
KİTÂBİYAT

İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım, Mehmed Hayri Kırbaşoğlu.

Ankara: Fecr Yayınları, 1993. 335 sayfa.

İslâm Düşüncesinde Sünnet-I: Eleştirel Bir Yaklaşım, Mehmed Hayri Kırbaşoğlu.

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. baskı, 1996. 424 sayfa.

İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Mehmed Hayri Kırbaşoğlu.

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999. 375 sayfa.

Alternatif Hadis Metodolojisi, Mehmed Hayri Kırbaşoğlu.

Ankara: Kitâbiyât, 2002. 431 sayfa.

Türkiye’de ilâhiyat fakülteleri ve başka kurumlarda yapılan dinî akademik çalışmaların özellikle son yirmi yılda oldukça uzmanlık gerektiren bir mahiyet kazandığını görüyoruz. Bu durum bir taraftan ilmî faaliyetin gelişimi bakımından övünç kaynağı olurken, diğer taraftan da bu faaliyeti yürütenler açısından farklı uzmanlık alanları ve yoğunlaşan ayrıntılarla birtakım handikapları ortaya çıkarmaktadır. Bunların başında, ilâhiyat (ya da din) alanının başka disiplinlerle iletişime geçmesi bir tarafa, kendi alanına giren çeşitli alt disiplinler arasında bile kopukluklar yaşanıyor olması gelmektedir. Daha da önemlisi akademik çalışmalardaki yoğun ayrıntılar bu faaliyetleri yürütenlerin yaptıkları işin ayrıntısını aşarak konuları kuş bakışıyla ele alma, dolayısıyla yaptıkları çalışmaların gidişatı hakkında genel değerlendirmelerde bulunma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Meselâ geleneksel ilim anlayışımızda iç içe olan pek çok ilim dalı, teknik nedenlerden dolayı fakültelerdeki bölüm, ana

bilim dalları ayrışmasının âdeti bir uzantısı olarak akademisyenlerin zihninde parçalanmalara yol açmakta ve farklı ana bilim dallarına mensup akademisyenlerin bir araya gelmesi âdeti imkânsız hale gelmektedir. Neticede her bilim dalı ilgili diğer alanları yeterince dikkate almadığı için birbiriyle çelişir sonuçlara rastlamak, sıradan bir hadise olmaktadır. Her bir ilim dalı din (İslâm) konusunda bütüncül bir resmin değişik boyutlarını anlatmak yerine, kendi içinde tutarlı ve yek diğerinden bağımsız bir anlatıyı tercih etmektedir. Bunun sonucunda geleneksel olarak en az ayrışmış alan olan temel İslâm ilimleri alanı, maalesef bu bağımsız anlatıların en fazla görüldüğü yerlerden biri haline gelmiş, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm dalları ve bunların ilişkili olduğu diğer dallar sanki birbirinden bağımsız bölümler gibi algılanır olmuştur. Bu yakın disiplinlerarası etkileşimin eksikliği, bir sonraki halka olan diğer din bilimleri ve nihayet genel "bilgi alanıyla" iletişimi de olumsuz etkilemeye devam etmektedir. Yapılması gereken, bir an önce daha inter-aktif ve daha inter-disipliner bir yaklaşımın ilâhiyat fakültelerinde ve ilim meclislerinde teşvik edilmesidir. Fıkıh ve hadis arasındaki iletişim kopukluğunun ilginç bir tezahürünü her iki disiplinin de temel konuları arasında yer alan sünnet-hadis ya da Hz. Peygamber'e ait bilgi üzerine yapılan tartışmalarda görmekteyiz. Bu alanda yapılan ciddi çalışmalarından biri de M. Hayri Kırbasoğlu'nun son on yıl içinde yayımladığı ve bir seri izlenimi veren yoğun emek-düşünce mahsulü olan üç eseridir. Yazar serinin henüz tamamlanmadığını, hatta daha yarıya gelindiğini söylemektedir. Sünnet-hadise yaklaşımda belirli bir yöntem ve felsefe izlediği için bu üç eserin ilim adamlarınca dikkate alınması ve ilmî ölçüler içinde değerlendirilmesi zarureti vardır. Ayrıca bu, ülkemizdeki ilmî faaliyetin kendine dönük çalışmalarda yoğunlaşması ve bilimsel eleştiri yoluyla kendi kalitesini test etmesi açısından da elzemdir. Her ne kadar yazar çalışmasının salt akademik bir faaliyet olarak alınmaması gerektiğini söylemiş olsa da, bu değerlendirmede söz konusu eserlerin akademik niteliği üzerinde durulacaktır; zira ileride de yer yer işaret edileceği üzere, bir akademik faaliyete, hatta yoğun eleştirel nitelikli bir çalışmaya bu standartlardan geçmemiş kitapların ya da görüşlerin konu edilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir.

Yazar serinin ilk kitabında gerçekleştirmeye çalıştığı projenin sekiz ana mesele etrafında şekilleneceğini belirterek bunları şu şekilde sıralamaktadır: Sünnetin kavram, konum, mahiyet, malzeme, anlama, yorumlama, sistemleştirme ve eğitim-öğretim açısından ele alınması. Serinin ilk kitabı 1993 yılında ilk baskısı yapılan *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (ikinci baskıda: *Eleştirel Bir Yaklaşım* alt başlığı kullanılıyor) adını taşımaktadır. Eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar yukarıda sözü edilen sekiz ana meseleden ilk üçüdür: Sünnetin Tanımı, Sünnetin Konumu ve Sünnetin Mahiyeti. Kırbasoğlu ilk bölümde sünnet kavramı üzerinde yoğunlaşmanın önemini ortaya koymaya çalışıyor. Geçmişte ve günümüzde tutarlı bir sünnet tanımı yapılamadığı, yazarın bu bölümdeki temel iddiası olarak öne çıkıyor.

Ancak bu iddianın dayandığı temellerden çok, varsayımında bir sorun gözük-mektedir. Zira Kırbasoğlu sünnet kavramını o kadar geniş ve farklı bir bağ-lamda kullanıyor ki, sünnet terimi yerine zaman zaman meselâ “İslâm” ya da “fıkıh” kelimelerini koymak mümkündür. Bu sebeple Kırbasoğlu’nun sünnet kavramı çerçevesinde oluşturmaya çalıştığı tasavvur, geleneksel İslâm bilin-cinde daha çok fıkıh-tasavvuf-keâm çerçevesinde şekillenmiştir. Eğer yazar bu doğrultuda geliştirdiği eleştirileri bu geniş bağlama oturtsaydı daha isabet-li olurdu. Diğer yandan sünnetle ilgili bu yeni tasavvur Dale F. Eickelman’ın “objectification” olarak adlandırdığı yeni İslâmcı bilinçle de yakın ilişkilidir. Nitekim yazarın bu bölümde atıflarının anlamlı bir karşılık bulduğu kaynaklar, genellikle çağdaş İslâmcı kaynaklar (Mevdûdî, Kardâvî vb.) ya da makâsîd teorisi nedeniyle modern dönemde kendisine çok ehemmiyet verilen Ebû İshak eş-Şâtîbî adlı Endülüslü ünlü âlimdir. Özellikle diğer sünnet tanımlarında toplumsal yönün ihmal edilmiş olduğu eleştirisi bu “toplumsal” bilinçle ilişki-lidir. Sünnete bu manada verilen rolün kendisi yeni olduğu için geçmişte ya da bugün aynı sorunsal referans alanı olarak kullanmayan kişilerden bu so-runla uyumlu tanımlar beklemek doğru olmaz kanaatindeyim. Nitekim gele-nekssel sünnet tanımlarından bir kısmı belirli bir bilimsel disiplinin amaçlarına işlerlik kazandıran araçlar olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla muhaddislerin, fıkıhçıların ve usûl-i fıkıh âlimlerinin sünnet tanımlarını yanlış ya da doğru diye nitelemek yerine, gerçekleştirmek istedikleri amaçlarla uyumlu ve tutarlı olup olmamaları açısından eleştirebiliriz; aksi durum Kırbasoğlu’nun da eser-lerinde sık sık başkaları için yaptığı anakronizm eleştirisine kapı aralamak-tadır. Onun diğer sünnet tanımlarını eleştirdikten sonra önerdiği alternatif sünnet tanımında yer alan şu ifadelerin geçmişte nasıl bir karşılığı olabilirdi: “Akide-ibadet-tebliğ-siyaset-ekonomi-hukuk-eğitim”, “bireysel-toplumsal-evrensel”, “zihniyet”, “dünya görüşü” ve “toplumu yönlendirme/yönetme”.

