdır.[316]

---

314 Bu görüşleri, daha önce neşrettiği *Cilâ'u'l-Qulûb bi Zikri'l-Mahbûb* (1848) adlı eserine 1878'de yazdığı değerlendirme yazısında yapmıştır. (Mâlik, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, s. 274).

315 Ahmed Khan, "Kutubi Ehadis" ve "Ahadith", *Tahzib'ül-Ahlaq*, 1312, II/2, 62

316 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 48-49.

Ahmed Han, hadis kitaplarındaki rivâyetlerin, râvîlerin sözleri olduğunu, bunların Hz. Peygamber'in gerçek lafızları ile aynı mı yoksa ona aykırı mı olduğunun bilinemeyeceğini, daha da önemlisi, bir râvînin hadisi yanlış anlamasının hadisin gerçek anlamını tamamen değiştireceğini bu sebeple hadislerin rivâyeti açısından da hüccet olmasına engel bir durumun olduğunu ileri sürmüştür.[317] Çerağ Ali, Kur'an'ın ne bir medeni hukuk ne de bir hukuk metni olmadığını dolayısıyla çağdaş İslâm toplumunun hukukuna temel olamayacağını ileri sürmüştür. O Kütüb-i Sitte'nin moderm mânada metin tenkîdine tabi tutulmadığını ve genellikle uydurma olduğunu ileri sürmüştür.[318]

İlk dönem muhaddislerin ellerinden geleni yapıp hadisleri tasnif ettiklerine inanan Ahmed Han, Şah Veliyyullah'ın görüşünü benimseyerek, İmam Mâlik, Buhârî ve Müslim'in eserlerini birinci derece hadis kitapları olarak kabul etmiştir. Bu kaynakların üstünlüğünün musanniflerinin kendi kanaatlerine göre, en güvenilir kabul ettiği hadisleri seçme hususunda ellerinden geleni yapmalarından kaynaklandığını kabul etmesine rağmen, Ahmed Han diğer kaynaklarda nasıl ki bazı sahîh hadis bulunabilecekse, bu eserlerde de gerçek bir araştırma sonucu sahîh olmayan hadislerin varlığı ortaya çıkabilir. Bundan daha da ileri giderek, Ahmed Han, bu kaynaklardaki hadislerin, Hz. Peygamber'in söylediklerini değil, sözlerinin mânalarını ifade ettiğini savunmuştur.[319]

Ahmed Han, Fazlu'r-Rahman'ın aksine İbn İshak ve İbn Hişâm gibi sîret müellifleri tarafından yazılan eserlerin de, rivâyetlerinin zayıf olması sebebiyle, hiç bir değeri olmadığını ifade etmiştir.[320] Aynı eleştirileri Buhârî'ye de yönelten Ahmed Han Hanefî mezhebinin ilkelerine ters olduğu için Buhârî'de yer alan bazı rivâyetlerin onlar tarafından bid'at kabul edilmesinin, kendisinin tavrı ile aynı anlama geldiğini ve onların bazı hadisler ile amel etmemesinin, onları Hz. Peygamber'e ait olmadığı şeklinde anlamanın mümkün olduğunu iddia etmiştir.[321]

Çerağ Ali'ye göre hadislerin incelenerek sahîhinin sakîminden ayrılması tenkîdî bir temele dayanmamaktadır. Onun hadislere yeniden modernist bir bakışla yaklaşması daha aşırı bir eleştirel yaklaşım arzetmektedir. Ona göre bir hadis bazen Hz. Peygamber'in ifadesinden izler taşımakla birlikte bu, söz konusu hadisin Hz.

---

317 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 49, 69.

318 Chiragh Ali, "Sources of Muslim Law", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, s. 49-54. bk. Chiragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. xiv-xxi.

319 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 111-112.

320 Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 10-11.

321 Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 10-11.

Peygamber'e ait olduğunu göstermez.[322] Bu yaklaşım Çerağ Ali'yi prensip olarak hadislerin çok önemli bir kısmının mânalarının değiştirildiği ve anlam kaybettiği ihtimalinden çok gerçekte bir olgu olarak bütün hadis külliyatının bu şekilde anlaşılması sonucuna ulaştırmıştır. Dolayısıyla o, bu günün yaklaşımına uygun olarak serbest düşünce ile tezat teşkil eden bir konuda sened itibariyle sahîh olan bir hadisi kabul etmede oldukça isteksiz davranma taraftarıdır.

Emir Ali'nin ise hadis kaynaklarının yanında bazı sahabîlere karşı yönelttiği tenkidler oldukça dikkat çekmektedir. Her ne kadar sünnî bir ortamda yetişse de Şîa modernist düşüncesinin bir temsilcisi olmasının onun bu tavrında önemli bir etkisi vardır. Hz. Peygamber tarafından hilafetin açık ve seçik olarak Hz. Ali'ye bırakıldığını iddia eden Emir Ali, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in ilk iki halîfe olmasını nazarî bazı izahlarla da destekleyerek yanlış bulduğunu ifade etmektedir.[323]

3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri

Ahmed Han'dan bu yana hadis tenkîdi alanında müslümanlar ve şarkiyatçılar tarafından pek çok çalışma yapılmıştır. Onun yaptığı çalışmaların önemi geleneksel hadis tenkidi ilminin kendisini dışarıya karşı yeterli derecede koruyamadığı, tamamıyla tenkidinden ibaret olduğu, dolayısıyla modern tarihi tenkid metodları da kullanılarak yeni bir hadis metin tenkîdi metodolojisinin[324] geliştirilmesinin gereğinden bahsetmesine dayanmaktadır.[325] İlk dönem muhaddislerini, sadece sened tenkîdi yapıp metin tenkidini ihmal etmekle suçlayan Ahmed Han, bununla birlikte *Ahd-i Atik* ve *Ahd-i Cedid*'e yaptığı tefsirlerde gerçek vahyi esasları güvenilir olmayanlardan ayırırken bu prensibini bir yana bırakarak muhaddislerin uyguladığı isnad tenkidi yöntemlerini kullanmıştır.

Daha sonra işaret edileceği gibi, Ahmed Han, hadislerin değerlendirilmesinde senede verdiği önemden daha çok metin tenkîdine ağırlık vermiştir. Sened tetkîkinden sonra sahihliği iddia edilmiş bile olsa, bir hadisin mutlakâ bu esaslara göre test edilmesi

---

322 Çerağ Ali, Şah Veliyyullah'ın buna benzer bir sözünü temel alarak bu sonuca varmakta ancak Şah Veliyyullah'ın sözünü kendisinin kastetmediği manalara hamletmektedir. bk. Şah Veliyyullah, *Hüccetullah*, 281-283; Chiragh Ali, *Rasâil*, s. 99.

323 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 37, 103-105; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 88.

324 Sünnet'e yönelik çalışmalarını Muir'in eserinden sonra yoğunlaştıran Ahmed Han, yazmış olduğu kitaplar yanında, "Kütüb-i Ehâdîs" (1871), "Ehâdîs Gayr-i Mu'temed" (1872), "Aksâm-ı Hadîs" (1872), "Qısas ve Ehâdîs ve Tefsîr" (1877), "Ehâdîs" 1895) gibi makaleler de yazmış ve bunların hemen hepsinde metin tenkîdinden bahsetmiştir.

325 Baljon, *The Reforms and Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 96; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 229.

gerektiğini savunmuştur. Ahmed Han'ın ortaya koyduğu bu prensiplere göre, hadis metninde kullanılan ifadelerin söz ve üslup olarak test edilmesi, her bir hadisin Kur'an ve sahîh sünnet ile sabit olmuş dinin temel prensipleri ile test edilmesi ve hadisin ifade ve mânasının, ilgili tarihî olaylara ve tarihe aykırı veya aklın kabul etmediği mûcizevî hikâyelerin olup olmadığını sürekli akılda tutarak, ciddî ve ayrıntılı bir tenkîde tabî tutulması zorunludur.[326] Aynı hususa işaret etmek üzere Ahmed Han, hadis râvîlerinin hadisleri lafzen rivâyet etmek yerine sadece râvîlerin anladıkları mânayı, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in sözlerinin yerine kendi sözlerini naklettiklerini, bunların ise hiç bir tenkîde tabî tutulmadan olduğu gibi tedvîn edildiğini iddia etmiştir.[327]

Ahmed Han klâsik hadis tenkidi metedolojisine de karşı çıkmış ve Batılı şarkiyatçıların yaptığı gibi tenkitlerini Buhârî ve Müslim başta olmak üzere diğer kaynaklara yöneltmiştir. Ona göre klâsik dönem muhaddislerinin uyguladığı usul, hadis metninin aklî ve mantıkî bir eleştirisi üzerine değil, bütünüyle rivâyet zincirindeki râvîlerin birbirinden bağımsız olarak güvenilirliği üzerine temellendirilmiştir.[328] Ancak buna benzer ifadelerine rağmen Ahmed Han, eleştirilerini William Muir gibi tamamen metin tenkîdi üzerine inşa etmek yerine, ağırlıklı olarak klâsik hadis ilminin tenkîd metotlarını kullanmayı tercih etmiştir. Klasik kaynaklara yönelttiği eleştirilerinde rical tenkîdine ağırlık vermesi veya senedin ittisal ve inkıtâından sözetmesi, bu düşünceyi desteklemektedir. Aynı yöntemi diğer dinî metinleri tenkîd ederken de kullanan Ahmed Han, Hıristiyan kaynaklarının ve İncil'in sahihliğini ortaya koyma hususunda şöyle der: "Eğer bir eser güvenilir bir kimseye nisbet ediliyorsa söz konusu kitabın ona aidiyetini ispatlamak için geleneksel anlamda kullanıldığı gibi, sened istenir. Günümüzden kitabı yazan kişinin zamanına kadar uzanan kesintisiz ve güvenilir sened zincirine (sened-i muttasıl) sahip olunmadığı sürece eserin o yazara nisbeti geçersizdir. "Sened-i muttasıl" ifadesini Ahmed Han, "Güvenilir bir kimsenin bu kitabı müelliften öğrendiğinin aynı vasfa sahip daha sonrakilerin de aynı şekilde bir öncekinden öğrenmesi suretiyle gelen bilgi" şeklinde tanımlamıştır.[329] Burada görüldüğü gibi Ahmed Han bir kitabın sıhhatini ispatlamak için, Hadis ehlinin hadis tetkîkinde temel bir kaide olarak kullandığı, *it'ibar* metodunu uygulamayı benimsemiştir.

---

326 Ahmed Khan, *Makâlât*, XI, 401; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 139; Dar., *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 114.

327 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 42; a.mlf., *Life of Mohammed*, s. 272; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 139.

328 Ahmad Khan, *Âhiri Mezâmîn*, s. 97; a.mlf., *Khutbâti Ahmediyye*, s. 353; Baljon, *The Reforms and Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 96.

329 Ahmed Khan, *Tebyîn al-Kelâm*, I, 16, 22, II, 339-349; Baljon, *The Reforms and Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 96; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 88.

William Muir'in tenkitlerinden de hareketle hadis tenkîdine dair görüşlerini şekillendiren Ahmed Han, sonuçta hadisin sıhhatini tesbitte ve gerçek hadis tenkîdi ölçülerini oluşturmada, müslüman veya gayr-i müslim herkes tarafından objektif bir biçimde kullanılabilecek bir ölçü geliştirmek amacıyla çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Bu arada hadislerin tenkîde tabî tutulduğu dönem ile Hz. Peygamber arasında iki yüzyıl gibi bir zaman boşluğu bulunduğuna dikkat çeken Ahmed Han, "özellikle dinî geleneklerin uzun sözlü rivâyet dönemleri sırasında, hakikat çekirdekleri etrafında menkîbelerin üretilmesini tarihi bir gerçek" olarak kabul etmiş, İslâm'ın da bundan müstesna olmadığını iddia etmiştir.[330] Seyyid Ahmed Han, Muir'in dört cilt halinde neşrettiği *Life of Mahomet* (1861) isimli eserine cevap olarak yazdığı ve İngilizce olarak yayınladığı *Life of Mohammed* (1870) isimli çalışmasında[331], ağırlıklı olarak Muir'in eserinin ilk cildindeki temel konular üzerinde durmuştur. Ayrı bir araştırma konusu olan bu iki eserin muhtevâ değerlendirmesi ve ele aldıkları konular açısından mukayesesi bir yana, Muir kendisine yapılan bu eleştiriyi okuyunca, "Ben Seyyid Ahmed'in iddia ettiği İslâm'a karşı çıkmıyorum. Benim karşı çıktığım genel olarak müslümanların inandığı İslâm'dır" sözleri ile Ahmed Han'ın konulara yaklaşımını değerlendirmiş ve böylece kendi düşüncesiyle onun bakış açısı arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir.[332]

Hadisin sıhhati için, senedin ittisali yanında başka şartlar da ileri süren Ahmed Han, râvînin açık ve kesin ifadelerle Hz. Peygamber'in yaptığı veya söylediği şeyi nakletmesini, sened zincirinin Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz ulaşmasını, ilkinden sonuna kadar bütün râvîlerin takvâ ehli olarak meşhur olmasını, senetteki her râvînin kendisinden önceki hadisi aldığı kimseden en az iki rivâyetinin bulunmasını ve hadisin râvîlerinin her birinin ilmî kaabiliyeti ve fıkhî anlayışı itibariyle öne çıkması ve kendisine ulaşan riâyetleri doğru anladığı konusunda kesin kanaatin olmasını da zorunlu saymıştır.[333] Ahmed Han'ın sened ile ilgili bu şartları ileri sürmesi onun bu şartları taşıyan bir hadisin sahîh olduğu anlamına gelmemekte, bunlara ilaveten metinle ilgili şart koştuğu ölçüleri de gerekli görmektedir. Onun ileri sürdüğü bütün şartların birleştirilmesi durumunda kabul ettiği hadisler sadece mütevâtir senedle nakledilenlerle sınırlı kalmaktadır. Hadis ehlinin kabul ettiği şekli ile, Ahmed Han da mütevâtir hadislerin herhangi bir tenkîde tabî tutumaksızın bağlayıcı kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş, ancak bu tür hadislerin sadece beş ile sınırlı kaldığını savunmuştur. O, bunların dışında kalan meşhur hadislerin ancak metin ve senedlerinin tenkîde tabî

330 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 25; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 140.

331 Eserin muhtevası ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Hussain, *Syed Ahmed Khan, Pioneer of Muslim Resurgence*, s. 75-82.

332 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 11.

333 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 137.

tutulduktan sonra geçerliliğinin tesbit edilmesi gerektiğini savunmuştur. Âhâd hadislerin ise, dinî konularda bağlayıcı olup olmadığının ulemâ tarafından bile tartışıldığına dikkat çeken Ahmed Han, bunların bağlayıcı olmadığını iddia etmiştir.[334]

Ahmed Han, Kur'an'ın dışında kalan kitapların rivâyetinin muttasıl sened şartını taşımadığını bu sebeple bu tür kitapların sihhatini veya sahîh olmadığını tesbit için ikinci bir kaidenin konulması gerektiğini ifade eder. Ahmed Han'a göre kitapların değerlendirilmesinde şu dört temel kategori esas alınmalıdır: Öncelikle her tevrin âlimleri bir kitabın sıhhatı hususunda tartışmasız ittifak etmişlerse, her köy ve kasabada eser bu yönüyle şöhret bulmuşsa bu tür kitaplar güvenilir ve sahîh kabul edilir. İkinci olarak ilk kategorideki şartları tamamen olmasada bir ölçüye kadar taşıyan eserler.[335] Bunlar da halâ kütüb-i sıhâh içinde sayılırlar. Üçüncü grup eserler ise muteber kişilerce yazılan ancak çok meşhur olmayan, bir çok âlim tarafından kabul edilmemiş eserler ki bunlar sahîh eserler içinden sayılmazlarlar. Dördüncü grupta ise ilk dönemde yazıldığı söylenen ancak bilinmeyen, sonraki dönemlerde ise ortaya çıkarılarak bazı kimselere nisbet edilen bununla beraber âlimlerin çoğunluğunca kabul görmeyen eserlerdir.[336] Ahmed Han'ın bu değerlendirmeleri geleneksel tasniflere oldukça paralellik arzetmektedir. Ancak onun bunu daha önceki âlimlerden mi aldığı, yoksa kendisi mi geliştirdiği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ahmed Han'a göre hadis ilmi kaynakları ve ricâl ilmine dair eserler miladî IX. ve X. yüzyıllarda doğruyu yanlıştan ayırdetmek isteyen klâsik disiplinler tarafından geliştirilmiştir.[337] Onun bu konudaki görüşleri ve Kütüb-i Sitte üzerindeki şüpheleri Goldziher, Schacht gibi Batılı oryantalistlerin ulaştığı sonuçlardan pek de farklı değildir. Ahmed Han'ın hadis tenkîdi düşüncesi daha sonra çağdaşı ve fikirlerinin devam ettiricisi Çerağ Ali tarafından geliştirilmiştir. Bununla birlikte Ahmet Han'ın hadisler hakkındaki kanaati veya ulaştığı sonuçlar çok fazla değişmemektedir. Genel olarak ifade etmek gerekirse ona göre Kütüb-i Sitte hadisleri, hukukun yanılmaz ve sürekli kaynakları olmaktan ziyade müslümanların ilk birkaç kuşağının tarihi yaşantı ve düşüncelerinin kaynağını ihtivâ etmektedir.[338]

İlk dönem mutezilî âlimlerin konu ile ilgili genel iddiaları bir tarafa bırakılırsa, hadislerde metin tenkidine önem verilmediği meselesi ilk defa Ahmed Han tarafından

---

334 Ahmed Khan, *Makâlât*, XI, 402-403; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 78-79.

335 O, bu kategoriye, mesela Endülüs, Hindistan gibi, bazı bölgelerde kabul edilen veya bir kısmı kabul edilen ya da belirli bir zamanda kabul edilen eserleri dahil etmiştir.

336 Ahmad Khan, *Tabyin al-Kalam*, I, s. 59; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 78-79.

337 Ahmed Han, *Ahiri Mezâmîn*, s. 128-133; Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, s. 57; a.mlf., *Islamic Modernism*, s. 109.

338 Ahmad Khan, *Tefsir*, IV, s. 118-123; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 50-51.

ortaya atılmıştır.[339] Ahmed Han'ın, muhaddislerin bütünüyle yoğunluklarını senetteki râvîlerin güvenilirliklerine verdikleri, hiç bir şekilde hadisin konusu veya metni ile ilgilenmedikleri şeklindeki iddiası,[340] daha sonra şarkiyatçıların ve özellikle Goldziher'in hadis görüşlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Yine *metin* ve *rivâyet* (burada sened yerine rivâyet kelimesini kullanıyor) kelimeleri hadis ilmi terimleri olarak oldukça yaygın kullanılmasına rağmen Ahmed Han bunların birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesini ilk defa gündeme getiren kişi olmuştur. Onun bunları ne şekilde ve hangi esaslara göre ayırdığı net olarak hissedilmemekle beraber sened ve metin ayırımına işaret edilmiş olması bile daha sonra bu konuya ağırlık verilmesine ve sened ile metnin daha ziyade ayrı olarak değerlendirilmesi fikrine kaynaklık etmiştir.[341]

William Muir'in hadis münekkitlerini tamamıyla isnad ile meşgul oldukları şeklindeki ithamına cevap olarak, bazı muhaddislerin ve özellikle Hindistan'daki Şah Veliyyullah ekolüne mensup âlimlerin, hadisleri metin tenkîdi çerçevesinde aklî tenkîde tabî tuttuklarını ifade eden Ahmed Han, İbn Cevzî'nin (ö. 596/1200), Mecduddîn Fîrûzâbâdî'nin (ö. 818/1415), Şemseddîn es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) ve Abdülazîz b. Şah Veliyyullah'ın (ö. 1238/1823) çalışmalarını bu konuda örnek olarak göstermiştir. O bu gerçeğe dikkat çekmesine rağmen, hadislerin muhtevâsına yönelik tenkitlerin ilk dönemdeki büyük hadis müdevvinlerince yapılmadığını, o dönemdeki muhaddislerin sadece hadislerin güvenilir bir şekilde rivâyeti ile ilgilendiklerini, hadislerin muhtevâ tenkîdinin sonraki ulemâya bırakıldığını savunmuştur.[342] Bu şekilde Ahmet Han, müteahhirîn dönemindeki bazı kimselere dikkat çekerek, William Muir tarafından ileri sürülen iddiayı tekrarlamış olmaktadır. Özetle Ahmed Han bir hadisin bağlayıcı olabilmesi için, onun Kur'an'a uyup uymadığına bakılmasını, uyarsa alınmasını uymazsa atılmasını, hadisin Hz. Peygamber'in sözü olduğunun açık ve kesin bir şekilde ortaya çıkmasını, sözlerin bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair açık delillerin olmasını, râvînin söylediği lafızların, şarihlerce işaret edilen mânaların dışında bir mâna taşımamasını şart koşmuş, bu şartlardan birinin olmaması durumunda hadisin Hz. Peygamber'e nisbetinin yanlış olacağını ileri sürmüştür.[343] Şartlardan da açıkça anlaşılacağı gibi Ahmed Han'a göre sadece sayıları oldukça sınırlı olan lafzî mütevâtir rivâyetler bu şartları taşımaktadır.

---

339 Ahmed Han'a göre muhaddisler, bir kaç kişi dışında hadisi metin ve muhteva tenkidi'ne tâbî tutmayı asla dikkate almamışlardır (Ahmed Han, *Makâlât*, I, 48-49).

340 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 267.

341 Ahmed Khan, *Tabyin al-Kalam*, I, s. 58; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 77.

342 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 139.

343 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 40.

Ahmed Han'a göre bir hadisin dini inanç ve hukuka temel olabilmesi için en önemli şartın, Kur'an ile Kur'an'ın genel ruhuna uygun olması gerekir.[344] II. yüzyıldaki uydurma faaliyetleri sonucu ortaya çıkan sözlerin doğruluğunu testetmek için onların Kur'an'ın zahirine ve özüne ters düşmemesi ve aklî ölçülere uygun olması gereklidir. Bu ölçülere uyan bir hadisin sahîh olduğuna hükmeden Ahmed Han, bu durumda bile hadislerin dinî olan ve dinî olmayan diye ayrılmasına ve dinî olanların kabul edilmesine diğerlerinin hiç bir surette bağlayıcılığının kabul edilmemesi gerektiğine inanır.[345] Buna paralel olarak Ahmed Han, kuracağı yeni ilmi kelâm düşüncesinde sadece Kur'an'ın kaynaklığını kabul etmek isterken, hadislerin Kur'an ile aynı orijinallik iddiasında olamayacağını düşünerek kaynak olamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü o hadis ile Kur'an'ın mevsukiyet derecesinin eşit olamayacağı görüşündedir.[346]

İslâm hukukunun kaynaklarından Kur'an'ın modernist yorumu teşekkül dönemi modernistlerine göre büyük oranda güçtü. Bu yüzden onun kelâmî çalışmalarının önemli bir kısmı Kur'an tefsirine dayalıdır. Onların modernist bir yaklaşımla yaptıkları yorumlar daha çok mu'cizevî olayları te'vil etmelerinde kendini göstermiştir. Dinin ikinci temel kaynağı olan hadislere gelince bununla ilgilenmek ve modernist düşünceyi bunlar üzerinde bina etmek biraz daha kolaydı. Söz gelimi Ahmed Han'ın, "İslâm'ın ilk üç asrında kimin tarafından söylendiği belli olmayan çok sayıda söz uydurularak Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir"[347] sözü, benzeri yorumları kolaylaştırmak için rahat bir şekilde yapılan eleştirilere açık bir örnektir. Bu sebeple Ahmed Han'dan itibaren gelen bütün modernistler, düşüncelerini sünnet ve geleneği eleştirerek şekillendirmeye çalışmışmardır.

Hadislerin geleneksel ifadesiyle, Kur'an'a arzedilmesini hadis tenkîdinde en önemli nokta olarak kabul eden Ahmed Han, öncelikle Hz. Peygamber'in ifadelerinin kesinlikle güvenilir olduğunu ortaya koyan bir belgenin bulunması gerektiğini, bu konumdaki en önemli belgenin de, ancak Kur'an olduğunu ifade etmiş, inanmayan bir kimsenin bile Kur'an'ın Hz. Peygamber'in zamanına veya en azından ona çok yakın bir zamana ait bir belge olduğunu kabul edeceğini ileri sürerek bu görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Ahmed Han, "Kur'an'a zıt veya onunla uyumsuz her hadisin akıl dışılığı sebebiyle reddedilmesi gerektiğini" söylemenin Kur'an'ı korumaya yönelik bir gayret olmaktan öte, tarih yazıcılığı açısından zorunlu bir esas olduğunu

---

344 Buna delil olarak, Hz. Aişe'nin, Ebû Hureyre taraffından rivâyet edilmiş olan, "ölünün kabirde kendisine söylenilenleri işitip anladığı ve azaba uğradığı" şeklindeki rivâyetini duyunca, bunun Kur'an'a ters düştüğü gerekçesiyle reddetmesini gösterir.

345 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 240.

346 Hâlî, *Hayâtı Câvid*, s. 276.

347 Ahmed Khan, *Ahiri Mezâmîn*, s. 128-133.

vurgulamış ve bu ölçülere vurulduğu taktirde, basit bir kıyaslama ile dahi pek çok hadisin güvenilir olmadığının anlaşılacağını iddia etmiştir.[348] Ahmed Han bu ölçülere göre hadislerin pek çoğunun uydurma olacağını iddia ederken Çerağ Ali bunu daha da ileri götürerek neredeyse bütün hadislerin uydurma olduğunu iddia etmiştir.

Ahmed Han'ın özellikle ömrünün son üç-beş yılından önce yayınladığı yazıları dikkate alındığında Çerağ Ali'nin onun konuyla ilgili fikirlerini oldukça ileri götürdüğü görülür. Öte yandan tenkitlerinin dozunn bu derecede aşırı tutması, Cerağ Ali'ye ve özellikle Ehl-i Kur'an cemaatine yöneltilen eleştirilerin yoğunlaşmasına sebep oldu.[349] Bunlar arasında İftihar Ahmed Belhî'nin urduca olarak yazdığı *Fitne-i İnkârı Hadîs ke Manzar ve Pes Manzar* (Karachi 1954) isimli eserinin önemli bir yeri vardır. Eserde Aligarh modernistlerinin ve Ehl-i Kur'an cemaatinin hadise yönelttiği eleştiriler özellikle Çerağ Ali'nin de ismi zikredilerek ele alınmıştır.[350] Bunun yanında Aligarh modernist hareketine karşı takınılan bu eleştirel yaklaşım özellikle Diobend ekolünün öncülüğünde güçlü bir şekilde devam etmiş ve modernist fikirlerin savunucuları oldukça sınırlı bir çevrede kalmıştır.[351]

Metin tenkîdinde ikinci önemli ilke olarak Ahmed Han, rivâyetin tarihî gerçeklere uygunluğunu şart koşmuştur. O, Kur'an'da yer alan tarihî kıssalar için böyle bir çelişkinin bulunmadığını ifade etmiş, hadislerde Kur'an kıssalarına ters düşen bilgilerin bulunması durumunda bunların tetkîke tabî tutulması ve bu ilavelerin Hz. Peygamber tarafından söylenip söylenmediğinin veya sonraki râvîler tarafından buna bir ilavenin yapılıp yapılmadığının tesbit edilmesinin gerektiğini savunmuştur. Kur'an'a arz ve tarihî tenkid metodolojilerinin yanında Ahmed Han hadislerin müşahedeye ve akla aykırı tabiat üstü bilgiler ihtivâ etmemesini de şart koşmuştur.[352] Onun burada ileri sürdüğü şartların bir kısmı, klâsik hadis tenkîdi içerisinde de yer almış esaslardır. Bu benzerliğin en önemli sebebi, Ahmed Han'ın hadis tenkîd usûlünde Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî'nin *Sifru's-sa'âde*'si ve Şah Veliyyullah ekolünden faydalanmış olmasıdır.

Ahmed Han'ın Aligarh Kolejin'de korumaya çalıştığı denge politikası, Şiblî Nu'mânî gibi, özellikle ilk dönemdeki aşırı modernistlerin ve Batı'ya karşı savunmacı

---

348 Ahmed Khan, Makâlât, XI, 399; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 141. Batılı araştırmacılar tarafından Kitâb-ı Mukaddes tetkîkinde kullanlan bu tarih yazıcılığı yönteminin Ahmed Han tarafından uygulanmaya çalışılması, sonraki modernistlere bu açıdan ışık tutmuştur.

349 Bunlar arasında Muhammed İdrîs Kandehlevî'nin *Hucciyyet-i Hadîs*'i, Muhammed Dâvûd Râz'ın *Hâlis İslâm*'ı, Muhtemim Muhammed Tayyib'in *Ek Kur'ân*'ı (Lahore 1952-1953) gibi birkaç eser zikredilebilir.

350 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 23.

351 Söz gelimi Raşid A. Gangohî, Ahmed Han ve onun fikirlerini destekleyenlerin dinî düşünceleri için, "öldürücü birer zehir" nitelemesinde bulunmuştur (Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 106).

352 Ahmed Khan, Makâlât, XI, 399; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 141-142.

anlayışa sahip olanların kısmen muhafazakâr müslüman âlimlerin de oraya yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Söz gelimi Şiblî Nu'mânî esas itibariyle İslâm tarihçisi olmakla beraber, *Sîretü'n-Nebî* adlı tarihinde hadisle ilgili görüşlerine de yer vermiştir. Şiblî hadislerin güvenilir olup olmadığını tesbitte kısmen Ahmed Han'a benzer düşünmektedir. Ona göre bir metni rivâyet edenlerin incelenmesinden ziyade söz konusu metnin akıl yoluyla tahlili ile onun sıhhatine karar verilebilir. Ancak o akılcı tahlil metodunu modernist bir tavır olarak değil, bizzat Kur'an'dan alınmış bir esas olarak değerlendirmiştir. Değerlendirmeye tabi tutulmaksızın uydurma kabul edilmesi gereken rivâyetler olarak da Şiblî, akla, yaygın inanç, ahlâk ve gözlemlere aykırı, ibadetlere akıl ve mantığa uymayan ölçüde abartılı mükafatlar vaadeden, Kur'an'a ve bağlayıcı sünnete ters düşen, klâsik hukukçuların icmaına ters, Peygamberliğin kutsallığı ile uyuşmayan, belirli bir tarihte meydana gelecek olayları önceden haber veren ve dil, ifade ve muhtevâ itibariyle avam üslubuna benzeyen rivâyetleri uydurma kabu etmiştir.[353]

4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi

Ahmed Han, mevzû olduğu daha çok geçmiş hadis âlimlerinin tesbitleri ile ortaya çıkan hususlar yanında, bunların dışında kendi kanaatlerini bildiren pek çok konuya dair hadisi uydurma kabul etmiştir. Uydurma hadislere dair yazdığı ve *Tehzibü'l-Ahlâk*'ta yayınladığı bir makalesinde, otuz sekiz ayrı konuyu zikrederek bu konulardaki rivâyetlerin tartışmasız uydurma olduğunu belirtmiştir.[354] Ahmed Han'ın ifadesiyle, İmanın herhangi bir kişinin söz ve davranışlarının bir yansıması olduğunu ileri süren ve Kelâmullah'ın ebedî ve gayri mahluk olduğunu ifade eden hadisler sahîh değildir. Bu her iki konudaki hadislerin tamamı sahâbe veya tabiine ait ifadelerdir. Mürcie, Kaderiyye, Eş'ariyye ile ilgili bütün hadisler uydurmadır. Meleklerin doğuşu ile ilgili bütün hadisler, çocuklara Ahmed veya Muhammed isimlerinin verilmesinin hürmet ve dindarmık olduğunu ifade eden hadisler, cenneti ve onun yüceliğini tasvir eden bütün hadisler, Hızır ve İlyas'ın uzun hayat hikâyelerini anlatan hadisler, İlimle ilgili ve ilim tahsilinin her müslümana farz olduğunu ifade eden hedisler, ilmi gizlemeyi kınayan hadisler, bir kaç tanesi hariç bazı sûrelerin diğerlerine göre faziletli olduğunu ifade eden rivâyetler, Hz. Ebû Bekr'in üstünlüğünü ifade eden hadisler, bir hadis hariç Hz. Muaviye'yi öven bütün hadisler, Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin üstünlüklerini ifade eden bütün hadisler, Kazvin, Askalan, Sahra, Beyt-i Makdis gibi şehirlerin faziletlerini bildiren hadisler, güneşte ısıtılan suyun kullanılmasını yasak olduğunu bildiren rivâ-

353 Shibli Nu'manî ve Süleyman Nedvî, *Sirat al-Nabi*, (1953-1962), s. 44-47, 57-58.

354 Ahmed Khan, "Ahadith Ghayr Mu'tamad", *Tahzibü'l-Ahlaq*, 1288, Seyyid Ahmed Han bu hadisleri kendisinin tesbit etmediğini, Mecdüddin Firuzâbâdî'nin *Sifrü's-Saade* isimli eserinden alıntı yaptığını ifade etmektedir (Ahmed Khan, "Mazhab wa Islami", *Maqalat*, I, 78-83).

yetler, abdestten sonra el ve ayakların kurulanmasını emreden hadisler, abdestte sakalların hilallenmesini, kulak ve boynun meshedilmesini emredenn hadisler, kadına temas ettikten sonra mutlaka abdestin tazelenmasi gerektiğini bildiren hadisler, cenaze yıkadıktan sonra mutlaka gusletmek gerektiğini ifade den hadisler, halka açık hamamlara gitmenin yasak olduğunu ifade eden hadisler, sûrelerin başındaki besmelenin her birinin âyet olduğunu ve namaz sırasında yüksek sesle okunmasının gerektiğini ifade eden hadisler, cami yakında ise namazların camide kılınmasının farz olduğunu, cemaat namazlarının ancak muttaki müslümanlar tarafından kıldırılabileceğini bildiren hadisler, namazını kaçıran birinin kazalarını kılmadan vakit namazını kılması durumunda namzının kabul edilmeyeceğini bildiren hadisler, misafir iken namazları normal kılmanın ve oruç tutmanın farz olduğunu bildiren hadisler, evlenme merasimlerinin camilerde yapılmasını yasaklayan hadisler, merhamet etmeyene merhamet edilmeyeceğini bildiren hadisler, muhtaçlara yardım etmekten kaçan zenginlerin kendi rızıklarını eksiltmiş olacaklarını bildiren hadisler, bala, sebzeye ve süs eşyasına zekat verilmesinin gerektiğini bildiren hadisler, saçları gri renge boyama ve gözlere yağ sürmenin övülen bir davranış olduğnu ifade den hadisler, gücü yettiği halde hacca gitmeyi inkâr eden kimsenin yahudi veya hıristiyan olarak öleceğini bildiren hadisler, kan akınca orucun bozulacağını ifad eden hadisler, ödünç alınan paradan elde edilen kârın faiz olduğunu bildiren hadisler, eti yerken bıçakla kesmenin yasak olduğunu bildiren hadisler, Hz. Peygamber'in Farsça bildiği ve bu dilde konuştuğunu ifade eden hadisler, namazlardan sonra elleri yüze sürmenin gerektiğini bildiren hadisler, beyaz horoz veya kınanın faziletlerinden bahseden hadisler, gayri meşrû çocukların cehennemlik olduğunu bildiren hadisler, belirli aylarda ahiret günün alâmetlerinin görüleceğini bildiren hadisler ya sahîh bir şekilde bize aktarılmış değildir veya bu konularda hadis yoktur ya da uydurma hadislerde yer alan esaslardır.

İşaret ettiği konulara dair hadislerin uydurma olduğuna inandığını ifade eden bu görüşlerinin yanında, " و إن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " (Adâleti sağlayamamaktan korkarsanız tek kadınla evlenin, en-Nisâ 4/3) âyetinden hareketle çok evliliğe, bileşik faizin dışında kalan banka faizine, hükümet tahviline benzer yollarla oluşan faize müsade edilmesi gerektiğini savunmuş, dolayısıyla bu konularla ilgili bütün hadisleri geçersiz kabul etmiştir.[355] İkinci tür emirler olarak nitelendirdiği gruba dahil kabul ettiği faiz meselesini Hz. Ömer'in, "Hz. Peygamber ribanın gerçek anlamının ne demek olduğunu açıklamadan aramızdan ayrıldı" sözlerini de delil göstererek anlatan Ahmed Han, faizin basit şeklinin dışındaki türlerinin Kur'an'ın yasağı içine girmediğini savunmuştur.[356] Yine kendisinden sonra Çerağ Ali'nin de yaptığı gibi, müslümanların İngiliz idaresine cihad

355 Ahmad Khan, *Ahiri Mezâmîn*, 143-145; a.mlf., *Tefsir*, I, 298-313.

356 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 258-260.

ilan ederek başkaldırmasını önlemek gayesiyle cihadı emreden âyet ve hadisleri büyük zorlamalarla farklı anlamlara getirecek şekilde yorumlamıştır. Çerağ Ali yine, Hz. Peygamber'in gönderilmesinden sonra kadınlarla ilgili duruma yeni bir düzenleme getirdiğini, çok evliliği önce sınırlandırıp sonra da kıyamete kadar tamamen yasakladığını iddia etmiştir.[357] Muamelata dair konulardan olan zekât konusunda da bazı şüpheler ortaya atan Çerağ Ali, hadislerde yer alan tafsîli kabul etmemiş ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, " ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو " (el-Bakara 2/219) zekâttan maksadın ne olduğunu açıklanmadığını, sadece ihtiyaç fazlası maldan fakirlere vermeyi emrettiğini iddia etmiştir.[358]

Ahmed Han'ın diğer modernistlerde fazla görülmeyen bir başka aşırı görüşü de mu'cizeler konusundadır. Peygamber tarafından gösterildiği belirtilen ve hadis kitaplarında yer alan mu'cizeler bir yana Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan mu'cizeleri bile gerçek kabul edildiği taktirde, tabiat kanunlarına muhalefet anlamına geleceği gerekçesiyle sembolik veya mecazî olarak değerlendirmiştir. Ona göre peygamberlerin esas vazifesi ilahî kanunları, yani tabiat kanunlarını neşretmektir.[359] Bu çerçevede Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesinin onun peygamberlik misyonu olduğunu ifade eden Ahmed Han, İsrâ sûresinde işaret edilen ve m'iraç hadisinde de tafsilatıyla anlatılan İsrâ hadisesinin ne fiziksel ne de ruhî olarak gerçekleşmediğini, onun sadece bir rüyadan ibaret olduğunu iddia etmiştir.[360] Ahmed Han'ın aynı akılcı yaklaşımını melekleri, cinleri izah ederken de görmek mümkündür. O, melekleri kötülüklere karşı mücadelesinde insanı destekleyen, şeytanı da insanın kötü tabiatını temsil eden bir güç olarak görmüştür.[361] Kur'an'da yer alan mu'cizeler karşısındaki tutumları bu olan ilk dönem Hindistan modernistlerinin tabiat kanunlarına aykırılığı gerekçesiyle, hadislerde yer alan benzeri olayların doğruluğunu kabul etmeleri söz konusu bile edilmemektedir. Şu halde özellikle Ahmed Han ve Çerağ Ali'ye göre tabiat kanunlarına muhalefet kesin olarak imkansızdır.

Mu'cizelerin imkan ve vukûu konusunda menfî bir tutum sergileyen Ahmed Han hadislere dayalı mu'cizeleri de açıkça reddeder. Kur'an'da diğer peygamberlere nisbetle anlatılan mu'cizevî olayları ise büyük zorlamalara girerek te'vil etmeye çalışır.[362]

---

357 Çerağ Ali, *Tahkîku'l-Cihâd*, Lahor 1912-1913, s. 2, 109.

358 Çerağ Ali, *Tahkîku'l-Cihâd*, 78; İlâhîbahş, *Kur'âniyyûn*, s. 109.

359 Ahmed Khan, *Tefsir*, III, 22-29.

360 Ahmed Khan, *Tefsir*, III, 22, 204; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 196. Böylece, "..سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد العقصا " âyetinde geçen "أسرى " fiiline dahi o, "geceleyin rüyasında gitti" anlamı vermiş olmaktadır.

361 Ahmed Khan, *Tefsir*, I, 49, III, 37-38.

362 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 339-373.

Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, Hz. Musa'nın Kızıldenizi yarıp geçmesi ile ilgili " فأوحينا الى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم " (Bunun üzerine Musâ'ya: Asân ile denize vur! diye vahyettik. Vurunca da deniz derhal yarıldı, her bölük koca bir dağ gibi oldu. eş-Şu'arâ 26/63) âyetinde geçen, "ضرب" fiilinin vurmak anlamında değil, Arapça'daki " ضرب فى الأرض " deyimine benzer olarak, denizde gitmek veya hızlanmak mânasında olduğunu iddia eder.[363] Aynı şekilde sema ve yeri karşılıklı yedişer kat olarak tasvir eden hadisleri de, cahiliye Arap inancına dayandığı gerekçesiyle inkâr etmiş, " الله الذي خلق سبع سموات و من الارض مثلهن " (Allah yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. et-Talak 65/12) âyetindeki "مثلهن" kelimesini de bu istikamette te'vil etmiştir.[364]

İlk dönem Hindistan altkıtası modernistlerinin mu'cizelerle ilgili tutumları daha sonrakiler tarafından dahi sıkça eleştirilen konulardır. Onlar Kur'an'da geçen mu'cizevî olayları çok farklı şekillerde değerlendirmişlerdir. Bu anlayışın temeli Ahmed Han'ın pozitivist yaklaşımının tesiri ile ortaya çıkmış tabiatçı anlayışına dayanmaktadır. Onun ve sonra da Çerağ Ali'nin savunduğu en aşırı görüşe göre, Kur'an'da tabiat kanunlarıyla çelişen hiç bir olay bulunmadığına inanmalarıdır. Mu'cizelere yaklaşım hususunda bundan biraz daha yumuşak bir değerlendirme, Abduh ekolünde görülen, Kur'an'daki mu'cizelerin gerçekliğinin olabileceği ancak imanın bu tür şeylere dayandırılmasını doğru bulmayan anlayıştır. Bir diğer anlayış ise, mu'cizevî hadiselere kısmî fonksiyon yükleme temayülüdür ki, ruhanî zayıflık içerisinde bulunan kişiler için bunların etkisini kabul etme fikri hakimdir.[365] Hz. Salih'in devesi, Hz. İbrahim'in ateşe atılması, Meryem'e gökten rızık gönderimesi gibi bir çok olayın değişik izahlarla aklîleştirilmeye çalışılması bir yana, Çerağ Ali'nin yaptığı şu izah örnek olarak yeterlidir: O, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yunus'un balık tarafından yutulduğunu ifade eden, " فالتقمه الحوت و هو مليم " (es-Saffât 37/142; Kendisini kınayıp dururken onu balık yuttu) âyetinde geçen " إلتقم " kelimesinin, yutmak anlamını ifade etmek için değil, ağza almak manısını ifade için kullanılmıştır. Arapçada "yutmak" mânasını ifade için " إبتلع " kelimesinin kullanıldığını, dolayısıyla bu âyetten mucizevî bir sonucun çıkamıyacağını iddia eder.[366]

---

363 Abduh da *Tefsîru'l-Menâr*'da (I, 315) mu'cizeyi kabul etmeyenlerin aynı konuyu med-cezir olayıyla izah ettiklerini ifade eder. Ancak söz konusu ifadenin kendi görüşünü yansıtıp yansıtmadığı açık değildir.

364 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 257.

365 Baljon, *Modern Muslim Qur'an Interpretation*, s. 63-65.

366 Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyed Ahmad Khan*, s. 89 (Ahmed Han, *Makâlât*, II, 252; a.mlf., *et-Tahrîr fî usuli't-Tefsîr*, s. 25'den naklen).

Geleneksel ulemâ tarafından Ahmed Han'ın cenneti, cehennemi, melekleri ve cinleri inkâr ettiği iddia edilmişse de bunu ilk akla geldiği şekliyle anlamak doğru değildir. Zira geleneksel anlamından oldukça farklı da olsa bunların varlığını itiraf etmektedir. Mesela bilinenin aksine, melekleri, alemin işini yapmaya muktedir güç (مدبر العالم),[367] şeytanı, insanın kontrol imkanı olmayan düşman kuvveti,[368] cinleri de ormanlarda veya çöllerde yaşayan kaba ivarıklar olarak açıklamıştır.[369] Zira ona göre Kur'an'da bu tür varlıklara işaret edilerek anlatılan olaylar, insanları hidayete erdirmek, onlara doğru yolu göstermek amacıyla temsîlî birer anlatımdır. Hadislerde tasvir edildiği şekli ile cennet ni'metlerinin varlığını da Kur'an ve sahîh sünnetin sarih ifadelerine aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmeyen Ahmed Khan, bahçeler, altın veya gümüşten yapılmış evler, süt, bal ve şarap nehirleri, harika meyve tasvirleri gibi şeylerin tamamının mecazî ve kinayeli ifadeler olduğunu iddia etmiştir.[370] Onun yaptığı bu değerlendirmeler hadislerdeki tasvirleri olduğu kadar Kur'an'da geçen bazı tasvirleri de içine almaktadır.

Bu ve benzeri iddiaları sebebiyle Sıddık Hasan Han özellikle Şîa tarafından uydurulan deccalın çıkması ile ilgili *fiten hadislerinin*, Seyyid Ahmed Han ve Mirza Gulam Ahmed tarafından ortaya atılan düşüncelerle bağlantısını kurarak onları decal olarak yorumlamış ve Seyyid Ahmed Han'ı, "tabiata inananların çağdaş Peygamber'i" olarak nitelendirmiştir.[371] Bunun yanında Ahmed Han fıkhî konulardan olan, ölenin vasiyet ettiği malı ile ilgili sünnetin getirmiş olduğu ve Kur'an'da yer almayan sınırlamaları da, ulemânın Allah'ın geniş bıraktığını ileri sürerek reddetmiş, hangi şekilde olursa olsun her türlü sınırlandırmaya karşı çıkmış,[372] böylece sünnetin Kur'an dışında hüküm getirmesi meselesindeki kanaatini de ortaya koymuş olmaktadır.

Aligarh ekolünde Ahmed Han'ın ardından en önemli şahsiyetlerden olan Çerağ Ali'nin genel düşünceleri ışığında hadislerdeki ve Kur'an'daki bazı uygulamaları kabul etmeyen bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. o bu çerçevede, örtünmenin İslâm'ın emrettiği bir esas olmadığını, Hz. Peygamber'in hanımlarına ne bunu emrettiğini ne de yasakladığını, aksine onların adet ve giyimlerini bir tertibe sokmak üzere bazı düzenlemelerde bulunduğunu, hatta bu sebeple sonraki fukahanın da yüz ve

---

367 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 220.

368 Ahmed Han, *Makâlât*, I, 219; Troll, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, 6.

369 Ahmed Khan, *Makâlât*, I, 169, II, 158; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 237.

370 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 225.

371 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 208.

372 Ahmed Han, *Makâlât*, I,180.

ellerin örtülmemesi doğrultusunda fetvâ verdiklerini iddia etmiştir.[373] Cihad ile ilgili görüşlerinin bir devamı olarak da, yukarda işaret edildiği üzere Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'e iki cariye verildiğine dair rivâyetleri kabul etmeyen Çerağ Ali, bu konu ile ilgili kıssanın bütünü ile asılsız ve uydurma olduğunu iddia etmiştir.[374]

Hadislerde anlatılan gaybî haberleri değişik şekillerde te'vil eden Ahmed Han, vahyin inişi ile ilgili olarak da farklı görüşler ileri sürmüş, Kur'an'ın Allah Resulü'ne sadece ma'nen indirildiğini, lafızlarının ise Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmiş[375], hatta bu sebeple bazı âlimler onun küfrüne dahi hükmetmiştir.[376] Bu çerçevede metin tenkîdi temeline dayalı olarak geliştirdiği metodolojinin gereği olarak mehdî hadislerini eleştiren Ahmed Han, bu tür hadislerin İlk defa Emevî saltanatı döneminde ortaya çıktığını ve bu konudaki hadislerin ancak bu dönemden sonraki kaynaklarda yer aldığını, İmam Mâlik'in sağlığında mehdî hadisleri uydurulmasına rağmen, onun *Muvatta*'ına bunları almadığını ileri sürmüştür.[377]

Tecrübe ve aklî verilere ters düşmesi sebebiyle, Hz. Peygamber'in fizîkî olarak göğe yükselmesinin söz konusu olmadığını, onun yaşadığı hadiselerin tamamen ruhî bir tecrübe halinde gerçekleştiğini savunan Ahmed Han, İsrâ hadisesine dair âyet-i kerîmeyi te'vil ettiği gibi, bununla da kalmayarak kanaatinin aksini ifade eden bütün hadislerin uydurulmuş olduğunu ifade etmiştir.[378] Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda göğsünün açılması hadiselerini anlatan hadislerin hiç birinin güvenilir sened zincirine sahip olmadığını da savunan Ahmed Han, Hz. Peygamber'in süt annesi Halime'nin yanında iken yaşadığı tecrübe ve Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği hadisi de örnek olarak incelemiş ve bu tür hadislerin mevzû oluşunu değişik şekillerde izaha çalışmıştır.[379]

---

373 İlâhîbahş, *Kur'âniyyûn*, s. 107.

374 İlâhîbahş, *Kur'âniyyûn*, s. 109.

375 Ayrıntılı olarak tefsir için ileri sürdüğü şartları incelerken gördüğümüz vahyin iniş şekli için geniş olarak bk. Ahmad Han, *et-Tahrîru usûli't-Tefsîr*, s. 19, a.mlf., *Makâlât*, II, 224.

376 İlâhîbahş, *Kur'âniyyûn*, s. 102.

377 Ahmed Khan, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, II, 376-399; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 115.

378 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 340-341; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 267.

379 Ahmed Khan, "Shakkı-Sadar and Meraj", *Life of Mohammed*, s. 340-350. Ahmed Han göğsün açılması ve mi'rac hadisesi ile ilgili bütün rivâyetleri bu makalesinde toplamış ve teker teker değerlendirerek görüşünü isbatlamaya çalışmıştır. Her iki olayın da İslam dininin özü ile bir ilgisinin bulunmadığını, ister fizikî ister ruhî olsun bu olaylara dair anlatılan hadislerin bütünüyle yanlış ve uydurma olduğunu savunmuştur. Bu rivâyetlerin muhtevasının Sünnî müslüman toplumu tarafından büyük bir oranda kabul edilmesine de dikkat çeken Ahmed Han, mi'rac olayına Hz. Peygamber'in kendisini Mekke'den Kudüs'e götürüldüğü şeklinde bir hayal görmesinden ibaret olduğu şeklinde inanılması gerektiğini savunmuştur (*Life of Mohammed*, s. 372).

Emir Ali de hac ile ilgili bazı uygulamaların putperestlik dönemindeki aynı değeri korunmak suretiyle muhafaza edildiğini,[380] basit anlamıyla çok az sayıda yeni unsur ilave edildiğini savunmuştur. Çok evlilik konusunda da cahilî Arap toplumunda erkek-lerin sınırsız kadınla evliliğinden hareketle, aralarında adâleti gözetmeleri şartıyla İslâm'ın dört kadına kadar evlenmeye müsade ettiğini ancak, pek çok sayıda İslâm düşünürünün bu ifadeyi, gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir şeyi istemek suretiyle çok evliliğin yasaklanması olarak anladıklarını ifade etmiş,[381] böylece Çerağ Ali'nin çok evliliğe dair âyete yaptığı ve yukarda işaret edilen yorumu benimsemiştir.

C. SÜNNETİN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ

Hadis üzerinde yapılan bütün tartışmalar Hz. Peygamber'in insan ve toplum hayatındaki yerinin ne olması gerektiği noktasında toplanmaktadır. Bu konudaki genel kanaatler bütün konulara yaklaşımda kendini göstermektedir. Teşekkül dönemi modernist düşünürlerinin, Batı'dan öğrendikleri ve İslâm ülkelerinde yaymaya çalıştıkları insan merkezli ve ilerlemeci bir düşünceyi esas alan anlayış sonucu, belirli bir tarihte yaşamış ve bazı emir ve nehiyleri bulunan Hz. Peygamber'in sonraki çağlardaki hadiselere çözüm ürettiğini kabul etmede önemli sınırlandırmalara gittikleri dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Hindistan altkıtası modernistlerinin sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili fikirlerinin inceleneceği bu kısımda, onların bağlayıcılık açısından sünnete bakışları ve Hz. Peygamber'in sünnetini hangi konularla sınırlandırmaya gittikleri ele alınmaya çalışılacaktır. Daha sonra buna bağlı olarak onların değişen şartlar ışığında sünnete takdir ettikleri rol ve modern ihtiyaçlar karşısında nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı

Ahmed Han bağlayıcılık konusunda sünnete Kur'an'a verdiği ölçüde değer vermemiştir. Onun Hz. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığına karşı çıkmasındaki temel gerekçe, Kur'an'ın dışında Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin vahiy yoluyla gelmemiş olmasıdır. Ahmed Han, vahiy yoluyla gelen peygamberlik ve peygamberliğin fonksiyonu yanında, dinî, ahlâkî ve âhirete dir bilgiler ihtiva eden hadislerin sürekli bağlayıcılık gibi dinî bir önem kazanmasını reddetmektedir. Bu tür hadisler sadece ahlâkî ve nazarî meseleleri belirleme görevi icra ederler.[382] Bu düşüncesiyle

380 Ameer Ali, *Islam*, s. 28-29.

381 Ameer Ali, *Islam*, s. 30.

382 Ahmed Khan, *Makâlât*, XI, 383; Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 89.

Ahmed Han çok geniş bir alanı ilgilendiren hadislerin sadece belirli bir kısmını kabul etmekte; ancak onları da kabul etmek için bazı şartlar ileri sürmektedir.

Hadisleri bütünü ile dinî konulara ait olanlar, Hz. Peygamber zamanındaki belirli olaylar ve şartlar içinde geçerli olanlar, her insan ve şartlara uygun olanlar ve siyasî ve idarî olanlar şeklinde kesin bir ayırıma tabî tutan Ahmed Han, Hz. Peygamber'in dinî emir ifade eden hadislerini müslümanların kabul etmelerinin ve uygulamalarının zorunlu olduğunu, diğer üç konudaki hadislerine uyulmasının ise zorunlu olmadığını ifade etmiştir.[383] Sosyal, ekonomik, kültürel konulardaki her türlü şeyin İslâm'ın manevî değerlerine ters olmamak kaydıyla alınabileceğini de savunan Ahmed Han, hukukî konulardaki Arap örf ve adetlerine dayalı uygulamaların da bağlayıcı olmadığını savunmuş, recm cezasını da bu çerçevede değerlendirmiştir.[384] Dinî konulara girdiğini söylediği hususlar arasında, Allah'a ve sıfatlarına inanma ve ibadetleri saymış, ikinci grupta ise, insanlığın ahlâkî ve manevî tezkiyesini sağlayan hususları, günlük yaşantılarıyla ilgili işlerin yer aldığını söylemiştir.[385] Ahmed Han, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın dışında kendisinin söylediklerinin vahiy şeklinde telakkî edilmemesini bizzat onun, " إذا أمرتكم بشيئ من دينكم فخذوا به و إذا أمرتكم بشيئ من رأيي فأنا أنا بشر " (Eğer size dininize dair konularda bir şey emredersem onu hemen alın. Kendi görüşüme dayanarak bir şey söylersem bilin ki ben de sadece bir insanım, *Müslim*, "Fedâil", 141) şeklindeki sözlerini delil olarak ileri sürmüştür.[386]

Ahmed Han düşüncesini bütünüyle Kur'an üzerine bina etmeye çalıştığı için 1885 yılında tefsirini yazmaya başladı ve tefsiri için onbeş temel esas belirledi.[387]

---

383 Bu konuda delil olarak Medîne hurmalarının aşılaması ile ilgili rivâyetlerin sonunda ifade edilen Hz. Peygamber'in" إذا امرتكم بشيئ من دينكم فخذوا به و اذا امرتكم بشيئ من رايى فانما انا بشر"; Eğer size dininize dair konuda bir şey emredersem onu hemen alın. Kendi görüşüme dayanarak bir şey söylersem bilin ki ben sadece bir insanım." (*Müslim*, "Fedâil", 141) sözlerini ve zikreder.

384 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 283-284; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 112, 268.

385 Ahmad Khan, *Tahzîbü'l-Ahlâk*, II. 141; Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 241.

386 Ahmed Khan, *Life of Mohammed*, s. 284.

387 Tefsirde esas alınması gereken ölçüler olarak Ahmed Han şunları tesbit etmiştir: 1. Allah'ın varlığına, birliğine, bütün mahlukatın yaratıcısı ve alemlerin rabbı olduğuna, 2. İnsanları hidâyete ulaştırmak üzere Allah'ın elçiler gönderdiğine ve Hz. Muhammed'in gerçek ve son Peygamber olduğuna, 3. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilen veya ilham edildilen Allah kelamı olduğuna, 4. İster Cebrail vasıtasıyla olsun ister Ruhu'l-Emin'in Peygamber'in kalbine telkin etmesiyle olsun (ki Ahmed Han bunu tercih ediyor) Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine ilham edildiğine, 5. Kur'an'ın tamamıyla doğru ve gerçek olduğuna, 6. Kur'an'da Allah'a nisbet edilen iyi ve kötü sıfatların hepsinin gerçekliğine, 7. Yaratıcının sıfatlarının bizzat onun kendisi olduğuna (ona göre, Allah'ın sıfatları zatının ne aynıdır, ne gayrıdır, gibi bir anlayış olamaz), 8. Allah'ın bütün sıfatlarının sınırsız ve mutlak olduğuna, 9. Kur'an'da tabiat kanunlarına aykırı hiç bir hususun olmadığına, 10. Kur'an olanak gönderilen her şey

Ona göre Kur'an İslâm Hukuku'nun tek yanılmaz kaynağı idi. Yine o Peygamber'in ismetini savunmasına ve hadisleri tenkid etmesine rağmen, dinî konularda Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın zorunluluğundan bahsederken, bıçakla yemek yeme gibi dünyevî işlerde ise onları yapmamıza izin verildiğini, istenirse ona uyulacağını istenmezse uyulmayacağını iddia etmiştir.[388] Onun bu yaklaşımını da bir bütün olarak sünnete bakışı ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Tefsir konusuna ağırlık veren ve bütün düşüncesini bunun üzerine bina eden bir başka modernist ise, Çerağ Ali olmuştur. Sünnetin bağlayıcılığını kabul etmeyen ve Kur'an'ın iyi bir tefsiri sayesinde her türlü problemin aşılabieceğini savunan Çerağ Ali, "Kur'an bütün yönleriyle eksiksizdir. Kendisine uyanları ilerlemenin ve medeniyetin en yüksek mertebesine ulaştırır" şeklindeki sözleri ile bu kanaatini dile getirmiştir.

Kur'an âyetleri için hiç bir şekilde nâsih ve mensûhtan söz edilemeyeceğini ileri süren Ahmed Han, hadislerin Kur'an'ı neshi üzerinde de durmuş ve Kur'an tefsirinde hadislerin kullanılmasını ve âyetlerin anlamının bunlarla sınırlandırılmasını da eleştirmiştir. Ona göre neredeyse Kur'an'ın bütün âyetlerinin belirli bazı tarihî olaylar ışığında değerlendirilmesi, onun gerçek anlamının uzun yıllar anlaşılmadan kalmasına sebep olmuştur. Kur'an'ın kendisi şüpheli olan hadisler ile tefsir edilmesinin yanlışlığına dikkat çeken birisi olarak, onun sünnet tarafından; özellikle de haber-i vâhidler ile neshedildiğini iddia etmenin düşünülemeyeceğini savunan Ahmet Han, ikisi arasında bir çelişme gördüğü anda sünneti doğru ve gerçek olarak kabul etmeyeceğini ifade etmiştir.[389] İslâm'ın tek gerçek ve güvenilir temelinin Kur'an olduğunu ifade ederek sünnetin dindeki değerinden çok Kur'an'a vurgu yapan Ahmed Han, Hz. Ömer'in "Allah'ın kitabı bize yeter" şeklindeki sözlerini delil almaktadır.[390]

Seyyid Ahmed Han'ın arkadaşlarından olan Çerağ Ali de temelde İslâm hukukunun iki temel kaynağının Kur'an ve Sünnet'in yeniden yorumu meselesi ile ilgilenmiştir. Genelde İngilizce ve Urduca yazan Çerağ Ali, Kur'an'ın ne bir medeni hukuk

---

onun bütünü içinde olduğuna ve onun bir harfinin bile zayi olmadığına, 11. Sureler içindeki âyetlerin yerlerinin tesbitinin de ilahi irade ile bildirildiğine ve Allah'ın elçisi tarafından hangi surenin neresine konacağına işaret edildiğine, 12. Kur'an'da nasih ve mensuh hadisesinin olmadığına, 13. Kur'an'ın bir defada değil parça parça indirildiğine, 14. Varlıklar hakkında Kur'an'da yer alan kelamın tam manasıyla gerçeklerle uyum içinde olduğuna, kelamı ile fiilinin bir birine tezat teşkil etmediğine, 15. Kuran'ın lafzının değil kelamının keâmullah olduğuna inanmak. (Rahbar, "Sir Sayyid Khan's Principles of Exegesis", *MW*, XLVI/1,4, 1956, 105-113, 324-335; Ahmed Han, "Principles of Exegesis", *Muslim self-statement in India and Pakistan 1858-1963*, s. 26-34).

388 Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 195; Mâlik, "The Religious Liberalism", *MW*, LIV, 33.

389 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 233, 248

390 Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 265. O bu konudaki düşüncelerini *Essays on the Life of Mohammed*'inde sistemleştirmiştir.

ne de bir hukuk metni olmadığını dolayısıyla çağdaş İslâm toplumunun huku-kuna temel olamayacağını ileri sürmüştür. O Kütüb-i Sitte'nin moderm mânada metin tenkidi araştırmalarına tabi tutulmadığını ve genellikle uydurma olduğunu ileri sürmüştür.[391] Hz. Peygamber'in peygamberlik yönü ile insan olmasına dayalı yönünü ayıran Çerağ Ali, onun ma'sum olduğu şeklindeki genel kanaatin de, kendisine ait sözlerinin İslâm toplumu için bağlayıcı kabul edilmesinin de yanlış olduğunu iddia etmiştir. Yine ona göre Hz. Peygamber kendisinin bu konuma getirilmesini hiç bir zaman istememiştir. Müslümanların Hz. Peygamber'i yanılmaz kabul etmelerinin onun hadislerini hiç bir eleştiriye tabî tutmadan almalarına sebep olduğunu ileri sürmüştür.[392] Bu kanaatinden dolayı Çerağ Ali, muhtemelen hadisin İslâm toplumunda bu derece etkili olmaması gerektiğini düşünmüş ve hadise yaptığı tenkitte bu düşüncesine önemli bir yer vermiştir.

Daha sonra Çerağ Ali tarafından geliştirilerek şekillendirilecek olan Ahmed Han'ın hadis tenkidi metodolojisine göre hadislerin büyük bir kısmı insan aklına ters olduğu gerekçesiyle reddedilmelidir. Yine Peygamberliğin itibarını düşürücü hadisler de reddedilmelidir. Ona göre sahîh hadis şu üç şekilde olabilir. Kur'an ile mutabakat içinde olan ve onun hükmünü tekrarlayan hadisler, bu hükümleri açıklayan ve netleştiren hadisler ve Kur'an'da temas edilmemiş temel hukuki bir prensibi ortaya koyan hadisler. Kur'an'ın bir hükmü ile çelişen her türlü hadis uydurmadır ve reddedilir. Sonraki dönemlerde özellikle üzerinde durulan Hz. Peygamber'in söz davranış ve takrirlerinin bağlayıcılık bakımından taksimi hususunda da Ahmet Han şöyle demiştir; "Zahiri değerlendirmelere göre Hz. Muhammed'in gerçek sözleri olarak değerlendirilen hadislerde bile, onun Allah'ın Peygamberi olarak yaptıkları veya söyledikleriyle kendisinin bir insan olarak söyledikleri, yaptıkları, hoşlanıp hoşlanmadıkları arasında fark olduğu dikkate alınmalıdır.[393]

Çağdaş dönem Pakistan modernistlerinden Fazlu'r-Rahman'a göre, genel olarak modernistlerin hadise çok az itimad etmelerinin sebebi, ilmî tenkid temeline dayalı olmayıp, daha ziyade, hadislerin oldukça önemli pek çok konuda kendi içinde çelişkiler ihtivâ etmesi ve Kur'an ile uyuşmayan unsurlar içermesinden kaynaklanmaktadır. Hadisle ilgili olarak değişik görüşler benimseyen modernistlerden Ahmed Han, Çerağ Ali gibi önde gelenleri hadisi tamamen reddederken bir kısmı da hadislerin kabulünde

---

391 Chiragh Ali, "Sources of Muslim Law", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, s. 49-54. bk. Chiragh Ali, *The Proposed Political Reforms*, s. xiv-xxi.

392 Chiragh Ali, *Tahkîku'l-Cihâd*, s. 76; a.mlf., *The Proposed Political Reforms*, s. xviii; Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 22.

393 Ahmad Khan, *Khutbât Ahmadiyye*, s. 334-335; a.mlf., *Ahiri Mezâmîn*, s. 132-134.

büyük titizlik ve dikkat gösterilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onların bu tavırları sadece hadise karşı değil, aynı zamanda bütünüyle geleneksel İslâm'a karşıdır.[394]

Sünnetin dini konularda bağlayıcı olamayacağını, geleneksel usulden farklı ve güzel bir şekilde Kur'an'ın tefsir edilmesi durumunda bunlara ihtiyaç dahi kalmayacağını söyleyen Çerağ Ali, hadisleri toplayan kimselerin, rivâyetlerin sahîhi ile zayıfını birbirinden ayırmada kullanılan ölçünün kesin olamayacağını söylemiş, hatta biraz daha ileri giderek, doğruluk ölçüleri ve akli prensiplerin, hadislerin doğrusunu yanlışından ayırmaya ihtiyacı olmadığını, çünkü hadislerin kendisine ve üzerine yapılan araştırmalara itimad edilemeyeceğini ifade etmiştir.[395]

İslâm kamu hukukunun tamamen ilahî ve insanüstü olduğunu iddia eden Çerağ Ali, kaynaklardan sonraki dönemlere aktarılan esasların bu konuyu ilahî ve insanüstü olmaktan çıkardığını, bunların genelde sahîh olmayan hadislere, Arapların uygulama ve adetlerine, Kur'an'dan kıyas yoluyla çıkarılmış bazı sonuçlara dayandığını dolayısıyla, tedvîn edildiği dördüncü yüzyıldan bu yana olduğu gibi, hiç bir aydın ve çağdaş müslüman tarafından da değişmez ve kesin kabul edilmemesi gerektiğini iddia etmiştir.[396]

Bir hukukçu olarak Emir Ali de Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatı ve hadislerle yakından ilgilenmiştir. Hz Peygamber'in rolü konusunda devrinin Batılı araştırmacıları ile yakın bir ilişki kurmuş, ancak onların Hz. Peygamber'in kişiliği ve imajı ile ilgili tartışmalara fazla girmemiştir. Hz. Peygamber'in biyografisini yazan pek çok şarkiyatçı gibi Emir Ali de Allah Resulü'nün; bir peygamber olarak bir de devlet adamı olarak iki ayrı rolünün olduğunu savunmuş, hayatındaki bir çok olayı, peygamber olarak değil devlet adamı sıfatıyla yaptığını iddia etmiştir. Bu yaklaşımı sonucu müslümanların hadislere yönelik değerlendirmelerini de eleştiren Emir Ali, onun verdiği hüküm ve kararların ifade edildiği şekliyle görülüp, müslümanların modern çağlar içindeki durumlarına ışık tutacak zihnî dinamizm ve keskin zekasının gözardı edilmesi durumunda Hz. Peygamber'in hüküm ve davranışlarının öneminin kaybolacağını iddia etmiştir. Onun bu konudaki fikirlerini açık bir şekilde, "En büyük öğretici olan Hz. Peygamber'in zihni, kendisinin son derece aydın, ilerlemeci ve modern ideallere sahip olması ile dikkat çekiyordu. Onun öğretilerindeki sonsuz gayret, insanlık için bir mec-

---

394 Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 321-322.

395 Çerağ Ali, *A'zamu'l-Kelâm fî İrtikâi'l-İslâm*, I, 20.

396 Chiragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular Jihâd*, s. 158; Guillaume, *The Traditions of Islam*, s. 96.

buriyetti. İnsan sürekli bir çaba olmaksızın varolamaz"[397] sözlerinde görmek mümkündür. Sünnetin önemli bir kısmının devlet adamı sıfatı ile yapıldığını iddia ederek bağlayıcılığının olmayacağını iddia etmesi yanında, onun ilerlemeci medeniyet anlayışının erken dönem modernist düşüncede de varlığını açık bir şekilde görülmesi oldukça dikkat çekicidir.

2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği

Kur'an ve sübûtu kesinleşen hadislerin günümüz ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için onların akıl ve tabiatın ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini savunan Ahmed Han'ın Kur'an ve Sünnet hakkındaki temel tezi şu idi: Önceki yorumlayıcıları bunları kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına göre yorumlamışlardı. Ancak zamanın değişmesi bunların yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmıştır. Ona göre Kur'an yanlış ve tarihi olaylara zıt hiç bir unsur taşımaz. Hadislerin güvenilirliğine gelince, Ahmet Han bu konuda oldukça şübhecidir. O Buhârî ve Müslim'in sahihleri de dahil olmak üzere klâsik dönem hadis kaynaklarını eleştirmiş, bunlarda yer alan ve İslâm aklına ters düşen hadislerin reddedilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[398]

Çerağ Ali'ye göre, genel İslâm geleneği değil sadece Kur'an'ın İslâm'ı hızlı gelişmenin, ilerlemenin, akılcılığın ve yeni şartlara uyabilmenin hayati ilkelerine sahiptir. Hz. Muhammed ne bir hukuk sistemi bırakmış ne de müslümanlara böyle bir telkinde bulunmuştur. Medeni ya da dini hukukun herhangi bir esası müslümanların zamana bağlı olarak kendilerinin koymasını istemiştir. Hz. Peygamber zamanında uygulandığı söylenen hukuk pagan Arapların hukuk kurallarını içerir ve özde onlardan müteşekkildir. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'e atfedilen sözlü rivâyetler ise genelde uydurmadır.[399]

Başlangıçta Ehl-i sünnet çizgisinde iken, ardından savunmacı, sonrada modernist bir fikrî değişim çizgisi geçiren Ahmed Han, Kur'an'ı yeni bir mu'tezilî yaklaşımla ele aldı. Kur'an ve Hadisle ilgili ana tezi, bunların her ikisinin de yorumcularının onları kendi çağlarının ihtiyaçlarına göre yorumladıkları, zaman ve şartların değişmesiyle yeniden yoruma ihtiyaç hissettikleri düşüncesinde odaklaşıyordu.[400] Bu ve

---

397 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 81-82, 121. Emir Ali'nin bu ifadelerini *The Spirit of Islam*'ın ilk neşrinde olmadığı halde ikincisine ilâve etmesini William Smith, dinin ilerlemeci yönüne dikkat çekmesi açısından oldukça ilginç bulmaktadır (*Modern Islam in India*, s. 53). Şu halde onun bu fikirleri, tamamıyle Ahmed Han'dan alması söz konusu olamaz.

398 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 4. Ayrıntılı bilgi için bk. Dar, *The Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1957.

399 Chiragh Ali, *The Proposed*, s. 10-12.

400 Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 241.

benzeri fikirleri sebebiyle o bazı müslüman ve Batılı yazarlarca yeni-mu'tezilî hareketin başlatıcısı olarak görülmüştür.

İslâm'ın yanlış anlaşılmış ve yorumlanmış bir din olduğunu savunan Çerağ Ali, hem müslümanların hem de şarkiyatçıların yanlış anlayışlarına dikkat çekmiş, sünnî müslümanların hadisi temel alan fukahanın tarihî seyir içerisindeki faaliyetlerinin bunda büyük bir katkısının olduğunu savunarak, çalışmalarını muhafazakâr dediği müslüman toplumun anlayışını düzeltmek için gayret etmiştir. Ona göre, gerçek İslâm'ın üzerindeki perdeyi ancak reforme edilmiş İslâm ortaya koyabilir. Bu sebeple kaleme aldığı iki temel kitabını ve makalelerini de müslüman ve Batılıların İslâm hakkındaki yanlış kanaatlerini düzeltmek gayesiyle yazmıştır.[401]

Teşekkül dönemi Hindistan altkıtası modernistlerinin hadise karşı eleştirel yaklaşmalarının ve hadisleri reddetmelerinin temel sebebi, hadis kaynakları içerisindeki gerçekleri öğrenmekten ziyade İslâm'a yapılan eleştirileri cevaplandırmak ve onun modern zamanının ihtiyaçlarına uygun olduğunu ortaya koymaktı. Elbette bu da kendilerini Ortaçağ İslâm düşüncesi ve kurumlarının bir çok yönünü eleştirmeye, hadisin yerini sorgulamaya ve islâm hukukunun bir çok hükmünü yeniden ele almaya sevketti.

Muhafazakâr ulemânın yoğun eleştirilerine rağmen Aligarh modernistleri İslâm'ın dinî temellerini yeniden ele alarak ona aklî bir yorum getirmeyi amaçlamışlar bir yandan dinî inancı bilimsel ve aklî tenkid süzgecinden geçirerek şekillendirmeye çalışırken, bir yandan da Batı'dan İslâm'a yapılan saldırıları cevaplandırmaya çalışmışlardır. Onların bütün dinî düşüncelerini şekillendiren dînin bilim ve akıl istikametinde yorumlanması olmuş, sürekli kendilerini iki ayrı ucu temsil eden klâsik anlayış ile modern yaklaşım arasında denge kurma durumunda hissetmişlerdir.

Kendisinden önceki Aligarh ekolü modernistleri gibi Emir Ali de Kur'an'ın hüküm ifade eden bazı emirlerinin tarihî olduğunu ve sadece Hz. Peygamber'in zamanı ve çağı için geçerli olduğunu savunmuştur.[402] Onun bu anlayışına göre, her İslâmî hükmün zorunlu olarak değişmeyeceğini varsaymak tarihe ve insan zekâsının gelişmesine adaletsizce müdâhale etmek demektir. İslâm kendisini dinlerin evrimindeki nihaî nokta olarak görmesine rağmen, ferdî ve mükemmele ulaşmış din olarak o hâlâ gelişebilir ve kendisini aşabilir. Bu anlamda İslâm'ın tarihe katkısının ahlâken mükemmel insanlar yetiştirmekle gerçekleştiğini iddia eden Emir Ali, İslâm ahlâkına dayalı hayatın dinî ve ahlâkî anlayışa nüfuz ettiğini ve söz gelimi pan-İslâmizmi, sadece

401 Wahidur Rahman, "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, 18-19.

402 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 172.

ahlâkî temellere dayalı kardeşlik ve sevgi anlayışının bütün insanlığı ihtivâ edecek derecede genişletilmesi gerektiğini savunmuştur.[403]

Özellikle daha sonraki Pakistan modernist düşüncesinde şekillenen İslâm'ın ahlâkî yönüne yapılan vurgu, Emir Ali tarafından XX. yüzyılın başlarında gündeme getirilmiş, *Ethics of Islam*'da oldukça detaylı denecek bir tarzda dinin bu yönüne vurgu yapılmıştır.[404] O aynı ahlâkî ilkeler çerçevesinde Ahmed Han'ın şeytan ile ilgili görüşlerini tekrarlamış ve Hz. Peygamber'in şeytan anlayışının dahi, belki de kişisel bir şeytanın varlığına inandığı şeklinde anlaşıldığını,[405] oysa onun sözlerini iyi tahlil eden bir kimsenin, onun sözlerinden oldukça aklî bir unsuru ortaya çıkaracağını iddia etmiştir. Emir Ali'nin bir türlü açık şekilde ifade etmeye çalışıp da söyleyemediği bu anlayışa göre, Hz. Peygamber, subjektif bir anlamı olan kavrama dil formunu giydirerek, ashabının daha kolay anlamasını sağlayacak şekilde temsilî bir tasvirde bulunmuştur.[406]

Emir Ali'nin ilerlemeci medeniyet anlayışının tesiri, kadın konusuna dair ileri sürdüğü fikirlerinde de kendisini göstermektedir. Çerağ Ali'nin, gerçekleşmesi imkansız bir şart olan eşler arası adaletin sağlanmasını ileri sürerek Kur'an'ın çok evliliği yasakladığı şeklindeki açıklamalarını da benimseyen Emir Ali, çok evlilik ve miras gibi konularda Kur'an ve Sünnet'te yer alan emirlerin o çağdaki Araplar'ın problemlerine bağlı olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bu uygulamaların muhafazakâr ulemâ tarafından genelleştirilerek birer hukukî uygulama haline getirilmesini ise, bir zamana bağlı emrin fosilleştirilmesi olarak gören Emir Ali, kadının herhangi bir eksikliğini ve yetersizliğini ifade eden bu tür emirlerin tamamının bu çağın Araplar'ını ilgilendiren ve sadece onlar tarafından uygulanması gereken "geçici emirler" olduğunu iddia eder.[407]

Bir sonraki kısımda inceleyeceğimiz üzere ilk dönem Osmanlı aydınları ve devlet ricâlinde karşılaşmadığımız bir şekilde, Emir Ali aynı düşünceyi Kur'an'da ve bunun tabiî neticesi olarak da hadislerde yer alan ve hüküm ifade eden bütün emirler için uygularken, kendisinin de içinde yer aldığı Aligarh ekolünün görüşünü benimsemiştir. Hükümleri, "belli bir zamana bağlı" ve "bütün zamanlar için geçerli" şeklinde ikiye ayıran bu anlayış, Emir Ali'nin de sık sık başvurduğu bir metottur. O, birinci grupta

---

403 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 178; a.mlf., *Ethics of Islam*, s. 4-26; a.mlf., "The Modernity of Islam", *IC*, I, 1927, 1-5.

404 Ameer Ali, *Ethics of Islam*, s. 4-25.

405 Burada Hz. Peygamber'in şeytan tasavvurunun bile hocası ve kendisinin söylediğinden farklı olduğunu gördüğü için olacak ki Emir Ali, ulaşmak istediği sonuca ancak iyi bir analizcinin Allah Resûlü'nün sözlerini tahlilden sonra bu sonuca varacağını savunmuştur.

406 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 64, 103-105; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 90.

407 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 251; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 95.

olduğunu düşündüğü hükümlerin kesin bir biçimde tarihî, dolayısıyla geçici olduğunu, ikinci tür emirlerin ise, İslâmî inancın özünü teşkil edecek şekilde seçilmesi ve sürekli bir şekilde yeniden yorumlanmasının gerektiğini savunmuştur.[408]

---

408 Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 278-279; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 95.

IV. TEŞEKKÜL DÖNEMİ MISIR-SUDAN MODERNİZMİNDE SÜNNET

Teşekkül dönemi Mısır-Sudan modernizminde sünnet konusu bağlamında döneme damgasını vuran ve nil vadisinde hem kendi zamanlarındaki hem daha sonraki dinî gelişmelerin şekillenmesinde önemli rolleri olan Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'un ve kısmen de onlarla fikrî teması olan diğer önemli kimselerin fikirleri üzerinde durulacaktır. Temelde ele alınacak olan iki şahsiyetten Efgânî, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî konularla ilgilenmekten çok felsefî ve siyasî konulara ağırlık vermiştir. Yazmış olduğu az sayıdaki makale veya eserlerinden en önemlisi olan *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*'e kısa bir göz gezdirilmesi ve burada İslâm öncesi ve sonrasındaki felsefî ekollere vukufiyetine, buna karşılık felsefe dışında İslâmî ilimlere neredeyse hiç temas etmemesi bile bu kanaati açıkça ortaya koymaya yetecektir. Dolayısıyla onun sadece başlatıcısı olarak değerlendirildiği ıslah hareketi, ancak talebesi Abduh tarafından geliştirilerek derinleştirilmiştir.

