

İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı*

Basheer M. NAFI**

Çev.: Ahmet AYDIN***

Özet

18. Yüzyılın ilk yarısında Hicâz'ın Medine şehrindeki en önde gelen bir hadis âlimi olan Muhammed Hayât es-Sindî, tartışmalara yol açan Necidli ıslah önderi Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hocalarından birisidir. Erken modern dönem İslâm düşüncesi araştırmacıları, Sindî'nin İbn Abdülvehhâb'a etkisi hususunda hemfikir değildirlir. Bu çalışmada Hayât es-Sindî'nin, fık- hın temel kaynağı olan hadise bakışı, ictihâd çağırısı, mezheplerin bıraktığı mirasa ve bir mezhebe taraflı bir şekilde bağlanmaya muhalefeti üzerinde odaklanarak onun yaşamı ve eserlerine dair kısa bir inceleme sunacağım. Hanbelî olan İbn Teymiyye'nin tesirinde kalmış olmasına rağmen, Hayât es-Sindî'nin bakış açısı ve metodolojisi klasik Ehl-i Hadis'e daha yakındır. Hayât es-Sindî gibi İbn Abdülvehhâb da yerleşik mezhep sistemini eleştirmiş, fıkıh usûlünün araçlarını dikkate almamış ve fıkıh mirasına kayıtsız bir tavır içe- risinde görünmüştür.

Giriş

Muhammed Hayât es-Sindî (v. 1163/1750) Muhammed b. Abdilvehhâb'ın¹ (v. 1703-1792) kuşkusuz bir hocası ise de, bu hoca-talebe ilişkisinin manası ve içeriği tartışma konusudur. Bu makalenin asıl gâyesi, Hayât es-Sindî'nin ictihâd, hadis ve fıkıhın kaynaklarıyla ilgili entellektüel tavrına özellikle vurgu yaparak onun yaşamı ve tahsili hakkında kısa bir inceleme sunmaktır. Bu makale, 18. yüzyılın başlarında Sünnî İslâm dünyasındaki hâkim temayülleri dikkate alarak, Hayât es-Sindî'nin gelenekle uyumlu bir âlim mi yoksa ıslahçı ve eleştirel görüşleri savunan birisi mi olduğunu ortaya çıkaracaktır. Burada sorulabilecek önemli sorulardan bazıları, Hayât es-Sindî ve İbn Adülvehhâb arasındaki ilmi irtibat ve bu irtibatın radikal selefi bir âlim olarak Muhammed b. Abdilvehhâb'ın gelecekteki davetinin

* Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and The Revival of Ashab al-Hadith's Methodology", *Islamic Law and Society*, 13: 2 (2006), s. 208-241.

Yazışma adresi: Basheer M. Nafi, 8 Old Croft Close, Kingston Blountt, Oxfordshire OX 39 4RX, Unite d Kingdom. Email: basheer.nafi@virgin.net.

** Yazarın notu: *Islamic Law and Society*'nin isimleri bilinmeyen okurlarına ve özellikle de David S. Powers'a bu makalenin ilk halini okuduğu ve tenkit ettiği için son derece minnettarım.

*** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD. ahmetydin@gmail.com

1 John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *BSOAS*, 38 (1974), 32-39.

içerisinde dahil edilmesi ile ilişkilidir. Hayât es-Sindî'nin bakış açısı, münferid bir olgu muydu yoksa daha yaygın kültürel bir akımı mı yansıtmaktaydı? Sindî'nin içerisinde yaşadığı entellektüel muhit, 18. yüzyılın sonlarındaki ve daha sonraki entellektüel gelişmelere ne derece katkıda bulunmuştur? Benim iddiam, İbn Abdülvehhâb'ın entellektüel bakış açısının kaynaklarının –oldukça tartışmalı görüşlerine rağmen- Hayat es-Sindî'nin de önemli bir temsilcisi olduğu, 18. yüzyılda İslâmî çevrelerde etkinliği giderek artan kültürel bir hareket içerisinde bulunacağıdır.

Hayât es-Sindî ile İbn Abdülvehhâb arasındaki eğitim ilişkisinin altını çizen John Voll, Hayât es-Sindî'yi, yalnızca İbn Abdülvehhâb ile değil aynı zamanda onun muasırı Hintli ıslah önderi [Şah] Veliyyullah Dihlevî (1703-1762) ile de bağlantılı olan bir Medineli âlimler ağı içerisine yerleştirir. Bununla birlikte, 18. yüzyıl İslâm ıslah düşüncesi hakkındaki çalışmasında² Ahmad Dallal, bu ilişkilerin bir önem taşımadığını düşünür. Dallal argümanlarını şu şekilde formüle eder: Birincisi, öğrenciler ve hocalar arasındaki “entellektüel soy ağacı” ortak kökenin delili olarak hizmet edemez; aynı hocadan alınmış olan eğitim, ki gerçekten de böyle olmuştur, farklı öğrenciler tarafından tamamen farklı şekillerde kullanılabilir ve kaynağın ortak oluşu neticenin aynı ya da benzer olacağını kanıtlamaz.³ İkincisi, Dallal, İbn Abdülvehhâb'ın en etkili çalışması olan *Kitâbu't-tevhîd*'i Basra'da ikâmet ettiği sırada, “Muhammed Hayât es-Sindî'den tahsil gördüğü farz edilen Mekke'ye (ve Medine'ye) seyahat etmeden önce” yazdığını ileri sürer. Olayların böyle ard arda sıralanması, İbn Abdülvehhâb'ın düşüncelerinin elbette Hayât es-Sindî'yi de içine alan “Harameyn ağı ile ilişkilerin tesisinden önce açıkça dile getirildiği” anlamına gelir.⁴ Son olarak Dallal, İbn Abdülvehhâb ve Dihlevî'nin görüşleri hakkında, birincisinin olgunlaşmamış, selefî bakış açısına has görüşlerini, ikincisinin sufi kaynaklı, karmaşık görüşler sisteminden ayırarak ayrıntılı bir açıklama sunar.

Dallal'ın öne sürdüğü delilin, bizim Hayât es-Sindî'yi anlamamızla irtibatlı söz konusudur. İlk olarak, öğrencilerin ve hocaların “entellektüel soy ağacı”nın, söz konusu entellektüel ürünün benzerliğini kesin bir şekilde ispat etmeyeceği doğrudur, entellektüel bir ortaklık ve paylaşılmış fikrî öğelerin belli derecede var olması başka bir yolla ispatlanmadıkça varsayılabilir. Bilgi zincirlerini tanımlamak, sadece sufi tarikatların ortaya çıkışını ve yayılmasını izlemek açısından değil aynı zamanda ortak entellektüel özellikleri, ayrıca fıkıh ve kelâm mezheplerinin çeşitlenmesini anlamak için de hayati önem taşır. İkincisi, İbn Abdülvehhâb'ın hayatı hakkındaki kaynaklar (Dallal tarafından alıntı yapılan Emin Saîd'in *Sîretü'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*'ı da dahil), ne Necidli ıslah önderinin entel-

2 Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, *Journal of the American Oriental Society*, 113: 3 (1993), 341-359.

3 a.g.e, 342.

4 a.g.e, 342, dipnot 15.

lektüel gelişimi hakkında Dallal'ın izlediği yolu desteklemektedir ne de Hayât es-Sindî'nin onun üzerindeki tesirini göz ardı etmektedir. Bu kaynaklar çoğunlukla, İbn Abdülvehhâb'ın *Kitâbu't-tevhîd*'i, Hayât es-Sindî'den Medine'de ders aldıktan sonra yazdığı kanaatindedirler.⁵ Üçüncüsü, her ne kadar Dallal'ın mükemmel tahlili İbn Abdülvehhâb ve Dihlevî arasındaki farkları vurgulamada başarılı ise de bu analizler onların kendi entelektüel girişimlerdeki hususi benzerlikleri göz ardı etmektedir.⁶ Örneğin her ikisi de, selefi düşünce ekolünün meşhur kurucusu İbn Teymiyye'nin⁷ (661-728/1263-1328) tesiri altında kalmışlardır. Her ikisi de farklı yollarla ve farklı düzeylerde, mezhep sisteminin idâmesi ve otoritesi ile mücadele etmek istemişler ve İslâm'ın kurucu metinleri olan Kur'ân ve hadisin üstünlüğünü yeniden ileri sürmüşlerdir. İkisi de mümkün gördükleri ve yeniden elde edilmesinin zorunlu olduğunu düşündükleri saf bir İslâm biçimi tahayyül eder. Dallal'ın tezinin özünü teşkil eden, onların tasavvufa karşı son derece farklı olan tutumları, erken modern dönemde yeniden tasavvuf ile selefliliğin yeniden ortaya çıkışı arasındaki ilişkiye dair aşağıda ele alınacak tartışmalı meseleleri ortaya çıkarmıştır.

Sind'den Medine'ye: Bir Hadis Âliminin İlmî Gelişimi

Muhammed Hayât b. İbrâhîm es-Sindî, Çaçer'in Sindî kabilesindedir. O Âdilpûr şehri yakınında kabilenin yerleşmiş olduğu bölgede dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir ancak Medine'deki ilim hayatı dikkate alınacak

5 Emin M. Saïd, *Siretü'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb* (Riyad: Dârü'l-Melik Abdilaziz), h. 1395, s. 18-21. [Burada] İbn Abdülvehhâb'ın hacc için Hicaz'a yaptığı yolculuğunun ve eğitiminin (Sindî'nin halkasına katıldığı esnada) Basra'ya gidişinden önce olduğuna işaret edilmektedir. Saïd buna *Kitâbu't-tevhîd*'in İbn Abdülvehhâb Basra'dan döndükten sonra Hureymele'de yazıldığını ekler. Biri diğerini izleyen bu hadiseleri Abdullah b. Abdirrahman b. Sâlih el-Bessâm da (*Ulemâü'n-Necd fi sitteti kurûn*, Mekke, Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadise, h. 1398, I, 28-30) teyid eder. Bessâm *Kitâbu't-tevhîd*'in Basra'da yazıldığını belirtmekle birlikte, Saïd [Muhammed b. Abdülvehhâb'ın] haccetmek için [Hicâz'da] kalışının ve Sindî'nin halkasına katılmasının Basra'daki misafirliğinden önce olduğunu açıkça dile getirir. Öncelikle ikisine [bkz]: Osman b. Abdillâh b. Bişr, *Ünvanü'l-mecd fi târihi Necd*, ed. A. eş-Şeyh (Riyad: Vizâratü'l-Meârif, 1971), I, 20-22; Hüseyin b. Gannâm, *Târihu Necd*, ed. Nâsirüddin el-Es'âd, (Beirut: Daru's-Şurûk, 1985), s. 82-83. İbn Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında oldukça güvenilir bu iki kaynak, haccının ve Medine'deki eğitiminin (İbn Bişr tarafından vurgulandığı üzere) Basra'ya seyahatinden önce olduğu hususunda aynı kanaattedir. Halil Merdam Bek, *Ayânü'l-karnî's-sâlis aşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictima* (Beirut: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabi, 1971), s. 141-144, Abdullah es-Sâlih Useymin, *Târihu'l-memleketi'l-Arabiyye es-Sultüdiyye* (Riyad, Metabü's-Şerif, 1985), I, 69. [Muhammed b. Abdülvehhâb'ın] seyahatine yönelik yapılan plan ve İbn Abdülvehhâb'ın Medine ve Basra'ya seyahat ettikten sonra *Kitâbu't-tevhîd*'i yazdığı yer ve [bunun] Necd'de ıslah çağırısına başlamadan önce gerçekleştiği [yönünde yukarıda yer verilen tespitlere] bağlı kalmıştır. Ayrıca bkz. Michael Cook, "On the Origins of Wahhabism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2: 2 (1992), s. 191-202; Natana J. Delong-Baz, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), s. 22.

6 Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought", s. 343-51.

7 İbn Teymiyye'nin İbn Abdülvehhâb'ı etkilediği [görüşü] yaygın olarak kabul görmüştür. İbn Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye'ye atıfta bulunduğu dair örnekler için onun mektuplarına bkz. İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 355-8, 361-78. [Şah] Veliyyullah Dihlevî, Buhârî ve İbn Teymiyye'nin faziletine dair, *Mektubât fi menâkibi Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve'bnî Teymiyye* adını verdiği bir risâle yazmıştır. Dihlevî'nin çalışmaları hakkında bir liste için bkz. Zafarul-Islam Khan, *al-Imam Wali-Allah al-Dehlawi* (New Delhi: Institute of Arab and Islamic Studies, 1996), s. 39-41. İbn Teymiyye'nin Dihlevî üzerindeki etkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah, 1702-1762* (Leiden: Brill, 1986), s. 200-201; Marcia Hermansen, "Translator's Introduction" *The Conclusive Argument from God, Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha* içerisinde (Leiden: Brill, 1996), xv-lx.

olursa, 17. yüzyılın son birkaç on yılı içerisinde doğmuş olması muhtemeldir. Hint alt kıtasının kuzeybatı kısmına sekizinci yüzyılın başlarında ulaşan İslâm, Sind bölgesinde sağlam bir şekilde yerleşmişti. 17. yüzyılın sonlarında Moğol İmparatorluğu'na bağlı olan Sind, mutaassıp bir müslüman ve Ehl-i Sünnet taraftarı olan hükümdar Evrengzib⁸ (I. Alemgir (1658-1707) olarak da bilinir) tarafından yönetiliyordu. Evrengzib'in idaresi süresince, Hindistan'daki müslümanlar ile Hicaz'ın Harem bölgesindeki müslümanlar arasındaki ilişki, deniz taşımacılığın-daki ilerlemenin yardımıyla güçlü bir hal aldı.