Son olarak bu tanımın temel özelliklerinden biri olarak gösterilen sünnet-in Hz. Peygamber’le sınırlandırılması değerlendirmesi üzerinde durmak isti-yorum. Bu yaklaşım, yazarın bu ve daha başka çalışmalarda sık sık sert eleş-tirilere konu ettiği ehl-i hadîs ve onların en önemli temsilcisi saydığı İmam Şâfiî’nin sünnet kavramına yaklaşımıyla temelde örtüşmektedir. Sadece ilk devir literatürüne kısa bir bakış bile sünnet kavramını, meselâ Hanefî fıkıh okulunun, Hz. Peygamber’le sınırlandırmadıklarını görebilir. Kırbasoğlu’nun sünnet-hadis tasavvurunun, çok eleştirdiği bu çizgiden temelde ayrılmadığını göstermesi bakımından bu noktaya başka vesilelerle tekrar döneceğiz.

“İslâm’da Sünnetin Konumu” başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, sünnetin dinî bilgi açısından nerede durduğu meselesini ele almaktadır. Önce sahih kabul edilen bir hadisin bugün tekrar gözden geçirilerek sahih ol-madığına hükmetmenin bazılarınca basit bir “sünnet inkârcılığı” suçlamasına konu edilmesini eleştirdikten sonra, sünnetin İslâm bilgi kaynakları açısından

değerlendirilmesine geçmektedir. Sünneti bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve etmeyenlerin argümanlarını ayrıntılı olarak ele alıp inceledikten sonra yazar kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini iddia eden ilk yaklaşımın aşırı uç olduğunu savunan müellif, bu görüşün Hz. Peygamber'i "postacı" statüsüne indirgediğine dikkat çekmekte ve bunu ileri sürenlerin argümanlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğer yaklaşım ise sünnetin bir bilgi kaynağı (delil) olduğunu savunanların görüşüdür ki, yazarın kendisinin de buna esasta itirazı olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu grupta yer alanların sünnetin kaynaklık değerini temellendirirken ileri sürdükleri argümanlar konusunda yazarın çekinceleri olduğu görülmektedir. Her şeyden önce sünneti savunanlar, onun ifadesiyle "savunmacı" ve "ön yargılı" yaklaşımlara prim vermemelidirler. Sünneti temellendirmek için hadislere başvurulmasının ve yine ilgisi olmadığı halde Kur'an'ın bazı ayetlerinin bu bağlamda kullanılmasının yanlışlığına dikkat çeken yazar, bunun yerine sadece Kur'an'dan hareketle ve nesnel bir şekilde sünnetin konumunu belirlemenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Fakat burada da temel bir sorun göze çarpmaktadır. Müellif bu ve diğer çalışmalarında sık sık geçmişte İslâm âlimlerinin parçacı, lafızcı bir şekilde Kur'an'a ve sünnete yaklaştıkları eleştirisinde bulunmaktadır. Burada da yine ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin hedefin odağında olduğu görülmektedir. Kırbaşoğlu'nun, Şâfiî'nin Kur'an'dan hareketle sünnetin konumunu belirleme yöntemine çok benzeyen yaklaşımı, onun Şâfiî çizgisiyle temelde bir sorununun olmadığını gösteren önemli bir ipucudur.

Serinin ilk kitabının son bölümü "Sünnetin Mahiyeti ve İlgili Tartışmalar" başlığını ve "Kur'an Dışında Vahiy Var mıdır?" alt başlığını taşıyor. Alt başlık yazarın bu bölümde sürdürdüğü tartışmanın mihverini oluşturuyor. Sünnetin kaynak oluşu onun vahiy niteliğinin bir sonucu mudur? Genel olarak Kırbaşoğlu bu bölümde kendi konumunu pozitif olarak değil de negatif olarak ortaya koyuyor; eleştirdiği şeyler açık olmakla birlikte sünnetin niteliği üzerinde somut bir öneri getirmiyor. Çabalarını, bazılarının iddia ettiği gibi sünnetin vahiy ürünü olduğu fikrinin tutarlı olmadığını göstermeye yoğunlaştırırken bu şekilde düşünmeyenlerin de bulunduğuna işaret ediyor ve sanki kendisinin de aslında sünnetin vahyî niteliğini kabul etmediğini ima ediyor. Kesin olarak belirttiği şey sünnetin tamamının vahiy olmadığıdır. Bir başka prensip de Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahye muhatap olduğudur. Ancak yazarın da belirttiği gibi bu tartışmanın bize sağlayacağı somut bir çözüm olamaz; zira sünnetin hangi kısmının vahiy hangi kısmının ise beşerî nitelikte olduğunu tespit imkânsızdır. Kırbaşoğlu sünnetin Kur'an'la uyumluluğu ilkesinin işletilmesinin bu sorunun çözümüne katkıda bulunacağını söylüyor. Fakat sünnetin mahiyeti, niteliği ve ne olduğu sorusu yazar açısından cevaplanmamış bir soru olarak kalıyor. Son olarak bu bölümde yazar kudsi hadisler meselesine değiniyor. Ona göre kudsi hadis kavramı aslında tutarsız ve "bid'at"tır ve bu malzemeyi diğer hadis malzemesinden ayrı düşünmemek gerekir.

Sonuç olarak serinin ilk kitabı ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa, belki de, henüz yazarın projesinin şekillenmesinin başlangıcında olması nedeniyle, birçok soru ve sorunun havada kaldığı, cevaplanmadığı, teorik boşlukların yeterince doldurulamadığı söylenebilir.

İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi serinin ikinci kitabı olarak başlangıçta yazarın sıraladığı sekiz ana meseleden “sünnetin malzemesi” meselesine eğilmek üzere tasarlanmıştır. Yani bu kitapla yazar sünneti bize sunan maddî verinin tespiti için ortaya konulmuş özel bir “ilim dalı” olan klasik hadis usulünü “tenkide” tâbî tutuyor. Baştan söylemek gerekirse Kırbasoğlu bu ilim dalının geleneksel yapısını kabul etmemektedir. Ona göre bu ilim dalı, aslında belirli bir çizginin –ki o buna “ehl-i hadîs-Şâfiî” çizgisi adını vermektedir– baskın olduğu bir edebî türdür. Başka bir ifadeyle o, bu alanda eser veren âlimlerin büyük ölçüde Şâfiî mezhebi çizgisinde olduğuna dikkat çekiyor. Yazarın bu ilim dalını eleştiriye konu etmesinde sanırım günümüz İlahiyat fakültelerindeki hadis ve hadis usulü branşlarında genellikle kabul gören bir anlayış etkili olmuştur. Buna göre ana bilim dallarının getirdiği bir zorunluluk gereği hadis ve hadis usulü dersleri kendisine geleneksel bir intisap aramış ve bunu da hadis mecmuaları, şerhleri ve hadis ilminin usullerinin işlendiği metinlerde bulmuştur. Buna hadis ilmiyle meşgul olanların uğraştıkları ayrıntılar gereği başka bilim dallarına vakit ayıramamaları olgusu eklenince, sanki “hadis usulü” edebî türünün İslâm ilâhiyatı alanının hadisleri tespitinde tek etkin ve yetkin aracı olduğu yanılmasına yol açmıştır. Halbuki hadislerin tespitinin ne amaçla yapıldığı sorusu, bizi hadislerin malzeme olarak en fazla kullanıldığı fıkıh branşıyla muhatap kılmaktadır ve hadis branşı ondan bağımsız düşünülemez. Kırbasoğlu’nun haklı olarak tespit ettiği gibi, hadis usulü edebî türü tek ve hadis usulüne dair yegâne tür değildir. Onun eleştirilerini haklı kılan bir nokta, belki hadis usulü edebî türünde ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin baskınlığı ve İslâm düşünce tarihindeki ehl-i hadîs ve ehl-i re’y ayrışmasının günümüz hadisçilerince yeterince dikkate alınmadığı gerçeğidir.