Aynı şekilde Muhammed Abduh da hocası gibi benzer yoğunlukta olmasa da felsefî ve kelâmî konulara ağırlık vermesi sebebiyle, çamışmamızla ilgili konulara oldukça az temas etmiş, *Risâletü't-Tevhîd*'in mukaddimesinde, "Açıklamalarımda genellikle kabul edilen hususların dışına çıkmış olmaktan da korkmadım. Fikir ayrılıklarına gelince; onlara uzaktan telmihte bulundum, öyle ki telmihlerimi ancak mütehassıs ve olgun kimseler anlayabilir" sözleri ile de ifade ettiği gibi, bunları da kapalı bir şekilde telmih ve imalarla ifade etmiştir. Bu sebeple tezde, açıkça ifade ettikleri hususların dışında fikirleri yeri geldikçe istidlal yoluyla tesbit edilmeye çalışıldı. Takip ettiği yöntem olarak Abduh, hadislerin anlaşılması faaliyeti sırasında takip edilen ictihad yönteminden farklı olarak akla büyük önem atfeden, bu şekilde de akıl ile nakil arasını bulma veya aklı öne çıkarmak suretiyle naklin bir kısmını uygulamadan kaldırmaya yönelik bazı yaklaşımlar sergilemiştir. Onun, "İslâm dini tevhid dinidir, kaidelerle tefrik dini değil. Akıl onun en temel esası, nakil de onun en güçlü direğidir" ve "Teâruz olması durumunda, akıl naklin zâhirine tercih edilir"[409] sözleri akıl ve nakil arasındaki denge ve ilişkiyi ifade etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Eserlerindeki bilgilerden de hareketle, Mısır'da hadis hakkındaki geleneksel yaklaşıma karşı ilk tavrın Abduh ile başladığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Abduh sünnet konusunda şüpheci tavrını ortaya koyacak şekilde yeterli delil bırakmıştır. Onun bu tavrını talebesi Reşid Rızâ'nın değerlendirmeleri ışığında anlamanın daha aydınlatıcı olacağı kanaatendeyiz. O, *Târîhu'l-Üstâz* isimli eserinin mukaddimesinde Abduh'a "Üstâz el-İmâm" lakabını vermesine ve ilmî genişlik ve derinliğine hayranlığını ifade etmesine rağmen, "diğer Ezher âlimleri gibi rivâyet, hıfz

409 Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 52.

ve cerh ve ta'dîl yönlerinden hadis ilimlerine dair bilgisinin yetersiz olduğunu" ifade etmiştir. Rızâ, hocası Abduh'un hadis ıstılahları ile bazı Sahîh ve Sünenlerden çok az bir miktar Ezher'in programındaki kadarıyla okuduğunu, bunu da anlamak için değil Ezer'in metodu doğrultusunda sadece teberrük için okuduğunu, ancak daha sonra kendisinin hadisi anlamak ve teeddüp için mütâla ettiğini kaydetmiştir.[410] Abduh'un hadislerin bağlayıcılığı hakkındaki temel tezi, *Risâletü't-tevhîd*'te yer alan oldukça özet bilgilerde yer almaktadır. Ancak o, hadis tenkîdi hususunda sistematik bir metod geliştirmemiştir. Fikir hayatında özellikle kelam ve fıkıh konularına ağırlık vermesi, muhtemelen onun hadis için metodolojik bir çalışmaya gerek duymamasından kaynaklanmıştır. Yine de sünnet hakkında çok az şey söylemiş olmasına rağmen onun söyledikleri sonraki bölümde de ele alınacağı gibi, kendisinden sonraki Mısır yenilikçi düşünürleri için bir esas teşkil etmiştir.

A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI

Bu kısımda, eserlerinde yer verdiği kadarıyla, Efânî ve Abduh'un hadis ve sünnet kavramlarını anlayışları ve bunların hadis usûlü eserlerindeki anlamlarına yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Yine bütün modernistlerin geniş bir şekilde ele aldığı, hadislerin güvenilirliği meselesine dair ileri sürdükleri görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra da, bununla doğrudan ilgisi bulunan hadis uydurmacılığı hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Abduh sünnet kelimesini hadis ilmindeki karşılığı olarak açıklamamış olmasına rağmen, "sünnetullah" anlamına kullanmış ve bu anlamdaki sünneti, "Allah'ın bozulmaz, değişmez, ezelî ve ebedî ilminde ta'yin ve takdir edilen, onun iradesi dışında da değişmeyen bir yol" şeklinde tanımlamış ve[411] bu tanımla ilgili olarak, "إن الشمس و القمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته"[412] (Hiç şüphesiz ki güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden bir âyettir. Her hangi bir kimsenin ölümü veya yaşaması için tutulmazlar; şeklindeki hadisi de delil göstermiştir.[413] Bir önceki kısımda sıkça temas

410 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 1033.

411 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 154, 176; a.mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 54.

412 Hadis için bk. *Buhârî*, "Küsuf", 1, 2, 4, 5, "Bed"ü'l-halk", 4; *Müslim*, "Küsûf", 3, 9, 28; *Neseî*, "Küsûf", 3, 12; *Muvatta'*, "Küsûf", 1, 2; *Ahmed*, II, 109.

413 Abduh'un bu hadisle konu bağlamında istidlal etmesi, hadislere karşı yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir. Teşekkül dönemi modernistlerinde sıkça görülen bu tavra göre,

edildiği gibi bu tanım Ahmed Han'ın tabiat kuralları dediği ve değişmez kabul ettiği temel ilkesi ile aynı şeyi ifade etmektedir. Ancak Abduh sünnetullah tâbirini, fizikî olaylardaki insicamın yanında sosyal olaylar için de kullanmaktadır. İnsanın eğitiminde olduğu gibi, dinler arasındaki tekamül sürecinin de bu ilke çerçevesinde gerçekleştiğini ve ümmetlerin bu esasa göre terbiye edildiğini ifade etmiştir.[414]

Eserlerinden anladığınız kadarıyla Abduh, sünnet ve hadis arasında bir ayırıma gitmediği gibi, açık olarak bunların her birinden ne kastettiğine de temas etmemiştir. Peygamberlerin fonksiyonlarından bahsederken, insanların ahlâkî esaslar ve ahiretle ilgili konuların yanında akıl ve hislerinin kavrayamadığı ve bilmeleri gereken hususları onların akıllarının kavrayacağı bir şekilde kendi kesin ve derin ilimleri sayesinde açıkladıklarını, ferd için akıl ne ise, toplum için de nübüvvetin son derece önemli olduğunu ifade etmesine rağmen burada hadis veya sünnete hiç temas etmediği gibi, peygamberlerin bu yetkisinin sadece Kur'an ile mi sınırlı olduğuna yoksa sonraki nesil insanlar için hadislerin de bir fonksiyonunun bulunup bulunmadığına temas etmemiştir.[415] Oysa peygamberlerin vefatından sonra onların fonksiyonunun toplumda ifasını gerçekleştirmede bu sorular temel esasları teşkil ederler. Yine Abduh'un nas kavramından anladığı şeyin de burada büyük önemi vardır. Peygamberlerin bunca fonksiyonuna rağmen nassı sadece Kur'an ile sınırlandırma temayülü tebliğin ulaşma sürecinde önemli problemlerle karşılaşılmasına ve bunları nasdan çok akılla çözme isteğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlacaktır. Peygamberlerin gerçek fonksiyonunu, aklı ve Allah'ı ve bilmemiz icabeden sıfatlarını bilmemizi sağlayacak yola sevketmek şeklinde izetlemekle Abduh, sadece sünnetin değil, Kur'an'ın da aklın hizmetine verilmiş şeyler olduğuna inandığını ortaya koymuştur.[416] Onun fertteki akıl ile toplumdaki peygamberi denk görmesi, bunun bir başka şekildeki ifadesidir.

2. Hadislerin Güvenilirliği

Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine kesin bir şekilde inanmanın gerekliliğine işaret eden Abduh, bunların içerisine, Kur'an'da açıkça bildirilenler ve sahih bir yolla ve mütevâtir[417] olma şartını taşımak kaydıyla tevâtüren gelen haberleri dahil etmiştir.[418]

---

her ne kadar onlar hadisi dinî konularda delil almada oldukça tereddütlü davransalar ve tevâtür şartını koşsalar da, zaman zaman bazı hadisleri farklı amaçlarla kullanabilmektedirler.

414 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 166.

415 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 95, 108.

416 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 119-120.

417 Burada Abduh mütevâtir'i, " Yalan üzere birleşmeleri adeten mümkün olmayan bir topluluğun, duyulara dayalı bir konuda verdiği haber" şeklinde tarif etmiştir (*Risâletü't-Tevhîd*, s. 201-202.). Hadis ehlinin tarifine göre kısmen eksik gibi gözükmesine rağmen bu tarif ile muhaddislerin kastattiği manayı ifade etmek istediği anlaşılmaktadır Nitekim yukarıdaki ikinci

İtikadî konularda açık ve kat'î delîle i'timad edilmesi gerektiğini savunan Abduh, kat'î delille sabit olan hususlara zannî delille ilave yapılmasının da caiz olmayacağını iddia etmiştir.[419] Haberlerin tevâtüren naklinin daha çok Kur'an için söz konusu olduğunu savunan Abduh, bir başka yerde de tevâtürü, "Kur'an'da gördüğümüz üzere bir tabakanın diğer bir tabakadan öğrendiği ve son râvîye ulaşana kadar her bir tabakanın yalan üzere ittifak etmemelerinden emin olunan ve hiç bir İslâmî fırkanın reddetmediği haber" şeklinde tarif etmiştir. Abduh, ancak bu şartları taşıyan haberlerin kesinlik ifade ettiğini, oysa kevser ırmağı ile ilgili hadislerde olduğu gibi, mânasında garâbet, kerâmet ve güzel temsil ve tasvirler olan riâyetlerin mümkün mertebe senetlerinin kolaylıkla tasdik edildiğini ve tevâtür mertebesine çıkarılmaya çalışıldığını ileri sürmüştür.[420] Mu'cizeler konusundaki görüşünü incelerken üzerinde durulacağı gibi, bu tavrını daha da netleştiren Abduh, kesinlik ifade etmesi ve itimad edilmesi açısından tek hüccet kabul ettiği mütevâtir haberin sadece Kur'an olduğunu açıkça ifade etmiştir.[421]

Abduh hareketinin sahih sünnet üzerine yaptığı vurgu son derece önem arzetmektedir. Zira ıslah edilmiş İslâm'ın temel kaynağını sünnet oluşturmaktadır.[422] Ancak haber-i vâhidlerin güvenilirliği konusunda ise Abduh, oldukça şüpheci ve esnek bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre böyle bir haber kendisine ulaşan kimse, rivâyetinin sıhhatini anladıktan sonra ona inanmak zorundadır. Fakat haber kendisine ulaşmayan veya sıhhatinde şüphesi bulunan kimse, haber mütevâtir bir yolla nakledilmediğinden onu tasdik etmediği için imanî açıdan kınanamaz. Buradan Abduh, Hz. Peygamber'in söylediğine veya takrir[423] ettiğine inandığı bir hususu[424] inkâr eden kimsenin risâletten şüphe ettiği ve onu yalancı sayan bir duruma düştüğü için kötüleme ve ilahî cezayı hakedeceği sonucuna varmıştır. Aynı şekilde mütevâtir bir

---

tarif bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Muhaddisler ise mütevâtiri, "Yalan üzerine birleşmeleri aklen ve adeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin, senedinin başından sonuna kadar bir birlerinden rivâyet ettikleri hadis" şeklinde tarif etmişlerdir (Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 120).

418 Abduh, *A'mâlü'l-kâmile*, III, 470-471.

419 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 201-202.

420 Abduh, *Tesîru cüz'i Amme*, s. 192.

421 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 49.

422 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 180.

423 Abduh'un ifadelerinde sünnetin kapsamına giren Hz. Peygamber'in fiilî uygulamalarının zikredilmesi, az sonra izah edileceği gibi, onun fiilî sünnet için takdir ettiği bir başka konumdan kaynaklanmaktadır.

424 Reşid Rızâ burada sözü edilen hususların genel anlamıyla kabul edilmesi durumunda, "söylediği veya takrir ettiği bir husus" ifadesinden müellifin maksadını aşan manalar anlaşılacağı endişesi ile olacak ki, "risâlet konusu ve Allah'tan aldıklarını tebliğ gibi dinî meselerde" ilâvesini getirmiştir.

haberle bildirilen bir hususu dinin esasından olduğunu bilmesine rağmen almakta gevşeklik gösteren kimse için de aynı ceza sözkonusu olacağını savunan Abduh, bu hükmün Kur'an'ın tamamı ve fiilî sünnetlerin az bir kısmı için söz konusu olduğunu ileri sürmüştür. Görüldüğü gibi Abduh burada fiilî sünneti mütevâtir haber şeklinde değerlendirmiştir.[425] Ancak onun bu değerlendirmesi bütün fiilî sünnetler için değil sadece, namaz, oruç, zekat hac gibi ibadetlerin uygulamaya yönelik kısmı ile ilgilidir.[426] Abduh yine bu yaklaşımı ile, fiilî mütevâtir, kavlî mütevâtir ayırımını getirmiş olmaktadır. Muhaddisler ise, mütevâtir ifadesinden genellikle kavlî mütevâtiri kastederler ve onu da lafzî ve ma'nevî şeklinde bir ayırıma tabî tutarlar.

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi, Abduh'un âhâd hadislere güven hususundaki isteksizliği ve "hadis ehlinin tenkid usûlü doğrultusunda sahih kabul edilmesi gerektiği" kanaatini kabul etme taraftarı olmadığı açıkça kendisi tarafından ifade edilmese de, Reşid Rızâ, Muhammed Hüseyn ez-Zehebî ve G. H.A. Juynboll gibi daha sonraki araştırmacılar tarafından onun bu tavrına dikkat çekilmiştir. Zehebî, Abduh'un hiç bir âhâd hadisin tefsîre temel teşkil edemeyeceğini savunduğunu ifade etmiştir. Ona göre Abduh, özellikle İsrâilî rivâyetler hakkında şüpheci olmakla kalmamış, sahîh olarak kabul edilen diğer hadisleri de sika kabul etmemiştir.[427] Aynı şekilde Reşid Rızâ da Abduh'un özellikle İsrâilî rivâyetler ve fiten hadisleri olmak üzere, bazı konulara dair hadisleri doğrudan kabul etmediğini, bu tür hadislerin sahîh kabul edilen eserlerde bulunması da bu açıdan sonucu değiştirmeyeceğini ifade etmiştir.[428]

Abduh ve Efgânî'ye karşı eser yazanlar arasında yer alan Şeyh Muhammed Cenbihî, Efgânî ile son görüşmesi olarak bahsettiği bir karşılaşmasında Efgânî'ye, "Ben gizli bir hazine idim..." hadisini sormuş ve bu hadis yüzünden onunla ilişkisi kesilmişti. Cenbihî olayı şöyle anlatır: " Ben ona bu hadisi sordum. Onun Kudsî hadisleri inkâr ettiğini biliyordum, çünkü o Allah'ın varlığına inanmayan bir tabiatçıydı".[429]

Abduh'un ıslah alanındaki çalışmaları ile asrın en önde gelen şahsiyetlerinden olmasına rağmen, hadis ilmindeki nasibinin az olduğunu ifade eden Sibâî, onun akla dayalı istidlali ve mantığı esas aldığını, sünnet, hadis râvîleri ve hadisle amel hususunda Ebû Reyye'nin ileri sürdüğü türden fikirlere sahip olduğunu söylemiştir.[430]

---

425 Abduh, *A'mâlü'l-kâmile*, III, 470.

426 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 203. Nitekim aynı hususa Reşid Rızâ da işaret etmek suretiyle hocasının görüşünü benimsediğini ortaya koymuş, kavlî mütevâtir hadislerin sayısının "cem-i kıllet" sayısına dahi ulaşmadığını ifade etmiştir (Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 203).

427 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, III, 239.

428 Rızâ, *Menâr*, XXVIII, 27.

429 Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 95.

430 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 30.

Ona göre meselenin özü şudur; bir kimse Peygamberin söylediğini bildiği bir şeyi inkâr ediyorsa, mesajının doğruluğunu tekzip edip onu yalancı olarak tanımlamaktadır. İmanın şartlarının bir bölümünü tanımayı ihmal etmek de bunun gibidir. Ancak bu Kur'an'ın kapsamını ve ameli konularla ilgil olan birkaç hadis ve sünneti ihtivâ eder. Böylece Abduh hadisin kabulü için oldukça katı şartlar ileri sürmektedir. Ona göre eğer hadis bir otorite tarafından tutarlı bir şekilde nakledilmişse, akli tecrübeye muhalif değilse ve farz veya imanın şartları ile ilgili ise kabul edilir.[431]

Başlangıçta inanç esaslarının tamamıyla Kur'an üzerine bina edildiğini ifade eden Abduh, sonraları çeşitli fırkaların müdâhalesiyle, Kur'an'a el atıldığını, nasların gayesinden uzaklaştırıldığını ve sınırları dışına çıkartıldığını ileri sürmüştür. Burada hadisler konusuna girmeyen Abduh'un bu yaklaşımı, *Risâletü't-Tevhîd*'in önsözünde ifade ettiği, "Fikir ayrılıklarına ancak uzaktan telmihlerde bulundum, öyle ki telmihlerimi ancak mütehassıs kişiler anlayabilir"[432] sözleri ışığında değerlendirilecek olursa, benzeri kanaatleri hadisler için de taşıdığı ortaya çıkacaktır.

3. Hadislerin Rivâyeti

Efgânî'nin değişiklikliğe uğramaksızın nesilden nesile nakledildiğine inandığı sıdk sıfatı çerçevesinde temas ettiği ve bir hedefe ulaşmak için takip edilecek yolun, onu önceden haber almaya bağlı olduğunu ifade etmiş ancak bu haberin güvenilir olması için, râvînin hadiseyi olduğundan ne fazla ne eksik anlatmamasının, olduğu gibi konuşması ve gördüğü gibi anlatmasının, sıdkının bütün, özünün doğru ve sözü dinlenmeğe değer olmasının şart olduğunu ifade etmiştir.[433] Bu şartlara uymayan bir haberin gerçekliğinin de olamayacağını ve hiç bir fayda sağlamayacağını ifade eden Efgânî, hadis rivâyetini konu etmeksizin bir haberin doğruluğu için gereken şartları ortaya koymuştur. Şu halde bu ifadelerinden onun râvînin sıdk sıfatına son derece önem verdiği sonucuna ulaşmak yanlış olmasa gerektir.

Ahmed Han ve Çerağ Ali özellikle fikri olgunluklarının sonlarına doğru hadisleri reddeden bir tutum sergilerken, Abduh, müslümanların üzerinde ittifak ettikleri, mütevâtir hadislerin kabul edilmesinin gerektiğini savunmuştur. Bunun yanında şayet gerçekten Hz. Pyegamber'den sudur etmiş olması kesin olmayan bir hadisle karşılaşılması durumunda ise, onu temkinli olarak reddetmenin mümkün olacağını ileri sürerek,[434]

---

431 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modenist Düşünce*, s. 85-86.

432 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 3.

433 Efgânî, *Risâle fî İbtâli mezhebi'd-dehriyyîn*, s. 28.

434 bk. Abduh, *Risaletü't-tevhîd*, s. 186.

Fazlu'r-Rahman'ın değerlendirmesiyle, aynı sonuca, yani zahiren de olsa modernleşme sürecinin önüne çıkan hadis engelinin kaldırılmasına varmaktadır.[435]

Abduh, bir hadisi, sadece eğer tutarlı olarak ve güvenilir bir şekilde uygun şartlar altında rivâyet edilmişse, yani "genelde aklî tecrübe dahilinde olan konularda ve yalan üzere ittifakları mümkün olmayan bir cemaat tarafından naklediliyorsa" kabul etmektedir.[436] Böylece Abduh'a göre hadisin kabul edilmesi için tecrübeyle çelişmemesi ve çok sayıda kimse tarafından mütevâtir bir senetle nakledilmesi gerekir. Haber-i vâhidler ve tek otoriteye dayalı olarak rivâyet edilen hadisler için Abduh şöyle demektedir: "Kendisine hadis ulaşan ve doğruluğuna kanaat getirebilen kimse ona inanmak zorundadır. Ancak hadisin bir kimseye ulaşmaması veya doğruluğu hakkında şüphe olması halinde rivâyet muttasıl bir senedle destelenmediği sürece inanmamak, inançsızlıkla suçlanmayı gerektirmez".[437] Buna karşılık inanç esası olarak ancak mütevâtir bir senedle nakledilen hadislerin bağlayıcı olabileceğini söyleyen Abduh, bu anlamda kesin bir şekilde nakledilen kat'î nassın Allah'ın kitabı olduğunu ifade etmiştir.[438]

Sened ve hadis rivâyet teknikleri hususuna fazla yer vermese de Abduh'un, en azından muhaddislerin uyguladığı isnad sistemini tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Hindistan'a yazdığı bir mektupta, orada fikirlerini benimseyen bir kişinin[439] kendisinden isnad silsilesini ve bununla birlikte fikirleri ve eserlerini okutup anlatmak üzere icâzet göndermesini istemesi üzerine yazdığı konuyla ilgili sözleri hadis ilmi açısından önem arzetmektedir.[440] Abduh bu konudaki düşüncelerini, "Kardeşim benden aldığım ilim ve rivâyetlerin tamamı için kendisine icazet vermemi ve kendisine ilim silsilemi göndermemi istiyor. Ben hiç görmediğim bir zata icâzet vermekten haya ettiğim gibi, söylemediğim halde benden aldığını iddia ettiğin bir şeyi benden aldın diye sana nasıl icazet verebilirim. Şunu da ifade edeyim ki râvîlerini, râvîlerinin hallerini, güvenilirliği ve zabt yönünden değerini bizzat bilmediğim hiç bir senedin benim katımda hiç bir kıymeti söz konusu değildir. Yine sened zinciri, hadis şeyhlerinin birbirinden aldıkları bilgileri aktarmada kullandıkları isimlerdir ki bizim onların söylediklerini araştırma imkanımız yoktur"[441] sözleri ile dile getirmiştir. Bu değerlendirmeler isnadın değeri hakkında onun oldukça tereddütlü bir yaklayım içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.

---

435 Rahman, *Islam*, s. 219.

436 Haber-i vâhidlerin zannîliği ve yakîn ifade etmediğine dair görüşlerin değerlendirmesi için bk. Behnesâvî, S. A., *es-Sünnetü'l-müfterâ 'aleyhâ*, s. 156-168.

437 Abduh, *Theology of Unity*, 155.

438 Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, s. 209.

439 Söz konusu mektup 19 Rabî'u'l-evvel 1322 (4 Haziran 1904) tarihinde Şeyh Ahmed Ebû'l-Hayr isimli Hindistanlı bir zatın mektubuna cevaben yazılmıştır.

440 Abduh, *A'mâlü'l-kâmile*, III, 197-198.

441 Abduh, *A'mâlü'l-kâmile*, III, 198.

4. Hadis Uydurmacılığı

Abduh'a göre ilk yüzyıllarda müslümanlar maddi ve manevi gücün zirvesinde olmalarına rağmen daha sonraki yüzyıllarda "din kisvesine bürünmüş bir takım kimseler çıkarak bidatler ortaya attılar ve dinde olanla olmayanı karıştırdılar". Böylece siyasi etkenlerin de yardımı ile insanlar aralarında cebriyyeci görüşler yayıldı. Üçüncü dördüncü yüzyılda zındıkların ve varlıkların zahiri mevcudiyetini inkâr eden, onları hayal sayan sofistaiyye'nin görüşleri bu türdendir. Yalancı râvîlerin uydurarak Şeriat sahibi'ne (s.a.) nisbet ettikleri ve kitaplarına aldıkları hadisler gayretkeşlik ruhunu öldüren zehirler ihtivâ etmektedir.[442]

Efgânî, ümmetin saadetinin temin edilebilmesi için ilk yapılması gereken şeyin, aklın hurâfelerden doğan bulanıklık ve evhâmın paslı donukluğundan kurtarılması ve bu suretle aklın berraklığının korunması olduğunu savunmuştur.[443] Başlangıçta tevhîd ilminin temellerinin tamamen Kur'an'a dayandığını ancak, sonraları çeşitli fırkaların onu gayesinden uzaklaştırdıklarını savunan Abduh, bu konuda en güçlü dayanağının akıl, en kuvvetli esasının da nakil olduğuna kesin olarak inanılması gerektiğini, bunun dışında kalan her şeyin şeytanlar ve siyasî idareciler tarafından telkin edildiğini ifade etmiştir.[444]

İslâm'ın daha çok kendi müntesiplerinden zarar gördüğünü savunan Abduh, daha ilk asırlardan itibaren uydurmacılık faaliyetlerinin başladığını ileri sürmüş, sahâbe hatta Hz. Peygamber zamanında bile bu faaliyetlerin başladığını ifade ederek, konu ile ilgili olarak onun, "أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة؛ ألا من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (Ey İnsanlar! Benim adıma yalan uydurmacılığı çoğalmıştır; Haberiniz olsun; Kim kasten bemin adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın)[445] buyurduğunu nakletmiştir.[446]

Emevîler döneminde hadis uydurmacılığının "umûmu belvâ" haline geldiğini ve râvîlerin oldukça fazla olmasına rağmen, güvenilir olanların sayısının az olduğuna dikkat çeken Abduh, pek çok sahâbînin bu sebeple rivâyetten geri durduklarını savunmuştur. Muhaddislerin de benzeri kanaatlerine dikkat çeken Abduh, bu konuda

---

442 Emin, *Raidü'l-fikri'l-Mısrî*, s. 82-83.

443 Efgânî, *Risâle fî İbtâli mezhebi'd-dehriyyîn*, s. 65.

444 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 24.

445 Görüldüğü üzere Abduh muhaddislerce lafzî mütevâtir kabul edilen bu hadisi, bazı ilâvelerde bulunarak kaydetmiştir. Bu ilâve onun hadîsi tam olarak nakletmediğini göstermektedir. Reşid Rızâ'nın da ifade ettiği gibi Abduh bu hadîsi ma'nen rivâyet etmiş ve rivâyetin sonuna, "أو كما قال" sözünü eklemiştir. Haîsin kaynakları ve Hz. Peygamber dönemindeki uydurmacılık hadisesi ile ilgili olarak bk. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 23-25.

446 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, II, 347.

yapılan çalışmalara da dikkat çekerek, onların titizliğini ortaya koyan nakillerde bulunmuştur. O bu çerçevede, İmam Mâlik'in ondört bin hadis ihtivâ eden kitabı Muvatta'ı yazdıktan sonra, "قد كثرت عليّ الكذابة فطابقوا بين كلامي و القرآن ؛ فان وافقه و الا فاطرحوه"; (Ey İnsanlar! Benim adıma yalan uydurmacılığı çoğalmıştır; Bemin sözüm ile Kur'an'ı karşılaştırın. Şayet (benim sözüm Kur'an'a) uyarsa onu alın, aksi taktirde onu kabul etmeyin) şeklindeki hadisi[447] duyduğunu, bunun üzerine eserini tekrar gözden geçirdiğini ve bunlardan binden fazla hadisin mevzû olduğu kanaatine ulaştığını ifade etmiştir.[448]

Abduh aynı dönemde farklı dinlerden çok sayıda kimsenin, gerçekten inanmadığı halde ganîmet elde etmek, müslümanların saldırılarından korunmak, ona mensup olmakla şereflenmek veya onun örtüsüyle gizlenmek maksadıyla İslâm'a girdiğini ifade etmiştir. Bu tür kimselerin içlerinde gizledikleri eski inançlarına rağmen müslüman gibi görünmeye ve riyâkâr davranarak kendilerini müttakî göstermeye çalıştıklarını, onların bu halini gören müslümanların da rivâyetlerine güven duyarak, bu kimselerin eski inançlarını Hz. Peygamber'e isnad etmek suretiyle uydurdukları hadislerini nakletmeye başladıklarını ileri sürmüştür. Hatta bu sebeple müslümanların eserlerinde bu tür İsrâilî rivâyet ve Tevrat şerhlerinin Hz. Peygamber'in hadisi olarak nakledildiğini, ancak bu tür rivâyetlerin sahîh olmadığını ve onlara itibar edilmemesi gerektiğini ifade ettiklerine işaret etmiştir. [449]

B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ

Hindistan altkıtası modernistleri kadar olmasa da, teşekkül dönemi Mısır yenilikçileri de hadis ilimleri ve kaynakları hakkında benzer iddialar ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede bu kısımda, Abduh ve Efgânî'nin öncelikle hadislerin kitâbeti, tedvîni ve tasnîfine dair görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra her iki şahsiyetin temel hadis kaynakları ve musannifleri ile ilgili ileri sürdükleri görüşlerine temas edilecektir. Hadis tarihine dair bu konuların ardından ise, onların önerdikleri, hadislerin sıhhatini tesbit için takip edilmesi gereken yöntemler üzerinde durulacaktır. Son olarak da hadis ilmi ve kaynaklarına bakışlarının bir neticesi olarak, hangi hadisleri uydurma sayıkları konusu üzerinde durulacaktır.

---

447 Bu hadis metni için de yukarıdaki değerlendirmeler söz konusudur. Arz hadîsi olarak bilinen ve muhaddislerce uydurma kabul edilen bu manâdaki rivâyeti de Abduh ma'nen nakletmiş ve bu rivâyetin sahihliği varsayımı üzerine görüşünü bina etmiştir.

448 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, II, 347-348.

449 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, II, 348.

1. Hadislerin Kitabeti, Tedvini ve Tasnîfi

Hadislerin ilk defa tedvini konusuna dolaylı olarak temas eden Abduh, hicrî I. yüzyılda ümmet arasında ortaya çıkan fitneler üzerinde durmuş, bu ihtilaflar sonucu herkesin kendi yolunu tuttuğuna dikkat çekmiştir. Ona göre Emevî hanedanının başlarında müslümanları tek bir esas üzerinde toplama gibi bir gayretin olmaması bu konuda herhangi bir nazariyenin ortaya atılmaması ile sonuçlanmıştır. Herkesin hoşuna giden bir yol tutturduğu bu ortamda Ömer b. Abdülaziz'in Zühri'ye (ö. 124) kendisine ulaşan hadisleri tedvin etmesini emrettiğini ifade eden Abduh, Zühri'yi hadisi ilk defa tedvin eden kişi olarak kabul etmiştir.[450] Oysa muhaddislerin bu konudaki kabulü, halîfe tarafından resmî bir talimat verilerek hadisin tedvîn edilmesi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca müellifin *Risâletü't-Tevhîd*'inin neşrinde Reşid Rızâ, bu konuda bir dipnot düşerek, halîfenin bu resmî talimatının Zührî'ye değil, Ebû Bekr Muhammed b. Amr b. Hazm'a (ö. 117) gönderildiğini, Zührî'nin kendi arzusu ile hadisleri tedvin ettiğini ifade etmiştir.[451]

2. Hadis Kaynakları ve Musannifler

Ahmed Han ve Abduh İslâm hukukunun birinci kaynağı olan Kur'an'ın aklî yorumuna büyük önem vermelerine rağmen, ikinci kaynak kabul edilen sünnete yaklaşımlarında farklı düşünmüşlerdir. Bu çerçevede Ahmed Han ve Çerağ Ali sünnete yaklaşımlarında şüpheci bir tavır sergilerken Abduh, biraz daha ihtiyatlı yaklaşmıştır. Abduh hukuka temel teşkil edecek fiili sünneti kabul etmede, hadis külliyatından küçük bir kısmın itibara alınması gerektiğini savunur. Bu şekildeki değerlendirmesi sebebiyle Hindistan altkıtasında yaşayan sonraki modernistler Ahmed Han ve Çerağ Ali'den ziyade Abduh'un görüşlerini desteklemişler onun *Risaletü't-tevhîd*'ini değişik kelâmî okullarda ders kitabı olarak yaygın bir şekilde kullanmışlardır.[452]

Muhaddislerin özellikle fiten ve fırkalara dair hadislerin sahîhini sakîminden ayırmada kesinlikle hataya düştüklerine inanan Abduh, özellikle hevâ ehlinin bu tür hadislerin revaç bulmasında önemli rolünün olduğunu ileri sürmüş, muhaddislerin bunları kabul etmekle aynı hataya düştüklerine dikkat çekmiştir. Sihirle ilgili hadisleri de

---

450 Ömer b. Abdülazîz'in ve Zührî'nin hadis ilmine hizmetleri bütün muhaddislerce müsellem olmakla birlikte, kaynaklarda resmî tedvin emrinin, halîfe tarafından o zamanın Medine vâlisi olan Ebû Bekr b. Muhammed Hazm'a, bilinen endişelerle, Amre bt. Abdurrahmân'ın (ö. 98) ve Kâsım b. Muhammed'in hadislerini toplamasını ve onların rivâyetlerinin sadece Hz. Peygamber'in sözlerini ihtivâ edenlerini tedvin etmelerini emretmiştir. Şu halde muhaddislerin genel kanaatine göre resmî tedvin emri sadece Zührî'ye verilmediği gibi, ilk müdevvin o da değildir.

451 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 15.

452 Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 270.

aynı çerçevede değerlendiren Abduh, bu rivâyetlerin de Kur'an'a muhalif olduğunu ancak muhaddislerin bunları da sahih kabul ettiğini ileri sürmüştür.[453]

Abduh, megâzî kitapları ve onlarda yer alan hadisler ve sahâbe kavillerinin sıhhati konusunda ve özellikle de Vâkıdî'nin eseri hakkındaki bir soruya cevap vermek amacıyla bazı tarih ve hadis kaynakları hakkındaki kanaatlerini ifade etmiştir.[454] Yine bazı kimselerin bu eseri ilk nesilden intikal eden en temel kaynak kabul ettiklerine ve her şeyi ona dayandırma eğiliminde olduklarına işaret eden Abduh, bu problemlerle alakalı olarak hadislerin rivâyeti ve özellikle uydurmacılık faaliyetleri hakkındaki fikirlerini dile getirmiştir. Abduh, Vâkıdî hakkında bazı muhaddislerin kanaatlerine de[455] yer vererek onun rivâyetleri açısından güvenilir kabul edilmediğini, bu yüzden eserinin yalanlanması durumunda hata edilmiş olmayacağını ifade etmiştir. Bu anlayış, şarkiyatçıların genelde benimsedikleri ve bazı çağdaş modernistler tarafından da benimsenen, "Hadis kaynaklarına nisbetle, tarih ve megâzî kaynaklarının daha güvenilir olduğu" görüşü karşısında hadis âlimlerinin kanaatinin benimsenmesi şeklinde bir görünüm arzetmektedir. Yine Abduh'un tarihî kaynak olarak da birinci derecede Buhârî, Müslim gibi sahîh hadis kaynaklarının ardından da İbn Esîr, Mes'ûdî, İbn Haldûn gibi tarihçilerin eserlerine müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[456] Zirâ Reşid Rızâ'nın da ifade ettiği gibi, Abduh'un düşüncesinde, sîret kitapları ve Resûl-i Ekrem'in şemâiline dair eserler de teşrî' ve İslâm tarihi için önemli kaynaklardır.[457]

Abduh Ezher'deki eğitim sistemini tenkid ederken de hadis kaynakları ve özellikle hadis şerhlerini eleştirmiş ve "sanki müellifin yazdıkları vahiymiş gibi kabul edilmekte, sanki kitapta yer alan her şeyin bir hikmeti varmış da sadece kendileri gibi muhakkikler biliyormuş gibi kabul edilmekte" diyerek, şerh ve haşiyecilik geleneğine atfedilen ihtimamın yersiz ve boşa zaman kaybı olduğunu ileri sürmüştür.[458]

---

453 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 1033. Abduh'un bu fikirlerindeki genellemeci yaklaşımından talebesi Rızâ da rahatsız olacak ki hocasının görüşlerini anlattıktan sonra şunları söylemiştir: "Bu konuların bazılarında ben kendisi ile mücade ettim ve cerh ve ta'dil alimlerinin Kur'an nassı ve diğer bazı kat'î delillere aykırılığı sebebiyle mevzû olduklarına hükmettiklerini söyledim. Bunun üzerine sözlerimin temelde doğru olduğunu, ancak muhaddislerin cüziyyâta gelince bu esası uygulamadıklarını ileri sürdü" (Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 1033).

454 Abduh, "Kütübü'l-megâzî ve ehâdîsu'l-kussâsîn" adlı bu yazısını ilk defa, Beyrut'ta yayımlanan *Semerâtü'l-fünûn* isimli gazetenin 26 Ramazan 1303 (26 Haziran 1886) tarih ve 587 sayılı nüshasında, daha sonra da Ramazan 1313 (1896) ve Şevval 1318 (1901) tarihlerinde *el-Menâr*'da yayımlamıştır (*Menâr*, III/31, 1901, 855-860).

455 Reşid Rızâ da bu kanaati benimsemiş, Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in onu yalancı olarak kabul ettiğine işaret ederek, Vâkıdî'nin en iyi ihtimalle zayıf kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir (*Târîhu'l-Üstâz*, II, 349).

456 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, II, 350.

457 Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, I, 1033.

458 Emin, *Raidu'l-fikri'l-Mısrî*, s. 80.

3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri

Abduh hadislerin hüccet olması konusunda ayrıntılı şeyler söylememesine rağmen onun değişik eserlerinde bu konuda bilgi bulmak mümkündür. Kevser sûresinde geçen "el-kevser" kelimesinin ulemânın kasteddiği gibi cennette bir ırmak olmayıp Allah'ın insanlığa ihsan ettiği risâlet mânasında olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda rivâyet edilen hadislerin kesin bilgi/yakîn mertebesine çıkmadığını şöyle ifade etmiştir; "Bu hadislerin hiç biri mütevâtir seviyesine çıkmamıştır. Kerâmet ve güzel hasletler sebebiyle bu tür konularda râvîlerin özellikle mütesâhil davrandığı zannedilmektedir. Diğer râvîler de kendisine nakledilen bu tür haberleri hemen nakletme temâyülündedir. Bu da tevâtür şartını bozar. Çünkü mütevâtir hadisin ilk şartı râvî tabakalarının hiç birinde rivâyetin (muhtevâsı dolayısıyla) kayırılması söz konusu olmamasıdır".[459]

Allah'ın sıfatları hakkında yaptığı bir değerlendirmeye, bir hadisle başlayacağını söyleyen Abduh, " تفكروا فى خلق الله و لا تفكروا فى ذاته فتهلكوا " şeklindeki hadisi[460] zikretmiş, ardından bunun sahih olmadığını ancak Allah'ın kitabının hem umumî mânada hem de tafsilatta onun mânasını te'kid ettiğini söylemiştir.[461] Bu yaklaşımından hareketle Abduh'un hadisleri değerlendirmedeki bazı ölçülerini tesbit etmek mümkündür. Bu hadis hakkında muhaddisler tarafından yapılan değerlendirmeler bir yana, Abduh'a göre bir hadisin bağlayıcı olmasında onun hakkında geçmiş ulemâca verilmiş hükmün çok fazla bir öneminin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında, özellikle bazı müteahhirûn dönemi âlimlerince dile getirilen "umûmâtü'l-Kitâb ve's-sünne" ifadesinin ilk kısmında yer alan yaklaşım ile, "icmâlî veya tafsîlî anlamda Kur'an tarafından desteklenme" esası kısmen bir benzerlik arzetmektedir. Ancak her ne kadar Abduh'un ifadesi Kur'an'a vurgu yapan bir anlayış izlenimi verse de onun aklı daha da öne geçirdiği değişik kereler ifade edilmişti. Ayrıca, eğer delil alınması söz konusu olacaksa, sünnet'in de Kur'an'a arzedilmesi gerektiğini savunduğu sonucu çıkarılabilir.

4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi

Abduh'un bir sistem içerisinde hadislere yaklaşımı, bazı konularda onun ulemâdan farklı görüşler ileri sürmesine yol açmıştır. Meselâ el-Felâk sûresini tefsir ederken

---

459 Emin, O., *Raidu'l-kikri'l-Mısrî*, s.149; Abduh, *Risaletü't-tevhid*, s. 168-169.

460 Reşid Rızâ'nın ifade ettiğine göre, temel hadis kaynaklarında yer almayan bu hadis, Ebû Nu'aym'in *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-evsat*'ı, Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îman*'ı gibi kaynaklarda yer almış ve sendindeki bazı ravîleri tenkid edilmiştir. Buna rağmen Abduh'un fikrini destekler görünmesi sebebiyle, muhaddislerce yapılan tenkidlere rağmen Reşid Rızâ, benzerî rivâyetlerin de desteği ile hadîsin sıhhat açısından güç kazandığını ve ma'nâ olarak sahih hale geldiğini ifade etmiştir (Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 49).

461 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 49.

temas ettiği Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını ifade eden hadisleri[462] sihrin hakikatinin olmadığı gerekçesiyle inkâr etmesi ve Resûl-i Ekrem'e sihir yapıldığını kabul edenlerin cahil ve anlayışsız olduklarını iddia etmesidir.[463]

Aklî tefsir metodunu esas alan yaklaşımı sebebiyle Abduh,[464] Felak sûresinde geçen ve nüzûl sebebi olarak Lebîd b. A'sam'ın Hz. Peygamber'e sihir yapması hadisesi anlatılan "و من شر النفاثات فى العقد" (.. düğümlere üfleyen üfürükçülerin şerrinden, Felak 113/4) âyeti üzerine yaptığı tefsirde sihir konusunu geniş bir şekilde ele almıştır. Burada Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair hadislerin bulunduğuna dikkat çeken Abduh bu hadisleri yukarıda da ifade edildiği gibi, bağlayıcı kabul etmemiştir. Bu rivâyetlerin kabul edilmesi durumunda, ilgili hadislerde Hz. Âişe'nin ifade edildiği şekliyle, "حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخيل اليه أنه يفعل الشيئ وما يفعله .." Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmadığı halde yapmış vehmine kapılması[465] ile müşriklerin ileri sürdüğü vahiy almadığı halde alıyormuş gibi bir tevehhümde bulunduğu şeklindeki iddialar arasında bir farkın olmadığını savunmuştur. Yine bu tür rivâyetlerin kabul edilmesinin müşrik ve zalimlerin Kur'an'da geçen, "إن تتبعون إلا رجلا مسحورا" (Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz, el-İsrâ 17/47, el-Furkan 25/8) âyetindeki ithamları doğrulamak anlamına geleceğini ileri sürmüştür. O, sihrin gerçekliğini kabul etmekle birlikte, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına inanmamış ve bunu savunan müslümanları da mukallid olmakla ve nübüvvetin mahiyetini anlayamamakla itham etmiştir.[466]

Abduh ve talebesi Reşid Rızâ'nın sünnet görüşünü açıkça beyan etmelerinin yanında zaman zaman Kur'an ve sünnette açıklanan hususlara farklı yaklaşımlarından da onların hadislerle istidlal etmediklerini veya hadisleri itibara almadıklarını söyleyebiliriz. Sefer halinde su bulunması halinde bile teyemmüm edileceğini ifade eden görüşleri bunlardan birisidir.[467] Hz. İsa'nın ölümü ile ilgili olarak da Ehl-i sünnet'in aksine İsa'nın öldürüldüğünü ileri sürmüşler ve bu konudaki Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilen Ebû Hureyre hadisinde ifade edilen onun öldürülmediği ve insanların arasına yeniden ineceğini beyan eden hadisi[468] kabul etmemişlerdir. Yine Abduh,

---

462 Bu konuda Buhârî'deki hadisin âhad olduğunu ve âhad hadislerin i'tikatta delil olamayacağını savunurlar.

463 Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, s. 138-139.

464 Onun tefsir metodu ile ilgili olarak bk. Abdürrahîm, *el-İmâm Muhammed Abduh ve menhecühû fi't-Tefsîr*, Kahire 1400/1980; Şehhâte, *Menhecü'l-İmâm Muhammed Abduh fi't-tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1984.

465 Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair rivâyetlerden hareketle ortaya atılan şüpheler ve ilgili hadislerin ışığında değelendirilmesi için bk. Mursıfî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye*, s. 424-433; Şehhâte, *Menhecü'l-İmâm Muhammed Abduh fi't-tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 109-130.

466 Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 209-210; a.mlf., *Risâletü't-Tevhîd*, s. 86.

467 Rızâ, R., *Tefsiru'l-Menar*, V, 119-121

468 *Buhârî*, IV, 143; *Müslim*, I, 136.

İsa'nın kıyametten önce ineceğine dair hadislerin tevâtür derecesine ulaşmadığını iddia etmiştir.[469]

Abduh'un tartışılan görüşleri arasında yer alan bir diğer husus da mu'cizeler meselesidir. Mu'cize'yi, risâletin kabulünde İslâm'ın bir dayanağı olarak gören Abduh, onun tek hüccet olduğunu ileri sürerek, tevâtür yoluyla nakledilmesini ve te'sirinin kesintiye uğramamasını[470] şart koşmuş, bunun dışında haberler sahîh senedle gelseler de, meşhur da olsalar zayıf da olsalar, müslümanlara göre hiç bir şekilde kesinlik ifade etmeyeceklerini iddia etmiştir.[471] O, aklen mu'cizeleri imkansız görmemiş, ancak bunu normal tabiat kanunları dışında ilahî iradenin mu'cizevî olaylara has yeni bir kanun koyması sonucu gerçekleşebileceği izahını yapmıştır.[472] Bununla birlikte Abduh'a göre hissi olanlardan çok manevi mu'cizeler önemlidir. Bu anlamda Kur'an kendisinin mu'cizeliğini açıkça ortaya koymaktadır. Yine ona göre Kur'an'ın zahirine muhalif görünen mu'cizeleri savunmaya ihtiyaç yoktur.[473] Böylece Abduh, aynı dönem Hindistan modernistlerinin aksine ilke olarak mu'cizeleri kabul ederek geleneksel inanışla onlar arasında orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı, elbette prensipteki tutumudur ve öncelikle sübûtu kat'î olan Kur'an'daki mu'cizeleri izah için yapılmıştır. Hadislerde anlatılan mu'cizevî olaylara gelince, kanaatimizce Abduh'un genel yaklaşımı ışığında, bunları sübût açısından şüpheli olmaları veya katiyyet ifade etmemeleri sebebiyle, tabiat kanunlarının geçerliliğini kabul edecek güçte olmadıklarını savunmasını gerektirmektedir. Nitekim Abduh, Hz. peygamber hakkında sabit olan büyük mu'cizenin, hiç bir değişmeye uğramayacak olan Allah'ın ezelî ve ebedî kelâmı Kur'an (el-Kitâb) olduğunu ifade etmiştir.[474]

Yine Allah Tealâ'nın Hz. Adem ile alakalı olarak anlattığı, yasaklanmış ağacın meyvesinden yemesi ve ardından cennetten kovulmasının sırrının açık olmadığını savunan Abduh, bu olayın ancak insan oğlunun yeryüzüne gelmesi ve onu imar etmesine vesile olduğunu savunmuştur. Ayrıca Abduh, meyvanın yasaklanması ve Adem'in yasağı çiğnemesinin insan soyunun iki zıt tabiatına işaret etmesi açısından

---

469 Bu konudaki görüşler için bk. Bayram,-Çöğenli, *M. Abduh ve Reşit Rızâ'nın Cumhura Muhalif Fikirlerinin Tahlil ve Tenkidi*, s. 41-42.

470 Özellikle İslam söz konusu olunca mu'cizenin delil olması ve geçerliliğini devam ettirmesi için devamlılığını zorunlu kabul eden Abduh, bu şartı ileri sürerek Kur'an dışındaki hiç bir şeyin mu'cizeliğini kabul etmemiş olmaktadır. Nitekim Abduh bunu kendisi de açıkça ifade etmiştir (*el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 49).

471 Abduh, *el-İslâm ve'n-nasrâniyye*, s. 49.

472 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 86.

473 Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 293. Abduh bu görüşü ile, yine de mu'cizeler konusunda ulemânın yaklaşımından farklı düşündüğü ve mu'cize olarak Kur'an'ı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

474 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 152.

önemine dikket çekmiş ve her halükarda bu olayın bir remiz ve istiare olabileceğini, muhafazakâr ulemânın savunduğunun doğruluğunu gösterecek aklî veya şer'î delilin bulunmasının oldukça zor olacağını iddia etmiştir.[475]

Abduh gelecekte meydana gelecek olaylar anlamında gaybî haberlerin Kur'an'da yer aldığını belirtmiş ve, "الم. غلبت الروم. فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. فى بضع سنين..." (Elif lâm mîm. Rumlar en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar bu yenilgiden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir... er-Rûm 30/1-4) âyetlerini ve Kur'an sûrelerine benzer bir sûre getirilmesi husûsundaki meydan okumaları ihtivâ eden, "و إن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله." (Eğer kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüpheniz varsa onun bir benzerini getirin, el-Bakara 2/23) şeklindeki âyetleri delil göstermiştir.[476]

Melek ve şeytanlarla ilgili olarak da Ehl-i sünnet'in görüşünden farklı değerlendirmelerde bulunan Abduh, kişinin kendisi ile bir mücadele halinde olduğunu ve bu sırada bir gücün kendisine hayır yapmayı emrederken, diğerinin bundan geri durmayı telkin ettiğini ya da birinin kötülüğü emrederken diğerinin bundan alıkoymaya çalıştığını ifade etmiştir. Bu değerlendirmesinde tepki ile karşılanacak herhangi bir yön olmamakla beraber onun buna bağlı olarak, "İşte, bu hayır yapmaya sevkeden temsilî gücün, Allah tarafından melek şeklinde, kötülüğü teşvik eden gücün ise şeytan veya cin şeklinde isimlendirdiği"[477] biçimindeki yaklaşımı sıkça eleştirilen konular arasındadır.[478] Abduh'un Fîl sûresinedeki, "و أرسل عليهم طيرا أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل" (Onların üzerine balçıktan pişirilmiş sert taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi, el-Fîl 105/3-4) âyetlerine yaptığı tefsîri de yine sıkça eleştirilen fikirleri arasındadır.[479] Abduh bu olayı tefsir ederken aklî bir yaklaşımla, Ebrehe ordusundaki insanların ölümününün kuşların attığı taşlar vasıtasıyla bulaşan çiçek hastalığı taşıyan bir mikrop sebebiyle olduğunu ifade etmiş ve küçük taşların şiddetinden vücutlarının parçalanması

---

475 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 89. Ayrıca Abduh bu konuya Bakara sûresinde geçen Adem kıssası münasebetiyle geniş yer vermiştir. Onun bu konudaki görüşleri *Tefsîru'l-Menâr*'ın birinci cildinde geçmektedir.

476 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 148-149.

477 Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 267.

478 Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 409-411. Cin meselesi ile ilgili tafsilatlı bilgi ifade eden hadisler, İbn Abbas'a varan bir senedle Buhârî'de, İbn Mes'ud rivâyeti olarak Müslim'de yer almaktadır. Hadislerin tümünün ortak yönü, Abduh'un iddiasının aksine cinlerin fizikî bir varlığının olduğu doğrultusundadır (Hadislerin bazıları için bk. *Müsned*, IV, 153, 168; *Buhârî*, "Menâkibü'l-ensâr", 132, "Salât", 75, "Ezân", 105, "Tefsîr", 72/1-2, "Tevhîd", 7; *Müslim*, "Zühd", 60, "Salât", 149, 150, 260, "Zikir", 67, "Mesâcid" 39; *Tirmizî*, "Tefsîr", 47). Ayrıntılı olarak hadislerin rivâyetleri arasındaki farkları görmek için bk. Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 416-420. Aynı şekilde melekler hakkında da çok sayıda hadis vardır ve bunların da tamamı, meleklerin fizikî varlığını ortaya koymaktadır.

479 Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 411-412.

olayındaki mu'cizevî yönü bu şekilde izah etmeye çalışmıştır. Onun sûrede geçen olayları tasvir etmek amacıyla yaptığı açıklamalara kısa bir göz gezdirilmesi bile, bu mu'cizeyi nasıl aklîleştirmeye ve dinin getirmiş olduğu her şeyin aklî bir izahı olduğu şeklindeki kanaatini ispatlamaya çalıştığını görmek için yetecektir.[480]

Abduh, ancak mütevâtir haberin kesinlik ifade ettiğini ileri sürmüş, hadis kitaplarında yer alan kevser hadislerinin muhaddislerce tevâtür derecesine çıktığının ifade edilmesini de kabul etmemiştir. Muhaddislerin değerlendirmelerini bir anlamda kabul etmesine rağmen Abduh, yukarıda da ifade edildiği gibi, kevser ırmağı ile ilgili hadisleri, mânasında garâbet, kerâmet ve güzel temsil ve tasvirler olan rivâyetlerin mümkün mertebe senetlerinin kolaylıkla tasdik edildiğini ve tevâtür mertebesine çıkarılmaya çalışıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu tür rivâyetler ona göre, mütevâtir sayılmazlar. Görüşünü tevâtürün şartlarından hareketle de desteklemeye çalışan Abduh, kevser hadislerinin tevâtürün ilk şartı olan, rivâyet edilen şeye karşı aşırı isteğin bulunmaması gerektiği şeklindeki kaideyi de ihlal ettiğini, yine bu haberlerin gaybî olması sebebiyle ancak kesin bilgi ifade den bir kaynaktan gelmesi gerektiğini savunmuştur.[481] Onun öncelikle tevâtüren nakledildiği kabul edilen bu hadisleri âhâd seviyesine indirme gayreti, arkasından âhâd hadislerin akâid konusunda hüccet kabul edilmemesi gerektiği şeklindeki bir diğer kanaati ile birlikte değerlendirildiği taktirde, kendisinin kevser hadislerini kabul etmemek kanaatinde olduğu görülecektir.

C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ

Teşekkül dönemi Mısır modernistlerinin sünnetin bağlayıcılı konusuna, geleneksel dönemdekine nisbetle ne ölçüde önem verdiklerini ortaya koymak onların sünnete yaklaşımlarını daha anlaşılır hale getirecektir. Bu gayeyle onların konuya yaklaşımını, sünnetin hukukî ve ahlâkî bağlayıcılığı ve hükümlerin zaman ve mekana bağlı olarak değişmesine burada kaynakların ihtivâ ettiği bilgiler ışığında kısaca temas edilecektir.

1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı

Abdülkâhir el-Mağribi hocası Efgânî'nin ıslah görüşlerine ve bu çerçevede sünnetin bağlayıcılığına dair şu bilgileri vermektedir; "Ona göre dini ıslah etmenin en

480 Abduh, *Tefsîru cüz'i 'Amme*, s. 181.

481 Abduh, *Tefsîru cüz'i Amme*, s. 192.

temel esaslarından birisi, nasların sahihini sakiminden ayırmak ve sahih olanın yayılması için açıkça çağrıda bulunmaktır".[482] Yine Mağribî'nin değerlendirmesine göre, Efganî'nin, "*Sadece Kur'an*" şeklinde ifade ettiği, ıslahın ve dini daveti kolaylaştırmanın ikinci önemli esası sadece Kur'an'a dayanmaktır ve ona göre Kur'an'a denk olabilecek tek şey yine Kur'an'dır. Hüküm ispat etmesi açısından mütevâtir hadis de Kur'an hükmündedir. Aynı şekilde İslâm'ın ilk dönemlerinde İslâm toplumunda Kur'an ile birlikte müslümanların icmâ halinde uygulayageldikleri ameli hükümler Kur'an ile birlikte sayılır. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatında yaptığı fiilleri Kur'an'ın bir tefsiridir, Kur'anla ameldir yani Kur'an'dandır. Mütevâtir hadisler, müslümanların icmâı, Hz. Peygamber'in günümüze kadar tevarüsen aktarılmış uygulamaları, sadece Kur'an ve sadece Kur'an'a davet mefhumu içine giren sahih sünnettir.[483]

Abduh Kur'an'ın ilahî mesajı bütünüyle ihtivâ ettiğini, onda bulunan her şeyin tereddütsüz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş, genel olarak Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmiştir. Sözü edilen ilahi mesaj Kur'an'da ve Peygamber'in söz ve fiilleri olan hadislerde bulunmaktadır.[484] Ancak Abduh, bu sözleriyle bütün hadisleri bu sınıfa dahil etmiş değildir. Sahih ve kesintisiz bir şekilde nakledilen hadisleri muteber saymasına rağmen o, muhaddislerce bu sınıfa dahil edilen hadislerin büyük bir kısmını kabul etmemiştir.

Hadislerin, peygamberlik alanına giren ve girmeyen şeklinde bir ayırıma tabî tutulması gerektiğini savunan Abduh, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı emirlerin veya dinî hükümlerle alakası bulunmayan konuların dışında hata etmesini câiz görmüştür. Âlimlerin çoğunun bu konularda peygamberin hata etmesini kabul etmezken Abduh, bazı bilginlerin bunun câiz saydığını ifade etmiştir.[485] Bu konuda bir çok kimse gibi Abduh da Medîne hurmalıklarının aşılanması ile ilgili hadiseyi örnek göstermiş, bu olayla Hz. Peygamber'in, insanlara günlük yaşantıları, kazanç yolları ve kalkınma ile alakalı konuların kendi bilgi ve tecrübelerine bırakıldığını, dinî hükümlerin yaşanmaya, fazîletlerin uygulanmaya devam edildiği sürece onlara bir tenkîdin yapılamayacağını göstermek istediğini ileri sürmüştür.[486]

---

482 Mağribî, *Cemaleddin el-Efğânî*, s. 60

483 Efgânî, "Beyne'l-ecdâd ve'l-ahfâd" ve "el-Asâle ve't-taklîd", *el-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 204-205; Abdülhamid, *Cemaluddîn el-Efgânî* , s. 34-35, el-Mağribi, *Cemaleddin el-Efğânî*, s. 60.

484 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 227; Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 146; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 270.

485 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 88.

486 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 88. Reşid Rızâ da Müslim'de yer alan bu hadîsin cumhûru değil, Abduh'un görüşünü desteklediğini ifade etmiştir. Hadîsin Musâ b. Talha tarafından yapılan rivâyetteki, "إن كان ذلك ينفعهم فليصنعوه فانى إنما ظننت ظنا فلا يأخذونى بالظن ولكن إذا حدثتكم من الله شيأ فخذوا به" (Eğer bu aşılama işlemi hurmaların fazla mahsül vermesine fayda sağlıyorsa onu yapınız. Ben size

İnanca dair konularda körü körüne değil aklî delillere dayanarak îman edilmesi gerektiğinden bahsederek düşüncesinde akla büyük önem veren Abduh, Kur'an'ın ahlâkî konuları bile incelerken akla dayandığını ifade ederek, din ile aklın bizzat Kur'an'da kardeş olup birleştiklerini savunmuştur. Bu konuda Fussilet sûresindeki, " ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم " (İyilik ve kötülük bir değildir. Ey inanan kişi! Sen kötülüğü en güzel şekilde sav; O zaman, seninle arasında düşmanlık bulunan kişinin yakın bir dost gibi olduğunu görürsün, 41/34) âyetini delil göstermiştir.[487]

Tevhîd ilminin temellerinin tamamen Kur'an'a dayanması gerektiğini savunan Abduh, bu konuda en güçlü dayanağının akıl, en kuvvetli esasının da nakil olduğuna kesin olarak inanılması gerektiğini, bunun dışında kalan her şeyin şeytanlar ve siyasî idareciler tarafından telkin edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Abduh burada nakil olarak sadece Kur'an'ı esas aldığını ve doğru ve yanlışı tesbitte tek hakemin Kur'an olduğunu savunmuş, sünnete bu konuda herhangi bir rol takdir etmemiştir.[488]

Düşüncesinde temel esas olmasına rağmen Abduh aklın, Allah, âhiret, ve dünyadaki amelinin karşılığı olarak kişiye âhirette verilecek ceza veya mükafatla ilgili bilmek istediği her şeyi anlamasının mümkün olmayacağını ifade edtmiştir. Abduh'a göre bunları, kendilerine peygamber gelmemiş olmasına rağmen az sayıda seçkin ve sevilen kulun bilebileceğini iddia etmiştir. Aynı şekilde, insan aklının elem ve lezzetleri ve amellerin muhasebesini herhangi bir şekilde derinlemesine bilmesinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Yine ona göre, namazların rekâtı, hac ve diğer ibâdetlerin âhiretteki faydaları, Yahudilik'teki âyinler ve Hıristiyanlık'taki tevessül ve zühd anlayışının faydaları da akılla bilinmeyen hususlardır.[489]

Abduh, özellikle inanç esaslarına dair konularda sadece Kur'an'ın açıkça ifade ettiği hususlara inanılması, onun karşı çıktığı hususların ise kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Böylece onun, hem âhad hadislerin bağlayıcılığını kabul etmediği, hem de Kur'an'ın dışında mütevâtirin olmadığı kanaatini taşıdığı sonucuna varmak mükündür. Abduh sihir konusundaki hadislerin bazı kimselerce sahihliği farzedilse bile, ahâd olduğunu, akâid ve ismetü'n-Nebî konularındaki zannî bilgi ifade

---

(daha önce) bir zanda bulunarak (aşılamayınız) demiştim. Beni zannımdan dolayı muâhaze etmeyin. Fakat size Allah'tan bir şey getirirsem onu alınız, *Müslim*, "Fedâil", 141; *İbn Mâce* "Ruhûn", 15; *Ahmed*, V, 16, 298, VI, 128) şeklindeki ifadelerini buna delil göstermiştir *Risâletü't-Tevhîd*, s. 88).

487 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 8, 24. Abduh burada iyilik ve kötülüğün aynı şey olmadığını ifade eden âyete dikkat çekmekle, iyilikle muamele etmenin ve ahlâklı davranmanın çok iyi sonuçlar doğuracağının belirtilmesinin, gayet mantıklı bir izah yapıldığını söylemiş olmaktadır.

488 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 24.

489 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 77-80.

eden âhâd rivâyetlerin sahih olduğuna dair kesin deliller olsa bile hüccet olmayacağını iddia etmiştir. O, bu konuda yapılması gereken şeyin, akıl delili kullanılarak Kur'an nassının benimsenmesi olduğunu savunmuştur.[490]

Özellikle inanç esasları konusunda sünnetin bağlayıcı bir esas olmasının söz konusu edilemeyeceğini savunan Abduh, inanılması gereken şeylerin Allah tealâ tarafından "آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه و المؤمنون" (Peygamber ve mü'minler Rabbinden kendilerine indirilene îman ettiler) âyetinde[491] ifade edildiğini, bu sebeple Hz. Peygamber'e sihir yapılması meselesi gibi, sayılan hususların dışında kalan konuları kabul etmeyenin bida't yanlısı kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Şu halde ona göre, inanç esası olduğu açıkça ifade edilen hususların dışında kalan konularda sünneti kabul etme zorunluluğu yoktur.[492]

Abduh'a göre İslâm'ın vazgeçilemez esasları, Kur'ân-ı Kerîm'de ve sünnetin çok az bir kısmında yer alan, uygulamalarla ilgili kısımlardır.[493] Abduh bu kısa ifadeleri Nisa sûresinde geçen, "يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الأمر منكم" (Ey İman edenler Allah'a, Resulüne ve sizden olup sizi temsil eden emir sahiplerine de) âyetinin tesîrinde[494] açıklanmıştır.[495] Vefatından sonra Hz. Peygamber'e itaatin onun sünnetine tâbi olmakla gerçekleşeceğini söylemesine rağmen bu değerlendirmesini, Kur'an ve fiilî mütevâtir sünnetle sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu yolla uygulana gelen İbadetlerin Kitab ve sahih sünnet'e dayandığını ifade eden Abduh, bu ibadetlerin Allah'ın yüceliği ve aklı selîmin tasavvuru ile uyum halinde olduğunu ifade etmiştir. Namazların rekatları ve Mina'da şeyten taşlama ibadetleri dışında kalan ibadetlerin aklın idrak edebileceği şeyler olduğunu ancak yine de onların hikmetini Allah'a havale etmenin en emin yol olduğunu savunmuştur.[496]

Abduh'un akla verdiği değerin bir başka tezahürü de gaybî konularda ortaya çıkmıştır. O, gayb hakkında Kur'an'ın bildirdiklerine ve âhiret hayatının varlığına inanmakla birlikte âyetlerin zahirî anlamlarını anlayamayan kimselirin delile dayanarak aklî te'villere gitmesinin onun imanına bir zarar veremeyeceğini ileri sürmüştür.[497] Yine Abduh'un kelâm ilmine tahsis ettiği *Risâletü't-tevhîd*'ini, yalnızca sahih delilin bildirdi-

---

490 Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, s. 210.

491 el-Bakara 2/286.

492 Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, s. 210.

493 Abduh, *el-Menar*, VIII, 892, 893; a.mlf. *Risaletü't-Tevhîd* s. 224; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 174-175.

494 en-Nisâ 4/59.

495 Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, III, 8-12.

496 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 174.

497 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 203.

ğine ve bunların götürdüğü sonuçlarla uğraşarak ele aldığını ifade etmesi ve neredeyse hiç bir hadise ve hadislerden çıkarılacak hususlara yer vermemesi, onun hadislerin bağlayıcılığı hakkındaki tereddütlerini ortaya koymaktadır.[498]

Hz. Peygamber'den sonra sahâbe arasında zuhûr eden meselelerin nasıl çözüldüğü hususuna da temas eden Abduh, ilk iki halîfenin düşmana karşı savaş ve müslümanların birliğini sağlamakla meşgul olmaları sebebiyle, inanca dair konuları ele alamadıklarını, çözümlenmek üzere halîfeye gelen meselelerin de büyük çoğunluğunun fürûa dair bazı dinî ve dünyevî konulara ait işlerin uygulamasıyla ilgili olduğunu iddia etmiştir. Bu konu da sahâbe ve en azından ilk halîfelerin Kur'an'dan sonra ilk müracaat ettikleri şeyin Hz. Peygamber'in sünneti olduğu bir çok delille ortada olduğu halde Abduh, buna işaret dahi etmeksizin, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in etrafındeki basîret sahibi müslümanlara danışarak olaylara çözüm bulduğunu ileri sürmüştür.[499]

Abduh'un geleneksel anlayışı eleştirirken sıkça üzerinde durduğu bir diğer husus da, fukahânın dini anlama ve yorumlaması meselesi olmuştur. Fakihlerin sadece delillerin zahirî lafızları ile meşgul olduklarını ve dinin güzelliklerini ve faziletlerini hiç dikkate almadıklarını savunan Abduh, namaz meselesi ile ilgili uygulamaları örnek vererek tenkidlerini yoğunlaştırmıştır. Onların, "..إنما الأعمال بالنيات" hadisini bile sadece namaz için gerekli niyet olarak yorumladıklarını, oysa namaz için kalkan kimsenin zaten başka bir şey yapmıyacağını ifade etmiştir. Fukahanın dinde oynadığı bu fonksiyonu tahrif olarak değerlendiren Abduh, bu konudaki kanaatini, "Bu fakihler, Kitab ve Sünnet'in bütün naslarını tahrif ettiler. Yahudiler bile Tevrat'ı onların dinlerini tahrif ettikleri kadar bozmadılar" sözleriyle oldukça sert bir üslup ile ortaya koymuştur. Niyet meselesinin yanında, onların mutlaka su ile abdest alınması gerektiği şeklindeki şartı da eleştirmiş ve gülsuyu, kolonya, ispirto gibi sıvıların da en az su kadar temizleyici olduklarını ileri sürerek bu hükmün yanlışlığını savunmuştur.[500]

2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği

Efgânî Kitap ve Sünnet'e dönmeye davet etmek üzere özel makaleler yazmamıştır. Ancak eserlerini okuyan ve tarihî ve ictimaî olaylara bağlı olarak yapılmış ictihad ve ferdi tevillerinden, onun Kitap ve Sünnet'e uymaya, bunların dışındaki delilleri ise kabul etmediğini rahatlıkla anlayabilir. Efgânî çoğu kere Kur'an'ın tek başına bir

498 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 3.

499 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 10.

500 Abduh, *A'mâlü'l-kâmile*, III, 195.

hidayet kaynağı ve davette esas olduğunu belirtmiş, Bunun yanında insanların görüş ve istinbâtının ise vahiy gibi üzerende durulmaması gerektiğini ileri sürmüştür.[501]

er-Red 'ale'd-dehriyyîn isimli eserinde ahlâkî ilkelerin geçmiş milletlerden nesilden nesile devredile geldiklerini, onları insanların kalbine nakşeden şeyin din olduğunu ifade etmiştir. Aklın verdiği hükümleri nefsin benimsemesi, verilen sözde durma gibi bir çok davranışın temeli olarak gördüğü hayâyı, kötülükten kaçınma ve iyiliğe koşmayı, emaneti ve sıdkı bunlar arasında saymış olmasına rağmen, Efgânî bunların dışındaki kalan dinî esasların bu özelliklere sahip olmadığına dair hiç bir ifade kullanmamıştır.[502]

Efgânî'ye göre müslümanların bazı dinî inançları ve şer'î nasları yanlış anlamaları neticesi önemli yanlışlıklar ortaya çıkmıştır. Mesela, kazâ ve kader ile ilgili nasları iyiliklere ulaşmak, kötülüklerden kurtulmak için çalışmama şeklinde anlamanın, yine âhir zamandaki bozulmaları anlatan veya kıyâmetin yaklaştığına dair alâmetlerden bahseden hadisleri yanlış yorumlamak sûretiyle ıslah ve kurtuluş için çalışmama bunun en önemli örnekleridir. Ancak Efgânî'nin ümmetin kurtuluşu uğruna ortaya attığı fikirleri dönemindeki bazı âlimler tarafından tenkîde tâbi tutulmuştur. Meselâ Yûsuf Nehbânî *el-Ukûdü'l-lü'lüiyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye*'sinde Efgânî ve Abduh'un Protestanların Hıristiyanlığa yaptığı gibi, dini bir takım eklemelerden arındırma gayretlerinden söz ederek, "Bu ayak takımı kimseler onları taklid etmekle yanılıyorlar. Çünkü onların Tevrat ve İncilden ayıklamak istedikleri şeyler gerçekte olmayan, sonradan eklenmiş şeylerdir. İslâm'ın bütün hükümleri ise Kur'an ve Sünnet'ten alınmadır." diyerek Luthercilikle nitelendirdiği anlayışlarını tenkid etmiştir.[503]

Daha sonra toplumda karşılaşılacak olaylarla ilgili olarak Abduh ise şu değerlendirmede bulunur; "Bazı olaylar vardır Kur'an ve Hadis bu konuda açık bir hüküm beyan etmemiştir veya Hadis'in sıhhati konusunda şüpheler bulunmaktadır, veya Kur'an ve Sünnet bu konuda kesin hüküm vermek yerine sadece genel prensipler ortaya koymuştur ya da Kur'an ve Sünnet bu konuda sessiz kalmıştır. Bütün bu durumlarda akıl açıklayıcı ve yol gösterici rolü oynamalıdır.

En son din olması sebebiyle İslâm'ın en mükemmel din olduğunu ifade eden Abduh, burada en önemli vurguyu ahlâkî konulara yapmış, İslâm ile dinin mükemmellik noktasına ulaştığını ifade etmiştir. *Risâletü't-tevhîd*'in son bir kaç bölümünü bu hususa ayırması bile onun ahlâkî ilkelerin değişmezliğine inandığını ortaya koymaya

501 Abdülhamid, *Cemaluddîn el-Efgânî*, s. 34.

502 Efgânî, *Risâle fî İbtâli mezhebi'd-dehriyyîn*, s. 23-29.

503 Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 105.

yetecektir.[504] Abduh fukahayı ise nasların lafızlarına bağlandıkları gerekçesiyle eleştirmiş ve şöyle demiştir; "İnsanlar fukahaya zamanın değiştiğini, ortaya çıkan meselelerle fıkıh kitaplarında cavap bulunmadığını söylediklerinde onların söyleyecek şeyleri yoktur. Onların kitapları hatırına alemin gidişini mi değiştirelim, bu imkansız bir şeydir. Onların bu tavrı yüzünden insanlar şeri hükümleri bırakıp başka şeylere sığınmak zorunda kalmaktadır."[505]

Fakihlerin dini son derece basit bir şekilde anladıklarını ve onu bu şekilde sınırlandırdıklarını da ileri süren Abduh, sadece nasların lafızlarını esas aldığını ileri sürdüğü bu anlayışı eleştirmiş, aklın ışığında hükümlerin yeniden değerlendirilmesini ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesini şart koşmuştur. O, zaman, mekan ve şartların değişmesiyle birlikte doğan yeni ihtiyaçlar sebebiyle, eski kitaplarda çözümünün açıkça bulunmadığı konularda insanların artık kaynaklara uymadığını, bunun da sorumlusunun fakihler olduğunu ileri sürmüştür.

---

504 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 196-201.

505 Rızâ, *Tarihu'l-Üstaz*, I, 943-945; Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 79.

V. DEĞERLENDİRME

İslâm dünyasında hadis muhâlifi hareketler hicrî II. yüzyıldan itibaren Mu'tezile ile birlikte başlamıştır. Bir süre sonra inkıraz dönemine giren bu hareket, daha sonra şarkiyatçıların İslâm üzerine araştırmalar yapmaya başlamasıyla tekrar gündeme gelmiş, bu sırada Mu'tezile kaynakları da hadislerin tenkîdi için başvurulan temel kaynak olmuştur. Sünnete bakışları ve geleneksel anlayışı tenkidte kullanılan delilleri itibariyle Mu'tezile ile çağdaş dönemdeki şarkiyat çalışmaları arasında bazı benzerlikler olmakla birlikte, aralarında metod açısından oldukça farklılıklar vardır. Şarkiyatçıların hadis tenkîdine dair ilk fikirleri Sprenger ve Muir tarafından ortaya atılmış, sonra da zaman içerisinde Goldziher ve Schacht tarafından geliştirilerek sistemleştirilmeye çalışılmıştır.

Bunlara paralel olarak aynı gelişme ve değişme süreci, İslâm dünyasında da Ahmed Han ile başlayıp Fazlu'r-Rahman ile daha sistemli bir hale gelen modernist düşüncede de yaşanmıştır. Şarkiyatçılar ve modernistlerin geçirdiği bu gelişim safhası, birbirleriyle oldukça benzerlikler arzeder. Bu anlamda Mu'tezile'nin özellikle muksirûn olarak bilinen sahâbe hakkındaki getirdikleri eleştirilerin, gerek şarkiyatçılar gerekse modernistler tarafından benimsendiği görüşleri mukayese edilince görülecektir. Yine Mu'tezile'nin haberlerin kabûlü ile ilgili ileri sürdüğü şartların, benzer şekillerde özellikle Mısır ve Hindistan altkıtası modernistlerince benimsendiği, ifade ve delillirde benzer yaklaşımları sergiledikleri görülmüştür. Âhad rivâyetlerin akâid esası oluşturmada delil olamayacağı hususu başta olmak üzere bu tür rivâyetlerin güvenilir olmadığı kanaati, çağdaş dönemde de aynen benimsenmiştir.

Şarkiyatçılar, İslâm'ın ilâhî kaynaklı bir din olduğunu benimsememiş olmalarına rağmen, rivâyeti itibariyle Kur'an'a eleştiri getirmedeki zorluklar sebebiyle ağırlıklarını hadis ilimlerine vermişlerdir. İlk olarak İngilizlerin Hindistan'ı işgalleri ile köklü bir biçimde başlayan şarkiyat araştırmaları, bir geleneğin devamı gibi, daha önceki çalışmalar araştırmalarda basamak yapılarak sürdürülmüş, adım adım sistemleştirilerek bir şarkiyat geleneğinden sözedilir olmuştur. Buna karşı İslâm ülkelerinde onların sünnete getirdikleri eleştirilere yönelik çalışmalar oldukça yetersizdir ve geç başlamıştır. Fazlu'r-Rahman'ın da ifade etiği gibi, Ezher'de, "Batı'dan gelen eleştirilere karşı Kur'an'ı savunma" adıyla bir ders okutulmasına rağmen, Batılı şarkiyatçıların hadisler hakkında pekçok eleştirileri olduğu halde, bu alanda böyle bir ders veya çalışma olmamıştır.[506]

Hindistan altkıtası modernist hareketin öncüsü durumundaki Seyyid Ahmed Han, neredeyse bütün hadisleri inkâr etmiş, klâsik hadis tenkîdi yöntemlerini sık sık eleş-

506 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 103.

tirerek ve İslâm dünyasında ilk defa sadece manevî ve ahlâkî konulara dair hadislerin çağdaş müslümanlarca kullanılabileceğini iddia etmiş, aynı görüş sonraki dönemlerde de savunulmaya devam etmiştir. Fikirlerinin değişmeye başladığı sıralarda önceleri Mücâhidûn hareketini, ardından klâsik dönem mu'tezilî anlayışı takip ederek[507] fikrî istiklal dönemine ulaşan Ahmed Han, kendisinden sonraki kimselerin aynı fikrî seyri devam etmemeleri hususunda örnek olmuş, yeni gelenler fikirlerini doğrudan onun geldiği noktaya bina ederek devam ettirmişlerdir.

Ahmed Han'ın fikrî değişime girmesinde onun mu'tezilî esasları benimseyerek, İslâm'ı anlayışı ve tefsir metodunda aklı merkeze alan bir yaklaşımı uygulamasının önemli bir yeri olmuştur. Onun akılcılığa doğru bir değişim geçirmesi sünnete bakışını da kaçınılmaz olarak etkilemiş, zamanla hadisleri geniş bir biçimde tenkid eden ve sünnetin otoritesini inkâr eden bir hale gelmiştir.

Ahmed Han'ın geçirdiği değişimdeki ikinci müessir faktör Hıristiyan misyoner ve şarkiyatçıları ile olan ilişkisidir. Babasının bir misyonerler merkezi olan Agra'da, Doğu Hindistan Şirketi'nde yüksek mevkilerde görev yapması ve 1837 yılından itibaren kendisinin de benzeri görevlerde çalışmaya başlaması, onu da aynı fikrî ortamın içine çekmişti. Özellikle Muir aracılığı ile fikirlerini okuduğu Carl Pfander, Muir ve Sprenger'in çalışmaları onun yeni fikirlerinin şekillenmesinde önemli rol oynadı.

Kendisine karşı çıkanlar tarafından "hadis inkarcısı" olarak tanımlanan Ahmed Han, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini dinî ve dünyevî şeklinde ayırıma tabî tutmuş ve dünyevî konulardaki hadislerin günümüzde geçerliliğinin olmadığı iddia etmiştir. Bu açıdan başta Ahmed Han olmak üzere, teşekkül dönemi modernist hareketlerin hadisle ilgili olarak ortaya attıkları cesaretli adım, bu konudaki sonraki çalışmalara önemli ölçüde öncülük etmiştir. Zira onların hadis karşısında takındıkları tavır yeni bir durumdur. Şunu da ifade etmek gerekir ki onlar hadisleri, İslâm'da fikir yapısının modernleşmesi için bir engel olarak düşünmelerine rağmen bir çok sebepten dolayı bunu ifade edememişlerdir.

İslâm hukukunun kaynakları konusunda Ahmed Han ve Abduh akılcı bir yaklaşımla Kur'an'ı ele alırlarken, ikinci kaynağı hadislere karşı ise Ahmed Han ve Çerağ Ali oldukça şüpheci tavır takınmışlardır. Goldziher ve Schacht'ın aksine bu iki modernist işlerine gelen bir hadisi hiç bir eleştriye tabi tutmaksızın nakletmekte tereddüt etmemelerine rağmen, söz konusu şarkiyatçılar tarafından geliştirilen tenkid usulüne yakın metodlar takip etmişlerdir. Zaman itibariyle bu şarkiyatçıların Ahmed Han ve Çerağ Ali'den sonra gelmesi ve eserlerinden haberdar olması, müslümanlar tarafından ortaya

507 Ahmed Khan, *Makalât*, VII, 32.

konulan ilk yaklaşımların onlar tarafından geliştirildiği fikrini akla getirmektedir. Abduh'un sünnete yaklaşımı ise daha ihtiyatlıdır. O, fıkhın temel verilerinin önemli bir parçası olan fiilî konularda hadis külliyatının küçük bir bölümünü kabul etmektedir. Bu anlamda bütünüyle bakıldığı zaman Hindistan modernizmi sünnet konusunda Seyyid Ahmed Han'dan ziyade Abduh'un fikrini benimsemiş gözükmektedir.[508]

Batı düşüncesinden etkilenmesi açısından benzerlikler arzetmekle birlikte, Hind-Pakistan bölgesindeki hadise bakış ile, Osmanlı ve Ortadoğu arasında belirgin bazı farklar vardır. Her şeyden önce Hindistan bölgesindekilerin, problemlere bakışlarından ileri sürdükleri çözümlere kadar, her konuda Batı düşüncesinden etkilenme derecelerinin oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir. Yine bu bölgede konu ile ilgili olarak yayınlanan eserler ve şahsiyetlerin, diğer bölgelerden çok daha fazla olduğu görülür. Buna karşılık Ortadoğu ve Osmanlı Türkiye'sinde yenilikçi eğilimlerin hiç bir zaman ekolleşemedikleri, ferdî hareket ve düşünceler olarak kaldıkları görülür. Hind yarımadasında ise cemaat haline gelmiş olmanın gücü ile zaman zaman devlet yönetiminde bulunulmuş ve düşüncelerin tatbiki için fırsatlar elde edilmiştir. Yine bu bölgede muhafazakârlığa paralel olarak yenilikçilik de oldukça aşırı gitmiştir. Öte yandan Mısır modernistleri Kur'an'a, Sünnet'e ve Hz. Peygamber'e dil bakımından yakınlıkları sebebiyle Hind-Pakistan bölgesindeki benzerlerinden daha dinî çerçevede kalmışlardır.

Çerağ Ali, fikrî olarak bir farklılık arzetmemesi sebebiyle çoğu kere üstadı ve çağdaşı Ahmed Han'ın fikirlerini anlatmış ve onları savunmuştur. Bu bakımdan Ahmed Han ile onun sünnet görüşü arasında bir fark olmadığını söylemek yanlış sayılmaz. Ancak gerek Hindistan gerekse Mısır'daki ikinci nesil modernistlerde olduğu gibi, Çerağ Ali de genel İslâmî hükümleri dinî konular, din dışı konular şeklinde bir ayırıma tabi tutma taraftarı olmuştur.

Genel olarak modernist düşünürler, mu'cizeleri hissî ve aklî diye ikiye ayırmışlar ve aklî olan mucize'ye dikkat çekmişlerdir. Onlar Batı bilimi ile olan ilişkileri oranında mu'cizeler konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri, bütün tabiatüstü olayları inkâr etme, vukû bulma ihtimali olsa da akîde ile ilgisinin olmadığını veya çok az olduğunu benimseme şeklinde özetlemek mümkündür.[509] Esasen mu'cizelerin hissî mu'cize, kevnî mu'cize şeklinde ikiye ayrılması ve hissî mu'cizeler olarak nitelenen Hz. Peygamber'in mu'cizevî haberlerinin bütünüyle gözardı edilmesi, Kur'an'daki geçmiş ümmetlere nisbet edilerek anlatılan mu'cizevî âyetleri de te'vil veya inanmaya katkısı

---

508 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 224. Aziz Ahmed'in belirttiğine göre Abduh'un bu eseri çeşitli İlahiyat Fakültelerinde olduğu gibi, *Muslim Anglo-Oriantal kolej*'de de öncelikli ders kitabıydı (*Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 331).

509 krş. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, s. 63; Özervarlı, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, s. 202-203.

anlamındaki değerini hafifletilmesi, bu görüşlerin birer sonucudur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu kanaate varmalarında en çok başvurdukları şey, kendi dönemlerinde Batı'daki temayüllerin de etkisiyle, İslâm'ın akıl ve ilme uygunluk dini olduğu tezidir.

