

Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu

İbrahim HATİBOĞLU
Doç. Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Ebü'l-A'lâ Mevdûdî İslâm'ın modern çağda da yaşanabilecek küllî bir hayat nizâmı önerdiğini savunmuş ve bu doğrultuda Hint alt kıtasında bazı siyasî ve fikrî hareketlere öncülük etmiştir. Onun hadise ve hadis usûlüne dinamik bir yapı kazandırmaya yönelik arayışları özellikle alt kıtada büyük tartışmalara neden olmuş, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Kur'ân ekolleri arasında ılımlı bir çizgide yer alan görüşleri dolayısıyla her iki kesim ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Önerdiği ihyâ esaslı hadis yorumu kendisinin pekçok konuda geleneksel anlayıştan farklı düşünmesi sonucunu doğurdu. Mevdûdî'nin siyâsî-içtimâî önderlik vasfını dikkate almadan sünnete ve klâsik hadis kaynaklarına bakışını incelemek, konuya dair çalışmaların önemli zaafiyetlerinden birisidir. Dolayısıyla bu çalışmada, onun hadislere bakışı, sünnete yüklediği dinamik yorum bağlamında anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Abstract

Mevdudi's Interpretation of Dynamic Islamic Tradition in the Context of Contemporary Hadith Discussions

Abû'l-A'lâ Mawdûdî has been a rigorous defender of Islam as a comprehensive way of life to be followed even in modern age. He has become a leading figure for certain political and ideological movements in Indian subcontinent. His search for a dynamic understanding of Hadith and its methodology led to serious debates, and his moderate stance between the two schools of Ahl al-Hadith and Ahl-al-Qur'ân left him in a position to be a target for both schools. His interpretation based on

'ihyâ' (revitalisation) understanding led him to think in a way different from the traditional understanding. It would not be appropriate to attempt to study Mawdûdî's approach to the Sunnah and the Hadith sources without taking into account his social-political leadership character. Therefore, this article will try to analyze his approach to Hadith in the context of his overall approach to the dynamic interpretation of Sunnah.

Anahtar Kelimeler: Mevdûdî, Hadis, Hadis usûlü, Sünnet, Fıkıh, Ebû Hanîfe, Hint alt kıtası, Camaat-i İslâmî

Key words : Mawdudi, Hadith, Methodology of hadith, Sunnah, Fiqh, Abu Hanifah, Indian supcontinent, Jamaat al-Islami

I. Giriş *

A. Misyonu ve Fikrî Arka Plânı

Ebü'l-A'lâ Mevdûdî¹ XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasında meydana gelen siyâsî-dînî otorite boşluğunun telafisi gayesiyle plânlanan değişik dinî-siyâsî teşkilatların en önemlilerinden Cemâ'at-i İslâmî'nin kurucusudur. Daha ziyade 'ılımlı ihyâcî' bir mahiyet arz eden teşkilatın asıl ilgi alanını, siyâsî, içtimâî ve ilmî ihyacılık şeklinde tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla, buna bağlı olarak, cemaatin kurucusu ve doğal lideri Mevdûdî'nin de bu çerçevede değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda güçlü bir teşkilatçı kişiliğe sahip olan Mevdûdî ihyacı yönünü sadece kendi ülkesinde değil, dünya Müslümanlarını tanımak gayesiyle çıktığı Ortadoğu ve Afrika'yı da içine alan pek çok seyahatinde de ortaya koydu. Suûdî Arabistan Hükümeti'nin isteğiyle Medine'de kurulan Milletlerarası İslâm Üniversitesi'nin ilk çalışmalarına katıldı. Mısır'da el-Câmi'atü'l-Ezher'in ihyâcî bir çizgide ıslahı faaliyetlerine katkıda bulundu.²

Mevdûdî'nin Hint alt kıtasındaki faaliyetlerinin temel vasfını da bir 'İslâm siyâsî ihyâ hareketi' şeklinde tanımlamak mümkündür.³

* Çalışmam sırasında özellikle bölge ile ilgili kaynakların teminindeki katkıları dolayısıyla Yard. Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK'a şükranlarımı sunarım.

¹ es-Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî 25 Eylül 1903'te Evrengâbâd'ta (Haydarâbâd) doğdu, 22 Eylül 1979'da Amerika'nın New York kentinde vefat etti. Naşı Pakistan'ın Lahor kentine getirildi ve Yûsuf el-Kardâvî'nin kıldıracağı cenaze namazının ardından burada defnedildi.

² Abdühamit Birişik, "Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (nşr. Cağfer Karadaş), Bursa 2003, s. 54.

³ Muhammed Yûsuf el-Bennûri, *el-Üstâzü'l-Mevdûdî ve şey'un min hayâtihî ve efkârihî*, İstanbul 1995, s. 5.

Cemâ'at-i İslâmî'nin hedefleri arasında yer alan, İslâmî düşüncenin yeniden şekillendirilmesi, fert, toplum ve idarî teşkilatların ıslâhı yoluyla İlahî nizâmın tesisi gibi esaslar Mevdûdî'nin yenilikçi yönünün açık göstergeleridir. Öte yandan Mevdûdî'nin faaliyetinin siyâsî yönünü Cemâ'at-i İslâmî'nin aynı zamanda siyâsî bir parti oluşu, ihyâcılığını geleneksel anlayışı savunan Ehl-i hadis ile mücadeleleri, ılımlı ihyâcılık vasfını İslâm için son derece tehlikeli gördüğü Münkirin-i hadîs (Ehl-i Kur'an) ve Kâdiyânîlik yanlıları ile girdiği tartışmalar açıkça ortaya koyar.

Pakistan tarihi açısından önem taşıyan pek çok gelişmede Mevdûdî'nin katkısı vardır. Sözgelimi, ilk anayasanın hazırlanmasına öncülük ettiği gibi,⁴ sonraki anayasa tartışmalarında da aktif rol almıştır. Bilindiği üzere, bu süreçte Tulû-i İslâm Cemaati (Münkirin-i hadîs) yanlıları anayasanın temeli 'Kur'an'dır' ifadesinde, Mevdûdî 'Kur'an ve Sünnet'tir' ifadesinde, Fazlurrahman da 'İslâm'dır' ifadesinde ısrar etmişti. Bu ifadelerin her birinde belirleyici unsurun sünnete bakış ile alakası olduğu açıktır. Hatta, görüş farklılığı dolayısıyla, Mevdûdî 1958'deki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Fazlurrahman'ın desteklediği Eyüb Han'ı değil, Fâtıma Cinnâh'ı destekledi. Eyüb Han'ın seçimi kazanmasıyla, diğer birçokları gibi Cemâ'at-i İslâmî de kapatıldı ve anayasanın kaynaklarına referans bağlamında 'Kur'an ve Sünnet' ifadesi 'İslâm' şekline dönüştürüldü.⁵

Temsil ettiği fikrî gelenek itibariyle Mevdûdî kendisinden önce yaşamış dinî ve siyâsî alandaki muhtelif önderlerin izlerini taşımaktadır. Onun gelenek eleştirilerinde ve yenilikçilik vurgusunda dayısı Seyyid Ahmed Han'ın tesiri görülürken, Müslümanların özgüvenini kazanması, İslâmî devlet özlemi, diriliş çağrısı ve ihyâcılık gibi konularda birlikte çalıştığı İkbâl'in izleri görülür. Klasik literatürü yeniden değerlendirirken fikhî bakış açısından yararlanılması gerektiği fikrinde Şiblî-i Nu'mânî onun rehberi olmuştur.⁶ Yine, teorik bağlamda bile olsa, Mevdûdî'nin Kur'an ve Sünnet'e dönme çağrılarında ise, İbn Teymiyye'nin ve Muhammed b. Abdülvahhâb'ın selef esasına dayalı

⁴ 21-24 Ocak 1951 tarihlerinde Mevdûdî'nin önderliğinde, hemen her cemaatten temsilcinin bulunduğu 31 kişilik bir alimler heyeti Karachi'de toplanıp yeni anayasada bulunması gereken 22 maddelik bir teklif hazırlanmış ve ilgili makamlara sunulmuştu. Bu maddelerin ilki mutlak hâkimiyetin Allah'a ait olduğu, ikincisi Kur'an ve Sünnete aykırı yasa çıkarılamayacağı, üçüncü madde ise anayasanın Kur'an ve Sünnet'e aykırı biçimde yorumlanamayacağı hükmünü içeriyordu.

⁵ Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri (İslâm Theory and Practice)*, çev. Selahattin Ayaz, Bir yayıncılık, İstanbul 1986, s. 249-263.