Hadis Metodolojisi “Klasik Hadis Usulünün Problemleri” ve “Uygulamadaki Sonuçları” konulu iki ana bölümden oluşuyor. Birinci bölümde yazar klasik hadis usulünün problemlerini iki başlık altında ele alıyor: Hadis usulünün teorik eleştirisi ve cerh ve ta’dîlin problemleri. İkinci bölümde ise Kırbasoğlu, klasik hadis usulü teorisini esas aldığı varsayılan klasik hadis ilmi geleneğinin ürettiği hadis derlemelerini tek tek ele alıyor. “Klasik Hadis Usulünün Eleştirisi” başlığını taşıyan bölümün ana fikri bugün Sünnî dünyada hadis usulü olarak bilinen edebî türün, aslında ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisine ait olduğu yönündedir ve bu iddia da söz konusu sahada eser verenlerin büyük ölçüde bu çizgiye mensup kişiler olduğu gözlemine dayandırılmaktadır. Ayrıca bu usulün tek ve yegâne hadis usulü olmadığı iddiası da yazarın üzerinde durduğu bir başka husustur. Burada şu soru kaçınılmaz bir biçimde kendisini hissettiriyor: Klasik hadis usulünden başka hadis usulleri olduğunu kabul etmek

bu alanda tek, monolitik bir yapının olmadığını söylemek anlamına gelmiyor mu? Bu durumda hadis usulünü tek ve yegâne kılarak ona mutlak klasik hadis usulü yaftasını vuran biz “modernler” değil miyiz? Hadis usulünün, örneğin bir XVIII. yüzyıl mezhep mensubu Müslüman açısından anlamı, pratik sonucu nedir? Yazarın alternatif hadis usulleri içerisinde özellikle öne çıkardığı iki gelenek Mu'tezile ve Hanefî geleneğidir. Ancak meselâ Mâlikî ve hatta Şâfiî usûl-i fıkıh geleneğinin hadis usulüne dair fikirlerinin de yazarın eleştirdiği “klasik hadis usulü” çizgisiyle tam manasıyla örtüşmediği söylenebilir. En azından yazarın bu kaynakları göz önünde bulundurmadan eleştirisini kaleme aldığı görülmektedir. Neredeyse İslâm toplumunun tamamının kendisini şu veya bu şekilde bir mezhep mensubu hissettiği Ortaçağ şartları göz önüne alınmadan yapılmış olan değerlendirmelerin temelde anakronizm sorunuyla karşı karşıya olduğu açıktır.

Yine bu bölümde dile getirilen ve sıkça tekrarlanan bir başka iddia da klasik hadis usulünde metin tenkidinin yapılmamış olduğu gerçeğidir. Bu doğru olsa bile her bilim dalının metodolojisinin gerçekleştirmek istediği amaç açısından değerlendirilmesi gerekir. Kırbaşoğlu'nun da belirttiği gibi, bir hadiscî için “sahih” nitelemesi isnadının güvenilir olması anlamına gelir; ama bir fakih ya da mütekekkim için o hadisin “sahih” olup olmaması hadiscinin bu nitelemesiyle sınırlı değildir.

Kısaca Kırbaşoğlu'nun klasik hadis usulü teorisine, hadisçilerin sahabe tanımları ve sahabenin adaleti, sahih hadis tanımlamaları, metin tenkidi vb. konular çerçevesinde yaptığı değerlendirmeler daha çok muhayyel bir “ehl-i hadîs” topluluğuna yöneltilmiş görünüyor. Ehl-i hadîs nitelemesinin kendisi sorunlu olup bundan kimlerin kastedildiği hiçbir zaman net olarak ortaya konulamamaktadır. Bu itibarla yazarın büyük ölçüde haklı olan pek çok eleştirisinin aslında çok sınırlı çerçevede bir karşılık bulduğu, İslâm düşünce tarihinin bütünü açısından bu eleştirilerin havada kaldığı görülmektedir. Kendisi de yer yer bu noktalara işaret etmiş olmakla birlikte anlatısının genel çerçevesinden ehl-i hadîs anlayışının İslâm tarihinde hâkim olduğu varsayımına inandığı anlaşılmaktadır. Bu, en azından mezhep merkezli olan Ortaçağ İslâm toplumu açısından bütünüyle hakikati yansıtmaz. Evet, Osmanlı'da Buhârî hatimleri yapılmıştır, ama bu Peygamber sevgisinden doğan bir nostalji ya da “teberrük”tür. İlmî tutumlar zaman zaman bu atmosfere kurban edilse de, bu asla bizi böyle bir genelleme yapmaya sevkedecek ölçüde değildir.

“Cerh ve Tadilin Problemleri” başlığı altında Kırbaşoğlu hadisçilerin isnad sisteminin emniyet sübabı olarak gördükleri ravilerin tek tek güvenilirliklerinin ele alındığı literatüre eğilmektedir. Adalet ve zabıt bilindiği gibi klasik hadis usulü teorisinin en temel iki kriteridir. Yazar bu iki kriterin teorik ve pratik zorluklarına dikkat çektiği bölümde, haklı olarak bunlara dayanılarak bir kişinin kesin olarak güvenilir olup olmadığını tespit etmenin hem kuramsal açıdan zorluğunu ortaya koymakta hem de bunun pratik işleyişindeki sorunlara

örneklerle dikkat çekmektedir. Örneğin ehl-i sünnetin diğer İslâm mezheplerine mensup kişileri genellikle “heretik/sapık” kabul ederek temelde adalet sıfatından yoksun kabul etmelerinin bir mezhep önyargısından başka bir şey olamayacağını haklı olarak vurgulamaktadır. Ancak burada da Kırbaşoğlu'nun eleştirileri monolitik bir yapı ve “ehl-i sünnet=ehl-i hadis” varsayımına dayanmaktadır. Yazar isnad sisteminin iki temelinden diğeri olan zabıt ile ilgili hadis âlimlerinin kendi geliştirdikleri teorik ve kavramsal nitelemelerin mantıksal uzantılarını ihmal ettiklerini örneklerle göstermektedir ki, bunlar özellikle Hanefî usulü ve diğer literatürde oldukça sık vurgulanan bir olgudur. Hatta bu açıdan Hanefî fıkıh usulünün haber teorisinin kurucusu olarak bilinen İshâ b. Ebân'ın da (ö. 221/836) bu türden çelişiklere bilhassa dikkat çektiği görülmektedir.

Hadis Metodolojisi'nin son bölümü klasik hadis usul teorisinin ürünleri olan hadis külliyyatına, *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis mecmualarına ayrılmıştır. Yazar hadis külliyyatı ve özellikle bunlar içinde “sahih” diye nitelenenler hakkında günümüzde ve geçmişte çok yanlış bir düşüncenin yaygın olarak tekrarlandığını vurgulamaktadır: Bu, sahih hadis mecmuaları ve bilhassa *Sahih-i Buhârî*'de zayıf veya uydurma hadis bulunmadığı düşüncesidir. Kırbaşoğlu oldukça yerinde ve güçlü argümanlarla bu düşüncenin zaafına dikkat çekmektedir. Ancak yine de onun yaklaşımında sık sık ortaya çıkan bir yöntem sorununa dikkat çekmek istiyorum. Zayıf hatta uydurma diye nitelenebilecek hadislerin bu külliyyatta yer bulması gayet mümkün ve doğaldır, sonuçta onun da vurguladığı gibi bunlar insan ürünüdür. Eğer Hanefî kaynakları yeterince incelenseydi zaten bunlarda o hadis külliyyatında sahih olarak nitelenen pek çok hadis uydurma olarak tanımlandığı görülmüştü. Bu sadece İbnü'l-Hümâm'ın yaptığı bir şey değildir, aksine bu değerlendirme mezhebin geleneğidir. Ama aynı oranda belki de daha tehlikeli bir başka zaaf, bu iddianın aşırı bir söyleme temel yapılmasıdır. Kırbaşoğlu'nun ve alıntılıdığı yazarların uydurma olarak niteledikleri pek çok hadis öyle sayılmasında o, başka birtakım objektif ölçüler yanında, hiçbir ilmi ölçüye sığmayan “Hz. Peygamber'e yakıştıramama” gibi tamamen sübjektif kriterlere dayanıyor ki, bu genellikle “modernite”nin getirdiği sorunlarla bağlantılıdır. Sanki Hz. Peygamber ya da İslâm bugün yaşayan modernler olarak tasavvur ediliyor ve moderniteye sığmayan bazı ifade ve uygulamalar sadece bu kriterle dayanılarak reddediliyor. Kitapta yaygın olarak sürdürülen bu yönteme bir örnek vermek gerekirse, yazar Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunduğunu söylediği uydurma hadislere örnek verirken onun Hz. Ömer'e nispet edilen “recm ayeti” ile ilgili bir rivayetinden söz eder. Bunun uydurma olduğuna dair argümanlarını ortaya koyduktan sonra Kırbaşoğlu bir sonraki adımda recm cezasının bu “uydurma” rivayete dayanarak İslâm hukukunda yer bulduğuna “hayret” eder. İslâm tarihi, fıkıh, hadis, tefsir ve diğer tüm kaynakların ısrarla belirttiği gibi, recm cezası Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından bilinmekteydi ve uygulanmaktaydı. İşte bu yaygın bilgi sayesinde fakihler recmin ispatında icmâ olduğuna ve bu konuda

Kur'an'a vurguyu ön plana çıkaran Hâriciler dışında bir ihtilâf olmadığına dikkat çekerler. Bugün için recm cezasını "gayr-i insani" bulup reddedebilirsiniz, bu sizin kanaatiniz olur, ama tarihi yok edemezsiniz.