Teşekkül dönemi modernist düşünürlerinden bazılarının sünnet karşısındaki takındıkları cesaretli tutumun, çağdaş modernizm açısından oldukça önemli olduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, onların ilk dönemde, hadis külliyâtına büyük önem veren ve ona dokunulması durumunda dinin nazarî ve amelî bir sistem olarak zarar göreceği endişesinin bulunduğu bir çevrede, fikirlerini ortaya atabildiklerini, hadise yönelttikleri eleştirilerde ıslahatçıların yaptıkları gibi, daha çok sahih-sahih olmayan ayırımı üzerinde durduklarını, ancak fikrî gelişiminin son safhasında özellikle Ahmed Han'ın çağdaşı Çerağ Ali gibi, hadisi kökten reddettiklerini ileri sürmüştür.[510]

Her ne kadar teşekkül dönemi modernist düşünürleri bazı konularda aşırı gittikleri sebebiyle eleştirilmişlerse de, Fazlu'r-Rahman'a göre onların İslâm'ı yorumlamada takip ettikleri metodun esası, Kur'an ve "tarihî sünnet" temellerine dayanmaktaydı. Ancak onların esas aldıkları sünnet, hadis kitaplarında yer alan "teknik hadislerden"[511] ziyâde, Hz. Peygamber'in tarihsel olarak ilişkilerini ortaya koyan biyografisine dair bilgilerdir.

---

510 Rahman, *Islam*, s. 219.

511 Fazlu'r-Rahman'ın burada kullandığı "tarihî sünnet" ve "teknik hadis" kavramları üçüncü bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜNNET

I. ÇAĞDAŞ TÜRK MODERNİZMİNDE SÜNNET

Modernleşme hareketinin çağdaş dönemi olarak tanımladığımız Abduh sonrası devre içerisinde, Hind-Pakistan ve Mısır modernistleriyle olan ilgileri dolayısıyla incelenen Âkif, daha çok şairliği ile dikkat çekmesi sebebiyle, sünnete dair görüşlerini, müstakil eser yazarak ortaya koymamıştır. Bu çalışmada, şiirleri, yaptığı vaazları ve bazı dergilerde yazdığı makalelerinden hareketle onun sünnete bakışıyla ilgili ipuçları yakalanmaya çalışılacaktır. Birinci bölümde dikkat çekildiği üzere, Âkif ile Abduh arasındaki fikrî mutâbakatın derecesini tam olarak bilememekle beraber, sünnet konusunda da bir ölçüde aralarında benzerlikler olması, en azından imkân dahilinde görülmektedir. *Sırât-ı müstakîm*'de Efgânî ve Abduh'un aleyhinde yapılan eleştirileri cevaplamak üzere Âkif tarafından yazılan savunmalar bu açıdan önemlidir. Bunun yanında Mısır'lı modernistlerden yaptığı tercümeler de onun fikrî yapısını yansıtmada bize ışık tutmaktadır. Eşref Edip'in, "Üstadın tercüme ettiği eserler onun fikrine uygun olmak itibariyle onlara ehemmiyet-i mahsûsa vererek tercüme etmiştir. Zaten fikrine uymayan eserleri ne tercüme eder ne de okurdu. Bu itibarla tercümeleri de onun fikirleri demektir"[1] sözü yine onlarla arasındaki fikrî ilişkiyi göstermektedir.

Burada aynı dönem içerisinde ve benzer gerekçelerle üzerinde durduğumuz diğer şahsiyet Mûsa Cârullah Bigiyef ise, bütün İslâm âlemini gezip oraların tecrübelerinden istifade ederek düşüncesini şekillendirmesi noktasından dikkat çekicidir. Ancak onun daha önemli özelliği, ortaya attığı fikirlerindeki özgünlüğüdür. Kendine has düşüncesini sünnet konusunda da sürdüren Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*'deki, özellikle sünnetin delil olması konusuna dair fikirlerini, Hindistan'a yaptığı seyahat esnasında karşılaştığı sünnet muhalifi olarak bilinen Ehl-i Kur'an Cemaati taraftarlarını tanıdıktan sonra yazması sebebiyle, geleneksel düşünceye oldukça yakın görüşler ortaya koymuştur.[2] Eserlerinde akla yaptığı vurgu ile sünnete verdiği önemi ince bir çizgiyle ayırmaya çalışan Bigiyef'in bu özelliğini, aşağıda üzerinde durulacak olan sünnetin bağlayıcılığı ve hadislerin sıhhatinin tesbiti bölümlerinde görmek mümkündür. Ancak Türkiye'de onun bu konudaki fikirlerinden çok akılcılığını öne çıkaran yönü üzerinde durulmuş[3] ve buna bağlı olarak, Hindistan'da basılan *Kitâbu's-sünne*'si İstanbul'da fazla tanınmamış veya revaç bulmamıştır. Bunun en temel sebebi, muhtemelen ona

---

1 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 26-27.

2 Mûsâ Cârullah bu kitabının yazılış gayesinin ve iddiasının, "Nasların tamamının zahirî anlamının; sahihliği tesbit edilmiş âhad, müstefîz ve mütevâtir sünnetlerin aynı derecede bağlayıcılığını ve kesin delilliğini isbatlamak" olduğunu belirtmiştir (*Kitâbu's-Sünne*, s. 126).

3 Sünnetle ilgili olarak, Bigiyef'in sadece *Kitâb'u's-sünne*'si kısmen tercüme edilerek, *Selâmet* mecmuasında tefrika edilmiştir.

sahip çıkan fikir çevrelerinin, bu konulardan uzak olmaları veya onun sadece belirli fikirlerine vurgu yapmak istemeleridir.

Mûsâ Cârullah, fikrî bütünlüğü içerisinde müstakil eser yazma anlamında en az yeri sünnete dair konulara vermiş olmasına rağmen, bu alanda te'lif ettiği *Kitâbu's-sünne*'sinin yanında, İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını neşretmiş, İbn Hacer'in *Bulûğu'l-merâm*'ını da şerhederek yayınlamıştır. Hadis ıstılahlarının taksîmi ve ıstılahlar ile ilgili Hadis usûlü eserlerinin en kolay ve faydalı olanının ise, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-fiker* ve *nüzhetü'n-nazar* isimli eserlerinin olduğuna dikkat çekmekle iktifâ etmiştir.[4]

Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus da, ele alınan bu dönemin ayrıntılı ve kapsamlı bir çalışma ile, daha fazla kişiyi ihtivâ edecek şekilde genişletilmesine ihtiyaç olduğudur. Zira özellikle Osmanlı'nın yıkılmasının ardından, ülke içerisinde her birisi uzun süre gelişmesini devam ettirerek ekolleşen İslâmcılar, Modernistler ve Batıcılar gibi akımların mukayeseli olarak ele alınması konumuz açısından oldukça önem arzetmektedir.

A. HADİS ISTILAHLARI

Mûsâ Cârullah ve Mehmed Âkif'in hadis ilimleri ve ıstılahlarının bazı meseleleri üzerinde yaptıkları değerlendirmelerin konu edileceği bu kısımda, öncelikle onların hadis ve sünnet kavramlarına yükledikleri anlam üzerinde durulacaktır. Daha sonra muhaddisler tarafından hadisleri değerlendirmede kullanılan metotların değeri ve hedeflerini gerçekleştirmedeki başarısı ile aynı konuda günümüzde neler yapılması gerektiği hakkında Bigiyef ve Âkif'in kanaatlerine işaret edilecektir. Son olarak da aynı kişilerin hadis uydurmacılık faaliyetleri ile ilgili kanaatleri ve uydurmaların tesbitine dair ölçüleri, eserlerinden tesbit edildiği oranda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Sünnet ve hadis kavramları üzerine her hangi bir değerlendirmesi bulunmayan Mehmet Âkif'ten farklı olarak Mûsâ Cârullah, sünnetin sözlükte, "bir şeyin yüzü ve görünen kısmı" anlamına geldiğini ifade etmiştir.[5] Istılahta ise sünneti, "Şâri-i hakîm'in sözleri, işleri ve müsaadeleri" şeklinde tarif etmiştir.[6] O, genel anlamıyla sünneti,

---

4 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 85. Ayrıca bk. Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, s. 76.

5 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 79.

6 Bigiyef, *Şeriat Esasları*, s. 7.

sünnetullah,[7] sünnetü'n-nebî ve sünnetü'l-evvelîn şeklinde üçe ayırarak, sünnetü'n-nebî'yi (diğer bir ifade ile ıstılahî mânâdaki sünneti); "Hz. Peygamber'in gerek kendi ümmetine gerekse bütün insanlığa risâletini tebliğ ederken, nebevî fiilleri, hikmetli sözleri veya bir kimsenin hareketini bilip ikrâr ederek onayladığı, ayrıca krallara ve kabîlelere gönderdiği mektuplarla ortaya koyduğu yol"[8] şeklinde tarif etmiştir. Bu tariften de anlaşılacağı gibi ona göre sünnet, Allah Resûlü'nün bir bütün olarak ortaya koyduğu yolun adıdır. Bu anlamda tarif, aynı zamanda Hz. Peygamber'in sîretini de içine almaktadır. Onun bir başka yerde sünneti, "Hz. Peygamber'in din olarak ortaya koyduğu herşey"[9] şeklinde tarif etmesinden de sünnete bir hayat tarzı anlamı verdiği ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca Bigiyef, "Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi tebliğ ederken yaptığı veya kastettiği şeylerin, kendisine tebliğ etmek üzere gelen vahyin, kişisel hayatı ve insanlarla olan sosyal münasebetleriyle ilgili sîretinin"[10] tamamının sünnetin kapsamına girdiğini ifade etmiştir. Sünnetin en başta geleninin, en önemlisinin, esas mihverinin ve bütün öğretilerinin kaynağının, Kur'an olduğunu ifade eden Bigiyef,[11] bu yaklaşımıyla sünneti, Kur'an'ı da içine alan genel ve geniş bir mefhûm olarak kabul etmiştir. Onun sünnete verdiği bu anlamın tezâhürü, sünnetin teşrî'î değerini tesbiti ve onu dînin kaynağı olarak kabul etmesinde de kendini gösterir.

Mûsâ Cârullah'a göre Allah ile Peygamber arasındaki iletişim, sadece Kur'an ile sınırlı değildir. Kur'an bu iletişimin ebedîleşmesi gereken kısmının bir özeti, bir parçasıdır ve pratik olarak tevârüs yoluyla ebedîleşen sünnetler de miktar itibariyle Kur'an'dan daha az değildir.[12] Ona göre, Hz. Peygamber'den nakledilen ve sünnet tarifinin kapsamına giren şeyleri kabul etmeyen veya onlara aykırı hareket eden kimse, vahdet çizgisinden ayrılmış, cemaate muhalefet etmiş ve Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'e mensup olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla bazı Hind-Pakistan örneklerinde görüldüğü gibi, İslâm Peygamberi'nin sünnetini inkâr eden kimse, Ehl-i Kur'an olarak da isimlendirilemez.[13]

---

7 Bu kavrama, düşüncesinde son derece önem atfeden Mûsâ Cârullah, fıkıhçıların şerî delilleri dört ile sınırlı saymalarını eleştirir ve cemiyette cereyân eden durumlar ve tarihî olayların da içinde bulunduğu Sünnetullah'ın bir delil sayılması gerektiğini ileri sürer (*Rûze*, s. 21, 64; Uralgiray, "Önsöz", *Uzun Günlerde Oruç*, s. XIII. Sünnetullah tabiri için bk. *Kitâbu's-Sünne*, s. 5-6).

8 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 6.

9 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 7.

10 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 6; a.mlf., *Kitâbu's-Sünne*, s. 6, 51.

11 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 6; a.mlf., *Kitâbu's-Sünne*, s. 6.

12 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 32-33.

13 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 7.

Bigiyef'in sünnet kavramı ile aynı derecede önemli saydığı ve ele aldığı bir diğer ifade de "sünnetullah" tabiridir. O sünnetullahı (hikmet-i ilâhî), Allah'ın kâinâtı ve insanları çekip çevirmesinde Allah'ın hikmetince takip ettiği yol" şeklinde tarif etmiştir.[14] Bunun yanında bu tür tarihî hakîkatlerin de, şer'î delillerin ifadesiyle sâbit olan hükümlerden hiç bir şekilde daha aşağı bir değerde olmadığını, dolayısıyla hüküm çıkarmada diğer delillerle aynı ölçüde kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.[15] Buna karşılık Âkif de, "Müslümanlıkta Esaslar" başlığı altında *Sırat-ı Müstakîm* dergisinde yayınladığı bir yazısında[16] aynı kavramın önemine dikkat çekmiş, sünnet-i İlâhiyye şeklinde ifade ettiği ve "Allah'ın yer yüzündeki değişmez kaideleri ve âdeti" diye tanımladığı bu esastan, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ümmetin istifade etmesi gerektiğine işaret etmiştir.[17]

Sünnetin muhtevâsı ile ilgisi bulunan bir başka konu da "sahâbe sünneti"nin delil olarak kullanılmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak, edille-i şer'iyye çerçevesinde sünnet üzerinde duran Bigiyef, Hz. Peygamber'e uymaları sebebiyle sahâbenin sünnetinin de merfû sünnete dahil olduğunu, hakîkatte sahâbe ve tâbiîn tarafından uygulanarak (fiilî) nakledilen bu sünnetin içerisinde uydurma unsurların varlığını iddia etmenin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.[18] Bu sebeple, sahâbe sünneti de Hz. Peygamber'in sünneti gibi, mu'teberdir.[19] Onun yaptığı bu değerlendirme ile, özellikle fiilî olarak nakledilen sahâbe ve tâbiîn rivâyetleri de sahih ve merfû hadisler gibi, bağlayıcı kabul edilmiş olmaktadır.

Fıkıhta ve İslâm şeriatında, kişinin ve toplumun faydasına olan şeylerin meşrû ve hatta yapılması istenen bir iş olduğuna dikkat çeken Mûsâ Cârullah Bigiyef, " من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها. و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها " (Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnetle amel edenlerin sevâbı kendisinedir; kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir) şeklindeki hadîsi[20] delil göstererek, sünneti ikiye ayırmış, birinci kısmın, kesinleşmiş sünnet-i nebeviyye, ikinci kısmın ise sünnet-i vad'ıyye olduğunu ifade etmiştir. Bigiyef'in burada dikkat çeken en önemli yönü, sünnet-i vad'ıyye kavramını geliştirmiş olmasıdır.

---

14 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 5.

15 Bigiyef, *Rûze*, s. 175-176.

16 Âkif, *Sırât-ı Müstakîm*, X, 1324

17 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 115.

18 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 79.

19 Bigiyef, *Şeriat Esasları*, s. 64.

20 *Müslim*, "Zekat", 69-70; *Tirmizî*, "İlim", 14-16; *Nesei*, "Zekat", 64; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 14-15; *Dârimî*, "Mukaddime", 44; *Muvatta'*, "Kur'ân", 41.

Bu kavramı o, "toplumun ıslâhı amacıyla dönemin hukemâsının[21] ortaya koyduğu hükümler" olarak tanımlamıştır.[22] Ancak gerek sünnetullah, sünnet-i nebeviyye ve sünnet-i vad'iyye kavramlarını geliştirmiş olan Musâ Cârullah, gerekse Âkif, İslâm dünyasında sonraki dönemlerde görüleceği gibi, sünnet ve hadis ifadelerini birbirinden ayırmamış, ancak rivâyetler sözkonusu olunca daha çok hadis, fıkhî konuları tartışırken ise sünnet kelimesini kullanmıştır.

2. Hadis Istılahlarının Değeri

Hadisleri değerlendirmesi sırasında, senedi itibara almak yerine daha çok metin ve muhtevâ ile ilgilenen Bigiyef, râvîlerin adalet ve zabtının tesbitinin bir haberin sahih olup olmadığını ortaya koymak için kâfî gelmeyeceğini savunmuştur. Çünkü ona göre, sadece adalet-zabt sıfatı ve senedin ittisâli ile haberin sıdkı ve sıhhati sâbit olamaz. Burada tesbît edilmesi gereken en önemli husus, rivâyetin kat'î delillere muhalif olmamasıdır.[23] Hadis rivâyeti sırasında kullanılan kelime ve ıstılahlara itimat etme ve râvîlere kesin güven sonucunda bir çok hata ortaya çıkabilir. Dolayısıyla râvîlerin adâlet ve zabt sıfatından çok rivâyetlerin aklî hükümlere, vâkıa ve tarihî gerçeklere uygun olup olmadığına bakılması lazımdır.[24] Bu çerçevede, hadislerin sahîh kabul edilmesi için inkıtâsız bir yolla nakledilmesi şartına dikkat çeken Bigiyef, inkıtâ'ın bir zahirî bir de bâtınî kısmının olduğunu ifade ederek, daha çok bâtınî inkıtâ üzerinde durmuş ve bir hadîsin Kur'an'a ve hadîs-i meşhûra muhalefeti, herkesin bilmesi gereken bir konuda şâz kalması, râvînin kendisinden daha iyi ezberleyen birisine muhalif rivâyet etmesi, râvînin adâlet ve zabt sıfatının eksik olması gibi sebeplerle bâtınî inkıtânın gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.[25]

---

21 Bir başka yerde hukemâ tabirini ve bu görevi nasıl yaptığını Bigiyef, "Ehl-i ilmin ma'rifetiyle, hayât tecrübesiyle vad' kılınır' ifadeleriyle anlatmıştır (*Şeriat Esasları*, s. 5).

22 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 80; a.mlf., *Şeriat Esasları*, s. 5. Bigiyef'in bu kavramı hangi amaçla geliştirdiği açıkça anlaşılmamakla birlikte, daha sonra Fazlu'r-Rahman tarafından metodik bir biçimde ortaya konan "yaşayan sünnet" ile ilişkisinin bulunup bulunmadığı üzerinde durulmalıdır. Ancak, Bigiyef'in sünnet ile ilgili diğer görüşlerinin birleştirilmesi durumunda iki anlayışın sonuçta ulaştığı nokta itibariyle birbirinden oldukça uzak bir anlamda kullanıldığı anlaşılacaktır.

23 Hadis ehlinin râvînin "adâlet ve zabt sıfatını taşıması" durumunda haberin kabûlünün vâcip olduğunu söylediklerini ileri süren Bigiyef, herkesçe adâlet sıfatının hile veya zorlama ile kendisinde izhar edilebileceğini savunmuştur (*Lüzûmiyyât Tercümesi*, s. 25).

24 Bigiyef, *Luzûmiyyât Tercümesi*, s. 25-26. Bigiyef'e göre eğer saydığı şartlara uyulsa ve hadislerin sıhhatini tesbitte bu esaslara itibar edilseydi hadis musannefâtı ve diğer rivâyet kitaplarında bu kadar asılsız şeyler derc olunmazdı.

25 Bigiyef, *Edebiyât-ı arabiyye*, s. 58-59. Bigiyef'in bu değerlendirmesi, daha önce muhaddisler tarafından 'Ilelü'l-hadîs çalışmaları altında, Hanefî âlimlerince de, bâtınî inkıtâ başlığı altında gündeme getirilmiştir.

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Bigiyef, hadîsin sıhhatini tesbit için kullanılan geleneksel yöntemlerden çok aklî düşünceyi temel almaktadır. Ona göre, İslâmiyet'in esasına tealluk eden bir hadis hakkında serbestçe fikir yürütmek ve mülâhazalarda bulunmak, zaten her müslüman âlimin en tabiî hakkıdır ve lisân-ı nübüvvet'i yalan yanlış şeylerden tenzîh etmek ve evhamdan tezkiye etmekten daha mukaddes bir görev yoktur. Ona göre, "eğer râvî ve haberlerin değerlendirilmesinde sadece eski âlimlerin söyledikleri geçerli olsaydı, kulak varken akla ihtiyaç kalmazdı".[26] Bigiyef'e göre bir haberi tefekkürsüz ve mülâhazasız kabul etmektense, onu tefekkür ve mülâhaza sonunda inkâr etmek daha iyidir.[27] Bigiyef bu değerlendirmelerine örnek olarak fiten hadislerini ele almış ve azımsanamayacak miktarda uydurmanın farklı yollarla fiten hadisleri içinde yer aldığını ifade etmiştir.[28] Ayrıca o, bu konuda zikredilmiş olan hadisler arasında şüphesiz fevkalâde önemlileri ve ilmî bakımdan gâyet güzelleri[29] olduğunu,[30] ancak fiten hadisleri içerisinde Hz. Peygamber'in lisânından sâdır olmamakla beraber, hadis kitaplarında yer alan rivâyetlerin de az sayılamayacağını ifade etmiştir.[31]

Bigiyef yine, deccal hadislerini veya hadislerdeki bazı bilgileri, ehl-i rivâyetin anlayışına uygun tarzda zâhirlerine bakarak tamamıyle kabul etmenin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre semavî dinlerin, özellikle İslâmiyet'in esaslarına dokunur bir hadis hakkında serbestçe fikir yürütmek ve mülâhazada bulunmak elbette her bir müslümanın mukaddes hakkıdır. "Sâbit oldu, iş bitti. Artık sükût" gibi küçük

---

26 Bigiyef, *Rûze*, s. 21, 64.

27 Bigiyef, *Rûze*, s. 65.

28 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 48.

29 Fiten hadisleri üzerine yapılmış yeni ve değerli bir araştırma için bk. Ertürk, *Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadisleri*, İstanbul 1995.

30 Bigiyef, *Rûze*, s. 63, 70. Kendisinin fiten konusunda sahîh ve gayet ilmî olarak kabul ettiği, hadislerden olmak üzere, taksim sûretiyle namazların her yer ve zamanda beş vakit kılınabileceği şeklindeki görüşünü de destekleyen, Nevvâs b. Sem'ân'ın (r.a.) şu rivâyetini örnek vermektedir: Deccal hadisi olarak bilinen bu rivâyete göre Hz. Peygamber (a.s.) bir gün Deccal'den bahsetmiş ve daha sonra; " لبسه اربعين يوما يوم كسنة و يوم كشهر يوم كجمعة و سائر ايامه كايامكم قلنا يا رسول الله فذالك اليوم الذى كسنة أيكفينا فيه صلاة يوم؟ قال اقدروا له قدره" (... O, önce uzunluğu sizin senenizle bir yıl süren kırk gün, ardından uzunluğu bir ay gibi olan bir gün, sonra da Cum'a'dan Cuma'ya kadarki geçen süreye benzer bir gün kalacak. Diğer günleri ise sizin günleriniz gibi olacak. Dedik ki Ey Allah'ın Resulü! Sözünü ettiğiniz bir yıl gibi sürecek olan günde bize bir günün namazı yeter mi? Cevâben Hz. Peygamber, "Her namazın normal vakti neyse ona göre hesaplayınız" buyurmuştur. *Müslim*, "Fiten" 110; *Ebû Dâvûd*, "Melâhim" 14; *Ahmed*, IV/181). Ancak bu rivâyete itimad etmesine rağmen Bigiyef, benzeri hadislerin, peygamberlerde bile bulunmayan vasıfları Deccal'e nisbet etmesinin, Hz. Peygamber'in mu'cizelerle nübüvvetini isbatına halel getireceğini söylemiş, aynı zamanda bu ifadelerini fiten hadislerini inkar kastı ile değil, bakış ve görüşlerin doğru hale gelmesi ve derinleşmesi için yazdığını ifade etmiştir (*Rûze*, s. 70).

31 Bigiyef, *Rûze*, s. 63-64, 70.

çocukları terbiyede geçerli olabilecek bir anlayışın böyle hususlarda kıymetinin olmayacağını söyleyen Bigiyef, hadis ehlinin rivâyetler konusunda ileri sürdüğü fikirlerinin doğrudan kabul edilmesini çocukluk ile denk saymış, "biz her konuyu, her bir sözü mülâhaza terazisine koyup tartabiliriz, küçük ve büyük meselelerin her birisine yol varken itiraz edebiliriz" değerlendirmesinde bulunmuştur.[32] Hadislerin sened ve metinden oluştuğunu ve hadis ehlinin senedler üzerinde olanca güçlerini sarfederek çalıştıklarını ifade eden Bigiyef, hadis metinlerinin ciddî bir şekilde araştırılmasının ise sonraki insanlara (kendisi, "bize" ifadesini kullanmıştır.) kaldığını söylemiştir. O, şayet inceleme sonucu hadis metninde aklî ölçülere, naklî bil-gilere ve dinin kesin prensiplerine ters düşen bir unsur bulunursa, bu hadislerin kat'i bir şekilde Allah Resûlü adına uydurulmuş olduğuna hükmedilmesi gerektiğini de söyleyerek, iyi ile kötünün birbirinden ayrılmasının ancak bu ölçüye göre olması gerektiğini ileri sürmüştür.[33]

Hz. Peygamber'in sünneti, sîreti ve günlük yaşantısının geçmiş imamların gayretleri sayesinde bütünüyle cem ve tedvîn edildiğini ve şer'î delillere kaynaklık etmede kullanılmak üzere hazır bulunduğunu savunan Bigiyef, eski ulemânın bu kaynaklardan makâsıdü'ş-şerî'ayı tesbit ettikten sonra, onlardan hüküm çıkarmada ve onların yaşadıkları toplumda uygulanması yolunda gösterdikleri gayretin günümüzde aynı şekilde gösterilmenin gereğini savunmuştur.[34] Şu halde Mûsâ Cârullah'a göre, hadisler hakkında geçmişte yapılan birtakım değerlendirmeler ve bu amaçla kullanılmış ıstılah ve metodlarla ulaşılan sonuçlar tekrar gözden geçirilmelidir.

3. Hadis Uydurmacılığı

Uydurma rivâyetlerin tesbît ölçülerini yedi ayrı başlıkta zikreden Bigiyef, bir rivâyetin akla, fıtrata, Kur'ân'a, tarihî olaylara, karîne ve makâm-ı hâle muhâlif olmasını uydurma sebebi olarak saymıştır. Bunlara Allah Resûlü'nün hadislerinin, ümmetin icmâ ile kabul ettiği genel esaslara aykırı olmaması gerektiği şartını ilave etmiş ve bu şartlardan her hangi birine aykırı bir hadîsin senedine bakılmaksızın mevzû olduğuna hükmedilmesi gerektiğini, zira hadis imamlarının da ancak metinleri inceledikten sonra kusûru olmayan hadisleri sened bakımından tetkîke tabî tuttuklarını ileri sürmüştür.[35]

---

32 Bigiyef, *Rûze*, s. 64.

33 Bu değerlendirmeler daha sonraları çok daha açık biçimde ifade edilen, muhaddislerin metin tenkîdine gereken önemi vermedikleri şeklindeki iddianın bir başka şekilde dile getirilmesidir. Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 81.

34 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 83.

35 Gerek şarkiyatçıların gerekse diğer bazı modernistlerin, Bigiyef'in fikrinin aksine, hadis imamlarının metni çoğu kere ihmal edip, tamamen senede yöneldikleri şeklindeki görüşleri ilgili bölümlerde yeri geldikçe görülecektir.

Bigiyef'in bazı konularda hadis uydurulduğuna dair görüşü daha sonra ele alınacaktır. Ancak burada şuna dikkat çekmek gerekir ki o, ne tür şüphe ve mâzeretle olursa olsun, Hz. Peygamber'in hadislerinin inkarının hiç bir surette doğru olamayacağını ifade etmiştir. Bu çerçevede Mûsâ Cârullah, hadislerde uydurmacılık faaliyetlerinin yaygınlık kazanmasının da bir özür sayılamayacağını,[36] aynı şekilde insanların sünnet ile meşgul olmasının onları Kur'an'dan alıkoyduğu şeklindeki eleştirilerin de, sünnetin terki için bir gerekçe teşkil edemeyeceğini ifade etmiş[37] ve bu tür bir tehlikenin zuhûrunun sünnetin kusurundan değil, insanların yanlış hareketinden kaynaklandığını belirtmiştir.[38]

Geçmiş ümmetlerin haberleri ve kıssaları hakkında bazı kimseler yahudi ve hıristiyanlardan bilgi almışlarsa da, dinin aslına yönelik hususlarda böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyleyen Bigiyef, bu sebeple kıssaların dışında, dinin her hangi bir kısmında şüphenin bulunmadığını, Hz. Peygamber'in sünnet ve sîretinin tertemiz bir şekilde bize nakledildiğini, ayrıca hadisler arasında uydurmaların varlığının, sahîh sünnetin şer'î ve ictimâî konularda dinin esasını teşkil etmede delil kabul edilmesini sarsacak bir durum olmadığını ifade etmiştir.[39]

Kıssacıların veya itikâdî fırka taraftarlarının uydurmalarının ne İslâmî mezheplere ne de İslâm edebine gerçekte bir tesiri olmadığını söyleyen Bigiyef aynı şekilde, zâhidlerin amellerin fazîletleri hususundaki sözleri ve i'tikâdî fırkaların kişiler vb. hakkındaki ifadelerinin de hiç bir şekilde din ile ilgisi olmadığına işaret etmiştir. Yine geçmiş ümmetlere ait dinî kitaplardan alınan uydurmaların da kaynaklarda yer aldığına dikkat çeken Bigiyef, bunların tesbit edilmesinde en önemli ölçünün Kur'an olması gerektiğini söylemiştir.[40]

Öte yandan hadis usûlü ve problemlerine neredeyse hiç temas etmemesine rağmen, Mehmet Âkif'in hadiste uydurmacılık ve hadislerdeki uydurmalar hususuna ayrı bir önem atfetmesi ilmî olmaktan çok içinde bulunulan durum ile alakalıdır ve özellikle toplumun kendi döneminde bu tür hadislere tâbiî olması ile doğrudan bağlantılıdır. Onun, yeri geldikçe hadisleri delil olarak kullanması da, kanaatimizce sünnet ile ilgili

---

36 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 39.

37 Bigiyef, kendilerinin Hz. Peygamber'in, "حسبنا كتاب الله " (Bize Allah'ın Kitâb'ı yeter) sözüne tabî olduklarını, Kur'ân-ı Kerîm'in ümmetin tüm ihtiyaçlarını görmek için yeterli olduğunu, başka hiç bir şeye muhtaç olmadığını, onun karşısına da bir şey koymak arzularının bulunmadığını ancak Kur'an'ı kendilerinden daha iyi bilen Hz. Peygamber ve sahabîlere uymasının da en tabiî şey olduğunu ifade etmiştir (*Kitâbu's-Sünne*, s. 40).

38 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 40.

39 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 81.

40 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 40.

olarak diğer yenilikçilerde olduğu gibi sistemleşmiş bir yaklaşımı olduğuna işaret etmemektedir. Âkif'in hadisle ilgili değerlendirmeleri daha çok, yaptıkları yanlışlara mevzû hadisleri delil gösteren kişileri eleştirmesi noktasında yoğunlaşmıştır.

Âkif, geri kalmışlığın sebepleri olarak gördüğü, kendi devrinde de yaygın olarak eleştirilen, ümmetin içine düştüğü kaderci ve tevekkülcü anlayışa karşı çıkmıştır. Bu konudaki rivâyetleri, herşeye boyun eğen ve tedbir almadan tevekkül eden bir anlayışa dönüşmesi sebebiyle, vebâ salgını olan yeri terketme meselesinde Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde (r.a.) arasında geçen konuşmaları da konu edinerek, tenkid etmiştir.[41] Ümmetin geri kalışını bir başka yerde ise, Kitâb'ı, sünneti, icmâı kaldırıp yerine uydurma şeylerin ikâme edilmesine bağlayan Âkif, hadis uydurmacılığına dair görüşlerini de bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

> Yıkıp, şerîati bambaşka bir binâ kurduk;
> Nebîye atf ile binlerce herze uydurduk!
>
> O hâli buldu ki cür'et: "Yecûzu fi't-terğîb...
> Karârı erzeli fetvâ kesildi!... Hem ne garîb,
>
> Hadîsi vaz' ediyorken sevâb uman bile var!
> Sevâbı var mı imiş, bir zaman gelir anlar!
>
> Cihânı titretiyorken nidây-ı "Men kezebe..."
> İşitmiyor mu nedir bakın şu bî edebe:
>
> Lisân-ı pâk-i Nebî'den yalanlar uyduruyor;
> Sıkılmadan da 'sevâb işledim' deyip duruyor![42] sözleri ile dile getirmiştir.

Âkif, Hadis usûlü kaynaklarında da yer alan, İslâm dinine hizmet etme arzusuyla uydurulan ve daha çok namaz, oruç ve diğer bazı ibadetlerin yanında Kur'an ve sûrelerin fazîletleri hakkındaki uydurmalara muhaddisler tarafından gösterilen tepki,[43]

---

41 Sarılmadan en ufak bir işinde esbâba,
Muvaffakiyyete imkân bulur musun acaba?
Hamâkatin aşıyor hadd-i i'tidâli yeter!
Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!
"Kader senin dediğin yolda şer'a bühtandır:
Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrandır.
Kader ferâiz-i îmâna dâhil... Âmennâ...
Fakat yok onda senin sapmış olduğun ma'nâ.
Kader: Şerâiti mevcûd olup da meydanda,
Zuhûra gelmesidir mümkinâtın a'yânda ("Fatih Kürsüsünde", *Safahat*, s. 217-218).

42 Âkif, "Fatih Kürsüsünde", *Safahat*, s. 221.

43 Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 56-61. Hadis uydurmayı kısaca , "يجوز فى الترغيب " ifadesiyle formülleştiren bu tavır, yalan söylemenin en zararlısı olarak kabul edilmiştir (Ahmed M. Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 78-79).

görüldüğü üzere şiirle ve çok daha keskin bir ifadeyle Âkif tarafından, "Nebîye atf ile binlerce herze uydurduk!, O hali buldu ki cür'et: "Yecûzü fi't-terğîb .." şeklinde dile getirilmiştir.

B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ

Bigiyef, geleneksel dönemde hadis alanında yapılan çalışmalara ve o dönemin ileri gelen muhaddislerinin faaliyetlerine müstakil olarak temas etmemekle birlikte, hadislerin değerlendirilmesi amacıyla kendi metodunu ortaya koyarken kısmen bu konudaki fikirlerini de izhâr etmiştir. Bu kısımda genel olarak onun sahâbe rivâyetinin değeri ve muhaddisler hakkındaki görüşleri başta olmak üzere, hadislerin sahîhini sakîminden ayırmada kullandığı yöntemi ve genel olarak hadisler hakkındaki kanaatleri istikâmetinde bazı konulardaki hadislere bakışı üzerinde durulacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mehmet Âkif'in hadislere yaklaşımı daha çok vâkıî gayelerden hareketle ortaya çıkması sebebiyle, onun hadis ilimleri ve tarihine dair her hangi bir değerlendirmesini tesbit edebilmiş değiliz.

1. Sahâbe Rivâyetinin Değeri

Sünnetin tanımı üzerinde dururken, Bigiyef'in sahâbe sünnetini de merfû hadis hükmünde saydığına işaret edilmişti. Ona göre bu kabûlün en önemli gerekçesi, sahâbenin her an fiilen Hz. Peygamber'in örneğine uymuş olmalarıdır. O, sahâbî ve tâbiînin Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatı yaşayıp bir sonraki nesle nakletmedeki ismetlerinin, vahyin muhatabı olan Hz. Muhammed'in Cebrâil'den (a.s.) yaptığı nakil anındaki ismeti derecesinde olduğunu beyan etmiştir.[44] Sahâbe ve tâbiîn neslinin rivâyetlerindeki güvenilirliği açısından son derece önem arzeden bu ifadeler, onun konu ile ilgili görüşünü yansıtmaktadır. Sahâbe sünnetinin merfû hükmünde sayılması muhaddislerin de kabul ettiği bir vâkıa olmakla birlikte onlar bunu, Bigiyef'e göre daha sınırlı tutmuşlardır. Muhaddislere göre, aklen bilinmesi mümkün olmayan konularda sahâbî bir haber vermişse ve bir âyet tefsîrine ya da âhirete dair Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimali olan bir bilgi, kendisine nisbet edilerek nakledilmişse bu haberler merfû hükmündedir.

Bigiyef, *el-Veşî'a fî nakdi 'akâidi'ş-Şî'a*[45] adlı eserinde Şiîler'in bazı temel fikirlerini tenkid etmiştir. Eleştirdiği hususların başında ise onların her fırsatta Hz. Ebû

---

44 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 79.

45 İslam dünyasının değişik bölgelerine yaptığı seyahatleri sırasında İran'a da giden Bigiyef, burada geçirdiği bir yıllık süre içerisinde edindiği tecrübeler ışığında sözü edilen *el-Veşî'a* isimli eserini yazmıştır.

Bekr, Ömer, Osman ve ümmehâtü'l-mü'minîn'i lanetlemelerini saymış, benzeri davranışlardan kendisinin asla hoşlanmadığını ifade etmiştir.[46] Ancak sahâbîye karşı dil uzatılmasını eleştirmesi veya onlara nisbet edilen her rivâyeti merfû hükmünde sayması, onun kendisine has bir tenkid yöntemi geliştirmesine engel olmamıştır.

2. Muhaddis ve Ravîlerin Güvenilirliği

Bigiyef, muhaddisler ve hadis râvîlerini doğrudan itham eden değerlendirmeler yapmaktan sakınmıştır. Ancak bu davranışı onun geleneksel anlayışa yönelttiği tenkitlerinde, onları tamamen tezkiye ettiği şeklinde de değerlendirilmemelidir. Hadis değerlendirme ölçülerinden bahsederken tafsilatıyla ele alınacağı gibi, râvîlere bazen nakilde kusur ettikleri, hadisleri zahirî mânadan uzaklaştırdıkları, rivâyetleri birbirine karıştırdıkları, bu uydurmalarını hadîs-i nebevî mertebesine yükselttikleri şeklinde tenkidler yöneltmiş ve bu sebeple lisân-ı risâletin ismeti için, râvîler hakkında bu kadarcık söze cesaret ettiğini ifade etmiştir.[47]

Ehl-i hadîsin Hz. Peygamber'in hadislerini zabtetmek, hadis ilimlerini tafsilatlı bir biçimde geliştirip ortaya koymak üzere göstermiş oldukları hizmetlerinin herkesi iknâ edecek ölçüde mükemmel olduğunu ifade eden Bigiyef,[48] hadislerde meydana gelebilecek bazı yanlışlıkların, rivâyet kelimelerine ve râvîlere olan sınırsız güvenden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Bigiyef, râvînin âdil, güvenilir ve emîn olabileceğini ancak, insan olması sebebiyle, onların yanılma, unutma, karıştırma ve tevehhüm halinde bulunabileceğini ifade ederek, bunları yapmakla da onların yalan söylemiş sayılmayacaklarını ileri sürmüştür. Bigiyef, kendisinin râvîler hakkında söylediği, "İnsandır, tevehhüm edebilir" gibi sözlerinin de asla suç olmayacağını ve terbiyesizlik de sayılmayacağını söylemiştir.[49]

Hadislerin hangi amaca yönelik olarak söylendiği veya ne tür sünnete dahil olduğunun tesbit edilememesi sebebiyle, zamam zaman yanlış anlamaların olabildiğini söyleyen Bigiyef, Hz. Peygamber'le sonradan mülakî olmasına rağmen en çok rivâyeti bulunan Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in Ramazan günü orucunu bozan bir kimseye zıhar keffareti hükmü verdiği, şeklindeki rivâyetini örnek vermiştir. Halbuki Bigiyef'e göre, Hz. Peygamber o kimseye oruç bozması sebebiyle değil, zıhar yaptığı için keffaret hükmü vermiştir. Yine o, ne fıkıh kitap-

---

46 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 9-10.

47 Bigiyef, *Rûze*, s. 21, 26. Onun hadis râvîlerine ciddî tenkidler yöneltmesine rağmen bunu oldukça yumuşak bir uslup ile dile getirmesi dikkat çekicidir.

48 Bigiyef, *Edebiyât-ı arabiyye*, s. 5-6.

49 Bigiyef, *Rûze*, s. 27.

larında ne hadis kitaplarında zıhar yapmadan orucunu bozan hakkında zıhar keffareti verildiğine dair bir delil ve hüküm bulunmadığına dikkat çekmiştir.[50]

3. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri

Hadis tenkid usullerini eleştiren bütün çağdaş düşünürler gibi Bigiyef de bu konuda kendi metodunu ortaya koyan önemli malzemeler bırakmıştır. Sıhhatli bir dinî düşünce için temel kabul ettiği akla, rivâyetlerin değerlendirilmesi çerçevesinde takdir ettiği konumu ortaya koyması açısından, Bigiyef'in Abduh ile de benzerlikler arzeden şu sözleri oldukça dikkat çekicidir; "Akıl her hakîkatin mizânıdır. Hakîkatin haklılığı akıl terazisi ile sabit olur. Akıl terazisinde önemsiz gelen şeyler hakîkat pazarında revaç bulmaz. Menkûlün sıhhati için akl-ı sarîhe mutâbakatı zarurîdir. Menkûl-i sahîh daima ma'kûl-i sarîhe mutâbık olur. Mutâbık olmayan nakil hiç bir vakit sahih olmaz. Lakin her bir insanın vehmi, her bir insanın re'yi akıl sıfatı ile telakkî olunamaz".[51] Abduh ile fikrî münasebeti sebebiyle, aynı düşünceyi Âkif'te de görmek mümkündür. Dinin açık delilleri ile nakil çatışır gibi göründüğünde esas itibariyle iki tavrın bulunduğunu ifade eden Âkif, bunlardan birincisinin, naklin mâhiyetinin anlaşılamadığını itiraf ederek manasını Allah'a havale etmek, ikincisinin ise, naklin taşıdığı manâyı, aklen sâbit olan hakîkatlerle birleştirmek için dil kuralları çerçevesinde te'vil etmek, olduğunu ifade etmiş ve özellikle ikinci yolun açtığı ufkun genişliğine dikkat çekmiştir.[52]

Sünneti "şâri-i hakîm'in" söz, iş ve ikrarları olarak tarif eden Bigiyef, onun sözlü ifadesinin, bir sened bir de metninin olduğunu, "metnin manası dürüst olmazsa bu hadîsin sünnet olmak şerefinden mahrum olacağını" ifade etmiştir. Bu noktada, " إذا رأيت الحديث يباين المعقول او يخالف المنقول او يناقض الأصول فالم انه موضوع على الرسول " şeklindeki temel esası dile getirerek, kendi tenkid ölçülerini özetle ifade etmiştir. Bigiyef'e göre, hadîsin metninin ma'nası "dürüst" olursa, senedin sıhhati teftiş kılınır. Sened sahîh olursa, sünnet, sünnet-i nebeviyye olup, Kur'an gibi delil olur.[53]

İnanç esaslarına dair meselelerin zannî deliller ile sabit olamayacağına da işaret eden Âkif, böylece bazı kelâm ulemâsının ve açık bir biçimde Abduh'un da ileri sürdüğü bu görüşü desteklediğini, "ma'ruf ve bilinen delillere istinad etmesi gereken îmânın, zanlara dayandırılması asla câiz değildir" sözleriyle ifade etmiş olmaktadır.

---

50 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 82. Burada sözkonusu olan kişi, Seleme b. Sahr el-Beyâdî'dir.

51 Bigiyef, *Edebiyâtı Arabiyye*, s. 9.

52 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 113-114.

53 Bigiyef, *Şeriat Esasları*, s. 64.

Buna ilave olarak Âkif, Allah'a, onun ilim ve kudretine inanmak ve risâleti tasdik etmek hususundaki dayanağın menbâının akıl olduğunu da ileri sürmüştür.[54]

Bigiyef, *Uzun Günlerde Rûze*'de "Yeryüzünde Ma'mûriyet" başlığı altında, Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili olarak Ebû Hureyre (r.a.) tarafından rivâyet edilen, " خلق الله آدم و طولُه ستون ذراعا. فلم يزل الخلقُ ينقصُ فى الجمال و الطول حتى الآن " (Allah Teâlâ Âdem'i altmış zirâ olarak yaratmıştı. O günden sonra insanlık sürekli olarak güzelliği ve boyu itibariyle eksilmeye devam etti) şeklindeki hadîsi gündeme getirmiş ve İbn Hacer tarafından bu hadîse[55] yapıldığını söylediği tenkîde de dikkat çekerek, onun hadisle ilgili geniş değerlendirmeleri arasında bu rivâyete yaptığı, "tarihî bulgulara ters düştüğü" şeklindeki metin tenkîdini esas alan değerlendirmesini, görüşü için şahit göstermiştir. Genel prensipleri içerisinde rivâyetin doğru olmadığını bu şekilde ortaya koymaya çalışan Bigiyef, İbn Hacer'in sözlerinin hem ilmî hem de ma'kûl olduğunu, sünnet-i ilâhiyeye uygun olarak sürekli terakkî halinde olan insan hayatının gerileme ve eksilme halinde olmasını, bu prensibe ters düşeceği gerekçesiyle uygun görmemiştir. Ayrıca aklî bir yorumla hadiste bir problem daha olduğunu ileri süren Bigiyef, boyu bu uzunlukta olan insanın kendi zirâı ile altmış zirâ' olması durumunda fizîkî olarak oldukça çirkin bir manzaranın ortaya çıkacağını savunmuştur. Görüldüğü gibi, Bigiyef, bizzat ifade etmese de, hadisleri metin tenkîdine tabî tumakta, aklını ve bilimsel ölçüleri kullanarak değerlendirme yapmaktadır.[56] Ancak bunu yaparken de yine geçmişe saldıran bir üslup yerine, görüşlerini mümkün mertebe mantıkîleştirerek dile getirmeye gayret etmektedir.

Hadîsin metni ile alakalı bu değerlendirmeden sonra Bigiyef, râvîlerinin nakildeki güvenilirliğini de gündeme getirmiş ve "râvîleri[57] vehimden tezkiye etmekle lisân-ı nübüvveti tenzih etmek arasında beni tahyîr ederlerse, ben elbette bilâ tereddüt lisân-ı nübüvveti tenzîh tarafına meylederim. Lâkin senedine ta'n, râvîlerini cerh tarîkıyle değil" demiştir. Sened açısından Ebû Hureyre (r.a.) hadisini sahîh, râvîlerini de âdil kabul eden Bigiyef, onların kasten yalan söylemeyeceklerini, ancak herhangi bir şekilde nakilde bir kusurun (afet) bulunabileceğini ifade etmiştir. Bigiyef, sened esasına göre bilginin güvenilir bir şekilde nakledilmesinin her zaman mümkün olmaya-

---

54 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 185. Bu izahların dayanağı Abduh'un *Risâletü't-tevhîd*'i olsa gerektir. Benzerlikleri görmek için üçüncü bölümün ilgili kısmına bakınız.

55 *Buhârî*, "Enbiyâ", 1; *Müslim*, "Cennet", 28, "Birr ve's-sıla", 115

56 Bigiyef, *Rûze*, s. 20-21.

57 Burada râvîler ifadesinin içerisine, ehli sünnet hadisçilerinin âdil olarak kabul ettiği, sahâbîleri de dahil etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıda sözü edilen rivâyette bahsi geçenler Ebû Hureyre (r.a.) ve senette geçen daha sonraki râvîlerdir.

bileceğine işaret ederek, "yoksa kulak var iken insan aklına hâcet kalmayacağı" şeklindeki sözleriyle aklın da değerlendirmede rolü olduğunu ifade etmiştir.[58]

Bigiyef aynı yöntemi kullanarak, Hz. Havvâ'nın yaratılışı ile ilgili tefsir ve hadisleri de eleştiren ve kendi ifadesiyle, bütün ulemâca kabul edilmiş olan Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde yorumlanan âyeti[59] ve kaynaklardaki, " من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يؤذى جاره. و استوصوا بالنساء خيرا فأنهن خلقن من ضلع؛ و إن أعوج شيئ في الضلع أعلاه فان ذهبت تقيمه كسرته و إن تركته لم يزل أعوج. فاستوصوا بالنساء خيرا " (Allah'a ve Âhiret gününe inanan komşusuna sıkıntı vermesin. Kadınlar hususunda hayır tavsiye etsin. Çünkü onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır; Kaburganın da en eğri kısmı en üst kısmıdır. Onu doğrultmaya kalkışsan kırarsın, doğrultmaz ve öylece bırakırsan eğri kalır. Öyleyse kadınlara hayırla muamele ediniz) şeklindeki hadîs-i şerifleri,[60] işaret edilen âyet ile bir ilgisinin bulunmadığı ve siyâkında kullanılmadığı gerekçesiyle mecazî manasına hamletme temâyülünde olmuştur. Bu yorumunun yanında Bigiyef, râvîlerin hadîsi zâhirinden uzaklaştırdıklarını ve iki ayrı zamanda iki ayrı maksatla söylenmiş bu hadisleri birbirine karıştırıp yanlışlığı kesinlikle bilinen uydurulmuş bir cümleyi, hem de senediyle birlikte uydurarak Hz. Peygamber'in sözü olarak naklettiklerini iddia etmiştir.[61]

Klasik dönem hadis tenkid ölçülerini doğrudan muhatap almamakla beraber, gayb ile ilgili bazı hadislere dair düşünceleri hususunda yapılan eleştirilere cevap verirken öne sürdüğü fikirlerle, bu konudaki kendi tenkit usûlünü ortaya koyan Bigiyef, yine aklî tenkid yöntemini kullanarak ve daha ziyâde metni esas alarak, İslâmiyet üzerindeki vehimleri, İslâmiyet'in izzet ve şerefine mütenâsip olmayan görüşleri ve tarihin kesin şahitlik ettiği olaylara ters rivâyetleri inkâr edenin ma'zur sayılacağını ifade etmiş, bu şekildeki değerlendirmesi ile bu ölçülere ters düşen hadislerin yeniden tenkîde tâbî tutulması gerektiği görüşünde olduğunu da ortaya koymuştur.[62]

4. Temel Görüşlerin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi

"Mehdî Meselesi Gibi Meseleleri Niçin İnkâr Ettim" başlığı altında fiten hadisleri içerisinde yer alan mehdî meselesine dair hadislerin hangi türlerini kabul etmediğini

---

58 Bigiyef, *Rûze*, s. 21.

59 " يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منها رجالا كثيرا و نساء" (Ey İnsanlar, sizi bir tek kişiden yaratan, ondan da eşini vareden ve ikisinden de birçok erkek ve kadınlar meydana getiren Rabbinizden sakının.., Nisâ 4/1).

60 *Buhârî*, "Nikah" 80; *Müslim*, "Radâ", 62; *Tirmizî*, "Talak", 12; *Dârimî*, "Nikah", 35.

61 Bigiyef, *Rûze*, s. 26. Bu ifadeleri ile de o, muhaddislerin en temel dayanağı olan isnad silsilesi hususundaki tereddütlerini dile getirmiş olmaktadır.

62 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 48.

açıklayan Bigiyef, esas itibariyle, Hz. Peygamber'in fiten hadisleri denen hadislerinin şüphesiz "dürüst" (sahih) olduğunu, o tür hadislerin elbette büyük önemi bulunduğunu, her muhaddisten ziyâde kendisinin bu tür hadisleri tasdik ettiğini, inkârının o hadislerin özlerine ait değil, bu tür hadislere tafsil ve tefsir suretiyle söylenmiş ve şüphe ile doğmuş olanlarına yönelik olduğunu söylemiştir.[63]

Bigiyef, kendisinin hiç bir zaman sünneti inkâr etmediğini ancak hadisler etrafında toplanmış vehimleri, İslâm'ın şerefiyle mütenâsip olmayan fikirleri, İslâmiyet'in izzet ve devletini sadece mâziye hasreden nazarları inkâr ettiğini söylemiş,[64] Örnek olarak da, " الشياطين تستغرق السماء فتجيئ بكلمة حقّ فيقذفها فى أذن وليها و تزيد فيها أكثر من مائة كذبة " (Şeytanlar gök yüzünü kaplar ve bazı hakîkatleri yakalayarak ve onlara bire yüz yalan katarak dostlarının kulağına ulaştırır) şeklindeki Hz. Âişe (r.a.) tarafından rivâyet edilmiş olan, hadîs[65] başta olmak üzere, daha geniş çerçevede deccal ile ilgili diğer hadislere[66] temas etmiş ve bunların gerçek dışılığını ileri sürmüştür.[67]

Aynı konuyla ilgili olmak üzere Bigiyef'e göre gün, hatta kesin zaman ta'yin ederek kıyâmetin yakınlığından bahseden, âhir zamandaki bozulmanın sebeplerini sayan, böylece âhir zamanın geldiğini bildirerek fenalıkları meşrûlaştırmaya meydan veren, İslâm şeriatinin hükümlerini iptal eden, hayır hasenâtı yalnızca yabancılara (âile fertleri dışındakileri kastediyor olmalı) yapmak gerektiğini savunan, İslâmî devletin zail olmasının kaza ve kaderle iligili olduğuna mü'minleri inandırmaya çalışan, yeryüzünde İslâm'ın tamamen harap olduktan sonra bir müslümanın gayretiyle kurtulacağına inanmayı tavsiye eden şeylerin hepsi aynı hakîkat etrafında toplanmış bâtıl evhâm ve oldukça zararlı vesveselerden ibarettir.[68]

Mu'cizeler konusunda da uzun değerlendirmelerde bulunan Bigiyef, İslâm açısından mu'cizenin en önemli örneğinin Kur'an'dan sonra isrâ hadisesinin olduğunu ifade etmiş, bu olayın, bazı modernistlerce de ileri sürüldüğü üzere, rûhî bir tecrübe olarak görülmesinin, ilgili âyet-i kerîme ile çeliştiğini ve isrâ hadisesinin uyanıklık halinde ve cismânî olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir.[69] Bigiyef, İsrâ hadîsinde sözü edilen "براق" kelimesinin ise elektirik/şimşek manasındaki "برق" kelimesinin mübâlağa sîgası ile ifadesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Mi'râç hâdisesinin rûhânî veya cismânîliği

---

63 Ayrıca bk. Bigiyef, *Şeriat Esasları*, s. 64.

64 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 46, 48.

65 *Tirmizî*, "Tefsîr", 34; *Ahmed*, I, 218

66 Deccal ile ilgili hadislerin umûmiyetle zayıf veya uydurma olduğuna dair bazı kanaatler söz konusudur (bk. Ertürk, *Buhârî'deki Bazı Fiten Hadisleri*, s. 187).

67 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 46.

68 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 46.

69 Bigiyef, *Büyük Mevzûlarda*, s. 79.

konusunda da Mûsa Cârullah, isrâ hâdisesi kadar kesin konuşmamış, ayrıntılı biçimde ele aldığı iki ihtimalden birinin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.[70]

Bigiyef'in müstakil olarak üzerinde durduğu bir diğer husus da Hz. İsâ'nın nüzûlü meselesidir. Hz. İsâ'nın (a.s.) cesedi ile beraber semâya yükseldiğine dair hiç bir âyet olmadığını ifade eden Bigiyef, bu konu ile ilgili olduğu ileri sürülen âyetlerin yanlış yorumlandığını ve tahrif edildiğini, âyette geçen "فلما توفيتنى" (Fakat sen beni öldürüp aralarından aldığın zaman) ifadesinin[71] yerde iken onun ölümüne delâlet ettiğini, dolayısıyla, Kur'an'daki "بل رفعه الله اليه" (bilakis, Allah Teâlâ onu kendi katına yükseltti) şeklindeki ifadenin[72] onun göğe çıktığına delalet etmediğini, üstelik "Allah'a yükselmek" gibi tâbirlerin, sadece onun hakkında değil, şehitler, sa'îdler, hakkında da kullanıldığını savunmuştur. Konu ile ilgili hadisler'e gelince, Bigiyef'e göre bu hususta sadece Îsâ değil, yerde defnedildiği kesin olan Âdem, idrîs, İbrâhim, Yûsuf, Musâ, Hârun gibi diğer peygamberler hakkında da benzer rivâyetlerin vârid olduğunu, bu sebeple âyetin, İsâ'nın cesediyle birlikte irtifâına delalet etmeyeceğini ileri sürmüştür.[73]

C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ

Tarih boyunca hadisleri tartışma konusu yapanlar ve onun gerek rivâyet gerekse kesinlik ifade etmesi açısından güvenilir ve bağlayıcı olamayacağını ileri sürenler, bu iddiaları ile, sünnetin Kur'an gibi bir bağlayıcılığının olmaması gerektiği esasından hareketle bu görüşlerini ortaya atmışlardır. Bu çerçevede çağdaş dönem Türk yenilik-çileri ve fikirlerini incelediğimiz Âkif ve özellikle Bigiyef de sünnetin dindeki önemi üzerinde durmuş, hatta sünnetin de Kur'an gibi birinci derece önemli kaynaklardan olduğunu savunmuştur. Bu kısımda, öncelikle onların hukukî anlamda sünnetin bağlayıcılığı hususundaki görüşleri üzerinde durulacak, ardından da kısaca nasların yorumlanması ve zamana bağlı olarak hükümlerin değişmesi hakkındaki düşüncelerine temas edilecektir.

1. Sünnet'In Hukukî Bağlayıcılığı

Sünnetin bağlayıcılığı konusundaki fikirlerini ortaya koymak üzere öncelikle bilgi edinme yollarına işaret eden Bigiyef, ümmetin ilim elde etmesinin üç yolunun bulunduğunu; bunların Allah'ın muhkem Kitâb'ı Kur'an, Hz. Peygamber'den geldiği kesin-

---

70 Bigiyef, *Büyük Mevzûlarda*, s. 84.

71 el-Mâide 5/117.

72 en-Nisâ 40/158.

73 Bigiyef, *Edebiyât-ı arabiyye*, s. 50.

leşmiş sünneti ve kıyas veya başka yollarla aklın ulaştığı farîza-i âdile[74] olduğununu ifade etmiştir. Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere sünnetin bağlayıcılığı hususunda muhafazakâr hadisçilere yakın bir şekilde, özellikle Şah Veliyyullah'dan etkilenerek görüşünü ortaya koyan Bigiyef, hadislerle sâbit olan şer'i hükümleri ve Allah Resûlü'nün tasarruflarını; "Şâriin ahkâm-ı şer'iyyede tasarrufu üç nevidir. İftâ, kazâ, imâmet. İftâ suretinde hüküm umumî olur. Kaza suretinde hüküm hâkimin hükmüne, imâmet suretinde imamın fetvasına tevakkuf eder" şeklinde üçe taksim etmiştir.[75] Hz. Peygamber'in fiilî uygulamalarına da[76] düşüncesinde önemli bir yer veren Bigiyef, şayet onun fiili, kendisine has değilse veya zamanındaki Arap adetlerinden kaynaklanmamış ise, şer'î kânunların tesbitinde birinci derecede önemli konuma sahip bir esas olduğunu ifade etmiştir.[77]

Bigiyef, Hz. Peygamber'in risâletine ve Allah tarafından ümmetine gönderilmiş halîfesi olduğuna inanan herkesin, buna bağlı olarak onun fiil, söz ve hükümlerinin, delâlet ettiği konularda genel bir kanun hükmünde olduğunu kabul etmesi gerektiğini ifade etmiştir.[78] Bununla birlikte onun bazı tasarruflarının dini tebliğ çerçevesine dahil olmadığını, kendisinin Arap olması sebebiyle dinî konuların dışında kavminin âdetleri üzere hareket ettiğini, İslâm'ın her ümmetin âdet ve özelliklerini içine alacak kadar geniş olduğunu ve bir başka ümmetin âdetini diğerine benimsetmek gibi bir durumda olmadığını savunmuş, böylece bir toplumun âdetinin aslâ diğer toplumlar için sünnet olmasının düşünülemeyeceğini ifade etmiştir.[79]

Bağlayıcılığı açısından sünnetin büyük kısmını oluşturan haber-i vâhidler[80] üzerinde de duran Bigiyef, hadis ve fıkıh usûlü kaynaklarında bu husûsun tafsilatlı bir şekilde ele alındığına işaret ederek konuya başlamış, ancak daha önce sözü edilen kaynaklarda üzerinde durulmayan bazı hususlara dikkat çekmiştir. Bu çerçevede

---

74 Mûsâ Cârullah bu ifadede geçen "farîza" kelimesi ile, kendisiyle amel edilmesinin zorunlu olduğu emirler, "âdile" ile de Allah'ın hükmünü beyan etmede Kitab ve Sünnet derecesinde bağlayıcılık yönü bulunan hükmü kasdetmiştir. Yani farîza-i âdile, "Kur'an ve Sünnet gibi bağlayıcılığı kesin olan hüküm" anlamında kullanılmıştır (*Kitâbu's-Sünne*, s. 47).

75 Bigiyef, *Kavâid-i fıkhiyye* 192. madde.

76 Şeriatın iki büyük menbaı olduğunu ifade eden Bigiyef, bunların birinin sünnet-i nebeviyye diğerinin Kur'an-ı Kerim olduğunu belirtmiştir. Onun ilk olarak sünnet-i nebeviyye'yi sayması kendi düşüncesi açısından oldukça önemlidir. 1945'te yayınladığı *Kitâbu's-Sünne*'de de aynı düşüncelere yer veren Bigiyef, hüküm ifade etmisi açısından sünnete takdir ettiği bu rolü 1917'de neşrettiği, Şeriat Esasları adlı eserinde de ele almıştır (*Şeriat Esasları*, s. 7-9).

77 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 82.

78 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 35, 41.

79 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 51.

80 Haber-i vâhidi Bigiyef, hadis usulcülerinin görüşünü benimsemek suretiyle, "mütevâtir derecesine ulaşmamış her bir haber" şeklinde tarif etmiştir (*Edebiyât-ı arabiyye*, s. 54).

İslâm'ın, insanın Allah katında mükerrem bir varlık olduğuna, "emânet-i ehliyyet"e sâhip bulunduğuna, söz ve fiillerinde güvenilir kabul edildiğine ve bu özellikleri ile meleklerden daha üstün bir varlık sayıldığına dikkat çekmiş ve böyle özelliklere sahip bir kimsenin rivâyetinin bir prensip olarak güvenilir ve bağlayıcı kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.[81] Haber-i vâhid şeklinde gelen hadislerin makbul ve hüccetliği konusunu, İbn Hümâm ve eş-Şâtıbî'nin görüşlerine de müracaat ederek ortaya koyan Bigiyef, eş-Şâtıbî'nin *Muvâfakât*ından[82] yaptığı alıntılara da istinad ederek, sübût açısından zannî olan bir delîlin, katî bir asla râcî olması durumunda makbul olacağını ifade etmiştir.[83] Kitab ve Sünnet'in naslarının birbiri ile uyumlu bir şekilde iki kısma ayrıldığını ifade eden Bigiyef, bunların birinci kısmının talep ve irşad yani ibadet ve muâmelât konunusunda emir ve nehiyler getirdiğini, ikinci kısmının ise, talep, irşad veya teklif getirmeyenler olduğunu söylemiştir. O, birinci kısım hükümlerin bütünü ile kat'îliği kabul edilmiş naklî deliller, ikinci kısımdaki bütün âyet ve hadislerin ise, aklî deliller olduğunu, ancak bu aklî delillerin felsefe kitaplarındaki delillerden de, ilim ehlinin ileri süreceği delillerden de daha güçlü olacağını savunmuştur.[84]

Hukuka kaynaklık etmesi açısından edille-i şer'iyye arasında önceliğin Kur'an'a değil sünnete verilmesi gerektiğini ifade eden Bigiyef, İslâm'da hükümlerin öncelikle sünnet ile sabit olduğunu, âyetlerin daha sonra Hz. Peygamber'in fiili, ikrârı veya sözü şeklindeki bu hükümleri te'yid ve tesbit etmek üzere geldiğini savunmuştur. O, bağlayıcılık açısından sünnetin öncelikli delil olduğunu savunmanın yanında, namazın şartları, vakitleri, namaz için abdestin şart olması ve farziyeti gibi bir çok örnekte[85] hükmün önce sünnet ile sabit olduğuna, ardından Kur'an'ın bunu te'yid ettiğine dikkat çekerek görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.[86] Buna paralel olarak Kur'an âyetlerinin inmesinden sonra da sünnetin onun manasını açıklamada aynı rolünü devam ettirdiğine dikkat çeken Bigiyef, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliği, beyânı, tafsîli, tahsîsi gibi, klâsik kaynaklarda da üzerinde durulan fonksiyonlarına dikkat çekmiştir.[87]

---

81 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 123-126.

82 Muvâfakât'ı ilk olarak günümüzdeki anlamıyla neşreden Mûsâ Cârullah olmuştur. Uzunca bir girişle birlikte yaptığı onun bu neşri kendisinin eş-Şâtıbî ile fikrî açıdan önemli benzerliklerinin olmasını gerekli kılmaktadır. Bigiyef'in bu konudaki hizmetleri için bk. Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, s. 63-64, 192-193.

83 Bigiyef, *Edebiyât-ı arabiyye*, s. 54.

84 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 49.

85 Namaz öncesi taharet, teyemmüm, hac ile ilgili ayrıntılar, oruç, zekat gibi konular da Bigiyef'e göre, başta sünnetle ardından âyetlerle te'yid edilmiş, ancak bir çok hususta olduğu gibi, tafsilatları yine Hz. Peygamber'in fiilî uygulamalarından çıkarılmıştır (*Kitâbu's-Sünne*, s. 33).

86 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 32-33.

87 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 33-34.

Delil teşkil etmesi açısından bilgi kaynaklarını değerlendirirken mütevâtir haberin zorunlu olarak kesin bilgi ifade edeceğini savunan Bigiyef, bunun yanında Hz. Peygamber'e ait olan ve sahih senedle nakledilen sünnetin de kesin bilgi ifade ettiğini söylemiş[88] ve âyetlerden hareketle bunu ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle İslâm hukukçularının sünnet'i, "Hz. Peygamber'in şer'î bir hüküm ifade eden hadisleri" şeklinde tarif etmelerine karşı, Bigiyef, onun fiillerinin kesin bir şekilde mendub ve müstehab hükmünü taşıdığını, sîret ve hayatının ümmet için bir düstur olduğunu ve bu delil olma özelliğinin Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında hiç kimsenin sözü veya davranışı için söz konusu olamayacağını ifade etmiştir.[89]

İmâmetin nas ile tesbit edilip edilmemesi meselesini tartışırken Bigiyef, şayet bu konu nas ile tesbit edilecekse ancak Hz. Ebû Bekr'in hilafeti için böyle bir nasdan söz edilebileceğini, diğer halîfeler için böyle bir şeyin mümkün olmadığını ifade ederek, onun ilk halîfe seçilmesi ile ilgili Hz. Peygamber'in, " و يأبى اللهُ و المؤمنون الاّ ابا بكر " (Allah ve mü'minler Ebû Bekr'in dışındakilerin halîfe olmasını kabul etmezler) şeklindeki hadislerinin[90] geçerli ve bağlayıcı olduğunu benimsediğini açıklamış olmaktadır.[91] Hilâfetin Kureyş'te olduğunu ifade eden, " الأئمة من قريش " şeklindeki hadislerin her kayıt ve şarttan âzâde olmadığını, onların imam olmalarının nesep cihetiyle üstünlüğünden dolayı değil, o vakit Arap kabîleleri arasındaki üstünlüğünden kaynaklandığını, zaman cihetiyle de, Kureyş'in kuvveti, şerefi ve ehliyetlerine tâbî olarak sınırlı olması gerektiğini ifade etmiştir.[92] Bu şekilde Bigiyef, rivâyetin sahihliğini kabul etmekle birlikte, Kureyş'in o zamandaki sahip olduğu özellikleri taşıdığı sürece hadisin bağlayıcılığının geçerliliğini devam edeceğini benimsemiş olmaktadır.

---

88 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 88-89; a.mlf., *Kitâbu's-Sünne*, s. 35-38, 61. Bigiyef, bu konuda kelam alimleri tarafından dile getirilen fikirlerden farklı görüş ileri sürmüştür. Bigiyef'e göre: "Delil olmak şartıyla akıl kesin bilgi ifade eder, mütevâtir haber zorunlu olarak kesin bilgi ifade eder, ma'sûmun bildirdiği sadık haber kesin bilgi ifade eder, Kur'an âyetleri kesin bilgi ifade eder. Kelam ve Usûl-i fıkıh kitaplarındaki (konu ile ilgili) bilgiler bütünüyle şüphe kaynağıdır. Delîli olmayan ve şüpheyi gerektiren her ihtimal reddedilmiştir".

89 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 38.

90 *Buhârî*, "Ahkâm", 51, "Merdâ", 16; *Müslim*, "Fedâilü's-Sahâbe", 11; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 11; *Ahmed*, IV, 322, VI, 34, 47, 106, 144. Ayrıca Bigiyef, Hz. Peygamber'in ömrünün sonlarına doğru bütün işlerinde başkalarını engelleyerek, Ebû Bekr'i yerine bırakmasını da burada delil olarak zikretmiştir (*el-Veşî'a*, s. 59).

91 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 59; a.mlf., *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, s. 34.
Bigiyef'in bu konuda İbn Haldun'un konu ile ilgili fikirlerini benimsediği anlaşılmaktadır. İbn Haldun'un konu ile ilgili görüşleri için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, s. 556 vd. Ayrıca bu konudaki diğer görüşler ve değerlendirmesi için bk. Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 156-161.

92 Bigiyef, *Büyük Mevzûlarda*, s. 33-34, 38

Mûsa Cârullah kelâmcıları tenkid ederken, onların itikâdî meselelerde delîlin kat'iliğini ileri sürmelerini, diğer konularda ise bunu şart koşmamalarını da eleştirmiş, ve ehemmiyet arzeden bütün meseleler için delîlin kat'iyyetini şart koşmuştur.[93] Kelâm mezheplerine ve kelâmcılara olan tepkisini bir başka yerde de, hem büyük imamların onlara fazla itibar etmemelerine hem de, özellikle hâşiyecilerin, İslâmiyet'ten, Kitap ve Sünnet'ten özellikle gaflet içinde olmalarının kendisine onları eleştirme hususunda cesaret verdiğini ifade etmiştir.[94] Onun bu değerlendirmeleri de yine kendisinin sünnete bakışını ortaya koymaktadır.

Kelâmcılar gibi fıkıhçıları da eleştiren Bigiyef, onların İslâm şeriatini dört mezhep ile sınırlandırmalarını eleştirmesinin yanında, istidlal veya hüküm çıkarmaya esas teşkil edecek hadisleri tesbitte himmetlerini sadece sened ve rivâyet hallerine yöneltmiş olduklarını, âyetlerden hüküm çıkarmada ise, nazm-ı kerîmin Arapça yönüyle olan delâletine ağırlık verdiklerini[95] ve İslâm dininin bu şekilde çembere alındığını iddia etmiştir.[96]

Kitâbu's-sünne adlı eserini sünnetin bağlayıcılığını ve şer'î hüküm koymada temel kaynaklardan birisi olduğunu ispatlamak gayesiyle yazan Bigiyef, Hindistan'da bulunan Ehl-i Kur'an cemaatinden bazı kimselerin, sübûtu kesin hadisleri ve sünneti inkâr ettiklerini görmüş, bu kimselerin sadece bazı hadis veya sünneti değil hüküm ifade etmede sünnetin bağlayıcılığını kabul etmediklerini eleştirerek, bir anlamda sünnetin hukukta bağlayıcı bir delil olduğunu ifade etmiştir.[97] Bigiyef'e göre, "Sünnet, hüküm ve kanun koymada asıl kaynaklardan birisidir. Onun İslâm şeriatinde dört

---

93 Bigiyef, *Edebiyatı Arabiyye*, s. 15.

94 Bigiyef, *Halk Nazarına*, s. 45-46.

95 Hangi dönemlerde Bigiyef'in şikâyet ettiği bu hususlara dikkat edildiği veya edilmediği ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte fakîhlerin her zaman bu hataya düştüklerini söylemek oldukça aşırı bir iddia olsa gerektir.

96 Bigiyef, *Rûze*, s. 173. O, müfessir, kelamcı ve fıkıhçıların bu şekildeki anlayışlarının belirli bir zaman için mu'teber kabul edilmesi gerekirken, bunların her zaman için geçerliliğini kabul ettirmeye yönelik gayretlerinin burada düşülen bir başka hata olduğunu ifade etmiştir. Bigiyef, nasları Kur'an ve sahih sünnet ile sınırlandırarak ve bunları muhtelif zamanların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde genel esaslar şeklinde anlamayı daha doğru kabul etmektedir (Balaban, "Mûsâ Cârullah (1875-1949), Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İTED*, 1953, I/1-4, s.175).

97 Bigiyef dışında Ehl-i Kur'an cemaatine geçmişte ve çağdaş dönemde tenkid yazan pek çok kimse olmuştur. Bir önceki bölümde işaret edilenlerin yanında son dönemde özellikle Gulam Ahmed Perviz ile ilgili, Ebu'l-'Alâ Mevdûdî'nin *Hadîs or Kur'ân*'ı (Karachi ts.), Abdur Rahman Khan'ın *Fitne-i Parvez or Hakîkat-i Hadîs* ,Reşid Ahmed'in *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs me'a Termîm ve İdâfe*, (Karachi 1983), Muhammed Âşık İlâhîbülend Şehrî'nin *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs or Uski Pes Manzar*, (Lahore 1986), İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn* gibi bazı çalışmalar zikredilebilir.

temel kaynaktan başta gelenlerinden olduğunu bizzat Kur'an ifade etmiştir".[98] Bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ederek Allah'ın insanlara gönderdiği dini ikiye ayıran ve Hz. Peygamber'in sünnetini inkâr eden kimselerin, içinde bulunduğu grubun ismi Ehl-i Kur'an olsa bile, onların bu şekilde anılmasının ve kendilerine bu ismin verilmesinin doğru olmayacağını söylemiştir.[99]

Sünnetin bağlayıcılığı konusunda kendi kanaatini açıkça ifade ettikten sonra, özellikle Hind-Pakistan bölgesindeki modernistlerce gündeme getirilen, sünnetin tarihî açıdan kıymeti hususunda hiç bir şüphelerinin olmadığı, ancak onun dinde hüccet olmasını kabul etmedikleri şeklindeki itirazlarını gündeme getiren Bigiyef, böyle bir sözü söylemekten şiddetle kaçındığını ifade etmiştir. Ona göre, şayet şâri-i hakîm olan Hz. Peygamber'in sünneti bütünüyle insanları bağlayıcı bir delil kabul edilmezse, onun tarihî kıymetinin takdir edilmesinin hiç bir anlamı yoktur. Hz. Peygamber'in fiilleri bu şekilde târihin herhangi bir vaktinde yaşamış ve geçmiş bir insanın davranışları hükmüne indirilmiş olur. Buna rağmen sünnetin delilliğini kabul etmediği halde tarihî kıymetini takdîr ettiğini söylemeye devam ediyorsa o kimse, bütün bütün töhmet altındadır.[100]

Sünnetin bağlayıcılığı konusundaki Bigiyef'in bu değerlendirmesinin yanında Mehmed Âkif, teorik olarak bu konuda fazla bir açıklama yapmamakla birlikte şiir ve konuşmalarında sık sık âyet ve hadislere müracaat etmiştir. Ancak âyetlere oranla çok daha az da olsa, bazan kısa bir hadîsi, bazan bir hadisten iktibas ettiği bir bölümü gerek bir şiiri içerisinde gerekse söz başı ettiği yerlerde kullandığı olmuştur. Ayrıca mev'ızalarında da, âyetlerin yanında hadislerden de istifade etmiştir. O Kastamonu'da yaptığı vaazlarından birinde, " يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم " (Ey İman edenler! İhyâ edecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlü'ne uyun) şeklindeki âyetin[101] tefsirini yaparken şu ifadelere yer vermektedir: "Bakınız, dilim döndüğü, aklım erdiği kadar size tercüme etmeğe çalıştığım şu âyet-i celîle açıktan açığa bildiriyor ki Allah'ın bütün evâmiri, Rasûl-i Muhterem'in bütün vesâyâsı bizim için

---

98 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 4. Burada aynı zamanda Kur'an'ın kendisine indiği kişi olan Hz. Peygamber'in sünnetini inkar eden bu tür kimselerin Ehl-i Kur'an olarak isimlendirilmesini de oldukça garip karşılayan Bigiyef, onlardan karşılaştığı bazılarının Kur'an'ı sünnetten daha ileri derecede inkar ettiklerine şahit olduğunu, dolayısıyla onların böyle isimlendirilmesinin doğru olmayacağını, bunun kendilerini tezkiye anlamına geleceğini ifade etmiştir.

99 Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 7.

100 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 48. Mûsâ Cârullah burada böyle düşünen kimselerin, ümmetin tarih boyunca sünnete verdiği değeri görmezlikten gelerek onları itham ettiklarini, Batılılar'ın görüşlerinin peşine düştüklerini ifade etmiştir.

101 el-Enfal 8/24.

mahz-ı hayat imiş. Biz o emirlere, o vasiyetlere sarıldığımız takdirde helak yüzü görmeyecek imişiz."[102]

Şiirlerinin satır aralarında dâima Kur'an ve Sünnet'e bağlılığın işaretlerini gördüğümüz Âkif, bu kanaatini başka mahfellerde de ifade etmiştir. O, "Sultan" başlığı ile yazdığı bir makalesinde, İslâmiyet'in hem din, hem de şeriat olduğu için hudutlarının tâyin edilmiş, hukukî ve ahlâkî hükümlerinin vaz'edilmiş olması sebebiyle, hiç kimsenin istediği gibi hareket edemeyeceğini savunmuştur. Bu ifadeleri ile Âkif, devlet idarecilerinin de hareketlerinin bu sınırlarla çevrilmiş bulunduğunu açıkça dile getirmiş, ve insan olmaları sebebiyle düşebilecekleri beşerî zaaflara karşı bu ölçülerle sınırlandırılmalarını gerekli görmüştür.[103]

Buna paralel olarak, yine bir başka vaazında Âkif, Peygamber Efendimiz'in, "سيصيب أمتى داء الأمم:الأشر والبطر والتكاثر والتشاحن فى الدنيا والتباغض والتحاسد حتى يكون البغي "(Ümmetim de diğer ümmetlerin uğradıkları hastalığa uğrayacaklar ki bu hastalık nankörlük, şımarıklık, haseb-neseble öğünmek, dünyâda birbirine düşmanlık etmek, buğzetmek ve hased etmek; bunlar öyle artar ki azgınlıklara dönüşür)[104] şeklindeki Ebû Hureyre hadisi ile, " لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر و ذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لاتبعتموهم.. " (Hiç şüphe yoktur ki sizler de, sizden evvelki ümmetlerin tutmuş olduğu yolu tutacasınız. Onların izini karış karış, arşın arşın takib edeceksiniz..)[105] şeklindeki Ebû Saîd hadisini mevzûuna esas almış,[106] sünnetin delil olması açısından herhangi bir sınırlandırmaya gitmemiştir. Ancak burada da görüldüğü gibi, Âkif'in dikkat çektiği hususlar ve verdiği örnekler daha çok dinin ahlâkî yönü ile ilgilidir, fakat bu onun fıkhî konularda bu şekilde düşünmediği anlamına gelmemektedir. Zira onun sıkıntısı, öncelikle toplumun gerilemesine sebep olan bu tür ahlâkî hususlara çare bulmaktır.

2. Nasların Yorumlanması ve Hükümlerin Değişebilirliği

Nasların, müslümanların karşılaşacakları bütün problemlere çözüm getirip getirmediği ve eğer getirecekse bunun uygulamasının nasıl olacağı konusu, Bigiyef tarafından da dile getirilmiştir. O, Kur'an ve Hadisler'in insan hayatında vaki' olabilecek hadise ve durumların her birini içine almadığını, ancak bu şer'î naslardaki, hem açık hem de zımnî manâlardan hareketle cem'iyet menfaatine daha uygun cevapların

102 Âkif, "Müslümanların Terakkîleri İslâma Sarılmalarına Bağlıdır", *Sebîlü'r-reşâd*, XVIII, no 465, s. 267-271.

103 Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, s. 151-152.

104 Suyutî, *el-Câmiu's-sağîr*, IV, 124-125 (nr. 4763).

105 *Buhârî*, "Enbiyâ", 50; *Müslim*, "İlim", 6.

106 Âkif, "Tam Müslüman olmadıkça felah yoktur", *Sebîlü'r-Reşad*, XVIII, no 466, 278-281.

bulunabileceğini ifade etmiştir. Yine o, şer'î delil olabilecek âyet-i kerîmelerin Mushaf'ta, hadislerin ise büyük hadis kitapları ve müsnedlerde olduğunu ve bunların ebediyyen saklı kalacağını ve bu gayeyle kullanılmak üzere hazır bulunduğunu ifade etmiştir.[107] Bu geniş ve büyük hazînenin sadece meşhur mezheplerle sınırlı kalmaksızın değerlendirilmesi ile her türlü meselenin çözüleceğini söyleyen ve dinin anlaşılması ve yorumunda, maslahat esasına fikirlerinde önemli bir yer veren Bigiyef, bununla birlikte diğer çağdaş modernistler gibi tarihsellik düşüncesine kayan bir tavır içerisinde olmamıştır. Bu sebeple, sünnetin bağlayıcılığı hususundaki görüşleri bölümünde zikredildiği gibi, maslahatı esas alarak, sünnetin toplumun ihtiyaçlarına göre (sınırsız bir şekilde) yorumlanmasını onda görmek mümkün değildir.

