

PAPER DETAILS

TITLE: Sünnetin Anayasal Niteligi (Sünnet ki Â n  Haysiyyet)

AUTHORS: Ibrahim HATIBOGLU

PAGES: 231-235

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2308241>

Sünnetin Anayasal Niteliği (Sünnet ki Âînî Haysiyyet)

Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî

(çev. Dr. N. Ahmet Asrar), Bengisu Yayınları, İstanbul 1997, 319 sayfa.

XIX. yüzyıldan itibaren Sünnet üzerine yapılan münakaşalar, hayli aşırı uçlara ve hassas konulara varan bir seviyeye ulaşmıştır. Batı'da yapılan araştırmalar kadar İslâm ülkelerinde ortaya çıkan tartışmaların da bu hareketlilikte önemli payı bulunmaktadır. Türkiye'de ise 80'li yıllarda yoğun olarak başlayan benzeri tartışmalara, Mevdûdî'nin bu eserindeki tatbikata yönelik mülâhazalar bir başka boyut kazandıracaktır.

Konusu itibariyle eser, 1947'de Pakistan'ın kuruluşunu takiben İslâmî bir anayasa hazırlanması sürecinde, 1961 yılına kadar ortaya atılan tezler hakkında Mevdûdî'nin fikirlerini ihtiva etmektedir. Hukukun İslâmîleştirilmesi çalışmaları sırasında, Mevdûdî ve benzeri kimseler, "Anayasanın temeli Kur'an ve Sünnet'tir" ifadesi üzerinde ısrar ederken, Gulam Ahmed Perviz ve Dr. Abdülvedûd'un da içinde yer aldığı diğer taraf, "Kur'an'dır" veya (Fazlurrahman'ın teklifi ile) "İslâm'dır" denilmesi gerektiğini savunmuştur. Eserdeki yazışmalar önce *Tercümânü'l-Kur'an* ve *Tulû'-i İslâm* dergilerinde tefrika edilmiş, daha sonra *Sünnet ki âînî Haysiyyet* (Lahore 1963) adıyla kitaplaştırılmıştır. Eserde önce, Sünnet'e karşı sert muhalefeti ile bilinen *Tulû'-i İslâm Cemiyeti* yanlısı Dr. Abdülvedûd ile Mevdûdî arasında, Sünnet'in hukukî bağlayıcılığı konusundaki yazışma ve tartışmalar, daha sonra da *Pakistan Yüksek Mahkemesi* üyesi hâkim Muhammed Şefî'in 21 Temmuz 1960'ta *Râşide Begüm Davası*'nda ulaştığı sonuçların metni ve müellifin her ikisine verdiği cevaplar da yer almaktadır. Tartışmaların, her iki ekolün dergilerinde neşrinin ardından, kitap olarak da yirmi binden fazla satılması, Pakistan anayasasının hazırlanmasına önemli katkılar sağladığını göstermektedir.

Eserde *Mu'tezile* ve *Hâriciler*'e işaret ederek Sünnet'i inkâr hareketinin (kendisi ve Pakistan'daki muhafazakâr ulemâ bu hareket için "fitne" ifadesini kullanıyor) tarihî seyrinden bahseden Mevdûdî, ilk dönem Sünnet inkârcıları ile çağdaş dönemdekilerin tutumu arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir. Buna göre Hâriciler, istedikleri anarşiyi engelleyen ve toplumu belirli kaidelere göre düzenleyen bir güç olduğu için; Mu'tezile de, İran ve Yunan felsefesi ile karşılaşması sonucu, zihinlerde beliren şüphe ve kuşkuyla tümü ile aklın ürünü sanmış, dolayısıyla bunları İslâm'ın inanç ve ilkelerine uyacak şekilde yorumlamada engel gördükleri için Sünnet'e karşı çıkmışlardı (s. 5).

Mevdûdî'nin genel anlamda Mu'tezile hareketi dediği birinci hareket, muhaddislerin olağanüstü ciddiyetteki araştırmaları, Kur'an âyetlerinin açık beyanları, Sünnet inkârcılarının aşırı zorlamalarla ulaştıkları son derece gülünç anlam bozukluklarının ortaya çıkması ve benzeri fikirlerin ma'serî vicdanı Resûlullah'a itaat ve sadâkatten uzaklaştıramaması gibi sebeplerle son bulmuştur. Ancak ilk devirde Irak civarında doğan Sünnet'i inkâr hareketi, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın önderliğinde yeniden ortaya çıkmıştır. Onun başlattığı eğilime,

aralarındaki bir çok benzerlik dolayısıyla *Yeni-Mu'tezile* hareketi denmesi müellife göre oldukça anlamlıdır (s. 8-9).