⁶ Nitekim, Mevdûdî'nin fıkha veya tefakkuha vurgusuna kaynaklık eden kişinin, Ebû Hanîfe ile ilgili *Siret-i Nu'mânî* adlı bir kitabı da bulunan hocası Şiblî Nu'mânî olduğu kaydedilir.

anlayışının izleri görülür. Mevdûdî ilk bakışta farklı özellikleriyle temâyüz etmiş bulunan bu düşünce önderlerinden de istifade ile seçmeci bir orta yol geliştirmiştir. Ne var ki onun faaliyetinin en öne çıkan yönü, pek çok konudaki fikirlerine de yansiyacak şekilde, insana yaptığı vurgudur. İslâm'ın modern çağda da yaşanabilecek bir din olduğu ve hayatın her yönünü kuşattığı inancından hareketle, İkbâl'e benzer bir şekilde, Müslümanların özgüvenini yeniden kazanması amacıyla, özellikle cemaat mensuplarına yönelik ifadelerinde, insanın yer yüzünün halifesi olduğuna dair vurguları, nerede ise her bir ferde halife olduğunu düşündürecek boyutta etki meydana getiriyordu.

B. Geleneksel Eğitimi ve Hadisçilik Arka Plânı

İlk tahsilini babası es-Seyyid Ahmed Hasan'dan almaya başlayan Mevdûdî, ailesinin tercihi ile, İngiliz okullarına gönderilmedi.⁷ Bunun yerine, başta dinî eğitimi olmak üzere, eğitimini büyük ölçüde özel hocalar ve derslerle sürdürdü.⁸ Bu bağlamda Mevlânâ İşfâku'r-Rahmân Kandehlevî'den *Sünen-i Tirmizî* ve *Muvatta'* okudu, diğer hadis kitaplarını ise zamanı nisbetinde kendi başına mütalâ etti. Geleneksel usûl çerçevesinde hadis edebiyâtından başka eser okuduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı hadis eserlerden icâzeti bulunan babasının bunları kendisine okutması da ihtimal dâhilindedir. Mevdûdî daha sonraları da hadis çalışmalarını, geleneğe uygun biçimde ders okutarak değil, bazı konulara dair fikirlerini yazmak suretiyle sürdürdü. Bunlar arasında "Hadîs aor Kur'ân", "Meslek-i İ'tidâl" ve "Resâil u Mesâil" gibi makaleleri –ki bunların bir kısmı daha sonra kitap halinde de yayımlanmıştır– ve hadis inkârcısı olarak bilinen Tulû-i İslâm Cemaati'nin iddialarına verdiği cevapları içeren *Sünnet ki Âinî Haysiyet (Sünnetin Anayasal Niteliği)*⁹ adlı eseri ilk akla gelenleridir. Bu kitabı yanında "Hadîs aor Kur'ân" adlı makalesinde de Mevdûdî, İslâm'ı anlama ve uygulama açısından sadece Kur'an ile yetinmenin İslâm'ı doğru anlamak için yeterli olmayacağını ispatlamaya çalışan ve hadis inkarcılarına karşı

⁷ Esasen bir avukat olan babası, önceleri bir İngiliz gibi yaşamaya çalışırken daha sonra bir âlimin etkisi ile, İngilizlerle ilgili ne varsa hayatından çıkarıp kendisini tamamen dine verdi. Mevdûdî'nin doğumu ve eğitimi de bu safhaya tesadüf eder.

⁸ Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and his Thought*, Lahore 1984, I, s. 13-18; Abdühamit Birışık, "Seyyid Ebül-A'lâ Mevdûdî", s. 51-52; .

⁹ Bu eserin muhtevası ve ilk Türkçe neşri konusunda bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Sünnetin Anayasal Niteliği (Sünnet ki Âinî Haysiyet)", Seyyid Ebül-A'lâ Mevdûdî (çev. N. Ahmed Asrar, İstanbul 1997)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, yıl 1997, s. 231-235. Ayrıca eser *Sünnetin Anayasal Konumu* adıyla Durmuş Bulgur ve Hâlid Zaferullah Dâvûdî tarafından aslına uygun şekilde yeniden tercüme edilmiş ve neşredilmiştir (Konya 1997).

savunma yapan bir muhafazakâr âlim görünümündedir. Buna karşı Mayıs 1937'de *Tercümânü'l-Kur'ân* adlı dergide yayımladığı ve çağdaş tartışmalar bağlamında bir çıkış olarak önerdiği "Meslek-i i'tidâl" adlı makalesinde ise iki aşırı ucu telif eden bir öneri sunmuş, burada geleneksel anlayışı ve muhaddisleri eleştirmesi dolayısıyla, daha ziyade Ehl-i Hadis ekolü yandaşlarının baskısı ve eleştirisi ile karşılaşmıştır.¹⁰

Geleneksel eğitim kurumları yerine özel hocalardan aldığı derslerle tadrîs faaliyetini sürdüren Mevdûdî'nin, böyle bir eğitim sürecinden geçmiş olması, bir yandan onun genel anlamda özgün bir faaliyet yöntemi geliştirmesine zemin teşkil ederken, bir yandan da İslâmî ilimlerin hemen her bir alanına dair 'gelenek dışı' yorumlarının temelini oluşturmuştur. Esasen onun İslâmî ilimler karşısındaki bu durumu, ana dili dışında derin vukuf sahibi olamadığı söylenen yabancı diller için de geçerlidir. Kendisine yönelik bazı tenkitlerde de ifade edildiği üzere, gençlik yıllarında yüklendiği içtimâî sorumlulukları ve gazetecilik faaliyetlerinin, onun bu alanlarda ihtisaslaşmasını engellediğini söylemek de mümkündür. Tartışmaya açık bir hüküm olmakla birlikte, muhâliflerinin dile getirdiği, ana dili dışında kendisinin telif ettiği bir eserinin bulunmayışı, Arapça ve İngilizce eserlerinin tamamının talebeleri tarafından tercüme edilmesi de bu şekilde izah edilebilir. Hadis ilmi bağlamında, yukarıda sözü edilen iki eseri ehlinden okumasına rağmen, usûlü, tarihi ve rivâyeti itibarıyla ilgili konuları ehlinden tahsil etmeyişi ve ilim ehli kimselerle derinlemesine müzakerelerde bulunmayışı da üslûbu ve yetiştirdiği şartların bir sonucudur.¹¹

II. Dini Algılayış Biçimi ve Vahiy Yorumu

Dinamik bir İslâm yorumu geliştirmeye çalışan Mevdûdî'ye göre Kelâm-ı İlahî (vahiy) ile onun uygulaması olan şeriat birbirinden ayrıdır. Din ilk insan ve peygamberden itibaren değişmeyen esaslardan müteşekkil iken, şeriat her dinin kendi toplumuna göre farklılık

¹⁰ Mevdûdî'nin sünnet ve hadise dair fikirlerini konu alan etütler, bu çalışmada da olduğu gibi, genelde sözü edilen çalışmalara dayanmaktadır.

¹¹ Mevdûdî'nin farklı tarihlerde düzensiz bir şekilde kaleme aldığı hadise dair çeşitli makaleleri arkadaşı Mevlana Abdulvekîl Alevî tarafından derlenerek *Tefhîmu'l-Ehadis* adıyla 9 cilt halinde neşredilmiştir. *Tefhîmu'l-Kur'an* adlı tefsirinden hareketle bu isimle anılan derlemenin ilk cildi Ağustos 1993 de *İdare-i Ma'rife-i İslâmî* tarafından Lahor'da neşredilmiştir. Alevî, Mevdûdî'nin eserlerinde yer alan bütün hadisleri çevirileri ve açıklamalarıyla birlikte toplanmış, ayrıca hadislerin tahrîcini de yapmıştır (Hâlid Zaferullah Dâvûdî, *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 268).

arz eden dinî uygulamalarını ifade eder.¹² Bu esastan hareketle, Mevdûdî İslâm'ın da 'her türlü değişiklik ve düzeltmeye kapalı' asıllarının bulunduğunu söylemiş ve tevhîd ve risâlete dair konuları bu kısımda zikretmiştir. Bu bağlamda, zamana ve şartlara göre farklılık arz eden içtimâî hususlardan birisi olan, devlet yöneticisinin (Halife-i Kübrâ), her dönemde Kureyş'ten olması fikri, Mevdûdî'ye göre, erken dönemlerden itibaren sözü edilen ayırma aykırı biçimde ve içtimâî dinamizmi engelleyen bir tarzda yorumlanmıştır. Halbuki, sahih bir rivâyet olan "الأئمة (الأمرء) من قريش" İmamlar/emirler Kureyş'tendir"¹³ hadîsi ona göre, Allah Resûlü tarafından sadece ilk döneme has bir tedbir olmak üzere söylenmişti. Hz. Peygamber'in vefatının ardından, bu ayırma dikkat edilmemesi suretiyle, evrensel bir ölçü olan takvâ prensibi terk edilmiştir.