Bigiyef'e göre, sünnet-i nebeviyyenin dışında kalan ancak ondan hareketle ortaya çıkmış sünnet-i vad'iyye'nin Allah'ın irâdesi ve onun kâinatta yarattığı nizam ile teâruz halinde olması düşünülemez. Yine bu tür sünnetin geleceğe dönük yönü kadar, geçmiş ümmetlerin sünneti ve İslâm ümmeti içerisinde toplumun menfaatine uygun esasları tesbîte yönelik cephesi de vardır.[108] Bigiyef'in ortaya attığı sünnet-i vad'iyye[109] kavramının, daha sonra üzerinde durulan, "Kur'an ve Sünnet'in rûhu", "yaşayan sünnet" gibi ifadelerle Fazlu'r-Rahman tarafından dile getirilen kavramlara temel teşkil etmiş olması mümkün gözükmektedir. Ancak Bigiyef'in yaklaşımı ile sonraki benzer düşünceler arasında önemli farklılıklar vardır. Bigiyef, sünnet-i vad'iyye kavramını, Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü bir yaklaşım olarak geliştirmişken, "yaşayan sünnet" ifadesi böyle bir tertîb gözetmeksizin, kendisi anahtar konuma geçmiştir. Onun, Kur'an ve Sünnet ile teması oldukça incedir ve farkedilmesi oldukça zor bir şekilde irtibatlandırılmıştır.[110] Şu halde toplumun faydasına olacak hususlarda "hukemânın"[111] ortaya koyacağı veya tercih edeceği bu sünnetin, temel naslara ve sünnetullâha uygunluğu şartıyla, geçmiş uygulamalar ya da gelecek ihtiyaçlardan çıkarılmasıyla mümkün olacaktır.

---

107 Bigiyef, *Rûze*, s. 172.

108 Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 80-81.

109 Hukemânın toplumu ıslah için ortaya koyduğu sünnet. Daha sonraki dönemde buna benzer yeni kavram geliştirme denemeleri olmuşsa da mahiyeti itibari ile bundan oldukça farklıdır.

110 Bu iki yaklaşımı kısaca özetlemek gerekirse, Bigiyef'te, Kur'an+Sünnet+Farîza-i âdile terkîbi ve birlikteliği söz konusu iken, Fazlu'r-Rahman'ın ileri sürdüğü diğer anlayışta, yaşayan sünnet'in taşıdığı mananın Kur'an ve Sünnet'in muhtevâsından daha geniş ve toplumun ihtiyaçlarını gerekli kılması ile farklı olabileceği düşüncesi hakimdir.

111 Bigiyef bu ifadesiyle ne kasdettiğini açıkça belirtmemiştir. Ancak bununla ne eleştirdiği kelamcı ve fıkıhçıları ne de yeni gelişmelere kapalı geleneksel ulemâyı kastetmiş olmadığı açıktır.

Öte yandan dinî konulardaki hassasiyetini diğer konularda da olduğu gibi şiir uslubuyla dile getiren Âkif'in, nasların anlaşılmasıyla ilgili olarak oldukça dikkat çekici yaklaşımlarından birisi de, dinî delillerin anlaşılmasında geleneksel anlayışa yakın metodların gerekli olduğunu savunmasıdır. O, hangi konuda olursa olsun ehil olmayan kimsenin dini konularda hüküm vermesinin yanlışlığına dikkat çekmiş, Kitap, sünnet ve icmâı anlamanın, bütün ihtilaflı nakillerin değerlendirilmesi ve yeri gelince bunların kullanılması şartına bağlanmasını istemiştir.[112] Âkif'in nasları anlama ve hüküm çıkarmada ileri sürdüğü bu şartlar ile, ictihâdın akleden herkes için bir hak olduğunu savunanlar arasında açık fark vardır. Kaldı ki Âkif ileri sürdüğü bu şartları taşıyan fakîhin, kendi zamanında bulunmamasından şikâyetçi olmuştur.

İslâm aleminin geri kalış sebepleri ve kurtuluş çareleri üzerinde ısrarla duran Âkif, gerçek İslâm'ın tam olarak uygulanmaması ve bid'at ve hurafelere sapılmış olmasını çöküşün sebebi olarak görmüş, İslâm'ın mücadele, amel ve çalışma dinî olduğunu ifade etmiştir. Âkif geri kalışın sebebi olarak, "ümmetin kafalarını hurâfelerin istilâ etmesini ve kanaat, kader, tevekkül, sabır gibi dinî konuların yanlış anlaşılmasını" göstermiştir. O, bunun bir an önce düzeltilmesinin gereğine işaret etmek üzere, dinin hayatla iç içe olduğuna ve yerine göre hareket edilmesi ve toplumla paralel olarak yaşanmasının lüzûmuna dikkat çekmiştir. Dinin toplum ile birlikte gitmesi için insanların yedi yüz sene önce yazılmış fıkıh eserleriyle bugünün ihtiyaçlarını karşılamanın imkânsızlığını ileri süren Âkif, bu sebeple Kur'an'dan alınan ilhamla İslâm'ın yeniden çağa cevap verecek şekilde anlaşılmasını savunmuştur. Ancak Âkif'in bu teklifinin Fevziye Abdullah Tansel'in ifade ettiği gibi, "Dini, ilim asrı diye vasıflandırdığı yirminci asra uygun bir hale getirmek"[113] gibi bir arzusu olduğu kanaatinde değiliz.

---

112 Kitâb'ı, Sünnet'i, İcmâı sağlam anlayacak;
Hilâfı yoklayacak, ihtiyâcı kollayacak ("Fatih Kürsüsünde", *Safahat*, s. 224).
Diğer modernist düşünürler bir yana, Âkif'in fikirlerine temel yaptığı Abduh'un bile bu konulardaki çözüm teklifleri, onun ileri sürdüğü şartları taşımaktan oldukça uzaktır.

113 Tansel, "Mehmet Âkif'in Fikirleri", *TY*, II/9, 1960, no 291, 41-42.

II. ÇAĞDAŞ MISIR-SUDAN MODERNİZMİNDE SÜNNET

Yaklaşık elli yıldan bu yana sünnet üzerine yapılagelen tartışmalar ile iç içe yaşayan ya da bu tartışmaların neticelerini yoğun olarak hisseden çağdaş Mısır-Sudan modernistleri söz konusu fikirlerin şekillenmesi ve kısmen sistemleşmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu kısımda çağdaş Mısır'da sünneti bütünü ile reddeden Ebû Reyye benzeri kişiler veya sünnete ilgisiz kalan bazı kimselerden ziyade, sünnete karşı kısmen müsbet bir tutum izlemiş olan Reşid Rıza ve Ahmed Emin ile, konuya farklı bir yaklaşım sergileyen Sudan'lı Mahmud Muhammed Tâhâ'nın görüşleri üzerinde durulacaktır.

Abduh'un en önde gelen ve önemli bir talebesi olan Reşid Rıza, Mustafa es-Sibâî'nin de ifade ettiği gibi, başlangıçta sünnet hakkındaki bilgileri az olmasına ve Abduh'tan farklı düşünmemesine rağmen, sonraki dönemde fıkıh ve hadis alanlarına ağırlık vermiş, sonuçta dönemin Ezher ulemâsının kelâmî ve lugavî tartışmalara daldığı bir sırada, sünnetin savunucusu durumuna gelmiştir. Özellikle misyonerlik faaliyetleri amacıyla W. H. T. Gairdner ve R. F. McNeile'in *Mecelletü'ş-şark ve'l-garb*'ın Nisan 1916 sayısında "Sıhhatü's-sünne" başlığı ile neşredilen bir makalede, sünnete yönelttikleri eleştirilere karşılık Reşid Rıza, yapılan tenkitleri cevaplandırmak amacıyla, *Menâr* dergisinde müstakil yazılar yazmıştır.[114] Hatta Goldziher ve benzeri şarkiyatçıların Reşid Rıza'yı klâsik hadis tenkitçileri gibi görmesinde muhtemelen onun bu tavrının etkisivarıdır.

Ahmed Emin, sünnete karşı tutumu itibariyle teşekkül dönemi modernistlerinden daha ılımlı bir tavır içinde bulunmakla birlikte, dönemindeki bazı ulemâ tarafından modernist olarak görülmüş ve şarkiyatçıları körü körüne taklid etmekle suçlanmıştır. Buna karşılık, şarkiyatçılar onu, "Modern Arap İslâm tarihçiliğini tenkîdî bir metodla yeniden ele alan" önemli bir İslâm medeniyeti tarihçisi olarak görmüştür.[115] Mahmud Muhammed Tâhâ ve Sudan'da kurduğu *Cumhûriyetçi Kardeşler* hareketi ise, 1985 yılında kendisinin idam edilmesinden sonra çok sayıda Batılı ve müslüman araştırmacının dikkatini çekmiş, özellikle insan hakları, çoğulcu demokrasi, kadın hakları gibi konulardaki fikirleri ile bazı Batılılar'ın üzerinde durduğu kişiler arasında yer almıştır.

Çağdaş Mısır-Sudan modernistlerinin konumuza bakışını ortaya koymak üzere, bu kısımda, onların hadis ıstılahları, ve ıstılahların gelişimi sırasında geçirdiği süreç, güvenilirliği, bununla ilgili problemler, hadis tarihine dair bazı konulara bakışları ve

---

114 Rıza, *Menâr*, XIX, 25-50. Juynboll, bu makalenin temel hareket noktasının, Goldziher'in hadisle ilgili görüşlerini anlattığı, *MW*, V, 349-363'de yayınlanan bir makalesi olduğunu ifade etmiştir (*The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 30 dn.).

115 bk. Gibb, "Ahmad Amin", *EI2 (Ing.)*, I, 279.

sünnetin bağlayıcılık yönünden değerine dair ileri sürdükleri temel yaklaşımları incelenmeye çalışılacaktır.

A. HADİS İLİMLERİ VE ISTILAHLARI

Mısır-Sudan modernistlerinin hadis ilimleri ve ıstılahlarına dair bazı konulara yaklaşımlarının üzerinde durulacağı bu kısımda, onların kanaatleri kendi eserlerinden hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede, başta Reşid Rıza olmak üzere, Ahmed Emin ve Mahmud M. Tâhâ'nın, temas ettikleri ölçüde, hadis ve sünnet terimlerine bakışları ve bunların geleneksel anlamı ile ilişkisine dikkat çekilecektir. Daha sonra aynı kimselerin hadîsin güvenilir bir yolla sonraki nesillere intikal edip etmediği hususundaki kanaatleri ve geçmiş ulemânın hadis ve rivâyeti yolunda gösterdikleri gayretleri nasıl değerlendirdiklerine temas edilecektir. Son olarak onların hadis uydurmacılığının boyutları ve uydurmacılığın hadis kaynaklarını ne ölçüde etkilediğine dair kanaatlerine değinilecektir.

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Din ile alakalı olmak üzere, Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrîr şeklindeki rivâyetlerin, münekkitlerin ölçüleri çerçevesinde sahihliğinin ortaya çıkması halinde, bağlayıcılık kazanacağını ifade eden Reşid Rıza, bu tarifiyle sünnetten ne kastettiğini de ifade etmiş olmaktadır.[116] Aynı şekilde sünnet ve hadîsi birbirinden ayırdetmeksizin, "Allah Resûlü'nden nakledilen söz, fiil ve takrirler" olarak tarif eden Ahmed Emin, öncelikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin gördükleri ve duyduklarını söyleyerek anlattıkları haberlerin, onlardan sonra da tabiînin sahâbeden görüp duydukları haberlerin hadislere dahil edildiğini söylemiştir.[117] Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Emin, sünnet, hadis ve eser ayırımına girmeden, tarifleri en geniş anlamıyla ve birbirinin yerine kullanabilmektedir.

Mahmud M. Tâhâ ise, Reşid Rıza ve Ahmed Emin'in metodundan farklı, kendisine has bir sünnet anlayışı geliştirme çabası içinde olmuştur. Hareketinin temel kitabı olarak yazdığı *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm* (Umdurmân 1967) isimli eserinde sünnet konusuna da temas eden Tâhâ, sünneti sadece Hz. Peygamber'in kişisel örneği olarak kabul etmiş, muhafazakâr ulemâ tarafından anlaşıldığı gibi, onun bütün konulardaki hadislerini ihtivâ eden bir anlamda kullanmamıştır.[118] Hz. Peygamber'in

116 Rıza, *Menâr*, XII, 694.

117 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 208.

118 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 5 (a.mlf., *The Second Message*, S. 34).

bu anlamdaki sünnetinin ancak evrensel boyutunun yani İslâm'ın ikinci mesajının[119] çerçevesine dahil olduğunu ve sünnet ortaya koymanın da sadece Hz. Peygamber'e has bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Tâhâ, modern çağların ümmetinin ikinci mesajın ümmeti olduğunu, Hz. Peygamber'in sünnetinden ancak ikinci mesajın, ilk basamakları hükmündeki esaslarını teşkil eden kısmının ümmet için bağlayıcı olacağını, bunun dışında geçmiş ümmetlerin uygulamalarının ayrıntılı olarak takip edilemeyeceğini ileri sürmüştür.[120]

Geçmişte hadis âlimlerinin Hz. Peygamber'in sünnetini kavlî, fiilî ve takrîrî şeklinde ayırmalarının ve bunların her üçünün de sünnet olduğunu söylemelerinin yanlışlığını savunan Tâhâ, Hz. Peygamber'in söz ve tasviplerinin sünnet olmadığını, bunların şeriat[121] olduğunu ve geçerliliğinin zamanla sınırlı olduğunu ileri sürmüştür.[122]

Şu halde Tâhâ'ya göre, geleneksel anlamdaki sünnetin iki ayrı şeklinden bahsetmek mümkündür. Bunların birincisi şeriat (hadisçilerin anladığı sünnette ifade edilen kısım), ikincisi de, Hz. Peygamber'in kendisine has olan sünneti. Birinci anlamdaki sünnetin kavlî kısmından bazı unsurların kendi anladığı ikinci mesaj kapsamındaki sünnete dahil olabileceğini söyleyen Tâhâ, tarihî şeriat kapsamına girdiğini düşündüğü sünnete, Hz. Peygamber'e nisbet ederek naklettiği, "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم" (Biz peygamberler topluluğu, insanlara akılları nisbetinde hitabetmekle emrolunduk" ifadesiyle delillendirmeye çalışmıştır.[123]

2. Hadislerin Güvenilirliği

İlmî faaliyetlerinin ilk safhasında Abduh'un fikirleri üzerine yaptığı çalışmaları sebebiyle, kendisine ait bağımsız düşünce geliştirmeye fazla ağırlık veremeyen Reşid Rıza, daha sonra özellikle hadislerin güvenilirliği konusuna önem vermiş,

---

119 Daha geniş bir şekilde birinci bölümde ele alındığı gibi, bu mesajın ilkinin Kur'an'ın furûa ait konulara dayalı olarak gerçekleştiğini, ikincisinin ise Kur'an'ın usûle dair konularını teşkil ettiğini ileri süren Tâhâ, bunun ise zaman içinde ehil kimseler veya ümmet geldikçe gerçekleşeceğini ifade etmiştir (*er-Risâletü's-sâniye*, s. 3).

120 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 6-7 (a.mlf., *The Second Message*, s. 35).

121 İslam'ın, Hz. Peygamber'in sağlığında indirilen ve mükemmel şeklini alan ve değişmeyen kısmını şeriat olarak isimlendiren ve o döneme has kabul eden Tâhâ'nın anlayışı bu temel niteliği sebebiyle bazı yanlış anlayışlara neden olmuştur. Sözgelimi bu yaklaşımTürkiye'de, "Şeriat kutsal değildir", "Şer'at'ın Miâdı Doldu" gibi başlıklarla takdim edilebilmektedir (en-Naîm, "Şeri'at Kutsal Değildir" , *Nokta*, 13-19 Aralık, 1992, 34-41, a.mlf., "Şeri'at'ın Miâdı Doldu", *Artı*, Aralık 1992, s. 168-170.

122 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 13 (a.mlf., *The Second Message*, s. 44).

123 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 13 (a.mlf., *The Second Message*, s. 44). Ancak bu şekliyle ifade temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

hocasının fazla üzerinde durmadığı bu hususta, geleneksel dönemdeki anlamıyla oldukça maharet kesbetmiştir. Reşid Rıza, Abduh'un hareketinde ıslah edilmiş İslâm'ın kaynağı olarak, sadece sahih sünnet üzerine yaptığı vurguyu bir adım daha ileri götürerek, sahîh hadîsin İslâm'ın ihyası için zorunlu bir esas olduğunu kabul etmiştir. O, hadislerin güvenilirliğine önem vermesi ve yeniden bir tenkîde tabi tutulması hakkındaki görüşleri sebebiyle, Goldziher'in de ifade ettiği gibi, döneminde klâsik hadis tenkitçiliği anlamında önemli bir yer işgal etmiştir.[124]

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, hadislere bakışında Abduh'a nisbetle kısmen daha müsbet bir tutum içinde olan Rıza, her bir âyetin tefsîrini yaparken, varsa sahîh kabul ettiği hadislerden iktibaslar yapmış ve bu tavrının, eğer yaşamış olsaydı hocası tarfından da tasvip edileceğini söylemiştir.[125] Abduh gibi o da, sünnetin dinin ikinci kaynağı olduğunu, bu sebeple hadislerin uydurmalarının sahihlerinden ayrılması için, farklı eleştiri ve değerlendirmelerin yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Reşid Rıza, senedleri sahih de olsa bir çok hadîsin, bu zamanın şartları da göz önünde tutularak yeniden tenkîde tabi tutulması gerektiğini, zira geçmişte yapılan sened tenkidinin yeterli olmadığını iddia etmiştir.[126]

Buna karşılık hadis münekkidlerinin hadislerin cem'inde büyük gayretleri olduğunu, yine hadis tenkîdi için de bir hayli çaba harcadıklarını ifade eden Ahmed Emin ise, bu konudaki fikirlerinde önemli bir yer verdiği tenkid usulünü ikiye ayırmıştır. Birinci kısım tenkidde; rivâyetin sıhhatinin ve râvînin güvenilirlik derecesinin esas alındığına, hadîsin bizzat metninin konu edildiği ikinci kısım tenkidte ise, hadîsin manasının doğru olup olmadığına, hadisin söylendiği şartların onun sahihliği veya mevzûluğunu destekleyip desteklemediğine, hadisin söylenmesinde siyasî, mezhebî veya şahsî bir sebebin var olup olup olmadığına ve hadisin İslâm'ın genel prensiplerine uyup uymadığına bakılarak onun hakkında kesin hüküm verilir. Ahmed Emin, Avrupalılar'ın birinci tür tenkîde bizzat hadisin metnini konu edilmediği için dış tenkid/hâricî tenkid; ikinci tür tenkide ise, nassın bizzat metni tenkîde konu olması sebebeyle iç tenkid/dahilî tenkid olarak isimlendirdiklerine işaret etmiştir.[127] Eserlerindeki genel uslûbu da göz önünde tutulacak olursa onun, şarkiyatçıların, ilk dönemde hadislerin değerlendirilmesi sırasında, "metin tenkîdine önem verilmediği" şeklindeki ithamlarını benimsediği sonucuna ulaşmak mümkün gözükmektedir.

---

124 Adams, *Islam and modernism in Egypt*, s. 180. Aynı görüşü daha sonra Mustafa es-Siba'î de dile getirmiştir (*es-Sünne ve mekânetühâ* , s. 30).

125 Adams, *Islam and modernism in Egypt*, s. 199.

126 Rıza, *Menâr*, XIX, 40.

127 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 130.

Ahmed Emin, hadis uydurma faaliyetlerinin gittikçe artan bir seyir takip etmesinde, yine muhaddislerin hadislerin güvenilirliğinin tesbitinde, iç tenkîde fazla önem vermemelerinin büyük bir etkisinin olduğunu, bu tür hadislerin vâkıaya uyup uymadığına dahi bakılmadığını iddia etmiştir. Tirmizî'de bulunan, mantar suyunun göze[128], acve hurmasının ise zehire karşı şifa olduğuna dair hadisleri[129] buna örnek gösteren Ahmed Emin, bunların insan için şifa olup olmadığını test etmeye bile gerek görmeksizin kabul edildiğini, oysa bu konuda tecrübe ve araştırma metodunun hadîsin sıhhatini veya mevzû olduğunu tesbitte önemli bir rol oynaması gerektiğini ileri sürmüştür.[130] Ahmed Emin'in üzerinde durduğu bir diğer husus da, siyasî olayların hadis uydurmalarına etkisi dolayısıyla, rivâyetlerin sıhhatini tesbitte mutlaka onların dikkate alınması gerektiği meselesi olmuştur.[131]

3. Hadislerin Rivâyeti

Hadislerin tenkîdi ile ilgili geliştirilen metotlar hakkında ve hadis ilimleri konusunda geleneksel anlayıştan farklı görüşler savunan Reşid Rıza, hadislerin yaklaşık bir asır boyu yazılmadığına ve sadece sözlü şekilde nakledildiğine dikkat çekmiş, ancak bundan daha da önemlisi, hadis münekkidlerinin hadislerin tedvîninden yaklaşık bir buçuk asır sonra tenkid metodunu geliştirebildiklerini iddia etmiştir.[132] Oysa muhtemelen kendisinin de bildiği gibi, prensiplerin uygulanmasıyla onların yazılı hale getirilmesi farklı şeylerdir ve muhaddisler her ne kadar bu konudaki müstakil eserleri kısmen geç yazmışlarsa da, hadisleri ciddî anlamda bir tenkîde tabî tutmaları oldukça erken bir dönemden itibaren süregelmiştir.

Hadis usûlü ve tarihi eserlerinde, "tahammülü'l-ilm" başlığı altında geniş şekilde ele alındığı üzere hadis, hem sözlü hem de yazılı olarak nakledilmiştir.[133] Nakil sırasında râvîlerin ne ölçüde dikkatli davrandıkları hadis usûlü kaynaklarının iftiharla

---

128 *Tirmizî*, "Tıb", 22; *Ahmed*, V, 346, 351. Mantar suyunun tıbbî açdan da göze şifâ olduğunu ortaya koyan bir çalışma için bk. Bağdâdî, *et-Tıbb mine'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Beyrut 1986.

129 *Buhârî*, "Tıbb", 20; *Müslim*, "Eşribe" 157; *Tirmizî*, "Tıb", 22. Onun bu hadisler ve hakkındaki değerlendirmeleri daha sonra "Tenkid Esaslarının Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi" başlığı altında ele alınacaktır.

130 Emin, *Duhâ'l-İslâm*, II, 130-131; Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 143-145.

131 Emin, *Duhâ'l-İslâm*, II, 131.

132 Rıza, *Menâr*, IX, 929.

133 Hadislerin hem sözlü hem de yazılı olarak nakledildiğine, II. hicrî asrın başından itibaren yazılı rivâyetin hakim olduğuna, bu konulara dair ilgili metodların da bu dönem Arap yazısında görülen bazı eksiklikleri gidermek amacıyla geliştirildiğine dair bilgi için bk. Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu*, s. 20, 53-60.

bahsettiği bir husus olmuştur. Ancak bunun yanında, hadislerin manâ ile rivâyetinin caiz olduğu da kaynakların ittifak ettiği bir husustur. Manâ ile rivâyetin, hadislerin mânsının değiştirip değiştirmediği çağdaş düşünürler tarafından da gündeme getirilmiştir. Reşid Rıza'nın çok açık bazı değerlendirmeleri bir yana bırakılırsa, geniş anlamda ehli sünnet muhaddislerinin kabul ettiği sahih hadisleri ve kaynaklarını kabul etmesine rağmen, bazı hadislerin sıhhatini reddederken ileri sürdüğü gerekçe onların mânen rivâyet edilmiş olmalarıdır. Hadislere karşı işaret edilen bu müsbet tavrına rağmen Reşid Rıza yine de râvîlerin bir çoğunun duydukları hadisleri anladıkları gibi rivâyet ettiklerini, oysa onların anlayışlarının yeterli olmayabileceğini söylemiştir.[134]

Ahmed Emin de, hadislerin mâna ile rivâyet edilmesi meselesine temas etmiş, bazı sahâbe ve tabiînin buna cevaz verdiklerini ve hadisleri Hz. Peygamber'in kendi lafızlarıyla kaydetmediklerini söyleyerek, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sında bunu destekleyen bir çok rivâyetin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede Arap gramercisi İbn Dâi tarafından ifade edilen, "Arap dilcilerinin mâna ile rivâyet edildiği için hadislerden nahivde ihticac etmediklerini" ileri süren görüşünü nakletmiştir. O, hadis âlimlerinin manâ ile rivâyete izin vermelerini de eleştirerek, "eğer âlimlerin açıkça mana ile rivâyete cevaz veren sözleri olmasaydı, Arapların en fasîh konuşanı olan Hz. Peygamber'in sözleri, Arap dilinin fesâhatinin ispatı için en uygun delil olurdu" demiştir.[135]

4. Hadis Uydurmacılığı

Hadis uydurmacılığı sürekli olarak muhaddislerin de gündemini işgal etmiş, hadis alanındaki gayretlerinin önemli bir kısmını, bu tür uydurma hadislerin sahîhlerinden ayırdedilmesi için sarfetmişlerdir. Yine uydurmacılık başta şarkiyatçılar olmak üzere, hadise eleştirel gözle bakanların da en çok üzerinde durduğu bir konu olmuş, hadîse dair teorilerini bu konu üzerine temellendirmişlerdir. Bu açıdan bakılınca hadislere yöneltilen eleştiriler aynı noktalar etrafında odaklaşmış ve bu kimseler tenkîdlerinde genellemeci bir tavır sergileme temayülünde olmuşlardır. Reşid Rıza'nın hadis uydurmacıları ile ilgili yaptığı açıklamalar bu hususa açık bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.[136]

Görüşlerini Abduh'tan sonra *Tefsiru'l-Menar*'da yazmaya devam eden ve "Hocam yaşasaydı ve yazdıklarımı okusaydı hepsini onaylardı" diyen Reşid Rıza,

---

134 Rıza, *Menâr*, XXVIII, 27.

135 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 133.

136 Rıza, *Menâr*, III, 545-547. Bu konudaki farklı bakış açıları için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 75-102; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 65-92.

âyetlerin tefsîrinde sahîh kabul ettiği hadislerden uzun uzun alıntılar yapmıştır.[137] Ona göre, klâsik tefsirlerde yer alan ve sahâbiler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar dayanan sahih olma vasfına sahip hadislerin yanında, sahâbî âlimler tarafından bildirilen kendi gündelik hayatlarını anlatan sahih hadisler de mevcuttur. Fakat bu iki tür sahih hadis oldukça azdır. Yine Rıza'ya göre, tefsirlerdeki bir çok hadis sonradan İslâm'a giren Yahudi, Hıristiyan veya Zerdüşt asıllı kişiler tarafından eski dinî yaşantılarını, peygamberlerini, insanların davranışlarını, mu'cizelerini veya kişilerin başından geçen olayları aktaran rivâyetlerdir.[138] Sonuç olarak hadise dayanılarak yapılan tefsirler, söz konusu hadislerin sahabeden biri vasıtasıyla ve sahih bir şekilde Hz. Peygamber'e nisbet edilmedikçe kabul edilmemelidir. Hatta bu sebeplerle Rıza, sahih hadis kitapları gibi, âyetlerin tefsîri ile ilgili sahih hadislerin de ayrı bir kitapta toplanmasının gereği üzerinde durmaktadır.[139]

Yine Rıza, hadis tarihçileri ve rical tenkidçilerinin Ehl-i Kitâb'a ait dinî metinlerin muhtevâsına aşina olmadıklarını söylemiş, kendisinin onları bildiğini ve birçoğunun uydurma olduğu hususunda kesin kanaate ulaştığını, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve benzeri Yahudi kökenli râvîlerin anlattığı hikâyelerin *Ahd-i Atîk* ile açık bir ilgisinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Rıza, özellikle Kur'an tefsirleri olmak üzere bir çok klâsik İslâm kaynağının, Yahudilik'ten gelen bu tür uydurmalarla dolu olduğunu iddia etmiş,[140] her ne kadar klâsik hadis münekkidleri onların sika olduğunu ifade etseler de, kendisinin ulaştığı yeni bilgiler ışığında onları yeniden cerh etmenin mümkün olacağını söylemiştir.[141]

Hz. Peygamber'in sağlığında hadislerin yazılmaya başlanmamış olduğunu ve uzun yıllar hadislerin hafızada korunmasının, bazı kimseleri cesaretlendirdiğini ve daha onun sağlığında bile, hadis uydurulmaya başlandığını ileri süren Ahmed Emin meselâ, "من كذب علي متعمدا فاليتبوأ مقعده من النار" (Kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın) şeklindeki mütevâtir hadîsin, bir uydurma vak'ası sonucu söylendiğini ifade etmiştir. İlk fetihlerle birlikte sahâbe arasında görülen rivâyetteki

---

137 Diğer bir çok konuda olduğu gibi, Fâtihâ sûresinin başındaki besmele ile ilgili açıklamalarını, değişik kaynaklarda yer alan hadislere dayandırarak uzun uzun ele alması, bu açıdan örnek teşkil edebilir (*Menâr Tefsîri*, I, s. 84-89). Aynı kanaati benimseyen başka araştırmacılar için bk. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 199.

138 Rıza, *Menâr*, XXVIII, 647-650

139 Adams, *Islam and modernism in Egypt*, s. 200-201.

140 Reşid Rıza'nın dindeki uydurmalar üzerine yaptığı bu değerlendirmeler, o dönemde müsteşrikler tarafından ileri sürülen, "İslam'ın esas itibariyle Yahudilikten etkilendiği" kanaati ile yaptıkları çalışmalar ile bağlantılı anlamak gerekecektir. Zira Batı'da yapılan daha sonraki çalışmalarda, "İslam'ın Hıristiyanlık'tan etkilendiği" kanaati yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca tefsirde isrâiliyyât ile ilgili olarak bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara 1979.

141 Rıza, *Menâr*, XXVII, 929, Ayrıca bk. *a.g.e.*, XXVII, 539-547.

hassasiyet ve titizliğin azaldığını iddia eden Emin, yeni kültür ve dinlerden bazı unsurların uydurma rivâyetler şeklinde dine sokulduğuna dikkat çekmiş ve buna örnek olarak tefsîre dair hadisleri zikretmiştir.[142] Görüldüğü gibi onun bu ifadeleriyle sahih olarak nakledilmiş tefsîre dair hadisler de zan altına alınmış, mevzû olduğuna hükmedilmemekle beraber, hakkında şüphe ortaya atılmış olmaktadır.[143]

Buharî'nin, *Sahîh*'inde yer alan yedi bin civarındaki hadisi, altı yüz bin hadis arasından seçtiğine işaret ederek, o dönemdeki uydurmanın boyutlarına dikkat çekmeye çalışan Emin, muhaddislerin de işaret ettiği gibi, değişik amaçlarla ve farklı şekillerde hadislerin uydurulduğunu örneklerle açıklamış ve uydurmalar sebebiyle hadisler arasında, Hintlilerin hikmetli sözlerinin, Zerdüştlerin felsefesinin ve İsrâilî hikâye veya Hıristiyanlığa ait kıssaların görülebileceğine işaret etmiştir.[144]

Ahmed Emin, hadislerin sahih de olsa mevzû da olsa, İslâm âleminde dinî kültürün yayılmasında büyük bir rolünün olduğunu belirtmiş, bu anlamda bütün toplumun ilmî faaliyetlerinin hadis etrafında dönüp dolaştığına dikkat çekmiştir. Onun bu tesbiti, ve hadislerin bu yolla İslâm'a hizmet ettiği düşüncesi, daha sonra Fazlu'r-Rahman tarafından da gündeme getirilmiştir. Ancak iki bakış açısı arasında, daha sonra da görüleceği gibi önemli farklılıklar vardır.

Şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen, Buhârî ve Müslim'in çekingen davranarak Emeviler'le ilgili hadisleri eserlerine almadıkları, Ahmed b. Hanbel'in ise, cesaret göstererek bunları kitabına aldığı şeklindeki iddiayı yersiz bulan Ahmed Emin, bu ithâmın Buhârî ve Müslim için geçerli olamayacağını savunmuştur. Onların böyle hadisleri muhtemelen şartlarına uymadığı için eserlerine almadıklarını ancak, bu ikisinin dışındaki musanniflerin, Abbasîleri öven, Emevîleri yeren hadisler uydurdukları veya onları naklettikleri şeklinde yorumların yapılabileceği ifade etmiştir. Buna karşılık Emevîlerin de kendi siyâsetlerine uygun hadisler uydurduklarının veya onlar için başkaları tarafından hadis uydurulduğunun iddia edilebileceğini örneklerle göstermeye çalışmıştır.[145]

Reşid Rıza gibi Ahmed Emin de hadis uydurmalarının artmasında en önemli sebebin Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve diğer din mensuplarının kendi dinlerinden pek çok unsuru İslâm içerisine sokmalarının olduğunu ifade etmiş, hadislerin içerisinde

---

142 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 211; Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 237, 242; Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 708-713.; Kılıç, "Ahmed Emin", *DİA*, II, s. 63.

143 Emin, *Fecru'l-İslâm*, 212; Konuyla ilgili ulemânın görüşleri için bk. Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 714-724.

144 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 211-215.

145 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 122-123.

Tevrat, İncil ve onların şerhlerinden bir çok hususun bulunduğunu savunmuştur. Bu konudaki görüşlerini ise, Goldziher'in hadise tahsis ettiği eseri ile Guillaume'un *İslâm*[146] isimli eserindeki fikirleri ile desteklemiştir. Gündemde olan hadislerin sayısının Hz. Peygamber döneminden Abbasîler zamanına gelinceye kadar geriye doğru gidildikçe bir piramit şeklinde her nesilde periyodik olarak artan bir seyir takip ettiğini iddia eden Emin,[147] buradan hareketle uydurmalarının boyutuna dikkat çekmeye çalışmıştır.[148]

Sözü edilen konuların yanında reislik, üstünlük ve şeref mücadelesi içerisinde olan Arap kabilelerinin faziletlerine dair hadislerin uydurulduğunu vurgulayan Ahmed Emin, bu amaçla, Kureyş'in, ensârın ve diğer bazı kabîlelerin fazîleti ile ilgili çok sayıda hadisleri de bu sınıfa dâhil etmiştir.[149] Bu konuda hadis münekkitleri de ona benzer düşünmekle beraber, bazı şahıs, kabîle ve yerlerin fazîletine dair sahih hadislerin bulunduğunu ancak, bunların varlığının aynı konuda hadislerin uydurulmasına mani olamayacağını ifade etmişlerdir. Şu halde insaf sahibi âlimin bu tür hadisleri ne bütünü ile reddetmesi ne de bütünü ile kabul etmesi doğru değildir. Bunun yerine hadisleri sened ve metin açısından yeniden tetkîke tabi tutmak ve bu araştırma sonucu hakkında hüküm vermek takip edilmesi gereken en doğru yoldur.

B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ

Menâr'a gelen mektuplar üzerine hadis konusuna ciddî olarak eğilen Reşid Rıza, bütünü ile hadis tarihi ve ilimleri gibi hadisin bir çok konusuna temas etmiştir. Bu çerçevede, Emin ve Mahmud M. Tâhâ'nın da hadislerin kitâbeti, tedvin ve tasnif süreci, bu dönemde yapılan çalışmalar hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Ardından da onların, sahâbenin adâleti ve râvîler üzerine düşünceleri incelenecektir.

1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi

Dr. Tevfik Sıdkı'nın, "الإسلام هو القرآن وحده " isimli iki ayrı makalesi[150] sonucu, ortaya çıkan tartışmaların ardından yazdığı bir yazıda Reşid Rıza, hadislerin kitâbeti ve

146 Guillaume, *Islam*, s. 92. Ayrıca bk. a.mlf., "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, s. 160, 167.

147 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 129.

148 Hadislerin sayılarının artış sebepleri ve uydurmalarla ilişkisi ayrı bir bahis konusu olup, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mustafa Karataş tarafından hazırlanmakta olan, "*Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*" isimli doktora çalışmasının tamamlanması ile bu hususun daha açık olarak ortaya çıkacağı umulmaktadır.

149 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 213; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 255-257.

150 Sıdkı, *Menâr*, IX, 514-524, IX, 906-925.

tedvîninin önemine işaret etmiş, hadislerin yaklaşık bir asır boyu yazılmadığını, sadece sözlü şekilde nakledildiğini, bunun da ötesinde hadis münekkidlerinin hadislerin tedvîninden yaklaşık bir buçuk asır sonra tenkid metodunu geliştirdiklerini iddia etmiştir.[151] Özellikle sahâbîlerin hadislerin evrensel hale getirilmesi ve ebediyyen ilahî bir otorite olarak kalmasını istememelerinin, hadis yazımına karşı tutumun oluşmasında çok önemli bir yerinin olduğunu ileri süren Reşid Rıza[152], hadislerin sahih, zayıf ve uydurma olanlarının ayırdedilmesinde hayatî bir önemi olan bu tenkid metodunun gecikmesi sonucu ortaya çıkan eksikliklerin giderilmesi için, ulemâyı tedvîn konusunda araştırma yapmaya ve tesbit edilen bulguları periyodik olarak neşretmeye çağırmıştır.[153] Nitekim bu davetten yaklaşık bir yıl sonra Suriye'li Refîk el-'Azm tarafından "التدوين فى الإسلام" adıyla bir tebliğ sunulmuş ve bu konuşma *Menâr*'da neşredilmiş,[154] bunun ardından da Rıza konu ile ilgili görüşlerini özetlemiştir.[155] Reşid Rıza'nın hadislerin ebedileştirmemek amacıyla bir asır boyunca yazılmadığına dikkat çekmesine paralel olarak Ahmed Emin de, hicrî I. asır boyunca hiç bir halîfenin hadislerin kaydedilmesi için resmî tâlimat vermediğini ve Kur'an gibi amel edilmek üzere istinsah edilip gereğince amel edilmesi işinde kullanılmak üzere bir tedvin faaliyetine girişmediğini ileri sürmüştür. Ayrıca Ahmed Emin bunu yapmanın birtakım zorluklarınına da işaret ederek, benzeri çalışmaların sadece ferdî ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak yapıldığını iddia etmiştir.[156] Görüldüğü üzere, hadislerin resmî olarak yazılmadığı ve yazılanların da ferdî gayelere ma'tuf olduğunu söylemesi, Ahmed Emin'in de Reşid Rıza gibi, sünnetin dinin, "الدين العام الدائم" (genel ve sürekli olan din) kısmına dahil edilmediği düşüncesini benimsediği kanaatini akla getirmektedir.

Özellikle hafızalarına olan güvenleri sebebiyle, bedevî Arapların hadisleri yazılı olarak değil de hafızadan naklettikleri şeklindeki görüşlere de işaret eden Reşid Rıza, hadislerin yazılmasına cevaz veren rivâyetlerin tamamının ya zayıf ya da sadece bir kişiye verilmiş özel durumlara bağlı izinler olduğunu ileri sürmüş ve Refîk el-'Azm tarafından ileri sürülen bu tür hadislerin tamamını bu görüş istikâmetinde izah etmiştir. Bunun ardından hadislerin yazılmadığına ve yazılmasının yasak olduğuna dair rivâyetlere işaret eden Reşid Rıza, sahabenin büyük bir kısmının, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra bile hadislerin yazılmasına şiddetle karşı çıktıklarını ifade etmiştir. Hatta ona göre, daha sonraları bile halîfelerin tavrı bunun aksi istikamette olsaydı,

---

151 Rıza, *Menâr*, IX, 929.

152 Rıza, *Menâr*, X, 752-768.

153 Rıza, *Menâr*, IX, 929-930; Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 47. Ancak bu çağrının üzerinden bunca zaman geçmesine rağmen böyle bir neşriyat yapılmış değildir.

154 Rıza, *Menâr*, X, 743-752.

155 Rıza, *Menâr*, X, 752-755.

156 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 221, 210.

hadislerin büyük bir kısmının mütevatir olması gerekirdi, oysa vâkıada böyle bir şey sözkonusu değildir.[157]

Hicrî I. asırda sünneti ilk defa tedvin edenin, muhafazakâr ulemânın görüşünün aksine, tabiînden Hâlid b. Ma'dân el-Hımsî (ö. 103-4) olduğunu, onun yetmiş sahabî ile karşılaştığını ve onlardan aldığı hadislerden bir musannef oluşturduğunu ileri süren Reşid Rıza,[158] ilk hadisi tedvin eden kişinin İbn Şihâb ez-Zührî olarak bilinmesinin, yanlış bir kanaat olduğunu ve bu bilginin kendisinin devlet ricâline yakınlığından kaynaklandığını iddia etmiştir.[159]

Hadislerin tedvin döneminin yoğun olarak başlamasının Abbasîler dönemi ve ondan çok az süre önce olduğunu söyleyen Ahmed Emin, başlangıçta tedvînin sahâbe ve tabiîn arasında farklı şekilde değerlendirildiğini ancak sonradan hadislerin tedvin edilmesi sonucuna ulaştıklarını ifade etmiştir. Tedvîn emrinin ilk olarak Ömer b. Abdülazîz tarafından verildiğini ancak onun isteğini göremeden vefat ettiğini ifade eden Emin[160], resmî tedvîn öncesi yazılan hadis cüzleri ve sahîfeler hakkında her hangi bir yorum getirmemiştir. Tedvîn edilen ilk hadis kaynaklarının, kıyas taraftarı Irak fakihlerine karşı bir hareket olarak başladığını iddia eden Ahmed Emin, ilk müdevvinlerin hadîsi akıl ve kıyasa tercih ettiklerini ortaya koymak arzusunda olduklarını, bu amaçla âhad haberlerle de olsa kıyası terkederek, hüküm çıkarmada bir kaynak olarak onu kullandıklarını söylemiştir.[161]

Hadislerin Kur'an'ın aksine, Hz. Peygamber zamanında yazılmadığını, hatta yazılmasının yasaklandığını söyleyen Ahmed Emin, kitâbete cevaz veren hadisleri anlattıktan sonra, aksi delilleri incelemiş ve ardından, "Ne olursa olsun, bu asırda sünnetin Kur'an gibi özel bir şekilde yazılması yaygınlık kazanmamıştı" diyerek Hz. Peygamber'in vefatı sırasında tedvin edilmiş bir Kur'an ve bunun dışında genellikle sahifeden değil hâfızadan nakledilen hadislerin olduğunu söylemiştir. Bazı sahabîlerin hadis rivâyetine karşı çıktığını bir kısmının ise rivâyet ettiğini söyleyen Emin, sahâbenin bazı ileri gelenlerini buna örnek olarak zikretmiştir.[162] Onların hafızadan rivâyette bulunmasını değişik vesilelerle gündeme getiren Emin'in bu yaklaşımı, yazılı

---

157 Rıza, *Menâr*, X, 752-755, IX, 929-930; Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 49-51.

158 Rıza, *Menâr*, X, 754-755. Reşid Rıza'nın hadislerin tedvîni üzerine yazdığı makalesi için bk. *Menâr*, X, 752-769.

159 Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 435.

160 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 106-107.

161 Şâfiî öncesi dönem hakkındaki bu değerlendirmeler, daha sonra görüleceği gibi, Fazlu'r-Rahman'ın aynı konudaki fikirlerine göre oldukça farklılık arzetmektedir.

162 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 209.

vesîkalardan yapılmayan rivâyetin çok fazla güvenilemeyeceğine dikkat çekmek istediği izlenimini bırakmaktadır.[163]

Hicri I. asır bütünü ile geçinceye kadar halîfelerden hiç birinin hadislerin resmî olarak yazılmasını istemediklerini, sahabîlerin ve tâbiînin büyüklerinin de insanlar arasında dolaşan hadislerden kendilerine göre sahîh olanlarını ayırmak sûretiyle, Mushaf'ta olduğu gibi, ülkenin değişik yerlerine resmî bir nüsha olarak gönderip, insanlara bunun dışında kalanların rivâyet edilmesini yasaklamadıklarını ileri sürmüştür. Şâyet böyle yapılsaydı, bunun ümmet için çok daha hayırlı olacağı kanaatini taşıyan Emin, bu tür bir çabanın belki bir kaç kişinin aklından geçmiş olabileceğini ancak gerçekleşmediğini ifade etmiştir.[164]

Ahmed Emin, ilk asrın sonundan itibaren hadislerin tedvîni işinin muhtemelen bazı kimselerin hatırına gelmiş olması ihtimaline rağmen, sözlü olarak nakle devam edildiğini, tedvîn eden bulunsa bile bunu kendisi için yaptığını, ancak II. asırla birlikte her bir âlimin birbirinden bağımsız olarak kendisine ulaşan rivâyetlerden kendi şartlarına göre sahih olanlarını toplamaya başladığını söylemiştir.

2. Hadis Kaynakları ve Musannifleri

Kur'an'dan sonra en sahih kitap kabul edilen Buhârî'nin *Sahîh*'i ile ilgili olarak Rıza, rivâyet ilimleri açısından bakılınca bu eserde mevzû hadislerin bulunduğunu söylemenin imkânsız olacağını ve mevcûdiyetinin ispatlanamayacağını ancak manâ açısından, onların içinde yer alan az sayıda hadisin şüpheden uzak olmadığını ileri sürmüştür. Reşid Rıza, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin bütün bu özelliklerine rağmen ulemâ tarafından araştırılarak, metin ve senedlerindeki bazı hatâlar sebebiyle tenkid edildiklerini ifade etmiştir. Örnek olarak Abduh'un da reddettiği ve *Sahihayn*'de yer alan Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair Hz. Aişe tarafından rivâyet edilen, " كا رسول الله صلى الله عليه و سلم سحر حتى يخيّل اليه أنه يفعل الشيئ و ما يفعله " (Allah Resûlü sallellâhü aleyhi veselleme sihir yapılmıştı; Hatta onun tesiriyle yapmadığı halde bir şeyi yapmış vehmine kapılıyordu) şeklindeki hadisi[165] zikretmiştir.[166]

Reşid Rıza, modern dönemde hadislerde tesbit edilen hataların, daha çok metinlerde meydana gelen yanılmalardan kaynaklandığını, *Sahîhayn*'e yapılan sened

---

163 Örnek olarak bk. *Fecru'l-İslâm*, s. 209, 219, 221, 222.

164 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 221.

165 *Buhârî*, "Bed'ü'l-halk", 11, "Tıb", 49; *Ahmed*, VI, 96

166 Rıza, *Menâr*, XXIX, 104; a.mlf., *Menâr*, IX, 696. Kabul etmeme gerekçesi olarak da el-Furkan 25/8 ayetinde geçen, "إن تتبعون الا رجلا مسحورا " (Zalimler: Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz, diyorlar) ifadesini delil göstermişlerdir.

ve râvîlerle ilgili eleştirilerin ise eskiden beri yapılageldiğini ifade etmiştir.[167] O, bu tenkidlerin genellikle başka hadis münekkidlerinin değerlendirmelerine aykırılığı sebebiyle yapıldığını ve *Sahîhayn*'deki çok az sayıda hadis için geçerli olduğunu dile getirmiştir.[168] Bütün güvenilirliği ve hazırlanışındaki titizliğine rağmen Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunan hadisler içinde dinin esasına müteallik olmayan ve âdetlerle ilgili olan hadislerin varlığına dikkat çeken Rıza, dolayısıyla onlarda yer alan benzeri hadislerin bir delîle dayalı olarak metin ve sened yönünden tenkîde tabi tutulmasının mümkün olduğunu, geçmişte de bu tür tenkidlerin yapıldığını ve bunların hiç birinin İslâm'a saldırı olarak görülmediğini ifade etmiştir.[169] Aynı şekilde Ahmed Emin de, çok büyük bir kıymeti ve değeri olmasına rağmen, metin tenkidine senede verilen ölçüde değer verilmediği için,[170] Buhârî'de bile zamana bağlı olaylarla ilgili veya müşahede ve tecrübeye ters düşebilecek hadislerin bulunduğunu ileri sürmüştür.[171]

Rıza'nın hadis kitaplarında yer alan ve âhad senedlerle sabit olmuş akâide dair hadisler karşısındaki tutumu da, yine Sibâ'î'nin tezkiyesinin aksine, onların kabul edilmemesi yönündedir. Âhad haberlerin bir kısmının lugat, din ve âdeten ilim ve kesinlik ifade ettiğini, bazılarının ise etmediğini, fakat bunlardan hiç birinin burhânî ilim ve mantıkî yakîn manasını taşımadığını iddia etmiştir.[172] Hz. Meryem ve İsa'ya şeyta-nın zarar vermediğini ve Hz. Peygamber'in şeytanının müslüman olduğunu ifade eden hadislerin gaybî konularla ilgili olduğu, âhad yolla nakledildiği ve zannî olduğu gerekçesiyle, inanç açısından bağlayıcılığının bulunmadığını söylemiştir.[173]

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan hadisler için Ahmed Emin, tekrarlar çıkarıldığı taktirde dört bin hadisin kalacağını ve bunların Buhârî'nin zamanında tedâvülde olan sahih hadisler olduğunu ifade etmiştir.[174] Emin, onun kendi zamanındaki altı yüzbin hadisten sadece bu dört bin hadisin sahihliğini kabul ettiği sonucuna ulaşmıştır. Oysa böyle bir görüşün ulemâ tarafından gündeme getirilmediği, bu hususta meşhur olan

---

167 Bu konudaki önemli ve yeni bir araştırma için bk. Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkîdi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*, İstanbul 1992.

168 Rıza, *Menâr*, XXIX, 40-43.

169 Rıza, *Menâr*, XXIX, 104-105.

170 Hadis ilminde metin tenkidine verilen önemle ilgili bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 270-279; İdlibî, *Menhecü nakdi'l-metn*, Beyrut 1983; Halef, *Nakdü'l-metn beyne Sanâ'ati'l-muhaddisîn ve metâ'ini'l-müsteşrikîn*, Riyad 1989.

171 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 218. Bu görüşe örnek olarak verdiği örneklerden hareketle Sibâî'nin verdiği cevap için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 279-289.

172 Rıza, *Menâr*, XII, 695.

173 Rıza, *Menâr*, XII, 166.

174 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 212.

kanaatin, Buhârî'nin kitabında kendisinin sahih bulduğu bütün hadisleri toplamayı hedeflemediği ifade edilmiştir.[175]

Ahmed Emin, Buhârî ve *Sahîh*'i ile ilgili genel bilgiler verdikten sonra, kitabın tertibinde garipliklerin olduğunu ve şarihlerin bunun mantığını anlayabilmek için kendilerini yorduklarını ve izah etmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Buhârî'nin bu kadar üstün özelliklerinin bulunmasının, onun tenkid edilecek hiç bir yönünün olmadığı anlamına gelmediğini söyleyen Ahmed Emin, geçmişte de önde gelen muhaddislerin farklı noktalardan onu açıkça ve serbestçe eleştirdiğini ve bunların genellikle, kitabın tertîbi, bab başlığı ile altındaki hadislerin birbirinden bağımsızlığı, hadislerin taktî edilerek verilmesi gibi noktalarda toplandığını ifade etmiştir. Yine Emin, Buhârî'de yer alan ve bir kısmı Müslim'de de bulunan yüz on hadisin illetli olduğu için, seksen civarında râvînin sika olmadığı için eleştirildiğini belirtmiştir. Burada Buhârî'nin râvîlerinden olan bazı kimseler hakkında söylenmiş cerh lafızlarını da derleyen Emin, her ne kadar Buhârî titiz davransa da onun senedlerinde yer alan ricâlin tamamıyle tenkit edilmekten uzak olmadığını ancak yine de onun açtığı son derece titiz yolun hadis ilmi ve muhaddisler için oldukça önemli olduğunu ifade etmiştir.[176] Müslim'in ise yüz altmış râvîsinin tenkid edildiğini, bu tür râvîlerden Buhârî'nin nadiren rivâyet ettiğini ancak, Müslim'in sık sık rivâyette bulunduğunu söyleyen Emin, bununla birlikte tertibi ve taktî yapmama özelliği ile Müslim'in eserinin de hayli kıymetli bir kaynak olduğunu söylemiştir.[177]

Öte yandan Reşid Rıza, Ebû Dâvud'un Sünen'inde bazan zayıf hadis naklettiğini, râvîleri arasında tenkîde uğramış bir çok kimse bulunması sebebiyle münekkitleri tarafından tenkid edildiğini ileri sürmüştür. Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde ve İbn Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın rivâyet ettiği Hz. Peygamber'in, "إني لأرجو أن لا تعجز أمتي عند ربها أن يتأخرهم نصف يوم" (Şüphesiz ben ümmetimin onları yarım gün geciktirmesi sebebiyle Allah'ın katında âciz kalmamasını temennî ederim) şeklindeki hadîsini[178] senedi sahih de olsa, vakıa ve açık gerçeklere uymaması sebebiyle muvzû saymış, onun böyle yalan söz söylemekten münezzeh olduğunu ifade etmiştir.[179]

3. Sahâbe ve Muhaddislerin Rivâyetinin Değeri

Hadis ilminin en önemli konularından birisi olan cerh ve ta'dil prensipleri çerçevesinde tartışılan sahâbenin adaleti meselesi, modern çağda tartışılan temel problem-

175 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 248.

176 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 110-119.

177 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 119-121.

178 *Ebû Dâvûd*, "Melâhim", 18; *Ahmed*, I, 170, IV, 193.

179 Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 20.

lerden birisi olmuştur. Çağdaş Mısır yenilikçileri, geçmişte yapılan cerh ve ta'dil çalışmalarının yeniden gözden geçirilmesinin gerektiğini savunmuşlar[180] ve rivâyetleri çerçevesinde sahâbenin de tenkîd edilenlere dahil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.[181] Buna ilâve olarak onlar, bir hadis râvîsinin adâletinin ispatlanmasının onun rivâyetlerinin güvenilirliğinin ispatı sayılamayacağını da iddia etmiştir.

Rivâyetleri söz konusu olunca sahabîler üzerinde en çok durulan kimse hiç şüphesiz Ebû Hureyre (r.a.) olmuştur. Reşid Rıza da onun rivâyetlerinin bazılarını tenkid etmekle dönemin yenilikçilerinin benimsediği yaygın kanaati benimsemiştir. O, Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinde güvenilir olduğunu ancak geç bir dönemde müslüman olması sebebiyle, hadislerinin çoğunu Hz. Peygamber'den duymadığını ileri sürmüştür. Yine ona göre her ne kadar muhaddisler genellikle sahâbenin âdil olduğunu kabul etseler de, tabiîn için böyle bir kabulün söz konusu olmadığını, dolayısıyla onun tâbiînden alma ihtimali bulunan hadislerin şüpheden uzak olmadığını ifade etmiştir.[182] Reşid Rıza bu sözleri ile aynı zamanda, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadislerin büyük bir kısmını, tabiînden alınarak rivâyet ettiği gerekçesiyle töhmet altında bırakmış olmaktadır. Bunun yanında Ehl-i Kitap'tan müslüman olan kimselerden yapılan rivâyetler sebebiyle bazı sahâbe ve tabiînin yanlışlığa düştüğünü, yalan bir sözü doğru sayma tehlikesinden yukarıda sözü edilenler de dahil hiç bir insanın kurtulamayacağını söyleyerek,[183] rivâyette yanılma ihtimalinin diğer sahabî ve tabiin için de geçerli olduğunu iddia etmiştir.[184]

---

180 Rıza, *Menâr*, XII, 696, XVII, 539.

181 Sözgelimi Reşid Rıza, Ebû Hureyre hakkındaki yapılan eleştirileri değerlendirirken, sahabenin rivâyetlerinde adil olduğunu, ancak ma'sûm olmadıklarını ifade etmiştir. Aynı gerçeği ve Ebû Hureyre'ye yapılan eleştirileri Buhârî'nin de bilmesine rağmen bunların onun adâletini gidermediği sonucuna varmıştır (*Menâr*, XIX, 31). Reşid Rıza'nın onların ma'sum olmadıkları üzerinde durması tartışma konumuz açısından önemli bir noktadır. Zira çok açık bir şekilde olmasa da kendisi, en çok hadis rivâyet etmiş sahâbî olan Ebû Hureyre'yi tenkîd edenlerin arasında yer almıştır. Yine, ulemâ tarafından benimsenmediği halde, sanki benimsenmiş gibi sahâbenin ismetini tartışmak Reşid Rıza'nın fikirlerini ortaya koymak için sıkça takip ettiği bir yöntemdir.

182 Rıza, *Menâr*, XIX, 43.

183 Rıza, *Menâr*, XXVII, 783.

184 Ancak burada Peygamberlerin ismet sıfatı ile sahabî veya tâbiînin rivâyette yanılmasının aralarının tefrik edilmesi gerekmektedir. Zira ismet peygamberler için söz konusu iken sahâbe ve tâbiîn için değildir. Ravînin adâleti kavramı da zaten, onları Allah Resûlü'nün (a.s.) emirlerini yapıp yasaklarından kaçınmaya, halk nazarında kişiliği zedeleyici söz ve işlerden uzak durmaya sevkeden meleke ve hal olarak tanımlanmıştır (Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 31).

Bazı rivâyetlerinden dolayı da Ebû Hureyre'yi üstü kapalı eleştiren Rıza, onun sahâbenin en çok hadis ezberleyeni olduğunu ve rivâyetlerinde doğru söylediğini ancak onun Allah Resûlü ile sadece üç küsur sene beraber olduğunu, bütün sahabîler ulemânın dediği gibi rivâyette âdil iseler de, onun hadis aldığı tabiînin adil olmadığını ileri sürmüştür. Yine Rıza, Ebû Hureyre'nin Ka'bü'l-Ahbâr'dan rivâyetlerde bulunduğunu ve bir çok hadisin anane yoluyla nakladildiğini söylemiş ve bu şekilde onun rivâyetlerini eleştirmiştir.[185]

Ehl-i sünnet ulemâsının sahâbenin adâletini mutlak olarak kabul ettiğini söyledikten sonra, ümmet içerisinde çok az sayıda kimsenin, diğer ravîlere uygulanan yöntemleri sahâbeye de uyguladıklarını söyleyen Ahmed Emin, üstü kapalı olarak sahâbenin adâletinin kabûlünü eleştirmiştir.[186] Onların da hadis tenkîdi ölçülerine göre değerlendirilmesini savunan Ahmed Emin, sahâbenin kendi zamanlarında birbirlerini tenkid ettiklerini, rivâyetlerinde delil ortaya koymalarını şart koştuklarını ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Oysa Sibâî'nin de ifade ettiği gibi, onların birbiri hakkındaki itham edici sözlerinin bulunduğu görüşü aşırı şiî anlayışların sonucu ortaya atılmış olup delile dayanmamaktadır.[187] Ahmed Emin'in, "Hadis tenkitçilerinin çoğunun sahâbenin adâletini mutlak olarak kabul ettikleri, onların hiç birine bir kötülük veya yalan isnad etmedikleri, az sayıda bazı münekkidin diğer râvîlere uyguladakları tenkid metodunu sahâbe için de geçerli saydıkları" şeklindeki sözleriyle ifade ettiği görüşlerinde bu tavrını açıkça görmek mümkündür. Burada Emin, bütün sünnî hadis münekkitleri sahâbenin tamamını udûl saymasına rağmen, bu gerçek hususunda şüphe uyandıracak bir ifade ile "münekkidlerin çoğu" ifadesini kullanmıştır. Yine bu tenkidleri sahâbe üzerinde de uyguladıkları şeklinde sözünü ettiği kimseler de, es-Sibâî'nin de belirttiği gibi, hadis münekkidi değil, bazı sahâbîlere karşı taassubu olan kimselerdir.[188]

Reşid Rıza gibi, sahabenin en çok hadis rivâyet edenleri üzerinde de duran Emin, burada özellikle Ebû Hureyre hakkında geniş bilgi vermiş, onun Hz. Peygamber ile sadece üç yıl kaldığını, okuma yazma bilmediği için hafızasından rivâyet ettiğini, Hz. Âişe başta olmak üzere sahâbenin onun rivâyetlerini eleştirdiğini, Hz. Peygamber dışında sahâbeden de hadis alıp ondan almış gibi rivâyet ettiğini ifade etmiştir. Bu şekilde onun çok hadis rivâyet etmesine ve rivâyetlerinde şüphelerin bulunabileceğine dikkat çektikten sonra, Hanefîler'in zaman zaman, onun fakih olmadığı gerekçesiyle hadislerini hüccet olarak almadıklarını, yerine kıyası tercih ettiklerini ve onun çok

185 Rıza, *Menâr*, XXIX, 43.

186 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 216-217.

187 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 263.

188 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 216; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 261.

hadis rivâyet etmesinin hadis uydurmacılarını cesaretlendirdiğini kaydetmiştir.[189] Ahmed Emin'in Ebû Hureyre ile ilgili görüşleri sebebiyle es-Sibâî, onun bu görüşlerinin müsteşriklerle ve mu'tezilenin önde gelenlerinden olan Nazzâm ile olan yakınlığından kaynaklanmış olduğunu ileri sürmüştür.[190]

Reşid Rıza, eserlerinde Ka'b b. Mâlik ve Vehb b. Münebbih gibi bazı Yahudi asıllı kimselerden hadis rivâyet eden Yahya b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim gibi kimselerin, Kitâb'ı Mukaddes'i bilmemeleri ve râvilerin rivâyetlerin uydurma olduğuna da muhaddislerin ölçülerine göre bir delilin bulunmaması sebebiyle, bu kaynaklara dayalı rivâyetleri naklettiklerini söylemiştir. O, hadis tenkid edicilerinden önce veya sonra onların uydurma olduğunun ortaya çıkması ile, sırf geçmiş münekkitleri eleştirmemek uğruna gerçeğin gizlenmemesi gerektiğini savunmuş,[191] bütün gayretlerine ve şöhretine rağmen Yahya b. Ma'în, Ahmed b.Hanbel vb. büyük muhaddislerin bile, rivâyetlerin sıhhatini tesbitte yanılabildiklerini ileri sürmüştür.

Bazı sahabenin rivâyetlerine olduğu gibi, hadis râvîlerinin de rivâyetine güvenilmesi için, onların âdil kabul edilmesinin yeterli olmayacağı görüşünü savunan Ahmed Emin, ez-Zehebî'ye nizbet ederek naklettiği, "Bu işle meşgul olan ulemânın iki tanesi bile zayıf bir râvînin güvenilirliği veya güvenilir bir râvînin zayıflığı hususunda ittifak edememiştir" ifadesini de buna delil göstermiş, râvîler hakkındaki oldukça farklı değerlendirmenin bu görüşü desteklediğini ileri sürmüştür.[192]

Mustafa Sibâî'nin bizzat Ali Hasan Abdülkadir'den duyarak naklettiğine göre, ez-Zührî hakkında Ezher'de ortaya çıkan tartışmalar üzerine Ahmed Emin, tartışmaları çıkaran Ali Hasan Abdülkadir'e, "Ezher hür ilmî düşünceleri kabul etmiyor, şu halde yapman gereken en doğru şey, şarkiyatçıların görüşlerinden uygun gördüklerini açıkça onların ismini zikretmeksizin anlatmandır. Ancak bu düşünceleri, benim *Fecru'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm*'da yaptığım gibi, Ezherliler'e sanki kendi araştırmanın sonucu imiş gibi

---

189 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 218-220. Ebû Hureyre üzerine yapılan tartışmaların Batı'lı bir araştırmacı gözüyle değerlendirmesi ve şarkiyatçıların konuya bakışı için bk. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 62-99, Ebû Hureyre'ye yöneltilen bazı tenkidlerin değerlendirmesi için bk. Kandemir, "Ebû Hüreyre", *DİA*, X, 165-167.

190 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 291. Ahmed Emin'in Ebû Hureyre hakkındaki ithamları ve bunlara verilen ayrıntılı cevaplar için, bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 299-319. Ayrıca Genel olarak sahabeye yöneltilen tenkidler ve cevapları hususunda M.Ü. Sosyal bilimler Enstitüsü bünyesinde, Mehmet Efendioğlu tarafından hazırlanan ve tamamlanmak üzere olan "Sahabeye Yöneltilen Tenkidler ve Cevapları" adlı doktora tezinin önemli bir boşluğu dolduracağı umulmaktadır.

191 Rıza, *Menâr*, XXVII, 616.

192 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 217. Bu ve benzeri iddialara verilen cevaplar için bk. Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 394-405.

anlatır, fikirlerine kimseyi rahatsız etmeyecek elbiseler giydirirsin" demiştir.[193] Her ne kadar Emin'in bu sözü söylemesi mümkün gözüküyorsa da, onun Ebû Hureyre ve Zührî gibi bazı hadis râvîleri hakkındaki düşüncelerini eserlerinde kaydettiği şekli ile değerlendirme yapmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Sibâî'nin de ifade ettiği gibi, onların benzeri fikirleri kendi düşünceleri imiş gibi ortaya atmaktan maksatları, sünnet ve İslâmi gerçekler hakkındaki şüpheleri arttırmaktan başka bir sonuç doğurmamıştır.

Hadis uydurmacılığının boyutlarına dikkat çekerken, bazı kimselerin niyetleri düzgün ve duyduğunu aynen aktaran sâdık bir kimse olmasına rağmen, kendisine gelen bütün rivâyeteri sahih olarak cem ettiğini ileri süren Ahmed Emin, buna örnek olarak Abdullah b. Mübarek'i vermiştir. Bu şekilde o, hadis rivâyetinde önemli bir yer işgal eden bazı kimseleri töhmet altında bırakmıştır.[194] Uydurmacılıkla ilgisi olmadığı halde bu bölümde İbn Mübârek'in isminin zikredilmesi suretiyle onun uydurmacılar arasında olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında, İbn Mübarek'in rivâyetlerinde rical tenkidine önem vermeksizin her duyduğunu rivâyet ettiği, ayrıca insanların onun sika olduğunu kabul etmeleri ile ondan yaptıkları rivâyetleri sahih kabul etmekle, yanıltıldıkları gibi tenkitler yöneltmiş olmaktadır.[195] Müslim'in Sahîh'ine yazdığı mukaddimede yer alan bir rivâyeti yanlış anlayarak yaptığı bir alıntı ile görüşünü ispatlamaya çalışan Ahmed Emin, İbn Mübârek'in her önüne gelenden hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.[196] Ancak Müslim'in rivâyetinde yer alan söz konusu itham, Abdullah b. Mübârek hakkında değil, tam aksine İbn Mübarek tarafından Bakıyye hakkında yapılmıştır.[197]

4. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi

Bu dönem Mısır modernistleri Pakistan'da olduğu gibi düşüncelerini sistemli bir metoda dayandırmamaları sebebiyle, prensipte hadisleri bütünüyle reddetmiş olmamalarına rağmen, o dönem tartışılan bazı konulara dair hadisleri metin tenkidi ölçülerine

---

193 Sibâî,*es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 239.

194 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 212; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 249-250.

195 Bu konuda daha ayrıntılı bilgili için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 249-254; Küçük, "Abdullah b. Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, III, 277-293; Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 435.

196 Mursıfî, Sa'd, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 723-724.

197 Konuyla ilgili olarak Müslim'deki ifade şöyledir; "حدثنى ابن قهزاذ قال؛ سمعت وهبا يقول عن سفيان عن ابن مبارك " قال؛ بقية صدوق اللسان ولكنه يأخذ عمن أقبل و أدبر" (Müslim diyor ki, bana İbn Kahzâz'ın anlattığına o, Vehb'in Süfyan'dan naklen İbn Mübârek'in şöyle dediğini nakletmiştir; Bakıyye sadûku'l-lisândır, fakat sika olandan da zayıf olandan da hadis alır. *Müslim*, "Mukaddime", 7, s. 19.

uymadığı gerekçesiyle uydurma saymışlar ve kabul etmemişlerdir. Söz gelimi Reşid Rıza, gaybî konulardan olması sebebiyle cinlerin görülmesine dair Buhârî'de yer alan bir hadise de işeret ederek, bu konuda hiç bir sahih hadisin bulunmadığını ileri sürmüş, Rıza, cinleri gördüğünü iddia eden kişinin vehim ve hayale kapılmış olabileceğini ve cinlerin hariçte hakikatlerinin olmadığını (hayâlde tasavvur edilen bir varlık olduğunu) iddia etmiştir.[198] Yine o, gayb ile ilgili olması sebebiyle kıyametin zamanı ve kıyametin kopmasıyla ilgili hadislerin sahih olmadığını, bu tür hadislerin gerçekte inanmadıkları halde müslümanları ifsad etmek için müslüman görünen kimselerce dine sokulduğunu iddia etmiştir. Dünyanın ömrünü ta'yin eden hadislerin de aynı sebeplerle uydurma olduğunu ifade eden Reşid Rıza, bunların muhaddislerce önemli ölçüde tesbit edildiğini ancak bazılarının râvîlerinin muttakî görünümleri sebebiyle hadis münekkitlerinin eleştirilerinden kurtulduğunu ifade etmiştir.[199]

Reşid Rıza'da, tabii bilimlere güvenin ve Avrupa aydınlanmacılığına dayalı aklî düşüncenin etkisinin görüldüğü bir husus da, kevnî mu'cizeler meselesindedir. Hocası Abduh gibi, Hz. Peygamber'e verilen mu'cizelerin Kur'an ile sınırlı olduğu fikrini benimseyen Rıza, tefsirinde bu mesele üzerinde genişçe durmuş, Hz. Peygamber tarafından bir mu'cize olmak üzere gösterilen ayın yarılması hadisesini ve konuyla ilgili, " إنشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شقتين؛ فقال النبى صلى الله عليه و سلم "اشهدوا! " (Allah Resûlü sallallahü aleyhi vesellem zamanında ay ikiye bölündü ve Peygamber (a.s.) şâhid olunı, buyurdu) şeklinde ifade edilen[200] çok sayıda rivâyeti sened ve metninde ilmî, aklî ve târihî illetler bulunduğu gerekçesiyle reddetmiştir.

Reşid Rıza'nın, Hz. Peygamber'in mu'cizelerini sadece Kur'an ile sınırlı olduğuna dair görüşlerini açıklarken en esaslı dayanağı, temel hadis kaynaklarında da kaydedilen, " ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر. و إنما كان الذى أعطيت وحيا أوحى الله فأرجوا أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة. " (Peygamberlerden hiç birisi yoktur ki benzerlerine insanların îman ettiği bazı mu'cizeler verilmiş olmasın. Bana verilen ise, Allah'ın bana gönderdiği vahiydir. Kıyamet gününde kendisine en fazla tâbî olan kişinin ise kendimin olmasını temennî ederim) şeklindeki hadisleri[201] delil göstermiştir.[202] Hadisin senedi bazı münekkitler tarafından mütevâtir kabul edilmesine rağmen Reşid Rıza, sadece geçen hadîsin râvîsi olan İbn Mes'ûd'un senedinin Sahihayn'in şartlarına uyduğunu,

198 Rıza, *Menâr*, VII, 526.

199 Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 20-22.

200 *Buhârî*, "Menâkıb", 27; *Müslim*, "Münâfikûn", 43-48.

201 *Buhârî*, "İ'tisâm", 1; *Müslim*, "İman", 239; *Ahmed*, II, 341, 451

202 Ayrıca bu konuda bk. Rıza, *Menâr*, XXX, 261-272, 361-376; a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 80-81; Bayram-Çöğenli, M. *Abduh ve Reşid Rıza'nın Ehli Sünnet ve Cumhura Muhalif Fikirlerinin Tahlil ve Tenkidi*, s. 52-67.

Enes b. Mâlik'in ve İbn Abbas tarîki ile nakledilenlerin onların şartlarına uymadığını ifade ederek, rivâyet açısından onu zayıf göstermeye çalışmıştır.[203]

Reşid Rıza sözü edilen mu'cizenin yanında, *Sahihayn*'de yer alan mi'rac hâdisesi sırasında geçen olayları ve Müslim'de bulunan yolculuk öncesi Hz. Peygamber'in kalbinin açılarak temizlenmesi ve eski haline getirilmesi hadisesini ayrıntıları ile anlatan hadisi de[204] benzer bir bakış açısı ile değerlendirerek reddetmiştir. İlgili hadisi metni yönünden olduğu kadar senedi itibariyle de eleştiren[205] Reşid Rıza, bunların yanında yine *Sahîhayn*'de yer alan Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği, İsa (a.s.) ve annesinin dışında her doğan çocuğa şeytan tarafından dokunulduğunu ifade eden hadisleri, Müslim'de bulunan, Allah Teâlâ'nın her insan için bir şeytan vekil tayin ettiğini, Hz. Peygamber'in şeytanının ise müslüman olduğunu ve onun kendisine ancak hayır tavsiye ettiğini ifade eden hadisleri, yine aynı şekilde Hz.Peygamber'in çocukluğu esnasında kalbinin temizlenmesi gibi rivâyetleri benzeri gerekçelerle geçersiz kabul etmiştir.

Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesi ile ilgili olan, "إنى متوفيك و رافعك اليّ" ifadesini delil göstererek, ilgili hadisleri de muhafazakâr Ehl-i sünnet ulemâsının izahından farklı açıklayan Reşid Rıza, bu konuda üstadı Muhammed Abduh'un da görüşü olan, İsa'nın eceli ile öldüğünü ve cesetsiz ruhunun a'lâyı illiyyîne yükseltildiği fikrini benimsemiş, " وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم " âyetinin bu doğrultuda yorumlanmasını ve başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis kaynaklarındaki delilleri kabul etmemiştir.[206] Yine Abduh ve Reşid Rıza'nın aynı düşündükleri bir başka konu da sihrin hakîkati meselesindedir. Reşid Rıza, Kitap ve Sünnet'in zâhirine aykırı olduğu için sihri gerçek değil, insanın tasavvurunda varolan bir hayalden ibaret saymış, bu konuda mu'tezilenin fikrini benimsemiştir.[207] Bu sebeple Buhârî ve Müslim'de geçen[208] ve yukarıda da zikredilen ilgili hadis ile ahad olduğu için itikatta amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Fezâil hadislerinin uydurma olduğuna inanan ve bu tür hadislerin siyasî sebeplerle Hz. Ali ve Ebû Bekr arasındaki çekişmeler sebebiyle Şîa tarafından ortaya atıldığını ileri süren Ahmed Emin de, bir çok kaynakta benzerî ifadelerle yer alan, "إن أمنّ الناس علىّ فى ماله و صحبته أبو بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن أخوة الإسلام" (Mal ve

---

203 Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 145-146.

204 *Müslim*, "İman", 263.

205 Rıza, Menâr, XIX, 531-532.

206 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III, 316-317. Ayrıca Abduh'un fikirleri ile ilgili olarak bir önceki bölümün ilgili yerlerine bakınız. Konuyla ilgili açıklama için ayrıca bk. Kevserî, *Makâlât*, s. 437-438.

207 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, VII, 312. Yazar burada her iki yöndeki delilleri de değerlendirerek meseleyi ayrıntılı olarak ele almıştır.

208 *Buhârî*, "Bed'ü'l-halk", 11, "Tıb", 49; *Ahmed*, VI, 96

arkadaşlığı açısından bana insanların en güvenilir geleni Ebû Bekr'dir. Eğer bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekr'i dost edinirdim, fakat esas olan İslâm kardeşliğidir)[209] şeklindeki hadisleri bâtıl ve merdûd kabul etmiştir.[210] Bunların yanında Ahmed Emin, Emevîler, Abbâsîler, Mekke, Medîne, Uhud, Hicaz, Yemen, Şam, Kudüs, Mısır gibi kabîle, yer, ırk veya bazı kişilerle ilgili hadislerin hangi kaynakta bulunursa bulunsun uydurulduğunu ileri sürmüştür.

Aynı şekilde, "كمأة من المنّ ومائها شفاء للعين" mantar suyunun göz hastalıklarına şifâ olduğunu ifade eden[211] ve "من اصتبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم الى الليل" (Kim sabahleyin acve hurması yerse, o gün geceye kadar ona ne zehir ne de sihir zarar veremez) şeklindeki, acve hurmasının zehir ve sihre şifa olduğuna dair hadisleri[212] ise tecrübeye aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilmemesi gerektiğini söyleyen Ahmed Emin, bunların insan için şifa olup olmadığının test edilmeye bile gerek görülmeksizin kabul edildiğini, oysa bu çerçevede tecrübe ve araştırma metodunun hadîsin sıhhatini veya mevzû olduğunu tesbitte önemli bir rol oynaması gerektiğini ileri sürmüştür.[213]

Fikirleri üzerinde durduğumuz diğer şahsiyet olan Mahmûd M. Tâhâ'nın ise, Reşid Rıza ve Ahmed Emin gibi hadisleri kısmen geleneksel anlamıyla eleştirmiş, kısmen de Hind-Pakistan yenilikçileri gibi, modern anlamda tenkîd ederek, muhafazakâr ulemâyı hadisleri yanlış anlamakla itham etmiştir. Söz gelimi, Cibrîl hadîsini, tarih boyu müslümanların yanlış anladıklarını, onu İslâm'ın iman, İslâm ve ihsan şeklinde üç ayrı bölümde değerlendirmelerinin gerçeği saptırmak olduğunu iddia etmiştir. Cebrâil'in insanların sadece o günkü ihtiyaçlarını karşılamak üzere onlara gereken üç şeyi anlattığını, sonrasını anlatmadığını ifade eden Tâhâ, diğer ihtiyaç olan ve dinin mükemmel hale gelmesini sağlayacak unsurların daha sonra ikinci risâletin[214] resûlü tarafından geliştirileceğini ifade etmiştir.[215]

Mahmud M. Tâhâ'nın esas tartışmalara neden olan ve kendisinin de dini tahrif ettiği şeklindeki ithamlara sebep olan görüşleri, onun Batı medeniyeti esaslı olarak ileri sürdüğü bazı konular idi. Bu bağlamda özellikle *er-Risâletü's-sâniye fi'l-İslâm* isimli

---

209 *Buhârî*, "Salat", 80, "Menâkıbü'l-Ensâr", 45, "Fedâil", 3,5, "Ferâiz" 9; *Müslim*, "Mesâcid", 38, "Fedâilü's-Sahâbe", 3-7; *Tirmizî*, "Menâkıb", 14-16; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 11; *Dârimî*, "Ferâiz", 11; *Ahmed*, I, 270, 359, III, 18, 478, IV, 4, 5, 212.

210 Mursıfî, Sa'd, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 724-727.

211 *Tirmizî*, "Tıb", 22; *Ahmed*, V, 346, 351. Bu hadisle ilgili değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, nşr. Abdurrahman Muhammed, Kahire 1348, XII, 269-272.

212 *Buhârî*, "Tıbb", 20; *Müslim*, "Eşribe", 157; *Tirmizî*, "Tıb", 22

213 Emin, *Duhâ'l-İslâm*, II, 130-131; Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 143-145.

214 Mahmud M. Tâhâ'nın ileri sürdüğü bu kavramın anlamı birinci bölümde açıklanmıştır.

215 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 16-17 (a.mlf., *The Second Message*, s. 46-47).

eserinde birer başlık tahsis ettiği cihad[216], kölelik,[217] kapitalizm, kadın-erkek eşitliği, çok evlilik, talak, örtünme gibi konulardaki iddiaları, onun tepki gören temel görüşleri arasında idi.[218] Tâhâ, sayılan bu konuların yanında, had cezaları,[219] gayr-i müslimlerin statüsü, kişilerin hukuk karşısındaki eşitliği, cezâ hukuku, insan hakları gibi[220] hususlardaki görüşleri de tepki ile karşılaşan ve tenkid edilen fikirleri idi. O, bunların tamamının birinci risaletin şümulüne girdiğini, bunların günümüz için geçerli olup olmayacağının yeniden ele alınması gerektiğini savunmuştur.

C. SÜNNET'İN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ

Çağdaş Mısır-Sudan modernist düşüncesinin önde gelen şahsiyetleri Reşid Rıza, Ahmed Emin, ve Mahud M. Tâhâ kendilerinden önceki gelişmelerin bir neticesi olarak fikirlerini ortaya koymuşlar ve sünnet üzerine ileri sürdükleri görüşleri, onun hukukî değeri hakkındaki kanaatlerine göre şekillendirmişlerdir. Bu kısımda, söz konusu kişilerin sünnetin bağlayıcılığı hakkındaki görüşleri üzerinde durulacak, onları bu konudaki kanaatlerine sevk eden sebeplere dikkat çekilecektir. Daha sonra aynı kimselerin naslardan hareketle verilen hükümlerin zamana ve mekana bağlı olarak değişebilirliği konusuna bakışları ele alınacak ve bu kimselerin nasların yorumlanması hakkındaki kanaatleri ele alınacaktır.

1. Sünnetin Bağlayıcılığı

Her ne kadar Reşid Rıza İslâm'ın değişmeyen yönüne vurgu yapsa da, bu mezhebi olan Hanbelî mezhebindeki anlayıştan oldukça farklıdır. O İslâm'ın özüne taalluk eden kısmı ile bunun dışında kalan kısmı birbirinden ayırmıştır. Ona göre Kur'an'da ve sahih hadislerde yer alan emirler ile bunlara dayalı olarak gelişen uygulama ve gelenekler birbirinden ayrı şeylerdir. Bu ayırım ibadete yönelik hükümler ile ahlâkî olanlar, Allah'a karşı olan sorumluluklar ile diğer insanlar ile olanlar için de

---

216 Tâhâ cihad'ın birinci mesajın yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynaması sebebiyle birinci risâlete cihad dîni, ikinci risâlete ise, müjde dîni denilmesi gerektiğini savunmuştur (Tâhâ, *es-Sevratü's-sekâfiyye*, Umdurman 1972, s. 14-16).

217 Tâhâ, *ed-Dîn ve't-tenmiyetü'l-ictimâiyye*, s. 37-38.

218 Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 118-133 (a.mlf., *The Second Message*, s. 46-47).

219 Tâhâ, *ed-Dîn ve't-tenmiyetü'l-ictimâiyye*, Umdurman 1974, s. 40-41. 1952 yılında yazdığı bir yazıda, İslam'da cezalar ile ilgili olarak yazdığı bir yazıda ilahî kanun, beşerî kanun gibi bir ayırımın yapılamayacağını, kanunların tek olduğunu ve bunların insan maslahatına uygunluğu ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir (bk. Tâhâ, *Resâil ve'l-makâlât*, s. 21-23).