Mevdûdî'ye göre, yabancı felsefeler ve İslâm dışı medeniyetler karşısındaki zihinsel yenilgi neticesi, Sünnet'i inkâr eğiliminin ikinci defa ortaya çıkışının -bu fikirleri tartışmasız akla ve mantığa uygun kabul ederek, İslâm'ı bunların kalıbına dökmeye çalışmak noktasında- hicrî II. ve III. yüzyıllardaki karşılaşma ile büyük benzerlikleri bulunmaktadır. Ne var ki o zaman içinde bulundukları askerî, siyasi ve fikrî alandaki üstünlükleri sebebiyle müslümanlar, dış tesirlerden kısa zamanda ve kolay bir şekilde kurtulmalarına rağmen, günümüzde şartların farklılığı dolayısıyla, Yeni-Mu'tezile hareketi yanlıları tamamen "teslimiyetçi bir zihinle" Batı'dan gelen "düşünce, ideoloji, kültür ve medeniyeti" son derece tutarlı ve akıllıca bulmuşlar, tenkit etmek yerine, çağa ayak uydurmak için bunları kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu amaçla çalışmalarını yürütürken geçmişteki gibi, İslâm'ın hayat düzenini ayrıntıları ile şekillendiren ve onu ayakta tutan Resûlullah'ın Sünnet'i ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu bağlamda, Sünnet'i ortaya koyan rivayetlerin doğruluğu konusunda şüphe uyandırmanın ve Sünnet'in dinde delil olduğunu inkâr etmenin yapılması gereken en temel iş olduğunu kabul etmişlerdir.

Yine Mevdûdî'ye göre, ilk dönemdeki inkârcıların Arap dili ve edebiyatı, Kur'an, hadis ve fıkıh kültürüne vukûfiyeti ile günümüzdekiler arasında bir mukayese yapıldığında, çağdaş inkârcıların işaret edilen hususlarda Yeni Mu'tezileciliğin çıkışından itibaren gittikçe azalan bir nisbette bilgisiz oldukları ortaya çıkacaktır (s. 10). Mevdûdî'nin bu noktada dikkat çektiği bir başka husus da klâsik dönem hadis inkârcılarının karşısında kültürlü, saygın ve bilinçli bir ulemânın bulunduğu gerçeğidir. Pek tabii olarak onların, fikrî mücadele içerisinde oldukları kimselere yönelttikleri tenkitler hususunda oldukça temkinli olmaları gerekli idi. Müellif, günümüz ulemâsının güçsüzlüğü ve hadiselerle uzaklığı nisbetinde Sünnet inkârcılarının da, İslâm kültüründen uzak olduklarını, onların "okumuş veya kültürlü" olma vasfının dinî bilgileri dolayısıyla değil, dünyevî/felsefî bilgilerden kaynaklandığını, Kur'ân-ı Kerim bilgilerinin ancak İngilizce tercümelere, hadis ve fıkıh birikimlerinin ise müsteşriklerden duydukları bazı afakî bilgilere dayandığını ifade etmiştir (s. 10).

Mevdûdî'ye göre bilgi yerine bilgisizlikten kaynaklanan cesaretin hâkim olduğu Yeni-Mu'tezile hareketi yanlıları, savundukları fikirleri (müellif, 'inkâr fitnesi' tabirini kullanıyor) yaymak amacıyla, müsteşriklerin uyguladıkları bütün yöntemleri doğru kabul ederek bunlarla hadisler üzerinde şüphe uyandırmak veya şüphelerin haklılığını ortaya koymak, -müsteşriklerin ve hindûların İslâm'ı kötülemek amacıyla Kur'an-ı Kerim'i tarayıp, kötü (!) yanlarını ortaya çıkarmaya çalışmaları gibi- hadis kitaplarını taramak suretiyle içinde son derece yüz kızartıcı, gülünç ve saçma (!) hususların bulunduğunu ispatlamak, Resûlullah'ı bir postacı düzeyine indirmek, İslâm yasalarının kaynağının yalnız Kur'an olduğunu belirterek Sünnet'i hukuk düzeninden çıkarmak, geçmiş ulemâya olan güveni sarsmak ve

kendi iddialarını ispatlayacak tarzda, dinî kavramlara yeni anlamlar yükleyen sözlükler hazırlamak gibi yöntemler kullanmışlardır (s. 10-11).