Hayât es-Sindî ilk eğitimini Sind'in Tette şehrinde, Arap dili, Hanefî fıkhı ve Eş'ari-Mâturidî kelâmı hakkında aldı. Tahsilini arttırmak için Tette'den Medine'ye hareket ettiğinde hala genç yaşlarda olduğu anlaşılmaktadır.⁹ Âzamî'nin, Hayât es-Sindî'nin, [Şah] Veliyyullah Dihlevî'nin¹⁰ bir öğrencisi olan Muhammed Muîn b. Muhammed Muîn et-Tettevî'nin talebesi olduğu iddiası, besbelli hatalıdır. Çünkü Hayât es-Sindî, Dihlevî'den en az bir nesil daha öncedir. Büyük olasılıkla Hayât es-Sindî 17. yüzyılın sonları yahut 18. yüzyılın başlarında Tette'de, Dihlevî doğmadan ya da henüz çocukken eğitim görmüştür. Bu yüzden, Hayât es-Sindî'nin Muîn ile ilmi irtibatı büyük ihtimalle ya hayal ürünüdür yahut da Muîn ilk aşamada Dihlevî'nin öğrencisi olmamıştır.¹¹ Modern İslâm tasavvurunca Dihlevî'nin Hint alt kıtasında elde ettiği seçkin mevki düşünüldüğünde onun isminin diğer âlimlere ve geniş bir görüşler alanına meşruiyet kazandırmak için başvurulması şartırtıcı değildir.

Hayât es-Sindî'nin Medine'ye varış tarihi her ne kadar onun biyografisini yazanlar tarafından kesin olarak kaydedilmemiş ise de 1702 tarihinde önce Medine'de olduğu neredeyse kesindir. Bu tarihte onun en eski Medineli hocası olan Hasan b. Ali el-Uceymî¹² (1049-1113/1639-1702) vefat etmiştir. Hayât es-Sindî Medine'de, Medineli ünlü bir hadis ve Hanefî fıkıh âlimi olan Şeyh Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin¹³ (Ebû'l-Hasen es-Sindî el-Ced olarak bilinir, v.

8 Evrengzib ve onun saltanatının önemi hakkında bkz. Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947* (The Hague: Mouton & co., 1962), s. 164-175.

9 Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), I, 356-357; Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnîs-sâni aşer* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), IV, 34; Hayreddin Zirikli, *el-Âlâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1989), VI, 111.

10 Bkz. Muhammed Ziyâ'ur-Rahmân el-Âzamî'nin Muhammed Hayât es-Sindî hakkındaki edisyonunun girişi, *Fethu'l-gafûr fî'l-va'dî'l-eydi ale's-sudûr* (Medine, Mektebetü'l-Gurâbâ el-Ezheriyye, h. 1419), s. 11.

11 Hayât es-Sindî'nin biyografisini yazanlardan hiçbiri, Âzamî'nin iddiasını desteklemez. Aksine tamamı, sözü edilen devre ait klasik Arap biyografileri ile aynı kanaattedir. Onlar Hayât es-Sindî ile Dihlevî arasında bir ilişki kurmamışlardır. Örneğin bkz. Sıddîk Hasan Han, *İthafü'n-nübelâi'l-muttakin bi ihyâi'l-fukahâi'l-muhaddisin* (Kanpur: Matbaai Nizâmî, h. 1288), s. 403-404; a.gmlf., *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), III, 138-139; Abdülhay el-Hasenî en-Nedvî, *Nüzheti'l-havâtur ve'l-behçeti'l-mesâmî ve'n-nevâzur* (Rey Bareli: Dâr Arafat, 1991), VI, 309-310.

12 Uceymî hakkında bkz. Abdullah el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-ayyaşîyye* (Rabat: Dâru'l-Mağrib, 1977), II, 212; Abdurrahman el-Cebertî, *Tarihü acâibi'l-athar fi't-terâcim ve'l-akbâr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), I, 123; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 209; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, III, 137, Zirikli, *el-Âlâm*, II, 205.

13 Murâdî, *Sikü'd-dürer*, IV, 66; İsmail el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin: Esmâu'l-muellifin ve'l-ethâri'l-musaniffin* (İstanbul: y.y., 1955-57), II, sütün 318.

1138 yahut 1139/1726-1727) halkasına katılmıştır. Sind bölgesinden gelmiş olan İbn Abdülhâdî es-Sindî, arasında İbrahim b. Hasan el-Kurânî'nin¹⁴ de yer aldığı (1025-1101/1616-1689) Medine'nin en etkin âlimlerinin çoğundan ders almıştır. Medine'de ikâmet ettiği sırada, İbn Abdülhâdî es-Sindî, Mescid-i Nebevî'de önde gelen ve İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda öğrenciyi kendisine çeken bir hadis hocası olarak temayüz etmişti. Hayât es-Sindî'nin İbn Abdülhâdî ile ilişkisi uzun süre devam etmiş, öyle ki bu öğrencisi hocası ile özdeşleştirilmiştir. Bu ilişki, İbn Abdülhâdî'nin 1726'da vefat etmesinden sonra Hayât es-Sindî'nin, Hz. Peygamber'in mescidindeki başlıca hadis hocası olarak onun makamının varisi olması ile en üst noktasına varmıştır. Hayât es-Sindî, Hz. Peygamber'in mescidinde hadis öğretimini, 1750'de vefat edene dek sürdürmüştür. Hocaları arasında Hasan b. Ali el-Uceymî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî¹⁵ (1048-1134/1638-1722) ve Muhammed b. İbrahim el-Kûrânî¹⁶ (Ebû Tâhir olarak bilinir, 1081-1145/1670-1733) yer almaktadır.

[Şah] Veliyyullah Dihlevî'nin 1731-1732 yıllarında Medine'de ikameti esnasında İbrahim el-Kûrânî'nin halkasında yaşadığı bir deneyim, onun entellektüel üslûbunda kalıcı bir etki bırakmıştı.¹⁷ Uceymî Hanefî bir âlimken İbrahim el-Kûrânî'den tahsil gören Basrî ve Muhammed el-Kûrânî Şâfiî'dirler. Hadis ilminin en yetkin senetleri, on sekizinci yüzyılın başlarında Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, Kûrânî, Basrî ve Uceymî'nin dâhil olduğu bu âlimler topluluğu ile büyük ölçüde son bulur. Kettânî'ye göre Basrî, Hicaz'ın hâfızı (hadis ilminde en bilgili kişi) olarak tanınan son derece saygın bir kimsedir. Babası gibi Muhammed el-Kûrânî de kelâm ile ilgilenmiştir.

Muhammed Hayât es-Sindî'nin bakış açısının şekillendiği Medine'nin kültürel muhiti, birkaç on yıldır İslâm dünyasının farklı taraflarından gelen ve birbiri ile ilişkili olan ulemâ grupları yoluyla bir dönüşüm yaşamaktaydı.¹⁸ On yedinci yüzyılın ortalarından itibaren Medine, sadece isnadlara hasredilmeyen, aynı zamanda metinlerle de ilgilenen hadis ilminin dikkate değer bir uyanışına şahit olmuştur.

14 Kurânî hakkında bkz. *EI2*, "İbrahim el-Kurani", (A. H. Johns); Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab"; Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 42: 3 (2002), 307-355.

15 Basrî hakkında bkz. Ceberû, *Târîh*, I, 132-3; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 95-6, 193-9; Zirikli, *al-A'lâm*, IV, 88; John O. Voll, "Abdallah Ibn Sâlim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship" *Die Welt des Islams*, 42: 3 (2002), 356-372.

16 Muhammed el-Kurânî hakkında bkz. Abdülgâni en-Nablûsî, *el-Hakika ve'l-mecâz fî'r-rihle ilâ bilâdi'sh-Shâm ve'l-Mısr ve'l-Hicâz*, ed. Ahmad Huraydî, (Kâhire: el-Hey'el-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), s. 358 vd.; Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, IV, 27; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 304.

17 Aziz Ahmed, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-ullah of Delhi", *The Muslim World*, LII: 1 (1962), s. 22; Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah*, s. 5-6; Hafız A. Ghaffar Khan, "Shah Wali Allah: On the Nature, Origin, Definition and Classification of Knowledge", *Journal of Islamic Studies*, 3: 2 (1992), s. 203-213.

18 On yedinci yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın başlarına kadarki [zaman diliminde], Medine çevresinin temel entellektüel özellikleri hakkında bkz. John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15: 3-4 (1980), s. 264-273; Nafi, "Tasawwuf and Reform", s. 350-355.

Hadise olan bu ilgi, fıkıh mezheplerinin birikmiş mirasına karşı giderek artan bir hayal kırıklığını ve buna paralel olarak Kitap ve hadisten doğrudan çözüm arayan âlimlerin ortaya çıkışını yansıtmaktadır. On yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Medine'nin kültürel manzarasını şekillendiren âlimler farklı mezheplere mensup olsa da, mezhebî mensubiyet onların entelektüel bağlılıkları ve ilişkilerinin doğasını belirlemede önemsiz bir kriter haline gelmiştir. En azından İbrahim el-Kûrânî ile bu bölgede, Allah'ın sıfatları, kaza, kader ve kişinin fiillerinden sorumlu olması hakkındaki Eş'arî bakış açısını ihtiva eden, kabul görmüş müteahhîr Eş'arî kelâmının geçerliliği ve anlamı eleştirel bir tarzda yeniden değerlendirildi. Bu fikir akımı içerisinde göze çarpan husus, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin eski haline getirilmesine yönelik bir meylin varlığıdır. Bu Medine halkaları ile ilişkili olan âlimlerden hemen hemen hepsi, Nakşibendî tarikatına özellikle de Nakşibendiyye-Müceddidiyye olarak tanınan Ahmed Serhendî'nin¹⁹ (1564-1624) temsil ettiği Nakşibendiliğin ıslahçı çizgisine bağlıydılar. Bu âlimler İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd öğretisini farklı düzeylerde eleştirmişlerdir.

On yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Medine'deki halkalara katılan her bir âlim, bu öğelerin hepsini kendisinde barındırmamaktadır. Geleneksel İslâmî eğitim, entelektüel tercihleri sürekli geliştiren ve eğitim bağlarının bağlamdan kaynaklanan etkilerle çoğu zaman sınırlandığı uzun bir yolculuktur. Medine'deki halkalar ile bu dönemde ilişki kuran yahut bu halkaların bir parçası olan âlimlerin çoğunun tavrı belki de hiçbir zaman tespit edilemeyecektir. Çünkü onlar ya yazılı bir miras bırakmamışlardır yahut da yazmış oldukları şeyler tabiatı itibarıyla kendi kanaatlerine dair çok az şeyi barındırmaktadır. Bununla birlikte Muhammed Hayât es-Sindî'nin biyografileri, özellikle de onun öğrencileri tarafından kaleme alınanları, aşağıdaki hususlar hakkında mutabık gözükmektedir:

a. Fıkıh ve kelâmla ilgilenmesine rağmen Hayât es-Sindî bir hadis âlimi olarak kabul edilmiştir (ve de kabul edilmeye isteklidir).²⁰

b. Bu dönemde âlimler arasında olduğu gibi avâm arasında da yaygın olan mezhep taassubunu, büsbütün cehalet ve kötü bir bid'at olarak tanımlayarak şid-

19 Serhendî ve öğretisi hakkında bkz. Ahmed es-Sirhindî, *Maktubatü İmâmi'r-Rabbânî Müceddidi'l-Elfi's-Sâni* (İstanbul: Enver Baytan Kitabevi, ts.), I 41-44, 56-58, 67-69, 192-195, 254-256, 260-280, 342-346; II: 3-8, 25-26, 45-57, 89-92; Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), s. 4; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistani Subcontinent, 610-1947* (The Hague: Mouton & Co., 1960), s. 151-152; Abul Hasan Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit: Shaikh Ahmad Mujaddid Alf Thani* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publication, 1983), Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971); Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'a: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1986).

20 Örnek olarak Hayât es-Sindî'nin öğrencisi Abdülkâdir el-Kevkebânî'nin [ilgili] görüşüne bkz. Kettâni, *Fihristü'l-fehâris*, I, 356'dan naklen.

detle tenkit eder. O, Hanefî mezhebiyle olan formel ilişkisini her ne kadar sürdürüyor olsa da, öğrencilerine körü körüne hiçbir mezhebi taklid etmemelerini, bilakis “Kur’ân’ın manalarını araştırmak ve hadislere tabi olmalarını”²¹ tavsiye etmiştir.

c. Medine’deki hocalarının çoğu gibi Hayât es-Sindî de bir Nakşibendîdir. Bu tarikata, on sekizinci yüzyılın başlarında Haremeyn ulemâsı arasında Nakşibendiyye’nin yayılmasını büyük ölçüde sağlayan kişi olan Abdurrahman es-Sakkâf tarafından (v. 1124/1712) intisab ettirilmiştir.²²

Bunlar, çok yönlü bir bakış açısına sahip, Hanefî ve Nakşibendî arka planı bulunmakla birlikte dine mezhep esaslı olmayan bir yaklaşımı savunun karmaşık bir âlimin özellikleridir. Sindî’den nakledilen eserlerin listesinden ve onun en önde gelen talebelerinden hareketle benzer bir resim çizilebilir. Hayât es-Sindî’nin çalışmaları beş kategoriye ayrılabilir.²³ İlki, hadis mecmuaları üzerine yazdığı şerhlerdir; *Şerhu’l-Erbâ’ini’n-Neveviyye*²⁴, *Şerhu Erbâ’ini’l-Herevî*²⁵, *Muhtasaru’z-Zevâcir* (İbn Hacer el-Heytemî)²⁶, *el-Ecvibe ‘ani’l-esileti’l-menküle ‘an emâlî İzz b. Abdisselâm*²⁷ ve iki cilt olan *Şerhu’t-Terğib ve’t-terhib* (Münzirî)²⁸. İkincisi, kelâm sahasındaki çalışmalarıdır; *Risâletü’l-cünne fî akâidi Ehli’s-Sünne*, *Risâle fî tahkiki halki’l-ef’âl ‘ala tarîki Ehli’l-hakk ve’s-sünne*, *Risâle fî ‘ademi îmâni Fir’avn*. Üçüncüsü, tasav-

21 Sâlih b. Muhammad el-Umerî el-Fullânî (1166-1218/1753-1803), *İkâzü’l-himem avlü’l-ebâsâr li’l-iktidâ bi’s-Seyyidi’l-muhâcirin ve’l-ensâr* (Pakistan: Dâru’n-Neşri’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1390), s. 70. Sıddık Hasan Han (v. 1307/1889) Hayât es-Sindî’nin “icthâh mertebesine ulaştığını ve kimseyi taklid etme âdetinin bulunmadığını” (hiçbir mezhebi anlamında) belirtir. Sıddık Hasan Han, *İthâfü’n-nübelâ*, II: 403. Füllânî ile ilgili olarak bkz. John O. Hunswick, “Salih al-Fullani (1752/53-1803): The Career and Teachings of a West African âlim in Medina”, ed. A. H. Green, *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Honor of Mohamed al-Noweihi* içerisinde (Kahire: The American University Press, 1984), s. 139-54.