220 Sözü edilen konulara Tâhâ'nın talebesi ve fikirlerinin önde gelen savunucusu Abdullah A. en-Na'îm'in yaklaşımı ve değerlendirmeleri için bk. *Toward an Islamic Reformation*, s. 107-125, 177-181.

geçerlidir. Rıza'ya göre birinci kısımda sayılanlar Kur'an ve Sünnet'te yer alan ve ebediyyen uyulması emredilmiş olan esaslardır ki, bu kısma ne bir ilâvede bulunulabilir ne de değiştirilebilir. Bunların etrafında gelişen uygulama ve geleneksel birikimler ise, dinin ikinci kısmına dahil yönünü teşkil ederler.[221] Burada da açıkça görüldüğü gibi Rıza, Kur'an ve Sünnet'e, düşüncesinde önemli bir rol vermektedir. Yine Kur'an ve Sünnet'e biçilen bu rol, Bazı modernistlerin düşüncesinde zamanla daha da belirginleşecek olan, nasların tarihselliği anlayışına açıkça ters düşmekte ve bu fikri savunanların Kur'an ve Sünnet'in lafzından normal olarak anlaşılan mananın dışında anlam çıkarma gayretleri ile uyuşmamaktadır.

Reşid Rıza'ya göre Kur'an ve Sünnet'in dışında, aynı şekilde Hz. Peygamber'i gören ve onu dinleyenlerin icmâı da bağlayıcıdır. Yine kesin dinî sorumluluklar getirmeyen ve başkaları ile ilgili olmayan, ferdî-dinî davranışlarda da hadislerde açıklandığı üzere ilk neslin uygulamalarını örnek almak en güzel yoldur; fakat bunu yapmaya hiç bir kimse zorlanamaz. Ancak insanlar arası ilişkilerin bütün yönlerinin bu şekildeki metinlerle düzenlenmesi imkânsızdır. Ne zaman ki bu tür kesin, açık, şüpheden uzak ve son derece güvenilir bir metin varsa tartışmasız insanlar buna uymak zorundadır. Bir de ikinci grup meseleler vardır ki, bu konularda ya açık bir metin veya ibare yoktur veya varsa güvenilirliği şüphelidir. Bu gibi durumlarda hangi davranışın İslâmın ruhu ile uygun olduğuna insan aklı karar verecektir. İnsan aklı böyle bir kararı verirken de Kur'an ve Hadisler'de yer alan genel prensiplerin ışığında, maslahat prensibini dikkate alarak yorum yapmalıdır. Albert Hourani'nin de belirttiği gibi, Rıza'nın burada maslahata takdir ettiği rol, klâsik usulcülerinkinden daha geniş bir anlam taşımaktadır. Geleneksel düşüncede maslahat, kıyası kullanarak akletme sürecinde ikinci derecede bir esas iken, Reşid Rıza'da bu, kıyasın yerini alan, karar vermenin yapıcı bir ilkesi olma durumundadır.[222]

Reşid Rıza'nın hadis ve Kur'an ile ilgili yaptığı bu değerlendirmenin yanında, *Muhaverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid*[223] başlığı ile *Menâr* dergisinde on üç ayrı bölümde tefrika ettiği seri yazılarında maslahat prensibinin öneminden bahsetmiş, bu

---

221 Rıza, *Yusru'l-İslâm ve usûli't-teşrî'i'l-âmm*, s. 79.

222 Rıza, *Menar*, IV, 860; amlf., *Yusr'ul-İslam ve usulu't-teşri'i'l-âmm*, s. 79; Hourani, *Arabic Thought*, s. 232-234.

223 Bu muhavereler daha sonra Reşid Rıza tarafından iki makale daha ilave edilerek *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-ıhvetü'd-dîniyye* (Kahire 1367) adıyla kitap halinde neşredilmiştir. Eser, Ahmed Hamdi Akseki tarafından *Mezâhibin Telfîki ve İslam'ın bir Noktaya Cem'i* (İstanbul 1332) adıyla Türkçe'ye kazandırılmış, sonra da Hayreddin Karaman tarafından *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara 1974) adıyla yeni harflere çevrilmiş, notlar da eklenerek sadeleştirilmiştir. Daha sonra ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak yine H. Karaman tarafından terkar, Efganî, Abduh ve Reşid Rıza hakkında uzunca bir kısım ilavesiyle *Gerçek İslam'da Birlik* (İstanbul 1996) adıyla yeniden neşredilmiştir.

esas ışığında hükümlerin zaman ve mekânın değişimi ile değiştirilmesi gerektiğine ancak bundan mahzâ dinî olan konuların müstesnâ tutulduğunu, teabbüdî olmayan muâmelât ile ilgili meselelerin ise maslahat prensibinin konusuna girdiğini ileri sürmüştür.[224] Yukarıda sözü edilen dinin özünden olan ve olmayan şeklindeki açıklamaları ile bu açıklamaların birbiri ile çelişmediğini ifade eden Rıza, siyasî meseleler ve hüküm ifade eden konularda ise toplum maslahatı ve menfaatine ters düşmedikçe, sahih hadisle amelin vacip olduğunu ifade etmiştir. Maslahat prensibi ile çelişen bir hadisin bulunması durumunda ise, bu hadisin Kitap ya da kavlî ve amelî sünnet ile te'yid edilmiş kesin ve genel prensiplere aykırı olması sebebiyle terkedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Rıza, böyle bir sahih hadîsin varlığı kabul edilecek olsa bile, bunun ancak zan ifade eden ahad bir hadis olacağını, âhad bir rivâyetin terkedilmesi ile, sünnetin terkinin veya ondan yüz çevrilmesinin söz konusu olmadığını, maslahat esasına dayanarak, âhad hadis yerine daha uygun olanın tercih edildiğini ileri sürmüştür.[225]

İnanç esaslarının temelinin Kur'an ve mütevatir sünnetten, namazın kılınış şekli, haccın menâsiki gibi hususların da amelî sünnet ve selefin sahîh gördüğü bazı kavlî sünnetlerden oluştuğunu ifade eden Reşid Rıza, geriye kalan rivâyeti veya delâleti kat'î olmayan âhad hadislerin ise ictihada konu olduğunu, bazı müctehidlerin *Sahihayn*'de bulunan ve açıkça sahih olan bu tür hadislerin pek çoğunu kabul etmediklerini, onlardan sonra milyonlarca insanın da hâlâ bu tür hadisleri kabul etmemeye devam ettiklerini ileri sürmüştür.[226]

Dinin aslından ve değişmeyen kısmından olan hususların ise, sağlam ve gerçeğe uygun inanç, güzel ahlâk, Allah Teâlâ'nın açıkladığı ve yapılmasından razı olacağı ibadetler ve insanlar arasındaki muamelâta dair, hayat, mülkiyet, namusun korunması gibi, genel hüküm ve prensiplerin olduğunu ve bunların Hz. Peygamber'in sağlığında tamamlandığını, özellikle de inançla ilgili hususlara bir ilavede bulunan kimsenin dini değiştirmiş sayılacağını ifade etmiştir.[227] Sırf dünyevî meseleler olarak nitelendirdiği bazı konulara dair hadislerde geçen emir ve yasaklarla ilgili sorulan bir soruya da Reşid Rıza, bu tür hadislere usulcülerin irşad hadisleri dediklerini, Allah'a yakınlık maksadı taşımadıkları veya teabbüdî olmadıkları için bu hadislerle amel edilmesinin sünnet olmadığını, vâcip veya mendup olarak nitelendirilemeyeceğini ileri

224 Rıza, *Menar*, IV, 860.

225 Rıza, *Menar*, IV, 860-861.

226 Rıza, *Menâr*, XXVII, 616.

227 Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Açıkça görüldüğü gibi, sonraki dönemde daha belirgin hale gelecek olan ahlâkî ilkelerin değişmezliği esası daha önce Rıza tarafından da dile getirilmiştir.

sürmüştür. O, bazı âlimlerin dînen mübah olan bir davranışın Allah'a yakınlık maksadıyla işlenmesinden kişinin sevap kazanacağını ifade etmesinin, bu fiillerin sünnet olmasıyla da ilgisinin bulunmadığını, bu kişinin ancak niyeti sebebiyle sevap aldığını söylemiştir.[228] Bu çerçevede Hz. Peygamber'in dinî konuların dışındaki hususlarda insanların hür olduğuna dikkat çekmek üzere, hurmaların aşılanması olayıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in ifade ettiği, "أنتم أعلم بأمور دنياكم" (Siz dünyanıza dair işlerinizi daha iyi bilirsiniz) hadisini[229] delil getirmiştir.[230]

Sahâbenin hadisleri yazmadığı kanaatinden hareketle Reşid Rıza, onların sünnetin herkesi bağlayıcı bir hüküm olmasını istemedikleri iddiasında bulunmuştur. Sahabenin önde gelenlerinin hadis rivâyet etmedeki isteksizliğini ve rivâyetten kaçınmasını, fıkıh imamlarının sahih hadisi araştırarak tesbit edip onunla amel etme gayretine girmedikleri şeklindeki iddiasını da buna delil olarak göstermiştir. Buna ilâveten Rıza, sahâbenin hadis rivâyetinden sakındırmalarından, onların hadisleri Kur'an gibi herkesi bağlayıcı bir konuma getirmek istemedikleri sonucuna ulaşmıştır. Bir başka yerde buna delil olarak da, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir şeyin yazılmasını yasaklamasını ve sahâbenin hadis yazmamasını ve özellikle Hulefâ-i Raşidîn gibi sahâbenin önde gelen âlim ve imamlarının hadis rivâyetine fazla önem vermediklerini ileri sürmüştür. Aynı şekilde, Hz. Ömer'in bütün sahabîlerin gözü önünde hadislerin bir kısmına karşı çıktığı, hicrî I. ve II. asırda da Ebû Hanîfe gibi bir çok fakîhin, fazla hadis araştırmaya gerek duymaksızın bir tek hadisle dahi yetindikleri şeklindeki iddiaları, bu konudaki fikirlerine delil olarak göstermiştir.[231] Reşid Rıza tarafından ileri sürülen bu iddianın muhaddisler tarafından ortaya konan bir çok gerçek ile çatıştığı son derece açıktır.[232]

Dr. Tevfik Sıdkı'nın "الإسلام هو القرآن وحده" ismi ile yayınladığı makalesi sebebiyle Sâlih el-Yâfi'î ile aralarında Menar dergisinde çıkan tartışmalar çerçevesinde yazdığı arabulucu nitelikli bir yazıda Reşid Rıza, dini konularla alakalı kavlî, fiilî ve takrirî sünnetin, bir kişinin kendi ölçülerine göre sahih ise onun için delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.[233] Buna karşılık akâidle ilgili konularda âhad hadislerin bağlayıcı olamayacağı

---

228 Rıza, *Menâr*, XXIX, 44. Reşid Rıza'nın bu açıklamalarında daha sonra modernizmi daha sistemli hale sokan Fazlu'r-Rahman'ın sünnet hakkındaki ileri sürdüğü fikirlerin izlerini görmek mümkündür.

229 *Müslim*, "Fedâil", 141; *İbn Mâce* "Ruhûn", 15; *Ahmed*, V, 16, 298, VI, 128.

230 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, II, 205.

231 Rıza, *Menâr*, IX, 929, X, 768.

232 Reşid Rıza'nın bu iddialarının değerlendirilmesi ve eleştirisi için bk. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 234-242; Mursıfî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ensârihâ ve husûmihâ*, s. 435-442.

233 Rıza, *Menâr*, XII, 694.

kanaatini benimseyen Reşid Rıza, bu konuda ileri sürülecek tek delilin kesin Kur'an nassı ile tevâtür derecesine varmış hadislere dayanması gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre, bir-iki kişinin rivâyet ettiği hadis sahih olsa bile zan ifade eder; zan ise inanç konusunda insanları yanlış yola sevkeder.[234] Hz. Peygamber'in şeytan'ının müslüman olduğunu bildiren rivâyet gibi bazı zannî-âhad haberleri, akâidle ilgili gaybî konulardan olduğu gerekçesiyle bağlayıcı kabul etmemiştir.[235] Bir başka bağlamda ise Reşid Rıza, akâid konusunda bağlayıcı olması için hadisin mütevâtir olmasının da yeterli olmadığını, naklî delilden başka tefekküre ve aklî delîle de ihtiyaç olduğunu ileri sürmüş, buna karşılık furûa dair konularda âhad rivâyetle nakledilen sahih delîlin yeterli olacağını ileri sürmüştür.[236]

Kur'an'dan sonra dinin ikinci temel kaynağının hadisler olduğunu söyleyen Ahmed Emin, hadislerin Kur'an'ın anlaşılmasında, onun mücmelini tafsîl, mutlakını takyîd veya âmmını tahsîste çok önemli fonksiyonu olduğunu,[237] Kitab ve Sünnet'in dinin en önemli iki temel kaynağını teşkil ettiğini ifade etmiştir. Kur'an'ın lafız ve manası ile vahiy mahsulü olduğunu, sünnetin ise lafzının Hz. Peygamber'e ait olduğunu söyleyen Ahmed Emin, namaz, zekat, oruç ile ilgili ölçüleri, şartları, yapılışını bildiren sünnetlerin ister fiilî, ister kavlî, isterse takrîrî olsun, Hz. Peygamber'den geldiği kesinleşirse, şer'î bağlayıcılık ve kuvvet yönünden Kur'an gücündedir. Ancak bu tür bir sübut ona göre oldukça az sayıdadır.[238] Yine Emin, Kur'an ve Sünnet'in dinin iki ana kaynağı olduğunu, bunlarda her hangi bir hükmün bulunması durumunda hiç bir gücün onlara karşı gelemeyeceğini, müctehidlerin ancak bu iki kaynakta hakkında bilgi bulunmayan konularda, onların yönlendirmesi doğrultusunda ictihad yapabileceğini, fukahânın ve halîfelerin hürriyyetinin, Kur'an ve sahîh hadisler ile sınırlı olduğunu belirtmiştir.[239]

Bağlayıcılığı açısından hadisleri değerlendirirken Ahmed Emin, hadislerin mütevatir ve ahad olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiş, mütevatir hadislerin dini açıdan bağlayıcı olduğunu ancak bazılarına göre bu tür hadislerin mevcut olmadığını, sadece, " من كذب علىّ متعمدا فاليتبوأ مقعده من النار " hadis-i şerifinin tevatür şartlarına uyduğunu ve mütevâtir hadislerin sonuçta yedi'yi geçmediğini ifade etmiştir.[240] Oysa Ahmed

---

234 Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, s. 41.

235 Rıza, *Menâr*, XII, 166. Akâid konusunda âhad hadislerin delil olup olmaması ile ilgili olarak bk. el-Elbânî, *el-Hadîsü huccetün bi nefsihî fi'l-'akâidi ve'l-ahkâm*, Peşâver ts.

236 Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47.

237 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 208.

238 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 233.

239 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 234.

240 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 218; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 289-290.

Emin'in burada ifade ettiği mütevatir hadislerin sayısı ile ilgili sınırlandırmalar konu ile ilgili bütün görüşleri yansıtmaktan oldukça uzaktır. Yine aynı çerçevede, usulcü ve fakihlerin çoğunluğuna göre ahad hadislerin ilim ifade etmediğini ileri süren Emin, sahihliğine kanaat getirilmesi durumunda onlarla amel etmenin caiz olacağını söylemiştir.[241] Onun bu durumdaki bir ahad hadisin ilim ifade etmediği hususundaki düşünceyi ulemâya nisbet etmesi bir yana, onunla amelin câiz olduğuna dair açıklaması, "aynı derecede amel edilmeyebileceği" hükmünü de beraberinde getirir ki, Ehl-i sünnet bir yana diğer itikadî mezhepler tarafından bile bu kabul edilmemiş, onlar sika kabul ettikleri bir râvî tarafından bu şekilde gelen bir hadis ile ameli gerekli görmüşlerdir. Mustafa es-Sibâî, Ahmed Emin'in bu açıklamasının ya cehaletten ya da bilinçli olarak ve bütünüyle sünnet hakkında şüphe uyandırmak amacıyla yapılmış olabileceğini, zira mütevâtir hadisin olmaması, âhad hadislerin ise ancak sahîhi varsa onlarla amelin "câiz olduğunun" ifade edilmesinin bir başka izâhının bulunmadığını ifade etmiştir.[242]

Daha çok tarihî ve toplumsal konularda yazan Ahmed Emin'in sünneti tamamıyle kabul veya reddettiği şeklinde bir değerlendirmeden ziyade, onun prensip olarak sünnetin bağlayıcılığını tereddütsüz kabul ettiğini, sahih olarak rivâyet edilmiş sünnetin Kur'an'ı açıkladığını ve hüküm ifade eden konularda en azından sünnetin bir kısmının delilliğini kabul etmediğini söylemek mümkündür. Ancak, onun prensip olarak sahîh sünneti bağlayıcı kabul edip, arkasından da kaynaklarda bulunan hadislerin çok az bir kısmının güvenilir olduğunu, bunlarla da "amelin caiz olduğunu" söylemesi, netice itibariyle bağlayıcı sünnetin oldukça sınırlı ve hatta mütevâtirin dışında olmadığı şeklinde bir kanaat sahibi olduğunu gösterir. Emin'in, *Sahîhayn*'de yer alan ve daha önceki münekkidler tarafından hiç bir eleştiriye tabi tutulmamış çok sayıda merfû hadîsi tenkid etmek sûretiyle onları eleştirmesi bu kanaati açıkça desteklemektedir.[243] Ahmed Emin'in, hadîsin sıhhati ve hüccetliği konusundaki değişken tutumu sebebiyle Mustafa Siba'î, "Yağ ile zehiri, doğru ile yanlışı karıştırmıştır" diyerek onun konu ile ilgili bazı görüşlerini eleştirmiştir.

Geç dönem modernistlerinde olduğu gibi Rıza da donukluk ve taklidin her zaman kötü ve yanlış olduğunu, değişen şartlara göre yeni ihtiyaçların ortaya çıktığını bunlara cevap vermek için hukuk alanındaki değişikliklere her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. Rıza kendi zamanındaki ulemâyı Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak günün ihtiyaçlarına cevap veren bir hukuk kitabı yazmaya sık sık davet

241 Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 218.

242 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 290.

243 Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, s. 236.

etmiştir.[244] Bu sebeple Charles Adams'ın da ifade ettiği gibi o, Hocası Abduh'un kendisi üzerindeki güçlü etkisine rağmen, yine temelde Ehl-i sünnet anlayışına parelel olarak Kur'an, sünnet ve ilahî hukûku esas alarak fikirlerini geliştirmiş, düşünme biçimine yön veren temel esaslar, önemli ölçüde dinin temel kaynakları olmuştur.[245]

Buna karşılık Mahmud M. Tâhâ ise, müslümanlar tarafından ifade edilen, "İslâm'ın mükemmel bir din olduğu" şeklindeki sözlerinin doğru olduğunu ancak dinin, ferd ve toplumun sürekli gelişim ve değişim içerisinde bulunmasına paralel olarak, sürekli bir değişme ve gelişme içerisinde olduğunu ve bir tekâmül geçirdiğini ifade etmiştir.[246] Daha sonraki bölümde ele alınacak olan Fazlu'r-Rahman'ın yaşayan sünnet kavramı ile Tâhâ'nın ikinci mesaj anlayışı, tekâmül nazariyesine dayanmaları yönüyle büyük benzerlikler taşımaktadır. Tâhâ'nın ferdî ve toplumsal gelişmelere paralel bir şekilde dinin gelişmesinin tabii bir süreç olduğunu, bunun dinden sapma anlamına gelmediğini savunması bunun en açık ifadesidir.[247] Diğer modernistlerden farklı olarak hadisleri, genel fikrî çerçevesine ters bir biçimde, fikir örgüsü içerisinde kullanan Mahmud M. Taha, bazı âyet ve hadisleri temel konusu dışında kullanabilmektedir.[248] " بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فتوبى للغربا ،قالوا من الغرباء يا رسول الله؛ قال الذين يحيون سنتى بعد اندثارها " (İslâm garîb başladı ve başladığı gibi yine garib dönecek. Gariblere ne mutlu! Dediler ki, Ey Allahın Resûlü! garîbler kimdir? Cevâben Resûl-i Ekrem, "Yok olmaya yüz tuttuğu sırada sünnetimi ihyâ edenlerdir" buyurdu) şeklindeki hadîsi bunun en açık örneklerinden birisidir. Aynı zamanda bu hadîsi kendisinin ortaya attığı ve " الرسالة الثانية من الإسلام " sözleriyle ifade ettiği kavramın temel delillerinden birisi kabul etmiştir. Aynı şekilde Cibrîl hadîsini de ifade ettiği konuların dışında bu amaçla kullanması da onun hadisleri temel konularının dışında kullanışına bir başka delildir.

2. Nasların Hükmünün Değişebilirliği

Hadislerin değişik şekillerde tasnif edilerek dinî, dünyevî, Hz. Peygamber'in devlet adamlığı vasfıyla yaptığı ve onun kendisine has davranışlarından olduğu gibi değerlendirmeler naslardan hareketle verilecek hüküm açısından önemli hususlardır. Bu çerçevede dinde delil teşkil edecek vasıftaki âhad hadislerin, hiç bir delil olmaksızın bir kısmının belirli vakit, toplum veya şahıs için bağlayıcı olduğunu söylemenin mümkün olmayacağını ileri süren Reşid Rıza, bu tür bir hadîsin bir Kur'an âyeti veya

---

244 Hourani, *Arabic Thought*, s. 236; Rıza, *Menar*, X, s. 234

245 Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, s. 43-44; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s.185-186.

246 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 8-9 (a.mlf., *The Second Message*, s. 37-38).

247 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 9 (a.mlf., *The Second Message*, s. 39-40).

248 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 4-9 (a.mlf., *The Second Message*, s. 35-41).

başka bir hadis ile ya da hissî veya aklî bir delil ile çatışırsa, çözümün ancak cerh ve ta'dîl veya cem' ve te'vil yöntemlerinin gereğine göre hareket edilerek ulaşılmasının gerektiğini ifade etmiştir.[249]

Rıza'ya göre yapılacak tek şey İslâm'ın ilk asrındaki şekline dönmektir. Dinin akîdevî yönü, ahlâkî ve manevî öğretiler, Allah'ın rızasına uygun dinî uygulamalar ve idarî ilişkilere dair genel prensipler Hz. Peygamber zamanında tamamlanmıştır. Diğer bütün konularda ayrıntılı kanun yapma işini Allah Teâla ilim ve adâlet ehli olan ulemâya ve idarecilere tevdî etmiştir. Bu iki grup zamanın ihtiyaçlarına uygun olarak toplum için faydalı olacak hususlarda karar verirler. Sahâbe ve dört büyük halîfe böyle yapmışlardır. Bu sebeple Rıza'ya göre, müslümanlar dört halifenin ilk günlerine dönmelidirler. Hz. Peygamber'in sünneti ile birlikte onların sünnetine yapışmalı, bunlara ters düşen ve bize İslâm diye takdim edilen şeyler içinde bulunan unsurları bir tarafa koymalıdırlar.[250] Her dönemin âlimleri tarafından ortaya konulan esas ve kanun maddeleri, esasta Kur'an ve Sünnet'e dayanmakla birlikte, her çağın ihtiyaçlarına ve zamana göre değişime konu olabilirler.[251] Bu hususa dikkat edilmediği içindir ki, Rıza kendi döneminde pek çok İslâm devletinin hukuk kitaplarının zamanın ihtiyaçlarına cevap vermediğinden yakınmıştır.[252] Ayrıca Reşid Rıza, hocası Abduh gibi, Hz. Peygamber'in amelî konularla ilgili olan ve nesilden nesile uygulanarak bize kadar gelen hadislerinin Kur'an'ın açıklaması olabileceği fikrini savunmuştur.[253] Bu görüş Mazharuddîn Sıddıkî'nin de isabetle belirttiği gibi, sadece nesiller boyu uygulanmış veya İslâmın şartları ve farzları ile ilgili kabul edilebilir bir otorite tarafından gelen hadisleri kabul edeceğini göstermektedir.[254]

Reşid Rıza inanç esasları ile ilgili olarak da bunların Kur'an'da yer aldığını, bunların ehil âlimlerce tesbit edilmesinin gerektiğini belirtmektedir. Aynı şekilde ahlâkî

---

249 Rıza, *Menâr*, XII, 694.

250 Rıza, *Menâr*, XXIX, 215.

251 Rıza, *Menâr*, IV, 859.

252 Rıza, *el-Hilafe ve'l-İmametü'l-Uzmâ*, s. 81-82. Adını daha sonraki dönemde duyuran Fazlu'r-Rahman'a göre ise, "İslâm'ın ilk günlerine dönmek" zahiri anlamıyla anlaşılacak olursa bu çok dar ve durağan bir anlayış olur. Özetle Fazlu'r-Rahman, Rıza'nın ideal çözüm olarak önerdiği "Kur'an ve Sünnet'in asrı saadetteki uygulamasına dönme" düşüncesine benzer fikirlerin tam olarak yedinci yüzyıldaki atalarının yaptıklarını yapmayı istemek olduğunu, oysa tarihin bir parçasının bir başka çağda aynen tekrarlarmısnın mümkün olmayacağını söyleyerek imkânsız görmüştür (Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam II", *IS*, II/3, 1963, 314).

253 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, II, 30.

254 Sıddıqi, M. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 86. Burada görüldüğü üzere Rıza'nın eserlerindeki zaman zaman bir biriyle çatışır görülen fikirleri sebebiyle, hadislerin bağlayıcılığı ile ilgili olarak onun düşüncesini kesin sonuca bağlamak oldukça zor gözükmektedir.

konularla ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'in bize getirdiği esaslar yeterlidir.[255] Rıza'nın mu'cizât-ı kevniyye ile ilgili görüşleri de sünnet konusundaki düşüncelerini yansıtması açısından dikkat çekicidir. Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka mu'cizesi yoktur. Bu konuda Ahmed Han ile benzer fikirleri savunan Reşid Rıza, kainatta olan her şeyin belirli kanunlar çerçevesinde yürümesinin bunun açık delîli olduğunu ileri sürmüştür.[256] Rıza, bu tür mu'cizelerden olan ve altı ayrı sahabî tarafından rivâyet edilen, " إنشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شقتين؛ فقال النبى صلى الله عليه و سلم "اشهدوا! " (Allah Resûlü sallahü aleyhi vesellem zamanında ay ikiye bölündü ve Peygamber (a.s.) şâhid olun! buyurdu), şeklindeki ayın ikiye ayrılması hadislerini de[257] tabiatıyla kabul etmemiş olmaktadır.[258]

Teşekkül dönemi Mısır modernistlerinde görülen tabiat olaylarına karşı oldukça sâdık yaklaşım çağdaş dönemde biraz daha esnekleşmiştir. Bu dönem düşünürlerinden Reşid Rıza, Allah'ın mu'cizeleri peygamberlerinin doğruluğuna bir delil ve mu'cizeler yoluyla hem tabiatın kendi irâdesine bağlı olduğunu hem de gerçekleşmesi uzak görülen şeylere ulaşmanın insanlara muhal olmadığını öğrettiğini ifade eder.[259] Bu dönem âlimlerinde olduğu gibi, Rıza da mu'cizelerin hissî/kevnî ve aklî/mânevî şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiş ve aklî mu'cizelere daha fazla değer vermiştir. Ona göre hadisçilerin muttasıl veya mürsel bir senedle Allah Rasûlü'ne nisbet ederek rivâyet ettikleri kevnî/hissi mu'cizeler, iman edilse de dinin sıhhati için delil ve insanlara dinin telkini için bir araç değildir. Çünkü Allah dini akıl ve ilim kâideleri üzerine bina etmiştir. Bu dine girmek için mu'cize beklemek gerekmez. Allah bunların yerine bütün özellikleriyle Kur'an'ı vermiştir. Mu'cizeler nübüvvet ve risâlet için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın peygamberi ve ashâbına olan yardımıdır.[260]

Rıza'nın, Abduh'tan sonra ıslah sancağını aldığı sıralarda hadisten nasîbinin az olduğunu ifade eden Sibâ'î, onun başlangıçta hadisi ve hadis ilimlerini fazla bilmediğini, ıslahatçılığı sebebiyle öne çıkması sonucu fıkıh, hadîs ve diğer ilimlere dair meselelerle sıkça karşılaşmasının, onu bu konulardaki problemleri çözmek için

---

255 Menâr, XXIX, 216.

256 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, XI, 333; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 80-81; Bayram-Çöğenli, *M. Abduh ve Reşid Rıza*, s. 52.

257 *Buhârî*, "Menâkıb", 27; *Müslim*, "Münâfikûn", 43-48; *Ahmed*, I, 377, 413, 456, 557; III, 165, 207, 220, 275, 278; IV, 82.

258 Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, XI, 333.

259 Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 155.

260 Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 35-38. Geleneksel mu'cize anlayışına en yakın olarak telakkî edilen Rıza'nın mu'cizelerle ilgili bu ifadeleri bile, döneminin anlayışını dikkate alarak fikirlerini ortaya koymasına, sürekli olarak ilmin ve aklın önemine dikkat çekmesine, hissî ve aklî mu'cize ayırımına giderek aklî olana vurgu yapmasına neden olmuştur.

mürâcaat edilecek bir kişi haline getirdiğini, zamanla onun hadis ve hadis ilimlerindeki bilgi ve birikiminin arttığını ve hayatının sonlarına doğru sünnetin sancaktarlığını yapar hale geldiğini söylemektedir. Ömrünün sonlarına doğru kendisi ile karşılaştığını ve derslerine gidip geldiğini de ifade eden Sibâ'î, Rıza'nın kavlî sünneti alma ve bunu reddeden fıkhi mezheplere karşı gelme hususunda ulemânın en aşırısı olduğunu söylemiş, hatta Ebû Reyye'nin kitabını neşrettiği sırada hayatta olsaydı onun kitabının birçok yerine ilk karşı çıkacak kişinin Rıza olacağı doğrultusundaki kanaatini ifade etmiştir.[261]

Naslardan çıkarılan hükümlerin değişebilirliği konusunda Mahmud M. Tâhâ'nın düşüncelerine gelince o, 1953 yılındaki kanunlaştırma hareketleri sırasında Pakistan başsavcısına hitaben yazdığı bir açıklamasında, Kur'ân'ın bütün zaman ve mekanlar için uygulanabilir olması konusu üzerinde durmuş, başsavcının, "Kur'an'da bir devletin anayasasını oluşturmaya elverişli hiç bir açık nassın bulunmadığı" şeklindeki ifadeleri üzerine böyle bir değerlendirmenin oldukça cür'etli bir ifade olduğunu ancak İslâm âlimlerinin sürekli söyleyegeldikleri, "Kur'an'ın her zaman ve mekana uygun olduğu" şeklindeki ifadenin de yanlış anlaşıldığını söylemiştir. Tâhâ, Kur'an'ın her zaman ve mekanda geçerli oluşu hakkındaki görüşünü şu şekilde özetlemiştir: "İslâm âlimleri sürekli olarak bu konuyu yanlış anlamışlardır. Evet! Kur'an her zaman ve mekan için geçerlidir. Fakat Kur'an konuşamaz. Onu anlayıp ifade edenler insanlardır. Eğer insanlardan Kur'an'daki her zaman ve mekan için geçerli hükümlerini çıkaracak kimse bulunmazsa, şu anda olduğu gibi o iki kapak arasına sıkışmış olarak kalacaktır. Onlar Kur'an ile şeriatı da birbirine karıştırmışlardır şeriat, eksik olması sebebiyle ebedî değildir: Gelişme ve yenilenmelere paralel olarak o da değişir."[262]

Naslardan çıkarılan hükümlerin değişebilirliği konusunda da oldukça farklı açıklamalar getiren Tâhâ, modernistler tarafından kabul edilmemesine rağmen, nesih meselesini de nasların her zaman ve mekan için bağlayıcı olması ve değişebilirliği hususunda delil olarak kabul etmiş, "vakte göre hüküm verme" şeklindeki bir izahla, dinî hükümlerin değişim ve gelişiminin bir nasdan diğerine geçilmesi ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Buna göre, yedinci asırda geçerli olan bir âyetin devri bitince hükmünün mensuh olacağını, mensuh olan bir âyetin ise hükmünün yeniden sonraki bir vakitte muhkem olabileceğini savunan Tâhâ, neshin arkasındaki hikmetin de bu olduğunu savunmuş, değişimin manasının, mensûh iken muhkem olan bir hükmün

---

261 Sibâ'î, ***es-Sünne ve mekânetühâ*** , s. 30. Sibâ'î'nin, Rıza'nın sünnete bakışı ile ilgili olarak ömrünün sonlarında geldiği noktaya dair bu tezkiyesi bir yana, onun *Menâr*'daki yazılarının ayrıntılı bir biçimde ve gelişim ve değişim seyri dikkate alınarak incelenmesi, yapılması gereken derinlemesine bir çalışmanın konusudur.

262 Tâhâ, ***Resâil ve Makâlât***, s. 38-42.

maksadını gerçekleştirir hale gelmesi ve çağdaş dönem hukûku için temel teşkil etmesi demek olduğunu ifade etmiştir.[263]

İslâm ile iman arasını ayıran Tâhâ, birinci mesaj olarak isimlendirdiği ve son şekli ile Hz. Peygamber döneminde açıklandığını söylediği kısmı mü'minlerin mesajı olarak isimlendirmiştir. Bu mesajla müslümanların mesajının türü itibariyle farklı olmadığını ancak miktarı itibariyle farklılık arzettiğini, birinci mesajın o dönemi ilgilendirdiğini ve dönen merdivenin ilk basamağı olduğunu ifade etmiştir. Tâhâ, İslâm'ın bir başlangıç bir de sonunun olduğunu, dönen bir merdivenden çıkan bir kişi gibi, zamanla gittikçe mükemmele yaklaşılacağını, başlangıcı ve sonu İslâm olan yedi merhalenin sonunda gerçek ve ideal İslâm'a ulaşılacağını ifade etmiştir.[264] İkinci mesajı son ve mükemmel şekliyle ortaya koyacak olan müslümanların henüz gelmediğini ifade eden Tâhâ, Hz. Peygamber'in, " بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فتوبى للغربا عقالوا من الغرباء يا رسول الله؟ قال الذين يحيون سنتى بعد اندثارها " (İslâm garîb başladı ve başladığı gibi yine garib olarak dönecek. Gariblere ne mutlu! Dediler ki, Ey Allahın Resûlü! garîbler kimdir? Cevâben Efendimiz, "yok olmaya yüz tuttuktan sonra sünnetimi ihyâ edenlerdir" buyurdu) hadisini buna delil olarak göstermektedir. Hadiste geçen " غريب " kelimesini, gerçek anlamda İslâm'a dönmek şeklinde izah ederek, Fazlu'r-Rahman'daki yaşayan sünnet kavramına benzer bir şekilde, tasavvur ettiği İslâm'ın ikinci mesaj ümmetini bunun temsilcileri kabul etmiştir.[265] Oldukça teorik ve akla dayalı bir açıklama olan bu yaklaşımın uygulamaya akseden tarafının görülmeden ne anlama geldiğini kestirmek oldukça zordur. Tâhâ'nın görüşlerinin hadislere veya İslâm'ın şiarı durumunda olan bazı konulara yaklaşımı ayrıntılı bir biçimde ele alındığı zaman bu izahların hedefinin ne olduğu ortaya çıkacaktır. Daha önce de izah edildiği gibi, ikinci mesajın muhtevâsının Batı düşünce ve normları ile oldukça benzer yönlerinin bulunması, problem olarak seçilen konuların da yine, İslâm ülkelerine öğretilmeye çalışılan, kadın hakları, çoğulcu demokrasi, azınlık hakları, çok evliliğin yasaklanması vb. gibi konular etrafında yoğunlaşması, ve bunun da " يحيون سنتى بعد اندثارها " (yok olmaya yüz tuttuktan sonra sünneti ihya edenler) şeklinde anlaşılması oldukça dikkat çekicidir.

Sürekli değişim halindeki İkinci mesajın mükemmel hale gelmesinin temel esaslarının, düzgün bir toplumun oluşturulmasında ve ilmî bir eğitim metodunun geliştirilmesinde yardımcı olacak esaslara dayandığını ileri süren Tâhâ, iktisadî eşitliğin (sosyalizm), siyasî eşitliğin (demokrasi) ve toplumsal birliğin (sınıf farklarının kaldırıl-

263 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 9-10 (a.mlf., *The Second Message*, s. 40-41). Tâhâ'nın nesihle ilgili görüşlerinin yorumu için bk. en-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation*, s. 56-60.

264 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 108 (a.mlf., *The Second Message*, s. 124).

265 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 12, 139 (a.mlf., *The Second Message*, s. 43, 150).

ması) sağlanmasının bunun en önemli unsurları olduğunu ifade etmiştir.[266] Tâhâ'ya göre, bu esaslara yakınlığı ve evrenselliği açısından Mekkî âyetler Medenî âyetlere nisbetle daha dikkat çekicidir. Bu anlamda Kur'an'daki Mekkî âyetlerde daha kuşatıcı bir biçimde, "...يا أيها الناس" (Ey İnsanlar! ...)" şeklinde bir ifade kullanıldığına işaret eden Tâhâ, bu sebeple Mekkî âyetlerin ikinci mesajın şumûlüne girdiğini ifade etmiştir.[267]

Özetle ifade etmek gerekirse, Tâhâ'nın mi'râca çıkmak veya helezonik bir merdivenden sürekli daha yükseğe çıkmak olarak değerlendirdiği ikinci mesajın gelişimi, açıkça birinci risâlet (mesaj) olarak gelen emirlerin zaman içinde bağlayıcılığını yitirip değişime uğramasını ifade etmektedir. Bu durumda İslâm'da hangi surette olursa olsun (ona göre birinci mesajın içinde yer alan) sabit olan bir hükmün değişip değişmemesinin, ikinci mesajın resulünün takdirine kaldığı son derece açıktır.

---

266 Taha, *er-Risâletü's-sâniye*, s. 143-159 (a.mlf., *The Second Message*, s. 152-164).

267 Na'îm, *Toward an Islamic Reformation*, s. 54.

III. ÇAĞDAŞ HİND-PAKİSTAN MODERNİZMİNDE SÜNNET

Çağdaş Hind-Pakistan altkıtası modernistleri başlığı altında incelediğimiz Muhammed İkbal, Gulam Ahmed Perviz ve Fazlu'r-Rahman, o bölgede hadîs ve sünnet hakkında tenkîdî kanaat beyan eden başlıca insanlar olmakla birlikte, sözü edilen düşünürlerden başka, kendi zamanlarında ve daha sonraki dönemlerde de kısmî veya bütünü ile hadîse cephe alan başka kimseler de ortaya çıkmıştır. Çoğunluğunu Ehl-i Kur'an ekolüne mensup kimselerin oluşturduğu bu kişilerin başında Abdullah Çakralvî (ö. 1914), Ahmedüddin el-Emratserî (ö. 1936), Muhammed Eslem Ciracpûrî (ö. 1955) gelmektedir. Ancak burada metodik bir düşünce geliştirmeye çalışmış olan, ve sünneti bu çerçevede inceleyen birbirinden farklı özellikleriyle ayrılan üç kimse üzerinde durulacaktır.

Bunlardan ilki olan Muhammed İkbal, esasen hadislere ve sünnete dair çok detaylı bilgi vermemiş ve eleştirilerinde oldukça ılımlı ve kısmen değişken davranmıştır. Bu sebeple bir çok konuda onun açık ve kesin fikrinin tesbit edilemediği, ilgili konularda yeri geldikçe görülecektir. Sünnet'le dair görüşlerini inceleyenler ve şahsî kanaatleri üzerinde duranlar da onun bu yönüne dikkat çekmiş ve sünnete karşı tavrı hususunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

İkinci olarak ele alınan Gulam Ahmed Perviz ise, konumuzla ilgili fikirlerini oldukça açık ve kesin bir dille ifade etmiştir. Yapmış olduğu pek çok çalışmanın yanında, hadis ve sünnet ilimlerine dair görüşlerini Urduca olarak yazdığı, *Makâm-ı Hadîs* (Lahore 1953) isimli eserinde ele almıştır. Bu yüzden hadislere ve sünnete bakışı ve onlara karşı takındığı aşırı tutum kolaylıkla anlaşılmaktadır. Perviz, modernist çizginin sünnete yaklaşım konusundaki en aşırı ucunu temsil etmesi sebebiyle, temelde klâsik anlamdaki sünnete yaklaşımları benzer olmasına rağmen, bazen modernistler tarafından bile eleştirilmiştir.

Son olarak incelediğimiz Fazlu'r-Rahman, hem genel olarak günümüz modernist düşüncesini hem de hadis ve sünneti metodik bir yaklaşımla, oldukça kapsamlı bir biçimde ele almış bir kimsedir. Konumuz açısından temel tez olarak Fazlu'r-Rahman, kaynaklarda yer alan hadislerin muhtevâsının, müslümanların hicrî ilk iki yüzyıl içinde yaşadığı ihtilafların ve bunun neticesi ortaya çıkan görüşlerin bir yekûnü olduğunu savunmuştur. Hadis konusundaki görüşlerinin bu çerçeve dahilinde değerlendirilmesi gereken Fazlu'r-Rahman'ın, günümüz Türkiye modernizminde de büyük tesirinin olması sebebiyle onun fikirleri oldukça önem arzetmektedir. Genelde temel tezini özelde de sünnetin tarihselliği husûsundaki kanaatini, "yaşayan sünnet" kavramı

çerçevesinde metodik bir tarzda ortaya koymaya gayret etmesi sebebiyle onun konumuzla ilgili fikirleri burada geniş bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır.

Fazlu'r-Rahman'ın, fikirlerinin yaygınlık kazanmasında çok önemli bir rol ifâ etmesi sebebiyle, konumuz açısından Pakistan'da resmî görev aldığı süre içerisindeki gelişmelere kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Eyüp Han döneminin başında, kendisinin de önemli katkılarının bulunduğu, 1962 yılı Mart ayında yürürlüğe giren anayasada, 1956 anayasasında yer alan bir ibareye değişitirilerek yer verilmişti. Anayasaya temel teşkil eden ve İslâmî öğreti ve uygulamaların kaynaklarına delalet etmek üzere kullanılan "Kur'an ve Sünnet" ifadesi, yeni anayasada "İslâm" olarak zikredilmişti. Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle bu değişiklik, Kur'an'dan sonra dinin ikinci bağlayıcı kaynağı kabul edilen Hz. Peygamber'in sünnetini ortadan kaldırma gayesine yönelik olarak yapıldığı şeklinde değerlendirildi.[268] Bundan sonra hadîse itibar etmeme şeklinde tavır alan Ahmed Han hareketi ve onun bir anlamda devam ettiricisi Gulam Ahmed Perviz'in önderliğindeki Tulû-i İslâm hareketi, yoğun eleştirilere tabi tutuldu. Bu eleştirilerden tabii olarak Fazlu'r-Rahman da nasîbini aldı. Söz konusu tartışmalar öncesi hadis karşıtlarınca, hadîse yöneltilen hücumların temeli, "hadislerin akıl dışılık, bütünüyle antropomorfizm hatta ahlâkî açıdan düşük bir çok fikirleri içermesinden dolayı bunların Peygamber'in eseri olamayacağı" fikrine dayanmakta idi. Fazlu'r-Rahman, hadîse yöneltilen bu tür eleştirilerin çıkış noktasını, Şâfiî tarafından da gündeme getirilen[269], Mu'tezile'nin ikinci hicrî asırda ortaya koyduğu ıslahat hareketinin bir neticesi saymış, aynı yaklaşımın geliştirilmesi ve düşüncelerin yeniden canlandırılması gerektiğini savunmuştur.[270]

Perviz ekolünün yayın organı olan *Tulû-i İslâm* adlı dergiden naklen Fazlu'r-Rahman onların, bir hadîsin tarihen sabit olması durumunda bile, bugünkü müslümanlar için, bağlayıcı hükümler getirmesinin mümkün olmayacağını, çünkü Peygamber'in Kur'an dışındaki sözleri ve fiillerinde yanılabileceğini, aynı şekilde onun Kur'an'a yaptığı yorumların da kendi devrine ait olduğunu savunduklarını ileri sürmüştür. Hatta anayasadaki dinin temel kaynakları ile ilgili değişikliğin Perviz'in tesiri ile yapıldığı iddia edilerek, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Perviz'in kâfir olduğuna dair fetva verilmiştir.[271]

---

268 Rahman, "The Ideological Experience of Pakistan", *Islam and the Modern Age*, II/4, 8; a.mlf., "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 286; a.mlf, "Islam in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 48-49.

269 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 273

270 Rahman, "Islam in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 49.

271 Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 286; Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, 58. Bu fetva ile ilgili olarak bk. Şefî', "Gulam Ahmed Perwîz per Küfr ke

Fazlu'r-Rahman'ın hadîsle ilgili yazmış olduğu ve daha sonra *Islamic Methodology in History* adıyla kitaplaştırdığı iki makalesi[272] bu tartışmalar neticesinde yayınlanmıştır. Her üç şahsiyetin de konuya yaklaşımını, takip edilen metod çerçevesinde, önce hadis ilimleri ve ıstılahları, ardından hadis tarihi, son olarak da onların, hukukî ve ahlâkî hususlarda sünnetin bağlayıcılığı konusundaki fikirleri ele alınacaktır. Bölümün sonunda da kısmen teşekkül dönemi modernist düşünürlerinin hadis ve sünnete bakışına da temas edilerek, İkbal, Perviz ve Fazlu'r-Rahman'ın görüşlerinin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

A. HADİS ISTILAHLARININ GELİŞİMİ

Başta Fazlu'r-Rahman olmak üzere, İkbal ve Perviz'in hadis ıstılahları ve tarihî gelişiminin ele alınacağı bu bölümde, öncelikle onların hadis ve sünnet kavramı hakkındaki kanaatleri üzerinde durulacaktır. Karmaşık olmasına rağmen sünnet ve hadis ifadelerine dair en ayrıntılı fikir beyan eden Fazlu'r-Rahman olmuştur. Onun bu iki anahtar terimi neden birbirinden ayırma zarûreti hissettiği, bu ayırımın faydalarıyla ilgili bazı düşünceleri ve değişik açılardan sünneti taksîminin yanında, ayrı bir başlık altında hadis ile ilgili olarak kullandığı, hadis, teknik hadis, temel hadis, tarihî-biyografik hadis gibi kendisine has terimler ele alınacaktır. Aynı şekilde Fazlu'r-Rahman'ın sünnet ve bununla ilgili olarak kullandığı, nebevî sünnet, yaşayan sünnet ve ideal sünnet gibi ifadelerine de temas edilecektir.

Bunun yanında, aynı kişilerin hadislerin teşekkülü ve tarihî gelişimi hakkındaki düşüncelerini ve sünnete yaklaşımlarını temellendirirken, konuya nasıl yer verdikleri üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede Fazlu'r-Rahman'ın, hadis ilminde önemli bir konuma sahip olan Şâfiî hakkındaki değerlendirmeleri ve onu, "hadis şampiyonu" şeklinde değerlendirmesinin sebepleri, daha sonra da temelde yine Fazlu'r-Rahman olmak üzere, her üç şahsiyetin hadis uydurmacılığı hakkındaki görüşleri incelenecektir.

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Hadis usûlü ile ilgili temel terimlerin açıklamasına geçmeden önce, Batı dillerinde yazılan konu ile ilgili çalışmalarda hadis veya sünnetin karşılığı olarak kullanılan "tradition" kelimesine Fazlu'r-Rahman'ın hangi anlamı verdiği meselesi üzerinde durul-

---

fetvâ", *Şihâb*, V/9, s. 12; Tonkî, "Küfriyyât-ı Perwîz", *Beyyinât*, I/1, 33-48; Sıddık, "Kur'an or Perwiz", *Beyyinât*, XI/3, 50-63.

272 Makalelerin ilki, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijma' in the Early Period", *IS*, I/1 Mart 1962, s. 5-21, diğeri, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, Haziran 1962, s. 1-36.

malıdır. Batılı araştırmacılar gibi o da sünneti tradition (gelenek) kelimesi ile ifade etmiş ve kelimeye onlarla aynı anlamı yüklemiştir. Ancak Fazlu'r-Rahman kelimenin, "bir düşünce, inanç ve âdeti nesilden nesile aktarmak" şeklindeki ilk anlamının yanında, değişimi de beraberinde getirdiğine ısrarla vurgu yapmıştır.[273] Bu sebeple ona göre, gelenek içerisinde aktarılan ne varsa, zorunlu olarak bir değişim de geçirir. Fazlu'r-Rahman'ın "tradition" kelimesinin manası içerisinde yapmak istediği vurgu, işte kelimenin bu değişim veya dönüşüm ifade eden kısmınadır.[274] O, şarkiyatçıların sünneti veya hadis ilmini ifade etmek için kullandıkları "Islamic tradition" kavramının, sürekli ve zorunlu olarak dahilî bir parçası olmak üzere, önceki nesillerin katkılarının yanında, zamanla kavram içerisine giren İslâm dışı birtakım yeni unsurları da içerebileceğine işaret etmiştir. Buna göre Fazlu'r-Rahman, Kur'an ve Sünnet içerisinde bazı İslâmî olmayan unsurların da bulunabileceğine dikkat çekmiş olmaktadır. Dolayısıyla ona göre, "Geleneksel İslâm'ı İslâm'ın bizzat kendisiyle eşleştirmek ve onu kutsal ve değişemez görmek hem kabul edilemez hem de makul ve gerçekçi değildir. Aynı zamanda bu düşünce ilk dönem müslümanların yaklaşım ve yorumlarının yanlış anlaşılmasına, onları mümkün olan tek anlayış ve sonuç olarak kutsal ve değişmez şeklinde değerlendirmeye götürür".[275]

Fazlu'r-Rahman, hicrî III. asır ve öncesinde fetihler sebebiyle, Arapların komşu ülkeler olan İran ve Bizans ile kurdukları ilişkiler sonucunda bazı unsurların İslâm'a girdiğini, coğrafî ve ilmî genişlemelere parelel olarak, yeni unsurların da İslâmî geleneğin bir parçası haline geldiğini ifade etmiştir.[276] Sünnet, icmâ ve ictihad gibi kavramların da aynı değişim sürecini geçirdiğini ifade eden Fazlu'r-Rahman, bir bütün olarak toplumun, yaşayan sünneti (Peygamberî sünnet) tekrar tekrar oluştururken de aynı süreci yaşadığını ifade etmiştir.[277] Burada Fazlu'r-Rahman'ın ideal İslâm'dan farklı gördüğü geleneksel İslâm ifadesinin muhtevâsı, daha çok hadis kaynakları yoluyla sonraki nesillere aktarılan hadislerden çıkarılan yaşantı ile doğrudan alakalıdır.

---

273 Kelimenin bu anlamına çekilen dikkat, Fazlu'r-Rahman'ın metodolojisi içerisinde kendisine konumuzla ilgili iki noktayı açıklamasında oldukça yardımcı olmaktadır. Bunlardan birincisi, ilk dönemde sünnetin değişim geçirmeden yazılı ve sözlü olarak tasnif döneminin sonuna kadar korunduğu düşüncesine cevap verebilmek, diğeri de "yaşayan sünnet" kavramına yüklediği, toplumun, ihtiyaçların ışığında çağın problemlerine çözüm üretmesi ve üretilen çözümün öncekilerden farklı olması durumunda ise, bunun genel İslam süreci içerisinde tabii bir gelişim olduğunu ortaya koymak.

274 Rahman, "*Social Change and Early Sunnah*", IS, II/2, 1963, 214; Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlu'r-Rahman's Thought", *AJISS*, IX/2, 245.

275 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 86-87.

276 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 6; a.mlf., "Islamization of Knowledge", *AJISS*, V, 6.

277 Rahman, *Islam and Modernity*, 19.

Kur'an ve Sünnet dışında başka unsurları da içerdiğini düşündüğü İslâm geleneğini Fazlu'r-Rahman, İslâm ve tarihî İslâm (bazen geleneksel İslâm veya İslâmî gelenek) şeklinde ikiye ayırmıştır.[278] Onun bu taksimi, daha çok Kur'an temeline dayalı ideal (esas) İslâm ile, geleneksel İslâm'ı birbirinden ayırmasında anlam kazanmaktadır. Fazlu'r-Rahman, ideal İslâm'ın karşıtı olarak kullandığı tarihî İslâm veya "geleneksel İslâm" gibi kavramları, genelde "Muslim tradition" (sünnet, İslâm geleneği) şeklinde isimlendirmeyi tercih etmektedir.[279]

Tarif olarak Fazlu'r-Rahman'ın da benimsediği ve son zamanlarda Batı'lı ilim adamları arasında da egemen olan görüşe göre sünnet ifadesi, nesilden nesile uygulanmış ve uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması nedeniyle kâidevîlik mevkii kazanmış olan fiilî uygulama için kullanılmıştır. Şu halde sünneti sünnet yapan onun bu kâidevî yönüdür.[280] Bu kâidevî oluş da belli bir dönemden beri devam edegelen fiilî uygulamaya dayanmaktadır. Ona göre bu fiilî uygulama, sünnetin sadece fiilî uygulaması olarak değil, fakat aynı zamanda kâidevî olarak uygulaması olarak da düşünülmüştür.[281] Çünkü kâidevî oluşun önüne geçen fiilî uygulama dönemi de yine bir davranışı kural olarak benimseme anlayışından doğmuştur. Yani sünnetin ahlâkî ilkeler taşıma (bağlayıcı olma) vasfı kural koyma özelliğinden daha önde gelen bir esastır.

a. Hadis kavramının muhtevâsı

Sünnet ve hadis terimlerinin birbirinden farklı anlamda kullanıldığı iddiası, ilk defa Fazlu'r-Rahman tarafından ortaya atılmış bir husus değildir.[282] Ancak ikisinden ne

---

278 Aynı bakış açısını Sudan'lı modernist Mahmûd M. Tâhâ'da da benzer bir şekilde görmekteyiz. Yukarda anlatıldığı üzere o da İslam'ı, şeriat ve gerçek İslam diye ikiye ayırmış ve gerçek İslam'ı ikinci mesajın konusu olarak değerlendirmişti.

279 Özdemir, "The concept of Islamic Tradition in Fazlu'r-Rahman's thought", *AJISS*, IX/2, 246. Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet ile ilgili görüşlerinin bir bütün olarak incelenmesi, bu görüşlerin daha açık ve net olarak anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

280 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 1.

281 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 2.

282 İslam'ın ilk yıllarından bu yana hadis ile sünnet birbirinin yerine kullanılagelmiş, ancak buna ilk karşı çıkmalar, Hindistan'da görülmeye başlanmıştır. Tarihî olarak hadislerin güvenilirliğini kabul etmek istemeyen bazı araştırmacılar, kısmen de olsa hadislerin bağlayıcılığını kabul etmekle birlikte, çağdaş hadis tenkidçiliğinin sonuçlarını da benimsemeyi kendi içinde tutarlı hale getirmek gayesiyle bu yöntemi geliştirmişlerdir. Fazlu'r-Rahman ile aynı yıllarda yazdığı *Essay on Sunna*, (Lahore, 1966) adlı eserinde, S. M. Yûsuf da bu konu üzerinde durmuştur. Açık bir şekilde sünnet ile hadîsi ayırmakla işe başlayan Yusuf sünneti, "her hangi bir hadis metninden farklı olarak yaşanan bir uygulama" şeklinde tanımlamış, kuralsallık yönü olan bu sünnetin hadisten çıkmadığını tam aksine, aynı zamanda hadislerin de temelini oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu görüşünü, Fazlu'r-Rahman gibi, ilk devir uygulamalarla ispatlama gayreti içinde olan Yusuf, sünnetin geçerliliğini hadislerden değil, hadislerin sünnetten aldığını

kastedildiğini ve aralarındaki farkların ne olduğunu daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışan ilk defa o olmuştur. Daha önce şarkiyatçıların sünnet anlayışına kısaca temas edilirken de işaret edildiği gibi Fazlu'r-Rahman, meselâ Goldziher'in bu kavramları birbirinden ayırdığını fakat maksadını anlaşılır bir şekilde ortaya koyamadığını ileri sürmüştür.[283] Ona göre, aynı şeyi ifade etmemeleri sebebiyle, bu iki kavramın birbirinden ayırdedilmesi zorunludur. Bu görüşü savunan modernistlere göre, hadislerin oluşumu, sünnetin ardından gelen bir süreçtir; sünnete esas teşkil eden ve ondan önce gelen bir şey değildir. Daha açık bir ifade ile hadisler, toplumdaki yaşanan sünnetin yazılı bir dökümünden ibarettir. Dolayısıyla yaşayan sünnete paralel bir biçimde gelişmesini sürdürmüştür.[284]

Peygamberlik müessesesi üzerindeki çalışmalarının, kendisini sünnet ve hadis kavramları arasında ayırım yapılmasının zorunlu olduğu sonucuna ulaştırdığını ifade eden[285] Fazlu'r-Rahman hadisi; kelime olarak, "hikaye, rivâyet ve haber" anlamında, ıstılahta ise, aynı adı taşıyan İslâmî disiplinin bir birimi olarak, genellikle çok kısa olan, ve "Hz. Peygamber'in söyledikleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri veya sahâbîlerin, özellikle yaşlı olanların ve daha özel olarak da, ilk dört halîfe hakkında bilgi vermeyi amaçlayan ve sözlü hale gelmiş bir haber" şeklinde tarif etmiştir.[286] Bunun yanında, nebevî hadis kavramını da kullanan Fazlu'r-Rahman'a göre, bu ifade, hem fıkhî hem de i'tikâdî konulara kaynaklık etmesi sebebiyle farklı sonuçlar arzedebilir. Yani bu tür hadisler bir anlamda, i'tikâdî, fıkhî kaidelerin ve dinî prensiplerin vasıtası olmuştur.[287]

Fazlu'r-Rahman, muhtevâ açısından hadisleri de üç farklı gruba ayırmıştır. Klasik hadis kaynaklarında rastlanmayan bu taksime göre hadisler, teknik hadis[288], tarihî/biyografik hadis ve dinî hadis adıyla üç başlık altında incelenmiştir. Teknik hadisler, genellikle fıkhî, sosyal, ekonomik, siyasî vb. konuları; tarihî ve biyografik

---

savunmuştur. Zira ona göre, en güzel rivâyet şekli, uygulanarak nesilden nesile aktarılandır (Yusuf, *Essay on Sunna*, 24-31). Ayrıca bu konu için bk. Brown, *Rethinking Tradition*, 195-200.

283 Rahman, *Islam*, s. 44-45.

284 Brown, *Rethinking Tradition*, s. 200. Fazlu'r-Rahman'ın bu görüşleri Schacht'ın fikirleri ve "Yaşayan gelenek" kavramı ile oldukça benzerlikler arzetmektedir. Bu sebeple o Schacht'ın görüşlerini, "temel noktaları itibariyle çürütülemez" olarak değerlendirmiştir.

285 Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 287.

286 Rahman, *Islam*, s. 53-54.

287 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

288 Fazlu'r-Rahman burada İngilizce "Technical Hadith", ifadesini kullanmakta ve bundan ne kastettiğini muhteva olarak açıklamaktadır. Ancak bu konuda yazılan bir makalede bu tabir için, "Uygulama hadisleri" çevirisi yapılmıştır. bk. Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, 244.

hadisler, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili siyer kitaplarındaki rivâyetleri; dinî hadis de namaz, oruç, zekat, hac gibi dinî ibadetlerle ilgili hadisleri içerir. Ona göre, "tarihî ve biyografik hadislerden farklı olan teknik hadislerin dışındaki diğer bir çok hadis" tarihsel kabul edilmekle beraber, "teknik hadisler", bütünü ile tarihsel değildir. Bu kavramla Fazlu'r-Rahman, temel anlamda hukukî ve kural koyan, bizzat İslâmî metodoloji ile ilgili olduğunu söylediği hadisleri kastetmiş ve aynı zamanda "temel (fundamental) hadis" şeklinde isimlendirdiği bu kısmı da, teknik hadis içinde değerlendirmiştir.[289] Fazlu'r-Rahman'a göre bu tanımlamada kullanılan "temel hadis" kavramının tarihî olmadığının ortaya konması durumunda, bir çok hadisin[290] tarihîliği hakkındaki deliller de kendiliğinden iptal edilmiş olur.[291] Burada sözü edilen hadis, nihaî temel olarak, nebevî modele ve ilk nesillerinin bu modeli esas alarak gerçekleştirdikleri eserlere dayanmaktadır. Fazlu'r-Rahman tarihî olmadığını söylediği bu tür hadisten, Hz. Peygamber'in sünnetinden tamamen ayrı olmadığını düşündüğü, kendi ifadesiyle, yaşayan sünneti (sünnetin özündeki hikmet) kasteder.[292] Bir başka ifade ile Fazlu'r-Rahman, yaşayan sünnetin yazılı olarak bize aktarılmasını sağlayan değişkenlik vasfına sahip, rivâyetlerdeki özle ilgili hususları "temel hadis" olarak isimlendirmiştir.

Toplum içerisindeki bir sürekliliği ve dinamik anlayışı yansıttığı için hadisler tamamen tarihî olmasa da, Fazlu'r-Rahman, bunların Hz. Peygamber'in tarihî olan sünnetinden ayrı olmadığının son derece açık olduğunu ifade etmiştir. Yaşayan sünnet ile Hz. Peygamber'in sünneti arasında gerçekten de sıkı bir bağ vardır. İlk dönem kadı, fakih, mütefekkir ve idareciler, nebevî modeli müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme yaşayan sünneti oluşturmuştur. Şu halde hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımasından başka birşey değildir. Hz. Peygamber'in hadislerde ortaya konmuş olan sünneti, tıpkı yaşayan sünnette mevcut olduğu gibidir. Ancak yaşayan sünnet,

---

289 Rahman, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, 28-29; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 71; krş. Ünal, "Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, 293.

290 Fazlu'r-Rahman, burada geçen "birçok" kelimesine dikkat çekerek, "bütün" kelimesi yerine bunu seçtiğini ancak, buradaki "bütün" ile "birçok" arasındaki farkın teorik olmaktan öteye bir mana ifade etmediğini, hangi hadisin tarihsel olup olmadığının sınırlanmasının ve belirlenmesinin şimdilik söz konusu olmadığını ileri sürmektedir (*Islamic Methodology*, s. 71-72).

291 Fazlu'r-Rahman'ın, temel hadis ifadesine hangi anlamı yüklediği, bunlar içerisinde nelerin tarihselliğini savunduğu burada açıkça belirtilmemiş olmakla beraber, genel değerlendirmelerinden onun, tarihi ve biyografik olmayan ve temel hadis kavramı içine giren hadislerin yaşayan sünnet olma halini koruyabilenleri tarihsel değildir. Bu yüzden o, sünnetin kural koyucu vasfının gevşetilerek yaşayan sünnet formunu kazanmasının sağlanmasını savunmuştur.

292 Fazlu'r-Rahman, tarihsel olmadığını söylediği hadis ile, yaşayan sünneti kastettiğini şu ifadesi ile dile getirmiştir: "... Öyleyse şu sonuca ulaşmamız gerekmektedir: Hadis, nebevi öğretinin yorumlanmış ruhunu, "Yaşayan Sünnet"i temsil etmektedir (*Islamic Methodology*, s. 74).

nebevî modelin dışında, bu modelin değişik bölgelerdeki farklı yorumlarını da ihtiva etmektedir. Yaşayan sünnetin arzettiği bölgeler arası farklılık, onun sözlü biçimde dile getirilmiş hali olan hadîse de yansımıştır. Ancak ilk üç asrın yaşayan sünneti ile onun hadislerle ifade edilmesi arasındaki fark şudur: Yaşayan sünnet, yaşayan ve devam edegelen bir süreç olduğu halde, hadis kesindir ve yaklaşık ilk üç asırlık yaşayan sünnet sentezine sınır koymaksızın devamlılık kazandırmayı amaçlamıştır.[293]

b. Sünnet kavramının muhtevâsı

Fazlu'r-Rahman, kelime olarak "çiğnenmiş yol" anlamında olduğunu söylediği sünneti ıstılahta, "sözlü rivâyetlerin giderek tatbikâta doğru değişen bir süreci sonucu ortaya çıkan ve daha çok takrîrî veya yaşayan gelenek şeklinde tezahür eden uygulama" olarak tanımlamıştır. Ona göre, zamanın geçmesi ve ihtiyaçların belirmesiyle, daha az sözlü rivâyetler, genellikle de örneklik niteliğine sahip takrîrî ve fiilî uygulamalar, tatbikâta doğru meyleden bir değişim sürecine girmiştir. Fazlu'r-Rahman, burada bahsettiği, sözden ziyâde takrîre dayanan uygulamaya ya da fiiliyatta yaşayan geleneğe bir bütün olarak sünnet demiştir.[294] Kendisinin de ifade ettiği gibi, onun sünnetin manasında var olduğunu kabul ettiği normatiflik ya da bağlayıcılık, ancak özü itibariyle Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.

Birbirinden farklı nitelikteki bu hadis ve sünnet tariflerinin yorumundan üçüncü bir sünnet tarifi daha çıktığından söz eden Fazlu'r-Rahman, buna bağlı olarak "sünnetin muhtevâ bakımından anlamı" tanımlamasını gündeme getirmiştir. O, muhtevâ bakımından ise sünneti, çiğnenen bir yol olmaktan çok, sürekli olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzetmiş, sünnet teriminin daima, Hz. Peygamber'in gösterdiği örneğe tâbiî bir seyir takip ettiğini ifade etmiştir.[295] Ona göre, önceki iki anlam ile de alakalı olan muhtevâ bakımından sünnet, "bir hadis veya sünnet rivâyetinden, yorum sayesinde amelî kurallarla ilgili birkaç dayanak noktası elde etmek üzere ortaya çıkarılan sonuçtur".[296] Fazlu'r-Rahman'ın da ifade ettiği gibi bu tarife

---

293 Rahman, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, 3; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 74-75; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, 243.

294 Rahman, *Islam*, s. 54.

295 Rahman, *Islam*, s. 55.

296 Rahman, *Islam*, s. 57. Fazlu'r-Rahman'ın burada sözünü ettiği yorum meselesinin Nevevi'nin *Müslim Şerhi*'nde veya Ayni'nin *Umdetü'l-kârîsî*'nde görüldüğü gibi hadisten çıkarılan hükümler başlığı ile alakası yoktur. Zira Fazlu'r-Rahman'a göre buna benzer sonuç çıkarımları, hadislerde yer alan ve açık bir şekilde söylenen ifadelerden hareketle yapılmıştır.

göre, rivâyetlerde kapalı bir şekilde ifade edilmiş olan sünnet, önceki dönemlerde ve gelecekte yorum sayesinde ortaya çıkarılmış olacaktır.[297]

Fazlu'r-Rahman'a göre, Şâfiî öncesi dönemde sünnet ve icmâ terimleri birbiriyle sıkı bir ilişki halinde idi. Yani iki terim aynı anlamda kullanılıyordu. Şâfiî sonrası dönemde, ona göre sünnet, önceki kullanımının aksine sadece Hz. Peygamber'in sünnetini ifade etmek için kullanılmıştır. Şâfiî'den önceki dönemde ise sünnet ifadesi, bütün toplumun fiilî uygulamasını ifade eden bir fikir ve tamamen şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştı.[298] Fazlu'r-Rahman aynı zamanda, Şâfiî sonrası dönemde bile sahâbe uygulamalarına hala sünnet denildiğini söyleyerek,[299] onun şemsiye bir kavram olarak kullanıldığı görüşünü desteklemeye çalışmıştır.

Fazlu'r-Rahman'a göre sünnet, esas itibariyle "örnek davranış" demektir. Sünnete yüklenen kendisine fiilen uyulmuş olma özelliği, esas itibariyle onun manasında varolan bir şey değildir. "Bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek ya da bir örnek ortaya koymak" anlamında kullanılan "سَنَّ" fiili, daha sonra model olarak kabul edilen davranış için kullanılmaya başlanmıştır. Sünnetin aslî anlamında, diğer insanlar tarafından fiilen uyulma değil, ahlâkî bakımdan bağlayıcı olma özelliği mevcuttur.[300] Bu izahla o, sünnetin mutlaka uyulması gereken davranış biçimi olduğunu kabul etmeyip, ahlâken kural ifade etme özelliği yönüne vurgu yapmıştır. Bu görüşte olduğu için de o, " من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها. و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها " (Kim iyi bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnetle amel edenlerin sevâbı kendisine, kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir) şeklindeki hadîste[301] ifade edilen, "سنة حسنة" tabirinin fiilî uygulamayı imâ eden yönünü görmezlikten gelerek, ayırımdaki "سنة سيئة" ifadesini hasenenin karşılığı olarak kabul etmemiştir. Aynı şekilde Fazlu'r-Rahman, kendisine uyulması gereken örnek davranış

---

297 Teknik hadis kavramı ile ilgili fikirlerini oldukça karmaşık ve dağınık bir şekilde veren Fazlu'r-Rahman'ın bu kavramla kastettiği, Yaşayan sünnet içerisinde yer alan ve belki de yaşayan sünnetin ruhunu, özünü oluşturan, yine kendi ifadesiyle tesbiti de oldukça güç olan salt Nebevi unsurlardır (*Islamic Methodology*, s. 81).

298 Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, I/1, 12; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 10, 19; a. mlf., *Islam and Modernity*, s. 18. Fazlu'r-Rahman ile aynı dönemde, benzer fikirlere Pakistan İslam araştırmaları çalışmaları ile bilinen Abbot Freeland da bu görüşlere işaret etmiş, Şâfiî'nin Sünnet'i sadece Hz. Peygamber'e hasreden kişi olduğunu, hadislerin bağlayıcı birer esas haline geldiğini ifade etmiştir (*Islam and Pakistan*, s. 22).

299 Rahman, *Islamic Methodology*, 19. Burada klasik hadis ıstılahlarındaki anlamıyla eser, haber ayırımına işaret edilmelidir.

300 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

301 *Müslim*, "Zekat", 69-70; *Tirmizî*, "İlim", 14-16; *Nesei*, "Zekat", 64; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 14-15; *Dârimî*, "Mukaddime", 44; *Muvatta'*, "Kur'ân", 41.

olmasına yol açacağı için, "sünnet" kelimesine bütünüyle "yürünmüş yol" anlamının verilmesini yanlış kabul etmiştir.[302]

Fazlu'r-Rahman, sünnete yüklediği bu yeni anlamı, bazen ikinci anlamında sünnet, bazen yaşayan sünnet kavramları ile ifade etmiştir ki bu cemaatin icmâı da denilebilecek genel İslâmî uygulamalar sonucu ortaya çıkan İslâm ile özdeştir. Yaşayan sünnetin dayanağı ise, nebevî sünnet veya kavram olarak sünnettir. Şu halde sünnet, kavram olarak nebevî sünnet, içerik olarak da yaşayan sünnet şeklinde değerlendirilebilir.[303] Dolayısıyla sünnet kavramı, ilim adamlarının ictihâdı[304] ile siyasî otoritenin devleti yönetmesi sürecinde yaptıkları ictihadları da içine almaktadır. Tarih boyunca Kur'an ve hadisler şeklinde aktarılan Peygamberî sünnet üzerindeki çabaların bir ürünü olarak yaşayan sünnet, ümmet içerisindeki siyasî, kelâmî veya ahlâkî bir çok esasın teşekkülünde önemli roller üstlenmiştir.[305] Yine Fazlu'r-Rahman'ın yaklaşımına göre sünnet, ictihad ve icma sayesinde varlığını sürdürmek ve hiç bir zaman durağanlıkla sonuçlanacak bir dönüşüm içerisine girmemek zorunda idi. Ancak bu müsbet gelişmeye, Ortaçağ'daki sosyal ve dinî yapıya istikrar kazandırmak uğruna, Şâfiî tarafından yapılan müdahele ile engel olunmuştur.[306] Fazlu'r-Rahman'a göre Şâfiî'nin bu müdahelesi, hür düşünceye dayanan eski fıkıh mezheplerini bile etkilemiş ve Şâfiî'nin haberi vahid konusundaki görüşünü, tamamı kabul etmek zorunda kalmışlardır.[307]

Fazlu'r-Rahman'a göre, müslümanların, Hz. Peygamber'in özellikle peygamber sıfatıyla yaptıkları veya söyledikleri ve yaşayan sünnete kaynaklık edecek olan uygulamaları hakkında konuşmaları son derece tabiî bir şeydi.[308] Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının, ilk nesil cemaatin şekillendirdiği yaşayan sünnete kaynaklık

---

302 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

303 Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, 242.

304 Fazlu'r-Rahman ictihadı, "İçinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde, kural içeren bir nassın veya benzer geçmiş bir uygulamanın anlaşılması ve bundan çıkarılan genel ilkenin teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil edilmesi çabası" olarak tanımlamıştır (*Islam and Modernity*, s. 8).

305 Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam", *IS*, I/4, 2; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 31.

306 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 24, 31, 87.

307 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 139-140.

308 Burada da dikkat edilirse, Rahman, Hz. Peygamber'e ait sözleri veya davranışları, nakletmeleri veya anlatmalarından söz etmekten ziyade, "Peygamber sıfatıyla yaptığı ya da söylediği şeyler hakkında konuşmaları" ifadesini kullanmaktadır. Bu rastgele bir ifade değil, kendi düşünce sistemi içerisindeki tutarlılığın bir gereğidir. Çünkü Hz. Peygamber'in söz veya fiillerinin aktarılmasını kabul etmek, ilk dönemlerde de ilk anlamında Sünnet'e Kur'an'dan sonra ikinci mertebede de olsa bir değer atfedildiğini onaylamak anlamına gelir.

ettiği de son derece açıktır. Bununla birlikte hadis ile meşgul olma, Hz. Peygamber'in zamanında büyük ölçüde gayri resmî bir işti ve sadece müslümanların günlük hayatlarına yönelik alanla sınırlıydı.[309] Ona göre, şayet nebevî sünnetin taşıyıcısı durumunda bir hadis varsa, mutlaka pratik gayeler için yani cemaat içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için söylenmiştir. İşte bu sebeple yönetici ve hâkimler tarafından mevcut şartlara göre rahatça yorumlanmış, böylece yaşayan sünnet ortaya çıkmıştır.[310] Ne zaman ki yaşayan sünnet, hadis şekline sokulup Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlandı, bu yaratıcı süreç, kısa bir duraklama devresinin ardından tamamen sona ermiş oldu.[311] Fazlu'r-Rahman'a göre, klâsik ulemânın kastettiği manası ile sünnetin muhtevâsının, her zaman ve yerde geçerli olma vasfı yoktur. Aynı şey bir anlamda Kur'an için de geçerlidir. Yani mutlaklık, Kur'an'ın özel durumlarına değil,[312] sadece, "genel ilkelerine" aittir. Ona göre, geçmiş ulemâdan bazıları bu ilkeyi işler hale getirmişlerdir. Günümüzde de bu ilkenin mutlaka işletilmesi gerekmektedir.[313] Yani İslâm cemaati, belirli tarihî bir durumda Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhu tesbit ederek onun ışığında vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamber'i harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla âyet ve hadislerin dış görünüşleri veya kelimelerin ifade ettiği zâhirî mânalar değildir.[314]

Bir başka değerlendirmesinde ise Fazlu'r-Rahman sünneti, "ideal sünnet" ve "yaşayan sünnet" şeklinde ikiye ayırmıştır. İdeal sünnet, bizzat Hz. Peygamber'in

---

309 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; a.mlf., *Islam*, s. 54.

310 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, 243.

311 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 139.

312 Hem Kur'an hem de sahih sünnetin zahiri itibariyle tarihselliğini ifade eden bu kavram, özellikle Fazlur-Rahman tarafından açık bir biçimde ifade edilmek yerine, "özel durumlarına değil" gibi kapalı biçimde seslendirilmiştir. Bu daha açık ifadeyle, her iki kaynağın zahirî itibarı ile, ahlâkî ve varlıksal hususlar gibi bazı kısımları dışında ancak tarihsel bağlamı için geçerlidir. Her zaman ve mekan için geçerliliği söz konusu değildir. İki temel kaynağın geçerli olan unsurları, Fazlu'r-Rahman'ın ifadesi ile onların "genel ilkeler"i ile ilgilidir. Bunların tesbiti de düşünürlere aittir.

313 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 20. Fazlu'r-Rahman burada Ebû Hanîfe ve Şâfiî öncesi dönemdeki bazı ulemâya atfen söylediği uygulamaları da gündeme getirerek görüşlerine destek aramaya ve delil getirmeye çalışmıştır.

314 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 20. Fazlu'r-Rahman bu görüşlerine Kur'an'da yer alan şahitlik ile ilgili âyetleri örnek olarak göstermekte ve İmam Mâlik'in iki yemin şartına karşılık olarak, bir şahid ve yeminle medenî davaları onayladığını ifade etmektedir. Ancak Mâlik burada "الشاهد مع اليمين" bölümünde konu ile ilgili görüşünü hadise dayandırmıştır. Fazlu'r-Rahman ise onun hadise dayanmasını fazla dikkate almamış, yerleşmiş uygulamayı esas aldığını ifade etmiştir. Kanaatimize göre ise yerleşmiş uygulama da Hz. Peygamber'in aynı hadisine dayanmaktadır. Buradaki hadis ile uygulamayı bir birinden farklı görme gayreti doğru gözükmemektedir.

söz ve davranışlarının kendisi, yaşayan sünnet ise, İslâm toplumunun ideal sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir. Fazlu'r-Rahman'a göre, hadis ilimlerinin altın çağı olarak nitelendirilen dönemdeki faaliyetlerin (hadis hareketlerinin) ortadan kaldırmayı hedeflediği sünnet de bu ikinci kısımdır.[315]

Ortaya attığı metodolojiye getirilecek en temel eleştirilerden birisini, bizzat kendisi söz konusu ederek cevap vermeye çalışan Fazlu'r-Rahman, nebevî sünnetin içeriğinin tarihen ve açık bir şekilde tesbit edilmesinde, tereddütlerin ve güçlüklerin bulunabileceğini, bunun sonucu, Hz. Peygamber ile cemaat arasındaki bağın kopacağı ve dolayısıyla "nebevî sünnet" kavramının kesin olarak ortadan kalkmış olacağı şeklinde bir endişe bulunduğunu ifade etmiş ve bu tür bir endişeyi şu şekilde bertaraf etmeye çalışmıştır: Fazlu'r-Rahman'a göre, "Bir çok haber vardır ki, bunlar nebevî sünnetin içeriğinin tarihî olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Meselâ; namaz, zekat, oruç, hac gibi ibadetlerin, uygulanageldikleri şekli ile nebevî olduğu hususunda aklı başında hiç kimse tereddüt edemez. Bunun yanında Hz. Peygamber'in biyografisi, bazı yönleriyle kesin olarak ortaya konmuştur. Dolayısıyla da bunlar, teknik hadîsin yorumlanmasında en önemli destek olarak işe yaramaktadır. Bunun yanında ilk İslâm toplumunun davranışları da özle ilgili olaylarda hiç bir tereddüte mahal bırakmayacak şekilde kesin olarak tesbit edilmiştir. İşte, Kur'an dışında, Hz. Peygamber ve ilk cemaat hakkında kesin olarak bilinen bu geçmişe dayanarak hadisleri yorumlayabiliriz".[316] Bu konuda karşılaşılacak bir başka problemin, teknik hadisteki nebevî unsurların belirlenmesinde ortaya çıkacağını, tamamını şüpheye yer bırakmayacak şekilde elde etmenin imkânsız görülebileceğini söyleyen Fazlu'r-Rahman, çalışılması durumunda, en azından onların belli bir kısmının elde edilebileceğini savunur.

Sünnet kavramının Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirler şeklinde anlaşılmasını eleştiren Fazlu'r-Rahman, bu tabiri, sahâbe ve sonraki nesildeki tabiîn ve ulemânın görüşlerini de içeren şemsiye bir kavram olarak gördüğü için, özel olarak bilinen şekliyle, "sahâbe kavli" gibi bir ayırıma gitmemiş, sahâbe kavlini de sünnet içinde değerlendirmiştir. Onun, "Sahâbenin, üzerinde görüş birliğine vardığı uygulamasına sünnet denilmeye devam edilmiştir",[317] şeklindeki ifadelerinde geçen sahâbenin sünneti tanımının, hadis ilimlerindeki hadis, haber ve eser ayırımlarıyla fazla bir ilgisi yoktur. Bu daha çok, sahâbe ve hatta tabiîn ve sonraki nesillerin fiil ve sözlerinin "yaşayan sünnet" kavramı içerisinde değerlendirilmesi ile ilgilidir.

---

315 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 15, 30, 87.

316 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 90-91.

317 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 18.