Müellifin Sünnet karşıtı temayüllere dair bu genel yaklaşımı, ele aldığı konularda da kendisini hissettirmiş, özellikle Abdülvedûd'un kendi düşüncelerinden çıkarmaya çalıştığı bazı yanlış sonuçlara oldukça açık ifadelerle cevap vermiştir. Tartışmaların çoğunlukla soru-cevap şeklinde bir diyalog havasında sürdürülmesi, esere canlılık ve çekicilik katmıştır.

Eserin Türkçe neşri ise konusu ve muhtevası ile tamamen çelişki arzedecek şekilde önemli yanlışlıklar içermektedir. Meselâ ifade bozukluğu sebebiyle, "Sünnet ne şekilde bulunmaktadır?" (s. 23), "Sünnet ve Sünneti tatbik etme kavramı" (s. 68) gibi başlıklardan ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Oysa birinci örnekte Sünnet'in derli-toplu halde nerede bulunabileceği, ikinci örnekte Sünnet ve Sünnet'e ittibâ etmenin anlamı üzerinde durulmaktadır. "Resûlullah'ın içtihatla ilgili yanlışlıkları" (s. 78) ifadesi de hem anlaşılır olması hem de nezâkete uyması için, 'Resûlullah'ın içtihâdî zelleleri' şeklinde yazılabilirdi.

Kitapta, hadis ilmi istilahlarını yerinde kullanmamaktan kaynaklanan bazı hatalar da mevcuttur. Söz gelimi, "Hadisleri incelerken rivayet ve dirayetin kullanımı" cümlesi hadislerin sıhhatini tesbitte rivayet ve dirayet ilimlerinin kullanımını konu almakta, oysa tercümeden bu tam anlaşılmamaktadır. "Hadis sanatı işte bu eleştirinin [yani tarih eleştirisi] diğer adıdır. Birinci yüzyıldan başlayarak bu güne kadar bu sanat dalında ..." (s. 41) ve "Bu sened veya teknik, bu eleştirinin en güzel örneğidir ve çağımızın en güzel ve en güvenilir tarih eleştirisinin bile bunu düzelteceği veya iyileştireceği söylenemez. Hatta şunu diyebilirim ki, muhaddislerin eleştiri ilkeleri ve ölçüleri öylesine incedir ki çağımızın tarih eleştirmenlerinin zihni henüz buna ulaşamamıştır" (s. 41-42), cümlelerinde ise, cerh ve ta'dil lafızlarını kullanmadaki eksiklik kendisini açıkça göstermektedir.

Yine bilgi eksikliği/ifade bozuklukluğundan kaynaklanan ve yanlış anlamalara yol açabilecek bazı hatalar da söz konusudur. Sünnet için kullanılan "vahy-i gayri metluv" ifadesini açıklamak amacıyla verilen, "yani, tilavet [okuma] amacını taşımayan vahyî (s. 131) yerine eğer açıklama yapılacaksa, lafzen okunmak suretiyle indirilmeyen vahiy (Sünnet); "Ancak sözlü rivayetleri anlatabilirsiniz" (s. 271) ifadesi yerine, rivayetleri sözlü olarak anlatabilirsiniz; "Hadislerin sağlıklı oluşunun kanıtı" yerine, hadislerin sıhhatinin delilleri; "Sahte hadis" (s. 275) veya "Yalan ve Uyduruk hadis" (s. 274) yerine Uydurma (mevzû) hadis; "Hadislere Güvenmenin Nedenleri" (s. 271) yerine hadislere güvenilmeme sebepleri, "Zayıf hadisin anlamı küçük hadis değildir" (s. 270) yerine zayıf hadis uydurma hadis demek değildir denilmesi daha doğrudur.