22 Ceberti, *Târih*, I, 125-126.

23 Muhammed Hayât es-Sindî’nin çalışmaları aşağıdaki kaynaklarda sıralanmıştır. Emin Habib b. Ebî Bekr Hadr, “Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-ubbâd ve’z-zühhâd ve’l-meşâyih ve’l-tarikâtîs-süfiyye”, *Institue of Arabic Manuscripts, The Arap Leagu*, Kahire, s. 61-62; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: Brill, 1943-1949, suplement, II, 522; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Türâs, 1957, IX: 275; Kettâni, *Fihrisü’l-fehâris*, I, 356; Murâdi, *Silkü’d-dürer*, IV, 34; Zirikli, *Alâm*, VI, 111; Bağdâdi, *Hediyetü’l-ârifin*, II, sütun 327.

24 Bu Nevevî’nin meşhur kırk hadis derlemesinin bir şerhidir. Bkz. Muhammed Hayât es-Sindî, *Şerhu Erbâ’ini’n-Neveviyye*, ed. Hikmet el-Harîrî, Amman: Dar’u’l-Meâlî, 1998. Nevevî’nin (İmam en-Nevevî olarak da bilinir) [tam adı] Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Hizâm ed-Dimaşkîdir (v. 631-676/1233-1277), hadiste ve Şâfiî fikhındaki [bilgisi ile] ünlü bir âlimdir. Bkz. Tâcüddin Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü’l-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, ed. Mahmûd Tahâni ve Abdülfettâh Hulû, Kahire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts., VIII: 395-400; Şemsüddin Muhammed ez-Zehabi, *Tezkiretü’l-huffâz*, Haydarâbâd: Dâiratü’l-Mearifî’l-Osmâniyye, ts., IV: 1470-1474.

25 Bir Hanefî âlimi olan Ali b. Muhammed b. Sultânü’l-Kârî el-Herevî’nin (v. 1041/1606) kırk hadis derlemesinin bir şerhidir. Herevî hakkında bkz. Muhammed Abdülhayy el-Leknevi, *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, ts., s. 8-9; Muhammed Emin el-Muhibbî, *Hulâsetü’l-Ezhâr fî a’yâni karni’l-hâdi âşer*, Beyrut: Mektebetü’l-Hayât, ts., III, 185-186; Zirikli, *Alâm*, V, 12-13.

26 Şâfiî âlimi ve kadısı Ahmed b. Hacer el-Heytemî’nin (v. 909-974/1504-1567) derlemesinin bir şerhidir. Heytemî hakkında bkz. Abdullah b. Hicâzi eş-Şirkâvi, “et-Tuhfetü’l-behiyye fî tabakâtî’l-Şâfiyye”, *Institue of Arabic Manuscripts, The Arap League*, Kahire, s. 204-205; Muhyiddin Abdülkâdir el-Ayderûsî, *en-Nûri’s-safir ‘an ahbâri’l-karni’l-âşir*, Kahire: y.y., ts., s. 287-292; Zirikli, *Alâm*, I, 234.

27 Şâfiî âlimi Abdülaziz b. Abdisselâm es-Süleimî’nin (v. 660/1262) (İzz b. Abdisselâm ve Sultânü’l-ulemâ olarak da tanınır) hadis derlemesinin bir şerhidir. [İzz] b. Abdisselâm hakkında bkz. Sübkî, *Tabakâtü’l-Şâfiyye*, VIII, 209-255.

28 Muhaddis ve bir Şâfiî fakihî olan Abdülazim b. Abdilkavi el-Münzirî’nin (v. 581-656/1185-1258) oldukça meşhûr hadis derlemesinin bir şerhidir. Münzirî hakkında bkz. Sübkî, *Tabakâtü’l-Şâfiyye*, VIII, 259-261.

vufa dair çalışmalarıdır; *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* (İbn Atâullah el-İskenderî)²⁹, *Mevâhibu'l-hikem 'alâ metni'l-Hikem* olarak tanınan *Şerhu'l-Hikemi'l-Haddâdiyye* (Abdullah el-Haddâd Ba Alevî)³⁰. Dördüncüsü fıkıh ve ahlâka dair çalışmalarıdır; *Fethu'l-gâfûr fi vad'i'l-eydî 'ales'sudûr*, *Risâle fi tahrîmi'l-hidâb bi's-savâd li gayri'l-cihâd*, *Risâle fi itâleti'r-rekâti'l-ûla 'ale's-sâniye*, *Risâle li Ehli'l-işâre bi's-sebbâbe fi's-salât*, *Risâle fi ibtâlî'd-derâ'ih*, *Risâle fi'n-nehî 'an işkı suveri'l-murd ve'n-nisvan*. Beşincisi fıkıh usûlüne dair şu çalışmalarıdır; *el-Îkâf 'ala sebebi'l-ihtilâf*, *Tuhfetü'l-enâm fi'l-amel bi'l-hadisi'n-Nebî aleyhi's-salatü ve's-selâm*, *Risâletü'l-ecvibe fi mâ zâhiruhü et-teâruz fi'l-ayâti'l-Kur'âniyye*.

Sadece birkaçı tespit edilen ve daha azı yayına hazırlanan ve basılan bu çalışmaların isimleri çok yönlü, ahlâkî bilince sahip ve ıslahçı bir âlim olarak Hayât es-Sindî'nin düşünce tarzının önemli yönlerini yansıtır. Bu çalışmalarda, türbe inşa etmeye ve insan sureti çizmeye karşı çıkışı gibi Hayât es-Sindî'nin tartıştığı muayyen meseleler, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerinde kısa bir süre sonra su yüzüne çıkacaktır. İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışı³¹ için önemli bir mevzu teşkil eden firavunun müslüman olarak öldüğü iddiasını reddedişi ve bunun yanısıra İbn Atâullah el-İskenderî'nin *Hikem*'ine ilgi duyması gibi diğer meseleler ise onun felsefi ve aşırıya kaçan tasavvufu reddederken, tasavvufî ifadelerin ana yapısına katıldığına işaret eder. Hayât es-Sindî hususen sosyal bir etkinliğe sahip olmasa da eserlerinde döneminin entellektüel ve sosyal durumu hakkında keskin ve eleştirel bir bakış zımnen görülmektedir.

İbn Abdülvehhâb'ın sofî ve radikal ıslahçı görüntüsü büyük ölçüde Hayât es-Sindî'yi gölgede bırakır ve onun entellektüel duruşunu anlamayı güçleştirir. İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri kuşkusuz, onun muasırlarından hiçbirinin olmadığı kadar fazla tartışma konusu olmuştur ve bu fikirlerin Suûdî-Vehhâbî hareketi esnasında kılıç zoruyla yayılması, onları daha da tartışılmalı hale getirmiştir. Diğer müslüman ıslah önderler gibi İbn Abdülvehhâb da hakim ilim anlayışına ve sosyal normlara olan eleştirel bir yaklaşımla motive olmuştur. Bununla birlikte onun öğretileri pür kelâmî terimler içerisinde sosyal davranışlar ve insanın fiilleri hakkındaki kat'î

29 Meşhur tasavvufî kıssaların Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin müridi Ahmed b. Muhammed b. Atâillah el-İskenderî (v. 709/1309) tarafından yapılan şerhidir. İbn Atâillah hakkında bkz. İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi mar'ifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*, ed. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts., I, 242-243; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IX, 23-24.

30 Tasavvufî kıssaların Abdullah el-Haddâd Ba Alevî'nin (v. 1044-1132/1634-1720) tarafından yapılan şerhidir. Ba Alevî hakkında bkz. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, III, 91-93; Zirikî, *A'lâm*, IV, 104.

31 Bu şahıs Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Arabî'dir (v. 560-638/1165-1240). O ve kendisi ile özdeşleştirilen vahdet-i vücûd doktrini hakkında bkz. Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, London: Allen and Unwin, 1959; William C. Chittick, "Wahdat al-wujud in Islamic Thought", *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, Hyderabad, 10 (January-March 1991), s. 7-27; a.gmlf., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989. İbn Arabî'nin görüşleri hakkındaki tartışmaların uzun geçmişi hakkında bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press, 1999.

hükümlere dayanmaktadır. Vehhâbî düşünce sisteminde, bu inkar edilen gerçeklik kutsal metnin doğrudan yorumlanmasına keskin bir biçimde yansıtılmıştır.³² İbn Abdülvehhâb tevhidin yalnız, âlemin yaratıcısı ve sahibi olarak Allah'ın birliğine inanmakla (*tevhidü'r-rubûbiyye*) ilgili olmadığını bunun yanı sıra hayatın mutlak hakimi ve efendisi olarak kabul edilmesiyle de (*tevhidü'l-ulûhiyye*) ilgili olduğunu savunur. Bu inancı, Allah'ın diğer herhangi bir güç veya varlıkla ortak tutulmasının da şirk yahut tevhidin ihlali olduğu düşüncesi takip eder. İbn Abdülvehhâb, Suûdî-Vehhâbî hareketinin ortaya çıkmasını ve onun Osmanlı otoritesi, Arabistan yarımadası ve çevresindeki mahalli liderler ve insanlarla uzun süren savaşlara girmesini meşrulaştırıcı bir söylemle sağlayarak, tasavvuf ve halkın din anlayışına karşı şiddetli bir kelâmî suçlama başlatmıştır.

Muhammed b. Abdilvehhâb, görüşlerini her ne kadar Muhammed Hayât es-Sindî'nin vefatından on yıl önce halka duyurmuş olsa da, hocasının öğrencisinin görüşleri etrafında oluşan tartışmaya nasıl tepki verdiği sarih değildir. Dönemin Kâbe imamı ve Vehhâbî hareketinin en şedit muhaliflerinden biri olan Ahmed b. Zeynî ed-Dahlân, Hayât es-Sindî'nin öğrencisi İbn Abdülvehhâb ile aynı fikirde olmadığını yazmıştır.³³ Buna karşın, Vehhâbî tarihçi İbn Bîşr, Hayât es-Sindî'nin Hz. Peygamber'in kabrinde niyazda bulunmayı tasvip etmediğini dile getirdiği bir olayı naklederek hoca ile öğrencisi arasında tipik bir dostluk ilişkisi tasviri sunar.³⁴ Bu hadise, İbn Abdülvehhâb da şahit olduğu için, öğrencisinin ıslah çabası ile hocasının fikirleri arasındaki mutabakatın bir delili olarak sunulmaktadır. Her ikisi de Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışından evvelki bir döneme dair tarih vermektedir ve tasdik edilmeleri zordur. Büyük ihtimalle Hayât es-Sindî Medine'de vefat edene dek, Vehhâbî sorunu Necid bölgesi ile sınırlı kalmıştı ve henüz Hicaz'da hissedilir bir yankı bulmamıştı.

İbn Abdülvehhâb, Sindî'nin yegâne öğrencisi olmayıp entellektüel düzeyde diğer öğrenciler de daha az etkin değillerdi. Bunlardan birisi olan Muhammed b. Sadık es-Sindî (Ebû'l-Hasen es-Sindî olarak bilinir, v. 1125-1187/1713-1773)³⁵ on sekizinci yüzyılın sonlarında Medine'nin tartışmasız en mümtaz hadis âlimiydi. Hocası gibi Sadık es-Sindî de, Hanefî geçmişine rağmen Kur'ân'ın ve hadisin mezhap görüşünden önce geldiğini savunmuştur. Hadis ve fıkıh usûlüne dair az sayıdaki çalışmasıyla birlikte esasında bir hoca olan Sadık es-Sindî, Muhammed Mur-

32 İbn Bîşr, *Ünvânü'l-mecâd*; İbn Ğannâm, *Târihu Necd*; Useymîn, *Târihu'l-memleke*, I, 33-56; Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*, London: Croom Helm, 1981, s. 76-110; Cook, "On the Origins of Wahhabism", s. 191-202; Esther Peskes, *Muhammed b. Abdalwahhab (1703-1792) in Widerstreit*, Beyrut ve Stuttgart: Beirut Texts and Studien, 1993; a.gmlf., "The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century", Frederick de Jong and Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested* içerisinde, Leiden: Brill, 1999, s. 145-161. Cf. Delong-Baz, *Wahhabi Islam*.

33 Ahmed b. Zeynî Dahlan, *Hulâsati'l-kelâm fi beyâni umerâi'l-beledi'l-Harâm*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1977, s. 239.

34 İbn Bîşr, *Ünvânü'l-mecâd*, I, 21-22.