Hadis ve sünnet ile ilgili yukarıdaki iki başlık altındaki izahlardan da anlaşılacağı gibi, Fazlu'r-Rahman'ın eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu bir konu da sünnet ve hadis ifadeleri arasındaki farktır. Bu ayırıma kendisinden önce kimler tarafından dikkat çekildiği bir yana, onun konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşler oldukça açıktır. Fazlu'r-Rahman mutlak olarak sünnet kelimesini, yaşayan sünnet anlamında kullanmıştır. Bu anlamdaki sünnet, davranışla ilgili normlara bağlı olması dolayısıyle, öncelikle ve büyük ölçüde uygulamaya yönelik, amelî bir hâdisedir. Buna karşılık nebevî hadis diye nakledilen rivâyetler, farklı sonuçlar arzedebilir. Hadis ise, sadece fıkhî kaidelerin değil, fakat aynı zamanda dinî inanç ve prensiplerin de vasıtası olmuştur.[318]

Şu halde Fazlu'r-Rahman'a göre, hadis ile sünnet arasındaki farklardan birisi de, sünnetin muhtevâ itibariyle değişime açık olmasına rağmen hadîsin, değişmeyen ve sözlü bir ifadeye sahip olmasıdır. Yapmış olduğu bir başka tarifinde de Fazlu'r-Rahman sünneti, "farklı bölgelere göre değişiklik arzetmiş olsa da,[319] ilk dönem müslüman nesillerin, Allah elçisinin göstermiş olduğu örneği ellerindeki yeni malzemeler ve yeni ihtiyaçlar doğrulsunuda, yorumlamak suretiyle yaklaşmaya çalıştıkları bir ideal ve tedricî ve sürekli devam eden bir yorum şeklinde tarif etmiştir.[320] Fazlu'r-Rahman'ın bu tariflerinden çıkan sonuçlara göre, sünnet ve hadis Hz. Peygamber'den hemen sonraki dönemde aynı öze, Hz. Peygamber'e dayanıyordu ve hukukî idi. Yine sünnet kavramı, daha çok "sözsüz" fiilî gelenek anlamına geldiği için, sonraki nesillerde fiil sünnet anlamına büründü. Onun kullandığı anlamıyla sünnet kavramı, özde Hz. Peygamber'e dayanmış olmasına rağmen, sonraki nesillerde muhtevâsı mutlaka değişmek, kaynağını cemaatin fiilî tatbikatından almak zorundaydı.[321]

2. Hadislerin Teşekkülü ve Tarihî Gelişimi

Hadisin resmî bir disiplin haline dönüşmeye başlamasının, İslâm topraklarının genişleyip, her toplumun kendi yaşayan sünnetini oluşturması sonucu ortaya çıkan

---

318 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

319 Fazlu'r-Rahman Şâfiî öncesi yapılan yorumların gerekli olduğunu, daha sonra da aynı şekilde serbest yorumlara devam edilmesi gerektiğini savunmuş ancak, ilk dönemdeki serbest yorum için geliştirilmiş tutarlı bir kurallar sistemi olmadığı, nitekim ilk fıkıh okullarının serbestçe yorum yapma usullerini kullanırken gereğinden fazla ileri gittiğini söyleyerek, Şâfiî'nin yaptığı gibi bir sistemleştirmenin kendi dönemi için gerekli olduğunu ifade etmiştir (*Islam and Modernity*, s. 18).

320 Fazlu'r-Rahman'ın tarifinde, "bölgelere göre sünnetin farklılık arzetmesi ve bu farklı uygulamaların da yine sünnet içerisinde değerlendirilmesi" şeklindeki yaklaşımı, sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan farklı anlayışların da yine Nebevî sünnet içerisinde rahatlıkla değerlendirilmesine yol açması açısından oldukça önemli bir basamaktır.

321 Rahman, *Islam*, s. 56. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in sahih sünnetinin sürekli bağlayıcılığının kabul edilmediğini, zaman ve mekâna paralel olarak değişebilirliğini ifade eden açık sözleridir.

ihtilafların artmasından sonra gündeme geldiğini savunan Fazlu'r-Rahman, bu durum karşısında hadisçilerin faaliyetlerini, büyük ölçüde hükümlerini yaşayan sünnete göre veren fakihlerin ve kadıların faaliyetlerinden bağımsız olarak yürüttüklerini ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman'a göre özellikle ilk dönem fakihleri, fıkhî alandaki büyüme ve serbest düşünceyi, hadisçiler ise, şer'i malzemelere süreklilik ve tutarlılık kazandıracak olan sağlam bir metodoloji ve temel bir yapıyı sağlamayı hedeflemişlerdir.[322] Ancak bu gayretler, hicrî I. asrın üçüncü ve dördüncü çeyreğinden sonra gündeme gelmeye başlamıştır. II. asrın başından itibaren gelişim sürecine giren hadis ilmi, Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle, hadisin can damarı, hür ve sürekli gelişen yorum olan yaşayan sünnet karşısında gücünü giderek arttırmış, "hadis şampiyonu" Şâfiî, bu sürekli ve hür yorumlama sürecine karşı çıkmak ve dolayısıyla yaşayan sünnetin yerine hadîsi koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştür.[323] Fazlu'r-Rahman'ın değerlendirmesine göre, Şâfiî'nin bizzat fıkıhta ve fıkhî hadislerdeki faaliyetiyle başlayan ve bir disiplin olarak İslâm'ın dinî yapısındaki yeni değişikliği temsil eden hadis hareketi, hadisin gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlâkî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için sürekli olarak varolmaya ihtiyaç hissetmiştir. Hadisin bir kere müracaat kaynağı olarak kabul edilmesinden sonra, bütün problemlerin cevaplanması için, yeni birtakım hadislerin varlığına, yani her alanda kalıcı hadislere ihtiyaç vardı. Bu görüşünü desteklemek için Fazlu'r-Rahman, bizzat klâsik hadisçilerin, "ahlâkî vecizeler, ahlâkı güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetlerin, tarihî gerçekliğinin bile kontrol edilmeksizin Hz.Peygamber'e isnad edilebileceği" şeklindeki kanaatlerinden[324] bahsetmektedir.[325]

Fazlu'r-Rahman'a göre, bir hadisin sıhhatini değerlendirmek için onun ifade ettiği manalar tarihî delillere dayanmak suretiyle ayrı ayrı incelemelidir. Kendisine yapılan itirazlardan birisinin de, isnad zincirini kabul etmemesi ile alakalı olduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, hadisin sıhhatini tesbitte senedi dikkate almamıştır. Ona göre her ne kadar isnad muhaddislerce de gündeme getirilen, İslâm'ın eseri oluşu, râvîlere dair

---

322 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 33.

323 Rahman, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, 9-10; a.mlf., "The Post-Formative Developments in Islam II", *IS*, II/3, 312; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 40.

324 Ancak burada Fazlu'r-Rahman, Ehl-i hadis tarafından kabul edilen prensibi kendi düşüncesini destekleyecek bir şekilde takdim etmiştir. Muhaddisler bu konuya Hadis usûlü kitaplarında Fazlu'r-Rahman'ın da işaret etmiş olduğu gibi yer vermişlerdir. Ancak onlar, ahlâkî vecizeler, ahlâkı güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetlerin Hz.Peygamber'e isnad edilebileceğine cevaz vermekten ziyade, amellerin faziletleri ve terğib ve terhib ifade eden hadislerin senedlerini incelerken, diğer konularda olduğu kadar katı davranmadıklarından sözetmişlerdir. Yoksa hangi konuda olursa olsun, bir hadisin öyle olmadığı halde Hz. Peygamber'in sözü imiş gibi rivâyet edilmesine ve özellikle de tarihi gerçekliği bulunmayan olayların hadis olarak nakledilmesine kesinlikle karşı çıkmışlardır.

325 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 44.

doğru bilgilerin doğuşuna neden olması, hadis uydurma faaliyetlerinin azaltılmasına katkısı gibi hususlarda önemli fonksiyon icra etmiş ise de, nihaî anlamda hadisin sıhhatini tesbitte olumlu bir delil teşkil etmez. Zira, genellikle güvenilir bir râvînin kendisi gibi genelde güvenilir bir râvî ile gerçekten karşılaştığı gösterilebilse bile (aslında bu da oldukça zordur), bu bilgi, her hangi bir problemle ilgili olan bir hadisin "A"ya "B" tarafından rivâyet edildiği hususunda delil teşkil etmez. Bunun yanında, Fazlu'r-Rahman'a göre, isnada yöneltilen en ciddî eleştiri ise, bizzat isnad sisteminin kendisinin birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı dolayısıyla geç bir gelişme olduğudur. Bu sebeple Buharî ve Müslim'de yer alan siyasî karışıklıklarla ilgili hadislerin isnadları her ne kadar mükemmel de olsa sahih olduğu kabul edilemez.[326]

Fazlu'r-Rahman'ın isnad sistemi ile alakalı yaptığı bir başka değerlendirme de hadislerin tedvîni konusunu izah ederken getirdiği bir izahdır. Buna göre o, hadislerin tedvîni işleminin başlangıcının hicrî I. asrın sonları ile II. asırın başlarına tesadüf ettiğini, tedvin işleminin ardından da, isnadın hadislere sokulmaya başlandığı ve daha sonra da mükemmel hale gelmesi ile sonuçlandığını ifade etmiştir.[327] Bu izahından Fazlu'r-Rahman'ın isnad sisteminin gerçekliğine inanmadığı ve şarkiyatçıların da iddia ettiği gibi, hadislere sonradan yakıştırıldığı kanaatinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun, hadis üzerine yaptığı çalışmalar neticesinde, çağdaş araştırmacıların ulaştığı sonuçların da aynı oranda doğru olduğunu, aynı şekilde müslüman tarihçi ve hadisçilerin aksine kendisinin, tarih kaynaklarının hadis kitaplarından daha güvenilir olduğunu gördüğünü ifade etmiştir.[328] Yine onun buradaki ifade ettiği çağdaş araştırmacılar, şarkiyatçılar olup, zaman zaman fikirlerine müracaat ederek görüşleri paylaştığı Batılı araştırmacıların genel yaklaşımının benimsediğinin açık ifadesidir.

İlim ve fıkıh ifadelerinin, ilk dönem kaynaklarda hadis ve sünnet tabiri karşılığında kullanıldığına dikkat çeken Fazlu'r-Rahman, burada kullandığı hadis ifadesini, sünnet malzemesinin taşıyıcısı, sünneti ise, tefekkür yoluyla çıkarılan çözüm yollarının ifadesi olarak kabul etmiştir. O, burada ilmin karşılığı olarak hadis, fıkhın karşılığı olarak da sünnet kelimesinin kullanılmasını metod açısından sünnete getirdiği tanımlama için birer delil olarak görmüş[329] ve buradaki her iki anlayışın da ilk dönemde mevcut olduğunu

---

326 Rahman, *Islam*, s. 59; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 72. Fazlu'r-Rahman, Caetani ve Schacht'dan iktibas ederek naklettiği bu fikirleri hadise yöneltilen "en ciddi eleştiri" olarak değerlendirmiş ve kendisi de bu kanaatte olduğunu ifade etmiştir.

327 Rahman, *Islam*, s. 59.

328 Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 287.

329 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 130.

ifade etmiştir.[330] Aklî ilimlerle ilgilenmekten çok naklî ilimlerle meşguliyeti ifade etmek için kullanılan ilim kavramı, daha çok hadis ilimleri ile meşgul olmanın karşılığı olarak "talebü'l-ilm" şeklinde ifade edilmiştir.[331] Fazlu'r-Rahman her ne kadar ilk dönemdeki kavramın gerçek kullanım şekline fazla dikkat çekmese de, en azından onun, "Hz. Peygamber'in söylediklerine ya da yaptıklarına dair, naklolunan rivâyetlerle bağlantılı" olduğunu kabul etmektedir.[332]

Şâfiî'nin kendi dönemi ve sonrasındaki ulemâ üzerindeki etkisinden bahsederken Fazlu'r-Rahman, onun tesiriyle, "tek bir râvî zinciri tarafından nakledilen haber-i vâhid konumundaki bir hadis bile, ictihada, uygulamaya ya da icmâ'a kesinlikle tercih edilmelidir" görüşünü benimsemişlerdir diyerek, Şâfiî dönemi ve sonrası müslümanlara büyük bir baskı ve şiddet uygulandığı iddiasında bulunmuştur.[333] Mahkemede iki şahit şart koşulmasına rağmen,[334] Şâfiî'nin hadis rivâyetinde bir şâhidin kabul etmesini doğru

---

330 Burada Fazlu'r-Rahman'ın delil olarak kullandığı, Abdu'r-Rahman b. Mehdî'nin, "Süfyân es-Sevri, sünnet konusunda değil fakat hadis konusunda bir otorite idi. Evzaî için aksi söz konusu idi. İmam Mâlik ise, bu iki özelliği şahsında mükemmel bir şekilde bir araya getirmiştir" (*Islamic Methodology*, s. 130) sözüdür. Fıkhu'l-hadîs başlığı altında incelenen İbn Mehdi ve başkalarının benzer sözleri ve "Hadis Istılahları ile ilgili eserlere, "Ulûmu'l-hadîs", "Ma'rifetü'l-hadîs" gibi isimlerin verilmesi, Fazlu'r-Rahman'ın burada söylediği her iki kullanımın da doğruluğunu ortaya koymaktadır. Ancak, kendisinin "Yaşayan Sünnet"i desteklemesinde bu kullanımların ne derece delil teşkil edeceği tartışılabilir. Zira bu kullanımlar, hadis ilimlerinin oturmuş, sistemleşmiş ve bazı kimselerin bu alanlarda otoriter olduğunu ifade etmektedir. Sünnet ifadesinden toplumun ürününü kastedersek, bu alanda otoritelerden bahsetmek oldukça güçtür. Ayrıca sözüne itibar edilen İbn Mehdî klasik anlamıyla ciddî bir hadis tenkitçisidir.

331 Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle "talebü'l-ilm", bir hadis üstadının önünde diz çöküp, kendisinden hadis malzemesini alabilmek amacıyla, bir yerden bir yere, bir ülkeden bir ülkeye varmak için girişilen uzun ve meşakkatli bir süreci ifade etmektedir. Oysa Klasik hadis geleneğinde bu ifade çok daha derin ve ayrıntılı bir merhaleyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ders öncesi hazırlıkları, hadis meclisinin hazırlanması gibi muhaddis ve talebenin psikolojik hazırlığı, hadislerin güvenilir bir şekilde zaptını sağlayan hadisin dinlenmesi, okunması, yazılması ve toplumda yaygınlaştırılmasına yönelik çalışmaları, muhaddis ve râvînin her ikisinin de öncelikle rivâyetlerin muhtevasını uygulaması ve birbirlerine karşı sorumlulukları gibi bir çok özel şartları ifade etmek için kullanılmıştır. Konu ile ilgili bk. Hatiboğlu, *Hadis Usulü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Adabı*, basılmamış yükseklisans tezi, İstanbul 1991.

332 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 130.

333 O dönemin âlimlerinden sâdece "birisi" olan İmam Şâfi'înin, kendi zamanındaki o kadar ulemâyı nasıl etkilediği henüz ortaya konulmuş değildir. Fazlu'r-Rahman'ın da ifade ettiği gibi, ""yepyeni" bir yaklaşım şekli geliştiren Şâfi'î'nin bu görüşlerinin nasıl olup da kendi zamanı ve sonrasındaki düşünceyi bu kadar köklü bir şekilde "değiştirebildiği" sorusunun ne müsteşrikler, ne de Fazlu'r-Rahman tarafından cevaplandırılmadığını ifade eden Tahsin Görgün, Şâfiî'nin bu kesimler tarafından iddia edildiği gibi bir "yenilikçi" olmadığını, o dönem ve sonrası âlimlerin de "her şeyi" ondan almadıklarını ifade etmiştir.

334 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 372-373, 391-393.

bulmasını da eleştiren Fazlu'r-Rahman, onun bu görüşünü de yanlış ve delillerinin tatmin edicilikten uzak olduğunu iddia etmiştir.[335]

Fazlu'r-Rahman'a göre, hadis ehlinin anladığı manada hadis hareketi, ilk asrın sonlarına doğru başlamış, ikinci asırda tek otoritenin Hz. Peygamber'de toplanması adı altında, büyük bir hız kazanmıştır. Hadis kaynaklarında tedvin ve tasnif dönemi olarak değerlendirilen bu safha, Fazlu'r-Rahman'ın metodolojik yaklaşımında, serbest düşünce ve demokratik ictihadın sona erdirilmesinin başlangıcı olarak değerlendirilmiştir. Ona göre burada sözü edilen serbest düşünce akımının, kararlı bir şekilde sona erdirilmesinde özellikle fıkıh alanındaki çalışmalarıyla Şâfiî'nin önemli bir rolü olmuştur. Şâfiî, kendisinden önceki dönemde varolan yaşayan sünnet-ictihad-icma üçlüsünün yerini, kendisi için genel bir yönlendirici olarak değil, mutlak anlamda lafzî ve ssınırları belirlenmiş bir şey olarak vazife gören ve kendisine yegane ulaşım aracı hadis nakli olan "nebevî sünnete" vermiş olmaktadır.

Fazlu'r-Rahman sünnetten sonra, ikinci otorite hakkını sahâbeye ve özellikle de ilk dört halifenin uygulamalarına yer vermektedir. Ancak bundan sonra icmâ ve ictihadı birer esas olarak kabul etmektedir. Bu şekilde Şâfiî, ileriye yönelik bir süreç olan icmaı, statik ve geçmişe yönelik bir hale sokmuştur. Yine onun tenkidî değerlendirmesinde de ileri sürdüğü gibi, "Bu anlayışa göre, ileride gerçekleşmesi gereken şey, geçmişte çoktan gerçekleşmiştir".[336]

Fazlu'r-Rahman'a göre, hadisle de desteklenerek, değişmez ve tekrar gözden geçirilemez bir özellik kazanmış olan İslâmî sistemin içeriği bu sebeple, tarihsel bağlamından koparılıp ebedîleştirildiği için hadislerin içeriği, siyasî-ahlâkî ilkeler, ruhî hayat, fikrî faaliyet, eğitim gibi bütün konularda gelişmeyi engellemiştir.[337] Fazlu'r-Rahman'ın ifadelerinden çıkan sonuca göre, o geleneksel manadaki nebevî sünnetin dinin değişmez bir kaynağı olmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, İslâm toplumunun ilk devirlerinde mevcut olan bütün önemli unsurları içine alan hadislerin, Hz. Peygamber'in uygulamaları ile yaşanan sünnet arasında vasıta olması dolayısıyla, muhtevâ bakımından Hz. Peygamber'in sünneti ile ilk müslümanların görüşleri arasında, tarihî tenkitçiliğin ilmî yaklaşımı kesinlikle kabul edilmedikçe, bir hat çizmek mümkün değildir.[338] Bunun gerekçesi de son derece açıktır. Zira değişen şartlar için,

---

335 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 147. Oysa bu kanaat sâdece Şâfiî'ye has değildir. Ondan önce de mahkemedeki ile rivâyetteki şehâdet arasındaki benzer farka dikkat çekilmiştir.

336 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 23-24, a.mlf., *Islam*, s. 70.

337 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 141.

338 Rahman, *Islam*, s. 237.

değişmeyen ve sabit kabul edilen bir şeyin belirleyici olarak görülmesi çağdaş düşünceye pek uygun olmayan bir yaklaşımdır.

Fazlu'r-Rahman'ın, burada kısaca temas ettiği ve nebevî sünnete ulaşmanın bir aracı olarak gördüğü hadis nakli konusundaki sözleri de, yine ilk dönemden bize nakledilen ve delilliği kabul edilen sünnet malzemesinin güvenilirliği hususunda kendisinin tereddütleri bulunduğuna işaret etmektedir. Fazlu'r-Rahman'ın, sünnetin nakli için bir yöntem olan hadis nakli konusundaki bu tereddütlü yaklaşımı, kendisinin sünnet tarifinde yer verdiği, ulemânın yorumlayarak kendi nesillerinin ideal sünnetini ortaya koymada model olacak, "Allah elçisinin göstermiş olduğu örneğin",[339] hangi ölçüde güvenilir olduğunu tesbitte neyin esas alınacağı ve neye göre hareket edileceği ortada değildir. Söz gelimi Perviz'in çağdaşı Halife Abdülhakim, hadislerin güvenilirliğinin Kur'an'a arzedilmek sûretiyle test edilmesini, eğer hadisteki bir vâkıa ya aynen ya da özü itibariyle Kur'an'da mevcutsa sahih ve makbul, eğer değilse merdut olduğunun kabul edilmesini ifade ederken, Perviz, daha radikal bir tutum sergileyerek, fikirlerinde sünnete özel bir yer vermemiştir.[340] Bu değerlendirme farkından da anlaşıldığı gibi, Perviz'in yapmak istediği hadislerin Kur'an'a arzı meselesi de değildir. Onun yakla-şımında tam manasıyla hadislere güvensizlik vardır.

Sünnetin muhtevâsından bahsederken ise Fazlu'r-Rahman, sahâbenin Hz. Peygamber'in "öğrencileri " değil, "müritleri" gibi olduğunu, onun söylediklerini sadece öğrenip yazmakla kalmayıp, şeyhin öğrettiklerini yaşamaya ve kendinde toplamaya da çalıştığını, işte bu nedenle sahabenin kendi davranışı ile Hz. Peygamber'in söyleyip yaptıklarının çoğunlukla ayırdedilemeyecek biçimde birbirine karıştığını ifade etmiştir. Hatta bu sebepten dolayı Fazlu'r-Rahman, hadislerin isnad sisteminin henüz geliştirilmemiş olduğu bir dönemde, Hz. Peygamber'den ziyade sahabeye isnad edilmesinden söz ederek[341] haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır.

3. Hadis Uydurmacılığı

Modernistlerin görüşlerini desteklemek amacıyla üzerinde en çok durdukları mesele hadis uydurmacılığıdır. Genellikle muhafazakâr ulemânın, bu konudaki çalışmalarını da gözardı ederek ele aldıkları uydurmacılık konusu oldukça önem arzetmek-

339 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 27.

340 Abbott, *Islam and Pakistan*, s. 214.

341 Rahman, *Islam*, s. 58. Oysa hadis ehlinin hadislerin tamamını Hz. Peygamber'in hadisi şeklinde nisbeti ile onun hadisini ilk râvîsine nisbet ederek söylemenin, sahâbe sünnetinin merfû sünnete karıştığını destekler bir yanı yoktur. Meselâ "Ebû Hureyre'nin Cibrîl hadisi" ifadesinden, onun sözünün Hz. Peygamber'inkine karıştırıldığı gibi anlam çıkarılması doğru değildir.

tedir. Bu çerçevede, hadislerin uydurulduğunu ispatlamak üzere Perviz'in kullandığı delillerden birisi de hadis kaynaklarında mevcut rivâyetlerin sayısıdır. O, daha sonra da işaret edileceği üzere, Ebû Hureyre'nin (ö. 56/676) talebesi Hemmam b. Münebbih'in (ö. 110/728) sadece 138, Zührî'nin (ö. 124/742) 100'ü aşmayan sayıda hadis derlediğini, Kütüb-i Sitte imamlarının ise hadislerin 600 bin hadis içerisinden derlediklerini, üstelik de Hemmam ve Zührî'nin hadis cüzlerinin bulunama-dığını iddia etmiştir. Aynı zamanda Perviz'e göre, bu eserlerde bulunan hadisleri her hangi bir kimsenin zâhiri itibariyle bir dış tenkîde (Perviz bu ifadeyle sened tenkîdini kastediyor olmalıdır.) tabii tutması durumunda bile, bunlardan her hangi birisinin hukuka kaynak olması hususunda şüpheleri olduğunu görecektir. *Kütübü Sitte*'nin sahihliği konusunda o da çağdaşı Mevdudî gibi, hadislerin metinlerinin güvenilirliğinin önemli olduğunu, araştırma yapılmaksızın bu kaynaklarda bulunan hadislerin kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur.[342] Ancak araştırma metodları açısından Mevdudî'den oldukça farklılık arzeder.[343]

Mezhep imamlarının görüşlerine verilen önem uğruna Kur'an'ın bir kenara bırakıldığını iddia eden Perviz, onlar da dahil hiç kimsenin Hz. Peygamber'in otoritesine karşı gelemeyeceği gerekçesiyle onun adına istenilen her şeyin uydurulduğunu söylemiştir. Bu çerçevede uydurulan şey Kur'an'ın öğretilerine ters bile olsa, izahının kolaylıkla yapıldığını söylemiş, karşı çıkılması durumunda ise hiç bir kimsenin Kur'an'ı Hz. Peygamber'den daha iyi yorumlayamayacağını ileri sürmüştür. Yine aynı kimselerin sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini söylediklerini, böylece hadis dinin temel prensibi haline getirilirken, Kur'an'ın bir kenara bırakıldığını iddia etmiştir.[344]

Hadislerin güvenilirliğinin tesbitinde çağdaş araştırma metodlarının kullanılması gerektiğini ifade eden Fazlu'r-Rahman, bu metodların Batı'da Goldziher tarafından kullanılmadan önce Ahmed Han ve onun arkadaşları tarafından uygulandığını ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman'a göre, hadislere çağdaş araştırma metodlarının uygulanması

---

342 Hadisle ilgili düşüncelerini daha ziyade *Hadis ve Kur'an* (Karachi ts.), *Tefhîmât* (Lahor 1976) ve *Sünnet ki Âîni Heysiyyet* (Lahor 1991) gibi eserlerinde anlatan Mevdûdî, sahih senedli bir hadisin zayıf olabileceğini ifade etmiş ve din hakkında yeterli bilgi edinebilmek için bu hadislerin Kur'an ve diğer sahih hadisler ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, âhad hadislerin zannî olması sebebiyle kesin bilgi ifade etmeyeceğini, hadis usûlü prensiplerine ilaveten tarihî tenkid yönteminin de kullanılmasının gayet yerinde olacağını savunmuştur (Daha geniş bilgi için bk. Adams, "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", *Essays on Islamic Civilization*, s. 25-47; Selefî, *Mevkıfu'l-cemâ'ati'l-İslâmiyyeti mine's-sünneti ve ehlihâ*, Kuveyt 1986; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da hadis çalışmaları*, s. 261-268.

343 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 26.

344 Ahmad-Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, s.179 (Perviz'in *Esbab-ı Zevali Ümmet* adlı eserinden naklen).

durumunda[345], pekçok hadîsin sağlamlığının ortaya konabileceği gibi, belki Ahmed Han ve arkadaşlarının vardıkları aşırı sonuçlara karşı, tarihî İslâma uygun bir yer ve mana kazandırabilirdi.[346] Ancak o, her ne kadar ilmî temellere dayalı olarak hadislerin bir çoğunun uydurma olduğu ispatlanmış olsa da, aynı derecede hadislerin İslâm'ın ve Kur'an'ın ilk nesil müslümanlar tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyması açısından önemli bilgiler ihtiva ettiğini, bu sebeple basit bir şekilde inkâr edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.[347]

Fazlu'r-Rahman'a göre, ilk dönemlerdeki hadislerin çok büyük bir kısmı, nebevî hadîsin tabiî olarak az olması nedeniyle, Hz. Peygamber'e değil, sonraki nesillere dayanmaktadır. Ona göre, gerçekten de ikinci asra ait elimizdeki mevcut eserlerde, siyasî, fıkhî ve hatta ahlâkî hadislerin çoğu, Hz. Peygamber'den gelmiş değildir. Aksine, sahabeye, tabiîne ve üçüncü nesle ulaşmaktadır. Ancak, hızlı bir gelişme gösteren hadis hareketi, daha sonraları, bizzat gerçekleştirmek istediği gayenin gerekli kıldığı bir iç zorunluluk sonucu hadîsi, çıktığı en tabii kaynağına, Hz. Peygamber'in şahsına isnad etmeye yönelmiştir.[348] Fazlu'r-Rahman açık bir şekilde hadîs diye anlatılan sözlerin büyük bir kısmının sahabe, tabiîn ve sonraki neslin ürünü olduğunu, hadîs ehlinin zorunluluk ihtiyaç hissetmesi sonucu, onlara ait bu sözlerin Hz. Peygamber'e isnad edildiğini ileri sürmüştür. Ona göre, "gerçekten de hadîs, müslümanlar tarafından ifade edilmiş ve görünüşte Hz. Peygamber'e isnad edilmiş özdeyişlerin toplamıdır". Gerçi bu özdeyişlerin Hz Peygamber ile tarihî bağlantıları yok değildir. Fazlu'r-Rahman'ın ifadesiyle, "Daha doğrusu hadîs, ilk dönem cemaati tarafından Hz Peygamber hakkında yapılmış muazzam ve abidevî bir yorumdur. Bu bakımdan o, Hz. Peygamber'e dayanmış da olsa, aynı zamanda ilk dönem müslümanlarının ortaya koymuş oldukları hikmetin bir hülasasını da oluşturmaktadır".[349] Tedvin ve tasnif dönemi âlimlerinin hadis ilmine yaptığı önemli katkılardan birisinin de, "uydurma olduğuna hükmedilmiş hadisleri Kütüb-i Sitte içine almamaları" olduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, bu sayede mütedavil yüzbinlerce hadisten sadece birkaç binini seçtiklerini söylemiştir. Fazlu'r-Rahman'ın yaptığı bu değerlendirmeden, altı hadis kitabına alınmayan hadislerin uydurma olduğu sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. Yine Buharî ve Müslim'in, eserlerine sadece sahih olduklarına inandıkları hadis-

---

345 Çağdaş araştırma metodlarından maksat, hadislerin modernizmin temel özelliklerinde ve Şarkiyatçıların modernizm ve Sünnet'e bakışı bölümlerinde bahsedilen, aklilik, tarihsellik ve hür düşüncenin ışığında metin tenkidi esaslarına göre incelenmesidir.

346 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 120.

347 Rahman, "Islam in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 49.

348 Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, I/1, s.18-19; a.mlf., "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, s. 5; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 34, 140.

349 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 76.

leri aldıklarına işaret ederek, onların dışında kalan hadislerin tamamının en azından sahih olmadığı düşüncesinde olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmasa gerektir. Ayrıca yine ilk kaynaklarda sadece sahih hadisleri toplamak amacıyla yazılan eserlerin dışında kalan bazı kaynaklarda da, sahih hadislerin olabileceği açıkça ve bizzat sahih hadis musannefâtını yazanlarca da ifade edilmiştir.

Fazlu'r-Rahman, hadis ehli tarafından yürütülen isnad sistemine dayalı hadis tenkîdinin yanında, aklı esas almaları ve yaşayan geleneğe dayanmaları sebebiyle ehli hadîse karşı tavırlarıyla öne çıkmış kelâm âlimleri tarafından gündeme getirilen ve tarihte de uygulandığına inandığı, "sünnete uygunluk" diye bir prensibin varlığından da söz etmektedir. Bu değerlendirmesiyle onun, bir yandan uzun sıkıntılar sonucu hadisleri toplayan hadis ehlinin gayretlerin "sünnete uygunluk" ilkesini dikkate alınmadan yapıldığına işaret ederken, akla daha çok yer veren ve ahad hadislere güven hususunda tereddütlü davranan kelâm ehlinin, "sünnete uygunluk" ilkesini geliştirip uyguladıklarını söylemesi,[350] kendisinin ortaya attığı "yaşayan sünnet" anlayışını destekleme gayreti içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Fazlu'r-Rahman'a göre, İkinci asrın ortalarında hadîs hareketi ve faaliyetleri ileri bir noktaya ulaştı. Bu dönemde her ne kadar hadislerin çoğu hâlâ Hz. Peygamber'in dışındaki kişilere, sahabî ve özellikle sahâbe sonrası kuşaklara isnad ediliyorsa da ilk dönem müslümanlarına ait fıkhî ve kelâmî fikirlerin bir kısmı, Hz. Peygamber'e izâfe edilmeye başlanmıştı.[351] Aynı görüşünü bir başka yerde Fazlu'r-Rahman şu sözleriyle de dile getirir: "Ebû Yûsuf'un hadîsin çoğalmasına karşı yaptığı uyarılara rağmen bir çok hadîs, onun zamanında açıkça öncekilere isnad edilmiştir". Bu görüşüne, aynı hadîsin Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Asâr*'ında iki ayrı sahabeye, Aişe ve İbn Mesud'a isnad ettirilmesini delil göstermiştir.[352] Hadislerin Hz. Peygamber'e nisbetinin gerçekte olmadığı, ihtiyaçlar ve toplumun gittiği istikamet gereği ikinci asrın başlarından itibaren hadislerin senedler eklenerek ona kadar vardırıldığı anlamına geldiği için bu görüşler oldukça dikkat çekicidir.

Fazlu'r-Rahman'a göre, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in İslâm ümmetinin birliğini sağlamak, itaatkâr ve barışsever bir toplum yaratmak uğruna başlangıçta savunduğu

---

350 Rahman, *Islam*, s. 65.

351 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 34. Fazlu'r-Rahman'ın, hadis ehlinin rivâyetlerine fazla itibar edilmemesi, Hadislerden sakınılması ve hadislerin kollektif ruhuna yakın olunması, Kur'an'ı ve herkes tarafından bilinen hadisin rehber edinilmesi gibi Ebû Yûsuf'a nisbet ederek naklettiği görüşleri, Ebû Yûsuf'a atfen anlatılması ciddî bir tetkîke muhtaçtır. İ. Hakkı Ünal konu ile ilgili olarak yazdığı bir makalede buna dikkat çekmiştir (bk. "Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, 285-294).

352 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 36.

arabulucu ve birleştirici vasfı, cemaatin içeriğinin gelişmesinden sonra değişmiş, otoriter, katı ve hoşgörüsüz bir hal almıştır. III. hicrî asırdaki hadîs musannifleri, barışsever nitelikli hadisleri[353] özenle toplamışlardır. Bu hadisler, toplandıktan sonra artık, sürekli olarak İslâm'ın doğmatik yapısının temelini oluşturmuştur. Ancak ümmetin yıllarca bu süreklilik ve istikrar içerisinde olması, Ortaçağ sonrası devirlerde yeni bir yaratıcılık ve orjinallikten yoksun kalınmasıyla sonuçlanmıştır.[354]

Fazlu'r-Rahman, "doğrusunu söylemek gerekirse" diyerek başladığı bir ifadesinde, hadîs uydurulmasına karşı çıkan hadislerin, hadîs hareketlerinin ortaya çıkmasının bir sonucu olarak görmektedir. Yani Fazlu'r-Rahman'ın hadis karşıtı hadis olarak nitelendirdiği, "Ne kadar güzel söz varsa beni onu söylemiş kabul edebilirsiniz" sözü, bütün İslâm âlimlerince de mütevatir kabul edilen, "Her kim benim ağzımdan bilerek yalan uydurursa Cehennem'deki yerine hazırlansın"[355] sözünde olduğu gibi, hadis hareketlerinin yoğunluk kazanmasından sonra hadis ehli tarafından uydurulmuştur. Ancak, Fazlu'r-Rahman'ın hadis karşıtı hadis olarak isimlendirdiği ikinci hadis, hadis uydurmaya teşvik eden hadis dediği birinci hadisten daha sonra uydurulmuştur.[356] Aynı şekilde hadislerin Kur'an'a arzedilmesi gerektiğine dair Ebû Yûsuf'un zikrettiği türdeki hadislerin de[357] hadis karşıtı düşünce tarafından uydurulduğunu söylemiştir.[358] Fazlu'r-Rahman, bu hadislerin uydurulması ve hadisin ilim haline gelmeye başlamasına dair görüşlerini bir siyer kaynağı sayılan Ebû Yûsuf'un *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzaî*sine dayandırmaktadır.[359] Fazlu'r-Rahman'a göre, hadis ilminin teşekkül etmeye başladığı ilk asrın son çeyreğindeki hadis malzemesinin ve nebevî hadis kavramının gösterdiği gelişme, ikinci asır boyunca da artmaya devam etmiştir.[360]

---

353 Fazlu'r-Rahman, idarecilere iteatle ilgili, "Siyasi otoritenin Allah'ın gölgesi olduğu", "Adil olmayan idareciye bile iteatin gerekliliği", "müslümanların çoğunluğuna ve otoritelerine bağlanmak gerektiği" gibi hadisleri bunlara örnek olarak saymıştır (*Islamic Methodology*, s. 93).

354 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 93; a.mlf., *Islam*, s. 66.

355 Birinci hadis için bk. *İbn Mâce*, Mukaddime 4. Hadise ilgiyi teşvik ettiği iddia edilen bir diğer hadis de, "نضر الله امرأ سمع منا شيأ فبلغه كما سمعه. فرب مبلغ أوعى من سامع" şeklindeki rivayettir (*Ebû Dâvûd*, "İlim", 10; *Tirmizî*, "İlim", 7; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 18, "Menâsik" 77; *Dârimî*, "Mukaddime", 24; *Ahmed*, I, 437). Onun ikinci hadis olarak isimlendirdiği, "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" hadîsi ise, aşere-i mübeşşere'nin de rivâyetinde ittifak ettiği bu mütevâtir hadis, altmıştan fazla sahabî tarafından rivâyet edilmiştir. Hadis *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında yer almaktadır.

356 Rahman, *Islam*, s. 59-60; a.mlf., *Islamic Methodology*, 36. 45.

357 Bu manayı ifade eden ve genelde arz hadisi diye nitelenen hadislerin, Şâfiî (*Risale*, s., 224) ve diğer bazı muhaddislerce zayıf veya uydurma olduğu kabul edilmektedir.

358 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 51.

359 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 36.

360 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 38.

Hadis uydurma faaliyetlerinin değişik alanlarda meydana geldiğini söyleyen Fazlu'r-Rahman, hadîse kazandırılan hüküm koymada Kur'an'dan sonra ikinci sırayı alma vasfının sonucu olarak, kelâmî ve fıkhî esasların hadis olgusunun ortaya koyduğu mantığın gerektirdiği şekilde hadis uydurma yöntemini de kullanarak bunları Hz. Peygamber'e isnad etmek suretiyle şekillendiğini ve buna karşı hadisçilerin faaliyetlerinin de düşünceyi dondurduğunu ve serbest düşünce ve yorumu sona erdirdiğini iddia etmiştir. Eğer Fazlu'r-Rahman'a göre yaratıcı faaliyet devam edecekse, topyekün ve kesintisiz hadis uydurma faaliyetlerinin devam etmesi kaçınılmazdır.[361] Kelâma dair itikadi konularla, kadercilikle, İsa'nın yeryüzüne yeniden inişini haber veren kıyametle, siyasi olaylarla, ahlâkî ve fıkhî konularla ilgili çok sayıda hadisin uydurulabileceğini örnek vererek[362] ispatlamaya çalışır.[363] Yine Fazlu'r-Rahman, Benî Nadîr ve Hayber yahudilerinin Hz. Peygamber tarafından Arabistan yarımadasından sürülmesine dair hadislerin, daha sonraları hadis şeklinde ifade edildiğini, tarihî olayların ve bir başka hadisin sürülme işini Ömer'e atfetmesi bunu ispatlamakta olduğunu ileri sürmüştür.[364] Bir başka yerde, Şâfiî tarafından kullanılan, "yiyecek dışında genel olarak hayvanların öldürülmesini yasaklayan" hadisin, Evzaî ve Ebû Yûsuf'un eserlerinde bulunmamasını dikkat çekici bulmuş, bir anlamda bu konudaki hadislerin de uydurulduğuna işaret etmiştir. Şâfiî'nin, "velisinin izni olmadan kadının evlenemeyeceğini" ifade eden hadisin gereğine göre hareket etmesi doğrultusundaki yaklaşımını da yine Fazlu'r-Rahman bu çerçevede değerlendirir.[365]

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da Fazlu'r-Rahman'ın hadisler ile ilgili olarak "mevzû ya da "uydurma" terimlerini kullanmayıp, yerine "ifade etme, formüle etme" gibi terimler kullanmasıdır. Kendi ifadesiyle bunun sebebi şudur: Her ne kadar hadis, söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa da, hadisin ruhu kesinlikle ona ulaşmaktadır. Meseleye böyle bakılınca hadis, büyük ölçüde nebevî model veya ruhun, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve formüle edilmesidir. Bu sebepledir ki, Fazlu'r-Rahman'a göre, yaşayan sünneti yansıtan hadisler için, mevzu terimi ve eş anlamlılarının hadisin mahiyeti hakkında kullanılması yanlış olurdu. Bunun yerine formülleştirme veya ifade etme terimleri daha tutarlıdır.[366]

---

361 Rahman, *Islam*, s. 59. Fazlu'r-Rahman, hadisin ikinci delil kabul edildiği vakıasından hareketle bu iki ihtimalden söz etmiştir. Ancak o bu zorunlu olgu karşısında ulemânın geliştirdiği yöntemleri hiç konu edinmemiştir.

362 Fazlu'r-Rahman'ın örnek olarak verdiği hadislerin kaynakları bulunmalı. Arapçası Fazlu'r-Rahman'ın eserinde var.

363 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 36-38.

364 Rahman, *Islamic Methodology*, 42.

365 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 43-43.

366 Rahman, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, 33; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 80.

B. HADİS TARİHİ VE İLİMLERİ

Temel tezleri ışığında Fazlu'r-Rahman'ın ve Perviz'in genel anlamıyla hadis tarihine ve ilimlerine bakışının ele alınacağı bu bölümde, öncelikle onların hadislerin kitâbeti, tedvîni ve tasnîfi ile ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır. Fazlu'r-Rahman, zaman zaman hadis ehlinin bu alandaki çalışmalarını takdir etse de onun, muhtevâ olarak hadislerin uydurulduğu şeklindeki temel kanaati, bütün görüşlerini etkilemiştir. Perviz ise, dinde delil olarak sadece Kur'an ile yetinilmesi gerektiği temel fikrinden hareketle, sünnet malzemesinin uydurulduğu kanaatini benimsemiştir. Daha sonra, düşüncelerini incelediğimiz her üç şahsın, sözü edilen hadis malzemesinin yazılı kaynakları durumundaki eserler ve musannifleri hakkındaki kanaatleri, ardından da tenkid esaslarının hadisleri değerlendirmelerine etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Hadislerin Kitâbeti, Tedvîni ve Tasnîfi

Hadislerin tedvin ve tasnifi faaliyetlerindeki muhaddislerin katkılarını takdirle karşılayan Fazlu'r-Rahman buna rağmen, hadis ilminin kesin bir biçim alıp hemen hemen bütün muhtevâsını ayrıntılarıyla ortaya koymasının hicrî III. asrın ortalarına kadar gerçekleştiğini söylemiş, hadislerdeki aksettirilen bu muhtevânın, müslümanların ilk iki yüzyıl içerisindeki gelişmesi ve ihtilaf halindeki dinî düşünce ve görüşlerini yansıttığını iddia etmiştir.[367] Bu sebeple Fazlu'r-Rahman'ın, tedvîn ve tasnîfteki ulemânın takdîre şa'yân katkılarını taktir etmesi, onun hadislerin muhtevâsı ile ilgili görüşlerini etkilemez. Yine "talebü'l-ilm" için yapılan yolculuklarda, Allah Resûlü'nün bir sözü için ne kadar uzak mesafelerin göze alındığına dair rivâyetler[368], muhtevâ açısından da hadislerin Hz. Peygamber'e ulaştığının bir başka kanıtı olmasına rağmen bu da onun için muhtevâya yansıyacak derecede kıymet taşımamaktadır. Oysa bizzat Fazlu'r-Rahman'ın da işaret ettiği,[369] muhaddislerin "hadis arama" gayesiyle yaptıkları uzun yolculuklar, gittikleri şahısların sözlerini almaktan çok Hz. Peygamber'in sözlerini ilk ağızdan alma gayesine yönelik çalışmalardır.

Muhaddisler tarafından hadislerin yazımı meselesinde tartışılan ve yazılmaması gerektiğini savunanlarca ileri sürülen delillerden birisi de, Kur'an âyetleriyle hadislerin ikisi arasındaki farkı ayıramayanlarca birbirine karıştırılacağı görüşüdür. Sünnetin bağlayıcılığı konusunu ele alırken Fazlu'r-Rahman, şayet sünnet bağlayıcı olsaydı Kur'an gibi yazılırdı. Halbuki, ya Kur'an âyetlerinin hadis olarak anlaşılması, yada hadislerin

---

367 Rahman, *Islam*, s. 63.

368 Hatîb, *er-Rıhle fi talebi'l-hadîs*, Beyrut 1395/1975, Hatiboğlu, *Hadis Öğrenim ve Öğretim Adabı*, s. 41-48.

369 Rahman, *Islamic Methodology*, 130.

âyet olarak karıştırılması endişesinden dolayı, yazım işleminin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dikkat çekmektedir.[370]

Hadîsi, bilinen şekliyle değerlendirirken Fazlu'r-Rahman, onun iki unsurundan, sened ve metinden bahsetmiştir. O, muhaddisler tarafından hadisin bir parçası olarak görülen senedin, hadis metinlerinde görülmesinin muhtemelen, hadislerin resmen yazılı bir disiplin şeklinde ortaya çıkmaya başladığı, hicrî I. asrın sonlarına rastladığını ve bu konuda önceki ve sonraki tarihçilerin ittifak ettiklerini de ifade etmektedir.[371] Bununla birlikte ona göre, hadis ikinci yüzyılda[372] resmî bir disiplin olmadan önce, hadislerin yazılı hale getirilmesi hadisesinin en azından yaklaşık hicrî 60-80 yıllarından itibaren mevcut olduğu hususunda, doğrudan veya dolaylı kuvvetli deliller bulunmaktadır.[373] Ayrıca hadislerin Hz. Peygamber zamanında resmî olarak yazıldığını kabul etmeyen Fazlu'r-Rahman, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun tarafından deruhte edilen ihtiyaçlara cevap verme vazifesinin, kısmen hadislere kaldığını, Ancak bu aşamada bile hadisin şu veya bu şekilde tedvin edildiğine dair hiç bir delil bulunmadığını ifade etmiştir.[374]

Kur'an'ın Hz. Peygamber henüz hayatta iken kitaplaştırıldığını söyleyen Perviz, böylece Kur'an'ın kitap haline getirilmesinin, daha sonra müslümanlar arasında zuhur eden Hz. Ömer'in sürekli okuduğu bir âyetin mushafa alınmadığı, Hz. âişe'nin keçisinin, üzerinde bir âyetin yazılı levhayı yediği, farklı Kur'an nüshalarının Haccâc zamanına kadar mevcut olduğu gibi rivâyetleri toptan iptal ettiğini söylemiştir.[375]

Sünnete karşı eleştirel tutumunu, onun din olarak kabul edilip edilmemesi gerektiği hususunda da devam ettiren Perviz, "Allah Resûlü'nün söz ve fiilleri olduğu iddia edilen hadis mecmualarının, dinden bir parça imiş gibi karşılanması veya Kur'an'da olduğu gibi, Hz. Peygamber'in onu korumaya yönelik faaliyetlerinin olup olmadığını" sorgulayarak karşı çıkmaktadır. Burada o, hadislerin yazılması konusu ile ilgili

---

370 Fazlu'r-Rahman, korkulan bu endişenin gerçekleştiğini ve İbn Mes'ud'un, Kur'an'ın ilk ve son iki suresini onun bir parçası olmadığına dair bir rivâyetin (İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifü'l-Hadîs*, s. 31-32) bulunduğunu söylemektedir (Rahman, *Islam*, s. 52-53).

371 Rahman, *Islam*, s. 54.

372 Bir başka yerde Fazlu'r-Rahman, hadisin bir disiplin olarak bütünüyle tedvin edilmesinin hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru olduğunu ifade etmiştir (Rahman, *Islam*, s. 59).

373 Rahman, *Islam*, s. 54. Dikkat edilirse, Fazlu'r-Rahman'ın gerek hadisin tarifinde, hiç bir tenkid yöneltmeden, hadise klasik dönemde yapılan tanımlamayı tekrar etmesi (*Islam*, s. 54), gerekse hicri 60-80 yıllarından itibaren hadislerin yazılı hale getirilmesi hadisesine dair doğrudan ve dolaylı güçlü deliller vardır" şeklindeki yargısı, kendisinin hadislerin muhtevasına ilişkin söyledikleri ile çelişir gözükmektedir. Bu konudaki görüşlerini karşılaştırmak üzere bk. Sünnet malzemesinin muhtevası.

374 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33.

375 Perviz, *Qur'ani Feysaly*, I, 240-241.

rivâyetlere işaret ederek, korunma teminatı olmayan ve ilk dönemden itibaren yazılmayan hadislerin güvenilir olamayacağına dikkat çekmiştir.[376] Perviz'e göre Hz. Peygamber hiç bir zaman sünnetin yazılmasını, sözlerinin ezberlenmesini istemediği gibi, ashabının sözlerini doğru olarak öğrenip öğrenmediği meselesini ikna olacak şekilde öğrenmeye çalışmamıştır. Yine o sözlerinin gelecekte korunmasına yönelik hiç bir düzenlemede bulunmamıştır. Şu halde Perviz'e göre, Hz. Peygamber arkasında Kur'an'dan başka hiç bir yazılı belge bırakmamıştır. Bu görüşünü desteklemek üzere o, "لا تكتبوا عنى؛ و من كتب عنى غير القرآن فليمحه و حدثوا عنى ولا حرج" (Benden bir şey yazmayınız. Kur'an'dan başka benden bir şey yazan varsa onu derhal imha etsin. Benden hadis rivâyet ediniz. Bunun bir mahzuru yoktur) şeklindeki hadîsi de[377] delil göstermektedir. Perviz'e göre şayet sünnetin dinde delillik niteliği olsaydı, Hz Peygamber, yukarda da geçtiği gibi, "لا تكتبوا عنى غير القرآن" (Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın) buyurmazdı.[378] Perviz'in buna delil olarak zikrettiği bir husus da, kendi kanaatine göre hadislerde yer alan hukukî emirlerin açıkça Kur'an'ın hükmü ile tezat teşkil etmesidir. Ona göre şayet Allah ve Hz. Peygamber sünetin bağlayıcılığını isteseydi böyle zıtlıklar olmazdı.[379] Şu halde Perviz'in iddiasına göre, ne Hz. Peygamber ne de sahabîler, Kur'an dışında hiç bir surette yazılı bir mecmuâyı kendisinden sonraki nesle bırakmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından uzun yıllar sonra, bazı kişiler çıkarak kendi özel istekleriyle bu hadisleri toplamışlardır. Ancak toplanan hadisler, yazılı vesika olmadığından ancak şifâhen anlatılan rivâyetlere dayandırılmıştır.[380]

Yine Perviz, *Makâm-ı Hadis* adlı eserinde hadisleri, ortaya çıkışı ve tedvin dönemi açısından konu edinerek, bazı insanların İslâm dininin diğer adının Kur'an ve Sünnet demek olduğunun ifade edildiğini oysa bunun yanlış olduğunu iddia eder. Bu sahada görüş beyan eden bütün araştırmacılar Kur'an'ın geçerliliğini kabul etmişken sünnet için böyle bir geçerliliğin söz konusu olamadığını savunan Perviz, Kur'an ve Sünnet arasındaki bu karışıklığı ortadan kaldırmak maksadıyla, Hz. Peygamber'in hadislerin yazılması ile ilgili yasaklamalarını konu alan rivâyetleri, Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in bazı hadis ihtivâ eden belgeleri yakmasını da gündeme getirerek görüşünü delillendirmeye çalışır.[381]

---

376 Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, 59.

377 Müslim, "Zühd", 72; İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 170; Hatîb, *Takyîdü'l-İlm*, s. 29-32.

378 Perviz, *Makâm-ı hadîs*, s. 5; Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 220.

379 Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 221.

380 Ahmad-Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, s.179 (Perviz'in *Esbab-ı Zevali Ümmet* adlı eserinden naklen).

381 Perviz, *Makâm-ı hadîs*, s. 3-7, 13.

Hadis ilmine dair temel kaynakların yazıldığı sıralarda, hadis tenkîdine dair çalışmaların da "Hadis İlimleri" adıyla mükemmel bir hale getirildiğini belirten Fazlu'r-Rahman, yapılan tenkitlerin özellikle isnâda, yani râvîler zincirine yöneltildiğini, bu amaçla râvîlerin hayatları ve güvenilirlikleri hakkında "sistemli ve karmaşık" bir araştırmaya girişildiğini ifade etmektedir. Fazlu'r-Rahman, tenkîdin isnada dayalı oluşuna dikkat çekmenin yanında başka bir eleştiri getirmeksizin, hadis ilimlerinin konularına giren genel anlamıyla cerh ve ta'dil, râvî değerlendirmelerinde, cerh ve ta'dil derecelerini belirtmede kullanılan bazı lafızlar, sened bakımından hadislerin tasnîfi, râvî sayısına göre hadislerin kısımları gibi konuları ele almıştır.

Hadislerin değişik değerlendirmelere göre farklı isimlerle anılmasının zaman zaman birbiriyle çeliştiğine dikkat çeken Fazlu'r-Rahman, şu ifadelere yer vermektedir: "Söz gelimi, bir hadis, isnad halkalarından biri eksik olduğu halde, sahih olarak kabul edilebilir". Oysa sahih hadisin şartlarını sayan bütün hadis kaynakları bununla ilgili şarta işaret etmiştir.[382] Onun bu ifadeleri hadisleri değerlendirmede ve neticede verilen hüküm hakkında muhaddislerin tavrını bilmemesi anlamına gelir. Cümlenin sonunda kendisinin de işaret ettiği gibi, sahîh hadisin en temel şartlarından birisi onun senedinin muttasıl olmasıdır. Öte yandan kendisi ile ilgili olarak toplumu için geriye hiç bir yazılı malzeme veya hadis mecmuası bırakmaması sebebiyle, Hz. Peygamber'e nisbet edilen her hangi bir hadisin bizzat onun tarafından söylenip söylenmediğinin tesbitinin imkânsız olduğunu iddia eden Perviz, konuyu tesbit etmek isteyenlerin, sadece gerçekten hadisleri topladıkları söylenen çok az sayıdaki insanın bu konuda güvenilir ve ehil olduğuna bakmalarını yeterli görmenin doğru olmadığını, zaten bunun dışında da başka bir tesbit yönteminin olmadığını savunmuştur.[383] Bu ifadelerinden onun açıkça rivâyetlere güvenmenin imkânsız ve bunun sağlanmasının da ihtimal dışı olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Yine, Hz. Peygamber ile ilgili olarak nakledilen rivâyetler hakkında, "Nazari olarak Ortaçağ müslümanlarının yazıya geçirmiş olduğu tek tek her ifadeden kuşku duysak bile" sözleri ile Fazlu'r-Rahman da hadislerin rivâyeti hususundaki yaklaşımında Perviz gibi düşündüğünü ortaya koymuş, sened veya rivâyet silsilesinin bilginin güvenilir olmasında fazla bir değeri olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.[384]

---

382 Rahman, *Islam*, s. 64. Hadis usulü eserlerinde sahih hadis şöyle tarif edilmiştir: "Adalet ve zabt sıfatı sahibi râvîlerin, Hz. Peygamber'den son râvîye kadar *muttasıl bir senedle bir birinden rivâyet ettikleri* şa'z ve illetli olmaktan uzak hadisler". bk. Aydınlı, "Sahih", *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Uğur, "Sahih", *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 341.

383 Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, s. 59.

384 Rahman, *Islam*, s. 50.

Fazlu'r-Rahman gibi ayrıntılı olmasa da, İkbal de hadislerin yazılmasına dair fikirlerini ortaya koymuş, hemen hemen Abbâsîler'in iktidara geldikleri zamana kadar Kur'an'ın dışında yazılı bir İslâm kanunu olmadığını ileri sürmüştür.[385] Açıkça ifade edilmemiş olmakla beraber, Abbâsîler'in iktidara gelişi olan hicrî 132 yılına kadar yazılı bir kanunun bulunmadığının ifade edilmesi, hadisleri de içine alan genel bir değerlendirmedir. Ancak İkbal bir başka yerde, Ebû Hanîfe'nin zamanında, Abdülmelik ve ez-Zuhrî'nin "Hadis Mecmuaları"nın bulunduğunu ve onun bunlardan habersiz olduğunu düşünmenin yanlış olacağını söylemiştir.[386] Onun vefâtının hicrî 124 olduğu düşünülecek olursa, İkbal'in en azından hicrî II. asrın başından itibaren hadislerin kısmen de olsa yazılmaya başladığını kabul ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

2. Hadis Kaynaklarının Değeri ve Muhtevası

Daha sonraki tartışmalarda ehli hadis, ehli re'y şeklinde değerlendirilen iki görüşü kıyaslayan İkbal, re'y ekolü olarak bilinen Irak fukahasının aklı mahz esası üzerine mantıken tutarlı bir fıkıh nizamı kurmayı hedeflediğini, ehli hadis olarak tanınan Hicaz fukahasının ise bunu şiddetle eleştirdiğini Ârî ve Sâmî ırkların özelliklerine de dikkat çekerek ispatlamaya çalışmıştır. İkbal'in burada işaret ettiği husus, Irak ekolünün "bilginin" ebedi cephesini ortaya çıkarmaya çalıştıkları, Hicaz ekolünün ise içinde yaşadıkları döneme ait yönüne ehemmiyet verdikleri, bu yüzden kendilerinin içinde bulundukları mevkilerinin bile değer ve manasını idrak edemedikleri düşüncesidir. Bu düşünce sebebiyle İkbal'e göre Hicazlılar, Allah Resûlü'nün ve sahâbenin hayatlarında fiilen canlandırdıkları İslâm örneğinin kıymetini takdir etmelerinin yanında, kıyasa çok az yer vermek suretiyle bu örneği ebedileştirmiş oldular.[387] İkbal'in bu düşünceleri ile Fazlu'r-Rahman'ın ilk dönem Irak fakihleri hakkındaki genel değerlendirmeleri arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Burada üzerinde durulması gereken bir başka benzerlik, Fazlu'r-Rahman'dan önce İkbal tarafından tam metodik olmasa da, hukukî hadislerin hükmünün zamanla sınırlı olmaksızın bağlayıcılığının kalmayabileceği hususudur.

Muhammed İkbal, muhaddislerin, fıkıhtaki mücerret tefekkür eğilimlerine karşı meselenin özü üzerinde ısrar etmekle büyük hizmet icra ettiklerini ifade etmiş, ciddiyetle hadis edebiyatının mütâlaa edilmesi durumunda bunların Kur'an'da beyan edilen

385 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 165.

386 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 172.

387 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 177.

hukukî prensiplerin hayatî değerinin anlaşılmasında büyük fayda sağlayacağını ileri sürmüştür.[388]

Öte yandan Ehl-i sünnet tarafından Sıhâh-ı Sitte olarak değerlendirilen altı hadis kitabını da konu edinen Perviz, bunların dinin bir parçası olarak görülmesini yanlış bularak, araştırmacıların bunların güvenilirliği konusunda çok titiz davranmaları gerektiğini, zira bunların musanniflerinin hiç birinin arab olmadığını ifade etmektedir. Bu çerçevede hadislerin güvenilir olmadığını ispatlamak için, Buhârî'nin 600 bin hadis içerisinden yaklaşık 7300 hadisi, Müslim'in aynı şekilde 300 bin hadis içerisinden 4348'ini,Tirmizî'nin yine 300 bin hadisten 3115'ini, Ebû Dâvûd'un 500 bin hadisten 4800'ünü, İbn Mâce'nin 400 bin hadisten 4000'ini, Nesâî'nin ise 200 bin hadisten 4321'ini seçerek eserlerini meydana getirdiklerini söylemiştir.[389] Bu noktada ilk dönemde derlenmiş bazı sahifeleri de gündeme getiren Perviz, Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hureyre'den ancak 138 hadis rivâyet ettiğini, yine Zührî'nin ancak yüz civarında hadis derlediğini, Mâlik'in bütün nüshalarında yer alan hadislerin toplamının üç yüz ile beş yüz arasında sınırlı kaldığını, oysa muhaddislerin eserlerini altı yüz binleri aşan rivâyetlerden seçtiklerini söylemiştir.[390]

Hadislerin değerlendirmesini yaparken Perviz, Kur'an üzerinde çalışılmadan Peygamber'in, görevinin bütün yönleriyle anlaşılamayacağını söylemiş, Kur'an âyetleri ışığında hadislerin değerlendirildiği zaman onların pek çoğunun "saçmalığının" ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Perviz'e göre, aslında hadis mecmualarının tamamı tarihî dökümanlardır ve bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bunların içerisindeki bilgiler "din" olmaktan çok Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıdır, ikincil kaynaklardır ve Allah tarafından kontrol edilmiş tabiat üstü şeyler değildir.[391] Buradan da anlaşılacağı üzere zaten Perviz'in ifadesiyle Hz. Peygamber'in görevi sadece Kur'an'ı tebliğ etmekten ibarettir.[392]

Fazlu'r-Rahman'a göre, ilk dönem müslümanlarının ortaya koydukları sünnetin gerçek muhtevâsının, büyük ölçüde ictihadların zamanla icmâ halinde kabulüne dönüştüğü ve bir anlamda ictihadın bir ürünü olduğu artık açıkça kabul edilmelidir. Bu anlamdaki sünnet terimi ile Mâlik'in, "الأمر المجتمع عليه" terimi aynı icma anlamını ifade

---

388 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 173.

389 Perviz, *Makâm-ı hadîs*, s. 20-21; Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 25; Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, 59.

390 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 26; Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, 59.

391 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 26-27.

392 Perviz, *Makâm-ı Hadis*, s. 4.

etmektedir.[393] İlk dönem müslümanlarının sünneti, kavram olarak az ya da çok genel bir şekilde Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı bir şekilde bağlı idi. Dolayısıyla ilk dönem uygulamaları ile nebevî sünnet kavramının ayrı olduğu görüşü tutarlı değildir. Ancak bu ilk dönem islâmî sünnetin özel muhtevâsı büyük ölçüde müslümanların ürünü idi.

Yine bu sünnet malzemesini meydana getiren, sınırları ve ne olduğu tam da belirlenmemiş olan nebevî sünnetin genel yönlendirmesi ışığında ortaya çıkan kişisel ictihadlardır. Bu ictihadların icma halindeki tezâhürü de sünnet malzemesini oluşturur. Yani, sünnetin muhtevâsı ile icma'ın muhtevâsı aynı şeydir. İslâm cemaati, nebevî sünnetin içeriğini bir bütün olarak yaratma yetkisini zorunlu olarak üzerine almıştır. Bu yetki nebevî sünnetin bir defa yaratılıp kalması demek değil, aynı zamanda toplumun kendi döneminin nebevî sünnetini yeniden yaratma yetkisini de üzerinde taşımasını ifade etmektedir. İcma ise ortaya konulan bu içeriğin doğruluğunun tesbit ve temininde bir garanti unsurudur.[394] Şu halde burada sorulması gereken bazı esaslı sorular vardır. Şâyet Fazlu'r-Rahman'a göre, nebevî sünnetin şekillenmesinden ve değiştirilmesinden bir bütün olarak toplum sorumlu ise, bu yetkinin zaman açısından bir sınırı var mıdır? Her toplum kendi zamanında "nebevî sünnetini" oluşturma yetkisini elinde bulundurmakta mıdır? Farklı zamanlarda "nebevî sünnetler" birbirlerine göre farklılık arzedebilir mi? Farklılıklar mümkünse, gerçek ve ideal İslâm diye bir şeyden bahsetmek mümkün mü? Uygulamaların hangisinin Hz. Peygamber'in örneğine en iyi derecede uyduğu gibi bir soru doğru mu? gibi hususlar konu ile ilgili ilk akla gelen sorulardır.

Fazlu'r-Rahman genelde, tek tek hadis kaynaklarını değerlendirmeye tabii tutmak yerine daha genel ve bütün hadis kaynaklarını içine alacak şekilde değerlendirmeler yapmayı tercih etmiştir. Ona göre hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı, ilk nesil müslümanlarının sünnet-ictihadlarından, kaynağını ferdi görüşlerde bulan ancak zamanla icma statüsünü kazanmış ve cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış ictihadlardan başka birşey değildir. Bir başka ifade ile, ilk dönemlerin yaşayan sünneti, zorunlu olarak râvî zincirinin de ilavesi ile hadis aynasında yansıtılmıştır.

Fazlu'r-Rahman, İslâm toplumunda bölgesel icma'ın sonucu olarak ortaya çıkan fikir ayrılıklarının, daha demokratik bir yapı arzettiğini, ümmet içerisinde standardizasyon ve birliği sağlamak uğruna, başlangıçta ortaya çıkan demokratik ictihad ve icma sürecinin sona erdirildiğini ileri sürmüştür. Bu iki yöntem yerine hadisin konulmasının önerilmesi, bu iki yöntemin geçerliliğini en düşük seviyeye indirmiştir. İcmâ ve ictihad

393 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 19.

394 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 19.

kavramlarının yerini hadisin alması, bizzat hadislerin uydurulmaya başlamasından başka her türlü yaratıcı süreci sona erdirmiştir.[395]

Hadis kaynaklarına bakışta muhafazakâr ulemâ ile Fazlu'r-Rahman arasında önemli bir fark vardır. Bu farka bizzat kendisi de dikkat çekmiştir. Fazlu'r-Rahman, salt tarihe ve tarih kaynaklarına hadisten daha çok güven duyduğunu ve hadîsi kısmen tarihin ışığı altında, kısmen de Kur'an'ı dikkate alarak değerlendirmenin gerektiğini[396] savunmuştur.[397] Bu çerçevede Mehmet Aydın Fazlu'r-Rahman'ın şu sözlerine dikkat çekmektedir: "Hadis literatüründe ortaya çıktığı haliyle sünnetin tamamı, Hz. Peygamber'in sünneti değildir. Sünnet, konusunda siyer literatürü, umumî kanaatin aksine, hadis külliyatından daha güvenilir durumdadır".[398]

İslâm toplumu içerisinde, hadis ve temel problemleri hakkında ileri sürülen fikirleri genel hatlarıyla değerlendiren Fazlu'r-Rahman, kendisi de geleneksel anlamdaki hadise açıkça eleştiriler getirmesine rağmen, ilericilik adına hadis ve nebevî sünneti yok etmeyi arzulayan akımların bulunduğundan bahsetmiştir.[399] Fazlu'r-Rahman'a göre basîretten yoksun bu kimseler, problemler ve bizzat hadisin gelişimi konusunda korkunç bir cehalet örneği sergilemektedir. Ayrıca bu kimseler, hiç bir delil göstermeksizin hadisin tarihî gerçekliğini kabul etmeyerek, şer'i geçerliliğinin olmadığını, sahih bile olsa bizim için sünnet içermediğini[400] ifade etmektedirler.[401]

Fazlu'r-Rahman'ın hadis araştırmalarına ilişkin dikkat çektiği bir diğer nokta da, hadis-sünnet çalışmalarında takip edilen yöntemdir. O bu noktada, bir anlamda kendi çalışmalarında da sürekli dikkat ettiğini düşündüğümüz, sünnet ile hadis arasındaki

---

395 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 21.

396 Tarihî kaynakların hadis kaynaklarından daha güvenilir olduğu fikri müsteşrikler tarafından da daha önce gündeme getirilmiştir. İkinci bölümde de tafsilatı ile izah edildiği üzere, Alfred Guillaume'un "Garbte İslam Tetkikleri" başlığı ile İ. Ü. İslam tetkikleri Enstitüsü'nde sunduğu beş seri konferansın ardından, "Irakî, Hatîb ve İbn Nedîm gibi kimselerin açıkça İbn İshak ve Vakıdî'nin Hz. Peygamber'in hayatını öğrenmede kaynak olamayacağını söyledikleri halde rivâyetleri tesbit olunmuş hadisleri bırakıp da megâzî kitaplarına itimad etmenin durumu sorulmuş, buna cevaben Guillaume, Garblilerin bu hususta ilk kaynağının Kur'an olduğunu, hadislerin bu konuya tam cevap veremediğini, boşlukları siyer kaynakları ile tamamladıklarını, yanlışlıklarını da tenkid usulü ile meydana çıkardıklarını ifade etmiştir (*İTED*, I/1-4, 139).

397 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 81.

398 Aydın, "Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi", *İAD*, IV/4, 275.

399 Fazlu'r-Rahman'ın sözünü ettiği bu insanlar Gulam Ahmed Perviz gibi Ehl-i Kur'an cemaati mensuplardır.

400 Fazlu'r-Rahman'ın, "sahih bile olsa bizim için sünnet içermediğini söylemeleri korkunç bir cehalettir" ifadesi, onun genel düşüncesi doğrultusunda anlaşılmalıdır. Buradaki "Sünnet içermediği" ifadesi, o hadisin genel manada delil olarak kabulü ile aynı manayı ifade etmemektedir.

401 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 69-70.

gerçek ilişkiyi tesbit etmek için, "çağdaş haçlı seferlerine çıkmak ve hadis hakkında gereksiz araştırmalar yapmanın beyhude" olduğunun hatırdan çıkarılmaması gerektiğini vurgulamıştır.[402] Kendisinin koyduğu esasa ne ölçüde riâyet ettiği bir yana bu ifadeleriyle onun, metod olarak tamamen şarkiyatçıların yönteminin takip edilmesinin yanlışlığına dikkat çekme arzusunda olduğu kanaatindeyiz.

Hadis çalışmaları veya hadis hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra Fazlu'r-Rahman, yapılması gereken şeyin, yaşayan sünnetin mutlak devamlılık sürecine girdiği III. asırdan itibaren yeniden ele alınması, sürekli kaide koyucu yapısının gevşetilmesi ve canlandırılarak yaşanan sünnet halinin kazandırılması olduğunu ifade etmiştir.[403] Hadislerin yeniden değerlendirilmesi ve günün değişen ahlâkî ve soyal şartları doğrultusunda yeniden yorumlanması ve onun tarihî olarak incelenerek yaşayan sünnete indirgenmesi gerekmektedir. Nebevî sünnet, toplumun karşılaştığı yeni faktörleri ve etkileri karşılamak için, cemaatin "yaşayan sünneti" doğrultusunda yaratıcı bir biçimde ele alınıp yorumlandığı zaman, yol gösterici ilkelerin tesbitinde esas teşkil eder. Bunu yapabilmek, nakledilen hadisede yer alan gerçek değerin, tarihî şartların gerektirdiği arka plandan soyutlanması ile mümkün olabilir.[404] Özetle ifade etmek gerekirse Fazlu'r-Rahman'a göre, hadisin, tarihî yorumla, yeniden yaşayan sünnetin terimlerine dönüştürülmesi ve sonuçta, uygun bir ahlâkî kaide ve bu kaidenin fıkha yeniden uygulanması sayesinde ondan bizzat içinde yaşanılan toplum için normlar çıkarılması mümkündür[405] Yapılan bu çalışmaların sonucunda Ehl-i sünnet'in üzerinde ısrarla durduğu bazı önemli ana konuların değişmesinin, dolayısıyla yeniden ifade edilmesinin kaçınılmaz olduğu ortaya çıkacaktır.[406]

3. Temel Görüşlerinin Hadisleri Değerlendirmedeki Etkisi

Tek tek hadisler hakkında fazla değerlendirme yapmayan İkbal'in, " الأئمة من قريش " (Halîfeler Kureyştendir), şeklindeki hadîs-i şerîfin yorumu hususunda İbn Haldûn'un değerlendirmelerini benimsemesi, hadisçi ve fıkıhçılara ilaveten tarihçilerin görüşlerine de dikkat ettiği şeklinde bir sonuca ulaşmamızı mümkün kılsa da, onun genelde hadis-

402 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 70.

403 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 75.

404 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 177.

405 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 80. Fazlu'r-Rahman'ın bu temennilerine rağmen yüz yılı aşkın bir süreden bu yana benzeri fikirleri savunan modernist düşünürler, İslam toplumu içerisinde daha henüz meşruluklarını bile elde edebilmiş değildirler. Kaldı ki onun teoride ortaya attığı bu ilkelerin ahlâkî normlara dönüştürülmesi zorlama ve telkin ile topluma kabul ettirilebilecek bir şey de değildir.

406 Rahman, *Islamic Methodology*, 78.

çilerden ziyade tarihçilere itibar ettiği şeklinde bir kanaate ulaşmamıza imkân vermemektedir.[407] Oysa aynı esas daha sonra Fazlu'r-Rahman'ın fikrinin en temel bir parçasını oluşturmuştur.

Buhârî ve diğer hadis kaynaklarında geçen ve İbn Sayyâd hadisi[408] olarak bilinen rivâyet içinde yer alan, İbn Sayyâd isimli yahudi gencin hâleti rûhiyyesi ve vecd hali hakkındaki Hz. Peygamber'in gözlem ve değerlendirmelerini gâyet yerinde bulan İkbal, olayı bazı sahabenin ve hâdiseyi daha sonra kaydeden muhaddislerin Hz. Peygamber'in tutumunu tamamen yanlış anladıklarını, kendi saf ve masum fikirlerine göre yorum getirmeye çalıştıklarını ileri sürmüştür.[409] İkbal'in bu değerlendirmesi, üstü kapalı da olsa, bazı sahabî ve muhaddisler hakkında menfî kanaati olduğu fikrini çağrıştırmaktadır.

Değişik vesilelerle hadîse yönelttiği bazı eleştirilere rağmen İkbal'in hadîse olan genel tavrına işaret etmesi bakımından Mevdûdî'nin onun hakkındaki şu ifadesi yeterlidir: "Hadisteki bazı hususları sadece yeni tahsilli kişiler değil, gelenekçi hocalar da duyar duymaz te'vil etmeye kalkışıyorlar. Ancak İkbal bu gibi hadislerin gerçek lafzî manalarına inanmaktadır. Ayrıca böyle bir hadis işittiği zaman bir an için de olsa onun kalbine hiç şüphe doğmazdı. Bir defasında birisi onun karşısında oldukça şaşırtıcı bir biçimde, " اهدأ؛ فما عليك الا نبي او صديق او شهيد " şeklindeki hadîsi zikretti: (Hz. Peygamber üç arkadaşı ile birlikte Uhud dağı üzerinde oturuyordu. Bu esnada Uhud dağı sallanmaya başladı. Hz. Peygamber dağa, "Dur! Senin üzerinde bir peygamber, bir sıddık ve şehidden başka kimse yoktur"[410], buyurunca dağ sakinleşti). İkbal bu hadîsi duyar duymaz şöyle dedi: Bunda şaşılacak ne var? Ben bunu istiâre ve mecaz ile değil, tamamen maddî bir gerçek olarak görmekteyim. Bana göre bunun için hiç bir te'vile gerek yoktur. Eğer siz gerçekleri anlasaydınız, bir peygamberin altındaki çok büyük şeylerin de sarsılacağını bilirdiniz. Mecazi olarak değil, gerçekten sarsılır."[411] Ali Şeriati'ye göre de, modernist veya devrimci olmaktan ziyade ıslahatçı olarak değerlendirilmesi gereken İkbal, Ahmed Han gibi hadisin güvenilirliği problemini ortaya atmamıştır.[412]

---

407 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 158.

408 *Buhârî*, "Cenâiz", 80, "Şehâdât", 3, "Cihad", 60; *Müslim*, "Fiten", 85, 86, 89; *Tirmizî*, "Fiten", 63; *Ebû Dâvûd*, "Melâhim", 15, 16; *Ahmed*, I, 380, 457, II, 148-149.

409 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 16-17.

410 *Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe", 6; *Müslim*, "Fedâilu's-sahâbe", 50-51; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 8; *Tirmizî*, "Menâkıb", 18, 27; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 11.

411 Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 284 (Mevdudi, "Allame İkbal, Şahsiyyet aor Karnâme", *Tercümânu'l-Kur"ân*, CXVII/9, 29'dan naklen).

412 Şeriati, *Biz ve İkbal*, s. 28.

İkbal'de görülen bu ihtiyatlı yaklaşım, Perviz'de oldukça aşırı bir hal almış, ve namaz için kullanılan "الصلاة" kelimesinin, Allah'ın emirlerine uymak anlamına geldiğini, bunun da sadece belirli vakitlerde değil, bütün hayat için geçerli olduğunu söyleyen Perviz, Kur'an'ın bütünüyle itaat etmeyi ihtiva edecek şekilde "din" kavramını kullandığına dikkat çekmiş, namazın da bu bütünün bir kısmı olduğunu, "الصلاة"ın muhtevâsındaki namaz anlamından daha önemli kısmının, insan hayatının bütün yönlerini ihtiva ettiğini söylemiştir.[413] A'zamî, onun sadece haber-i vahidleri inkâr etmekle kalmadığını, aynı zamanda beş vakit namaz, namazın rekatları, kılınış şekli gibi mütevâtiren gelen hususları da reddettiğini, Kur'an'da sadece namazın dosdoğru kılınmasının emredildiğini, bunun şeklinin ise devlet idarecisine bırakılması gerektiğini savunduğunu nakletmektedir.[414] "الصلاة" kelimesiyle ilgili söyledikleri ile bunlar birlikte değerlendirilirse, Perviz'in namaz konusundaki yaklaşımı daha net ortaya çıkmaktadır. Amelî mütevatir dediğimiz bu tür sünnetlerin inkarı veya bağlayıcılığının kabul edilmemesi modernist ekolün diğer savunucuları tarafından bile kabul edilmemektedir.

Bunun dışında Perviz, Kur'an'ın çocukların evliliğini onaylamadığını ileri sürerek, hadislerde anlatıldığı şekliyle Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber ile evliliğinin kabul edilemez olduğunu söylemiş, tarihî belgelerin onun Hz. Peygamberle evliliğinin on altı veya on dokuz yaşında iken gerçekleştiğini ileri sürmüştür.[415] Yine Perviz, Emevî ve Abbasîler döneminde, idarecilerle âlimlerin işbirliği yaparak, birinin diğerinin konumunu güçlendirecek faaliyetler yürüttüğünü, bu sayede Kur'an'ı hukukun en önde gelen kaynağı olmaktan uzaklaştırdıklarını iddia etmiştir. Toplum arasında kadercilik ve kaza inancının yaygınlaşması sonucu, kötü yönetim ve başarısız idarecilerin kabul edilebilir hale sokulduğunu, Kur'anî âyetlerin de kâh uydurma hadislerle, kâh kıyasla uygun düşecek şekilde te'vil edildiğini, uydurulan hadislerin tefsir ilmini etkilemesi sonucunda da bu anlayış ve yaklaşımların tefsir ilmine girdiğini savunmuştur.[416] Ayrıca Perviz'in hadislerin ortaya çıkışı ile ilgili fikirleri şarkiyatçıların bu konudaki iddiaları ile de paralellik arzetmektedir. Perviz, hadislerin, Emevîler döneminde şeri'atın yerleşmiş ayrıntılarından doğan ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla ortaya çıktığını savunmuş ve usûle dair hususların değişmezliğini sağlamak amacıyla, onların Hz. Peygamber tarafından vahiy yoluyla kararlaştırıldığını iddia etmiştir.[417]

Bilgi ile ilgili bir makalesinde Fazlu'r-Rahman, Kant'ın dünyadaki mutlak iyinin iyi niyet olduğunu söylediğine işaret ediyor ve İslâm'ın bunu kabul edemeyeceğini, iyi

413 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 51.

414 A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, I, 29.

415 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 63.

416 Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 279.

417 Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 221.

niyetin yeterli olmadığını insanın bunu uygulamaya sokması için de çaba harcaması gerektiğini ileri sürmüş ve "...İşte İslâmî olanın bu olduğuna inanıyorum. Burada bir hadîsi[418] hatırlayalım. Allah Rasulü diyor ki: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه و ذالك أضعف الإيمان " (Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltmeye çalışsın. Gücü yetmezse diliyle uyarsın, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu îmânın en zayıf olanıdır).[419] Görüldüğü gibi düşüncesini desteklemek gayesi ile Fazlu'r-Rahman zaman zaman hadisleri kullanmıştır. Ancak onun bu yaklaşımı aynı hadîsi tenkîd ölçüleri açısından sahîh olduğundan değil, ma'na itibariyle ahlâkî bir muhteva taşımasından dolayıdır.

Fazlu'r-Rahman'ın da işaret ettiği gibi, Perviz'in hadisle ilgili görüşleri ise, hadisin tarihsel bir tenkîdin yapılmasında herhangi sistematik bir incelemeye dayanmamaktadır.[420] Onun hadisin dindeki yerine dair görüşleri, kendisinden önce Ahmad Han ve İkbal tarafından yapılan tenkitlere göre daha aşırı ve temelden idi. İlk iki moderniste göre, ilk dönemlerde şeriat müslümanlar için yeterli çözümler üretmesine rağmen, sonra hayatın değişen şartları, müslümanların yeniden temel prensipler üzerinde düşünerek, çağın şartlarına uygun çözümler üretmesini zorunlu hale getirmiştir. Perviz ise daha baştan beri İslâm toplumunun yanlış temellere oturtulduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber ve dört halifeden sonraki dönemin bütünüyle reddedilmesinin gerektiğini savunmuştur. Ancak bu dönemin de giyim kuşam veya sosyal uygulamalarının zahiri anlamıyla bağlayıcı olmasını kabul etmemiştir.[421]

Ebû Yûsuf, " من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها. و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها " (Kim iyi bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnetle amel edenlerin sevâbı kendisine, kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir) şeklindeki hadîsi[422] rivâyet etmiş, Fazlu'r-Rahman onun eserindeki bu rivâyetten bahsederken, "muhtemelen ilk dönemlere ait şu hadîsi zikreder" ibaresini kullanır. Onun konu ile ilgili bu görüşü ile Snouck Hurgronje'un, "Bizzat müslümanlar, İslâm düşüncesinin ve uygulamasının hemen her ürününün Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul edilinceye kadar, onun sünnetine ilavede bulunmuşlardır"[423] görüşü

---

418 *Müslim*, "İman", 78, "Rüyâ", 2-6; *Ebû Dâvûd*, "Melâhim", 17, "Tıb", 24; *Tirmizî*, "Rüyâ", 1, 5; *Nesâî*, "İman", 171.

419 Rahman, "Islamization of Knowledge: A Knowledge", *AJISS*, V/1, 5.

420 Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 286-287.

421 McDonough, *The Authority of the Past*, 1970, 38, 45.

422 *Müslim*, "Zekat", 69-70; *Tirmizî*, "İlim", 14-16; *Neseî*, "Zekat", 64; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 14-15; *Dârimî*, "Mukaddime", 44; *Muvatta'*, ""Kur'ân", 41.

423 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 4.

arasında temelde değil sadece, islâmî kültürün sünnet içine girdiği iddiasının, nisbeti hakkında görüş farklılığı vardır.