Bu örnek aslında Kırbaşoğlu'nun yöntemindeki bir başka zaafa daha dikkatimizi çekmektedir. Kırbaşoğlu yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in sünnetinin "nass" olarak kabul edilmeyecekse bilgi kaynağı olarak ne tür bir kategori teşkil edeceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Ama yazılarının satır aralarından onun bir konuda sahih bir hadis (ben bunu haber-i vâhid olarak okuyorum) bulunuyorsa bunu esasında "sünnet" olarak görme eğiliminde olduğu anlaşılıyor ki, bu ehl-i hadîs yaklaşımıyla çok uyumludur. Örneğin bir Hanefî fakihî için herhangi bir temel kurum ya da düşüncenin dinî/hukukî kural niteliği alabilmesi için, sahih bile olsa, haber-i vâhidin ötesinde bir dayanağa ihtiyacı vardır. Meselâ recm cezası Hz. Ömer'in bu hadisinden hareketle ispatlanamaz, aksine onu sistemin bir parçası haline getiren onun kurumsal şeceresidir. Fakih açıklama babında yukarıda sözü edilen Hz. Ömer hadîsine de atıfta bulunur, ama o hadîsin bulunması ya da bulunmaması hükümün geçerliliğiyle ilgili bir unsur değil, belki sadece sunumuyla alâkalı bir durumdur. Haber-i vâhidlerin kendi başlarına kurum, genel kural vb. koyması fikri, fıkha (ve diğer disiplinlere ki, kelâmın zaten bu olasılığı başta devre dışı bıraktığını hatırlayalım) genelde yabancı olan bir kavramdır. Haber-i vâhid zannî bir delil olup ortaya koyduğu tikel kural hem epistemolojik hem de aksiyolojik açıdan müctehedün fih (tartışılabilir/karşı çıkılabilir) niteliktedir.

Kırbaşoğlu'nun ehl-i hadîs felsefesinden, genel hatlarıyla temelde ayrıldığını gösteren önemli bir noktanın altını çizmek istiyorum: Ehl-i hadîsin ayıncı vasfı Hz. Peygamber'e ait olan bir haberi tespit kaygısıdır. Hadis ilmi ve hadis usulü ilminin zengin malzemesini ortaya çıkaran onların bu hassasiyetidir. Onlar başkalarının, özellikle bir fakih, kelâmcı, müfessir ya da mutasavvıfın eserinde Peygamber'in otoritesini çok keyfi bir biçimde ele aldıklarını söyler ve onları bu hususta düzeltmekten büyük bir zevk alırlar. Ancak unutulmuş bir nokta, sıfatı ne olursa olsun, bir Müslüman için dinin özü, esasları, ilkeleri bellidir ve bunlar Kur'an ve Resûlullah'tan alınarak sahâbî, tâbiîn ve ardından gelen diğerlerince sonraki nesillere aktarılmıştır. Bütün hadis ilmi aslında "fakihlerin diliyle konuşacak olursak" vâhid haber etrafında dönmektedir ve bu da yine onların tabiriyle "zannî" bir nitelik taşır, yani Hz. Peygamber'e nispeti kesin değildir. O halde bir fakihin ya da bir mutasavvıfın şu Hz. Peygamber'in tavrıdır derken dayanağı, zaten zannî olan bu "hadis" değildir, aksine ona bunu söyleten onun Müslümanca kanaatidir. Bundan sonra söz konusu cümleye eklenen "Resûlullah şöyle buyurdu" ifadesi bu kanaatin teyidinden ibarettir, yoksa temelini ortaya koymak amacını taşımamaktadır. İşte bu ve diğer yazıları boyunca Kırbaşoğlu'nun bir ehl-i hadîs "hassasiyeti"ne sahip olduğu ve eleştirdiği düşünce biçiminden teorik anlamda çok da ayrıldığı görülmektedir. Şâfiî'nin bir hadisi isnadsız kullanmasına Ahmed Muhammed Şâkir'in "hayret"

edişine Kırbaşoğlu'nun "hayret" etmesi, bizim de "hayret"imizi celbedecek güzel bir örnek oluşturmaktadır: Ahmed Muhammed Şâkir, Şâfiî'nin "Namazın ilk vaktinde kılınması Allah'ın rızasına vesiledir" hadisini isnadsız zikretmesine hayret eder ki bu, Şâfiî'nin en azından Saîd b. Müseyyeb mürselleri dışında mürseli delil kabul etmeyen tutumuyla çelişkilidir. Ancak Şâfiî'nin ilim serüveninde zaman zaman fikir değiştirdiği ve mezhebinde bunun "kavl-i kadîm" ve "kavl-i cedîd" şeklinde sistemleştirildiği bilinmektedir ki bu, mürsel hadislerin kullanımıyla da ilgili olabilir. Ama burada tuhaf olan Kırbaşoğlu'nun bir ehl-i hadîs hassasiyetiyle isnadsız bir hadisin delil kabul edilmesi fikrini yadığaması, hatta cehalet imasında bulunmasıdır ki, aslında onun da sempatisini gizlemediği Hanefî, Mâlikî gibi ilk fıkıh okullarında asıl olanın isnadsız dinî aktarımlar olduğu göz ardı edilmektedir. Ona göre hadis kitaplarında bir hadis var ve bu fıkihtaki bir hükümle ilişkilendirilmişse bu hadis o hükmün dayanağını oluşturur. Fakat en basitinden bir mezhep geleneğine mensup olan bir âlim için asıl olan mezhebin hükmüdür, hadis destekleyen ya da reddedilen tali bir unsurdur. İşte burada büyük harfle "Gelenek" mezheptir ki o, sünnetin bir açılımıdır. Kırbaşoğlu'nun kriterlerini kullanarak bir sahih Peygamber sözüne ulaşmış olalım; bu sözün niteliğini (vahiy mi değil mi), ne demek istediğini, ne zaman söylendiğini, nerede vuku bulduğunu, ne amaçla söylendiğini, nasıl söylendiğini ve kimleri muhatap aldığını bilmemiz asla mümkün olmadığına göre ve en önemlisi Peygamber Efendimiz'in ağzından çıkan sözcüklerin kendisine hiçbir zaman ulaşamayacağımıza göre o hadisin "sahih" olduğunu tespit etmemiz bize zaten nihaî anlamda bir sünnet vermeyecektir. Kaldı ki, Kırbaşoğlu Hz. Peygamber'in sözünün vahiy olup olmadığını karara bağlamadığına göre, bu sözün tespiti bizi bireysel, toplumsal ve evrensel ekonomik, siyasî, kültürel vb. kuralları tespit etmemize ne ölçüde yardımcı olacaktır?

Bütün bunlar da göstermektedir ki, onun eleştirileri genelleştirilmek suretiyle tarihsel olarak tüm İslâm düşüncesine, tüm İslâm bilgi geleneklerine uygulanamaz; olsa olsa bu eleştiriler, "ehl-i hadîs" denilen ve fakat mâ-sadaki tam ve kesin olarak tespit edilmeyen bir düşünce ve geleneği; bir de "ilmiye sınıfı"nın dışında kalan halk dinselliklerini belirli ölçüde ilgilendirmektedir. Bu sınırlama yapılmadığı takdirde –ki aksine Kırbaşoğlu çoğu zaman genellemeci bir üslûbu benimsemiş görünüyor– onun alternatif bir usul oluşturmaya yönelik çabalarının sadece kendi değerlendirmeleriyle bile yetinilse, anlamını yitirmesi riski ortaya çıkmaktadır. Tabii ki Kırbaşoğlu'nu belki de haklı olarak bu eleştirileri getirmeye iten en önemli çağdaş olgu, hadis savunuculuğuna ve tepkiselliğine sıkışmış görünen günümüz hadis usulü ilmidir. Bir bilim adamının çevresindeki olgulara duyarlılıkla yaklaşması ve onları eleştiriden geçirmesi ne kadar doğru ve yerinde bir tavırsa, aynı şekilde bilim adamlarının bir sorumluluğu da ileri sürdükleri fikirlerin hem teorik varsayımlarla hem de tarihsel verilerle tutarlı olmasıdır. İslâm ilim ve fikir geleneği hakkında yapılan çalışmaların emekleme düzeyini bile geçemediği, hatta bunlara nasıl yaklaşılması,

hangi metotlarla incelenmesi vb. usule ilişkin en temel soruların bile bilimsel bir temele oturtulan geleneklerinin oluşmadığı bir ortamda bu kapsayıcılıkta genellemeler yapmak, en basit ifadesiyle çok risklidir. Örneğin 1000 yılı aşkın bir medeniyetin onlarca denilebilecek farklı okul ve geleneğin binlerle ifade edilebilecek metinlere sahip olduğunu düşünecek olursak, yapılacak her bir genellenmenin, her türlü değerlendirmenin çok kısa zamanda eskিয়েceği, hatalı sayılacağı açıktır. Yenilikçilik-gelenekçilik arasına sıkışmış olan günümüz İslâm düşüncesini bu ideolojik kalıplardan çıkarıp daha bilimsel ve sağlıklı tartışmayı sağlayacak platformlara taşımak zorundayız. Herkesin üzerinde ittifak ettiği ilmi ölçülerle yapılmış çalışmalar, bugün çok zor ve karmaşık gibi görünen pek çok sorunumuzu bizim öngörümüzün ötesinde çözme potansiyeline sahiptir.