Eserin Urduca aslında yer almayan ancak, Türk okuyucusunu bilgilendirmek amacıyla mütercim tarafından verilen bazı bilgilerde de oldukça önemli hatalar yapılmıştır. Sözgelimi Abdülvedûd'un Sünnet karşıtı fikirler savunmasının, *Tulû-i İslâm Derneği* üyesi olmasından kaynaklandığına işaret edilen bir yerde mütercim

dipnot düşerek, "Kâdiyânî veya Ahmedîlere ait topluluk. Bu topluluk aynı adda bir dergi de çıkarıyor" (s. 44) ve "Kendini Peygamber ilan eden Ahmedî veya Kâdiyanî hareketinin lideri Gulam Ahmed Perviz (mütercim)" (s. 117) şeklinde bir not ilave edilmiştir. Oysa mütercim, Pakistanlı olmasına rağmen, Mirza Gulam Ahmed Kâdiyânî'nin kurduğu *Kâdiyânîlik* ile Gulam Ahmed Perviz'in de içinde yer aldığı *Ehl-i Kur'an Cemaati*'ni bir birine karıştırmış, üstelik aynı hatayı değişik yerlerde tekrarlamıştır (meselâ bk. s. 138).

Burada işaret edilmesi gereken önemli bir yanlışlık da, Kur'an âyetlerinin yazımı ile ilgilidir. Neşir tekniğindeki imkânlarla rağmen eserde âyetlerin latin harfleri ile, hatta genelde İngilizce imlâ esas alınarak meselâ, "la'allahu", "fatanfa'a", "fa anta lahu tasadda" şeklinde yazılması, çalışmanın aceleci ve ticarî gayelerle yapıldığı izlenimini vermektedir. Âyetlerdeki yazım hatalarını ise, -eğer mutlaka Lâtin harfleri ile yazmak gerekiyorsa- meselâ, "an ca'ahu'l a'mâ ve ma yudrike la'allahu yezekkâ" (s. 79) ifadesini "En câehü'l-a'mâ ve mâ yüdrîke le'allehü yez-zekkâ" ('Abese 80/2-3) şeklinde, "Ya ayyahan nebiyyu leme" (s. 79) ifadesini, "Yâ Eyyühe'n-nebiyyü lime" (et-Tahrîm 66/1) şeklinde, "Fankehu mha tâbî lakum min'nisâi misnâ" (s. 122-123) ifadesini, "Fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâi mesnâ" (en-Nisâ 4/3) şeklinde daha doğru yazmak mümkündür. Ayrıca Tahrîm Sûresi'nin birinci âyeti, (1:66 biçiminde) 1. sûrenin 66. âyeti gibi gösterilmiştir (s. 79). Yine mütercim bazen, "mücemmil" (mücmel, s. 38), "yezekkâ" (yezzekkâ), "ayyahan" (eyyühen, s. 79), "zâlike'l kitabî" (zâlike'l-kitâbü, s. 130) gibi kelimeleri yanlış okumuştur.

Mütercimin hadis ricâlini tanımamasından kaynaklandığı izlenimi veren bazı hatalarına da dikkat çekmek gerekir. Bunlar arasında, "Mehran" (Mihrân, s. 89), "İmam Hanbel" (Ahmed b. Hanbel, s. 238), "Zahibi" (Zehebî, s. 270), "El-Kâkim" (el-Kâmil, s. 275), "Münebbe" (Münebbih, s. 293), "Nahtiyânî", (Sahtiyânî, s. 293), "Naim bin Hammad el-Hiza'î" (Nu'aym b. Hammâd el-Huzâ'î, s. 296), "Rahviyye" (Râhûye veya Râhaveyh, s. 296), "Urube" ('Arûbe, s. 295), gibi şahıs isimlerini yanlış okuyuşunu saymak mümkündür. Hadis kaynaklarını tanımamasından kaynaklanan hatalara gelince, "İlâmü'l-Muakkîn" (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, s. 92), "Şurût-ül Eymet-ül Hamse" (*Şurûtü'l-eimmeti'l-hamse*, s. 277), "Tabakatü'l-Esbeki" (*Tabakâtü's-Sübkî*, s. 277), "Tevcihü'n-Nazr" (*Tevcihü'n-nazar*, s. 278), "Delâyü'n-Nübüvve" (*Delâilü'n-nübüvve*, s. 285) gibi örnekler ilk akla gelenlerdir. "Mişkât'in el-Hadîs'inin" (s. 226) ifadesiyle ise, Fazlulkerîm'in *al-Hadis* ismi ile İngilizce'ye çevirdiği *Miškâtü'l-mesâbih* kastedilmekle birlikte tercümeden bunu anlamak imkânsızdır. Ayrıca bu eseri neşreden yayınevi, "Melik Din Muhammed and Sons" (s. 312) değil, *Malik Sirajuddin and Sons*'dur. Yine Beyhakî'nin *el-Medhal*'inden naklen verilen bir bilgiye işaret ederken müellifin ifadesinin, "el-Beyhakî'nin girişine dayanılarak" (s. 276) şekline dönüştürülmesi de mütercimin hadis kaynaklarına uzaklığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