Din ile ilgili bu ayırma benzer bir şekilde, Mevdûdî'nin üzerinde durduğu bir diğer konu da Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî yönü ile ilgili tartışmalardır. Mevdûdî, farklı zamanlarda yazdığı üç makaleden ilkinde Hz. Peygamber'i Allah tarafından hüküm konulmamış konularda son derece özgür ve özgürlük yanlısı bir konumda tasvir ederken, buna karşı hadis inkârcısı bir yazara verdiği cevapta, her alanda Hz. Peygamber'e itaat edilmesi gerektiğini, peygamberlik misyonunun evrenselliğini ve bölünmezliğini vurgulamakta, son makalesinde ise birbirine zıt gibi gözükken bu iki tavrı telif etmeye çalışmaktadır.¹⁴ Bu tavrından da anlaşılacağı üzere, Mevdûdî'nin 'Peygamber'e itaat' mefhûmundan kastı, Hz. Peygamber'in sadece peygamber vasfı ile ilgili yaptığı 'vâcibü'l-ittibâ/uyulması zorunlu' hususlarla ilgilidir. Bu hususlar da, ya sarahaten Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olmalı ya da ehil âlimler tarafından tespit edilmelidir.¹⁵ Sonuç olarak, ona göre, Hz. Peygamber'in, 'peygamber

¹² Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, İstanbul 1990, s. 261-262.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Müessesetü Kurtuba, Mısır ts., III, 129, 183; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî), I-VI, Beyrut 1411/1991, III, 467; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Riyad 1409, VI, 403, VII, 452; Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud el-Fârisî, *el-Müsned*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife ts., I, 284; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dımaşk 1404/1984, VII, 94; 'el-ümerâü' ifadesi ile Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-VI, Dârü İbn Kesîr el-Yemâme, Beyrut 1407/1987, VI, 2611; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), I-X, Mekke 1410/1992, VIII, 144.

¹⁴ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, s. 76-80.

¹⁵ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Konumu*, s. 34-35.

olarak' söylediği sözler ve yaptığı fiiller bütünü ile uyulması gereken sünnetler ise de, saygıda kusur edilmemesi kaydıyla, şahsî olarak söylediği ve yaptığı şeylere uyulması gibi bir zorunluluk yoktur.

Telifçi bir yaklaşım sergilediği son makalesinde esasen Mevdûdî'nin bizzat kendisi de, Peygamberin işaret edilen iki fonksiyonunun teoride olduğu gibi kolaylıkla ayırt edilmesinin mümkün olmadığını farkında idi. Çünkü Allah Resûlü'nün Nebvî fiilleri ile beşerî fiilleri birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmişti. Bir başka ifadeyle, bu iki rol tek bir şahsiyette ayrılmaz biçimde birleşmişti. Onun en yakın dostları olan sahâbiler bile bu ayrımı doğru yapabilecek konumda değildi. Zira belirli bir dönem için, onun tamamen beşerî yönü ile ilgili olduğu düşünülen hususlardan bile, şartların oluşması durumunda evrensel nebevî bir ilkenin çıkartılması mümkündür. Dolayısıyla kesin kararı vermede belirleyici olacak tek unsur Mevdûdî'ye göre, değerlendirme için tespit edilen (ve ilerleyen sayfalarda üzerinde durulacak olan) yorumlama ilkelerinin devreye sokulmasıdır. Bu çerçevede, Nebvî tatbikatla ilgili olarak hadislerde sergilenen, uygulamadaki ayrıntılar değil, davranışlardan çıkarılacak ana ilke ve genel sınırlardır.

Mevdûdî'nin Hz. Peygamber tasavvuru da, bir toplumsal önder olması yönü ile, son derece dinamik bir mahiyet arz eder. Bu anlayışının bir tezahürü olarak, 'Peygamberlerin ismet sıfatının kalıcı bir sıfat olmadığını' savunmuş ve bu açıdan yoğun tenkide maruz kalmıştır. Ona göre, zaman zaman Allah onların yanılmazlık (ismet) özelliğini kaldırır ve böylece hata etmelerini mümkün kılar.¹⁶ Hz. Âdem'in, Yûnus'un, Mûsâ'nın, Dâvud'un, Hz. Peygamber'in Kur'an'da sözü edilen hataları hep bu sebeptir.¹⁷ Kur'an'ın bütünü ile hayata hakim kılınması hususunda daha sonra gelecek toplum önderlerine rehberlik etmesi açısından, Hz. Peygamber'in yanılması, Mevdûdî tarafından teşvik edici bir unsur olarak sunulmuştur. Aslında onun vurgusu Kur'an'daki ismetle ilgili bazı ayetlerden yola çıkarak Peygamberin yanıldığını, dolayısıyla onun hüccet sayılamayacağını ispatlamak değil, aksine, en küçük yanılmaları durumunda bile Allah tarafından hemen düzeltildiğine vurgu yaparak, Hz. Peygamber'e uymanın zaruretine işaret etmektir. Esasen, ismet tartışmaları ile ilgili olarak Mevdûdî'nin konumu Münkirîn-i hadîs ile Ehl-i hadîs arasında telifçi/uzlaşmacı bir tavır alma endişesi bağlamında değerlendirilmelidir. Ayrıca Mevdûdî'nin, Peygamber'e yanılma vasfını izafe etmesi ile¹⁸ Peygamber misyonunu kendi çağında üstlenecek olan kişilere yanılma serbestliği hakkını tanıması arasında bir paralellik

¹⁶ Mevdûdî, *Tefhimât*, Islamic Publications, Lahor, 1992, II, s. 56-57.

¹⁷ bkz. Abdühamit Birışık, "Seyyid Ebû'l-A'lâ Mevdûdî", s. 61-62.

¹⁸ Mevdûdî, *Tefhimât*, I, s. 310.

kurduğu da açıktır.

ağdaşı bazı yenilikçilerin aksine, Mevdûdi gayri metluv vahyin varlığını kabul eder. Ona göre mücerret bir düşünce Allah tarafından Peygamber'in kalbine aktarılmakta ve Peygamber de onu kendi kelimeleriyle ifade etmektedir. Ne var ki nebevî yönü dolayısıyla, Peygamber'e gelen gayri metluv vahiy, Kur'an gibi tilâvet kastıyla değil, Peygamberin uygulamalarına esas olmak üzere gönderiliyordu. Dolayısıyla insanlardan istenen, gayri metluv vahyin lafızları ile meşgul olmaları değil, Peygamber önderliğindeki yaşantıya tabi olmaları idi. Hayatın bütününün İslâmî esaslara ve Peygamber örneğine uygun biçimde oluşturulması sürecinde vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv arasında öncelik sonralık sıralaması da söz konusu değildir. Hem Kur'an hem de Hz. Peygamber'in hayatının bütününü ihtiva eden hadisler (sünnet) birbirinden bağımsız Őeyler değildir. Mevdûdi'nin örnek verdiği, muhtelif hadislerde geleceği söylenen Deccal hakkında, Peygamber'e gayri metluv vahiy yoluyla verilen kesin bilgi, sadece Deccal'in özellikleri ve mutlaka geleceğine işaret etmekle sınırlıdır. Deccal'in nerede ve ne zaman geleceği hususunda ise, Peygamber'e vahiy yoluyla hiçbir ilim verilmemiştir.¹⁹ Nitekim, Mevdûdi, ne Hz. Peygamber'in zannettiği gibi kendi zamanında ne de yakın bir vakitte Deccal'in çıkmadığını kaydetmiştir.²⁰ Hz. Peygamber'in, sahih kaynaklarda yer alan, Deccal'in çıkış yeri ve zamanına dair beyanları kendisinin kıyas yoluyla söylediği bilgilerdir. İbn Sayyâd'ın Deccal olduğu hususundaki Őüphesi de bu yüzdendir.²¹ Buradan hareketle Mevdûdi'nin gayri metluv vahiyle sünnetin bütününü kastetmeyip, bir kısım sahih sünneti bu taksimden hâriç tuttuğunu söylemek mümkündür. Hatta, ona göre, sahâbenin sünnetin bu iki farklı yönünü ayırt edemedikleri durumlarda, Peygamber'den, söz veya uygulamasının kendi görüşü m, yoksa Allah'ın hükmü m olduğunu sormaları bu yüzdendir.

III. Sünnetin İtimâi Fonksiyonu ve Sağladığı Dinamizm

Mevdûdi özlenen uyanışın gerçekleşmesi ve İlâhî nizâmın tesisi bağlamında en önemli fonksiyonu sünnete vermektedir. Ancak burada vurgulanmak istenen, sünnetin geleneksel anlamı değildir. Nasıl ki, Hz. Peygamber kendi zamanında Kur'an'a karşı beyan, tatbik ve tafsil gibi değişik yollarla içtimâi sorumluluklarını tam olarak yerine getirmişse, bugün de, Peygamber'in hakkıyla yerine getirdiği bu vazifenin ifâsı son derece önemlidir. Daha açık bir ifade ile, İlâhî nizâmın

¹⁹ Mufti Muhammed Yûsuf, *Mevlânâ Mevdûdi per İtirâzât ka 'İlmî Câ'ize*, Lahor, 1991, s. 376-391.