35 Kettânî, *Fihrisi'l-fehâris*, I, 148-149; Zirikli, *al-A'lâm*, VI, 160; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, X, 76.

teza ez-Zebidî (1145-1205/1732-1790)³⁶, Sâlih b. Muhammed el-Umerî el-Füllânî (1166-1218/1752-1803)³⁷, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (1760-1834) gibi daha sonraki âlimleri Medinenli otorite zincirlerine bağlayan önemli bir halka vazifesi görmüştür.³⁸

Hayât es-Sindî'nin bir başka tanınmış öğrencisi olan Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Saffârîni (1114-1188/1702-1774)³⁹, on sekizinci yüzyılın sonlarında-ki oldukça velûd Hanbelî âlimlerden biriydi. Saffârîni'nin çalışmaları, hadis, fıkıh ve kelâma dair geniş bir alanı kapsar. Osmanlı Filistin'inde Nablus şehri yakınındaki Saffârîni'de doğan Muhammed es-Saffârîni hem Dımaşk'ta Abdülğani en-Nâblusî ve İsmail el-Aclûnî'den hem de Medine'de Hayât es-Sindî ve Abdullah el-Basrî'den ders almıştır. O, Suriye, Filistin ve Necd'de Hanbelî (ve Hanbeli olmayan) halkalar içerisinde son derece saygın bir âlim olarak tezahür etti. Aslında o, kelâma dair *el-Ecvibetü'n-Necdiyye fi'l-esileti'n-Necdiyye* isimli risalesini Necid âlimlerinin isteği üzerine kaleme almıştı.⁴⁰ Bununla birlikte Saffârîni'nin kelâm sahasına başlıca katkısı, modern Hanbelî literatüründe önemli bir yer tutan *ed-Dürratü'l-mudiyye fi akdi'l-fırkati'l-mardiyye*⁴¹ isimli risalesidir. Bir hadis âlimi olarak Saffârîni'nin şöhreti oldukça yaygındır. Öyle ki onun zamanındaki en büyük hadis âlimi olan Kâhireli Muhammed Murteza ez-Zebidî ondan icâzet almaya heves etmiştir. İlmî başarısına ek olarak Saffârîni, aynı zamanda sosyal ve siyasi olarak aktif bir âlimdi.

Hayât es-Sindî'nin bir diğer öğrencisi, erken modern İslâm kültüründe önemli bir şahsiyet olan Yemen'in oldukça etkili Zeydî âlimi Muhammed b. İsmail el-Hasenî es-San'ânî'dir (İbnü'l-Emir es-San'ânî olarak bilinir, v. 1099-1182/1688/1768).⁴² Meşhûr Yemenli ıslah önceri Şevkânî, San'ânî'yi mutlak müctehid addeder.⁴³ İlk eğitimini San'âdaki Zeydî halkalarında aldıktan sonra İbnü'l-

36 Zebidî hakkında bkz. Ali Mübârek, *el-Hitâtü'l-tevfikiyye*, Kahire: el-Hey'e'l-Âmme li'l-kitâb, 1970; II, 94; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 165-166, 526-543; II, 621-623; Zirikli, *al-A'lâm*, VII, 70. Cebertî'nin Zebidî hakkındaki biyografisi çok iyi bilinmesine rağmen, Kettânî'ninki [hazırladığı biyografi] diğerinden daha tam ve tafsilatlıdır. Bkz. Stefan Reichmuth, "Murtada az-Zabidi (v. 1790) in Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century", *Die Welt des Islams*, 39: 1 (1999), s. 64-102.

37 Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 901-906.

38 Şevkânî hakkında bkz. Abdü'l-müt'âl es-Saidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1962, s. 472-475; Husayn b. 'Abdallah al-'Amrî, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*, London: Ithaca Press, 1985; Rudolp Peters, "İdjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX (1980), s. 132-145; Bernard Haykal, *Revival and Reform in Islam in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

39 Muhammed Cemil eş-Şattî, *Muhtasarü Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986, s. 140-143; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, 31-32; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 1102-1105; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 14; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VIII, 262.

40 İhsan en-Nimr, *Târihu Cebeli Nablus ve'l-Balgâ*, Nablus: Matbaatü'n-Nasr et-Ticâriyye, 1961, II, 59.

41 Saffârîni daha sonra *ed-Dürrü'l-mudiyye* üzerine bir şerh yazmıştır. Bkz. Muhammed es-Saffârîni (el-Hanbelî), *Levâmî'ul-envâri'l-behiyye ve's-savati'ul-esrâri'l-ezheriyye şerhu Düreri'l-mudiyye fi akideti'l-firaki'l-mudiyye*, 2 cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

42 Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 513-514.

43 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Kahire: Matbaatü's-Seâde, h. 1328. Ayrıca bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 38.

Emîr es-San'ânî, 1122/1711 ve 1132/1720'deki hac dönemlerinde Medine'yi ziyaret etti ve Muhammed el-Kûrânî, Abdullah el-Basrî, Muhammed Abdülhâdî es-Sindî ve Muhammed Hayât es-Sindî'nin halkalarına katıldı. San'ânî'nin Zeydî ve Sünnî gelenekleri hakkındaki engin ve eşsiz bilgisi, ona ictihâd mertebesine eriştiğini iddia etme hakkı vermiştir. Onun bir taraftan Yemen'deki politik çatışmalara karışması, diğer taraftan da Kur'an ve Sünnet'e geri dönmeye davet etmesi, ayrıca geleneksel Zeydî halkalarına olan şiddetli meydan okuyuşu San'ânî'yi, kariyeri sürgün ve ilmî mücadeleyle geçen çalkantılı dönemlerle damgalanan tartışmalı bir şahsiyet haline dönüştürmüştür. Sıddık Hasan Han, onun biyografisinde İbnü'l-Emîr'in herhangi bir mezhebe bağlanmadığını, "onun mezhebinin hadis" olduğunu yazar.⁴⁴

Geleneksel İslâmî eğitimin karmaşık ve değişken tabiatı dikkate alınacak olursa, Hayât es-Sindî'nin bu üç âlimden her birine yapmış olduğu katkıya dair spesifik unsurları teşhis etmek mümkün olmayabilir. Mamafih onların kariyerleri, belli bir modeli ortaya koymaktadır. Her üçü de hadis ilmiyle ciddi şekilde ilgilenmiştir ve doğrudan Kur'an ve Sünnet'e başvurarak birikmiş fıkıh mirasının otoritesine meydan okumak suretiyle mezhebe katı bir şekilde bağlanmaya karşı çıkmışlardır. Hakkında oldukça az şey bildiğimiz Muhammed Sâdık es-Sindî dışında, Saffârîni ve San'ânî'nin her ikisi de Vehhâbî hareketinden haberdar olmuşlardır. Saffârîni'nin Necid ulemasına olumlu tepkisi, Vehhâbî hareketinin Arabistan Yarımadası'nın içinde ve dışında yol açtığı hararetli ilmî tartışmaların bir parçası haline gelmiş gibi gözükmektedir.⁴⁵ Diğer taraftan, San'ânî'nin Muhammed b. Abdilvehhâbî öven şiiri, aleyhlerinde konuşan kimselere karşı o dönemde Vehhâbîler tarafından etkin bir biçimde kullanılmıştır. Bu şiir hala Vehhâbî hareketine dair literatürün önemli parçalarından biri addedilmektedir. "Selam olsun Necid'e ve Necid'de oturanlara"⁴⁶ şeklindeki etkileyici mısra ile başlayan bu şiir, sağlam ve tutarlı bir ilmî manifestodur. San'ânî şiirde zarif ve muhteşem bir Arapça ile Vehhâbî hareketinin ana temaları hakkındaki sınırsız desteğini dile getirir: Kur'an ve Sünnet'e vurgu, mezhepler arasındaki bölünmeler ve taklide saldırı, İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücut anlayışının reddi.

Söz konusu âlimler kelimenin tam anlamı ile "Vehhâbî" değillerdir. Onlar ne İbn Abdülvehhâb'ın, büyük günah işleyen bir müslümanın dinden çıktığına ve kâfir olduğuna hükmeden radikal görüşlerini paylaşmakta ne de Vehhâbîlerin müslümanların kanını dökmelerini ve onların mallarını helal saymalarını tasvip etmektedirler. Güçlü islahçı görüşleri olan bir Hanbelî olmakla birlikte Saffârîni, Vehhâbî hareketinin tasavvuf karşıtı sert söylemini onaylamayan bir sûfidir aynı

44 Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, III, 156-157.

45 Nimr, *Târihu Cebeli Nablus*, II, 33-34.

46 Şiirin tam metni için bkz. Qasim Ghalib Ahmad, H. A. al-Siyaghi, M. A. al-Akwah, A. al-Samahi ve M. I. Zayid, *Ibn al-Amir wa 'Aşruhu*, Sa'na: Islamic Cultural Center of Yemen, ts., s. 157-159.

zamanda.⁴⁷ İbn Abdüvehhâb'ı içerisinde övdüğü şiirini yazdıktan yedi yıl sonra, Suudi-Vehhâbî askerî gücünün yayıldığı ve yıkım faaliyetlerinin arttığı haberleri üzerine İbnü'l-Emir es-San'ânî Vehhâbî görüşlere verdiği desteği, tenkit dolu ikinci bir şiirle geri çekmiştir.⁴⁸ İslahçı tavrı ve hakim entellektüel ve sosyal normlara karşı farklı seviyelerdeki muhalefetleri içerisinde bu üç âlimden hiçbiri İbn Abdülvehhâb kadar ileri gitmeye hazır değildi. Bu durum, sadece içerisinde yaşadıkları sosyo-politik çevrenin Necid'den tamamen farklı olmasından değil, aynı zamanda farklı kanaatlere sahip olmalarından dolayıdır. Muhammed Hayât es-Sindî gibi onların düşünsel dünyaları da İbn Abdülvehhâb'inkinden daha karmaşık ve değişkendi. Bu dünyanın mahiyeti böyledir. Öyle ki Hayât es-Sindî'nin entellektüel etkisinin diğer boyutlarını keşfetmeye başlayabiliriz.

Hadis, Mezhepçilik ve İctihâd

Muhammed Hayât es-Sindî, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında İbrahim el-Kurânî'nin ortaya çıkışıyla şekillenmeye başlayan İslâmî ıslah akımlarının bir neticesidir. Kur'ân ve hadise yaptığı vurgu kadar hadis ilminin ihyâsı, halk arasında yaygın olan şekliyle tasavvufa muhalefeti gibi Hayât es-Sindî tarafından ifade edilen geniş görüş yelpazesi, onun müntesibi olduğu Medineli ulemâ halkaları içerisinde zaten mevcuttu. Hayât es-Sindî'nin katkısı, bu fikirlerin bir kısmını mantikî neticelerine taşımak, ilmî yönelimleri tutarlı bir mesaja dönüştürmek ve bu mesajın İslâm açısından sıhhatini savunmaktı. Vahdet-i vücûd doktrini Sünî İslâm inancına uygun olacak şekilde yeniden yorumlama çabası içerisinde İbrahim el-Kurânî şunları söyleyerek temel referans çerçevesinin Kur'ân ve Sünnet olduğunu vurgulamıştı: “Tüm kıstasların kıstası Kur'ândır. O bütün kitaplar hakkında hüküm verir ancak hiçbir kitap onun hakkında hüküm veremez... ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i onun tafsilidir.”⁴⁹ Kurânî'nin vefatını izleyen on yıllar zarfında, Medineli talebeleri ve kendisinden yaşça küçük meslektaşları tarafından yazılan hadis mecmuası şerhlerinin sayısında çarpıcı bir artış vardır. Abdullah el-Basrî altı büyük hadis koleksiyonunu istinsah etmiş ve Muhammed Abdülhâdî es-Sindî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine yazdığı şerhe ilaveten bu altı kitabın tamamına şerh yazmıştır. Hadis ilminin tam bir ihyâsı anlamına gelen bu çalışma, hadisin dinî inançların ve uygulamaların temel kaynağı olarak eski haline döndürülmesine yönelik güçlü bir eğilime işaret eder. Muhammed Hayât es-Sindî'nin rolü İslâm kültüründeki bu köklü kopuşu doğrulamaktadır.

Hayât es-Sindî, kısa fakat öz olan *Tuhfetü'l-enâm fi'l-amel bi-hadisi'n-Nebi*

47 Cebertî, *Târih*, I, 468-470.

48 İkinci şiirin metni ve onun San'ânî'ye izâfe edilmesi hakkındaki tartışmalar için bkz. Ahmad, al-Siyaghi ve diğerleri, *Ibn al-Amir*, s. 160-168.

49 İbrahim b. Hasan al-Kurani, “Ithaf al-Dhaki bi-Sharh al-Tuhfa al-Mursala ila al-Nayyi”, no. 228 Tasawwuf, al-Azhar Library, Kahire, s 14-16.

aleyhi's-salatü ve's-selâm risalesinde⁵⁰, bir dini otorite olarak mevkisi ve Kur'an'dan hemen sonra ikinci sırayı teşkil etmesi itibariyle hadisin konumuna dair güçlü bir savunma sunar. *Tuhfetü'l-enâm*'da Hayât es-Sindî'nin kendisine ait sadece birkaç cümle yer alır. O, argümanını, kendi cümleleri yerine diğer kaynak ve görüşleri sistematik olarak hatırlatarak geliştirir. Böylelikle ele alınan meselelerin ciddiyeti hakkında derin bir farkındalık izhar edilmiş olmaktadır. Hayât es-Sindî risalesinin, gerek sahih gerekse hasen olmak üzere fiillerin kaynağı olan hadisin incelenmesi şeklindeki gayesini kısaca tasvir ederek eserine başlar. Hz. Peygamber'in talimat ve öğretilerine uygun hareket etmeyi emreden konuyla ilgili birçok ayeti iktibas ederek eserine devam eder. Bu kısmı, aynı anlama gelen, doğrudan Hz. Peygamber'e atfedilmiş iki hadisin aktarılması takip eder. İlk İslâm nesillerinden (Hz. Peygamber'in ashâbı, Tâbiûn ve Tebe-i Tâbiûn) alıntı yapmaya geçtiğinde Hayât es-Sindî'nin mesajı, daha hususi diğer bir boyut kazanmaya başlar.