Serinin son kitabı *Alternatif Hadis Metodolojisi*, diğerlerine göre daha hacimli olup (431 sayfa) bir giriş bölümü, beş ana bölüm ve bir ek bölümden oluşmaktadır. Yazara göre bu kitap da ilk kitabında vaat ettiği sekiz ayaklı projenin (önceki kitap gibi) dördüncü aşamasına, yani hadis malzemesinin tespit ve ayıklanması sorununa ilişkindir. Giriş bölümünde önceki iki kitabına ve özellikle *Hadis Metodolojisi*'ne atıfla hadis malzemesinin tespitinde neden yeni bir metoda ihtiyaç duyulduğu ortaya konulduktan sonra yeni metodolojinin bir anlamda teorik arka planını oluşturduğuna inanılan bazı temel ilkelere işaret edilmektedir. Hadis metodolojisinin tüm İslâm ilimleri ile ilgili geliştirilmesi gereken genel metodolojiyle birlikte düşünülmesi, sekteryen bir nitelik taşı-maması, disiplinlerarası bir nitelik arz etmesi, eleştirel olması, akılcı olması, dinamik olması, ictihadı esas alması, gelenekselle moderni buluşturması gibi özelliklere sahip bulunmasının gereği üzerinde durulmuştur. Bu genel ilkelerin diğer iki eserde de kısmen üzerinde durulduğu için yukarıda bazıları hakkında değerlendirmeler yapıldı. Ancak burada önemine binaen bazıları üzerinde tekrar durmak gerekmektedir. Öncelikle hadis metodolojisi sorununu genel metodolojinin bir parçası olarak görme eğilimi son derece önemlidir ve disiplinlerarası yaklaşımı öneren ilkeyle de tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü, yukarıda da işaret edildiği gibi, bugün ilâhiyat fakültelerindeki en temel sıkıntılardan biri *kompartmantalizasyondur*. Diğer bilim dallarıyla inter-disipliner ve inter-aktif olmak bir tarafa, temel İslâm bilimleri arasında bile çok ciddi kopukluk söz konusudur. Teknik zorunluluktan doğmuş bölümlenmeler, sanki bilginin de bölünmesi olarak algılanmış ve her anabilim dalı kendi disiplininin literatürünü ve kaynaklarını yek diğerinden ayırmış, bunların birbirinden bağımsız okunabileceği, anlaşılabilirliği neredeyse genel kabul görür hale gelmiştir. Geçmişte "âlimler" in bu disiplinlerden birinde temayüz ederek öne çıktıkları vakı olsa da, hiçbiri sadece belirli bir disiplinin sınırlarına kendisini hapsetme-mişti. Ayrıca bunlar kendilerine ait bazı istihlâhlar geliştirmiş olsalar da, ayrı metodolojiler sadece okullar, ekoller arasında söz konusuydu. Belirli bir okula mensup olan kişi fıkhıta, tefsirde, kelâmıda, hadiste ve hatta tasavvufta –bu disiplinlerin bazen teknik terimlerinde farklılık olsa da– tek bir metodolojiyi

geliştirmeye gayret etmiştir. Yeri gelmişken Kırbaşolu'nun alternatif hadis metodolojisinin mezhebi olamayacağı ilkesine de değinmek istiyorum. Doğrusu son iki asırda bazı Müslüman aydınlar mezhep kavramını taassupla, bölünmüşlük ve toplumun zihinsel geri kalmışlığıyla ilintilendirmişlerdir. Bu değerlendirmeler, kısmen mezheplerin geçmişte aslında ne oldukları ve ne tür bir işlev gördükleriyle ilgili yeterince “ilmî” araştırma ve veriye sahip olmamızdan kaynaklanmaktadır. Hadislerle alâkalı metodolojik yaklaşımda belki de bize en çok ışık tutacak, ufuk açacak olan fikir ve kavramları biz değişik fıkıh okulları ve geleneklerinde bulacağız. Nitekim Kırbaşoğlu da ilk iki eserinde zaman zaman, bu son eserde ise sıklıkla buna işaret etmektedir. Örneğin epistemoloji başlığını taşıyan bölümde fıkıh usulünün geliştirdiği ayrımı esas almıştır. Ancak mezheplerle ilgili bu modernist-selefi ön kabulün onu değişik okulların ortaya koyduğu malzemeden sağlıklı bir biçimde yararlanmaktan alıkoyduğu anlaşılmaktadır.

Birinci bölümde yazar rivayetlerin bilgisel değeri (epistemolojisi) üzerinde durmakta ve geleneksel hadis usulünün bunu kendisine sorun yapmadığı gözleminde bulunmaktadır. Bu nedenle de az önce işaret ettiğimiz gibi o, fıkıh usulü eserlerine başvurmuştur. Yazarın ilk kitaptan itibaren temel iddiası şudur: Klasik hadis usulü ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinde gelişmiştir. Bu iddianın bugün literatürde hadis usulü eseri olarak bilinen edebî tür için doğru olduğu bilinmektedir. Ama klasik hadis usulü derken biz bir edebî türden mi söz ediyoruz yoksa hadislerin tespitinde Müslümanların geliştirdiği yöntemi mi anlıyoruz? Yazarın genel eleştirilerinden hadis usulünü bir edebî tür olarak kastettiğini ve eleştirilerini de bunlarda geliştirilen yöntem ve düşüncelere yönelttiğini görüyoruz. Ancak birinci kitaptan itibaren yazarın bir “sünnet” bilinci oluşturmaya çalıştığı hatırlanacak olursa, onun eleştirilerinin sadece bununla sınırlı olmadığı, hatta çoğu zaman edebî tür/genel hadis yöntemi ayrımı yapmadığı görülecektir. Bu da ister istemez yazarın bazı çıkmazlarla karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Bir taraftan geçmişte üretilen verileri (özellikle ehl-i sünnetinkileri, çünkü Mu'tezile'yi ve bazen Sünnî de olsalar Hanefiler'i bu eleştirilerin dışında tutmaktadır) genellikle yetersiz olduklarını söyleyerek reddederken, diğer taraftan bazen onları kullanmak zorunda kalıyor. Ama neden reddettiğini yeterince anlatsa da, niçin kabul ettiğini ve kabulünün bir önceki tavrıyla çelişki oluşturup oluşturmadığını belirtmemektedir. Eğer fıkıh edebiyatının ortaya koyduğu malzemeyi, hadis usulü edebî türü kadar göz önünde bulundursaydı belki de eleştirilerini sadece daha dar bir çerçeveye indirmesi gerekcekti. Yine fıkıh edebiyatı dikkate alınmadığı için ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin Şâfiî ayağına da haksızlık yapıldığını görüyoruz. Çünkü İbn Süreyc'den Âmidî'ye, Kaffâl eş-Şâfi'den Gazzâlî'ye Şâfiî fıkıh usulünün âbidelerinin bu eleştirileri hak ettiğini söylemek gerçekten zordur.

“Kaynak Bilincinden Kaynak Metodolojisine” adını taşıyan ikinci bölümde yazar kısmen ilmî ve daha çok popüler çevrelerde bir sözün keyfi bir biçimde