²⁰ Bennri, *el-stâz'l-Mevdûdi*, s. 34.

²¹ Buhârî, I, 454, II, 932, III, 1112, V, 2283, 2284; Müslim, IV, 2240, 2244; Tirmizî, IV, 519; Eb Dâvud, IV, 120.

kurulup kökleştirilmesi sünneti' diğer bütün sünnetlerden, hatta farzlardan bile daha önemli ve önceliklidir. Hatta Mevdûdî'ye göre toplum açısından son derece hayati olmasına rağmen, sünnetin bu yönü ihmal edilmiş, buna karşı pek çok âdet, sünnet yerine ikâme edilmiştir. Hadis inkârcıları ile sadece Kur'an'ın yeterli olacağı konusunda aralarında cereyân eden tartışmalarda da Mevdûdî, hep sünnetin içtimâi yönünü öne çıkarmış, peygamberlerin temel görevinin, getirdikleri vahyin yorumunu sağlıklı biçimde yapıp, doğru bir şekilde anlaşılmasını garanti altına almak olduğunu vurgulamıştır.²² Şayet peygambersiz kitap gönderilmiş olsaydı veya peygamberlerin sorumluluğu sadece tebliğ etmekle sınırlı kalsaydı, dinin yorumlarında büyük farklılıklar ortaya çıkar, emirlerin anlaşılmasında, yasakların tespitinde ihtilaflar zuhûr eder ve tartışmalara son noktayı koyacak bir merci bulunmazdı. Önceki ümmetlerin yaşadığı ilâhî tecrübelerden de ortaya çıktığı üzere, sadece ilâhî kitabın var olması, onun zaman içinde korunmasını garanti edememektedir. Bu sebeple Kur'an'ın, peygamberin yaşadığı en doğru örneklik esasına göre toplumda yaşanır hale gelmesi zorunludur.²³ Şu halde, vahiy ile vahyin tatbikatının (Kur'an ile Sünnet'in) arasını ayırmak mümkün değildir. Elbette burada, Mevdûdî'nin Peygamber örneğine yaptığı vurguyu doğru biçimde değerlendirebilmek için, onun genel anlamda sünnetten kastının ne olduğu ve hadislerin sıhhatini tespit konusunda nasıl bir yöntem önerdiğinin bilinmesi büyük önem taşımaktadır.

Peygamber'in fonksiyonu ile ilgili olarak Mevdûdî'nin ileri sürdüğü bir diğer argüman da, bu fonksiyonun evrenselliği veya yerelliği ile alakalıdır. Şayet Peygamber'in ilâhî vahiyle irtibatı sadece kendisine nâzil olan vahyi insanlara tebliğ etmekle sınırlı olacak ise, onun işlevinin evrenselliğinden söz edilemez. Kaldı ki, vâkıada, Hz. Peygamber'in görev alanının sadece tebliğ ile sınırlı kalmadığı gerçeği ortada durduğuna göre, Kur'an gibi Peygamber'in misyonu da evrenseldir. Ayrıca Mevdûdî'ye göre, bütün bir peygamberlik süresini Kur'an'ı yaşanır kılmak için harcayan bir kişinin, söz ve fiillerinin binlerce takipçisi tarafından yazılıp kaydedildiği, düşünce, ahlâk ve toplum olarak bir dönüşüm sağlamak için her durumda izlendiği düşünülürse, böylesine bir rehberin öğretilerinin bir tarafa bırakılması ne aklen ne de vâkıa olarak mümkün değildir. Kaldı ki, Müslümanların bu örneği bir yana bırakıp sadece Kur'an ile yetinmelerinin hiçbir mantığı da bulunmamaktadır. Öte yandan vahyin peygamber aracılığı ile gönderilişinin bir nedeni de inananların yanılma ihtimaline karşı onları uyaracak ve vahyin uygulanışını onlara göste-

²² Mevdûdî'nin Münkirin-i hadis ile yaptığı sünnet tartışmaları hakkında bkz. Manazir Ahsan, "Mawlana Mawdudî's Defence of Sunnah", *Arabia*, no 26, 1983 England), s. 44-46.

²³ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 49.

recek bir kişinin aralarında bulunmasıdır. Peygambersiz Kur'an, köksüz ve desteksiz bir metin hâline gelecektir. Dolayısıyla Mevdûdî'ye göre, Peygamberin dindeki bu rolünü inkâr etmek, Allah'ın göndermiş olduğu vahye O'nun istediği tarzda uymaktan vazgeçip, kendi arzusuna göre yeni bir din oluşturma gayreti içerisinde olmak demektir. Kur'an'ın da ifade ettiği üzere, İslâm son din olduğuna göre, Peygamber'in ilâhî vahyi tebliğ, tebyin, tafsil ve tatbik edip insanlara öğretim fonksiyonu da zamanla sınırlı değildir. Dolayısıyla Nebvî örnek bir anlamda, vahyin manasının ve algılanış biçiminin garantisidir. Şayet Münkirîn-i hadisin söylediği gibi Peygamberin rolü tebliğ ile sınırlandırılacak olursa, vahiy ile peygamberliğin arası tefrik edilmiş olur. Bu da, yukarıda işaret edilmiş bulunan İslâm'ın yerelliği ve evrenselliği tartışmalarını beraberinde getirir.

Sünnetin Kur'an'ın zorunlu açıklayıcısı olması gerektiği düşünce muhafazakâr âlimlerin nerede ise tamamının savunduğu bir görüştür ve zaman içerisinde de sünnetin Kur'an'a göre konumu bu çerçevede formüle edilmiştir. Kur'an'a nispetle sünnetin konumunu tayin eden bu formülle, Mevdûdî'nin, 'vahiyle ayrılmaz biçimde irtibatlı' Peygamber tasavvuru arasında büyük bir benzerlik vardır. Ne var ki geleneksel düşüncede sünnet, yani hadisler bu işlevi yerine getirmek üzere konuşlandırılmışken, Mevdûdî sahih de olsa, tek tek hadislerden soyutlanmış bir şekilde, sünnetin bütünlüğünü veya Peygamber'in nebevî misyonunu merkeze almıştır. Ona göre, peygamberlik ilâhî mesajın doğru anlaşılmasının kaçınılmaz güvencesidir. Gönderilen Peygamber hem ihtilafların hem de meydana gelebilecek hataların düzeltilmesinde kesin belirleyici bir rol üstlenmiştir. Oysa, Hz. Peygamber'in katkısının hesaba katılmadığı din yorumu büyük ölçüde kaos doğuracak demektir.

Mevdûdî'nin Kur'an ve Hz. Peygamber'in fonksiyonu ile ilgili bu dinamik yorumu sadece ilk dönemle sınırlı kalan bir mahiyet de arz etmemektedir. Bir başka ifade ile nasıl ki İlahî nizâmın kurulması Hz. Peygamber'in sorumluluğunda ise ve O bunu hakkı ile yerine getirmişse, sonraki çağlarda da bu sorumluluk ümmet tarafından yerine getirilmesi zorunlu en önemli vazifedir.²⁴ Hatta bu aşırı vurgudan hareketle, Nebvî örneklik ile kendisinin gerçekleştirmeyi hedeflediği faaliyetleri arasında doğrudan irtibat kurduğunu söylemek de mümkündür.

²⁴ Mevdûdî'ye göre bu o kadar önemli bir vazifedir ki, meselâ Mescid-i Harâm'ın imârı, hacılara su verilmesi gibi farzlar İlahî nizâmı kurma sünnetinin seviyesine erişemezler.

IV. Geleneksel Hadis Usûlü Eleştirisi

İlmî-ihyâcî bir siyâsetçi ve âlim olarak geleneksel anlayış ile pek çok ortak yönü bulunmakla birlikte Mevdûdî, anlama (tefakkuh) merkezli dinamik bir usûl önerirken klâsik hadis usûlüne yönelik ciddi tenkitlerde bulunmuştur. Mevdûdî'ye göre esasen hadis usûlü, tarihte en güzel tenkit örneğini sergilemiş olsa da, bu ilmin ıslah ve gelişme kapısı halâ açıktır ve hiçbir kimse rivâyetleri kontrol etmek, değerlendirmek için hadisçilerin kullandıklarının en son usuller olduğunu iddia edemez. Bu usuller iyice öğrenildikten sonra, makul delil ortaya konularak, bunlarda bir eksiklik olduğu tespit edilir ve tatmin edici bir tenkit usûlü geliştirilebilirse bu hoşgörü ile karşılanmalıdır.