Dârimî'nin hadis mecmuasından aktararak Hayât es-Sindî, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in (v. 101/720) şöyle dediğini nakleder: "Allah'ın Kitab'ında re'y yoktur. İmamların re'yi Kitab tarafından açıklanmayanlar yahut da Allah'ın Rasûlü'nün bir Sünnet'ine atfedilemeyenler (olarak anlaşılmalıdır)".⁵¹ Hadisin konumu hakkındaki tartışmanın merkezinde yer alan mesele, çoktan tesis edilmiş olan ve artık Hayât es-Sindî'nin zamanında tartışma konusu olmayan Hz. Peygamber'in otoritesi değildir. Esas mesele daha ziyade müslüman bir âlimin bağlı olduğu mezhebin yerleşmiş yahut hakim vaziyetteki görüşüne uymak zorunda olup olmadığı veya öncelikle hadisin otoritesini araştırmasının gerekip gerekmediğidir. Bu çekişmeli sahada Hayât es-Sindî'nin Ömer b. Abdülazîz'e (ve İbn Abbâs ve Ebû Hureyre gibi diğer şahsiyetlere) atıfta bulunmasının işlevsel bir manası vardı. Hayât es-Sindî'ye göre erken dönem müslüman otoriteler, re'yin ancak ilgili bir ayet veya hadisin olmaması halinde işletilebileceğini açık bir biçimde kavramışlar neticede bu hususta fikir birliğine varmışlardı.

Dini otoritenin mahalli olarak hadisin mevkisinin yeniden öne alınması ve mezhep görüşüne karşı hadise öncelik verilmesi olmak üzere bu iki mesele Hayât es-Sindî'nin tezinin ana konuları haline gelmişti. Mezheplerin müntesibi olan çok sayıda taraftar birinci konuya açıkça karşı çıkamamasına rağmen ikinci mesele bizzat mezheplerin otoriteleri tarafından daha çok kabul görmüştü. Güçlü bir Hanefî alt yapıya sahip bir âlim olan Hayât es-Sindî, mezhep kültürünün tesirinin ve bu kültürün hakimiyetine yine onun kendi diliyle meydan okumanın zorunlu olduğunun bilincindeydi. Bu nedenle Hayât es-Sindî, *Tuhfetü'l-enâm*'ın geniş bir bölümünü, yaygınlık kazanmış iki mezhebe isimlerini veren Ebû Hanîfe ve Şâfî (v. 204/820) ile başlayarak bazı İslam hukukçularının görüşlerini vurgulamaya ayır-

50 Muhammed Hayât es-Sindî, *Tuhfetü'l-enâm fi'l-'amâli bi hadisi'n-Nebî aleyhi's-salatu ve's-selâm*, ed. Ebû Ali Taha Ba Şurayh, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1993.

51 a.g.e., s. 116.

mıştır. Zira Hayât es-Sindî'ye göre Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye atfedilen öğretilerin özü, onların görüşlerinin daha sonradan Kur'ânî delil yahut da sahih hadislere uygun olmadıkları ortaya çıkarsa terkedilebilir olduğudur.⁵²

Hayat es-Sindî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin hadise olan yaklaşımları arasındaki usûlî farklılıkları incelemeksizin, Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) hicrî dördüncü asrın meşhur Şâfiî fakihî Ebû'l-Kasım ed-Dârekî'yi (v. 375/985) belirterek yaptığı açıklamayı iktibas etmiştir. Dârekî bazen hadislere dayanarak yerleşmiş Şâfiî görüşüyle uyuşmayan fetvâlar vermiştir. Bu argüman, İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262), Kurratü Emrih el-Hamîdî er-Rûmî (860/1456) ve Abdullah b. Muhammed b. Şihne'nin (v. 920/1514) de içinde olduğu müteahhir Hanefî ve Şâfiî âlimlerin dile getirdiği benzer görüşler ile tekrar tekrar kuvvet kazanmıştır. Mafih Hayât es-Sindî, mezhepçiliği destekleyen kimselerce geliştirilmiş argümanın gücünün farkında olduğundan Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) talebesi Ebû Yusuf'a (v. 182/798) atfen şu sözü zikreder: "Ammînin fakihlere tabi olması zorunludur"⁵³. Mezhep sistemini meşrulaştıran ve mezheplerin yüzyıllarca ayakta kalmasına katkıda bulunan bu görüşün içerisine yerleşmiş mantığa göre tabii ki sadece yetmişmiş ve bilgili bir fakih temel metinler ile emin bir şekilde iştigal edebilir ve onlardan fikhî hükümleri istinbat edebilir. Bu mantık hakkında Hayât es-Sindî, dikkatlice ve kasıtlı olarak geliştirdiği karmaşık bir cevap vermektedir.

Hayat es-Sindî, Ebû Yusuf'un ammî ile kastettiği kişinin aslında metinlerin anlamını kavrayamayan ve tevîl yöntemleri hakkında bir bilgisi olmayan cahil avam olduğunu ileri sürerek söze başlar. Ardından şayet cehalet taklid için bir mazeret ise, âlimin bu tür bir mazerete sahip olmadığını ve daima görüşlerini naslara dayalı deliller ile desteklemeye ihtiyaç duyacağını ifade eder.⁵⁴ Hayât es-Sindî'ye göre bir âlim, mezhebin görüşünü körü körüne takip edemez. Bu hususta Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un her ikisi de "Bizim söylediklerimizi onları nereden elde ettiğimizi bilmeyenler kabul edemez"⁵⁵ demişlerdir. Diğer bir ifade ile bir kimse aynı zamanda âlim ve mukallid olamaz. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, Mâlik (v. 179/795), Şâfiî yahut da Ahmed b. Hanbelî'i takip eden bir kimse şayet diğer bir mezhebin görüşünü onunkinden daha kuvvetli bulursa güçlü olan görüşü benimsemesi gerekir. Âlim olmayanlara gelince, Kur'ân yahut da hadisteki delil (ya sözlü yahut da yazılı biçimde nakledildiğinde) bilinir hale gelir ve sarahaten anlaşılırsa, ittiba edilecek şey mezhep görüşünden ziyade Kur'ân yahut hadisin kendisi olur. Hayât es-Sindî, Hanefî fakihî Ali b. Ebî'l-İzz'den (v. 731-779/1331-1390)⁵⁶ istifadeyle mezhep taas-

52 Bkz. a.g.e., s. 19-21. Sindî burada Ebû Hanîfe'nin görüşü için Hanefî âlim Ali b. Hüseyin el-Buhârî ez-Zendustî'den (v. 400/1009-1010), Şâfiî'nin görüşü için Şâfiî âlim Abdülmelik el-Cüveynî'den (v. 478/1085-86) iktibasta bulunur.

53 a.g.e., s. 22.

54 a.g.e., 36, 42.

55 a.g.e., 30.

56 Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebî'l-İzz Dımaşk şehrindeki bir Hanefî fakihî ve kadıdır. Tahavî'nin kelâm

subunun, müslümanların Haçlılar ve Moğollarca zaptedilmesinin arkasında yatan nedenler olan ayrılık ve iç bölünmenin kaynağı olduğunu ileri sürer.

Risalesinin sonuna doğru Hayât es-Sindî, üç otoriteye atıfta bulunur: 1. Kâhireli bir mutasavvıf ıslah önderi ve hadis âlimi olan Abdülvehhâb eş-Şârânî'nin (v. 897-973/1492-1565), "hadis sâbit olduğunda bir âlim, mezhep imamının onunla amel edip etmediğine aldirmaksızın onu delil olarak kabul etmelidir, zira imam bu hadisi işitmemiş olabilir" sözünü aktarır. Hayât es-Sindî'ye göre Şârânî, Ebû Hanîfe'nin kıyası nassa üstün tuttuğu şeklindeki yaygın kanaati reddeder ve delilin mevcudiyeti halinde kimsenin kıyasla iştilal etmeyeceğini ileri sürer. 2. *Telbisü'l-İblis*'inde, meşhûr Hanbelî âlimi Abdurrahmân b. el-Cevzî (v. 510-597/1126-1200) şöyle demektedir: "...Mukallid neyi taklid ettiği hususunda emin değildir. Taklidle aklın menfaatinin iptali söz konusudur. Halbuki akıl tefekkür ve müzakere için yaratılmıştır". 3. Selefi, neo-Hanbelî ve kendini hocası İbn Teymiyye'ye adanmış bir âlim olan İbn Kayyîm el-Cevziyye (v. 691-751/1292-1350), Hayât es-Sindî'nin terviç etmek istediği bu argümanı şöylece özetlemektedir: Bilgili olsun yahut olmasın hiç kimseye Hz. Peygamber'inkinden daha üstün bir otorite tanınamaz. Sahih ve sağlam bir hadis bütün fikhî görüşlerden üstündür. Allah Teâlâ yahut Hz. Peygamber tarafından verilen hükme itaat etmek vâcibdir.⁵⁷

Tuhfetü'l-enâm'ın mesajı basit ve doğrudandır: İslâm'da dini otorite ilk olarak Kur'ân'a, ardından da hadis şeklinde vücut bulan Hz. Peygamber'in Sünnet'ine dayanır. Bu nedenle fikhî görüş asla Kur'ân ve hadiste yer almış bir hükmün yerini alamaz. Böylelikle Hayât es-Sindî, temel metnin otoritesini, modern öncesi İslâm kültüründeki mezhebi tahakküm pahasına yeniden tesis etmeye çabalamaktadır. Nesih ve kıyas konularında geçen atıflar dışında o, nassların ele alınması ve onlardan hüküm istinbatı sürecini düzenleyen şartlar yahut bu süreçle meşgul olan âlimin sahip olması gereken vasıflar gibi fikhî usûlünde genişçe ele alınan meseleleri hiç önemsememektedir.

Hayât es-Sindî'nin yaklaşım tarzı, onun mezhebin gücünü ve tesirini önceden kabul eden düşüncesine dayanır. Kendi duruşunu, mezheplerin en meşhur simalarının otoritesine başvurarak destekleyen es-Sindî, mezhep taraftarlarının aslında kendi imamlarının öğretilerini dikkate almadıklarını ve inkâr ettiklerini ileri sürer. Her ne kadar onun gayesi mezhep sisteminin meşru olmadığını göstermek olsa da, Hayât es-Sindî mezhebe dayalı amelleri hiçbir zaman meşru İslâm dairesinin dışına itmemektedir. Şayet Hayât es-Sindî, Kur'ân ve hadisin üstünlüğüne dair fikhî mezheplerin bütün imamların hemfikir olduğu iddiasında haklıysa, onların

sahasındaki eserine üzerine [yazdığı], geç dönem Selefi [ilim] halkaları üzerinde son derece etkili olan *Şerhu Akidetü'l-Tahaviyye* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüp, 1997) [adlı] şerh, Hanefîlerle yakın ilişkisine rağmen onun duruşunu Selefi âlimler çizgisine yerleştirmiştir. İbn Ebi'l-İzz hakkında bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 156; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, sütün 726.

57 Sindî, *Tuhfetü'l-enâm*, s. 47-51.

görüşleri arasında var olduğu kabul edilen farklılıkları nasıl açıklayacaktır? Eserlerinden bir diğeri olan *el-İkâf ala sebebi'l-ihtilâf* bu soruya cevaben yazılmıştır.⁵⁸

Tuhfetü'l-enâm'dan daha kısa olan bu risâle, İbn Teymiyye'nin Hayât es-Sindî üzerindeki dile getirilmemiş etkisinin kanıtıdır. Bu eser bütünüyle İbn Teymiyye'nin *Refu'l-melâm 'an eimmeti'l-'alâm* isimli kuvvetli eserinin şerhi gibi okunabilir. İbn Teymiyye bu risalede İslâm mezhep sisteminin tarihi gelişimini ve onun naslarla özellikle de hadisle olan ilişkisinin anlaşılması için bir çerçeve çizmiştir. Selefi mezhebinin tamamında olduğu gibi İbn Teymiyye'nin de temel kaygısı, ümmet için kaynak birliğini (*merci'iyye*) yeniden tesis etmektir. İbn Teymiyye, Sünnî fıkıh mezheplerinin İslâm ümmetinde haiz olduğu merkezî konumu teslim ederek, dört imamın en çok kabul gören ve takip edilen âlimler olduğunu kabul eder.⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre dört imamdaki hiçbirisi Hz. Peygamber'in Sünnet'ine kasten muhalefet etme arayışında olmamıştır.⁶⁰ Şayet imamlardan birine atfedilen bir görüşün sahih bir hadise muhalif olduğu tespit edilirse, bu tür bir muhalefetin bir mazeretten kaynaklandığı varsayılmalıdır. Tüm bu mazeretler üç ana kategoriden bir veya daha fazlasına irca edilebilir: a. Hz. Peygamber'in ifadesi hadiste nakledildiği gibi değildir. b. Bahsi geçen meseleye hadiste işaret edilmeyordur. c. Hadiste gösterilen hüküm neshedilmiştir.⁶¹ İbn Teymiyye, hadis ve fıkıh usûlü konusundaki uzmanlığını, her bir kategoriyle ilgili bütün muhtemel sonuçları ortaya koyarak göstermektedir. İbn Teymiyye'nin yapmaya çalıştığı şey, mezhebî ayrılıkların devam ettirilmesinin meşruiyetini sorgulamaya açarak hadisin formel otoritesini savunmaktır. Onun bakış açısına göre mezhebî farklılıklar ne kurucu imamların Sünnet'in otoritesini inkar etmelerinden ne de hadis külliyyatının doğasındaki bir takım problemlerden ileri gelmektedir. Aksine farklı bilgi düzeyleri, imamların kendilerine has usûllerindeki farklılıklar ve erken Abbasi dönemi boyunca İslâm dünyasının farklı bölgelerinde hadislerin ulaşılabilir olması gibi nesnel durumlardan kaynaklanmaktadır. *Refu'l-melâm*, açıkça, mezhep sisteminin dinin yapısına entegre olmasının meşruiyetini ortadan kaldırmak istemektedir. İbn Teymiyye'nin, çoğulculuğu destekleyen anlayışların kurumsallaştırılmasını değil de fikhî teşebbüsün fiilî çeşitliliğini kabul eder hale gelmesi daha kabul edilebilir görünmektedir.⁶²

58 Muhammed Hayât es-Sindî, *el-İkâf ala sebebi'l-ihtilâf*, ed. Meşhel el-Mutayrî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

59 Dört Sünnî mezhebin teşekkülü hakkında bkz. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th C. E.*, Leiden: Brill; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 150-177.