Netice olarak, gerek konusu gerekse muhtevada tartışılan meseleleri itibariyle son derece kıymetli bir eser, öncelikle kitabın yayıncısı, ardından musahhihi, son

olarak da müterciminden kaynaklanan önemli bazı hatalar sebebiyle hak ettiği şekilde Türk okuyucusuna arz edilememiştir. Temennimiz, eserin başlığına “bir Sünnet inkârcısına cevaplar” şeklinde bir tanıtım ifadesi de eklenerek, eserin doğru ve anlaşılır biçimde yeniden tercüme edildikten sonra mütahassısı kimselerce tashih edilmesi ve gerekli teknik imkânlar da esirgenmeden yeniden okuyuculara sunulmasıdır.

İbrahim Hatiboğlu

İslâm ve Avrupa: İnanç Ayrılığı-Yaşam Birliği

(İslâm och Europa: Samlevnad eller Konfrontation?)

Ingmar Karlsson

(çev. Gülseren Ergün), Cem Yayınevi, İstanbul 1996, 248 sayfa.

Eski bir büyükelçi olan ve halen Dışişleri Bakanlığı Fikir Üretme Dairesi Başkanlığı görevini yürüten Ortadoğu uzmanı İsveçli Ingmar Karlsson *İslâm ve Avrupa* adlı bu kitabında Huntington'un geliştirdiği “medeniyetler çatışması teorisi”nin mâkul olmadığını ileri sürüyor. Huntinton'a göre din ve ideolojiler devirlerini doldurduklarından artık bundan sonra bir medeniyetler çatışması söz konusudur. Tabi Batı'nın karşısında yer alacak en potansiyel tehlike İslâm medeniyeti olacaktır. Karlsson ise İslâm dünyasının kendi içindeki çelişkileri ve çatışmalarından dolayı uluslararası bir İslâmî uyanışın olmadığını savunur. Karlsson Batı'ya duyulan tepkiyi barındıran politik İslâm'ın, aslında kendi iç dinamiklerinin olduğunu, yoksa bizâtihi Batı'ya karşı bir hareket şeklinde oluşmadığını ifade etmektedir. Kısacası Karlsson “gelişen fundamentalizm”in Batı'ya saldırmayı amaçlayan bir “kutsal savaş” olmadığına inanmaktadır. Ama ifadelerinden anlaşılan da odur ki, müslümanların Batı ile iyi geçinmek için fundamentalist olmamaları gerekmektedir.

Aslında Karlsson'un da ifadelerinden hareketle bir şeyi tesbit mümkündür. O da Avrupa'nın ya da bütün Batı'nın kendi içinde kırılmayı önlemek ve sağlam bir birlik oluşturmak için dış düşmana ihtiyaç duyduğudur. Zaten (Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserinde de ortaya koyduğu gibi) tarihte hep böyle olmuş, Avrupa uydurma imajlarla düşman oluşturarak kendi kimliğini daha açık bir şekilde tanımlamıştır. En münasip düşmanın İslâm olduğunda ise şüphe yoktur. Bütün bunları sağlamak için Avrupa'da “barbar”, “gayri medenî” ve diğer çağdışı kabul edilen bazı vasıfları mündemiç bir müslüman ve İslâm imajının oluşması şarttır. Geçmişte zaten var olan bu imaj daha da kuvvetlenerek yenilenmiştir. Onun içindir ki, Karlsson'un kitabında sözlerine yer verdiği yurttaşı Erik Hörstadius Körfez Savaşı'nın ardından *Slitz Strax* adlı dergide “Yüz bin Arap öldüğünde hiçbir şey hissetmiyorum, ama müttefiklere ve ailelerine sempati var, Araplar'dan korkuyorum” diyebilmiştir.

Karlsson Avrupalılar'da görülen İslâm düşmanlığının onların şuur altından ve tarihten kaynaklandığını bilmektedir. Şu cümleleri buna delâlet eder: “Hıristiyanlık,