Mevdûdî'ye göre, bir hadis hangi kaynaktan yer alırsa alsın, senedin sahih olması demek zorunlu olarak hadisin de sahih olması sonucunu doğurmaz. Bazen sahih senedli bir hadis metin bakımından zayıf olabilir. Muhaddisler geçmişte, bir yandan rivâyet esasına dayalı olarak hadisleri araştırırken diğer taraftan binlerce râvinin hayatlarını incelemek zorunda kalmışlardır. Olağanüstü gayretler sergilemiş olmakla birlikte, birer ölümlü insan olan ve Allah'ın insan için koyduğu sınırları aşamayan muhaddislerin çalışmalarında da doğal olarak pek çok eksiklik söz konusu olabilir.²⁵ Bu düşünceden hareketle Mevdûdî, hadis imamlarının körü körüne taklit edilmesini asla onaylamamış ve onların hükümlerini kesin sonuçlar şeklinde algılamamıştır. Elbette Mevdûdî'ye göre de, ilk nesillerin ahbâr ve âsârını bize bildiren muhaddislerin çalışmaları geçerliliğini halâ korumaktadır. Bununla birlikte özellikle haber-i vâhidler söz konusu edildiğinde söylenebilecek en olumlu şey bu haberlerin zannî olduğudur.²⁶ Daha da önemlisi, muhaddislerin bir hadisin değerlendirilmesi sırasında kefil olabildikleri kısım Mevdûdî'ye göre ancak rivâyetle ilgilidir. Bu değerlendirmelerden hareketle Mevdûdî'nin muhaddislere yönelik eleştirilerini, 'bireysel tenkitlere dayalı (zannî) kanaatlerle şekillenmiş bir rical tenkidi' ve 'hadislerin metninin derinlemesine anlaşılması konusunda sergiledikleri zafiyet' şeklinde özetlemek mümkündür.

Genel anlamda müsteşriklerin iddiaları ile paralellik arz etmemekle birlikte zâhiren de olsa onların iddialarına benzer bir şekilde, Mevdûdî de, rivâyet esaslı bir tenkit anlayışının ortaya çıkardığı

²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, s. 354.

²⁶ Mevdûdî'nin ifadeleri şu şekildedir: "Hadisler zannîdir. Zannî olan şey sâbit değildir demektir. Fakat bir şeyin sâbit olmaması, onun mutlaka atılması gerektiği anlamına gelmez. ... Zannî haberleri bütünü ile reddetmek yanlış olduğu gibi onları bütünü ile kabul etmek de yanlıştır" (Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, s. 350-351).

zafiyetler dolayısıyla, sözgelimi, Irak ve Suriye gibi bölgelerdeki yerel kültürlerin hadis metinlerine ve kaynaklarına aksettiği iddiasını dile getirmekte bir sakınca görmez. Yani ona göre de hadislerin ihtiyaca göre uydurulduğu ve Hz. Peygamber'e nispet edildiği olmuş, hatta bunlar hadis literatürü içerisine de girmiştir. Cerh ve ta'dil yöntemlerinin bireysel tenkit esaslı olmasının da tabii bir sonucu olarak, ona göre, birinci yüzyılda hadis külliyatının sahihi ve sakimi ile birlikte karma bir şekilde şekillendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Mevdûdî, muhaddislerin cerh ve ta'dil konusunda gıybeti câiz hatta gerekli görmelerini,

“Onlar sadece Allah'ın kesin şekilde yasakladığı bir şeyi helâl saymakla kalmamış, ayrıca pek çok yalan rivâyetin hadis diye kaynaklarda yer almasını da engelleyememişlerdir”

şeklindeki ifadeleri ile eleştirir.²⁷ Hadisçilerin çalışmaları sayesinde Peygamber ve sahâbenin sözleri hakkında birtakım bilgiler edinmek mümkün ise de onları sonuçta sanki doğru imişler gibi bütünü ile kabul etmek yanlıştır.

Nakledilen metinler ve râvilerle ilgili değerlendirmeler mahiyeti itibariyle, şahıstan şahısa, râviden râviye aktarılan bilgilerdir. Bu râvilerin her biri de kişisel zafiyetleri bünyesinde barındırmakta ve buna bağlı olarak hadislerde kişisel tasarruflar, şahsî düşünceler ve dönemsal tartışmaların yansımaları bulunmaktadır. Özellikle bir râvinin muâsırı olmadığı kişiler hakkında yaptığı değerlendirmeler bilgi değeri bakımından büyük problemler taşımaktadır. Dolayısıyla, Mevdûdî de bu bireysel kararlara ve zannîliğe aşırı vurgu yapma eğilimindedir. Hatta bu anlayışını, Hint alt kıtasında, mücadele ettiği Ehl-i hadis ekolüne mensup insanlar bir yana, geleneksel Sünnî anlayışa sahip insanların bile kabul edemeyeceği bir şekilde, Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap sayılan *Sahîh-i Buhârî*'de de sâkıt (mevzû) hadisler bulunduğunu savunmaya kadar götürmüştür.²⁸ Elbette Mevdûdî, muhaddisleri sadece rivâyet esaslı tenkit yöntemini kullandıkları için eleştirmemiş, bu yöntemi metne dayalı tenkit usûlü ile birlikte tatbik etmedikleri için eleştirmiştir. Nitekim, hadis inkârcılarının, 'Kur'an'ın korunduğu ancak sünnetin korunmadığı' şeklindeki iddiasına verdiği bir cevapta, Kur'an ve hadisin muhafaza şeklinin mahiyet itibariyle farklı olmadığına, her ikisinin de sözlü ya da yazılı yolla, güvenilir râviler vasıtasıyla rivâyet edildiğine işaret etmiştir.²⁹

Muhaddisler, rivâyet merkezli yaklaşımlarında neredeyse tü-

²⁷ Emin Ahsen Islâhî, *Makâlât-ı Islâhî*, Lahor 1991, I, 107.

²⁸ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 46-47.

²⁹ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 58-59.

müyle râvilerin adâletine ve rivâyet zincirinin ittisâline yoğunlaşmak suretiyle, tek bir boyuta ağırlık vermişlerdir. Dolayısıyla Mevdûdî'ye göre, hadisçilerin yaklaşımının tümünün 'ahbârî' bir nitelikte geliştiğini söylemek mümkündür.³⁰ Halbuki sıhhati ihlâl eden hususların tespiti için senedin yanı sıra hadisin içeriğinin (metnin) de gözden geçirilmesi zorunludur.³¹ Sadece râvinin adâleti ve senedin ittisâli arandığı için, bir yandan uydurma sözlere benzeyen rivâyetleri bile safça kabul ederken, bir yandan da sahih hadislerle benzeyen rivâyetleri de uydurma olduğu gerekçesi ile aceleci bir şekilde reddetmişlerdir. Elbette, hadis usûlü eserleri dikkate alındığında, Mevdûdî tarafından ortaya atılan 'muhaddislerin adâlet ve ittisâl merkezli değerlendirme yaptıkları' iddiasının, oldukça acele ulaşılmış bir kanaat olduğu anlaşılır. Zira onlar hiçbir zaman bu usûlün tenkit ve araştırmalarda kesin ve nihâi usûl olduğunu, buna hiçbir ziyâdenin yapılamayacağını savunmamışlardır. Aksine usûl-i hadîs ilmi dinamik ve değişime açık bir ilimdir. Zaman içinde ihtiyaçlara paralel olarak bu günkü geldiği noktaya ulaşmıştır. İhtiyaç hissedilen bir prensibin usûle ilâve edilmesinde hiçbir sakınca yoktur.³² Ayrıca, vahiy ve rivâyet eksenli bir din olan İslâm bağlamında, mütevâtir hadislerin sayısının yok denecek kadar az sayıda olması da dikkate alındığında, zannî bilgiye dayanan haberi kabul etmekten başka çare kalmamaktadır. Zira, bir bilgiyi kabul etmek için zorunlu olan, kişisel tecrübeyi yaşama veya bu bilgilerin mütevâtir yoldan bize ulaşmasını sağlama gibi bir ihtimâl bulunmamaktadır.

Zannî bilgi bağlamında, haber-i vâhidler hakkında yaptığı bu eleştiriler elbette Mevdûdî'nin bütünü ile bu haberleri kabul etmediği şeklinde algılanmamalıdır. Ona göre hadis metinleri bütün bu zafiyetlerine rağmen yine de müstağnî kalınamayacak bilgiler içerir.

³⁰ Mevdûdî'nin ifadesi şu şekildedir: "Muhaddisler çoğunlukla, zann-ı gâlib ile bu hadisin sahih olduğu doğrultusundadır. Buna ilaveten, kendilerinde hâsıl olan bu zan sadece rivâyete bakılarak hâsıl olmuştur, dirâyete bakılarak değil. Onların bakış açısı genellikle "ahbârî" niteliktedir. Anlama asıl konularını teşkil etmemektedir" (Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, s. 356). Mevdûdî'nin, sözünü ettiği dirâyeti açması konusundaki ısrarlara rağmen bu konuda fazla bir değerlendirmede bulunmadığı söylenmiş ve bu yönüyle eleştirilmiştir.