Fazlu'r-Rahman, şarkiyatçıların sünnet ile ilgili görüşlerini, sünnetin muhtevâsının bir kısmının Arapların İslâm öncesi örf ve âdetlerinin doğrudan bir devamı olduğunu, bir kısmının şahsî ictihadlar ve Bizans, İran, Yahudi kültüründen geldiğini, hicrî II., III. asırlardaki sünnetin bütün muhtevâsının "Peygamber'in sünneti" koruması altında Hz. Peygamber'e isnad edildiğini "farkettiklerini" ifade etmiş ve sünnetin gelişimi ile ilgili bu açıklamaların, özellikle sünnetin muhtevâsı ile ilgili olarak doğru olduğunu ileri sürmüştür.[424] Burada da görüldüğü gibi Fazlu'r-Rahman, "Peygamber'in sünnet"i kavramına getirdiği bazı izahlarla birlikte bu görüşleri aynen benimsemiştir. Şarkiyatçılar Peygamber'in sünneti kavramının hicrî III. asırda ortaya çıktığını iddia ederken o, bu deyimin daha başlangıçtan itibaren varolduğunu ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman'ın "Peygamber tarafından bırakılan sünnetin sayı itibariyle çok zengin olmadığını ve kesin olarak özel bir anlam ifade etmediğini ileri süren görüşü ise, şarkiyatçıların, sünnetin, şahsi ictihatlar ve dışardan alınan unsurların etkisi ile çoğaldığı görüşü ile aynıdır.[425]

Fazlu'r-Rahman'ın eleştirilerinde üzerinde durduğu, nebevî sünnetin muhtevâsından maksat, hukukî ve ahlâkî problemlerle ilgili Kur'an ahkâmı dışında kalan sünnet malzemelerini içermektedir.[426] Nebevî sünnet kavramı ve muhtevâsının mevcut olmadığı şeklindeki şarkiyatçılara ait teori, İslâmın ilk nesillerinin zamanında sünneti oluşturan muhtevânın büyük bir kısmı, ya İslâm öncesi Arap uygulamalarının bir devamı, ya da ilk dönem müslümanlarının özümseme ve istidlal yoluyla ortaya koydukları fikrî faaliyetlerin sonucu ortaya çıktığı ve sünnet terimi bir şahsın faaliyetleri olmaktan çok bir geleneğin ürünü olarak teşekkül ettiği şeklindeki iki delile dayandırılmaktadır. Fazlu'r-Rahman'ın bu konudaki tek tereddütü, daha önce sözü edilen, bir örnek koyma ve buna uyulmasının gerekliliği meselesindedir. Ancak onun burada sözünü ettiği gereklilik, hukukî anlamdan ziyade ahlâkî anlamdadır.[427]

Fazlu'r-Rahman'ın vahiy hadisesi ile ilgili düşünceleri geleneksel olarak aktarılmış olan bilgilerle fazla benzerlik arzetmemektedir. O, İbn Hişâm'dan yaptığı bir nakle dayanarak vahyin bir rüyâ halinde veya yarı uyanıkken meydana geldiğini ifade

---

424 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 5-6.

425 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 5-6.

426 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 6.

427 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 7.

etmektedir.[428] Vahyin gelişi anında Hz. Peygamber'de meydana geldiği söylenen bazı fizikî değişiklikler in de (ve dolayısıyla bununla ilgili rivâyetlerin de) pek tutarlı olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple Fazlu'r-Rahman'a göre, bütün temel hadis kaynaklarında yer alan ve Cibril hadisi[429] diye meşhur olan hadis[430], daha sonra ortalıkta dolaşmaya başladı ve geniş ölçüde kabul gördü.[431] Yine Kur'an'da, "أ لم نشرح لك صدرك" (Senin göğsünü açmadık mı?) şeklinde ifade edilen âyeti[432] ve Allah Resûlü'nün göğsünün açılması ile ilgili, ".. شرح صدری الی کذا و کذا " (Göğsüm, şuraya kadar açıldı.) şeklindeki[433] veya "أتیت فانطلقوا بی الی زمزم فشرح عن صدری ثم غسل بماء زمزم ثم أنزلت " (Alındım ve zemzem suyuna getirildim. Sonra göğsüm açıldı ve zemzem suyu ile yıkandı sonra da serbest bırakıldım) şeklindeki hadisleri,[434] onun arayış nöbetlerinden sonra vahyin gelmeye başlaması olarak kabul etmiş, göğsünün (bir kaç kere) Cebrâil tarafından açılarak kalbinin temizlendiğini ifade eden hadislerin, "geniş bir efsane ağı örgüsü" olduğundan söz eder.[435] Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ruhî ya da bedenî hallerinden bahsederken, Ehl-i sünnet tarafından kabul edilmiş şekliyle mi'rac hâdisesini[436], İsa'nın göğe çıkartılışı olayına benzeterek ve hadislerle desteklenerek geliştirilmiş, tarihî bir kurgudan başka bir hâdise olmadığını kabul etmiştir.[437]

Muhaddislerin uygulamalarında görülen geleneksel hadis rivâyetini desekleyen, "نضر الله عبدا سمع مقالتی فوعاها و اداها کما سمعها " (Sözümü duyup ezberleyen ve ezberlediği gibi nakledenin Allah yüzünü aketsin) hadisini,[438] Hz. Peygamber'e yalan isnadını

---

428 Rahman, *Islam*, s. 13; a.mlf., "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 299-301.

429 Fazlu'r-Rahman, Cebrail ve Mikail'in melek olmadıklarını, melek üstü ruhlar olduklarını savunmanın da pek ala mümkün olacağını savunmuştur (*Major Themes*, s. 131, 97-100.). Şu halde hadislerde geçen Cebrail ile ilgili değerlendirmeler ve ilgili hadisler ona göre, doğru olmaktan uzaktır.

430 Cebrail'in halk huzuruda Hz. Peygamber ile konuştuğunu tasvir eden bu hadis için bk. *Buhârî*, "İman", 37; *Müslim*, "İman", 1; *İbn Mace*, "Mukaddime", 6.

431 Rahman, *Islam*, s. 13-14; a.mlf., *Major Themes*, s. 100. Vahyin geliş şekilleri ve muhtevası ile ilgili olarak Fazlu'r-Rahman'ın yaptığı geniş değerlendirmeler için bk. Rahman, *Major Themes*, s. 97-100.

432 İnşirah 94/1.

433 *Müslim*, "İman", 264; *Tirmizî*, "Tefsîru sûreti 94", 60.

434 *Müslim*, "İman", 260.

435 Rahman, *Islam*, s. 22.

436 *Buhârî*, "Bed'ü-l-halk", 6, "Menâkıbü'l-ensâr", 42; *Müslim*, "İman", 259, 264; *Tirmizî*, "Tefsîru sûreti 17", 2; *Ahmed*, III, 148, IV, 208, V, 387, 392-393.

437 Rahman, *Islam*, s. 18. Hadisenin tafsilâtı için bk. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, II, 88-117.

438 *Ebû Dâvûd*, "İlim", 10; *Tirmizî*, "İlim", 7; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 18, "Menâsik" 77; *Dârimî*, "Mukaddime", 24; *Ahmed*, I, 437.

yasaklayan[439], "حدثوا عن بنى إسرائيل ولا حرج و حدثوا عنى و لا تكذبوا علىّ" (İsrâil oğullarından rivâyette bulunmanızda bir mahzur yoktur, ancak bana yalan isnad etmeyiniz)[440] hadisini, hadislere karşı lakayt davranan kimseleri uyaran, " لا ألفين احدكم متكئاً على أريكة يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به او نهيت عنه فيقول لا أدرى؛ ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه " (Birinizi koltuğuna yaslanmış, kendisine benim emirlerimden veya yasaklarımdan birisi geldiği halde, ben bilmem, biz ancak Allah'ın kitâbında bulduğumuza tabî oluruz) hadislerini[441] ise Fazlu'r-Rahman, genel bir prensip ortaya koyduktan sonra buna uymadığı gerekçesi ile hadis hareketini desteklemek üzere uydurulmuş olarak kabul eder.[442] Bu prensibe göre, "Doğrudan ya da dolaylı olarak, gelecekten haber veren bir hadisin, tarihî bakımdan sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gereklidir". Fazlu'r-Rahman, gelecekle ilgili bütün haberleri reddetmemekte, ancak yer ve zaman bildirenleri kabul etmediğini ileri sürmektedir. Ancak onun hangi tür hadisleri istikbale dair olarak kabul ettiği ve bunun sınırının ne olduğu tam net değildir.

Söz gelimi yukarda sözü edilen hadislerin hiç birisi "belirli olay ve yerle ilgili olmadığı" halde onları uydurulmuş saymaktadır[443]. Bu belirsizlikten hareketle Fazlu'r-Rahman'ın istikbâle dair haberlerin bir kısmını kabul etmesinin, kanaatimizce Kur'an'-daki, " الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون " (Elif Lâm Mîm, yenilgile uğradı Rumlar, Arap memleketine yakın bir yerde; ama, bu yenilgilerinden sonra pek yakında üstün geleceklerdir),[444] şeklindeki bazı geleceğe yönelik haber veren âyetlerle ilgili olmasıdır.[445] Fazlu'r-Rahman bu şekildeki yorumunda, istkibal kavramının mana ve muhtevâsını spesifik olaylar ve kehanetler olarak genişletmiş ve bu kaideyi kendisinin, her iki tür konuya da tatbikk ettiğini, muhaddislerin ise sadece birincisine kısmen uyguladıklarını iddia etmiştir. Hz. Peygamber'in Mu'tezile ile ilgili,

---

439 Bu hadis Fazlu'r-Rahman'a göre, sahabe sonrası iki nesilden fikri incelik ve dehada bir çok sahabeyi bile geride bırakacak kimselerin ortaya çıkması ve hadislerin naklinden ziyade anlaşılmasında büyük katkılarını olması sebebiyle, onları övmek için ortaya atılmıştır (*Islam and Modernity*, s. 25).

440 *Buhârî*, "Enbiyâ", 50, *Müslim*, "Zühd", 72; *Tirmizî*, "İlim", 13; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 5; *Ahmed*, III, 39, 46.

441 *Tirmizî*, "İlim", 50; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 5, "İmâret", 33; *İbn Mâce*, "Mukaddime", 2; *Dârimî*, "Mukaddime", 49; *Ahmed*, II, 367, IV, 131, 132, VI, 7.

442 Bu hadislerin hangi sebeplerle bu prensibe uymadığı ve başka gerekçelerin neler olduğuna dair bk. *Islamic Methodology*, s. 48-49.

443 Fazlu'r-Rahman'ın, bir prensip olarak muhaddislerin de gaybi haberlerin geçerli olmayacağına dair görüşü savunduklarını ancak bunu gelişmelere ciddi bir şekilde uygulamadıklarını ifade etmiştir. Fazlu'r-Rahman'a göre onlar belli güne, tarihe, yere işaret eden belirli kehânetleri reddetmelerine rağmen, kelamî ve siyasî hiziplerin çıkışı ile ilgili hadisleri, kehanet içeren hadisleri kabul etmişlerdir.

444 er-Rum 30/1-3.

445 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 46-47.

"القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعدوهم و ان ماتوا فلا تشهدوا" (Kaderiyye bu ümmetin mecûsîleridir. Eğer hasta olurlarsa onları ziyaret etmeyiniz, ölürlerse onlara şehâdette bulunmayınız) hadîsini[446] bu kaide gereğince, Fazlu'r-Rahman kesin olarak uydurma kabul etmiştir. Fazlu'r-Rahman'ın, bir prensip olarak muhaddislerin de gaybî haberlerin geçerli olmayacağına dair görüşü savunduklarını, ancak bunu gelişmelere uygulayamadıklarını ifade eden görüşü de, bu düşüncemizin doğruluğunu ortaya koymaktadır.[447]

Henüz Araplar ile Arap olmayanlar arasında bir ilişkinin olmadığı bir dönemde, hadiste var olduğu ifade edilen, "ألا لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى" (Haberiniz olsun, takva dışında, Arabın Arap olmayana hiç bir üstünlüğü yoktur), gibi bir muhtevâ taşıması sebebiyle, onun bu kısmının Vedâ Haccı'na ilave edildiğini iddia eden Fazlu'r-Rahman, bunun dışında Vedâ Haccı'nda yer alan diğer kısımların metninin ise güvenilir olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Onun hadîsin bu kısmını uydurma sayarken gösterdiği, "Arap olmayanlarla tanışılmamış olması" şeklindeki izahı, gaybî haberler konusundaki yaklaşımının bir sonucudur.

Fazlu'r-Rahman'ın uydurma olarak saydığı hadisler arasında, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin ümmetin en hayırlı nesilleri olduğunu ifade eden, "خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" hadisi, inanç ve uygulamada İslâm doktirininin ilk örnekleri sayıldığını, "إن امتى لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم" (Ümmetim hata üzerinde birleşmez, ihtilâf düşüldüğü zaman çoğunluğa tâbî olunuz) şeklinde ifade edilen ümmetin hatâ üzere birleşmeyeceği hadîsi[448] ve "يد الله مع الجماعة" (Allah'ın eli cemaatle beraberdir) şeklindeki cemaate uymayı tavsiye eden rivâyetleri[449] de vardır. Ona göre, bu üç neslin yaşayan sünnetinin, hadis halini almasında, bu tür rivâyetlerin önemli katkısı olmuştur.[450]

Fazlu'r-Rahman fiten hadisleri olarak bilinen geleceğe yönelik rivâyetlerin tamamının, siyasî savaşlar ve kelâmî tartışmaların sonucu ortaya çıktığını, bu tür hadislerin gayesinin, aşırı uçları temsil eden Hâricî ve Şiîler arasında bir orta yol bulmak olduğunu söylemiştir.[451] Konu ile ilgili hadisleri incelemesinde de bu görüşünü tekrarlayan Fazlu'r-Rahman, iç savaşlarla ilgili hadisleri yasallaştırmak ve önünü açmak için Huzeyfe (r.a.) ağzından nakledilen, kıyamete kadar vuku bulacak olan

---

446 *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 16, *İbn Mâce*, "Mukaddime", 10, *Ahmed*, II, 86, 125, V, 407.

447 Rahman, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, 14-15; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 47-48.

448 *İbn Mâce*, "Fiten", 8.

449 *Tirmizî*, "Fiten", 27; *Nesâî*, "Tahrim", 6.

450 Rahman, *Islamic Methodology*, s.52.

451 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 54, 56.

olaylarla ilgili hadisleri[452] gibi daha kuşatıcı ve yönlendirici hadislerin ortalıkta dolaşmaya başladığını iddia etmiştir .[453]

Fazlu'r-Rahman, yabancı tesirlerin etkisi ile İslâm'in içerisine girdiğini söylediği konuların başında mehdi ve mesih anlayışı ile ilgili rivâyetlerin olduğunu ifade etmektedir. Aynı inancın Hıristiyanlıkta olduğunu, zaman içerisinde bunların sûfîlerin de yardımı ile ve değişik vesilelerle Ehl-i sünnet düşüncesine girdiğini iddia etmiştir. Mesih ve mehdinin gelişinin desteklenmesi için de, " خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم "; (En hayırlı nesil içinde bulunduğum nesil, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenler) şeklinde bir hadisin ortaya atıldığını söyleyerek görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.[454] Bu yaklaşıma göre, gelecek her nesil bir öncekinin özlemini duyacak, kendisini kurtaracak tek yolun bir mehdi veya mesihin gelmesi olacağını düşünecektir.

Fazlu'r-Rahman'a göre, Ehl-i sünnet'in orta yolcu ve uzlaşmacı anlayışı, siyasi ihtilaflar karşısında pasif olmayı, mümkünse olaylara girmememeyi, idarecilere itaat etmeyi ısrarla tavsiye etmiştir. Bu anlayışı yaymak için en temel hadis kaynaklarında bile yer alan, " إوصيكم بتقوى الله و السمع و الطاعة؛ و ان كان عبدا حبشيآ فانه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتى و سنة الخلفاء الراشدين " (Size, Allah'tan korkmanızı ve siyah bir köle dahi olsa idarecilere kesin olarak itaat etmenizi tavsiye ederim. Benden sonra yaşayacak olanlar, büyük ihtilaflara şahit olacaklardır. Öyleyse, benim ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine sımsıkı sarılın) şeklinde hadisler[455] gündeme getirilmiştir.[456] Fazlu'r-Rahman, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış, siyasî, kelâmî hadislere en ufak bir işaret veya telmih sezdiği bir hadîsi bile, bu olaylarla bağlantılı saymış ve onları uydurma olarak nitelendirmiştir. Söz gelimi, yukarıdaki hadiste geçen, "boyun eğme"nin Hâricîliğe karşı, "habeşli siyah bir köleye itaatin" ise haricî kaynaklı olduğunu, hadisin ikinci kısmının ise, Ehl-i sünnet'in genel karakterini yansıttığını ileri sürmüştür. Ancak kısa bir hadisin farklı gruplarca değişik amaçlar için uydurulmuş parçaları birlikte taşıdığı iddiası, te'lifi zor ve bu tür izahların da zorlama ile yapıldığı hissini uyandırmaktadır.

---

452 *Buhârî*, "Kader", 4; *Müslim*, "Fiten", 23; *Ebû Dâvûd*, "Fiten ", 1; *Tirmizî*, "Fiten", 26; *Ahmed*, V, 385, 389, 401.

453 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 54-55.

454 Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam", *IS*, I/4, 17-18.

455 *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 5; *Tirmizî*, "İlim", 16; *Dârimî*, "Mukaddime", 16; *Ahmed*, IV, 126, 127, 361. Yine bir çok hadis kaynağındaki, " ستكون فتن القائد فيها خير من القائم و القائم فيها خير من الماشى و الماشى فيها خير من الساعى" (İleride birtakım fitneler zuhur edecek. O sırada oturan ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır, *Buhârî*, "Fiten", 9, "Menâkıb", 25, *Müslim*, "Fiten", 10, *Ebû Dâvûd*, "Fiten", 2; *Tirmizî*, "Fiten", 29; *İbn Mâce*, "Fiten", 10, *Ahmed*, II, 282, V, 48, 110) şeklindeki rivâyetler de Fazlu'r-Rahman'ın bu değerlendirmelerine dahildir.

456 Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam", *IS*, I/4, 6.

Yine Fazlu'r-Rahman'ın Mürciiliği savunduğunu ileri sürdüğü ve Buhârî ve Müslim'de de yer alan, " ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذالك الا دخل الجنة ؛ قلت وان زنى و ان سرق قال و ان زنى و ان سرق " (La ilahe illallah diyen ve bu durumu üzerine ölen hiç kimse yoktur ki, cennete girmiş olmasın. Râvî der ki, zinâ etse ve hırsızlık yapsa da mı? Allah Resûlü, zinâ etse ve hırsızlık yapsa da, buyurdu), şeklindeki Ebû Zer hadisine getirdiği yorumu da aynı şekildedir.[457]

Fazlu'r-Rahman'ın benzer bir yaklaşımını şefaat ile ilgili âyet ve hadislerde görmekteyiz. Kur'an'ın insana bakışını incelerken o, Kur'an'ın her erkek ve kadının fert olarak ve toplumun da toplum olarak sadece yaptıklarından sorumlu olduklarını ifade ettiğine işaret etmiş ve bu hususun, şefaati Kur'an'ın açıkça reddettiğini gösterdiğini ifade etmiştir. Onun, Kur'an'ın kurtarıcılık ve şefaati reddettiğini söylemesi durumunda, Sahihayn başta olmak üzere bütün hadis kaynaklarında yer alan havz hadisi[458] ile ilgili düşüncesinin de bundan farklı olması düşünülemezdi. Fazlu'r-Rahman'ın iddia ettiğine göre, "Hadis kitaplarında yer alan peygamberlerin kendi ümmetlerine yapacağı şefaatle ilgili bir çok atıflar olmasına ve özellikle de Hz. Peygamber'in kendi ümmetine yapacağı şefaate işaret edilmesine rağmen, Kur'an'ın bu görüşle pek ilgisi olmadığı sezilmektedir".[459]

Hadis faaliyetlerinin en önemli gayesinin, farklı fikirleri ile ümmetin birliğini bozduklarını düşündükleri haricî ve mu'tezilî düşünceyi susturmak olduğunu ileri süren Fazlu'r-Rahman, bu amaçla irâde hürriyeti ve kaderle ilgilî hadislerin uydurulduğunu ifade etmiştir. Yukarıda işaret edilen, Kaderiyye'nin bu ümmetin mecûsîleri olduğuna dair rivâyetlerin yanında, " اذا زنى العبد خرج منه الإيمان " (Kişi zina ederken îman ondan çıkar) şeklindeki[460] veya, " لا يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق و هو مؤمن " (Zinâ eden o sırada mü'min olarak zinâ etmez, hırsızlık yapan da o sırada mü'min olarak hırsızlık yapmaz) şeklindeki hadislerin[461] uydurma olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde, " ان احدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذالك. ثم يكون مضغة مثل ذالك. ثم يرسل اليه الملك فينفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات؛ بكتب رزقه و أجله و عمله و شقي ام سعيد " (Şüphesiz sizden birinizin anne karnında yaratılması, kırk gün nutfe, sonra o kadar bir sürede alaka, sonra o kadar bir sürede mudğa halini alır. Sonra melek gönderilir ve ona rûhunu üfler. Meleğe

---

457 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 58-59; a.mlf., *Islam*, s. 243.

458 *Buhârî*, "Fiten", 1, "Rikak", 53, "Meğâzî", 17-27, 56; *Müslim*, "Salat", 53, 54, "Tahâret", 37-39, "Fedâil", 127; *Tirmizî*, "Kıyâmet", 9, "Fiten", 25; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 23; *Nesâî*, "Bey'at", 35, 36. Havz hadisiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ertürk, Mustafa, *Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Metin Tenkidi Yönünden Değerlendirilmesi*, MÜSBE, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1995.

459 Rahman, *Major Themes*, s. 19, 31.

460 *Tirmizî*, "İman", 11; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 15.

461 *İbn Mâce*, "Fiten" , 3; *Ahmed*, II, 343, 344, 372, 411, 528, 538.

dört şey emredilmiştir. O kişinin rızkını, ecelini, amelini, şakî mi saîd mi olacağını yazması) şeklindeki hadislerin Zerdüştlüğün irâde hürriyeti anlayışının haricî ve mu'tezilîler aracılığı ile ümmet içerisinde yayılmasını önlemek amacıyla, "halk arasında dolaşmaya başladığını" ifade etmiştir.[462]

Fazlu'r-Rahman'ın Hz. Peygamber'e nisbet edilmesini doğru bulmadığı ve bu tür rivâyetleri uydurulmuş olarak kabul ettiği bir diğer konu da zühd ve sûfî anlayışına dair bazı hadislerdir. O, sufiliğe karşı, "bazı sahih ve dikkat çekici" hadislerin de var olduğunu iddia etmiş, ancak aynı sufi yanlısı ve karşıtı rivâyetlerin özellikle ilk asrın sonlarına doğru dikkat çekici düzeyde arttığını ileri sürmüştür. Nesâi'de yer alan, " حبب الي من الدنيا النساء و الطيب و جُعل قرةُ عيني في الصلاة " (Bana bu dünyadan kadın ve güzel koku sevdirilmiştir. Ancak gerçek zevkim namazdadır" şeklindeki hadisin,[463] dünya zevklerini bir çırpıda "mekanik bir biçimde" yanyana getirdiği ve sun'î bir yapı arzettiği gerekçesiyle, Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin düşünülemeyeceğini ileri sürmüştür.[464] Yine Fazlu'r-Rahman, Buhârî başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer alan " المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده " (Müslüman, diğer müslümanın elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir), şeklindeki hadîsi de[465] hiç bir işe karışmama, devlet işlerine veya politik işlere müdahele etmeme esasına dayalı olarak ortalıkta dolaşmaya başlayan hadislerden olarak zikretmiştir.[466]

Fazlu'r-Rahman'ın fıkhî konular içinde yer alan fâiz ve ribâ meselesi ile ilgili görüşleri de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Gulam Ahmed Perviz, kişinin mal varlığından kazandığı ve ferdi zenginliğini arttıran ribanın haram olduğunu söylemesine karşı[467], Fazlu'r-Rahman, fâiz-ribâ arasındaki farka dikkat edilmesine rağmen daha sonraki dönemde, fâizin ribâ ile karıştırıldığını, bu konuda pek çok sözün Hz. Peygamber'e isnad edildiğini ve böylece Kur'anî arka plandan uzaklaşıldığını iddia etmiştir.[468]

Daha sonraki dönemlerde sufîler tarafından Ebû Zer el-Gıfârî (r.a.) ve Ebû Hureyre (r.a.) hakkında söyledikleri zühde dair ifadelerin tarihî gerçek olarak kabul

---

462 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 61-63; a.mlf., *Islam*, s. 241.

463 *Nesâî*, "İşratü'n-nisâ", 1.

464 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 65-67.

465 *Buhârî*, "İman", 4, 5, "Rikak", 26; *Müslim*, "İman", 64, 65; *Tirmizî*, "Kıyâmet", 52, "İman", 16; *Ebû Dâvûd*, "Cihad", 6; *Nesâî*, "İman", 8; *Dârimî*, "Rikâk", 4.

466 Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam", *IS*, I/4, 16.

467 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 50.

468 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 68-69; a. mlf., "Riba and Interest", *IS*, III/1, Mart 1964; a.mlf., "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 291-295. Riba ile ilgili hadislerin kaynaklarındaki yeri tebit edilmelidir. Fazlu'r-Rahman da buradaki sözkonusu makalesinde düşüncelerini açıklarken, ilgili hadisleri zikretmiştir.

edilemeyeceğini söyleyen Fazlu'r-Rahman, aynı şekilde sonraki dönem bazı zahidler hakkında da benzer sözleri aktarıldığını ileri sürmüştür. Bunun yanında o, dünyayı reddeden bir anlayışın, cemaatin bütünlüğünü savunan hadislerin, ferdiyetçi bir anlayışla kendi işleri ile meşgul olmayı, siyaset ve hükümet işlerine katılmamayı savunan görüşlerin hakim olduğu bir kısım sözlerin yeni bir ahlâk anlayışı geliştirdiğini iddia ederek, bunun Kur'an ve Sünnet tarafından desteklenmesinin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür.[469]

Sahabe ismi de zikrederek bazı konulara dair uydurulan hadislere dikkat çeken Fazlu'r-Rahman, aynı şekilde, kendisinin de işaret ettiği gibi, son derece müttakî ve önemli bir muhaddis olarak kabul edilen ez-Zührî'ye de hadis uydurmalarına katkısı olduğu iddiasıyla yer vermiştir. Emevîlerden İbrahim b. el-Velîd ile Zührî arasında geçtiği iddia edilen bir konuşmaya dayanarak[470], Zührî hakkında karar verilmesinin oldukça hassas bir konu olduğunu ifade eden Fazlu'r-Rahman, özellikle Goldziher tarafından ileri sürülen bu konudaki görüşleri aktarır.[471] Konunun hassaslığına rağmen Fazlu'r-Rahman, Zührî'nin Emevi hanedanı ile iyi ilişkileri olmasını, devletin bekâsı uğuruna bu tür resmî görüşleri desteklediğini ve bazı kimselerin otorite olan Zührî'nin adını kullanabilme ihtimallerini de dikkate alarak, şarkiyatçıların bu iddialarını benimsemiştir.[472]

Fazlu'r-Rahman'ın düşüncesini en çarpıcı biçimde ortaya koyan hususlar, insanın toplum içerisindeki yeri ve fonksiyonu ile alakalı konulardır. Bu çerçevede kadınlarla ilgili meseleler önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle bu konuların İslâm toplumlarında tartışılmaya başlanmasının sebepleri üzerinde daha önce birinci bölümde durulmuştu. İlk akla gelen erkeğin sınırlı çok kadınla evliliği, kadının şehadeti, kadın erkek eşitliği, mirasın kadın ve erkek arasında paylaşımı gibi konularda Fazlu'r-Rahman geleneksel anlayıştan farklı yorumlar getirmiştir. O bu tür konularla ilgili olarak Kur'an'da ve hadislerde yer alan hükümlerin hukukî olduğunu ve lafızların zahirine

---

469 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 106-108. Bu tür hadislerin hadis kaynaklarından her birinde bulunabileceğine işaret eden Fazlu'r-Rahman, başta Buhârî'de olmak üzere hadis kaynaklarında yer alan, "müslüman, diğer müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kimsedir" hadisini örnek göstermiştir. Ona göre hadiste ifade edilen bu tarif, aşırı ve sorumsuz politikaların bir sonucudur (*Islamic Methodology*, s. 108-109).

470 Fazlu'r-Rahman, bir tarihi kaynakta yer alan bir beyanın doğru olduğunu kabul ederek, başka beyanların değerlendirmesi meselesinin kritikliğine dikkat çekiyor ve İbrahim b. el-Velîd ile Zührî arasındaki şu olayı anlatıyor: İbrahim elinde bir eserle bir keresinde Zührî'ye gelip, bundaki beyanları kendi adına hadis olarak rivâyet etmesini rica eder, Bunun üzerine Zührî, "Benden başka kim sana bu hadisleri rivâyet edebilirdi? " cevabını verir (Rahman, *Islam*, s. 48-49).

471 Rahman, *Islam*, s. 48-49.

472 Rahman, *Islam*, s. 49.

bakılarak hukukî hüküm ifade etdildiğini dolayısıyla sonraki dönemde yeniden değerlendirilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.

Benzeri hükümlerin yerelliğini fakihlerin de bildiğini, ancak bunu her zamana şâmil hale getirmek için hukukçuların, "Her ne kadar bir hükmün vaz'ediliş sebebi özel olsa da, bu hüküm uygulamada genel bir hüküm halini alır", esasını getirdiklerini ve benzeri konuların herkes için bağlayıcı hale geldiğini söylemiştir.[473] Fazlu'r-Rahman, aynı şekilde Kur'an'ın yorumlanmasında takip edilecek metodla ilgili olarak ileri sürdüğü, "Kur'an'ın sosyolojik çevresi, yani Hz. Peygamber'in hareket ettiği ve tebliğde bulunduğu çevre tamamen dikkate alınarak tesbit edilmeli" şeklindeki görüşüne misâl olarak, hırsızlık cezası olarak uygulanan el kesmeyi örnek vermiş, el kemenin mecazen alınabileceğini ve yine, daha gelişmiş toplumlarda el kesmeye neden olan önceki sebep ve değerlerin değiştiğine dikkat çekmiştir. Kur'an âyetleri hakkındaki bu değerlendirmesi, Fazlu'r-Rahman'ın "hemen hemen hiç uygulanmayan bir kanun" ifadesi ile de dikkat çektiği, konu ile ilgili hadislerle doğrudan ilgilidir.[474]

Ayrıca Fazlu'r-Rahman, "had", "hudûd" gibi kavramları ayrıntılı olarak tahlil ettiği bir makalesinde[475], daha çok bu kavramla ilgili Kur'an'da geçen âyet-i kerimeleri tahlil etmiş ve bu âyetlerin ceza veya hukukî emir ifade etmesinin sözkonusu olmadığını ileri sürmüş ve yedinci yüzyıl Arabistan yarımadası şartlarında uygun olan çözümün günümüz için uygun olmayabileceğini iddia etmiştir. Ancak Fazlu'r-Rahman bu makalesinde, hırsızlık, zinâ ve kazif hadleri gibi konu ile ilgili hadisler ve hadislerde sözü edilen uygulamalar üzerinde durmamıştır.

C. SÜNNETİN BAĞLAYICILIK YÖNÜNDEN DEĞERİ

Sünnetin daha sonraki toplumlar için bağlayıcı olup olmadığı ve eğer bağlayıcı ise bunun ölçüsünün ne olduğu meselesi, tartışılan en temel problemlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bölgelerde olduğu gibi, çağdaş dönem Hind-Pakistan modernizminde de aynı tartışmalar daha esaslı ölçülerde gündeme getirilmiştir. Bu kısımda söz konusu tartışmalar, ele alınan şahıslar çerçevesinde iki temel başlık altında incelenecektir. Öncelikle İkbal ve Perviz'in ardın da Fazlu'r-Rahman'ın sünnetin hukukî açıdan bağlayıcı olup olmadığı konusundaki fikirleri, sünnetin hukukî bağlayıcılığı başlığı altında incelenecek, daha sonra, ağırlıklı bir biçimde Fazlu'r-Rahman'a ait olan, hadislerdeki ahlâkî unsurların zaman ve mekân ile sınırlandırılmak-

473 Rahman, *Major Themes*, s. 48-51.

474 Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 330.

475 Rahman, "The Concept of Hadd in Islamic Law", *IS*, IV/3, 237-251.

sızın geçerli ve bağlayıcı olduğu şeklindeki kanaati üzerinde durulacaktır. Bu başlık, onun aynı zamanda sünnetin hukukî olarak bağlayıcılığı konusundaki düşünceleri ile de birlikte değerlendirilmelidir.

1. Sünnetin Hukukî Bağlayıcılığı

Hadisle ilgili fikirlerini *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*'nde gündeme getiren İkbal, Abbasiler'in iktidara geldikleri zamana kadar Kur'an'ın dışında yazılı bir İslâm kanunu olmadığını ileri sürmüş[476] ve hadislerin en erken hicrî birinci asrın sonundan itibaren yazılı hale getirilmeye başladığını savunmuştur. İkbal'e göre, hadislerin güvenilir bir şekilde Hz. Peygamber'e kadar dayandığı sabit olsa bile, sünnetin tarihselliği prensibi kabul edildiği taktirde, nisbeti sahih olan sünnetin dahi bazı konularda bağlayıcılığını kabul etmemek gerekecektir. Şu halde modernistlerin sünnet konusundaki tavrını netleştirmek için onun tarihselliğine inanıp inanmadıklarını tesbit etmek gerekir. Bu bağlamda İkbal, zaman zaman kendi görüşlerini delillendirmek için hadislerden delil getirmiştir. İctihadın gerekli olduğunu ifade ederken Kur'an'da geçen, " و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين " (Bizim için mücadele edenlere, bize ulaştıran yolları göstereceğiz; şüphesiz ki, Allah iyilik yapanlarla beraberdir) âyetini[477] delil getirdikten sonra, "Bu fikri Resûl-i Ekrem'in bir hadisinde daha açık bir surette görmekteyiz" diyerek, onun Muâz'ı Yemen'e vâli olarak gönderdiği sırada aralarında geçen muhâvereden sonra Muâz'ın, " اجتهد برأيي و لا آلو " (..re'yimle ictihad ederim ve bu konuda gerekeni yaparım) şeklinde cevap verdiği hadisini[478] delil getirmiştir.[479] Bir başka yerde aynı konuda, " و جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا " (Yer-yüzü benim için temiz ve mescid kılındı" hadisini[480] delil olarak kullanmıştır.[481]

İkbal, İslâm hukukunun asıl kaynağının Kur'an, ikinci temel kaynağının ise hadîs olduğunu ifade etmekle, modernist çağdaşlarından ayrılmıştır.[482] Ancak o, şer'an delilliğini kabul etmesine rağmen, hadislerin eldeki mevzûlara göre, tamamen hukukî önem arzedenleriyle, hukukî nitelik arzetmeyenlerinin birbirinden tefrik edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna ilâveten hukukî hadislerin İslâm öncesi Arap yarımadasındaki uygu-

---

476 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 165.

477 el-Ankebut 29/69.

478 *Ebû Dâvûd*, "Akdiye", 11; *Tirmizî*, "Ahkâm", 3; *Nesâî*, "Kudât", 11; *İbn Mâce*, "Menâsik", 38; *Dârimî*, "Mukaddime, 20; *Ahmed*, I, 37, V, 230, 242.

479 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 148.

480 *Buhârî*, "Teyemmûm", 1, "Salat", 56, "Enbilâ", 40; *Tirmizî*, "Salat", 19; *Nesei*, "Gusül", 26, "Mesâcid", 3, 42; *İbn Mâce*, ""Tahâret", 90, *Dârimî*, "Siyer", 28; *Ahmed*, V, 145, 148, 161.

481 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 155.

482 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 171.

lamalardan alındığına dair tenkitleri gündeme getirerek, hangi uygulamaların ne dereceye kadar teamülde olduğunu tesbit etmenin güçlüğüne dikkat çekmiştir.[483]

İkbal'in hukukî hadislerin bağlayıcılığı ile ilgili gündeme getirdiği hadisin diğer bir kısmı da takrîrî sünnet ile ilgilidir. İkbal bununla ilgili olarak, "Hz. Peygamber'in açıkça ifade ederek tasvib etmiş veya bir şey söylemeden kabul ettiğini anlatmış olduğu adetlerin de herkes veya her zaman için mi tatbiki kastedildiğini keşfetmek mümkün değildir" ifadesini kullanmıştır.[484] Ancak bu ifadeden, İkbal'in takrîrî sünnet ile ilgili tereddütünün bulunduğu sonucuna ulaşmak zordur. Ne var ki aynı konuda Şah Veliyyulah'tan yaptığı uzunca bir iktibasın ardından bu tür uygulamaların o kavme mahsus olduğu, müstakbel nesiller için sıkı bir nizam olarak kabul ettirilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır.[485] Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin hemen hemen hadisleri hiç kullanmadığını dile getiren İkbal, onun "hadisleri kullanmadığı" şeklindeki değerlendirmelere karşı ileri sürülen delilleri aklî gerekçelerle reddetmiş[486] ve tamamen hukukî nitelikli hadislere karşı, İma-'ı A'zam'a izafe edilen tavrın kesinlikle doğru olduğunu ifade etmiştir.[487]

Hadisin dinin kaynağı olduğunu kabul etmesine rağmen onun sıhhati hususunda mübâlağa edildiğini savunan İkbal hakkında, Pakistanlı Muhammed Münevver şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "O, hadîsi inkâr etmiyordu. Hadisin faydası ve sıhhati hakkında mübalağayı kabul etmezdi. Ne bütün hadis kaynaklarını kabul eder, ne de onların faydalı bir hukuk kaynağı olduğunu reddederdi. Bir denge ve bir ihtiyat üzere idi".[488]

Sünnetin dinde Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olması veya Hz. Peygamber'in dindeki otoritesi hakkında muhafazakâr ulemâ tarafından delil olarak kullanılan, "Allah'a ve Peygamber'e itaat edilmesine dair " يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الأمر منكم " (Ey îman edenler! Allah' itaat edin, Peygamber'e de itaat edin ve sizden olup sizi temsil eden emir sahiplerine de),[489] " و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و احذروا "(Allah'a ve Resûlüne

---

483 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 171.

484 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 171. Kanaatimizce, İkbal'in bu tavrında tam belirgin bir biçimde olmasa da tarihselci bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür.

485 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 172.

486 Bu gerekçeleri İkbal, Ebû Hanîfe'nin zamanında da hadislerin kısmen toplanmış olduğu, hadisleri bilmemesi gibi bir ithamın tutarlı olmadığı ve şayet ihtiyaç duysaydı İmam Azam'ın da Mâlik ve İbn Hanbel gibi, bir "hadis mecmuası" hazırlayabileceği şeklinde sıralamıştır (*Reconstruction of Religious Thought*, s. 172).

487 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 172, 176.

488 Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 282; Mirza, *Iqbal: Fikr-i İslâmî kî Teşkîli Cedîd* (Karachi ts.) s. 256'dan naklen.

489 Âli İmrân 3/32.

itaat edin, karşı gelmekten sakının),[490] " قل اطيعوا الله و الرسول " (De ki Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin),[491] " و اطيعوا الله و الرسول " (Allah'a ve Resulü'ne itaat edin)[492] gibi âyetler sürekli olarak Hz. Peygamber'i Allah ile birlikte zikreder. Fazlu'r-Rahman, en azından hicrî I. asırdan bu yana müslümanların ve ayrıca bazı müsteşriklerin, bu tür âyetleri, Kur'an dışında, Hz. Peygamber'in sözlü ve amelî davranışlarına işaret edilmesi gerektiği biçiminde aldıklarını söyleyerek, gerçekte müslümanlar için Kur'an'ın otoritesinin Hz. Peygamber'in otoritesinin üstünde olduğunu, onun buyrukları ve hükümleriyle bağlı olduğu için sadece Kur'an'ın tebliğcisi durumunda bulunduğunu ileri sürmüştür.[493] Ancak bu konuda Margoliouth tarafından gündeme getirilen, "Kur'an'ın neresinde Hz. Peygamber Allah ile birlikte zikredilmişse, bunun sadece Kur'an'ın muhtevâsı ile sınırlı olduğu" şeklindeki görüşün kabul edilemez olduğunu belirten Fazlu'r-Rahman, Kur'an'ın Allah ve Hz. Peygamber'in otoritesinden sözettiği durumlarda, bu otoritenin genel anlamda bizzat Kur'an'da bulunan emirlere ait olduğu şeklinde yorumlanmasının mümkün olduğunu söylemiştir.[494] Fazlu'r-Rahman'a göre, Kur'an ve hadislerde zaman zaman yer alan Hz. Peygamber'in otoritesi ile ilgili deliller, özel birtakım durumlardı. Hz. Peygamber'in emirleri de ekseriya belli bir durumun sebep olduğu emirlerdir ve orada bulunan sahâbelerin huzurunda gayr-i resmî olarak söylenmiştir. En resmî beyanlar hutbe sırasında yapılmıştır. Ancak bunlar da genellikle o sıralarda vukû bulan dinî ya da siyasî, olay ve durumlardan kaynaklanmıştır. Aynı şey hukukî ve daha başka konular için de geçerlidir. Her durum kendi genel ve özel etkenleri göz önünde bulundurularak karara bağlanmıştır.[495] Yine Hz. Peygamber'in sünnetinin, Ortaçağ fıkıh ve hadis kaynaklarının ortaya koyduğu gibi, günlük hayatın ayrıntılarına kadar müdahele ettiği şeklindeki görüşün aksine, ümmetin sosyal ve ahlâkî hayatı ile ilgili temel meseleler dışında, pek fazla müdahelesinin olmadığı görülür. Fazlu'r-Rahman'a göre, zaten normal olarak müslümanlar ortaya çıkan problemlerini kendi aralarında hallediyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber her şeyden önce bir hukukçu olmayıp, dini ve siyasî bir ıslahatçı idi.[496]

Geleneksel anlamı ile sünnet, insan hayatının bütün yönlerine ışık tutucu, Selmân el-Fârisî'nin de ifade ettiği gibi, hatta nasıl tuvalete gidileceğine varıncaya

---

490 Âli İmrân 3/132.

491 en-Nisa 4/59.

492 el-Maide 5/92.

493 Rahman, *Islam*, s. 50.

494 Rahman, *Islam*, s. 50. Kanaatimizce neticede her iki bakış açısı da aynı noktaya, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın dışındaki konularda yetkisinin kabul edilemeyeceği sonucunda birleşmektedir.

495 Rahman, *Islam*, s. 53

496 Rahman, *Islam*, s. 50, 53.

kadar pek çok konuda insan ve toplum hayatına yön verme gücüne sahiptir.[497] Fazlu'r-Rahman, bu konu üzerinde de ısrarla durmuş, bu anlamda bir sünnetin ortaçağın fıkhî malzemesinden hareket edilerek çıkarılamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber öncelikle ahlâkî bir ıslahatçı olarak gönderilmiştir. Ancak zaman zaman çözümlemek durumunda kaldığı tek tük davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak başvurmuştur. Bizzat Kur'an'da da hüküm bildiren hususlar son derece az bir kısmı teşkil etmektedir. Bu çok az kısım da Kur'an'ın indiği çevrenin özelliklerini yansıtır. Bu anlamda Kur'an'da yer alan savaş ve barışla ilgili âyetler tamamen yöreseldir. Bunlar nazil oldukları şartlarla o denli ilgilidir ki onları, gerçek anlamda doğrudan bir hukukî metin olarak kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha doğru olur.[498] Fazlu'r-Rahman'a göre, aynı şekilde ilk dönem İslâm literatürü incelendiği zaman Hz. Peygamber'in genelde kanun koyucu olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, müşrik topluma karşı ahlâkî ve siyasi alanda amansız bir mücadele verirken, hayatın ince detayları ile uğraşmaya vakti kalmamıştır.[499] Yine Fazlu'r-Rahman, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da insanlara rehberlik etmek üzere sadece Kur'an'ın kaldığını, ilk dört halifenin de Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğrettiklerinin ışığı altında kendi hükümlerini uyguladıklarını ifade ederek[500], sahabe arasında sünnete verilen değeri görmezlikten gelmiştir.[501]

Fazlu'r-Rahman, modernizm öncesi ıslah hareketlerinin ve muhafazakârların başarısızlıklarının ana sebebinin, bütün dini ve tarihi kabul etmeleri ve dinin temel esaslarını, "Kur'an ve hadis" şeklinde ifade etmelerinin tabiî neticesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu değerlendirmelerin içine hadisin koruması altındaki her şeyin girdiğini de iddia eden Fazlu'r-Rahman'a göre, hadis problemini tenkidçi bir gözle tarihî açıdan ve yapıcı bir şekilde ele almadan, öz olanı tamamen tarihî olandan ayırma imkânı çok zayıftır. Yine ulemânın, hadîs ilminin tenkîde tabi tutulmasıyla, Ku'ran'ın sarsılacağına dair endişeleri yersizdir. Öte yandan muhtevâsı ne kadar şumullü olursa olsun,

---

497 Bu rivâyete göre Selmân el-Fârisî'ye bir müşrik gelerek, "قد علمكم نبيكم كل شيئ حتى الخرائة " (Size Peygamber'iniz helâya varıncaya kadar her konuyu öğretti) demiş ve onunla alay etmeye kalkışmıştı. Bunun üzerine Selmân, "اجل امرنا ان لا نستقبل القبلة " (Evet; doğru, o bize kıbleye dönmememizi, ...emretti) şeklinde cevap vermiştir. bk. *Müslim*, "Tahâret", 57, 58; *Ebû Dâvûd*, "Tahâret", 4, *Tirmizî*, "Tahâret", 16; *Nesâî*, "Tahâret", 36; *İbn Mâce*, "Tahâret", 16.

498 Kur'an'ın kanun koyması ile ilgili olarak Fazlu'r-Rahman, Sünnet için olduğu gibi, "ayetlerin evveliyatı ya da tarihsel bağlamı"ndan da söz eder. Müfessirlerce sebeb-i nüzûl de denen âyetlerin bağlamında değerlendirilmesi meselesi gerektiği gibi uygulanamadığını iddia eder.

499 Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, I/1, 10-11; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 10-11.

500 Rahman, *Islam*, s. 71; a.mlf., *Islam and Modernity*, 17.; a.mlf., "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 329-331; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, 242.

501 Rahman, *Islam*, s. 43.

hadîsin gerçek bir tenkîde tabi tutulması, konuya açıklık getirecektir. Hatta bir hadîsin Hz. Peygamber'in ağzından çıkmadığının ispatlanması, bu hadîsin reddedilmesini gerektirmez. Öyleyse Fazlu'r-Rahman'a göre aslolan, "muayyen bir hadîsin geçmişte ne gibi bir görev yaptığını veya yapmış olabileceğini ve İslâm'ın ondan hala böyle bir görevi bekleyip beklemediğini açığa çıkarmak maksadıyla onun doğuş sebeplerini ve gelişmesini bilmektir".[502]

Fazlu'r-Rahman'a göre, Hz. Peygamber'in vermiş olduğu tek tük hükümler de çok defa hususi özellikler arzetmesi dolayısıyla, sadece içinde bulundukları şartlar göz önünde bulundurularak verilmiş hükümlerdir. Bu hükümler Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hukukî kurallar olmakla birlikte, aynen ve harfiyyen kabul edilemezler. Bu görüşünü Fazlu'r-Rahman, onun beş vakit namazda bile, katı ve sert bir model önermemiş olmasını delil göstermiş, buradan hareketle o, Hz. Peygamber'in ahlâkî ve kısmen siyasi kararların dışında kesin tavır almadığını ileri sürmüştür.[503]

Fazlu'r-Rahman sünnetin bağlayıcılığı konusunu geleneksel dönemden tamamen farklı bir çerçevede değerlendirmiştir. O, sünnetin hukukî kurallardan çok ahlâkî kurallar getirdiğini, az sayıdaki hüküm ifade eden sünnetin de ancak kendi zamanını bağlayacağını söylemiştir. Bu anlamda nebevî sünnetin, mutlak olarak belirli bir muhtevâ ile dolu bulunmaktan çok, genel bir şemsiye kavram biçiminde anlaşılması gerektiğini ve sünnetin doğrudan doğruya davranışla alakalı bir kavram olduğunu savunmuştur. Fazlu'r-Rahman'ın bu görüşüne benzer bir şekilde, çadaşı Altaf Ali Aşgar da, Kur'an'ın yalnızca kıssalarının değil, bazı emirlerinin de tebliğ edildikleri dönemdeki mevcut şartlar dikkate alınıp değerlendirilmesi gerektiği meselesini gündeme getirerek, buradan, Kur'an'da yahut şeriatta mevcut kuralların hukukî düzenlemeler mi, yoksa ahlâkî düzenlemeler mi olduklarının tesbit edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Aşgar, emirlerin hukukî iseler belli bir zaman ve mekan için geçerli olacağını, ahlâkî ilkeler iseler uygulamalarının belli bir zamanla sınırlı olmayacaklarını ve Kur'an'daki emirlerin de kesin olarak itaati gerektirmediğini, zira kununların değişebileceğini savunmuştur.[504] Fazlu'r-Rahman'a göre bu anlamdaki sünnet, ilk devir ulemânın yorumlarını da ihtivâ etmektedir. Sünnetin hukukî bağlayıcılığı konusundaki düşüncesini onun şu sözlerinde de açıkça görmekteyiz: "... sünnet, tam olarak vaz'edilmiş kurallar serisi olmaktan çok, bir yol göstericidir..." Yine ona göre, ilk dönem ulemâsının ictihad ve icmaları bu sünnetin zorunlu birer tamamlayıcısıdır.[505] Bu gelişen süreç,

---

502 Rahman, *Islam*, s. 250-251.

503 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 12.

504 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 12; Baljon, *Modern Muslim Qur'an Interpretation*, s. 43 (Asaf Ali Ashgar'ın *Sekâfetü'l-Hind* (New Delhi) Ekim 1959'daki yazısından).

505 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 12.

ona göre, sünnetin devamlı sûrette bağlayıcı olamayacağının bir delilidir. Dolayısıyla, Fazlu'r-Rahman, sünnetin bağlayıcılığı konusundaki Şâfiî sonrası gelişmeleri, önceki dönemdeki ictihad çabaları sonucu yeni fikirlerin doğmasını engelleyen ve bu tür gelişmeleri asimile etmeyi hedefleyen kötü gelişmeler olarak görmüştür.[506]

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının müslümanlar için bağlayıcılığı meselesini tarihî açıdan değerlendiren Fazlu'r-Rahman'a göre, eğer Hz. Peygamber'in söz ve davranışı dinî açıdan müslümanlar için bir kural olarak görülmüşse, anlaşmalar gibi bazı belgeler dışında, bunların yazılmaması olağan dışı bir durumdur. Yine furûa dair konulardaki ihtilafların her birinin Hz. Peygamber'in sünneti olarak iddia edilmesi de, ya çelişkili durumların her birisinin sünnet olarak değerlendirilmesi gibi bir tutarsızlığı sergiler, ya da Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin o dönemde bağlayıcı görülmediğini ortaya koyar. Yine Fazlu'r-Rahman'a göre, Hz. Peygamber furûa dair konularda ya hemen hemen hiç bir örnek bırakmamıştır, ya da bırakmışsa bile, onlar sünnet veya bağlayıcı olarak görülmemiştir.[507]

Yine Fazlu'r-Rahman'a göre, ilk dönemde sünnetin özel bir davranış kodu haline gelmesinde (bağlayıcı sünnet kabul edilmemesinde) şahsî düşünce faaliyetinin önemli rolü olmuştur. R'ey ya da şahsî fikir denilen bu aklî düşünce ilk bir buçuk asırda, bir çok hukukî, dinî ve ahlâkî fikirler ortaya koymuştur. Ancak bunca zenginliğine rağmen bu malzeme oldukça farklılıklar arzetmektedir. Mevcut sünnet ve Kur'an'a dayanılmak suretiyle ferdî hür düşüncenin daha sistematik bir istidlal haline getirilmesine imkân verilmiştir. Fazlu'r-Rahman, ilk dönemdeki sünnet anlayışının re'y ve kıyasla yavaş yavaş yorumlanmış ve zamanla da Hz. Peygamber'in "ideal sünneti" halini almış olan uygulamasından hareketle ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bu anlamda Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulama ideal sünnet değil, sünnetin ulemâ tarafından yapılan yorumunu da içeren şekli ideal sünnet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun buna ideal sünnet demesi, Hz. Peygamber'in sünnetinin dönemin ilim adamlarınca yorumlanması ve Fazlu'r-Rahman'ın anlayışına göre, yorumların Hz. Peygamber'in ilk ortaya koyduğuna zaman zaman zıt da olsa, kendi dönemlerinin anlayışını yansıtması açısından önem arzetmektedir.[508] O, İmam Mâlik'in Muvatta'ını da bu anlayışın açık örneği olduğunu ileri sürer.[509]

---

506 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 19.

507 Rahman, *Islam*, s. 52.

508 Buradan hareketle Fazlu'r-Rahman, Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş az sayıdaki normatif kurallardan hareketle ulemânın kendi döneminde gerekirse önceki uygulamalara ters düşen yeni yorumlara ulaşmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir.

509 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 15.

Fıkhî konulara dair hadisleri ise, hadislerin özünde bulunan gerçek ahlâkî değeri, tarihî şartların belirlediği arka plandan çıkararak tesbit etmek, içinde bulunulan şartlara göre yorum yaparak ele almak gerekmektedir. Şu halde Fazlu'r-Rahman'a göre fıkhî hadîsi, doğrudan uygulanmaya hazır bir kanun olarak görmekten ziyade, yeniden incelenmesi gereken bir problem olarak görmek gerekir.[510] Bunu Fazlu'r-Rahman, hadîsi yeni bir yaklaşımla sünnete indirgenmesi ve duruma göre yorum metoduyla, içinde bulunduğumuz şartlara uygulanabilecek normların ihdas edilmesi şeklinde de ifade etmiştir.[511] Şu halde hadislerin anlaşılması için öncelikle yapılması gereken, hadislerin tarihî bağlamında değerlendirilmesidir. Zira hadisten çıkarılması gereken içerik (öz) tam anlamını ancak o tarihteki şartların belirlediği şartlarda kazanır.[512]

İlk bölüm de de işaret ettiğimiz gibi, Gulam Ahmed Perviz'in hayatı birbirine zıt iki safhadan oluşmaktadır. Bu açıdan o, kısa bir dönemi kapsayan Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirildiği ve İslâm'a yapılan saldırılara cevap vermeye yönelik yazdığı ilk safhanın ardından, tamamen akılcı ve hadis muhâlifi bir tavır aldığı ikinci ve uzun bir döneme girdi. Çağdaş Pakistan modernistlerinden ve Ahmed Han'ın açtığı çığırın savunucularından ve aklî tefsir metodunun devam ettiricilerinden sayılan Gulam Ahmed Perviz, İslâm hukukunun tek kaynağının şekil ve muhtevâ açısından tek orijinal ve sağlam kaynak olması sebebiyle Kur'an olduğunu iddia etmiştir. Aslında Perviz'in sünnet anlayışı onun vahiy anlayışından bağımsız değildir. O, Hz. Peygamber'i sadece vahyin taşıyıcısı, vahyi almanın vasıtası olarak gördüğü için, buna bağlı olarak, kendisine göre vahyin dışında saydığı sünnetin bağlayıcılığının olması mümkün değildir. Zaman zaman hadisleri eleştirmesine rağmen, onun karşı çıkışı, hadislerin güvenilir olmamasından değil, vahiy anlayışının gereği olarak sünnetin bağlayıcılık rolüne karşı çıkmıştır. Roshental, Perviz'in sadece Kur'an ile uyum arzeden hadisleri kabul ettiğini, diğer bütün hadisleri reddettiğini söylemiş olmasına rağmen,[513] bunun da çok fazla bir önemi yoktur, zira böyle bir durumda, onun hadîse itibar etmesinden ziyade Kur'an'ı esas aldığı sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca onun Kur'an'ı anlayış metodunun tamamen aklî ve değişken olması nedeniyle, aynı hadislerin bir süre sonra Kur'an'a ters olduğu gerekçesiyle reddedilebilme ihtimali söz konusudur. Aksi takdirde bütün hadisleri reddetmesi ve Kur'an ile uyumlu olduğunu düşün-

---

510 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 78-79. Buna örnek olarak Fazlu'r-Rahman riba-faiz konusunu ele almakta ve geleneksel anlayıştan farklı bir sonuca varmaktadır (*Islamic Methodology*, s. 88-89).

511 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 80.

512 Rahman, *Islamic Methodology*, s. 141.

513 Roshental, *Islam in the Modern National State*, s. 74, 208, 227; Abbott, *Islam and Pakistan*, s. 211; Abdulwadud, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *Tolu-e Islam*, IL/2, 59-60.

düklerini kabul etmesinin bir anlamı yoktur ve bu tavır objektif bir davranış değildir.

Perviz hadislerin bağlayıcılığı konusunda da oldukça tereddütlü davranmıştır. İlk dönem Hindistan altkıtası modernistlerinden Çerağ Ali gibi, o da bu konuda temel gerekçe olarak hadisin kesin bilgi ifade etmemesini delil göstermiştir. Kelâm âlimlerinin yaygın kanaatine göre bir bilginin kesinlik ifade etmesi ve dine temel olması için yakîn derecesinde sabit olması gerekir. Perviz'e göre tenkid süzgecinden geçmiş hadisler bile bu şartları taşımamaktadır. Dinin kesinlik istediği bir noktada zannî olan hadislerin delil olması söz konusu olamaz.[514]

Ortaçağ'dan bu yana sünnetin etkisi ile, süreklilik ve istikrarın tesirinden kurtulamamış modern İslâm'ın, artık yaratıcılığın hasretini çektiğini ifade eden Fazlu'r-Rahman, "bununla birlikte bütün hadisleri reddedip sadece Kur'an'a dayanma arzusundadırlar", diyerek, Ehl-i Kur'an cemaatinin ve Gulam Ahmed Perviz tarafından yayınlanan *Tulû-i İslâm* dergisinin bu konudaki faaliyetlerinin yanlışlığına işaret etmektedir. Ancak Fazlu'r-Rahman yine de, bu zümrenin sünnetin tarihî gerçekliğini mi, yoksa i'tikâdî geçerliliğini mi inkâr ettikleri hususunda şüphelerin bulunduğunu ve hadîsin teşekkülü hususunda değerlendirmede bulunmamış olmalarının kesin hüküm vermeyi güçleştirdiğini ifade etmektedir.[515] Ehl-i Kur'an cemaatinin yanlışlığını ifade ettikten sonra o, Kur'an'la irtibat sağlamamızın tek yolunun hadîsten geçtiğini, çünkü hadîsin bir bütün olarak bir kenara atılması durumunda, Kur'ân'ın tarihîliğine ait olan temelin bir defada ortadan kaldırılmış olacağını ileri sürmekte ve modernist olarak tanımladığı bu gruba, şu tavsiyede bulunmaktadır: "Hadîs, bütünüyle Hz. Peygamber'in sözlü ve saf öğretisini temsil etmese de, mutlak surette Hz. Peygamber ile yakın bir ilişkisinin olması yanında, özellikle hadîs ilminin ümmet tarafından ne şekilde anlaşıldığının ilk gelişimini de ortaya koymaktadır".[516]

Tulû-i İslâm ismiyle neşrettiği dergide yer alan (Eylül 1956) "İtâ'at-i Resûl" başlıklı bir yazıda, Hz. Peygamber'in İslâm ümmetinin odak noktasını oluşturduğunu, ona itaatten maksadın Kur'ân'a boyun eğmek olduğunu ifade eden Perviz'e göre, dinin ve İslâm hukukunun tek kaynağı Kur'an'dır. Zira nazmı ve muhtevâsı itibariyle tek sahih ve orijinal metin odur.[517]. Perviz, vahy-i metluv ve vahy-i gayr-i metluv ayırımının da geçerli olmadığını belirterek, Hz. Peygamber'in birisi peygamberlik diğeri de normal insan olarak iki kapasitesi bulunduğunu, Allah'ın vahyi olan Kur'an'ın peygamberlik vasfı ile alakalı iken, sünnetin ise, Hz. Peygamber'in farklı konulardaki

514 Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 223.

515 Rahman, *Islam*, s. 66, 219.

516 Rahman, *Islam*, s. 67.

517 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 19, 22.

kişisel anlayışlarının ürünü olduğunu iddia etmiştir ki bu aynı zamanda Perviz'in sünnete bakışını yansıtmaktadır.[518]

Hadislerin Kur'an tefsiri için bir kaynak olduğu meselesi, özellikle tefsir alanına ağırlık veren modernistlerce zaman zaman gündeme getirilmiştir. Ancak bu konuda ayrıntılı bilgi veren Perviz olmuştur. O *Makâm-ı hadîs* isimli eserinde, hadislerin tefsirde kullanılması düşüncesine muhalefet etmiş ve buna karşı ileri sürülen delilleri çürütmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kur'an'da geçen, "و يعلمهم الكتاب و الحكمة " (Onlara Kitâb'ı ve hikmeti öğretir) âyetindeki[519] "حكمة" kelimesi nebevî hadislerle eşdeğer görmenin mümkün olmadığını, " و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا " (Resûl size neyi verirse onu alın, size neyi yasaklamışsa ondan kaçının) âyetinin,[520] hadislerin otoritesini ispatlamayacağını, zira bu kelimenin emretmek anlamı olmadığını, yine olayın sadece o sıradaki ganîmetlerin taksimi ile ilgili olduğunu savunmuştur. Yine, " و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى " (O hevâdan konuşmaz, onun konuşması kendine vahyedilenden başka bir şey değildir) âyetinden[521] hareketle, Peygamber'in dilinden çıkan her şeyin vahiy olduğunu savunmanın saçma olduğunu, Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerin devlet idâresi ile sınırlı olduğunu ve aynı vasfın daha sonra halîfelere, şimdi de merkezî idareye, dolayısıyla ümmetin idaresine delâlet ettiğini iddia etmiştir. Bütün bu izahlarıyla Perviz'in ulaşmaya çalıştığı sonuç, Kur'an'ın hiç bir yerinde, hadîse olan inancın Kur'an ile aynı derecede olmadığını ıspatlamaktır.[522]

Perviz, Hz. Peygamber'in, vahyi alış sırasında içinde bulunduğu, Allah'ın Resûlü ve insan olması gibi iki farklı kapasitesinin varlığını ve sahâbenin de onun bu ikisini birbirinden ayrı mütâlaa ettiklerini iddia etmiştir. Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi o, vahyi sadece Kur'an ile sınırlandırmış ve Kur'an'ın dışındaki bütün hadislerin güvenilemeyeceğini ve hukuk için kaynaklık edemeyeceğini savunmuştur.[523]

Muhâfazakâr ulemâyı en çok rahatsız eden konulardan birisi de Perviz'in[524] vahiy anlayışıydı. Perviz'e göre, Hz. Peygamber sadece Allah'ın vahyini taşımakla memurdur. Onun vahyi aktarmasından öte herhangi bir insandan hiç bir farkı yoktur. Hz. Peygamber'in zekat meselesinde olduğu gibi, devlet reisi olarak tasarrufları, ibâdetlerle ilgili olarak ortaya koyduğu esaslar, herhangi bir insanın ortaya koyduğun-

---

518 Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, s. 23.

519 el-Bakara 2/129, 151.

520 el-Haşr 59/7.

521 en-Necm 53/3.

522 Perviz, *Makâm-ı Hadîs*, s. 80-83; McDonough, *The Authority of the Past*, s. 17-18.

523 Perviz, *Mi'râc-ı İnsâniyyât*, s. 275; Chawla, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, , s. 28.

524 bk. Ahmad,-Grunebaum, *Muslim Self Statement in India and Pakistan*, s. 167-181; A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 28, 32.

dan daha üstün değildir. Perviz'in bu anlayışıyla, Hz. Peygamber'in Kur'ânî mesajı dışındaki bütün gücü elinden alınmış olmaktadır. Dolayısıyla onun hadisleri inkarı, onların güvenilirliği ile alakalı değil, doğrudan vahiy anlayışının bir sonucudur.[525]

2. Sünnetteki Ahlâkî Değerlerin Bağlayıcılığı

Sünnetin bağlayıcılığı konusunda kısmen temas edildiği gibi, modernist düşünce hadislerin hüküm ifade eden yönlerinden ziyâde, ahlâkî yönüne dikkat çekmiştir. Bu konuya düşünce sistemi içerisinde ayrı bir yer verenlerin başında Fazlu'r-Rahman gelmektedir. Burada olayların hukukî bir zorunluluk altında değerlendirilmesini doğru bulmayan Fazlu'r-Rahman, Kur'an'ın insanı ahlâkî kanuna boyun eğmeye çağırdığını, iyimserliği övüp, ümitsizliğin en büyük günahlardan olduğunu belirterek insanın yaratıcı ahlâkî enerjisinin en yüksek düzeye çıkarılmasını sağlamayı hedeflediğini ifade etmiştir. O, değişik eserlerinde sürekli olarak Kur'an'ın başlıbaşına ahlâk kanunu ve temel hamlesinin ahlâk olduğunu, ahlâk kanunlarının değişmeyeceğini, insanın bunu değiştiremeyeceğini vurgulamıştır. İnsanın bu ahlâk kanunlarına boyun eğmesine ise, ibâdet veya "Allah'a kulluk" denmiştir.[526] Kur'an ve hadislerde önemli bir yer işgal eden ve gerçek müslüman olmanın ve müslümanın tek üstünlük alâmeti olan takvânın, Fazlu'r-Rahman tarafından, "ahlâkî tehlikeye düşmekten devamlı korkup sakınmak için tetikte olma"[527] şeklinde tarif edilmesi, onun takvayı ahlâklı olmakla eşdeğer gördüğünün ispatıdır. Bu görüşünü biraz daha açan şu ifadesi de ahlâkîlik esasına açıklık getirmektedir: "Kur'an her şeyden önce, bir dinî ve ahlâkî ilke ve uyarılar kitabıdır; hukukî bir belge değildir. Bununla birlikte Medîne'de bir cemaat devleti kurma işlemi sırasında vaz'edilen bazı önemli hukukî sözleri de ihtivâ etmektedir".[528]

Fazlu'r-Rahman'ın düşüncesinin gerçekleştirilmesinde ilk görev, tarihçiye düşmektedir. Tarihî kaynaklara inerek olayların vuku bulduğu şartların tesbit edilmesinden sonra, klâsik bilimciler o dönemle ilgili nakledilen malzemeyi tarihî bilgilerin ışığında anlamaya ve tefsir etmeye çalışır. Bundan sonra, onların vardığı sonuçları günün şartlarında ve ihtiyaçlarına göre değerlendirmede sosyal bilimci aracılık etmelidir. Ancak burada gerçek ve etkili yönlendirme ve "ahlâk mühendisliği" görevi, ahlâkçıya

---

525 Abbott, *İslam and Pakistan*, s. 211.

526 Rahman, *Islam*, s. 32-33.

527 Rahman, *Major Themes*, s. 123.

528 Rahman, *Islam*, s. 37.

düşmektedir.[529] Burada ahlâkçıya, kendi ifadesiyle "ahlâk mühendisliği" görevini vermesinin kendisi açısından büyük önemi vardır.

Fazlu'r-Rahman, yapılması gereken tefsir çalışmalarının ahlâk ile doğrudan alakalı olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Bunun kendi düşünce sistemi içerisinde çok büyük bir yeri vardır. Çünkü ahlâkî değerler, tarih boyunca sürekli toplumun pratik ihtiyaçlarına cevap vermek üzere geliştirilen ve pratik neticelerini verdikten sonra (tarihsel bir hukukî çözümün veya yere ve zamana bağlı bir kararın aksine), diğer gelecek olaylar ve şartlar için değerini kaybeden, ikinci dereceden değer gibi değildir. Şu halde ahlâkî değerler tarih üstü bir geçerliğe sahiptir.[530] Fazlu'r-Rahman'ın ahlâkî değerlere takdir ettiği bu rol ile, tefsir yorumu ve hadislerin arkaplanının ruhunu, özünü anlama çabası arasında doğrudan bir ilişki vardır. Çünkü neticede ikisi aynı noktada birleşmektedir. Sonuç olarak Fazlu'r-Rahman'ın bütün düşünce sisteminin hedefini, zamanın geçmesiyle değerinden hiç bir şey kaybetmeyen ahlâkî değerlere ulaşmak şeklinde özetlemek yanlış olmasa gerektir.

Ahlâkî konular gibi evrensel olanlar dışında hadislerin bağlayıcılığını genel olarak kabul etmeyen Hind-Pakistan modernistlerinin bu konuda ileri sürdüğü delillerden birisi de, hadislerde sosyal hayatın farklı yönlerine dair oldukça ayrıntılı biçimde yer işgal eden ve müslümanları değişmeyen bu emirlere uymaya zorlayan esasların bulunması ve bunların değişen zamana rağmen eski hali ile değişmez delil kabul edilmesi meselesi olmuştur. Perviz'e göre Kur'an'da böyle kesinleşmiş ve değişmeyen unsurların fazla yer almaması, insanlara esnek bir prensipler alanı bırakılmasından kaynaklanmıştır. Zekat konusunu örnek vererek bu görüşünü açıklamaya çalışan Perviz, Kur'an'da yüzlerce defa zekat vermekten bahsedilmesine rağmen ayrıntılarının ve yüzde iki buçuk gibi bir oranın verilmediğini, oysa bu oranın bu şekilde kesinleştirildiğini ifade etmiş, şayet Allah'ın arzusu bu oranı kıyamete kadar sabit tutmak olsaydı onu mutlaka Kur'an'da kesin ifade etmesi gerektiği sonucuna varmıştır.[531] Görüldüğü gibi Perviz ulemâ tarafından sünnetin hücciyyeti için kullanılan ve oldukça güçlü bir delil olduğu için bir çok modernist tarafından dahi kabul edilen bu delili tam tersi bir konuda kullanabilmektedir.

---

529 Rahman, *Islam and Modernity*, s. 7.

530 Rahman, *Islam and Modernity*, 5.

531 Baljon, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, 223-224.

IV. DEĞERLENDİRME

Hadis ilminin temel konuları esas alınarak incelenmeye çalışılan Çağdaş Dönem İslâm Modernistlerinin hadis ve sünnetle ilgili bazı meselelere bakışı, seçilen şahsiyetlerin çeşitliliği nisbetinde farklılık arzetmektedir. Bu açıdan, inceleme alanına giren bölgelerden daha başka şahsiyetleri de incelemek suretiyle çalışmanın alanını genişletmek mümkün olmakla birlikte, her bölümde ele alınan şahsiyetlerden en az birinin, hadislere yöneltmiş olduğu eleştirilerin geliştirmeye çalıştıkları metodik bakıştan kaynaklandığının görülmesi, çalışmanın hedeflerinden birini gerçekleştiğini göstermesi açısından önemli bir sonuçtur.

Bu çerçevede Mûsa Cârullah, bazı kimselerce mu'tezilî esasları benimsemiş bir modernist olarak tanımlanmasına rağmen sünnet konusunda oldukça farklı bir tutum sergilemiştir. Sahih sünnetin zâhirî anlamıyla mütevâtir senedle rivâyet edileninden ahâd rivâyetlerine kadar hepsinin hukuk açısından kesin delil olduğunu, "Nasların tümünün zâhirî anlamının, sahih olan âhad, müstefîz ve mütevâtir sünnetlerin aynı derecede bağlayıcılığı olan kesin delillerdir" sözleri ile ifade etmiştir. Bu düşüncesine rağmen sünnetin sahihini sakîminden ayırmak için hadisleri yeniden gözden geçirmek gerektiğini ve eski değerlendirmeye tam i'timâdın çocukça bir teslimiyet olacağını ifade etmiş, burada da temel fonksiyonu akla vermiştir.

Kur'an'ı ve sahih hadisleri kesin hüccet saymasına rağmen Bigiyef, akla olan itimadının gereği olarak, kıyasın ardından kesin bağlayıcı kabul ettiği ve hukemânın toplumu ıslah etmek için ortaya koyduğu sünnet, "sünnet-i vad'iyye" şeklinde tanımladığı bir başka bilgi kaynağından daha bahseder ki, bu kavram daha sonra Fazlu'r-Rahman tarafından geliştirilip sistemleştirilmeye çalışılan, "yaşayan sünnet" mefhûmuna benzer bir şekilde, problemlere çözüm bulmaya gayret etmiştir. Ancak iki yaklaşım birbirinden temelde farklılık arzetmektedir. Aynı fikirleri yine benzer esaslara dayanmak suretiyle, Mısır-Sudan bölgesinde dile getiren ise Mahmud Muhammed Tâhâ olmuştur. O da aklı esas alarak, sürekli zamana bağlı olarak değişip geliştiğine inandığı İslâm anlayışı için, "İslâm'ın ikinci mesajı" kavramını geliştirmiştir. Burada sözü edilen "sünnet-i vadiyye", "yaşayan Sünnet" ve "İslâm'ın ikinci mesajı" gibi kavramlar aynı ortak noktadan hareket eden ancak birbirinden büyük bir ihtimalle bağımsız ortaya atılmış kullanımlardır. Bigiyef'in sünnet-i vadiyye'si bir yana bırakılacak olursa, diğer ikisi daha tartışmaya açık ve nasların zahirî anlamını dışlayıcı ve özellikle aklı ve tarihselciliği esas alarak sistemleştirilmeye çalışılmış kavramlardır. Yine aynı şekilde Mehmet Âkif ve Reşid Rıza'nın zaman zaman geleneksel hadis anlayışına yaklaşan tutumları bir yana bırakılacak olursa, incelenen diğer şahsiyetlerin tamamı, dinî emirlerin değişen şartlar ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yorumlanması esasını benimsemişlerdir.

Sünnetin nazarî olarak insan hayatını aydınlatan kaynak olduğunu ve bu sebeple sünnetle amel etmeye hazır olduğunu kabul eden fakat sünnete temel teşkil eden hadislerin tümüne güvenilemeyeceğini iddia eden, dolayısıyla ya sünnetin tamamını veya önemli bir kısmını kabul etmeyen yaklaşımları sebebiyle incelenen kişilerin tamamı, hadis kaynaklarının sıhhati meselesi üzerinde durmaktadırlar. Prensip olarak hadislerin sıhhati üzerindeki tereddütler, özellikle Gulam Ahmed Perviz'de görüldüğü gibi, önce onların sıhhatini inkarı neticede bütün sünnet nizâmının inkârı ile sonuçlanmıştır.

Yine hadisin dikkatli bir seçimden sonra ve akıl süzgecinden geçirilerek kabul edilmesi gerektiği konusunda genelde hemfikir olan modernistler bu sebeple, özellikle Reşid Rıza ve Ahmed Emin'de görüldüğü gibi, dinin basitleştirilmesi ve İslâmın özüne dönülmesi arzularını sık sık tekrarlamışlardır. Bu amaçla hadislerin sıhhatini tesbitte eski yöntemlerin tekrar gözden geçirilmesi kadar yeni yöntemlerin de kullanılması gerektiğine işaret etmişler, ilk devir hadis râvî ve münekkitlerini eleştirmekten geri kalmamışlardır. Oysa günümüzde hadislerin sıhhatli bir şekilde tesbiti hususunda ilk devir muhaddislerinin hadis tenkid ilmi ölçüleri içinde çok önemli fonksiyonlar icra ettiklerini ve bu işi layıkıyla ifâ ettiklerini, gerek Batı'da gerekse Doğu'da yapılacak hiç bir çalışmanın hadislerin sıhhatine halel getirecek bir neticeyi ispatlayamayacağı kanaatinde olanlar hiç de az değildir.

Şu halde her ne kadar fikirleri ele alınan kişiler ısrarla hadislerin uydurulduğuna dikkat çekse de uydurma hadislerin var olması bütün halinde hadis ilminin şaibe altında kalmasına ve hadis sisteminin zayıf olduğuna delalet etmez. Muhammed Esed'in de isabetle belirttiği gibi bunca sahih hadislerin varlığına rağmen bazı muasır müslümanları hadislere karşı bir tutuma sevkeden sebeplerin kaynağına kadar inmek mümkündür: Bunların başında Allah Resûlü'nün sünnetinde parıldayan gerçek İslâm ruhu ile gerileyen asri düşünüş ve yaşayış yolunu bir düzen içerisinde birleştirmenin imkânsızlığındandır. Bu sebeple hadîsi kıymetten düşürmek isteyen tenkitçiler kendilerine ve çevrelerine ait kusurları meşru göstermek için sünnete uymanın kaçınılmaz bir esas olduğunu inkara yeltenmişlerdir. Çünkü bu yapılınca Kur'an'ın öğrettiği esasları her biri kendi meyline ve şahsî düşünüşüne göre istediği gibi tevil etme ve anlama imkânı elde edecektir. Yine münevver adı verilen bazı kimselerin sünnete karşı bu tutumunun bir başka sebebi de aynı anda hem sünnete uymanın hem de Batı tarzı hayat yaşamanın imkânsızlığının görülmüş olmasıdır. İşte yabancıya ve Batılı'ya özenme Allah Resûlü'nün hadislerinin ve onlara bağlı olan sünnet nizamının kabul görmemesinin gerçek sebebidir.[532]

---

532 Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, s. 104-106.

Geçmiş mirasa ve geleneksel İslâm'a yapılan ilaveleri ve bid'atleri eleştirmede, ortaçağ hadis ve hukuk çalışmalarını tenkit kapısının yeniden açılmasında, modernistler de vahhabiler gibi düşünmektedirler. Modernistlere göre bu eleştirilerin yapılması zorunludur. Zira onlara göre, Ortaçağ'ın hadis İlmi hakkında 1940'ların Ezher'inde hadislerin sahih ve İsrailiyat şeklinde ayrılarak yeniden tasnifi sonucunda gerçekçi bir çözüme ulaşılması mümkün değildir. Bundan da öteye bilimsel veriler, aklî istidlaller ve toplumun ihtiyaçlarına göre varılan sonuçların değerlendirilmesi yapılacak tenkîdin boyutlarına dahil edilmelidir. Bu şekilde bir yaklaşımla modernistler geçmişte hadislerin tenkîdinin kısmen yapıldığını kabul etmekle birlikte, yapılan bu tenkitlerin günümüzde geçersizliğini ve geliştirilmesini savunmaktadırlar. Modernist düşünürler hadislere atfedilen itibar ve otoriteye karşı oldukları içindir ki hep birlikte "Kur'an'a dönüş" çağrısında bulunmuşlardır. Ancak onların bu çağrısı, Kur'an'a vurgu yapmak için değil, sünnetin dindeki rolünü azaltmaya yöneliktir.

Hocası Abduh ile fikrî yakınlığı sebebiyle önceleri onu takip etmesine rağmen, zamanında sünnet konusundaki tartışmalar kendisini sünnet savunucusu durumuna gelen Reşid Rıza, es-Sibâî'nin de ifade ettiği gibi Mısır ve çevresinde sünnet savunucularının önde gelenlerinden sayılmıştır. Abduh'un sünnet konusundaki bilgi eksikliği veya aşırı aklî esaslara dayalı fikirlerine yapılan eleştirileri de dikkate alarak görüşlerini ortaya koyan Rıza, buna rağmen zaman zaman muhafazakâr ulemânın eleştirilerinden nasibini almıştır. Reşid Rıza'nın hadislerin hicrî I. yüzyılda yazılmamasını, sahabîlerin sünneti ebedîleştirmek istememiş olmalarına bağlamaya çalışması, muhtemelen sonraki çalışmalarda da benzeri fikirlerin savunulmasında etkili olmuştur. Zira Fazlu'r-Rahman ve benzeri kimselerin sünnetin tarihselliğini savunan düşünceleri ile Rıza'nın bu değerlendirmesinin bir noktada ortaklık arzettiği dikkat çekmektedir.

Rıza'nın önemle üzerinde durduğu bir husus da hadis sahasıdır. Abduh hareketinin üzerinde durduğu sadece sahih hadisi temel alma anlayışı, ıslah edilmiş İslâm'ın en temel kaynaklarından birisi olarak kabul edilmiştir. Hadislerin güvenilirliğini test edebilmek için Goldziher'in ifadesiyle büyük bir hüner göstermiş ve eski zamanların hadis tenkitçileri arasında yerini almış olan Rıza, buna rağmen modern tenkid yöntemlerini de benimseyerek bu alandaki çalışmalardan önemli derecede etkilenmiştir.

Reşid Rıza'nın aksine sünnet hakkındaki düşüncelerinde şarkiyatçıların etkisinin kolaylıkla farkedilebileceği bir yaklaşıma sahip olmasına rağmen Ahmed Emin, müslüman okuyucularından çekinmesi ve onların duygularını rencide etme endişesi sebebiyle, bu konudaki fikirlerini açıkça telaffuz etmekten kaçınmaya çalışmıştır. Şarkiyatçılar tarafından takip edilen bir yöntemle varılan sonuçları müslüman halkın kabul

etmesinin imkânsızlığının bilinci içinde çalışmalarını sürdürmüş, ancak fikirlerini yine de çoğunlukla onların tartıştıkları konular üzerine bina etmiştir.[533]

Hadislerin bağlayıcılığını genel anlamıyla kabul etmeseler de Muhammed İkbal, Reşid Rıza, Ahmed Emin ve Mûsa Cârullah gibi bir grup modernist, özellikle sahih şekilde ve fiilî olarak nakledilmiş Hz. Peygamber ve sahâbe sünnetinin bağlayıcılığını kabul ederken, Gulam Ahmed Perviz gibi bazıları ise bütünüyle klâsik dönem hadis anlayış ve uygulamalarının geçerliliği olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu iki aşırı uç arasında bir grup daha vardır ki onlar da hadîsin potansiyel olarak İslâm hukuku için kaynaklığını kabul etmekle beraber, nelerin alınıp nelerin değiştirilmesi gerektiği, hangi hadislerden ne şekilde hüküm çıkarılacağı gibi meseleler üzerinde durulmasını zorunlu görmüşlerdir.