Hız. Peygamber'e aitmiş gibi sunulması olgusunu ele almaktadır. Bunun sadece halkla sınırlı olmadığını, Süyûfî gibi büyük âlimlerin de aynı hataya düştüğünü belirtmektedir. Fakat amacının daha çok halk arasında yaygın olarak hadis diye nitelenen sözlerin ayıklanması doğrultusunda bir bilincin geliştirilmesi üzerinde durmak olduğunu açıkça ifade eder. Kırbaşoğlu'nun genel olarak bir hadisin Hz. Peygamber'e nispetini tespit etmenin imkânına inandığı ve bu yolla bir "sünnet" oluşturulabileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak geleneksel hadis usulüyle ilgili ortaya koyduğu eleştiriler ve ulaştığı sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda aslında bir hadisin sahihliğini tespit etmenin mümkün olmadığına inanması gerekirdi. Çünkü o ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisinin ürünü olarak gördüğü hadis edebiyatının en sahih şekilde değerlendirilenlerinde bile, bırakın birkaç tane, yüzlerce uydurma hadis olduğunu defalarca vurgulamıştır. Tümüyle bu edebiyatın ve onu doğuran kişi, yöntem ve teknikleri zan altında bırakan bu iddiadan sonra bir sözün Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmenin hâlâ nasıl mümkün olduğunu iddia edebiliriz? Özellikle sahih hadis koleksiyonlarındaki hadislerin sahih mi uydurma mı olduğuyla ilgili, yazarın, daha çok masa başında geliştirilmiş bir yöntemle –ki o "akıl" denilen mucizevî aracın bunu yapacağına inanıyor– kolayca anlaşılabilirliği nahifliğine düştüğü görülüyor. Eğer tüm malzemenizi size sunan "yetersiz" ehl-i hadîs-Şâfiî çizgisiyse, o zaman onların içinde sahih/ uydurma aramak samanlıkta iğne aramaya benzemez mi? Bu temel sorudan dolayı belki de yazar zaman zaman uydurma nitelendirmelerini desteklemek için İbn Teymiyye gibi âlimlere atıfta bulunma ihtiyacı hissediyor. Ama İbn Teymiyye'nin ehl-i hadîs çizgisinin en önemli temsilcisi olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir. Bu nedenle daha önce de işaret edildiği gibi Kırbaşoğlu eleştirdiği çizgiyle çok fazla örtüşmektedir. Fıkıh, tefsir, tasavvuf ve kelâm kitaplarındaki hadislerin ortaya çıkmasını sağlayan, bu her düşünceye bir ayet-hadis ekleme kaygısı değil midir? Ehl-i hadîsin, insanın her an vahyin ve Hz. Peygamber'in kontrolünde olmasını garanti altına almak için Resûlullah'a ait olduğu söylenen sözleri derlemeye girişmesinin sonucu ortaya çıkmış olan hadis edebiyatını yeniden, ama bu sefer alternatif bir hadis metodolojisiyle üretmek bize ne kazandırır? Hele buna fıkıhtan tasavvufa, kelâmdan tefsire bizi geleneğimizle gerçek anlamda ilişkiye geçiren kurumları göz ardı etmeyi eklersek, o zaman "mevhum bir kurtarıcı" aramaktan başka çaremiz kalmaz, bu da bazen "Mu'tezile olur", bazen "yenilikçilik" olur, bazen de "geçmişte yaşayan bir âlim".

Kırbaşoğlu'nun bu bölümde özellikle öne çıkan, ama yazılarında genel olarak var olan bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Yazar her fırsatta bu kıtapta sadece akademik bir üslubu hedeflemediğini, aynı zamanda genel okuyucuyu da hesaba kattığını vurgulamaktadır. Tabii ki bir bilim adamı hem akademik hem de popüler sorumluluğu olan kişidir. Ancak bu ikisinin bir arada yapılması kanaatimce bazı mahzurlar taşımaktadır. Öncelikle bu üç eserin, içinde popüler atıflar yer alsada, esasında akademik nitelikli olduğunu belirtmek

zorundayız. Dolayısıyla en temelde akademik çerçevede tartışılan teorik ve metodolojik bir meselenin örneğinin sık sık popüler edebiyattan seçilmesi, bilimsel yaklaşım açısından sorunludur. Nitekim hadislerin sayısı ile ilgili menkıbevi değerlendirmeleri yazar o kadar ciddiye almaktadır ki, bunun tutarsızlığını göstermeye uzun sayfalar ayırmakta ve bunların saçmalığından hareketle de eleştirisine hedef seçtiği anlayış ve kişileri aşağılayıcı ifadeler kullanmaktadır. Bu ve benzeri örneklerin fazlalığı Kırbaşoğlu'nun son derece cesur ve önemsenmesi gereken projesinin değişik çevrelerce dikkate alınmasını önlemiştir ve önlemeye de devam etmektedir.

“Mustalah (Tanımlar ve Kavramlar)” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar alternatif hadis metodolojisinin temel kavramlarını ve tanımlarını yapmaya çalışmaktadır. Burada özellikle dikkat çeken nokta, müellifin klasik hadis usulünün kavramlarından bir ayıklamaya giderek bugün için gerekli gördüğü bazıları üzerinde odaklanmasıdır. Bir kısmını gereksiz gördüğü, diğer bir kısmını da zaten tartışmaya konu teşkil edecek bir sorun taşımadığı için dışarıda bıraktığı hadis usulü kavramları için okuyucu geleneksel literatüre yönlendirilmiştir. Önemli görüldüğünden üzerinde durulan kavramlar ise üç ana başlıkta toplanmıştır: 1) İsnadla ilgili olanlar: Mütevâtir, sahih, zayıf, mevzû ve matrûh. 2) Ravilerle ilgili olanlar: Sahabe, tanımı, adalet, zapt ve telkin. 3) Metinle ilgili olanlar: Ref' olgusu ve hükmen merfû olma meselesi. Yazar aslında bu konu ve kavramlar üzerinde şimdiye kadar özellikle eleştiri sadedinde oldukça durmuştu. Burada ise bazı tekrarlar pahasına konuyu biraz daha sistematik bir temele oturtmaktadır. Kırbaşoğlu hadis usulü eserlerinde mütevâtirle ilgili yaygın bilgi ve kanaatleri ele alır ve bunlardan bir kısmının zorlama yöntemlerle daha önce âhad olarak nitelenen pek çok hadisi mütevâtir yaptıklarından söz eder ki, bu gerçekten de yanlış bir tutumdur. Ancak burada da yine unutulunan fıkıh usulündeki mütevâtir kavramının İslâm'ın temel ilke ve uygulamalarından (namaz, hac, oruç vb.) başka bir şeyi anlatmadığı gerçeğidir. Nitekim o da sadece bunların mütevâtir olarak adlandırılabilceğini söylemektedir. Meselâ onun mütevâtir olarak nitelenmesini saçma bulduğu ve örnek olarak aktardığı rivayetlerin çoğunluğunun Hanefî literatüründe meşhur kategorisinde olduğu vurgulanmıştır. Sahih kavramıyla ilgili olarak da yazar sahihin tanımına özellikle metin tenkidi ile alâkalı mülâhazaların sokulmasını gerekli görmekte ve bu konuda Ebû Hanîfe, Mu'tezile gibi ehl-i re'y düşüncesinden yararlanılması gereğine işaret etmektedir. Ancak yukarıda recm rivayetlerinde olduğu gibi bu sefer de irtidad suçunun cezasının rivayetlere dayanılarak bir had olmak üzere fıkha sokulduğunu söylerken yaptığı gibi, sahih kavramını doğrudan sünnetle ve dolayısıyla dinî hüküm ve uygulamayla irtibatlandırmaktadır. Halbuki sahih kavramı haber-i vâhidle ilgilidir ve bu çerçevede kalmalıdır. Bu yüzden de sahih hadis tanımındaki “hem şeklen (zâhiren) hem de manen (bâtenen) Peygamber'e varan” şeklindeki bir kayıt sanki “kesin” olarak bunun tespit edilebileceği iddiasını içeriyor ki, bu âhad hadislerin bâtında

(vakıya uygunluk anlamında) sübutundan asla söz edilemeyeceğini söyleyen Şâfî'nin bile kabul edemeyeceği bir şeydir. Ayrıca "kesintisiz" (*müsned* kasdediliyor) kaydının *mürsellersi* dışlayan isnadçı çizgiyle paralelliği de dikkat çekicidir. Zayıf hadis kategorisinin de sorunlu olduğuna dikkat çeken yazar bunun hiçbir şekilde hadis usulünde yer almaması gerektiği kanaatinindedir; ancak burada bir şeyin hadis olup olmamasıyla ilgili nitelemenin dinî bir sorumluluk taşıdığı bilincine aşırı bir vurgu sezilmektedir ki, kanaatimce hadisçilerin mütevâtir olarak kabul ettikleri "men kezebe" hadisi fehvasınca yapılmış bir değerlendirmedir. Yine bu düşüncenin bir uzantısı olarak görebileceğimiz yazarın bir vurgusu da mevzû hadise alternatif hadis metodolojisinde özel bir önem verilmesi isteğidir. Bence müellifin bu bölümle ilgili en ilginç tekliflerinden biri "matrûh" kategorisidir. Peygamberimiz'in tıbbâ dair gözlemleri gibi ona ait olup da zaman ve bilgi düzeyinin değişmesiyle "yanlışlığı" ortaya çıkmış olan ve bu yüzden reddedilen hadisler ki bunlar ona göre tarihsel değere sahiptir. Ama önemli olan bunların değeri değil, yazanın bunların "yanlışlığı"na dair gözlemidir. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in yanılabilmesi, yanlış düşünebileceğini de ima eden bir düşüncedir, ancak Kırbasoğlu'nun bu konuyu yeterince açmadığı görülmektedir. Örneğin onun, recm ve irtidada, meselâ kadınlarla ilgili ayet ve sünnetlerden "bugüne yakışmayan" uygulamalara da aynı nitelemeyi yapıp yapmadığı burada açık değildir. Bu şekilde düşünüyorsa o zaman daha önce uydurma kabul etmek zorunda kaldığı pek çok hadise de aynı kriteri neden uygulamadığı sorulabilir. Sahabenin tanımı konusunda, daha önce belirttiğimiz gibi, yazar klasik hadis usulü kabullerine daha çok Hanefî ve Mu'tezile cephesinden alınmış alternatifler önermektedir.