³¹ Bu şekilde bir içerik (metin) kontrolünün yapılmadığı içindir ki Mevdûdî'ye göre meselâ, "Buhari'de yer ala tasvîr bağlamındaki rivâyetler karşılaştırıldığında, hem izin verenlerin hem de yasaklayanların olduğu görülür. Ebû Talha el-Ensârî'nin naklettiği bir rivâyette üzerinde resim işlenmiş kumaşın perde olarak asılmasına izin verilirken (Buhârî, V, 2222), onun diğer rivâyetinde izin verilmez (Buhârî, IV, 1470; Müslim, III, 1666). Dolayısıyla ikinci rivâyet hiçbir şekilde kabul edilemez. Çünkü bu aynı zamanda pek çok sahih hadisle de çatışmaktadır.

³² Muhammed İsmâil es-Selefi, *Mevkîfü'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye mine'l-hadîsi'n-Nebeviyye* (Arapça'ya çev. Salâhuddîn Makbûl Ahmed), Kuveyt 1407/1986, s. 61.

Öyleyse yapılması gereken, ilk yüzyıldaki bu rivâyet karmaşasını tefrik etmek, esmâü'r-ricâl (tabakât) ve dirâyetten (hadis usûlünden)³³ oluşan hadis ilmini bu noktalardan değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle eldeki malzemeyi güvenilir olup olmama açısından akıl yardımıyla yeniden incelemektir. Bu süreçten sonra, her halükârda sahih bile olsa, zannî kanaatlere dayalı bilgilerde sunulan hükümlerin geçerli olabilmesi ve hadisin uygulamaya konu teşkil edebilmesi için fıkıh merkezli bir bakış açısı süzgecinden geçmesi gerekir. Sünnî bir âlim olarak bu denli aşırı eleştirilerle Mevdûdî'nin yapmak istediği; hadis imamlarının yanılmaz olmadıklarını göstermeye çalışmak, otoritelerinin tartışılmaz olmadığını göstermek ve hadislerin kullanılışı sırasında dikkatli olunması gerektiğine dikkat çekmektir. Mevdûdî'yi hadis inkârcılarıyla fikrî münakaşaya girmeye zorlayan da kendisinin bu amacının göz ardı edilerek, tenkitlerini parçacı şekilde değişik bağlamlarda kullanmalarındır. Onun hadisçilere yönelik ihtiyatlı eleştirileri,³⁴ Münkirin-i hadis tarafından yanlış bağlamda kullanılmak, Ehl-i hadis ekolü ve geleneksel anlayış yanlıları tarafından da asıl amacından saptırılmak suretiyle, çok sayıda tenkide konu edilmiştir.³⁵

V. Fıkıh (Anlama) Merkezli Yeni Bir Usul Önerisi

Tenkitlelerinden de anlaşıldığı üzere, Mevdûdî, klâsik hadis usûlünü yeterli bulmayıp dinî-siyâsî düşünce bağlamında önerdiği ihtiyacı yorumunu ve plânladığı esnek bir İslâmî sistem talebini hadis usûlü ve tetkik yöntemine de yansıtmaya çalışmıştır. Gerçek anlamda sünnetin 'Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonu' olduğunu söylemesi bu yüzdendir. Buna bağlı olarak, çağdaşlaşma dönemi yenilikçilerine benzer şekilde, geleneksel hadis ve sünnet tanımlarını tekrarlamak yerine, bu kavramlara dinamik bir anlam kazandırmayı tercih etmiştir. Hadisleri, fakihin anlama ve yorumlama çabalarının 'tartışmaya açık malzemesi' olarak görürken, sünneti, 'Allah Resûlü'nün, insanların öğrenmesi ve devam ettirmesi amacıyla uyguladığı ameli yol' şeklinde tanımlamış, bu şekilde, Hz. Peygamber'in özel

³³ Mevdûdî'nin burada ifade ettiği dirâyet ile hadis usûlü ilmi anlamında kullanılan İlmü dirâyeti'l-hadis arasında hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Hatta Mevdûdî klâsik literatürdeki bu kullanıma işaret etme gereği dahi duymamıştır.

³⁴ Mevdûdî'nin ifadeleri şu şekildedir: "Muhaddislerin hadise hizmetleri hangi boyutta olursa olsun, sonuçta onlar birer insandır. Sonuçta Allah Teâlâ'nın insan bilgisi için takdir etmiş olduğu fitrat sınırını aşmaları mümkün değildir. Onların çalışmaları da Allah Teâlâ'nın insan bilgisi için takdir buyurmuş olduğu sınırın ötesinde korunmuş değildir" (Mevdûdî, *Tefhimât*, I, s. 356).

³⁵ Yazılan eleştiriler için bkz. Charles J. Adams, "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyasi Berkes* (ed. Donald P. Little), Leiden 1976, s. 39-40.

hayatına dair uygulamaları ve âdetlerini sünnet tanımının dışına çıkarmıştır. Dolayısıyla, mü'minler tarafından uyulması gereken sünnet, Hz. Peygamber'in peygamber sıfatı ile söylediği sözler veya bu sıfat gereği kendisinden sâdır olan fiillerdir. Bu ayırımı ismet sıfatının sürekliliği konusundaki değerlendirmelerinin etkisi olduğu açıktır. Yetki fakihinde olmak kaydıyla, sünnetin kanun yapmada kaynak olarak kullanılması, nübüvvet misyonu ile ilgili amelî hususlar dahilinde, birey olarak Müslüman'ın şahsından milletler arası siyasete kadar geniş bir alanı kapsar. Bu alanla ilgili olarak Peygamber hem kanun koyucu (şâri) hem de Kur'an'ın şârihidir. Fikhî bağlamda bir deliller hiyerarşisi söz konusu edilecekse, ilk olarak Kur'an, sonra, Hz. Peygamber'in özel hayatı ve âdetleri dışında amelî tevâtür yoluyla ulaşılan sünnet, sonra mütevâtir ve meşhûr rivâyetler, daha sonra birbirine destek veren (ma'rûf) sahih senedli haber-i vâhidler, en sonunda ise güvenilir bir delile ters düşmeyen sahih senedli haber-i vâhidler yer alır. Bu sayılanlar dışındaki haberler, amelî tevâtürle gelmeyen, cüz'î ve ta'li meselelere dair rivâyetler olup, gerek bunların hüccetliğine gerekse, sözü edilen rivâyetlerin hangileri olduğuna karar vermek tamamen fakihin yetkisindedir.

Sünnet tanımlarına da aksettirdiği üzere Mevdûdî, hadislerin sıhhatini tespit, anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma gibi konularda bütün yetkiyi basiret sahibi fakihlere vermiştir. Bir fakih bu basirete sahip olduktan sonra rûhu Peygamber'in rûhunda yok olur, nazarı Peygamber ile birleşir, zihni İslâm esaslarına göre şekillenir. Bu basiret Allah Teâlâ'nın çok az kişiye ihsan ettiği bir zevk ve mîzaçtır.³⁶ Kişi sahip olduğu bu zevk (idrak/anlayış/iç güdü) ve meleke sayesinde her hangi bir haberin makbûl veya merdûd olduğuna karar verebilir. Hadis ilmi ile meşgul olanlarca hemen fark edileceği üzere, Mevdûdî'nin işaret ettiği tefakkuh ehli ulemânın sahip olması gereken mizaç ile Hz. Peygamber'in hadislerini tanıma ve rivâyetlerdeki gizli illetleri tespit konusunda hâzık muhaddislerin hadislerle meşguliyetleri sonucu ulaştıkları meleke arasında büyük benzerlik vardır. Aradaki tek fark yetkili kılınan kişinin fakih veya muhaddis olmasıdır.³⁷ Bununla birlikte, tartışmalar bağlamında bu hususa ne Mevdûdî ne de mücadele ettiği taraflarca işaret edilmiştir. Öte yandan, Peygamber'in mîzâcında aynileşmiş (mîzac şînâsi rasûl) tefakkuh sahibinin hadislerin sıhhati konusunda vereceği hüküm ile muhaddisin kararı arasında haberin âhadlığı açısından hiçbir farkın olmayacağı aşikardır. Kaldı ki rivâyetlerin sıhhatini

³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, s. 292-293.