Modernist düşüncenin teorik boyutunun ağır basması sebebiyle fikrî temellerin hadisleri ve sünnet malzemesini nasıl etkilediği meselesi ciddî bir soru olarak dikkat çekmektedir. Bu soruyu kısmen de olsa cevaplandırabilmek amacıyla, bu çalışmada incelenen modernist düşünürlerin temel ilkelerinin hadislerin değerlendirmesini ne ölçüde etkilediğini, daha açık bir ifade ile bu ilkelerden hareketle, hangi kaynakta olursa olsun, sahih kabul edilen hangi tür hadislerin mevzû sayıldığı ortaya konulmaya çalışıldı. Sadece modernistlerin kendilerinin ifade ettikleri hadislere dayalı olarak incelenmeye çalışılan bu kısımda düşüncelerin etkisi daha kolay görülmektedir. Burada ortaya çıkan bir sonuç da, bütün İslâm âlimleri tarafından sahih hatta mütevatir kabul edilen "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (Kim, adıma kasten yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın) şeklindeki rivâyette olduğu gibi, hadislerin hangi kaynakta yer alırsa alsın, genel ilkelere uymaması durumunda uydurma kabul edilmesidir.

Çağdaş dönem İslâm modernizminin ulaştığı bu noktayı değerlendirmek gerekirse, geçen bunca zamana rağmen, çıkış yerlerinde fazla varlık gösterememesi ve savunulan fikirlerin akademik seviyede sınırlı bazı çevrelere hitâbetmesi, bunların uygulanabilirliği hakkında ciddî şüphelerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Mehmet Âkif'in de ifade ettiği gibi benzeri düşünce hareketlerinin uygulamaya yönelik boyutunun olmaması, elbette bu başarısızlığın en temel sebebidir. Modernist düşüncenin sonradan görülmeye başlandığı ve gelişmelerin Hind-Pakistan altkıtası ve Mısır'dan alınan etkilerle ortaya çıktığı bölgelerle ilgili olarak ise henüz bir şey söylemek oldukça erkendir. Kanaatimizce bu tür yerlerde de başarı veya başarısızlık ferdî gayretlerle doğrudan alakalıdır.

---

533 Aynı kanaati müslümanların yanında bazı Batılı araştırmacılar da ifade etmişlerdir. bk. Safran, *Egypt in Search of a Political Community*, s. 138; Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 33-34.

SONUÇ
VE
BİBLİYOGRAFYA

SONUÇ

İslâm dünyası, aydınlanma çağı sonrası Avrupa düşüncesiyle değişik vesîlelerle tanışmış ve içinde bulunduğu sıkıntılı dönemi atlatmak için onu da alternatif çözüm yolları arasında kabul etmişti. Allah'ın iradesinden çok insanın ve aklın önceliğine inanan Batılı düşünürlerin eserleri böylece, müslüman aydınlar tarafından ya tamamen adapte etmek ya da kısmen istifâde etmek amacıyla okunmaya başlandı. Problemlere çözüm üreteceği düşüncesiyle gerekli teknolojik ve kültürel altyapı hazırlanmadan başlayan entegre faâliyeti, toplumun her alanında beklenmedik sonuçlara ulaşılmasına neden oldu. Bu safhaya kadar İslâm toplumunda, toplumsal veya dinî problemler karşısında, gerçek rehberin Kur'an ve Sünnet olduğu inancının bir sonucu olarak, aksaklıklar bu kaynaklara müracat edilmek sûretiyle giderilmeye çalışılıyordu. Batı düşüncesi ile karşılaşılmasının ardından temel kaynaklara alternatif olduğu düşünülen bir başka teklif daha gündeme gelmiş oldu.

Son bir kaç asırdan beri Batı, İslâm dünyasını sürekli takip etmiş, İslâm'ı çatışan yapı olarak görerek onları kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, "İslâmî bir devlet anlayışı karşısında seküler bir anlayışı, muhafazakâr islâmcılığa karşı modernist islâmcılığı, selefî islâm anlayışına karşı gelenekselci islâmı, idareci üst tabakayı ve zengin seçkinleri, islâmî birliğe karşı etnik milliyetçiliği, yine muhafazakâr islâma karşı tasavvufî islâmı, daru'l-Harb anlayışına karşı daru'l-İslâm fikrini" desteklemişlerdir.

Modernizmin İslâm dünyasına yoğun bir biçimde girdiği yer olan Hindistan altkıtası, idarî ve hukukî alanda Batı hukukuna geçen ilk müslüman toplum olmuş, geniş bir alanı içine alan faâliyetleri sebebiyle, Hindistan modernistlerinin düşünce arka planı, İngiliz eğitim sisteminden etkilenmiş, bu aynı zamanda dinî düşünceye de etki etmiştir. Batı bilimin tesiri ile "tabiatçılar", akılcı geleneği sürdürmeleri ile de "yeni-mu'tezile" olarak isimlendirilen bölge modernistlerinin fikirlerindeki aşırılıkları ve İslâm karşısındaki savunmacı tutumları, bazı çağdaş modernistler tarafından bile aşırı kabul edilmiştir.

Mısır-Sudan modernistleri ise Batı düşüncesi ile ilk defa Napoleon tarafından getirilen bilim ve din adamları sayesinde, daha sonra da İngiliz istilâsı sonrasında idarecilerin baskısıyla tanıştılar. İslâm ülkelerinden Avrupa'ya giden seyyahlar da bu sürecin hızlanmasına önemli katkılar sağladı. Ancak Mısır-Sudan modernizmi, mahiyet olarak diğer bölgelere göre daha kelâmî bir nitelik arzetmiştir. Osmanlı Türkiyesi'nde ise, modernistleri de içine alacak şekilde kullanılan İslâmcılar tabiri, dinî naslara daha yakın bir seyir takip etmişler, değişim ve entegrasyonu, daha çok bilimsel ve teknolojik alanda istemişlerdir.

Teşekkül dönemi modernistleri, zaman zaman Kur'an ve Sünnet'e dönme çağrılarına rağmen, ortaya attıkları fikirleri ile bunlar arasında bir çatışma gördüklerinde, nasları te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Çoğu kere onların Kur'an ve Hz. Peygamber'in İslâm'ına dönmekten bahsetmeleri, bunların bir anlamda akıl ve modern bilim ile test edilmesine bağlanmıştır. Yine bu dönemde Hindistan'da "neyçîrî", Mısırda "dehrî" şeklindeki yaklaşımlar, Türkiye'de "garpçılar" tarafından temsil edilmiştir.

Bakış açılarındaki temel benzerlikler bir yana, teşekkül dönemi modernizmi tamamen ferdî birer gelişme olarak ortaya çıkmış ve kişilere bağlı olarak seyrini devam ettirmiştir. Çağdaş İslâm modernizminde ise, önceki fikirler nisbeten savunulmaya devam edilmiştir. Dolayısıyla, çağdaş dönem modernizmin geldiği noktalar dikkate alınmaz ise, önceki dönem için modernizmden söz etmek, sınırları belirlenmemiş bir düşünceden bahsetmek anlamına gelecektir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, Batılılaşma süreci öncesine kadar geçen dönemde problemlerin çözümündeki esnek tavırlara rağmen ulemâ Kur'an ve Sünnet'in çizdiği sınırlar içerisinde bulunmak zorunda oldukları gerçeğini hiç bir zaman unutmadılar. İstisnaları bulunmakla birlikte değişimin mihengi Kur'an ve Sünnet olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte, toplum içerisinde, hicrî II. yüzyıldan itibaren sünnete karşı muhalif tutum sergileyen bir anlayış da varlığını sürdürmüştü. Özellikle Batılı araştırmacıların İslâm ile ilgilenmeye başlamasıyla, aynı tartışmalar tekrar gündeme gelmiş, öncelikle Mu'tezilî geleneğin bıraktığı malzeme ile Batı araştırma usulleri birleştirilerek hadise karşı ikinci bir tenkid faaliyeti başlatılmıştır.

Çıkış olarak Şah Veliyyullah'ın dînin özüne dönme çağrılarını esas alan Seyyid Ahmed Han, ardından bu çizgiden uzaklaşarak, Ku'an ve Sünnet'i, bilim ve tabiatın verileri ile test eden bir fikrî noktaya ulaşmıştır. Şarkiyatçıların İslâm'a yönelttiği eleştirilere cevap vermek ve onların kutsal metinlerini (Tevrat ve İncil) tenkid etmek maksadıyla araştırmalarına başlayan Ahmed Han, aydınlanma çağı sonrası yapılan *Kitâb-ı Mukaddes* tenkidlerine dair eserleri okumuş, bu sayede şarkiyatçıların metodolojisini öğrenerek, bunları İslâm'ın kaynaklarına uygulamıştır. Bunun sonucu olarak, neredeyse bütün hadisleri inkâr etmiş, klâsik hadis tenkîdi yöntemlerini sık sık eleştirerek, İslâm dünyasında ilk defa, hukûkî, ahlâkî hadis ayırımına giderek, sadece mânevî ve ahlâkî hadislerin çağdaş müslümanlarca uygulanma-sından söz etmiş, bu daha sonraki modernistlerce de değişmez bir esas kabul edilmiştir. Yine Ahmed Han, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini, dinî ve dünyevî şeklinde ayırıma tabi tutmuş, dünyevî konulardaki hadislerin günümüzde geçerliliği olmadığını savunmuştur. Hukûkun kaynağı olarak da genel düşüncesi doğrultusunda, sadece Kur'an'ı kabul etmiştir. Ahmed Han'ın bu fikirleri, arkadaşları ve talebeleri Çerağ Ali ve Emir Ali

tarafından da sürdürülerek aynı zamanda Avrupa'ya tanıtılmış, bazı şarkiyatçılar ilk defa hadise karşı eleştirel yaklaşımları onlardan öğrenmişlerdir.

Muhammed Abduh ise sünnete karşı daha ihtiyatlı davranmış, sadece fıkhın önemli bir kısmını teşkil eden fiilî uygulama şeklinde intikâl etmiş hadisleri kabul etmiştir. Ancak onun bu kabulü, bu tür uygulamaların mütevâtır sünnetin şümûlüne girdiğini kabul etmesinden ve onu hüccet saymasından kaynaklanmaktadır. Mısır modernistlerinin dinî konulara bakışının, Hindistan bölgesine göre daha dinî bir nitelik arzettiği görülmektedir. Bunda bölge olarak Kur'an ve Sünnet'in diline yakınlıkları ve çevrelerinde yazdıklarını ciddiyetle takip eden bir okuyucu grubunun bulunmasının etkisi olmuştur.

Avrupa biliminin etkisi ile bazı konulara dair hadisleri uydurma sayan teşekkül dönemi modernistleri bu çerçevede, ya açıkça ya da dolaylı olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alan mu'cizeleri kabul etmemişler veya onları hissî ve kevnî şeklinde bir ayırıma tabi tutarak, sadece ikincisini kabul etmişlerdir. Hissî mu'cizelerin ise yalnız Kur'an'a has olduğunu söylemişlerdir. Onların gaybî konulara dair rivâyetlere yaklaşımını da bu şekilde değerlendirdikleri görülür.

Geleneksel yapının hâlâ etkisini sürdürdüğü bir ortamda, teşekkül dönemi modernistlerinin hadise ve diğer temel kaynaklara tenkid yöneltmelerini oldukça cesaretli ve takdire şâyan bulan çağdaş İslâm modernizminin önde gelen temsilcilerinden Fazlu'r-Rahman buna rağmen, onların temel düşüncelerinin hâlâ Kur'an ve tarihî sünnet temeline dayandığını ileri sürmüştür. Bu aynı zamanda Fazlu'r-Rahman'ın teşekkül dönemi modernistlerini bir eleştirisidir.

Çağdaş İslâm modernistleri ile, teşekkül dönemi modernistlerinin temel noktalarda hadîse bakışlarında benzerlikler olmasına rağmen, yine de iki yaklaşım birbirinden farklıdır. Çağdaş dönemde konuya daha sistematik bir açıdan yaklaşılmaya çalışılmış ancak netice fazla değişmemiştir. Teşekkül döneminde daha açık ve anlaşılır yazılan düşünceler, karmaşık ve anlaşılması zor hale gerilerek, toplumun tepkisinin azaltılması ve fikirlerin daha çabuk yaygınlaştırılmasına çalışılmıştır. Bu konuda ilk olarak Musa Cârullah Bigiyef'in ortaya attığı "Sünnet-i vad'iyye", ardından Mahmud M. Tâhâ'nın "er-Risâletü's-sâniye", daha sonra da Fazlu'r-Rahman'ın Schacht'tan alarak düşüncesinde yer verdiği "Yaşayan sünnet" kavramları açık birer örnektir. Teşekkül dönemi modernizmine yakınlığı nisbetinde ona yakın ve anlaşılır olan bu kavramlar, çağdaş dönemin temel niteliklerinden birisidir.

Musa Cârullah ve Mehmet Akif'in tutumu bir yana bırakılacak olursa, çağdaş dönem modernistleri, sünnet karşısında oldukça şüpheci davranmış, nasların zâhirî anlamını dışlayıcı, aklı ve tarihselciliği esas alan bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu

anlayışa göre, ne âyetlerin ne de hadislerin, "parçacı" bir anlayışla değil, bir bütün halinde ele alınması gerektiği iddia edilmiş, böylece, nasların izahı ve onlardan çıkarılacak hükümler, düşünürün genel İslâmî bilgisine ve ferdî yorumlarına bırakılmıştır. Yine onlara göre, Hz. Peygamber'in hukûkî uygulamaları, tamamen tarihsel kabul edilmiş, daha çok dinin ahlâkî yönü üzerinde durulmuştur. Bu yaklaşım da İslâm'ı diğer dinî ve siyasî anlayışlardan ayıran özelliklerinin birer birer terkedilmesi ve Batı medeniyeti ile uyumlu bir toplumun yetiştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Teoride Kur'an ve Sünnet'in insan hayatı için birer düstur olmasını kabul etmelerine rağmen, bir anlamda bâtınî yorumlarla bunu iptal eden çağdaş modernistler, dinî emirlerin değişen şartlar ışığında yeniden ele alınmasını ve toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilmesini savunmuşlardır. Aynı dönemde fikirlerini incelediğimiz diğer şahsiyetlerden Gulam Ahmed Perviz, sadece Kur'an'a vurgu yapması ve bütünü ile sünneti inkâr etmesiyle dikkat çekerken, Reşid Rıza hocası Abduh'a göre hadislere karşı daha müsbet bir tutum sergilemiştir. Ahmed Emin ise, şarkiyatçılarla yakın teması neticesi, onlardan biraz daha fazla etkilenmiş ancak bunu eserlerinde fazla hissettirmemeye çalışmıştır. Onun genel olarak hadislerin uydurulduğuna dair fikirleri ve bazı sahâbe hakkında ileri sürdüğü görüşleri bunu ortaya koymaktadır.

Hadislerin Kur'an'dan sonra ikinci otorite kabul edilmesine karşı, "sadece Kur'an" anlayışını savunan modernistler, en küçük bir şüphe karşısında hadisleri tenkid etmekte ve uydurma olduğuna hükmetmekte şüphe göstermemişlerdir. Buna karşılık Perviz dışındaki çağdaş dönem modernistleri, namazın kılınış şekli, haccın ifası gibi sahih şekilde ve fiilî olarak nakledilmiş hadisleri kabul etmişlerdir. Ancak bu yaklaşım Abduh'un fikrinin bir devamı niteliğinde olup, yerleşmiş uygulamaya karşı koymanın faydasızlığının anlaşılmış olmasının bir sonucudur.

Netice olarak çağdaş İslâm modernizminin ulaştığı son noktayı değerlendirmek gerekirse, geçen bunca zamana rağmen, çıktıkları İslâm ülkelerinde fazla bir varlık gösteremeyen ve daha çok Batı'da akademik seviyedeki bazı çevrelerle sınırlı kalan bu anlayışın ve savundukları fikirlerin, uygulanabilirliği hususunda ciddî şüpheler mevcuttur. Bununla birlikte modernistlerin İslâm toplumuna sağladığı müsbet katkıları da yok değildir. Özellikle şarkiyatçıların İslâm'a yönelttikleri tenkidleri erken bir zamanda görmeleri ve bunları İslâm ülkelerinde anlatarak bu fikirlerin tanınmasını sağlamaları işaret edilmesi gereken bir diğer husustur. Ayrıca İslâm toplumlarındaki aşırı seküler ve dini dışlayıcı eğilimleri dizginleme hususunda da modernistlerin önemli katkıları olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A'zamî, Muhammed Mustafa el-, *Dirâsât fi'l-ḥadîṯi'n-nebevî ve târîḫu tedvînihî*, I-II, 3. bs., Riyad 1401/1981.

_____, "el-Müsteşriḳ Şaḫt ve's-sünnetü'n-Nebeviyye", *Menâhicü'l-müsteşriḳîn fi'd-dirâsâti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye*, I, Riyad 1985, s. 62-110.

_____, *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996.

_____, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985.

Abbott, Freeland, *Islam and Pakistan*, New York 1968.

Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri, II, Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago-London 1967.

Abduh, Muhammed Abduh b. Hasan, *Aʿmâlü'l-kâmile li'l-İmâm Muḥammed ʿAbduh*, I-III, nşr. Muhammed 'Imâra, Beyrut 1979-1980.

_____, *el-İslâm ve'n-Naṣraniyye meʿa'l-ʿilmi ve'l-medeniyye*, Kahire 1367/1948.

_____, "Kütübü'l-Meġâzî ve eḥâdîṯü'l-kuṣṣâṣîn", *Menâr*, III/31, 1901, s. 855-860.

_____, *Risâletü't-tevḥîd*, Kahire 1960.

_____, *Tefsîru'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm: Cüzʾü ʿAmme*, Beyrut 1409/1989.

_____, *Theology of Unity*, çev. Kenneth Cragg-Ishaq Musad, London 1966.

Abdulwadud, Syed, "Allama Ghulam Ahmad Parweez in the Eyes of his Contemporaries", *TI*, IL/2, 1996.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓı'l-Ḳurʾân'i'l-Kerîm*, İstanbul 1982.

Abdülhamid, Muhsin, *Cemâluddîn el-Efġânî el-Muṣliḥu'l-müfterâ ʿaleyh*, Beyrut 1403/1983.

_____, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1985.

Abdülhayy b. Fahruddîn el-Hasenî, *Nüzhetü'l-ḫavâṭır ve behcetü'l-mesâmiʿ mine'n-nevâẓır*, I-VIII, Haydarâbat 1378/1959.

Abdülkâhir, Ebû Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ bene'l-fıraḳ ve beyâni'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*, New York 1920.

_____, *ʾUṣûlü'd-dîn*, Beyrut 1981.

Abdürrahîm, Abdülgaffâr, *el-İmâm Muḥammed ʿAbduh ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kahire 1400/1980.

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-, *Keşfü'l-ḫafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs* (thk. Ahmed el-Kalâş), I-II, Haleb ts., Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî.

Açıkgenç, Alparslan, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-286.

_____, "İslâmi Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlu'r-Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, s. 232-252.

Adams, Charles J., "Bir filozof Olarak Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, s. 264-272.

_____, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movements* , London 1933.

_____, "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", *Essays on Islamic Civilization*, nşr. Donald p. Little, Leiden 1976, s. 25-47.
Afîfî, es-Seyyid, "et-Tecdîd fi'l-İslâm", *ME*, X/1, 1958.
Ahmad Khan, Seyyid Bahador, *Âhir-i Mezâmîn*, Lahore 1898.
_____, *et-Taḥrîr fî ʾuṣûli't-tefsîr*, Agra 1892.
_____, *Jilâu'l-kulûb*, Agra 1841.
_____, "Lecture on Islam", *Sayyid Ahmad Khan*, nşr. Christian. Troll, Karachi 1979.
_____, *Essays on the Life of Mohammed*, Lahore 1870.
_____, *Makâlât-ı Sir Seyyid*, I-XVI, nşr. Muhammed İsmail Panipati, Lahore 1965.
_____, "Principles of Exegesis", *Muslim self-statement in India and Pakistan 1858-1963*, nşr. A. Ahmad ve G. E. V. Grunebaum, Wiesbaden 1970.
_____, *Râh-i Sünnet ve Reddi Bid'at*, 1850.
_____, *Tebyînü'l-Kelâm*, Gazipur 1862-1865.
_____, "The Word of God", *Tehzîbü'l-Ahlâk*, III, 1897, s. 184-186.
Ahmad, Aziz ve Grunebaum, Gustov E. Von, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden, 1970.
Ahmad, Aziz, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh 1969.
_____, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, 2. bs. London 1970.
_____, "Introduction", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, nşr. Aziz Ahmad ve Gustov E. Von, Grunebaum, Wiesbaden 1970.
_____, "Islamic Frontiers in Africa and Asia: India", *The Legacy of Islam (2. edt.)*, nşr. J. Schacht ve C. E. Bosworth, Oxford 1974.
_____, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", *IS*, XIII, 1960, s. 55-79.
_____, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964.
Ahmad, Mumtaz, "Professor Fazlu'r-Rahman", *AJISS*, V/1, 1988, s. 1-5.
Ahmed, Akbar, *Postmodernizm and Islam*, London 1992;
Ahmed, Akbar S. ve Donnan, Hastings, "Islam in the Age of Postmodernity", *Islam Globalization and Postmodernity*, nşr. A. S. Ahmed ve H. Donnan, London-New York 1994, s. 11-13.
Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmed Küsküm, İstanbul 1990.
_____, "Pakistan'da Ulemanın Aktivist Tutumu", *Modern Çağda Ulema*, nşr. Ebubekir Bagader, İstanbul 1991.
Ahmed, Hüseyn, "Aḥmed Emin: Ẕikrayêt ʿanhü", *FF*, sayı 48-49, Bonn 1989.
Ahmed, Khurshid, "Gulam Ahmed Perviz, *Târîhi Edebiyât-ı Müselmânânı Pakistân u Hind*, Lahore 1972.
Ahmed, Reşid, *Fitne-i inkâr-ı ḥadîṣ meʿa termîm ve iẓâfe*, Karachi 1983.
Akîkî, Necîb el-, *el-Müsteşrikûn*, I-III, Kahire 1980.
Akif, Mehmed, "Müslümanların Terakkîleri İslâm'a Sarılmalarına Bağlıdır", *SR*, XVIII, no 465.
_____, "Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur", *SR*, XVIII, no 466, s. 278-281.
_____, "Tefsîr-i Şerîf", *SR*, 1328, no 207-209.

_____, *Safahat*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, Ankara 1987.
Algar, Hamid, "The Problem of Orientalists", *IL*, XVII/ 2 1971, 35.
Ali, A. Yûsuf, "Obituary Notice: The Right Hon. Syed Ameer Ali", *JRAS*, 1988, 986-989.
Ali, S. A., "Late Professor Fazlu'r-Rahman", *ICLQ*, VIII/3, Eylül 1988, 255-258.
Ameer Ali, *Ethics of Islam*, Calcutta 1893.
_____, "Islamic Culture in India", *IC*, I, 1927.
_____, "Islamic Jurisprudence and Necessity of Reforms", *IC*, II, 1928.
_____, "Memoirs", *IC*, V/4, 1931, VI/1, 1932.
_____, "The Modernity of Islam", *IC*, I, 1927, s. 1-5.
_____, *The Spirit of Islam*, London 1961.
Amidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-, *el-İḥkâm fî ʾuṣûli'l-ʾaḥkâm* , I-IV, Kahire 1968.
Anay, Harun, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", *TDV Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu*, yayımlanmamış tebliğ, Ankara 1995, s. 1-13.
Anderson, J. N. D., *Islamic Law in the Modern World*, London-New York 1959.
Arberry, Arthur J., *Aspects of Islamic Civilization*, London 1964.
_____, *British Orientalists*, London 1943.
_____, *Islam Today*, London 1943.
_____, *Revelation and Reason in Islam*, London 1957.
_____, *The Koran Interpreted*, I-II, London 1955.
_____, "Traditions by Three Links", *IQ*, 1969, XIII/4, s. 169-182.
Aşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkîdi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*, İstanbul 1992.
Atıyyetullah, Ahmed, *el-Ḳâmûsü'l-İslâmî*, I-V,Kahire 1963.
Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979.
Aydın, M. Akif, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, İstanbul 1986, s. 21-39.
Aydın, Mehmet, "Fazlu'r-Rahman ve İslâm Modernizmi", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, s. 273-284.
Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
Ba-Yunus, İlyas, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslâmileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", *İslâmi Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mevlüt Uyanık, Ankara 1991.
Badawi, Zaki, "Introduction", *The Reformers of Egypt; A Critique of al-Afghani, Abduh and Rida*, Slough Bergs 1976, s. x-xıı.
_____, *The Reformers of Egypt, -A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*, Slough Bergs 1976.
Baer, Gabriel, "Urbanization in Egypt, 1820-1907", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, edt. William R. Polk ve Richard L. Chambers, Chicago 1968.
Bağdâdî, Muvaffakuddîn Abdullatif el-, *et-Ṭıb mine'l-kitâbi ve's-sünne*, Beyrut 1986.
Balaban, Mustafa Rahmi, "Musa Carullah (1875-1949), Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İTED*, I/1-4, İstanbul 1954, s. 173-178.
Baljon, J. M. S., "Ahmad Khan", *EI2(Ing)* I,.s. 287-288.

_____, *Modern Muslim Qur'an Interpretation 1880-1960*, Leiden 1968.
_____, "Pakistani views of Hadith", *DWDI*, V/3-4, Leiden 1958, s. 219-227.
_____, *The Reforms and Religious Ideas of Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949.
Bayram, Ali ve Çöğenli, M. Sadi, *M. Abduh ve Reşid Rıza'nın Ehli Sünnet ve Cumhura Muhalif Fikirlerinin Tahlil ve Tenkidi*, Erzurum 1977.
Becker, Carl Henrich, "Ignaz Goldziher", *DI*, XII, 1922, s. 214-215.
_____, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *DI*, IV, 1913, s. 263-269.
Bedevî, Abdurrahman, *Mevsûʿatü'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1984.
Behnesâvî, Salim Ali el-, *es-Sünnetü'l-müfterâ ʿaleyhâ*, Mansûre 1409/1989.
Belhî, Ahmed, *Fitne-i İnkârı Hadîs ke Manzar ve Pes Manzar*, Karachi 1954.
Bell, Richard, *The Origin of Islam Its Christian Environment*, London 1926.
Berkes, Niyazi, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West*, nşr. Richard Fyre, Netherlands 1957.
_____, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.
Bigiyef, Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Petersburg 1914.
_____, *Edebiyât-ı Arabiyye*, Kazan ts.
_____, *el-Lüzûmiyyât (Tercümesi)*, Kazan 1907.
_____, *el-Veşîʿa fî naḳdi ʿakâ'idi'ş-Şîʿa*, Kahire 1982.
_____, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, Kazan 1912.
_____, *İslâm Milletlerine*, Berlin 1923.
_____, *Kavâid-i Fıkhiyye*, Kazan 1927.
_____, *Kitâbu's-Sünne*, Bhopal 1945.
_____, *Kur'ân-ı Kerim Âyet-i Kerîmelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Berlin 1923.
_____, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917.
_____, *Şeriat Niçin Ru'yeti İtibar Etmiş.*, Kazan 1910.
_____, *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan 1911.
Bijlefeld, Willem A., "Dr. Fazlur Rahaman", *MW*, LXXIX/1, 1989, s. 80-81.
Blunt, Wilfred Scawen, *Diaries*, London 1932.
Bonebakker, "In Memoriam Joseph Schacht", *BO*, XXVI/5-6, 1969, s. III-IV.
Bowen, Harold, "Ahmad Djewdet Pasha", *EI2 (Ing)*, I, s. 284-286.
Breiner, Bert F. ve Troll, Christian W., "Christianity and Islam", *OEMIW*, I, nşr. John L. Esposito, New York 1995, s. 280-286.
Brown, Daniel, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, The University of Chicago, yayımlanmamış doktora tezi, Chicago 1993.
Brunschvig, "Joseph Schacht, Publications de Joseph Schacht", *SI*, 1970, s. V-XVI.
Buhârî, Muhammed b. İsmail el-, *Saḥîḥu'l-Buḫârî*, I-VIII, İstanbul 1981.
Burke, Edmunt, "Islam and Social Movements: Methodological Reflections", *Islam, Politics and Social Movements*, nşr. Edmunt Burke ve Ira Lapidus, London 1988.
Busool, Asad Nimer, "Shaykh Muhammad Rashid Rida's Relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh", *MW*, LXVI/4, Ekim 1976, s. 272-286.
Caetani, "The Development of Mohammed's Personality" *MW*, IV/4, 1914, 353-364.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-, "Risâletü't-terbîʿ ve't-tedvîr", *Resâilü'l-Câḥız*, I-IV, Kahire 1979.
_____, *Kitabu'l-Ḥayevân*, I-VII, Beyrut 1969.
Cassier, E., *The Philosophy of Enlightenment*, çev. F. C. Folln ve J. P. Pottegrave, Princeton 1951.
Cebertî, Abdurrahman b. Hasan el-, *Târîḫu ʿacâibi'l-ʾâṣâr fi't-terâcimi ve'l-aḫbâr*, I-III, Kahire 1966.
Cevdet Paşa, Ahmed, *Ma'rûzât*, haz. Yûsuf Halaçoğlu, İstanbul 1980.
_____, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul 1876.
_____, *Târih*, I-XII, İstanbul 1891.
_____, *Tezâkir I-IV*, (yay. Cavid Baysun), Ankara 1953-1967.
Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi*, DİB yay., Ankara 1991.
Chambers, Richard L., "The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim Ahmed Cevdet Paşa", *IJMES*, IV, Cambridge 1973, s. 440-464.
Chawick, Owen, *The Reformation*, Middlesex 1964.
_____, *The secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1985.
Chawla, Muhammad Iqbal, *A Study of Islamic Writings in Pakistan*, Lahore 1990.
Cheragh Ali Moulwi, *Aʿẓamu'l-Kelâm fî İrtiḳai'l-İslâm*, Agra 1910.
_____, *Mecmû'a-i resâil-i Cheragh Ali*, nşr. Abdur Rahman Khan, Hayderâbâd 1917.
_____, *A Critical Exposition of the Popular Jihad*, Calcutta 1885.
_____, "Sources of Muslim Law", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, nşr. Aziz Ahmad ve Gustov E. Von, Grunebaum, Wiesbaden 1970.
_____, *Taḥḳîḳu'l-Cihâd*, Haydarâbad ts.
_____, *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Muslim States*, Bombay 1883.
Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, London 1988.
Conrad, Lawrence I., "The Devish's Disciple: on the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher", *JRAS*, 1990, no 2, s. 225-266.
_____, "The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher", *JRAS*, 1990, no 1, s. 105-126.
_____, "The Pilgrim from Pest; Goldziher's Study Trip to the Near East (1873-74)", *Golden Roads; Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, nşr. I. R. Netton, 1993.
Cooke, Francis T., "Leone Caetani", *MW*, XXVI/3, 1968, s. 299-300.
Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1978.
Cowie, A. P., "Fundamentalism" *Oxford Advanced Learners Dictionary*, 4. bs., Oxford 1990, s. 501.
_____, "tradition", *Oxford Advanced Learners Dictionary*, 4. bs., Oxford 1990, s. 1359.
Cragg, Kenneth, "Fazlu'r-Rahman of Karachi and Chicago", *The Pen and The Faith Eighth Modern Muslim Writers and the Qur'an*, London 1985.
_____, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965.

Crecelius, Daniel, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, nşr. Ebubekir Bagader, İstanbul 1991.
_____, "The Course of Secularization in Egypt", *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, nşr. John L. Esposito, Syrecuse 1980.
Cromer, Earl, *Modern Egypt*, I-II, London 1908.
Curtis, Michael, *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder 1981.
Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyâtı (Çeşitleri-Özellikleri-Faydayanma Usulleri)*, 2. bs., İstanbul 1989.
_____, "İslâmî Yapılanmada Sünnet", *OÜİF Sünnet Sempozyumu*, 14-15 Ekim 1993, s. 1-3.
Çetin, Atilla, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara 1988.
Çolak, Yaşar, *Three Methodological Approaches to the Early Development of Sunnah and Hadith: Ignaz Goldziher, Joseph Schacht and Fazlur Rahman*, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, yayımlanmamış yükseklisans tezi, Manchester 1993.
Daniel, Norman, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh 1966.
Dar, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmed Khan*, Lahore 1961.
Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-, *Sünenü'd-Dârimî*, İstanbul 1981.
Daudi, Halid Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995.
Davies, C. Collin, "Ebu Talib Han", *UDMİ*, Lahor 1963, I, s. 837.
Davison, Roderic H., *Reform in Ottoman Empire*, New York 1963.
Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XII, İstanbul 1977.
Davudoğlu, Ahmet, "İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu", *Dünden Bu Güne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa 1990, s. 37-42.
Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse 1985.
Demirhan, Ahmet, *Modernlik*, İstanbul 1992.
Denny, Frederick, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *MW*, XXIX?2, Nisan 1989, s. 91-101.
Dessouki, Ali E. Hillal, "Abduh", *ER*, I, nşr. Mircea Eliade, New York 1987, s. 5-6.
_____, "Modernism: Islamic Modernism", *ER*, nşr. Mircea Eliade, New York 1987, X, s. 14-17.
Detlev, Khalid, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", *IS*, IX/1, 1970, s. 1-31.
Deutsch, K. W., "Social Mobilization and Political Development", *The American Political Science Review*, IV/3, Washington D.C. 1961.
Docherty, Thomas, *Postmodernism: A Reader*, Cambridge, 1993.
Dozy, Reinhard P. A., *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*, Paris 1879.
_____, *Târîh-i İslâmiyet*, I-II, çev. Abdullah Cevdet, Mısır 1908.
Dunstan, J. Leslie, *Protestanism*, New York 1962.
Düzdağ, Ertuğrul, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar I*, İstanbul 1989.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

_____, *Safahât Tetkikleri*, İstanbul 1979.
Dwyer, John C., *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*, Mahwah, New York 1985.
Ebu'l-Haşeb, İbrahim Ali, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1983.
Ebu Zehra, Muhammed, "et-Tecdîd fi'l-İslâm", *LI*, XXI/6, 1967, s. 348-354.
_____, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem R. Fığlalı, İstanbul 1970.
Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, İstanbul 1981.
Ebû Hadîd, M. Ferîd, "el-Merḥûm ed-doktor Aḥmed Emin", *MMLA*, XI/2, 1959, s. 250-252.
Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Muʿtemed fî ʾuṣûli'l-fiḳh* , I-II, nşr. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.
Ebû Tâlib Han, *Masîr-i ṭâlibî fî bilâdi efrancî*, nşr. Mirza Hüseyn Ali, Calcutta 1812.
_____, *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa and Europe*, çev. C. Stewart, Londra 1810.
Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrahim, *er-Redd ʿalâ Siyeri'l-Evzaʿî* , Mısır 1921.
_____, *Kitâbu'l-ʾAṣâr*, Kahire 1936.
Ebû Zehv, Muhammed, *el-Ḥadîs ve'l-muḥaddiṣûn*, Beyrut 1404/1984.
Efganî, Cemâleddîn el-, *el-ʿUrvetü'l-vüṣḳâ*, Kahire 1958.
_____, "Beyne'l-ecdâd ve'l-aḥfâd", *el-Aʿmâlu'l-kâmile*, I, Beyrut 1979.
_____, "el-ʾAşâle ve't-taḳlîd", *el-Aʿmâlu'l-kâmile*, I, Beyrut 1979.
_____, *Haḳîḳat-i meẕâhibi neyçîriye beyâni ḥâli neyçîriyyân*, Haydarâbâd-Dekken 1298/1881.
_____, *Risâle fî İbṭâli meẕhebi'd-Dehriyyîn*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire 1894.
_____, *el-Ḳaḍâ ve'l-ḳader ve ʾuṣûlü'l-ʿaḳâʾidi'l-İslâmiyye*, Kahire ts.
_____, *el-ʿUrvetü'l-Vüṣḳâ*, Beyrut 1389/1970.
_____, *el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye ve'l-vaḥde ve's-siyâde*, Kahire 1938.
_____, *er-Red ʿale'd-Dehriyyîn*, çev. Muhammed Abduh, Kahire 1955.
_____, *Tabiatçılığı Red*, çev. Aziz Akpınarlı, Ankara 1956.
Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn el-, *el-Ḥadîṣü ḥuccetün bi nefsihî fi'l-ʿaḳâiʾd ve'l-aḥkâm*, nşr. Muhammed 'Iyd el-Abbâsî, Cemâ'atü'd-da've ile'l-Kur'ân ve's-Sünne: Peşâver ts.
Emin, Ahmed, *Ḍuha'l-İslâm*, I-III, 10. bs., Kahire ts.
_____, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965.
_____, "Goldziher ve eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Ceẕâirî", *ME*, XXV/2,1954, s. 173-173.
_____, *Ḥayâtî*, 6. bs., Kahire 1978.
_____, *İslâm'ın Bugünü*, çev. Abdülvahhab Öztürk, Ankara 1977.
_____, *Yevmü'l-İslâm*, Kahire 1952.
_____, *Züʿamâü'l-ʾıṣlâh*, 4. bs., Kahire 1979.
_____, *Ẓuhru'l-İslâm*, I-IV, 6. bs., Kahire ts.
Emin, Kasım b. Muhammed Emin el-Mısrî, *Taḥriru'l-merʾe*, Kahire 1326/1908.
Emin, Osman, *Râidü'l-fikri'l-Mışrî el-imâm Muḥammed ʿAbduh*, Kahire 1955.
Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982.
Enṣârî, Zafar I., "Naḳdü menheci Jozef Şaḫṭ fi'd-dirâsâti'l-ḥadîṯ", *Dİ*, XXV/2, 57-70.

Eren, A. Cüneyt, *Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Neylü'l-merâm min Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm'ı*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara 1994.
Ersoy, Mehmet Akif, *Modernleşmek mi İslâmlaşmak mı*, nşr. Ziya Çil, İstanbul 1983.
Ertan, Veli, "Değerli Türk Âlimi Büyük Hukukçu Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa", *TY*, V/4, no 322, s. 24-26.
Ertürk, Mustafa, *Buhari'deki Bazı Fiten Hadislerinin Metin Tenkidi Yönünden Değerlendirilmesi*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1995.
_____, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, s. 349-352.
_____, "Tecdid Hadisi ve İslâm Tarihinde Müceddidler", *ISAM İslâm Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu*, İstanbul 22 Nisan 1996, s. 1-27.
Esed, Muhammed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, İstanbul 1986.
Esposito, John L. ve Donohue, J, *Değişim Sürecinde Islam*, çev. Ali Yaşar Aydoğan, Aydın Ünlü, İstanbul 1991.
Esposito, John L., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse 1980.
_____, *Islam and Politics*, New York 1984.
_____, *The Islamic Threat Myth or Reality?*, New York 1992.
_____, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse 1982.
Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail (324/936), *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve iḫtilâfü'l-muṣallîn* , thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), I-II, Kahire 1969.
F. K., "Arent Jan Wensinck", *IC*, XIV/2, 1940, s. 234-235.
Farukî, İsmail R., "Hamilton Alexander Roskeen Gibb", *Orientalism Islam and Islamist*, nşr. Asaf Hussain, Brattlebora 1984.
Fluehr-Lobban, Carolyn, *Islamic Law and Society in the Sudan*, Exeter 1987.
_____, *Islamic Society in Practice*, Gainesville 1994.
Freeland, Abbot, *Islam and Pakistan*, New York 1968.
Friedman, Y., "Hind Ulema Cemiyetinin Hindistan Ulusal Hareketi'ne ve Pakistan'ın Kuruluşuna Karşı Tavırları", *Modern Çağda Ulema*, nşr. Ebubekir Bagader, çev. Osman Bayraktar, İstanbul 1991.
Fück, Johann W., *die Arabischen Studien in Europe*, Leipzig 1955.
Fyzee, Asaf A. A., *A Modern Approach to Islam*, Bombay 1963.
Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-, *Sifru's-saʿâde*, Beyrut 1988.
Gaddal, Muhammed Said al-, "Religion in a Changing Socio-Political Structure: A Case Study of Islam in Nineteenth -Century Sudan", *Modernization in the Sudan*, nşr. M.W. Dally, New York 1985.
Gauhar, Altaf, nşr. *The Challenge of Islam*, London 1978.
Gellner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, çev. Bülent Peker, Ankara 1994.
Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, "David Samuel Margoliouth", *JRAS*, no. 3-4, 1940, s. 392-394.
_____, "Ahmad Amin", *EI2 (Ing.)*, I, s. 279.
_____, "Islamic Society in the Eighteenth Century", *Islamic Society and the West I*, Oxford 1950.
_____, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.

_____, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Oxford 1949.
_____, *Studies on the Civilization of Islam*, London-Boston 1962.
_____, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence by Joseph Scahch", *JCLIL*, XXXIV/3, 1951, s. 114.
_____, *Wither Islam? A Survey of Modern Movements of in the Muslim World*, London 1932.
Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1986.
Goldziher, Ignaz, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary; a Translation and Psychological Portrait*, nşr. Alexander Scheiber, çev. Raphael Patai, Detroit 1987.
_____, *el-ʿAkîde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm*, Beyrut 1946.
_____, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981.
_____, "İslâm'da Hadisin yeri etrafındaki Mücadeleler" çev. Cihad Tunç, *AÜİFD*, XIX, 1973.
_____, *Muslim Studies*, I-II, London 1967.
_____, *Tagebuch*, nşr. Alexander Scheiber, Leiden 1978.
_____, *Vorlesungen Über den Islam*, Heidelberg 1910.
_____, *Zahiriler*, çev. Cihad Tunç, Ankara 1982.
Gottheil, "Ignaz Goldziher", *MW*, XIII/2, 1923, s. 176-180.
Görgün, Tahsin, "Goldziher: Metodu, Görüşleri", *DİA*, XIV, s. 105-111.
_____, "İslâmî Tefekkür Geleneği ve Önemi", *MÜ İletişim Kulübü Konferansı*, Yayınlanmamış tebliğ, İstanbul 1996, s. 4-6.
_____, "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *ISAM İslâm Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu*, İstanbul 22 Nisan 1996, s. 15-16.
Görmez, Mehmet, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994.
Graham, G. F. J., *The Life and work of Syed Ahmed Khan*, Edinburgh-London 1885.
Grunebaum, Gustov E. von, "Joseph Schacht 15 March 1902-1 August 1969", *JMES*, I, s. 190-191.
Guillaume, Alfred, *New Light on the Life of Muhammad*, Manchester 1960.
_____, "Garpte İslâm Tekikleri", *İTED*, I/1-4, İstanbul 1954, s. 119-145.
_____, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, nşr. Edwin R. Bewan ve Charles Singer, Oxford 1928, s. 129-171.
_____, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924.
Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1996.
_____, "Modernizm Karşısında İslâm", *MEK*, yıl 2, no 5, Aralık 1979, s. 82-99.
Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. F. Lawrence, Cambridge 1987.
_____,"Modernity: An incomplete Project", *Postmodern Culture*, nşr. Hal Foster, London 1983, s. 3-15.
Hakim, Veli Ahmed, *Ustâd-ı Şehîr Musa Carullah Hakkında Mülahazalar*, Helsinki 1950.
Halaçoğlu, Yûsuf ve Aydın, Mehmet A., "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, s. 443-450.

Halaçoğlu, Yûsuf, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986.
Halef, Abdülcevâd, *Naḳdü'l-metn beyne ṣınâ'ati'l-muḥaddiṣîn ve meṭâ'ini'l-müsteşriḳîn*, Riyad 1989.
Hâlî, Altaf Hüseyn, *Hayat-ı Jâved: Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1957.
Hallâf, Abdülvahhab, "el-Merḥûm ed-doktor Aḥmed Emîn", *MMLA*, XI/2, 1959.
Hamidullah, Muhammed, *Mecmû'atün mine'l-veṣâiḳi's-siyâsiyye*, 4. bs, Beyrut 1403/1983.
_____, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967.
Hanafi, Hassan, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", *ASQ*, IV, 1/2, 1982, s. 54-74.
Hanioğlu, Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *TB*, XXVII, Güz 1984.
Hardy, Peter, "The Effects of British Rule on Muslims Before 1857", *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.
_____, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.
Harvey, Davit, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge 1989.
Hasan, Qamar, *Muslims in India: Attitudes Adjustments and Reactions*, New Delhi 1988.
Hasan, Reyazul, "Prince Leone Caetani - A Great Italian Orientalist (1869-1935)", *HI*, V/1, 1982, s. 45-81.
Hasen, M. Rüşdi, "Menhecü Aḥmed Emîn fi's-siyer", *MKÂCK*, XXXII-XXXIII, Kahire 1970-71.
Hasenî, Ebu Bekr, "Doktor Aḥmed Emîn Ḥayâtuhû ve Efkâruhû", *Bİ*, XIII/6, Zilhicce 1388/Şubat 1969.
Hatîb , Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *er-Rıḥle fî ṭalebi'l-ḥadîṣ*, thk. Nureddin 'Itr, Beyrut 1395/1975.
_____, *Taḳyîdü'l-'ılm*, thk. Yûsuf el-'Aş, 2. bs., Beyrut 1974.
Hatîb, Muhammed Accâc el-, *es-Sünne ḳable't-tedvîn*, Kahire 1963.
Hatiboğlu, İbrahim, *Hadis Usulü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Adabı*, MÜSBE, yayımlanmamış yükseklisans tezi, İstanbul 1991.
Haydaroğlu, İlknur Polat, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, İstanbul 1990.
Hayreddin Paşa, *'Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti aḥvâli'l-memâlik*, nşr. Munsif eş-Şenûfî, 2. bs., Tunus 1986.
Hayreddin, Nevşehirli, "Doktor Dozy'yi Red", *BH*, VII, sayı 163-172.
Hayyat, Abdullah Abdulganî, *el-İntiṣâr ve'r-red 'alâ İbn Râvendî el-mülḥid*, Beyrut 1957.
Hazard, Poul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1994.
Heise, Kenan, "Fazlu'r-Rahman", *MESAB*, XXII/2, 1988, s. 310.
Heyworth, Dunne J., "Rıfa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: The Egyptian Revivalist", *BSOAS*, IX/4, 1937-1939, s. 961-967 ve X/2 1940-1942.
Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-143.

Hold, P. M. , Lampton, Ann K. S. ve Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam*, I-II, Cambridge 1970.
Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford 1962.
_____, *Islam in European Thought*, Cambridge 1993.
_____, "Joseph Schacht, 1902-69", *JAOS*, XC, 1970, s. 163-167.
_____, *The Emergence of Modern Middle East*, London 1981.
Hudarî, Muhammed b. Afîfî, *Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî*, Beyrut 1983.
Hodgson, Marshall G., *The Venture of Islam*, I-III, Chicago 1974.
Hunter, William Wilson, *The Indian Musulmans*, London 1871.
Hurgronje, Snouck, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden 1957.
_____, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft: The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*, nşr. van Koningsveld, Leiden 1985.
Husry, Khaldun S. al-, *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut 1966.
Hussain, Muhammed Hâdî, *Syed Ahmed Khan, Pioneer of Muslim Resurgence*, Institute of Islamic Culture, 1970.
Hüseyin, Asaf, "Oryantalizminn İdeolojisi", *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, İstanbul 1989, s. 15-34.
Hüseyin, Muhammed M., *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, İstanbul 1986.
Ikram, S. M., *Muslim Civilization in India*, New York 1964.
Imâra, Muhammed, *el-İmâm Muḥammed ʿAbduh: Müceddidü'd-dünya bi tecdîdi'd-dîn*, Beyrut 1985.
Iqbal, Muhammed, "Islam as a Social and Political Ideal", *Thoughts and Reflections of Iqbal*, nşr. S. A. Vahid, Lahore 1964.
_____, *Reconstruction of Religious Though in Islam*, nşr. Muhammed Eshref, Lahor 1968.
Islamic Culture, "Professor Wensinck on Muslim Beliefs", *IC*, VII/2, 1933, s. 337.
Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara 1967.
Iyâd, "Safaḥât min târîḫi'l-istişrâḳ", *MMLAD*, XLIV/4, 1969, s. 790-791.
İbn Esîr, Ebu'l-Hasan 'İzzettin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, I-XIII, Beyrut 1979.
İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Bülûġu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, Beyrut 1329/1911.
_____, *Feṭḥu'l-Bârî şerḥu Saḥîḥi'l-Buḫârî*, nşr. Abdurrahman Muhammed, Kahire 1348, I-XII, Beyrut 1410/1989.
_____, *Nuḫbetü'l-fiker ve nüzhetü'n-naẓar*, Riyad 1411/1991.
İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin, *Mukaddime* , I-II, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-İḥkâm fî ʾuṣûli'l-ʾaḥkâm*, I-IV, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1970.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Teʾvîlu muḫtelifi'l-ḥadîṣ*, Beyrut 1405/1985.
İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İstanbul 1981.

İbn Meymûn, Ebû Imrân Maimonides Musa b, Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I-III, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1970.
İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabaḳâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1388/1968.
İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman, *ʿUlûmü'l-ḥadîṯ* , thk. Nureddin 'Itr, Dımeşk 1984.
İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, "Risâletü'l-furḳân beyne'l-haḳḳı ve'l-bâṭıl", *Mecmûʿatü'r-resâil ve'l-mesâil*, I-V, Beyrut 1983.
İdlibî, Salâhuddin b. Ahmed, *Menhecü naḳdi'l-metn ʿında ʿulemâ'il-ḥadîṯi'n-nebevî*, Beyrut 1983.
İdrisî, Âlimcan el-, "Musa Carullah Efendi Bigi", yay. Tûba Çavdar,*TK*, XXV, no 288, Nisan 1987, s. 240-246.
İlâhi Bahş, Hâdim Hüseyn, *el-Ḳurʾâniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle's-sünne* , Tâif 1989.
İz, Fahir, "Mehmet Akif-Bir Biyografi", *ERDEM*, IV/11, Mayıs 1988, 311-337.
Jain, M. P., *Outlines of Indian Legal History*, 1952, s. 152-153.
Jameson, Fredric, *Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, çev. Nuri Pülümer, İstanbul 1994.
Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972.
Jeffery, Arthur, "David Samuel Margoliouth", *MW*, XXX, 1940, s. 295-342.
Jones, Kenneth W., *The New Cambridge History of India I-III*, New York-Cambridge 1989.
Jong, Frederic de, "Middle Eastern Studies in the Netherlands", *MESAB*, XX, 1986, s. 171-186.
Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition*, Cambridge 1983.
_____, *The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.
Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcabbâr b, Ahmed, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, I-XX, Kahire 1963.
_____, *Şerḥu Uṣûli'l-ḫamse* , nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1988.
Kagaya, Kan "A Comparative Study of Islamic Modernism in Indo-Pakistan, Egypt and Iran", *ORİENT (Japan)*, XIV, 1978, s. 71-89.
Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, X, s. 165-167.
_____, *Mevzû Hadisler (Menşe'i, Tanıma Yolları)*, Ankara 1975.
_____, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *İSAV Sünnet Sempozyumu*, yayımlanmamış tebliğ, 1995, s. 1-50.
Karal, E. Ziya, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.
Kara, İsmail, Tanzimattan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, s. 1405-1420.
_____, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I-III, İstanbul 1986.
Karaman, Hayreddin, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, X, s. 456-466.
_____, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, II, 1982, s. 263-79.
_____, "Kimliğimizin İki Unsuru ve Çağdaşlık", *İzlenim*, Kasım 1995, s. 5-6.

Karlığa, Bekir, *Islahatçı bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*, İstanbul 1995.
Kâsımî, Cemâlüddîn, *Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 2. bs., Beyrut 1401/1981.
Kayalı, Kuruluş, "Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", *TCTA*, V, İstanbul 1985, s. 1250-1258.
Keddie, Nikkie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley-Los Angeles 1968.
Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Reshid Rıda*, Berkeley 1966.
Keskioğlu, Osman, "İslâm'ın Bugününe Bir Bakış" *AÜİFD*, XIV, 1966, s. 143-153.
_____, "Mûsa Carullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri, Eserleri", *AÜİFD*, XII, 1964, s. 63-73.
Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, *Maḳâlâtü'l-Kevserî*, Humus 1968.
Khadduri, Macid ve Liebesny, H. J., *Law in the Middle East*, Washington 1955.
Khalid, Detlev, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", *IS*, IX, no 1, 1970, s. 1-31.
Khan, Abdul Muîd, "Allâma Ahmad Amin", *IC*, XXIX, no 1, 1955, s. 11.
Kılıç, Hulusi, "Ahmed Emin", *DİA*, II, s. 62-64.
Kızılçelik, Sezgin, "Postmodernizm, "Modernlik Projesine bir Başkaldırı", *TG*, sy. 30, Eyül-Ekim 1994, s. 86-96.
Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haberi Vahidlerin İtikat ve Teşrî Yönünen Değeri*, Ankara 1988.
Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, 3. bs., Ankara 1988.
Koningsveld, Van, "Christian Snouck Hurgronje (1856-1936): Ba'du mulâḥaẓât ḥavle neşâṭâṭihi'l-'ilmiyyeti ve's-siyâsiyyeti fî Ḥolandâ ve Cezîratü'l-'Arab ve Endonesyâ", *AK*, VII/4, 1986, s. 433-441.
Kosellect, Reinhart, *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Oxford 1980.
Köksal, M. Asım, *Müsteşrik Kaetani'nin Yazdığı İslâm Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye*, İstanbul 1987.
Krenkow, "David Samuel Margoliouth", *IC*. XIV/3, 1940, s. 263-265.
el-Ḳur'ânü'l-Kerîm.
Kuran, Ercüment, "Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986.
Kurtuluş, Rıza, "Ahmed Şehid", *DİA*, II, s. 134.
Kutsi-zâde, A. Albert, "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani", *MW*, LXI/1, Ocak 1971.
Kutsi-zadeh, "Foreword", *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Leiden 1970.
Küçük, Raşid, "Abdullah b. Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, III, s. 277-293.
Kütükoğlu, Bekir, "Tarihçi Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986.
Lammens, Henri, *Islam Beliefs and Institutions*, London 1929.
Lampton, A. K. S., "Hamilton Alexander Gibb", *BSOAS*, XXXV, 1972, s. 338-345.

Lawson, Philip, *The East Indian Company: A History*, London-New York 1993.
Lapidus, Ira M., The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *IJMES*, VI, 1975, s. 382-383;
Leknevî, Muhammed Hâdî b. Dildâr el-, *Şehâdetü'l-Ḳur'ân ʿale'l-kütübi'l-Yahûdiyyeti ve'l-Mesîḥiyye*, Agra 1856.
Lelyveld, David, "Ameer Ali", *ER*, I, nşr. Mircea Eliade, s. 232.
Levis, Bernard, "Introduction", *Introduction to Islamic Theology and Law*, Ignaz Goldziher, Princeton 1981.
Levy, Avigdor, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahâtı", *Modern Çaşda Ulemâ*, nşr. Ebubekir A. Bagader, çev. Osman Bayraktar, İstanbul 1991, s. 29-62.
Levy, Beryl, Harold, "Foreword", *Reform Judaism in America*, New York 1933.
Lewis, Bernard, "Joseph Schacht", *BSOAS*, XXXIII, 1970, s. 378-381.
_____, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961.
M. H., "e-Seyyid Aḥmed Ḫân Müessisü Câmiʿati ʿAligarḥ", *ME*, XXX/8, 1959, s. 748-753.
Magnarella, Paul J., "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *MW*, LXXII/1, Ocak 1982, s. 14-24.
Mağribî, Abdülkâhir el-, *Cemaluddîn el-Efġanî ẕikrayât ve eḥâdîṯ*, Mısır ts., el-Maârif silsiletü Ikra'.
Mahmûd, Hasan, "Min ḳaḍâya'l-menhec fî ʿilmi'l-kelâm", *DAİ*, I, Kahire 1983, s. 21-60.
Mahzûmî, Muhammed, *Ḥâtıratu Cemâlü'd-dîn el-Efġânî el-Ḥuseynî* , 2. bs., Beyrut 1981.
Major, H. D. A., *English Modernism: It's Origin, Methods, Aims*, Cambridge 1927.
Makdisi, George, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden 1965.
_____, "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", *JAOS*, XCIII, 1973, 429-431.
_____, "Hanbelite Islam", *Studies on Islam*, nşr. ve çev. Merlin L. Swardz, New York 1981, s. 216-274.
Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, 179/795), *el-Muvaṭṭaʾ*, I-II, İstanbul 1981.
Mâlik b. Nebi, *Vichetü'l-ʿâlemi'l-İslâmî*, Beyrut ts.: Şurutu'n-Nahda.
Mâlik, Hafeez, "Religious Liberalism of Sayyid Ahmad Khan", *MW*, LIV/3, Haziran 1964, s. 160-169.
_____, *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York 1980.
Mâlik, Selahuddin, "Religious and Economic Factors in 19th Century India: A Case Study of the Indian Mutiny", *IC*, XLVI/3, Haziran 1972, s. 187-207.
Mardin, Şerif, "İslâmcılık", *TCTA*, V, s. 1400-1404.
_____, Religion and Politics in Modern Turkey, Albany 1989.
_____, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, Princeton 1962.
_____, *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler I-III*, nşr. Mümtazer Türköne, İstanbul 1991-1993.

Margoliouth, David Samuel, *Islam*, London 1911.
_____, *Mahdis and Mahdism*, ayrı basım, London 1915, s. 1-21.
_____, *Mohammed and the Rise of Islam*, London 1905.
_____, *Mohammed*, London 1939.
_____, "On Moslem Tradition", *MW*, II/2, Nisan 1912, s. 113-121.
_____, *The Early Development of Muhammedanism*, London 1914.
Masud, M. Khalid, "Obituary Notes: Fazlu'r-Rahman", *IS*, XXVII/4, 1988, 397-399.
Mavdudi, Ebu'l-Ala, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, çev. al-Ash'ari, Lahore 1976.
Mayer, Ann Elizabeth, "Islamic Law", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, nşr. Marjorie Kelly, New York 1984.
McDonough, Sheila, *The Authority of the Past*, Chambersburg, Pennsylvania 1970.
Mehl, Roger, "Protestanlık Mezhebi", *Din Fenomeni*, nşr. Mehmet Aydın, Konya 1993.
Merad, Ali, "Islah", *EI2* (Ing), IV, s. 141-163.
_____, "Reformism in Modern Islam", *CULTURES*, IV/1, 1977, s. 122-127.
Meriç, Cemil, "Tunuslu Hayreddin Paşa", *TCTA*, V, s. 1295-1298.
Meriç, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1979.
Metternich, Prens, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında", *Tanzimat, I*, çev. Hıfzı Timur, Ankara 1940.
Mevdudî, Ebu'l-'Alâ, "Allame İkbal, Şahsiyyet aor Karnâme", Tercümânu'l-*Ḳur'ân*, CXVII/9, s. 29.
Meyer, Michael A., "Reform Judaism", *ER*, XII, s. 254-255.
_____, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York/Oxford 1988.
Moussalli, Ahmad, "Two Tendencies in Modern Islamic Political Thought: Modernism and Fundamentalism", *HI*, XVI, 1993, s. 51-78.
Mujeeb, Muhammed, *The Indian Muslims*, London 1967.
Muir, Sir William, *Life of Mohamet from Original Sources*, Edinburgh 1923.
Muir, William, *Life of Mahomed*, I-IV, London 1856, 1861, 1895.
_____, *The Mohammedan Controversy*, 1897.
_____, *The Qurân: Its Composition*, 1877.
Mukbil, Fehmi T. M., *The Development of Reform Concepts in 19th Century Egypt, With Special Emphasis on Shaykh Muhammad Abduh and his Group*, Manchester Department of Middle Eastern Studies, yayımlanmamış doktora tezi, Manchester 1983.
Mukbilî, Sâlih b. Mehdî el- Kevkebânî, *el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ fî îsâri'l-haḳ*, Beyrut 1985.
Mursıfî, Sa'd, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne enṣârihâ ve ḫuṣûmihâ*, Câmi'atü'l-Ezher Külliyyetü Usûli'd-dîn, yayımlanmamış dortora tezi, Kahire 1396/1986.
Müneccid, Selâhuddîn, *el-Münteḳâ min dirâsâti'l-müsteşriḳîn: Dirâsât muḫtelife fi's-seḳâfet'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye*, I, Beyrut 1976.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Ṣaḥîḥu Müslim*, I-III, İstanbul 1981.
Naff, Thomas ve Owen, Roger, *Studies in Eighteenth-Century Islamic History*, Carbondale 1977.

Na'îm, Abdullah Ahmed en-, *Toward an Islamic Reformation*, Cairo 1992.
_____, "A More Democratic View", *Sudanow*, Kasım 1979, s. 22-23.
_____, "Şeriat Kutsal Değildir", röp. Kadir Gürsel, *NOKTA*, 13-19 Aralık 1992, s. 34-37.
_____, "Şeri'at'ın Miâdı Doldu", haz. Ahmed Özden, *Artı*, Aralık 1992, s. 168-170.
Nakavi, Muhammed, *Batılılaşma Sosyolojisi*, çev. Abdullah Özgür, İstanbul 1992.
Nasr, Seyyid Hussain, "Present Tendencies, Future Trends", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, nşr. Marjorie Kelly, New York 1984, s. 277-278.
Nedvî, Ali el-Hasenî , *es-Ṣıraᶜ beyne'l-fikrati'l-İslâmiyye ve'l-fikrati'l-ġarbiyye*, Kahire ts: Matba'atü't-Takdîm.
Nebhânî, Kadı Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmail en-, *el-Uḳûdü'l-lü'lüiyye fi'l-medâiḥi'n-nebeviyye*, Mısır 1378/1958.
Neseî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1981.
Nijland, C., "My Life by Ahmed Emin, Leiden 1978", *BO*, XXXV, s. 383-384.
Ocak, A. Yaşar, "Günümüz Türkiyesi'nde İslâmi Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa Ensar Vakfı yay., Bursa 1990, s. 141-155.
Ortaylı, İlber, "Hocamız Fazlu'r-Rahman", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, s. 262-263.
Osman, M. Fethi, *el-Fikru'l-İslâmî ve't-Tetavvur*, Beyrut-Kahire 1961.
Ostle, R. C., "The Faith of a Modern Muslim Intellectual by William Shepard", *BSOAS*, XLVIII/3, 1985, s. 615-616.
Ölmezoğlu, Ali, "Cevdet Paşa", *İA*, III, s. 114-123.
Önder, Mehmet, "Mehmed Akif ve Muhammed İkbal", *TK*, XXVI, no 297, Ocak 1988, s. 5-9.
Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, s. 73-75.
Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914*, İstanbul 1992.
Özdemir, İbrahim, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlu'r-Rahman's Thought", *AJISS*, IX/2, Yaz 1992, s. 243-261.
Özen, Şükrü, *İslâm Hukukunda Aklîleşme Süreci*, *MÜSBE*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1995.
Özervarlı, Said, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, *MÜSBE*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1994.
Pareja, "In Memoriam Joseph Schacht", *BAEO*, VI, 1970, s. 9-10.
Parfitt, Tutor, "Modern Movements in Judaism", *The Cambridge Encyclopedia of The Middle East and North Africa*, edt. Trevor Mostyn, Albert Hourani, Cambridge 1988.
Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları* , İstanbul 1995.
Parwîz, Gulam Ahmad, *Asbâb-i Zewâli Ümmet*, Karachi 1952.
_____, *Fundamentals of Islamic Constitution*, Karachi, 1956.
_____, *Islam A Challenge to Religion*, 2. bs., Lahore 1989.

_____, *Makâm-ı Hadis*, Lahore 1992.
_____, *Mi'râc-ı İnsâniyyât*, 3. bs., Lahor 1976.
_____, *Qur'ani Faysaly*, Lahore 1987.
_____, *The Qur'an's Political System*, Lahore 1954.
_____, *Why do we Lack Character*, Lahore, ts.
Pedersen, Jons, "Arent Jan Wensinck", *AO*, XVIII, 1940, s. 161-163;
Pekolcay, Necla, *Mehmet Akif'in Verdiği Mesajlar ve Tesir Alanları*, İstanbul 1991.
Pellat, "Joseph Schacht", *ARABICA*, (Leiden 1954), XVII/1, 1970, s. 1-2.
Perlmann, M., "The Autobiography of Ahmad Amin", *MEA*, Ocak 1954, s. 17-24.
Pfander, Carl Gottlieb, *The Mîzân ul haqq or Balance of Truth*, London 1867.
Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, London 1992.
Pullapilly, Cyriac K., *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame 1980.
Qureshi, Ishtiaq Husain, *The Muslim Community of the Indo-Paakistan Sub-Continent*, The Hague 1962.
Râfiî, Abdurrahman, *Cemaluddin el-Efġanî Bâʿiṯü naḥdati'ş-şarḳ*, Kahire ts: Daru'l-Kâtibi'l-Arabî.
Rahbar, Muhammed Daud, "Sir Sayyid Khan's Principles of Exegesis", *MW*, XLVI/1,4, 1956, 105-113, s. 324-335.
Rahman, Fazlu'r-, "An Autobiographical Note", *İAD*, IV/4, 1990, s. 227-231.
_____, "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap", *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu*, nşr. Mehmet Paçacı, Ankara 1991, s. 133-147.
_____, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, I/1, Karachi Mart 1962, s. 5-21.
_____, "Currents of Religious Thought in Pakistan", *IS*, VII/1, 1968, s. 1-7.
_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
_____, "Islam and the Study of Religion", *Approaches to Islam in Religious Studies*, nşr. Richard C. Martin, Tucson 1985.
_____, "Islam in Pakistan", *JSAMES*, VIII/3-4, Yaz 1985, s. 34-61.
_____, "Islam's Attitude Toward Judaism", *MW*, LXXII, 1982, s. 1-13.
_____, *Islam*, London 1966.
_____, "Islam: Challenges and Opportunities", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, nşr. Alford T. Welch ve Pierre Cachia, Edinburgh 1979.
_____, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965.
_____, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 1970, s. 317-333.
_____, "Islamization of Knowledge: A Response", *AJISS*, V/1, 1988, s. 3-11.
_____, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1981.
_____, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.
_____, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965.
_____, "Renewal and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, I-II, nşr. P. M. Holt vdl., Cambridge 1970, s. 632-656.
_____, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, Chicago 1979.

_____, *Prophecy in Islam*, Londra 1958.
_____, "Riba and Interest", *IS*, III/1, Mart 1964, s. 1-43.
_____, "Social Change and Early Sunnah", *IS*, II/2, 1963, s. 205-216.
_____, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, nşr. Donald P. Little, Leiden 1976.
_____, "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, Karachi, Haziran 1962, s. 1-36.
_____, *es-Sünne ve'l-ictihâd ve'l-icmâᶜ fi'l-ᶜahdi'l-İslâmiyyi'l-evvel*, al-Dirâsât al-İslamiyye, I/3, İslamâbâd 1965, s. 1-22.
_____, "The Concept of Hadd in Islamic Law", *IS*, IV/3, 1965, s. 237-251.
_____, "The Ideological Experience of Pakistan", *Islam and the Modern Age*, II/4, Kasım 1971, 1-20.
_____, "The Impact of Modernity on Islam", *IS*, V/2, 1966, s. 113-128.
_____, *Tarihte İslâmi Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
_____, *The Philosophy of Molla Sadra*, Albany 1975.
_____, "The Post-Formative Developments in Islam, I-II", *IS*, 1963, I/4, s. 1-23, II/3, s. 297-316.
Rahmetullah b. Halîlurrahmân el-Hindî, *İẓhâru'l-ḥaḳḳ*, I-II, İstanbul 1887.
Raphael, Marc Lee, *Profiles in American Judaism*, San Francisco 1984.
Reardon, Bernard M., "Introduction", *Roman Catholic Modernism*, Stanford/California, 1970, s. 1-5.
_____, "Modernism: Christian Modernism", *ER*, X, nşr. Mircea Eliade, New York 1987, s. 11-14.
Reid, Donald Malcolm, "Cairo University and the Orientalists", *IJMES*, XIX/1 1987, s. 51-76.
Rıza, es-Seyyid Reşid, *el-Ḫilâfe ve'l-imâmetü'l-ᶜuzmâ*, Kahire 1341/1922.
_____, *el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye ve'l-İḫvetü'd-dîniyye*, Kahire 1367.
_____, *el-Vaḥyü'l-Muḥammedî*, Kahire 1408/1988.
_____, *el-Menâr*, I-XXXV, Kahire 1315-1359/1898-1940.
_____, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* , çev. A. H. Akseki, sdş. H. Karaman, Ankara: DİB yayınları 1974; 2. bs. *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 1996.
_____, *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın bir Noktaya Cem'i*, çev. Akseki, İstanbul: Dâru'l-Hilâfe 1332.
_____, *Târîḫu'l-üstaẕi'l-imâm eş-seyḫ Muḥammed ᶜAbduh*, I-IV, Mısır 1925.
_____, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Kahire 1954.
_____, *Yüsru'l-İslâm ve ᵓusûlü't-teşrîᶜi'l-ᶜâmm*, Kahire 1928.
Roman, Stephan, *The Development of Islamic Library Collections in West Europe and North America*, London 1990.
Roshental, E. I. J., *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965.
S. M. Z., "Dr. Christian Snouck Hurgronje", *MW*, XXVI/4, 1968, s. 403-405.
Sabri, Mustafa, *Mevḳıfü'l-ᶜakl ve'l-ᶜilm ve'l-ᶜâlim*, I-IV, 2. bs., Beyrut 1401/1981.
Saeed, Javaid, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey*, London 1994.
Safran, Nadav, *Egypt in Political Community*, Cambridge 1961.

Safwat, Safiya, "Islamic Laws in the Sudan", *Islamic Law Social and Historical Contexts*, nşr. Aziz el-Azmeh, London/New York 1988.
Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", *Historians of the Middle East*, nşr. B. Lewis ve P. M. Hold, London 1962, s. 330-342.
Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, Ankara 1994.
Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
_____, "A Revaluation of Islamic Tradition", *JRAS*, 1949, s. 143-154.
_____, "Christian Snouck Hurgronje", *DI*, XXVI-XXVII, 1936, s. 192-195.
_____, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *JCLIL*, XXXII, 1950, s. 9-17.
_____, "Law and Justice", *The Cambridge History of Islam*, II, 1970, s. 539-568.
_____, "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law", *MES*, I, 1965, s. 388-400.
_____, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in the Middle East, I*, Washington 1955.
_____, "Problems of Modern Islamic Legislation", *SI*, XXIII, 1960, s. 99-129.
_____, "Sarîa und Qânûn im Modern Agypten", *DI*, XX, 1932, s. 209-236.
_____, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
Scheiber, Alexander, "Addenda to Bibliography of Goldziher", *Ignace Goldziher Memorial Volume II, Ignace Goldziher Memorial Volume II*, nşr. Samuel Lowinger ve Joseph de Somogyi, Budapest 1958, s. 209-214.
_____, "A Supplementary Bibliography of the Literary Work of Ignaz Goldziher" *Ignace Goldziher Memorial Volume I*, nşr. Samuel Lowinger ve Joseph de Somogyi, Budapest 1948, s. 419-429.
Schimmel, Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln 1980.
Selefî, M. İ., *Mevḳifu'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyyeti mine's-sünneti ve ehlihâ*, Kuveyt 1986.
Serjeant, "Professor Arthur John Arberry", *JRAS*, 1970, no 1, s. 96-98.
Seyyid, Afaf Lütfi es-, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York 1969.
Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.
Shahin, Emad Eldin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and The West*, Herndon, Virginia 1993.
Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years: 1875-1914*", John Hoppkins 1970.
Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I-II, Cambridge 1976-1977.
_____, "19. yy. Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Otadoğu'da Modernleşme*, nşr. Polk, W. R. ve Chambers, R. L., İnsan yay., İstanbul 1995.
_____, "Some Aspects of the Aims and Achivements of the Nineteenth-Century Ottoman Reformers", *Beginning of Modernization in the Middle East*, nşr. W.R. Polk ve R.L. Chambers, Chicago 1968.
Shepard, William, *The Faith of a Muslim Intellectual: the Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, New Delhi 1982.

Sıddık, M., "Kur'an or Perwiz", *Beyyinât*, XI/3, Karachi 1987, s. 50-63.
Sıddıki, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, İstanbul 1990.
_____, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad 1982.
Sıtkı, Dr. Tevfik, "el-İslâmu hüve'l-Ḳurʾânu vaḥdeh" *Menâr*, IX/7, 514, 524, IX/11, s. 906-930.
Sibâ'î, Mustafa es-, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî*, 2. bs., Dımaşk 1398/1978.
_____, *el-İstişrâḳ ve'l-müsteşriḳûn*, 2. bs., Beyrut 1979.
Simon, R., *Ignac Goldziher; his Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leiden-Budapest 1986.
Skilliter, "Arthur John Arberry", *BSOAS*, XXXIII, 1970, s. 364-367.
Smith, Wilfred Cantwell, "Alfred Guillaume", *BSOAS*, XXIX/3, 1966, s. 478-481.
_____, "Amir Ali", *EI2(Ing)*, I, s. 442-443.
_____, *Islam in Modern History*, Princeton 1957.
_____, *Modern Islam in India*, London 1946.
Somogyi, Joseph de, "Ignace Goldziher: 1850-1921", *MW*, XLI/3, s. 199-208.
_____, "Ignaz Goldziher'in (1850-1921) Biyografisi", *Zâhirîler*, çev. Cihad Tunç, Ankara 1982, s. i-xv.
Sprenger, Alois, *Das Leben, und Die Lehre des Muhammed*, I-III, Berlin 1861-1865.
Stewart, C., *Travels (of Abu Talib Khan) in Asia, Africa and Europe*, I-II, London 1814.
Stewart, H. L., *Modernism, Past and Present*, 1932.
Stoddard, Lothrop, *The New World of Islam*, New York 1921.
Suyutî, Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr*, I-VI, Riyad 1988.
Syed, Muhammad Aslam, "Modernism, Traditionalism and Islamization in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 1985, s. 62-84.
Şâfi'î, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, "Cimâʿu'l-ʿilm", *el-Ümm*, I-VII, Beyrut 1903.
_____, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şakir, 6. bs., Kahire 1309.
_____, *el-Ümm*, I-VII, Kahire 1961.
Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdürrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliġa*, I-II, Beyrut 1410/1990.
Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâʿiṯu'l-ḥaṯîṯ şerḥu İḫtiṣâri ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, Kahire 1958.
Şakiroğlu, Mahmud H., "Caetani, Leone", *DİA*, VI, s. 544-546.
Şefi', Muhammed, "Gulam Ahmed Perwîz per Küfr ke fetvâ", *Şihâb*, V/9, Lahore 1962.
Şefik, Münir, *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1991.
Şehhâte, Abdullah Mahmûd, *Menhecü'l-İmâm Muḥammed ʿAbduh fi't-tefsîri'l-Ḳurʾân'i'l-Kerîm*, Kahire 1984.
Şehrî, Muhammed Âşık İlâhîbülend, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs or Uski Pes Manzar*, Lahore 1986.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-niḥal*, I-V, Mısır 1899.
Şemseddin Sami, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli", *Güneş*, I/4, 1301.
Şenûfî, Munsif, "Takdîm", *Aḳvemü'l-mesâlik fî maʿrifeti aḥvâli'l-memâlik*, Tunus, 1986.
Şeriati, Ali, *Biz ve İkbal*, çev. Ergin Kılıçtutan, 2. bs., İstanbul 1988.
Şiblî Nu'mânî, *Sîretü'n-Nebî*, I-VII, Lahore 1987.
Taftazânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer et-, *Şerḥu'l-ʿaḳâidi'n-Nesefiyye*, Kahire 1987.
Tâhâ, Mahmûd Muhammed, *ed-Dîn ve't-tenmiyetü'l-ictimâʿiyye*, Umdurman 1974.
_____, *er-Risâletü'ş-şâniye mine'l-İslâm*, Umdurman 1967.
_____, *eş-Şevratü's-şeḳâfiyye*, Umdurman 1972, s. 14-16.
_____, *el-Ḳur'ân ve Muṣṭafa Maḥmûd ve'l-fehmü'l-ʿaṣrî*, Umdurman 1390/1971.
_____, *The Second Message of Islam*, çev. Abdullahi Ahmed en-Na'îm, Syrecuse 1987.
Tahtâvî, Rifa'a Râfî' et-, *Telḫîsu'l-ibrîz ilâ telḫîsi'l-Bâris*, Kahire 1905.
_____, *Menâhicü'l-elbâbi'l-Mışriyye fî mebâhici'l-âdâbi'l-ʿaṣriyye*, Kahire 1920.
Tansel, F. Abdullah, "Mehmet Akif'in Fikirleri", *TY*, II/9, 1960, no 291, s. 41-42.
Taşgetiren, Ahmet, "İslâmın Bügünkü Meseleleri", *TE*, VIII, no. 97, Kasım 1981, s. 37-39.
Taymas, Abdullah Battal, *Kazan Türkleri*, Ankara 1966.
_____, *Musa Carullah Bigi*, İstanbul 1958.
Therborn, Goran, *European Modernity and Beyond The Trajectory of European Societies 1945-2000*, London 1995.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiʿuṣ-ṣaḥîḥ*, I-IV, İstanbul 1981.
Titus, Murray T., *Islam in India and Pakistan*, Calcutta 1959.
_____, *The Religious Quest of India: Indian Islam A Religious History of Islam in India*, Bombay-Oxford 1930.
Tonkî, Veli Hasen, "Küfriyyât-ı Perwîz", *Beyyinât*, I/1, Karachi 1962, s. 33-48.
Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi: Giriş*, İstanbul 1981.
Torrey, C. C., *The Jewish Foundation*, New York 1933.
Trimingham J. Spencer, *Islam in the Sudan*, London 1949.
Tritton, A. S., *Islam Beliefs and Practices*, London 1951.
_____, "Modern Movements", *Islam: Belief and Practices*, London 1951, s. 155-172.
_____, *Muslim Theology*, London 1947.
Troll, Christian W., "Islamic Thought in Modern India", *Islamochirtiano*, XIII, 1987, s. 79-98.
_____, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978.
_____, "Sir Sayyid Ahmad Khan 1817-98 and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh and Sir Sayyids Rejoinder", *IC*, LII/1, 1978, s. 3-8.
Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, 2. bs., İstanbul 1991.

Turan, Şerafettin, "Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986.
Türâbî, Hasen et-, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, 2. bs., Cidde 1407/1987.
Türkdoğan, Orhan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul 1988.
Uğur, Mücteba, "Sahîh", *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
Uleyyân, Muhammed Abdülfettah, *'Advâun 'ale'l-istişrâḳ*, Kuveyt 1980.
Uralgiray, Y., "Önsöz", *Uzun Günlerde Oruç*, Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1975.
Uyanık, Mevlüt, "Günümüz İslâm Düşüncesinde Islahat Kavramı", *İAD*, IV/1, 1990, s. 49-56.
Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirler*, İstanbul 1948.
_____, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I-II, İstanbul 1966.
_____, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.
Ünal, İ. Hakkı, "Fazlu'r-Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, s. 285-294.
Vâhid, "A. J. Arberry, a Great Student of Iqbal", *IR*, XIII/1, 1972, s. 37-50.
Voll, John, Obert, *A History of the Khatmiyya Tarîqa in the Sudan*, Harward University, yayımlanmamış doktora Tezi, 1971.
_____, *Islam Continuity and Change.*, Essex 1982.
_____, "Muslim Responses to Colonialism", *Islam: The Religious and Political life of a World Community*, nşr. Marjorie Kelly, New York 1984.
_____, John, "Renewal and Reform in Islamic History", *Voices of Resurgent Islam*, edt. John L. Espdsito, New York 1983, s. 32-47.
_____, "Vahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals", *ASQ*, IV, 1982, s. 110-126.
Voorsanger, Jacob, *Profiles in American Judaism*, Raphael, Marc Lee, San Francisco 1984.
Waardenburg, Jacques, "Wensinck, A. J.", *ER*, XV, 1987, s. 369-370.
Wahîdur Rahman, A. N. M., "Modernist Muslims Approach to Hadith: Aligarh School", *HI*, XVI/4, s. 13-26.
Walker, Dennis, "British Colonial Rule in Egypt", *HI*, XVI/1, 1993.
Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlu'r-Rahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, Ekim 1990, 253-261.
Webster, "Fundamentalism", *Ninth New Collegiate Dictionary*.
Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, New Haven 1972.
Welhausen, *Muhammed in Madina*, 1882.
Wensinck, Arent Jean, *A Hendbook of Early Muhammedan Tradition: Alphabetically Arranged*, Leiden 1927.
_____, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâẓi'l-ḥadîşi'n-nebevî*, I-VIII, Leiden 1943.
_____, "The Importance of Hadith for the Study of Islam" *MW*, 1912.
_____, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
_____, *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, I-VII, Bonn-Leiden 1923-1927.
Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara 1987.

Wickons, "Arthur John Arberry", *Proceedings of the British Academy*, sy. 58, s. 355-366.

Williamson, Bill, *Education and Social Change in Egypt and Turkey*, Houndmills 1987.

Wilson, Samuel G., *Modern Movements Among Moslems*, New York 1976.

Yaltkaya, Şerafeddin, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.

Yapp, "Professor J. E. Wansbrough", *BSOAS*, 1994, 1-13.

Yavuz, Hulusi, "Ahmed Cevdet Paşa and Ulema of his Time", *İTED*, VII-VIII/3-4, İstanbul 1979.

_____, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986.

Yûsuf, S. M., *Essay on Sunna*, Lahore, 1966.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III, Kahire 1985.

Ziriklî, Hayreddîn, *el-Aʿlâm: Ḳāmûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ*, I-VIII, Beyrut 1984 .

Ziyâde, Nakûlâ, *Ḫayruddîn et-Tûnisî ve Kitâbuhû Aḳvemü'l-Mesâlik.*

_____, "Rifâʿa et-Taḥtâvî", *Aʿlâmu ʿArab muḥdeṯûn*, Beyrut 1994.

Zobairi, R. H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and His Reform Movement in the Indian Context", *IC*, LXII/3, Temmuz 1983, s. 171-192.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