60 Ahmed b. Teymiyye, *Refu'l-melâm 'ani'l-eimmeti'l-'alâm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1392, s. 9-10.

61 a.g.e., s. 11 vd.

62 Tutucu bir Selefi yazar olan Muhammed Saïd el-Bedrî İbn Teymiyye'nin duruşuna bir tepki olarak son dönemde *Refu'l-melâm*'ı yeniden yayına hazırlamış ve basmıştır. İçerisinde İbn Teymiyye'nin iddiasının çeşitli

Hayât es-Sindî *el-Îkâf*'ta, hemen hemen aynı istidlali ortaya koyarak üstadının ayak izlerini takip eder.⁶³ Öncelikle Hz. Peygamber'in Sünnet'ine normal olarak farklı İslâmî yaklaşımların var olduğunu dile getirir. Hz. Peygamber sağken verdiği emri ashabının farklı şekillerde anladığı hadiselerle işaret ederek bunun normal olduğunu vurgular. Hayât es-Sindî bu istidlali geliştirerek, söz konusu farklılıkları farklı anlama seviyelerine atfetmeye çalışır. Daha sonra bu kuralı, Hz. Peygamber'in en yakın Sahabileri olan dört Raşit Halife ile ilgili örnekleri zikrederek tekrar tasdik eder. Bu örneklerde, halifelerin yönetimi ilgili hadisi bilmediklerin dolayı bazen Sünnet'ten ayrılmaktadır.⁶⁴ Hayât es-Sindî'ye göre Sahabeyi izleyen nesillerde ihtilafın derecesindeki artış, müslüman toplumun genişlemesinin ve Hz. Peygamber devrinden daha da uzaklaşılmasının mantikî bir sonucudur. Bu yüzden dört mezhep arasındaki farklılıklar büyük ölçüde bu tarihi süreçle ilişkilidir.

Sözü edilen sürecin kökeninde yatan iki ana neden şunlardır; İnsanların bilgi ve anlayış seviyelerinin değişiklik göstermesi ve dilsel yapıya, kompozisyona ve bir konudan diğerine çabucak geçen kontekse bağlı olarak farklı yorumların yapılabilmesi için metnin özünün buna imkân vermesi.⁶⁵ Hayât es-Sindî, Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm (v. 384-456/994-1064), İbn Teymiyye ile takipçileri İbn Kayyım ve İbn Kesîr'den (v. 700-774/1300-1373) istifade ederek ve fıkıh usûlü ile hadis ilimlerinin kavram sahasını devreye sokarak, farklı ögelere ayrılmanın kaçınılmaz süreci arkasındaki insan ve nas kaynaklı nedenleri birbirinden ayırır. Bu nedenler neshi, hadislerin büyük bir kısmını teşkil eden sıhhati ve işlevi hususundaki ihtilafı⁶⁶; naslardan yapılan fikhî çıkarımları belirleme ile ilgili meseleleri (âmm-hâss, mutlak-mukayyed gibi), bazen aynı mesele ile ilgili iki hadisten elde edilen tearuz halindeki hükümleri içine alır. Hayât es-Sindî, mezhep kaynaklı bölünmeleri fikhî görüşleri göreceli hale getirmenin ötesinde İslâm itikadının aslî birliğini; bir olan Allah'a, bir olan Peygamber ve bir olan dine imanı yeniden gündeme getirerek reddeder. Selefî temayüllü Hanefî âlimi Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'den (v. 321/933) alıntı yaparak Hayât es-Sindî şunları söylemektedir: “Ebû Hanife'nin

yönlerini çürütmeye çalışmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-eimmeti'l-'alâm*, ed. Muhammed Saïd el-Bedri, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1991.

63 Aynı konu Şah Veliyyullah Dihlevî tarafından kaleme alınan, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf* adı verilmiş küçük bir eserde vurgulanmaktadır. [Bu eser] müellifin *Hucetullahi'l-bâliğâ'sına* (Kahire: Dârü't-Türâs, 1977, I, 140 vd.) bir bölüm olarak dahil edilmiştir. Bu konu hakkında daha fazla müzakere için bkz. Martin Rixinger, *Sana 'ullah Amritsari (1868-1948) und die Ahl-i Hadith in Punjab unter britischer Herrschaft*, Würzburg: Ergon, 2004, s. 75 vd.

64 Sindî, *el-Îkâf*, s. 25-29.

65 a.g.e., s. 30.

66 Ahâd [rivâyetler] hakkında bkz. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Text Society, 1991, s. 402; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, 1997, s. 27.

söylemiş olduğu her şeye bağlı kalmalı mıyım? Mukallid ya ifrata kaçan ya da akılsız kimse değil midir?”⁶⁷

el-İkâf İbn Teymiyye'nin *Refü'l-melâm*'ına benzese de İbn Teymiyye'nin istidlallerindeki karmaşıklıktan yoksundur. Ancak Hayât es-Sindî'nin çalışmasının tesiri de daha az olmamıştır. Çünkü, esasen Hanefî ve mutasavvıf bir âlim olarak o, ilmî çevresinin daha fazla parçasıdır ve İbn Teymiyye'den farklı olarak tartışmacı bir kimse olarak görülmemiştir. Hayât es-Sindî, İbn Teymiyye'ye benzer bir şekilde ve kendisinin *Tuhfetü'l-enâm*'daki yaklaşımından farklı olarak, *el-İkâf*'ta fıkıh usûlünü kullanır. Ancak bu durum, kurucu metnin temel bir parçası olarak hadisin üstünlüğü hakkındaki inancını tasdik etmekle sınırlıdır. İbn Teymiyye'nin adımlarını takip ederek, Hayât es-Sindî fikhî ihtilafları reddetmeye yahut mezhep sistemini tamamen bertaraf etmeye teşebbüs etmez. Onun mezhepçiliğe meydan okuyuşu ustaca ve karmaşıktır. Risâlesinin sonlarına doğru şu ifadeleri kullanır:

“...Fıkıh usûlü içerisinde dile getirilen meselelerinin pek çoğu (mezhep) imamlarının görüşlerinden elde edilmiştir. Şayet bir kişi imamların bazı tabilerine ve onların görüşlerine bakacak olursa bunların çoğunun tek bir kaynaktan elde edildiğini görecektir ...halef (yani mezhebin âlimleri) selefi ile aynı fikirde olabilir, olmayabilir; onu taklid edebilir yahut ona karşı çıkabilir; doğru, selef ile de halef ile de birlikte olabilir. Farklılıkları sorgulamanın en iyi yolu adaletli olmaktır ve ittifaka geri dönmek ihtilaftan daha iyidir”⁶⁸

Diğer bir ifade ile insanoğlunun görüşleri yalnızca nisbi olarak doğru olabilir, Kur'ân ve Sünnet gibi ne kutsallaştırılabilirler ne de ebedileştirilebilirler.

Hayât es-Sindî, *Şerhu'l-Erbâini'n-Neveviyye*⁶⁹ ve *Fethu'l-gâfur fi vad'i'l-eydi ale's-sudûr*⁷⁰ isimlerini taşıyan bugüne ulaşan diğer iki eserinde, hadis malzemesinin nasıl kullanılacağı hakkındaki nazariyesini tatbik etmektedir. Hadis hem İslâm ahlâkı, tasavvufu yahut da fıkının kaynağı olması hasebiyle araştırılırken hem de bir fikhî görüşe diğerleri karşısında geçerlilik kazandıran bir delil olarak kendisine başvurulur. Her iki durumda da hadis, fıkıhın ince ayrıntılarına başvurmaksızın doğrudan anlaşılmaktadır.

Şerhu'l-Erbâin, Nevevî'nin kırk (gerçekte kırk iki) hadis derlemesinin bir şerhidir. Bu hadislerden bir kısmı ahlakî yahut tasavvufî öneme sahipken, diğerleri müslüman âlimler tarafından bir hukuk kuralını yahut emrini çıkarmak için açıkça kullanılabilirdi. Hayât es-Sindî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü mirası karşısındaki tavrı, ikinci kategori hadisler üzerinden tayin edilebilir. Hayât es-Sindî'nin şerh ettiği kırk hadisin birinci hadisi, hem fıkıh hem de fıkıh usûlünde önemli bir rol

67 Sindî, *el-İthâf*, s. 43.

68 a.g.e., s. 46.

69 Bkz. Dipnot 23.

70 Bkz. Dipnot 10.

oynamıştır. Nevevî ve diğer hadis âlimlerine göre Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: “*inneme'l-â'mâlû bi'n-niyyât... (amellere onların maksatlarına göre hüküm verilir...)*”⁷¹ Schacht tarafından “İslâm hukukunun bütününe içine alan temel bir kavram” olarak tanımlanan niyet ilkesi, bu hadiste de ifade edildiği üzere, klasik ve modern öncesi fakihler tarafından, bilhassa muamelât, ibâdât ve ukubâtla ilgili olarak kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.⁷² Hayât es-Sindî ise bu hadise, iki önemli ve nispeten genel sonuca vurgu yaparak doğrudan te'vil edici bir yaklaşımı benimser: İnsanların fiilleri Allah tarafından o fiilin dayandığı niyete göre ölçülür ve kişinin fiilinden mesuliyeti ondaki niyete göre belirlenir.⁷³ Bir Hanefî âlimi olarak Hayât es-Sindî, niyetin doğası ve manası üzerindeki zengin ve ayrıntılı fikhî tartışmalardan haberdar olmalıdır. Ancak fikhî tartışmaların bu hadis hakkındaki basit anlayışıyla bir ilgisinin olmadığını düşünüyor gibidir. Bu yaklaşım, Hayât es-Sindî'nin Nevevî'nin derlemesine yönelik tüm yorumlarında belirleyici olmuştur.

Diğer bir risâle olan *Fethu'l-ğafûr fi vad'i'l-eydî 'ala's-sudûr* namaz ibâdetinin şekline yönelik olarak, sağ elin sol el üzerine koyulacağı mı (*kabz*) yoksa namaz boyunca yanlara salınacağı mı (*sedl*) tartışması ile ilgilidir. Sünnî fıkıh mezhepleri arasında Mâlik doğru uygulama olarak (Mâlikî fakihlerin çoğunlu tarafından da benimsenmiştir) elleri yana salma görüşünü, amel-i Ehl-i Medîne'ye dayandırarak kabul eder. Amel-i Ehli Medîne Mâlik için bizatihi bir fıkıh kaynağıdır. Diğer taraftan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler kabz görüşünü kabul ederler. Fakat kabzı destekleyenler de ellerin koyulacağı doğru konum hakkında farklı görüştedirler. Hanefîlerin geneline göre eller göbeğin altında olmalı iken, Şâfiî ve Hanbelîlere göre eller göğsün üzerine konulmalıdır.⁷⁴ Bir Hanefî âlim olan Hayât es-Sindî'nin, Şâfiî-Hanbelîlerle aynı zamanda selefi temayüllere sahip âlimlerin de benimsediği görüşü desteklemek suretiyle Medine'deki diğer Hanefî âlimlere kızmış olduğu gözükmektedir. Hayât es-Sindî'ye cevaben bir başka Medineli Hanefî âlim Muhammed Hâşim b. Abdülğafûr es-Sindî (v. 1174/1760-1761) *Dirhemû's-sürre fi vad'i'l-yedeyn tahte's-sürre* adlı eseri kaleme almıştır.⁷⁵

71 Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987, I, 15; Sindî, *Şerhu Erbâini'n-Neveviyye*, s. 25.

72 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964, s. 166. Ayrıca bkz. *EI2*, madde “Niyya”; Baber Johansen, “The Valorization of the Body in Muslim Sunni Law”, *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, 4 (1996), 75-117; Oussama Arabi, “Contract Stipulations (Shurut) in Islamic Law: The Ottoman Majalla and Ibn Taymiyya”, *International Journal of Middle East Studies*, 30, 1 (1998), 29-50; Brinkley Messick, “Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts”, *Islamic Law and Society*, 8: 2 (2001), 151-178.

73 Sindî, *Şerhu Erbâini'n-Neveviyye*, 26-27.

74 Muvaffakuddîn b. Kudâme, *el-Muğni*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türki ve Abdüfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Hacer, 1992, II, 140-141. Son dönemdeki bir tartışma için bkz. Yasin Dutton, “Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (holding one's hand by one's side) While Doing the Prayer”, *Islamic Law and Society*, 3: 1 (1996), 13-40.