³⁷ Müctehidin lehinde bir görünüm arz eden bu değerlendirmelerden, muhaddis ile müctehidin otoritesi arasında bir mücadele olacağı sonucu çıkarılmışsa da Mevdûdî, bu tür yorumlara itibar etmemiş, esasen ikisinin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunmuştur.

tespit konusunda uzmanlaşmış muhaddisin vereceği kararın bu konuda doğruya daha yakın olma ihtimâli ortadadır.³⁸

Mevdûdî, dirâyetü'l-hadis ve metin tenkidi konusunda muhaddislerin nerede ise hiçbir şey söylememiş olmalarının kendisini özellikle Hanefî fakihlerin metotlarına muhtaç kıldığını savunur.³⁹ 'Ahbârî' nitelikli ve tek boyutlu bir bakış açısı geliştiren muhaddislerin bıraktığı eksikliğin telâfisi için fakihlerin metne dayalı anlama usûllerinin kullanılması zorunludur.⁴⁰ Müctehid merkezli anlama konusunda Mevdûdî'nin tavrı Şibli-i Nu'mânî ve Seyyid Ahmed Han'a nisbetle daha anlaşılır, daha ılımlı ve içerdendir. Ne var ki, rafine bir yöntem olarak kullanıma açık halde bulunan rivâyet esaslı tenkit usûlüne nisbetle Mevdûdî'nin önerisi, hadis usûlü ilmine ve muhaddislere yönelttiği eleştiriler ve verdiği birkaç örnek dışında, bir temennî olarak kalmış bulunmaktadır.

Mevdûdî'nin hadîsin sıhhatini tespiti yönelik gayretleri çerçevesinde fakîhe yüklediği sorumluluk, mekanik bir şekilde herkesin yapabileceği tarzda bir beceriyi değil, vehbî bir kabiliyeti gerektirir. Gerçek bir fakih her bir hadisi incelerken kendisine ihsan edilen özel yeteneği ve derûnî anlayışı/iç güdüsü ile hareket eder. Müctehid, Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretilerini öylesine özümsemiştir ki, hadis ehlinin hükmü nasıl olursa olsun, hadîsin sıhhati konusunda yakîn sahibi olabilir. Bu süreçte fakîh elbette isnadı da dikkate alır, ancak kişisel tercihi ve iç güdüsü ile rivâyetin muhtevasının çatışması durumunda isnad belirleyici olmaktan çıkar.⁴¹

Mevdûdî, geliştirmeye çalıştığı anlama merkezli yeni tenkit usûlünü, Sünnî gelenek içerisinde ihyâcı temayüllere uygun en belirgin anlayış olarak düşündüğü Ebû Hanîfe'nin düşünce ve yöntemine dayandırmaya çalışır.⁴² İmâm Mâlik ve Şâfiî, Ebû Hanîfe'ye nispetle daha ahbârî bir görünüm arz ediyorsa da, bunlar dahi Ehl-i hadîse nisbetle anlama esaslı tenkit usûlüne daha yakındır. Görüldüğü gibi, Mevdûdî düşüncesini, Mısır ihyâcılarının aksine, umûmi manada

³⁸ Charles J. Adams, "The Authority of the Prophetic Hadith", s. 36-37.

³⁹ Bu metot, muhaddisin hadis ile ilgili hükmü ne olursa olsun, inşiyatî fakîhin otoritesine bırakmak kaydı ile zayıf, mürsel ve munkatî' hadis ile amelin câizliği hükmünü getirir.

⁴⁰ Mevdûdî'nin ifadesi şu şekildedir: "Muhaddisler çoğunlukla, zann-ı gâlib bu hadîsin sahîh olduğu doğrultusundadır. Buna ilaveten, kendilerinde hâsıl olan bu zan sadece rivâyete bakılarak hâsıl olmuştur, dirâyete bakılarak değil. Onların bakış açısı genellikle "ahbârî" niteliktedir. Anlama asıl konularını teşkil etmemektedir" (Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, s. 356). Mevdûdî'nin, sözünü ettiği dirâyeti açması konusundaki ısrarlara rağmen bu konuda fazla bir değerlendirmede bulunmadığı söylenmiş ve bu yönüyle eleştirilmiştir.

⁴¹ Mevdûdî, *Tefhîmât*, s. 360-362.

⁴² Mevdûdî, *Tercumânu'l-Kur'ân*, XXX, sayı 1-2, s. 119.

'fakih eksenli' bir zeminde izah etmek yerine Ebû Hanîfe merkezli bir izah geliştirmiştir. Hatta, Ebû Hanîfe'nin fetvâlarının çoğunun muhaddislerin zayıf dediği hadislerle dayandığı gerçeğini bu yaklaşım ile izah etmiştir ve hatta nispeten ahbârî sayılabilecek İmâm Mâlik bile muhaddislere rağmen, çok sayıda rivâyeti reddedip, aksine fetvalar vermiştir. Türkiye'de benzeri anlayışları savunanlar da onunla aynı tavrı sürdürerek Ebû Hanîfe merkezli bir düşünceyi öncelemiş, ılımlı ihyâ çabalarında, kısmen İmâm Mâlik'i, önemli ölçüde de İmâm Şâfi'i ve Ahmed b. Hanbel'i dışlayan bir tutum içinde olmuşlardır.

Mevdûdî'nin, zayıf rivâyetlere dayalı fetvâların temellendirilmesinde önemli bir fonksiyon icrâ eden tefakkuh esaslı tenkit yöntemine yaptığı vurgunun, neticede kontrolü imkânsızlaşacak bir noktaya ulaşması da söz konusu olabilir. Nitekim onun;

"İnsan bir kere Peygamber'in mizâcında aynileşme makâmına ulaştı mı, artık çoğu kere isnâda da ihtiyaç hissetmeyecektir. Zarûreten isnada dayanmakla birlikte, hükmünü üzerinde durulan hadise göre değil garîb, zayıf veya munkatî' olduğu ileri sürülen hadise göre verecek veya ne tür eleştiri yapılırsa yapılsın, mat'ûn bir hadisi bile delil olarak alacaktır" (Mevdûdî, *Tefhîmât*, I, 360-362).

şeklindeki ifadeleri bunun sinyalleri gibidir. Muhtemelen benzeri sebeplerle, Mevdûdî'nin kullandığı 'Peygamber'in mizâcında aynileşmek' ifadesi (mizac şînâs-i Rasûl) özellikle Birelvîler ve Ehl-i hadîs tarafından yanlış ve aşırı yorumlara konu edilmiş ve kendisinin Mirza Gulam Ahmed Kâdiyânî ile bir tutulması sonucunu doğurmuş, hatta Peygamberlik iddiasında bulunduğu ileri sürülmüştür.⁴³

'Peygamber mizâcî ile aynileşmek' şeklinde ifade ettiği tavır Mevdûdî'ye göre, fakihin gerçekleştirebileceği bir şeydir. Bu aynileşme sebebi ile, hadis diye rivâyet edilen sözlerin hangisinin özümseven kısımla ayniyet, hangisinin zıddiyet içerdiğini de açıkça görmesi mümkündür. Çünkü fakihin rûhu Peygamberin rûhu ile aynileşmekle, bakış açısı Peygamberin bakış açısı ile özdeşleşmiştir. Kişi bu noktaya ulaştığında artık isnada ihtiyacı yoktur. Tetkiki sırasında elbette isnada bakacaktır ancak kararını mutlaka isnada dayandırması diye bir zorunluluğu kalmamıştır. Peygamber mizâcî ile aynileşmesi dolayısıyla, isnad bakımından kusursuz görünen hadisleri rahatlıkla İslâm'a aykırı olarak nitelendirebileceği gibi, isnad bakımından kusurlu görünen rivâyetleri de özgürce kullanabilecektir.⁴⁴

⁴³ Charles J. Adams, "The Authority of Prophetic Hadith", s. 46.

⁴⁴ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 127; Charles J. Adams, "The Authenticity of the Prophetic hadith", s. 25-47.

Görüldüğü üzere, Mevdûdî'nin bu yaklaşımında, çağdaşçı yöntemlerdekine benzer bir şekilde, 'nassın rûhunu tespit etme'ye yönelik gayretlerde görülen ve özünde bir müphemlik bulunan yaklaşımla paralellik söz konusudur.

Benzer yaklaşımları savunan Mısırlı Mustafa es-Sibâî gibi Mevdûdî de sünnetin dindeki otoritesi konusunda hiçbir tereddüt taşımamaktadır.⁴⁵ Her iki âlim de hadis inkârcılarına karşı şiddetle mücâdele etmiş ve eserleri bu alanda en çok istifade edilen eserler arasında yer almış olmakla birlikte, temsil ettikleri ılımlı ihyâcî yaklaşım, gelenekçi yaklaşım ile sünnet karşıtı eğilim arasında bir duruşu temsil etmekte idi. Bu bir anlamda klasik sistemin desteğini yanına almak sureti ile ve onu yıkmadan, ona bir esneklik kazandırma amacını taşıyan alternatif bir hadis yaklaşımı ortaya koymaktı. Mevdûdî'nin hadis ile ilgili tavrını 'meslek-i i'tidâl' şeklinde ifade etmesi bunu gösterir.⁴⁶ Ne var ki, bütün aşırılıkları ile Hint alt kıtasının fikrî ortamı, Mevdûdî'nin Sibâî gibi bütünü ile olumlu algılanmasına engel bir mahiyet arz etmekte ve bu mücadele ortamında Mevdûdî, zaman zaman eserlerinde birbiri ile çelişen görüşlere yer verebilmekteydi.