Dördüncü bölüm "Teknikler" başlığını taşımakta ve kitabın en uzun bölümünü teşkil etmektedir (yaklaşık 200 sayfa). Diğer çalışmalarda hadis metodolojisinde olmaması gerekenle daha çok ilgilenen yazar, bu kitapta bazı öncü fikirler ortaya koymuş, ancak somut olarak "klasik" usulün yerine teklif ettiği olması gereken "alternatif" hakkında bir şey söylememiştir. Ona göre alternatif hadis metodolojisinin esasını "metin tenkidi" oluşturmaktadır. Bölümün başında isnadın önemi ve isnad sisteminin ıslahına yönelik bazı öneriler de ortaya konmuştur, ama asıl olarak onun önerisi metni ilgilendirmektedir. Söylediklerinin detaylarına geçmeden önce isnad sistemi ile ilgili söylediği şeyler eğer apolojetik bir amaç taşımıyorsa, yukarıda birkaç defa vurgulanan bir noktayı tekrar etmek istiyorum: Kırbasoğlu genel olarak bir hadisin tespitinde ilk adımın isnad ile atılacağını kabul etmektedir ki, bu kabul onu ehl-i hadîs-Şâfî çizgisinden ayırmamaktadır.

Metin tenkidine gelince burada metne dönük on altı adet eleştirel ölçüler sunulmuştur. Bunlar kısaca şu şekildedir: Bir hadis metninin, a) Kur'an'ın bütünlüğüne arz edilmesi, b) Mütevâtir ve meşhur sünnetle test edilmesi, c) Umûm belvâ ile ölçülmesi, d) Kalabalık önünde yapılan bir konuşmanın az kişi

tarafından aktarılması ilkesiyle ölçülmesi, e) Anakronizm içerip içermediğine bakılması, f) Dilinin ve üslûbunun incelenmesi, g) Mübalağalı vaad ya da tehditler içerip içermediğine bakılması, h) Başka kültürlerden unsurlar ihtiva etme olasılığı, i) Deneysel bilgiyle çelişmesi, j) Akla aykırılığı, k) İdeolojik bir polemğin eseri olduğu izlenimi vermesi, l) Mitolojik unsurlar içermesi, m) Bilimsel gerçekler ve sezgisel yöntemle test edilmesi, n) İcmâ ve kıyasa aykırılığı ve o) Farklı versiyonları arasında çelişkiler bulunmasıdır. Bunlarda dikkat çeken ilk nokta büyük bölümünün fıkıh ve fıkıh usulü literatüründen özellikle de Hanefî literatüründen alınmış olmasıdır. Bu durumda yazarın, “Geçmişte ciddi anlamda metin tenkidi yapılmadı” söyleminin geçerliliği kuşkuludur. Bu maddeler arasında “başka kültürlerden unsurlar ihtiva etmesi” maddesi de zaten İbn Teymiyye ile öne çıkan, İslâm’ı önceki semitik dinlerden keskin çizgilerle ayırma kaygısından hareket etmektedir ki, Kur’an’ın kendisini diğer kitaplar karşısında konumlandırma biçimi dikkate alındığında, bu ilke üzerine fazlaca vurgu Kur’an’ın anlam dünyasıyla çelişen bazı imalar da içerebilir. “Mitolojik unsurlar ihtiva etmesi” ilkesine gelince, bunun da modernist-selefi okumadaki bid’atlardan İslâm’ı arındırma kaygısından neşet etmiş olma olasılığı mevcuttur. Post-yapısalcı din antropolojisi okumalarının da gösterdiği gibi mitos salt bir bilim dışı, akıl dışı bir olgu değildir; aynı zamanda her dünya görüşünün –komünizm, modernizm vb. de dahil– aslında ne kadar “bilimsel” olsa da belirli mitlere dayandığı bilinmektedir. Son olarak bilimsel gerçeklerle çelişmesi ilkesinin de dinî konularda hem de dinî bir metnin sıhhati gibi çok hassas bir alanda kullanılmasının sakıncalar doğuracağı bilinmektedir. Bu çekinceler göz önünde bulundurulmak kaydıyla, bu ölçülerin tarihsel bir metnin anlamlandırılmasında kullanılması pekâlâ yararlı olabilir.

Buna rağmen yukarıdaki ilkeler, özellikle fıkıh literatüründen alınanlar üzerinde Kırbaşoğlu’nun bazı tasarruflarda bulunduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ancak bu tür değerlendirmelerin, ilgili literatürün ve onun dayandığı geleneğin sağlıklı bir şekilde araştırılması ve ne dendiğinin ya da denmek istendiğinin açıklığa kavuşturulmasından sonra yapılması sanırım daha güvenli bir yol olacaktır. Aksi takdirde acele genellemeler yapmak durumunda kalabiliriz. Örneğin eğer yazar fıkıh usulü eserlerinde ve özellikle Hanefî fıkıh usulü literatüründe üzerinde durulan hadislerin mânen rivayet edilmiş olmalarına dair genel kabul üzerine daha fazla eğilmiş olsaydı –ki buna bazen dikkat çekmektedir– o zaman isnad sistemiyle bir metni sağlıklı ve doğru bir biçimde ortaya çıkarma kaygısının uzlaşp uzlaşmadığı ve bu kaygının ne derece meşru bir arayış olduğu sorusunu da sorması gerekirdi. Daha da önemlisi “hadis usulü” inşa etmek için fıkıh usulünde geliştirilen yöntem ve kavramların kullanılıp kullanılmayacağı sorularını da sorması icap ederdi. Bu da bizi Kırbaşoğlu’nun projesi hakkında bazı genel gözlemler yapmak durumunda bırakmaktadır. Her şeyden önce Kırbaşoğlu’nun bir hadis usulü araştırmacısı olarak yola çıkıp buradan fıkıh usulüne ulaştığı gözleminde bulunabiliriz. Bu gözlem, bu iki

disiplin arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu sormamızı gerekli kılıyor. Bir yönüyle büyük muhaddis Şa'bî'ye atfedilen, "Biz eczacıyız, onlarsa tabip" sözü bu ilişkiyi açıklamaktadır. Bu söz esas alındığında –ki genel olarak ben İslâm tarihinde bunun genel kabul gördüğüne inanıyorum– hadis usulünün isnadla uğraşması gayet anlamlı gelmektedir ve Kırbaşoğlu'nun hadis usulünün bu veçhesine dönük eleştirilerini hadis teknikleri alanında günümüze ait bir katkı olarak görebiliriz. Ama onun eleştirilerinin, en azından ilk iki eserinde ortaya konulanların sadece bu yönle sınırlı olmadığını da gördük. Hadis usulünün tarihte, ancak özellikle günümüzde alternatif bir fıkıh usulü olarak okunması çabaları göz önünde bulundurulduğunda (ki tarihte İbn Teymiyye ile özdeşleşen bu olgu XVIII. yüzyılda İslâm dünyasında ihya hareketlerinin de temelini teşkil etmektedir, Şah Veliyyullah, özellikle İbn Abdülvehhâb ve günümüzde de modern ve geleneksel selefi söylemler gibi) Kırbaşoğlu'nun hadis usulünden kalkarak geliştirdiği eleştirilerin ehl-i hadis ya da selefilik olgusuna karşı yapıldığını söyleyebiliriz. Ama buna rağmen onun en temelde bu düşünceden çok da ayrıldığını söylemek zordur. Ancak projenin henüz tamamlanmadığını hatırlayacak ve onun ilk eserden son esere düşünce serüvenindeki değişimlere bakacak olursak çok daha verimli eserler ortaya çıkacağı konusunda umutlanabiliriz.

Beşinci bölümde yazar alternatif hadis metodolojisinin İslâm inancının esaslarına dönük pratikte ne gibi sonuçları olabileceğine dair bazı gözlemlerde bulunuyor ki, bu bölüm Kırbaşoğlu'nun projesine ilişkin yukarıda yapılan değerlendirmelerin test edilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu proje temelde ehl-i hadîs çizgisinin (özellikle İbn Teymiyye versiyonunun) paradoksal olarak Mu'tezilî İslâm anlayışıyla ilginç bir karışımından ibaret görünüyor; buna bir de günümüzdeki Abduh-Fazlurrahman isimleri etrafında şekillenen modern-selefi bakış açısını ilâve etmek gereklidir. Bu yaklaşımın Allah, peygamber, melek, âhiret, şefaât vb. konularda âdeta katı rasyonalist, donuk, neredeyse manevi boyutu tamamen ihmal eden bir hayat ve dünya görüşüne bizi götürme olasılığı, en azından diğer dinlerin, özellikle Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin, yakın tarihte geçirdiği değişimler dikkate alındığında hiç de yabana atılmaması gerekir. Bu yaklaşımın son tahlilde modern Batılı pozitivist din algılamasının bir uzantısı olduğunu, en azından onun getirdiği meydan okumaya karşı bir tepkisellik içerdiğini ve bu yüzden de onun tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Burada Kur'an'a ve "sahih" sünnete atıf yapılmasının çok da fazla bir önemi artık yoktur. Çünkü arka planında yatan mitostan arındırılmış İslâm'ın "sahih" kalacağını söylemek zordur.