75 Sindî, *Fethu'l-ğafûr*, 59-60, dipnot 4 (editör Muhammed el-A'zamî'nin notu).

Hayât es-Sindî kitabında, namaz kılarken sağ elin sol el üzerine göğüs hizasında koyulması görüşünü destekleyen bir dizi hadisi kaydeder. Onun yer verdiği hadislerin tamamı, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *el-Müsned*'i, *Sahîhu'l-Buhârî* (v. 245/870), Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin (v.275/889) *Sünen*'i, Ebû Bekir el-Beyhakî'nin (v. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübra*'sı ve İbn Abdilberr'in (v. 463/1071) *et-Temhîd*'inin içinde yer aldığı Hz. Peygamber'in hadislerine dair temel kaynaklardan aktarılmaktadır. Birçok klasik âlim, bu hadisleri sahih veya kabul edilebilir şeklinde tasnif etmekte iken Hayât es-Sindî muayyen bir hadisin onun istidlalleri ile uyuşmaması durumu dışında ne isnad eleştirisinde bulunmuş ne de hadisin sahihliği/zayıflığı ile geçerlilik derecesi arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Hayât es-Sindî, bir hadisi delil olarak ele aldığı zaman, genelde usûlî yöntemi ihmal etmektedir. Benzer bir şekilde, katılmadığı klasik görüşlerle, incelediği mesele üzerindeki fikhî tartışmalar mirasıyla, metnin yorumlanabileceği ihtimallerle yahut bir hadisin vârid olduğu şartlarla da meşgul olmaz. Örneğin Hayât es-Sindî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden Yahya b. Saîd, ...Kabîsa b. Halb'ın babasından rivâyet ettiği şu hadisi nakleder:

“Ben Peygamber'i (s.a.v) namazını tamamlamak üzereyken gördüm. Sağ eli sol elinin üzerindeydi ve ben onun ellerini göğsünün üzerine koyduğuna şahit oldum. (Yahya (b. Saîd) sağ (elin) sol elinin bilek kemiği üzerinde oluşunu tasvir etmiştir.)⁷⁶

Bu hadisin değerlendirilmesinde Hayât es-Sindî, hadisin râvilerinin güvenilirliğini, Kabîsa'nın babasının Hz. Peygamber'in namazını bir ya da birden fazla vesileyle görüp görmediğini yahut da hadisin hücciyetinin Medine amelinin hücciyetine daha ağır basıp basmadığını incelememektedir. Burada, diğer tüm hadislerde olduğu gibi, Hayât es-Sindî'nin kabzın muayyen bir şeklini savunuşu, hadisten çıkarılmış doğrudan ve genel bir anlama dayanmaktadır ve bu hadisin hücciyeti, hadisin yer aldığı kitabın ve bu kitabı derleyen kimsenin hücciyetine dayanıyor gibi gözükmektedir. Te'vil edici hiçbir faaliyete girilmeksizin, Hz. Peygamber'in hadisinin bizatihi kendisi ve klasik hadis mecmualarında kaydedilmiş hali bir delil ve fikhın bir kaynağı olarak kabul edilmektedir. O bir hadisi sahih olarak kabul ettiği müddetçe, hadisin sıhhat derecesi ve kendisinden elde edilen fikhî hükmün gücü arasında daha ileri bir tespate gidilmemektedir. Burada şu soru doğmaktadır: Böyle bir yöntemin ilham kaynağı tam olarak nedir? IV./X. yüzyılda Sünnî fıkıh mezhepleri çoktan teşekkül etmiş ve baskın kurumlar haline gelmişlerdi. Hayât es-Sindî'nin kendisi de en azından resmîyette Hanefî bir âlimdir. O halde hangi tesirler onu etkilemiş, yerleşik fıkıh usûlünü bırakmasına ve doğrudan hadise müracaât etmesine neden olmuştur?

⁷⁶ Sindî, *Fethu'l-gafûr*, 23.

Ashâbü'l-Hadis'in Geri Dönüşü

Hayât es-Sindî'nin ilham kaynaklarından birisi, VIII./XIV. yüzyıldaki ıslahçı İbn Teymiyye ve onun tanınmış talebesi İbn Kayyîm el-Cevziyyedir. Tartışmalı şöhretlerine rağmen her ikisi de, on yedinci yüzyılın sonlarında İbrahim el-Kurânî'den itibaren Medine ulema çevrelerinde eski itibarlarını yeniden elde etmişlerdir. Hayât es-Sindî'nin bazı çalışmalarında her iki isimden, aşikâr bir hürmetle alıntı yapılmaktadır.

Sünniliği, Sünnî olmayan mezheplere karşı savunan, Sünnî İslâm olarak gördüğü akideyi müdafaaya çabalayan İbn Teymiyye, Eş'arî ve Mutezili kelâmını, tasavvuftaki aşırılıkları ve vahdet-i vücûd anlayışını eşit düzeyde eleştirmiştir.⁷⁷ O, taklide karşı çıkmış, ictihâda, fıkıhın ve kelâmın başlıca kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'e geri dönmeye davet etmiştir. Yine de İbn Teymiyye'nin tesiri, Hayât es-Sindî'nin hadis ve fıkha olan yaklaşımını tek başına izah edemez. İbn Teymiyye, fıkıh ve fıkıh usûlüne dair iyi eğitim almış bir Hanbelî fakihidir. Babası ve dedesinin yazımına başladığı ve kendisi tarafından tamamlanan fıkıh usûlüne dair bir kitapta İbn Teymiyye, Hanbelî fıkına bağlılığını izhar etmekte ve kendisinden önceki Hanbelî âlimler tarafından gönülsüz olarak dahil edilen kıyası kabul ederek daha da ileri gitmektedir.⁷⁸ Kıyas İbnü'l-Kayyim tarafından da savunulmuş ve üzerinde ayrıntılı olarak durulan bir mesele olmuştur.⁷⁹ İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'i rahatsız eden hususlar, klasik sonrası dönemde fakihler arasında Kur'ân ve Sünnet karşısında mezhep anlayışına öncelik verilmesi, re'yi serbestçe kullanma eğiliminin artması ve İbn Kayyîm'in ifadesi ile "Kitap ve Sünnet ile çelişen fetvalar"ın verilmesidir.⁸⁰ İbn Teymiyye ve İbn Kayyîm'in söz konusu düşünceleri Hayât es-Sindî'nin düşünce sisteminde aksettirilmiştir. Fakat onun, fıkıh usûlünün diğer araçlarını göz ardı ediyorken hadise güven duyması, on dördüncü asrın büyük ıslahçılarından ziyade Ashâbü'l-Hadis'in metodolojisine daha çok benzemektedir.

Ashâbü'l-Hadis, Sünnî fıkıh mezheplerinin IV./X. yüzyıldaki teşekkülünden önceki dönemde güçlü ve son derece etkili bir müslüman âlimler grubuydu. Ashâbü'l-Hadis'in neredeyse tamamı muhaddis olmakla birlikte tüm hadis âlimleri bu gruba mensup değildi.⁸¹ Ashâbü'l-Hadis, Ashâbü'l-Re'y'in az ya da çok akılcı

77 İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri hakkında özenle yapılmış bir çalışma için bkz. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya*, Kahire: Institut Français d'Archéologie, 1939; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatuhu ve asruhu ve fıkıhu*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.

78 Ahmed b. Teymiyye, Abdülhalim b. Teymiyye ve Abdüsselâm b. Teymiyye, *el-Müsevedde*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1964, 365-398.

79 İbn Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakk'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, ed. İsmâüddîn es-Sebâbitî, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1993, I, 120-326; II, 5-118.

80 a.g.e., II, 236.

81 Ashâbü'l-Hadis terimini (tekili sâhibu'l-hadis) İngilizceye çevirmek, temelde Ashâbü'l-Hadis ile muhaddisin [terimlerinin] anlamları birbiri ile çakıştığından bir sorun teşkil eder. George Makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History 1: The Ash'arite Movement and Muslim Orthodoxy", *Studia Islamica*, 17 (1962), 49. Makdisi Christopher Melchert tarafından takip edilmiştir (*Formation*, 2-3). Melchert "traditionalists" terimini Ashâbü'l-hadis, "traditionists" terimini muhaddisler için kullanmıştır. Daha erken bir dönemde

olan metodolojisine karşı Kutsal Kitab'ın kelâm ve fıkhîta otorite olduğunu savunmaktaydı. Klasik İslâm araştırmacıları arasında halen çözüme kavuşturulamamış bir mesele olan Ashâbü'l-Hadis'in kaynağı, Kur'ân ve hadisin ne zaman, nerede ve niçin fıkhın kaynağı haline geldiği soruları ile yakından irtibatlıdır.⁸² Kuşkusuz, halku'l-Kur'ân tartışmalarının bir neticesi olarak bu iki grup arasındaki ayrım III./IX. yüzyılda çok net ve şiddetli bir hale gelmiştir. Hicrî üçüncü yüzyılın en tanınan Ashâbü'l-Hadis mensupları arasında Abdullah b. Mübârek (v. 181/797)⁸³, Yahya b. Ma'în (v. 233/847)⁸⁴, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (v. 237/852)⁸⁵, İshâk b. Râheveyh (v. 238/853)⁸⁶, Ali b. el-Medînî (v. 258/873)⁸⁷ ve tüm bu isimlerin en meşhuru olarak temayüz eden Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) yer alır.⁸⁸

Ashâbü'l-Hadis'in Ashâbü'r-Re'y'e olan muhalefeti şu hususları kapsamaktadır:⁸⁹ 1. Ashâbü'r-Re'y, "lafza karşı gelmeksizin zâhirde fıkhın ruhunu ortanda kaldıran" hiyeli kullanmıştır. 2. Onlar genellikle kıyası yahut da bağımsız görüşü [re'y] hadise takdim etmişlerdir. 3. Onlar tevâzudan mahrumdurlar ve Allah'a karşı saygısızlık göstermişlerdir. 4. Onlar bilgisizlikle, "yaptıkları işlerin sahih temellere sahip bulunmamasıyla" ve tutumlarını değiştirmeye istekli olmaları sebebiyle itham edilmişlerdir. 5. Onların arasında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden meşhur isimler yer alır. Halbuki Ashâbü'l-Hadis Kur'ân'ın "Allah'ın kelâmı" olduğunu kabul eder. Akla fazla vurgu yapan (*rationalist*) fakihler, klasik dönemde ictihâdın başlıca aracı olan kıyası kullanmakla tenkit edilmesine rağmen, Ashâbü'l-Hadis bizatihi ictihâda karşı değildi. Doğrusu, Ashâbü'l-Hadis taklidi ve önde gelen imamların bireysel görüşlerine itimat edilmesini çekinmeden

Schacht (*Origins*, 140 vd.), her ikisini de İngilizceye "traditionists" olarak çevirerek, Ashâbü'l-Hadis ile muhaddis arasında bir ayrım yapmamıştır. Burada ben "traditionists" [terimini] Ashâbü'l-Hadis'i, "hadis âlimleri (scholars of hadith)" ve "Hz. Peygamber'in Sünnet'ini bilen âlimler (scholars of Prophetic traditions)" [terimlerini] muhaddisleri ifade etmek için kullanmaktayım. "Traditional" terimi, onun yaygın toplumsal ilim algısı anlamı bağlamında taklidi yani baskınlığı, gelenekselliği, muhafazakârlığı, yerleşikliği ifade etmek üzere kullanılabilir. "Traditional" teriminin manası hakkında bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London: KPI, 1987; William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History*, 23 (1993), 495-522; Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi: An Alim Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'ân", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), 465-494.

82 Kur'ân, hadis ve İslâm hukukunun kaynakları hakkında bir inceleme için bkz. Schacht *Origins*, 141-149; G. H. Juynboll, *Islamic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, I. bölüm; Melchert, *Formation*, I. bölüm; Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trc. Marian Katz, Leiden: Brill, 2002; Hallaq, *Origins*, I. ve 5. bölümler.

83 Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, ed. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001, IX, 376; Muhammed b. İshak b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Nâhid Abbas Osman, Doha: Daru'l-Kutri b. el-Füca'a, 1985, 480; Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, ed. İhsân Abbas, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994, III, 32-34; Abdullah b. Müslîm b. Kuteybe, *el-Medârif*, ed. Servet Ukâşe, Kahire: el-Heyel-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâp, 1960, 511.

84 İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakât*, IX, 357; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 485; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, VI, 139-143.

85 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 481.

86 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 482-483; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 199-201.

87 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 485.

88 İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakât*, IX, 358; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 481-482; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 63-65. [Ahmed] b. Hanbel'in metodu hakkında bkz. Susan Spector, "Ahmad ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), 461-465.

89 Melchert, *Formation*, 8-13.

eleştirmişlerdir. Ashâbü'l-Hadîs'in ictihâdı, Kitap ve Sünnet'in otoritesine yahut da hadisteki beyan edilen hükmün bizatihi kendi görüşleri olduğunu söylemelerine dayanır. Fakat bir Ashâbü'l-Hadîs fakihî için fıkıh eğitimi almış olmak ön koşul değildir ve Ashâbü'l-Hadîs bir fıkıh mezhebi içerisinde teşekkül etmemiştir. Onlar fikha bakış açılarında ve hadisi kullanmalarında dikkate değer bir çeşitlilik göstermişlerdir.⁹⁰

IV./X. yüzyılın başlarında, Ashâbü'l-Hadîs'in gücü ve etkisi şu nedenlerden dolayı azalmaya başladı: Yüksek seviyedeki talepler, Ashâbü'l-Hadîs fakihlerinin gayesi haline geldi. Sözü edilen talepler, binlerce hadisi, onların rivâyet zincirlerini ezberlemeyi içine alıyordu ve çok uzun bir zamanda gerçekleşiyordu. İkincisi, Kitap ve kıyasın bir birleşimine dayanan Şâfiî'nin usûlünün güçlü meydan okuyuşudur. Şâfiî'nin *hadisi* Hz. Peygamber'in hadisi olarak tarif etmesi, Ashâbü'l-Hadîs'e karşı bir diğer meydan okumayı temsil eder. Ashâbü'l-Hadîs'in hadis tasavvuru, Hz. Peygamber'in Sünnet'ine ek olarak Sahabe'nin ve bazen de Tâbiûn'un [aşarını da] içine almaktadır.⁹¹ Ashâbü'l-Hadîs fakihleri teşekkül etmiş olan Sünnî fıkıh mezhepleri içerisinde zamanla erimiştir. Christopher Melchert'in ifadesiyle "Fıkıhın geleceği katı hadisçiliğe değil uzlaşmacı bir yöneme ait olmuştur. Hanbelî mezhebi, fıkıhın yöntemlerine boyun eğerken, Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri hadis ilminin yöntemlerine boyun eğmiştir."⁹²

Bu gelişme, Ashâbü'l-Hadîs'in bütünüyle yok olmasıyla sonuçlanmamış, Ashâbü'l-Hadîs fakihlerinden birçoğu mezhep sistemi içinde varlığını sürdürmüştür. Belki de hicrî üçüncü asırdaki selefleri gibi pür hadisçi olmayan âlimlerin hadise olan vurguları hala bârizdi. Mezheplerin kurumsallaşmasının üzerinden 100 yıldan fazla bir süre sonra, Endülüslü Yusuf b. Abdilberr (v. 463/1071)⁹³ ve Iraklı Hatib el-Bağdâdî (v. 463/1071)⁹⁴ Ashâbü'l-Hadîs fakihlerinden sayılmışlardır. İlk isim resmîyette bir Mâlikî fakihidir, ikincisi Şâfiîdir ve Eş'arî kelâmının güçlü bir müdâfiidir. Hatib el-Bağdâdî'nin vefatı hakkında anlatılanlar çerçevesinde İbn Hallikân, Ashâbü'l-Hadîs'in V./XI. yüzyılın ikinci yarısında hala güçlü bir grup olarak bahsedildiği bir rivayete yer verir: "Şeyh Ebû Bekir b. ez-Zehrâ es-Sûfi, onun için [Hatib el-Bağdâdî] Bîşr el-Hâfi'nin (meşhur bir Sûfi ve hadis âlimidir) mezarının yanında bir kabir hazırlamıştı. Allah ona rahmet etsin. Bu mezara her hafta bir kere gitmeyi alışkanlık edinmişti. Orada yatar ve Kur'an okurdu. Ebû

90 Örneğin İbn Râheveyh hadise dayanmakta yahut da fikhî görüşleri reddetmekte her zaman tutarlılık göstermez. Susan Spector, "Hadith in the Responses of Ishaq B. Rahwayh", *Islamic Law and Society*, 8: 3 (2001), 407-431. [Ahmed] b. Hanbel kıyası isteksizce ve son çare olarak kullanmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 39-40.

91 Schacht, *Origins*, 19; Melchert, *Formation*, 24-25.

92 Melchert, *Formation*, 31.

93 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, VII, 66-72. İbn Abdilberr'in hadise olan vurgusu hakkında örnek olarak bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u'l-beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 2 cilt, Kahire: el-Matba'ü'l-Müniriyye, 1978.

94 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 92-93. Oldukça iyi bir yazı için ayrıca bkz. *EI2*, mad. "al-Khatib al-Baghdadi" (R. Sellheim).

Bekir el-Hatîb (el-Bağdâdî) vefât ettiği zaman, Ashâbü'l-Hadis, Ebû Bekir b. ez-Zehrâya gitti ve Hatîb el-Bağdâdî'yi onun için hazırlamış olduğu mezara defnetmek üzere izin istediler...⁹⁵

Hadis ilmi İslâm'ın ortaçağ dönemi boyunca gelişmesini sürdürmekle birlikte, klasik Ashâbü'l-Hadis metodolojisine daha fazla meyleden bu hadis âlimleri ile geleneksel mezhep fikhına daha fazla mütemayil olanları halihazırda bir tutmak mümkün değildir. X./XVI. yüzyılda Kâhire'de büyük mutasavvıf Abdülvehhâb eş-Şârâni, hem bir Şâfiî fakih hem de iddialı bir muhaddistir. Hayât es-Sindî ona ve eserlerine âşına gibi gözükmektedir.⁹⁶ Dahası, Hanefî âlimleri arasında hadise olan ilginin artması Hayât es-Sindî'den en azından yüzyıldan fazla süre önce vuku bulmuştu. Hayât es-Sindî'ye doğrudan hocalık eden kişi tabi ki hemşehrisi Muhammed b. 'Abd el-Hâdi es-Sindîdir. Bundan da önce, Heratlı bir fakih ve muhaddis olan Molla Ali b. Muhammed b. Sultân el-Herevî (v. 1014/1606), İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinini itham etmesi ve hadis temelli fikh [anlayışı] sebebiyle Mekke âlimlerinin büyük tepkisini çekmişti.⁹⁷ Öyle görünüyor ki, Hayât es-Sindî, hakim mezhepçilik ve taklid anlayışlarını ıslah etme çabasında Ashâbü'l-Hadis'in metodolojisine güven duyan on yedinci ve on sekizinci yüzyılın başlarındaki küçük bir ulemâ grubu arasındaki bir akımın temsilcisi olmuştur. Modern dönemde Güney Asya'daki Ehl-i Hadis'in Hayât es-Sindî'nin hatırasına ve eserlerini neşretmeye büyük önem atfetmesi şartırtıcı değildir.⁹⁸

Sonuç

Araştırmamızın bu aşamasında Muhammed Hayât es-Sindî'nin yaklaşımının birden bire ortaya çıkan hadisi ihyâ faaliyetlerinin ve on yedi ve on sekizci yüzyıllardaki Selefî çevresinin mi yoksa asla yok olmamış ve fikh mezheplerinin kurumsallaşmasından sonra bir şekilden başka bir şekle girerek varlığını devam ettiren hadis temelli fikh anlayışının mı bir neticesi olduğunu tayin etmek zordur. On sekizinci yüzyılda, On İki İmam Şiâ'sına bağlı fakihler içerisinde, akılcılar ile

95 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 93.

96 Şârâni ve onun sufi-selefi bakış açısı hakkında bkz. Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1982.

97 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 8-9; Muhibbî, *Hulâsetü'l-Ezhâr*, III, 185-186; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrüt-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, Kahire: Matbaatü's-Saâde, h. 1348, I, 445; Nafi, "Tasawwuf and Reform", 326.

98 Muhammed Hayât es-Sindî'nin çalışmalarının Hindistan baskılarına dair örnek olarak bkz. *Tuhfetü'l-enâm fî'l-a'mâlî'l-hadisî'n-Nebî aleyhi's-salatü ve's-selâm ve el-İkâf 'ala sebebi'l-ihtilâf*, New Delhi: Maktaba Salafiyya Muhammadi of Jami' Masjid Ahl al-Hadith, ts.. Ehl-i Hadis hakkında bkz. Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982, 264-296; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 27-32; Claudia Preckel, "The Roots of Anglo-Muslim Co-operation and Islamic Reformism in Bhopal", ed. Jamal Malik, *Perspectives of Mutual Encounters in South Asian History, 1760-1860*, Leiden: Brill, 2000, 65-78; a.gmlf., "İslamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts Aufstieg und Fall von Muhammad Siddiq Hasan Han, Nawwab von Bhopal", ed. Roman Loimeier, *Die Islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im Islamischen Kontext*, Würzburg: Ergon, 2000, 239-256; Riexinger, *Sana'ullah Amrirsari*, 142-153.

metne bağlı olanlar arasındaki Ahbârî-Usûlî tartışması benzer bir gerilimi yansıtmaktadır. Şiîler arasındaki ayrılıkları kapsayan meseleler, Sünnîlerin durumuyla tam olarak örtüşmese de, sözü edilen gerilim, On İki İmam fıkhının biçimlenmeye başladığı V./XI. yüzyıldan bu yana varlığını devam ettiriyor gibi gözükmektedir.⁹⁹

Hayât es-Sindî, Selefî temaları kullanarak ve kendisini Ashâbü'l-Hadis metodolojisine teslim ederek mezhebî ihtilaflara ve taklide yönelik bir tenkidi formüle edebilmiştir. Hayât es-Sindî'nin İbn Teymiyye ve takipçilerinin tesiri altında kaldığı açıktır. Ancak Hayât es-Sindî'nin İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'e yaklaşım tarzı büyük ölçüde seçmecidir. Sınırlı sayıda eseri günümüze kadar gelmiş olması sebebiyle İbn Teymiyye'nin Hayât es-Sindî üzerindeki tesirinin kelâm sahasındaki derecesi hakkında kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından Kur'an ve Sünnet'in üstünlüğüne yapılan vurgu, mezhep farklılıklarının önemini en aza indirmeye çabalamaları ve itihâd davetleri Hayât es-Sindî'nin düşüncelerindeki en önemli unsurlardır. Fakat Hayât es-Sindî, hadis temelli fıkhının olumsuz imalara sahip olması sebebiyle, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in kıyası fıkha dahil etmelerine göz yummuştur.

Benzer bir şekilde, Hayât es-Sindî, klasik Ehl-i Hadis'in tamamen tecessüm etmesiyle de ilgilenemezdi. İlk olarak, Hayât es-Sindî ve dönemindeki hadis kaynaklı diğer âlimler için klasik Ashâbü'l-Hadis'in yapmış olduğu gibi çok sayıda hadisi hıfz etmelerinin artık mümkün olmadığını varsaymak güvenlidir. Yazılı bilgiye olan ilginin artmasından dolayı Hayât es-Sindî ve hadis kaynaklı âlim arkadaşları yazma hadis koleksiyonlarına, özellikle rivâyet zincirlerine atıfta bulunma yoluyla dayanmışlardır. İkincisi, klasik Ashâbü'l-Hadis, mezheplerin kurumsallaşmasından önce hadis merkezli fıkıh anlayışlarını geliştirdiği için, Hayât es-Sindî'nin temel meşguliyetlerinden biri mezhep doktrinini uygulamadaki katılığa karşı göğüs germek olmuştur. Mamafih, Hayât es-Sindî'nin hadis vurgusunun (*traditionism*) ılımlı bir üslupla dile getirildiği ve fıkıh mezheplerini itham etmeyi yahut da fıkıh usûlünün yerleşik hale gelmiş anlayışlarını külliyen reddetmeyi gerektirmediği açıktır. Bu yüzden Hayât es-Sindî, Ashâbü'l-Hadis içerisinde daha önce bir benzeri mevcut olmasa bile, tipik sayılamayacak yeni bir takipçi türünü temsil eder.

99 On sekizinci yüzyılda Ahbârî-Usûlî tartışması hakkında bkz. Etan Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", ed. Nehemia Levtzion ve John O. Voll, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse: State University of New York Press, 1987, 133-161; Andrew J. Newman, "The Nature of the akhbari/usuli Debate in Late Safawid Iran", *BOAS*, 55 (1992), 22-51, 250-261; Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, 175 vd.; Robert Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence*, Leiden: Brill, 2000, 66-74. Usûlî ve Ahbârîler arasında tartışma konusu olan temel meselelere dair kısa bir inceleme için bkz. Muhammed Bahrû'l-ulûm, *el-İctihâd usûlühü ve ahkâmuhu*, Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1977, 176-177. On İki İmam Şia'sının fıkıh tarihi ve aklicılar ile ahbârî temel alan fakihler arasındaki gerilimin süregelmesi hakkında bkz. Abdülhâdî el-Fadlî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, London: The International University of Islamic Sciences, 1992.

Hayât es-Sindî'nin hadis ve mezhepler hakkındaki görüşleri öğrencisi Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından daha ileri götürülmüştür. Bilhassa *Kitâbu't-tevhîd* olmak üzere, Muhammed b. Abdilvehhâb neredeyse tüm çalışmalarında, fıkıh usûlünü yahut da fikhî görüşleri kullanmamıştır. O görüşlerini doğrudan Kur'an'ı anlayarak şekillendirmiştir. Müslümanlar hakkında onların inançlarından ziyade fiillerine dayalı olarak hüküm verme arzusu, Eh-i Sünnet'in kelâmî bakış açısından daha fazla Hâricileri anımsatmaktadır. İbn Abdülvehhâb'ın tasavvufa acımasızca karşı çıkışı, nispeten radikalleşmiş tavrının bir diğer göstergesidir. Sindî'nin tasavvufu ile ilişkisi, aslında Şa'rânî ile başlayan ve Kurânî ile son bulmayan geç dönem Selefi temayüllü âlimlerin uzun çizgisi ile bağlantılıdır.¹⁰⁰ Bu çizgideki âlimlerden birçoğu, tasavvufun en çok tartışılan mevzusu olan vahdet-i vücûd doktrinini, Ehl-i Sünnet'e uygun hale getirmek yahut da tümüyle reddetmek için yeniden yorumlamak üzere harekete geçmişlerdi. Bu nedenle, sözü edilen âlimlerin tasavvuf ile Selefi düşüncelere aynı anda sahip olmaları tuhaf birşey değildir.

Bu arada, Hayât es-Sindî'nin diğer talebeleri farklı kanaatler izhar etmişlerdir. İki de güçlü bir ıslahçı tavır ve Selefi temâyül göstermesine rağmen, Saffârîni bir sûfi ve Hanbelî fikhına kendini adanmış bir kimse iken, İbnü'l-Emîr es-San'ânî Vehhâbilerin diğer müslümanlara karşı kelâm çerçevesi yürüttükleri savaşı tasvip etmemiştir. Sözün kısası, hiçbir müslüman âlim hocasının/hocalarının bir kopyası olarak görülmemelidir. Bununla birlikte Muhammed Hayât es-Sindî gibi âlimlerin katkıları anlaşılmadan Vehhâbilik ve diğer selefi akımların gelişimini kavramak belki de mümkün değildir.

100 On sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda tasavvuf ve ıslah konuları hakkında daha geniş bir inceleme için bkz. B. Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal", *Die Welt des Islams*, 36: 3 (1996), 326-364. Nafi, "Tasawwuf and Reform", 307-355. Tasavvufi ve ıslahçı tutumların örtüşmesi on dokuzuncu yüzyıla dek iyi bir biçimde devam etmiştir. Örneğin bkz. B. Radtke, J. O'kane, K. S. Vikør ve R. S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris: A Sufi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis. Four Arabic Texts with Translation and Commentary*, Leiden: Brill, 2000; Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 44 (2002), 465-494.