Diğer yandan insan, siyaset, toplum vb.ve ilişkin yazarın ulaştığı sonuçlar da büyük ölçüde anakronizm ihtiva etmektedir. Örneğin ehl-i sünnetin yöneticiye itaatle ilgili kanaatlerinin günümüzdeki İslâm siyasasının totaliter niteliğine zemin hazırlamakla itham edilmesi en basitiyle bir tarih şuuru eksikliği olarak görülebilir. Ona karşı şöyle bir anakronistik soru da biz formüle edebiliriz:

Bugün Irak'ın içinde bulunduğu anarşi durumunun göz önünde bulundurulması, yöneticinin zalim bile olsa, ne kadar zaruri olduğunu göstermiyor mu?

Aslında burada Kırbasoğlu'nun yaklaşımının Kur'an açısından ima ve işaretlere de değinmek yerinde olacaktır. Uydurma kabul edilen pek çok rivayetin bu nitelermeye konu olmasında dayanak olarak sunulan alternatif kriterlerin özellikle "bilim", "akıl" vb. ölçülerin Kur'an açısından da söz konusu edilebileceğini unutmamamız gerekir. Kur'an'ı da öyle kolayca haber-i vâhiddir diyerek reddedemeyeceğinize göre bununla ilgili ikinci bir alternatif metodoloji geliştirmek zorunda kalabilirsiniz. Nitekim onun atıfta bulunduğu bir yazarın kadın konusunda yaptığını şu şekilde karikatürize edebiliriz: Kur'an'da ise tevil ediniz, hadiste ise reddediniz. Bunun ilmî açıdan tutarlı bir tavır olduğunu söylemek sanırım zordur.

Son olarak Kırbasoğlu *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserine belki de İslâm ilim geleneğinde bir ilk olarak Müslüman olmayanların hadis metodolojisi değerlendirmeleriyle ilgili bir bölüm açıyor (her ne kadar bu ek olarak adlandırılrsa da sonuçta kitabın bir bölümüdür). Yazar çalışmalarında zaman zaman oryantalistlerin çalışmalarından yararlanılabileceği şeklinde bir kabulü olduğunu açıkça veya ima yoluyla söylemiştir. Eserde bölüm açılması da bu düşüncenin bir uzantısıdır. Burada temel soru şudur: Oryantalistlerin çalışmalarını nereye koyacağız? Yani onların değerlendirmeleri bizim için salt bir "bilgi" olarak adlandırılabilir mi? Bu sorunun cevabı oryantalistlerin çalışmalarının ne amaçla yapıldığıyla yakından ilişkilidir. Bu amaç belirlendikten sonra o bilgilerin bizim kullanımımıza elverişliliğinden söz edebiliriz. Ben burada söylemedikleri amaçları kastetmiyorum, aksine söyledikleri amaçlardan söz ediyorum. O da şudur: İslâm tarihini inşa etmek. En temelde bu sorunsalın bizi de yakından ilgilendirdiğinde hiç şüphe yoktur. O halde tarihsel verilerin değerlendirilmesi anlamında oryantalist yöntem ve sonuçları bizim de dikkate almamız kaçınılmazdır. Özellikle bugün geliştirilen sosyal bilimler, filoloji, felsefe vb. alanlardaki teoriler ve metotlara bigane kalmamız mümkün değildir. Ancak unutulmaması gereken, hiçbir tarihsel araştırmanın sadece "tarihsel" kalmadığı, güncelle de yakından ilişkili olduğudur. Örneğin siz bir olguya arkeolojik bir malzeme olarak yaklaştığımızda kullanacağınız yöntem ve varsayımlar ona yaşayan bir olgu olarak baktığımızda kullanacaklarınızdan farklı olacaktır. Birincisinde unutulmuş ve bugünü ilgilendirmeyen bir düşüncüyü kendi konumunuzdan hareketle inşa edersiniz, ama ikincisinde yaşayan olgunun kendi iç dinamiğini de hesaba katmak zorundasınız. Oryantalistlerin ve özellikle klasik oryantalizmin İslâm'a yaşayan bir olgu olarak bakmadığını bugün çok iyi biliyoruz. Onlar için metinler canlılığını yitirmiş ölümlerdir. Ama bir Müslüman için bunlar kendisini kimliğine bağlayan canlı şeylerdir. Ancak yazar bu tür soruları burada sormadığı gibi aynı zamanda bu ekin neden verildiğini de açıklamamıştır. Hele ekin sonunda R. Stephen Humphreys'in *Islamic*

History: a Framework for Inquiry adlı çalışmasının üçüncü bölümünü biraz da aceleye gelmiş izlenimi veren bir tarzda (çünkü kendi konuşurken birden Humphreys konuşmaya başlıyor, aynen çeviri yapıldığı izlenimi doğuyor ve “Ek” başka hiçbir açıklama yapılmadan bitiyor) özetlemesinin bu kişinin yazdıklarını çok beğendiği düşüncesinden başka bir açıklaması yok gibidir. Zaten ekin ilk kısmı da Herbert Berg’in bir eserinden özetdir, arada da başka bir çalışmanın özeti bulunmaktadır. Bunların çeviri olduğu, burada konuşanın yazar olmadığı, dipnotta değil de daha açık bir biçimde belirtilmesi gerekirdi. Bu bölümün kitapta yer almasının alternatif hadis metodolojisine ne gibi bir katkı sağlayacağı hususu üzerinde de durulmamıştır.

Sonuç olarak Kırbaşoğlu'nun bu üç kitapta ortaya koyduğu fikirlerin XIX. ve XX. yüzyılda Batı'da ve İslâm dünyasında ortaya çıkan yeni fikirler bağlamına da oturtulması gerekir. İslâm tarih yazım geleneğinden radikal bir kopuşu temsil eden bu yüzyıllar, bize İslâm tarihinin “farklı” okunabileceğine ilişkin bir olasılık sunar. Nitekim Kırbaşoğlu da bu kitaplarda söz konusu radikal adıma yer yer açıkça vurgu yapmakta ve yer yer de imalarda bulunmaktadır. İslâm tarih ve geleneğinin özellikle de sözel dönemine ilişkin yeniden bir insanın mümkün olduğunu varsayan bu yaklaşımın kendisine “alternatif” aradığı geleneksel tarih yazımının yerine neyi koyacağıyla ilgili ciddi sorunlar karşımıza çıkmaktadır. Batıda Joseph Schacht'ın öncülüğünü yaptığı “kaynak tenkidi” yaklaşımına yönelik Erwin Gräff'in yaptığı şu değerlendirme sanırım bu sorunların güzel bir özetini sunar:

Goldziher'in öncü çalışmalarından sonra, Snouck-Hurgronje ve J. Schacht İslâm geleneğinin ifadelerine karşı saf güveni yok ettiler ve böylece gerçek tarihsel değerlendirmeye kapı araladılar, ancak bu alanın üstatlarında şimdiden görülmeye başlanan bir tehlike var: Bu kaynak eleştirisi, kaynaklara karşı yanıltıcı bir şüpheliliğe ve bir kimsenin kendi yorumsal yargısına aşırı güvenmesine dönüşebilir. Eğer bu yöntem tek taraflı olarak sürdürülecek olursa kaynaklarımız gitgide darmadağın olabilir ve nihayetinde çok çeşitli eğilimlerin kontrol edilemez bir güç alanına dönüşebilir.¹

Kırbaşoğlu'nun özellikle son kitapta Mu'tezile'ye ve Hanefi geleneğine sık sık atıf yapmasının böyle bir sorunun muhtemel sonuçlarından kaçınmaya matuf olduğu kabul edilse bile, nihayetinde bu iki geleneğin onun düşüncesinde başat değil, araçsal bir yer işgal etmekten öte bir anlam taşımadığı göz önünde bulundurulduğunda bu çekincenin yeterli olduğuna dair ciddi kuşklar doğmaktadır.

Murtaza Bedir

¹ Harald Motzki, *The Beginnings of Islamic Jurisprudence*, çev. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002), s. 32-33'te alıntılanmış.