VI. Sahabe ve Hadis Kitaplarına Yönelik Tenkitleri

İhyâ esaslı sünnet yorumu Mevdûdî'nin pek çok konuda geleneksel anlayıştan farklı düşünmesine neden oldu. Bu da esasen Ehl-i sünnet mensubu bir Hanefî âlim olmasına rağmen bu kesimlerden ciddi eleştiriler alması sonucunu doğurdu. Sahâbe hakkında yaptığı eleştirel değerlendirmeler kendisine yönelik tenkitlerin önemli sebeplerinden birisidir. Peygamberlerin ismetine dair sözleri dikkate alındığında, dinamik bir toplum inşâsı açısından tenkit edilen yorumları önemli bir değer taşımaktadır. Cemâ'at-i İslâmî'nin esasları arasında yer alan

"Allah'ın resulü dışında hiç kimse hakkın ölçüsü olarak görülmemeli ve hiç kimse tenkitten beri sayılmamalıdır. Kimsenin zihnî kölesi olunmamalı, herkes Allah'ın göstermiş olduğu mükemmel ölçülere vurulup değerlendirilmeli, bu ölçüye göre hangi derecede ise, o dereceye oturtulmalıdır." (Bennûrî, *el-Üstâzü'l-Mevdûdî*, s. 42)

şeklindeki ifâdeler, özellikle sahâbe bağlamında cesaretli değerlendirmeler olarak algılanmıştır.⁴⁷ Öte yandan özellikle Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuş ahlâkî zafiyetleri bulunan bazı sahâbileri Hz. Osman'ın idarî ve siyâsî mevkilere getirmesinin doğru

⁴⁵ Brown, *Rethinking Tradition*, 112.

⁴⁶ Mevdûdî, "Meslek-i İ'tidâl", *Tefhîmât*, s. 350-370.

⁴⁷ Muftî Muhammed Yûsuf, *a.g.e.*, c.1, s.197-198.

olmadığı gibi ifadeler yanında, Uhud Gazvesi'nde mevzilerini terk eden sahâbenin yanlış yaptığını söylemesi, Temim ed-Dârî'den söz ederken 'Filistinli bir râhip' ifadesini kullanması gibi oldukça rahat yorumlar sıkça tenkit edilen görüşleri idi.⁴⁸ Mevdûdî'nin bu eleştirilerine verilen cevaplar ise temelde, Hz. Peygamber'in Hulefâ-i Râşidîn başta olmak üzere ashâbına özel bir önem verdiği, Kur'an'da genel anlamda sahâbeyi öven ifadeler bulunduğu gibi hususlar üzerine bina edilmiştir.

Mevdûdî, sahâbeyi tenkit ederken; hadis ehlinin 'sahâbenin tamamının âdil olduğu' şeklindeki kabulleri, sahâbenin bir biri hakkında yaptığı eleştiriler ve karşılıklı yalancılık ithamları arasında da bir irtibat kurmuş, Peygamber'in ismeti ile ilgili görüşüne paralel bir şekilde, ashâbın da yalan söylemesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla tenkit dışı kalmasının bir mantığının bulunmadığını savunmuştur. Ne var ki, Mevdûdî, hadis usûlcülerinin 'sahâbenin tamamının âdil olduğu' şeklindeki fikrin sadece rivâyette adâletle sınırlı olduğuna işaret etmemiştir. Yani, sahabe kendi aralarında zaman zaman birbirlerini suçlayan tavırlar sergilemiş ve karşılıklı yalancılık ithamında bulunmuşlarsa da,⁴⁹ Hz. Peygamber'e yalan isnad etmek gibi bir davranış onlardan asla sâdır olmamıştır. Esasen Mevdûdî'nin bu eleştirilerden maksadı sahâbeyi tümü ile güvenilmez göstermek olmayıp, rivâyetler söz konusu olduğunda onların da insan olduğuna vurgu yapmak, ve hadis külliyâtını yeniden gözden geçirmek gerektiği şeklindeki görüşünü desteklemektir. Bu iyi niyetli ve yumuşak üslûbuna rağmen Mevdûdî sahâbenin adâleti konusunda hadis inkârcılarıyla birlikte anılmaktan kurtulamamış, makale ve müstakil kitap türünde çok sayıda eleştiri almıştır.⁵⁰

⁴⁸ Bennûrî, *el-Ûstâzû'l-Mevdûdî*, s. 41-42.

⁴⁹ Mevdûdî, en faziletli sahâbenin bile insânî zafiyetlerini sergilemek suretiyle, birbirine sert eleştirilerde bulunduğunu ileri sürmüştü, Ebû Hureyre'ye yönelik eleştirilere, Hz. Âişe'nin çocuk yaşta Hz. Peygamberi tanınmasına rağmen hadis rivâyet eden Enes'i, Hz. Hasan'ın İbn Ömer ve İbnü'z-Zübeyr'i yalancılıkla suçlaması gibi örneklerle işaret etmiştir.

⁵⁰ Mevdûdî'ye eleştiri yazanlar arasında Seyyid Nûr el-Hasan Buhârî, Muhammed İsmâil es-Selefi, Seyyid Emîn el-Hakk, Mevlânâ Ahmed Ali, Mîr Muhammed Miyânvalvî, Müftî Muhammed Şâfiî, Ebû'l-Vefâ Senaullâh Emritsarî, Abdullâh Emritsarî ... gibi kimseleri saymak mümkündür. Makale boyutunda yazılan eleştirilerin sayısının ise yüzü aştığı söylenmektedir. Diyobend ekolünden de Hüseyin Ahmed el-Medenî, Miyân Muhammed ed-Dihlevî, Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî, es-Seyyid Mehdi Hasan gibi isimler vardır. Ayrıca önceden Cemâat-i İslâmî içerisinde birlikte çalıştığı halde daha sonra Mevdûdî hakkındaki şüpheleri dolayısıyla ayrılanlar arasında Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, Esrar Ahmed, Vahidüddin Han, Ubeydullah el-Keşmirî, Manzûr Ahmed en-Nu'mânî gibi meşhur kimseler de vardır (Selefi, *Mevkifü'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye*, s. 13).

Mevdûdi'nin sıkça eleştirilen bir diğer yönü de, *es-Sahîhu'l-Buhârî* bağlamında hadis kitaplarıyla ilgili sözleridir. Bir konuşmasında,

“Şerefli hiçbir kimse, hadisle ilgili bize ulaşan herhangi bir koleksiyona kesinlikle sahihtir, diyemez. Meselâ, Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap olduğu söylenen *es-Sahîhu'l-Buhârî*'nin içinde bulunan altı bin civârındaki hadisin tamamı sahihtir diyemez”

ifadelerini kullanır.⁵¹ Bir başka değerlendirmesinde ise,

“Muhtevası, senedleri itibariyle bize en sahih yolla gelen kitap elbette Buhârî'nin *es-Sahîh*'idir. Zira müellifi, diğer müelliflere nispetle hadislerin isnadı konusunda daha derinlemesine bir araştırma yapmıştır. Ne var ki onun sahihliğine yönelik bu hüküm, sadece sened tetkiki itibariyledir,”

demiştir.⁵² Pek tabi ki, özellikle Hint alt kıtasının Ehl-i hadîs ekolü yanlılarının bu tür eleştirileri kabul etmesi mümkün değildir.

Mevdûdi'nin ılımlı ihyâcî hadis eleştirilerinin, halk nezdinde çok çabuk kabul göreceği endişesinden hareketle,⁵³ Hint alt kıtasının Diyobendî ekole mensup ileri gelen âlimleri 1 Ağustos 1951 tarihinde Delhi'de Cemâ'iyet-i Ulemâ-i Hint'te bir toplantı yaparak Mevdûdi'nin eserlerini ve Cemâ'at-i İslâmî'nin faaliyetlerini tartışmış ve eserlerinin ve faaliyetlerinin din önderlerine uymayı bıraktığı, buna bağlı olarak da halkı sapıklığa sürüklediği, Müslümanların sahâbe ve selef-i sâlihîn ile irtibatlarının kesildiği, insanların bu tehlikeli fikirleri vesile edip yeni anlayışlar geliştirdiği, dinde bidat çıkardığı, bunun da dinî açıdan son derece sakıncalı olduğu ifade edildikten sonra,

“Biz açıkça, Müslümanlara zarar verecek bunun gibi hareketlerle hiçbir ilişkimizin bulunmadığını ilan ederiz”

denilmiş, ardından da bu karar gazetelerde ve yayın organlarında yayımlanarak halkın öğrenmesi sağlanmıştır.⁵⁴ Aynı tarihlerde Diyo-bend Dârülulûm'unda da benzer bir kararla, Cemâ'at-i İslâmî'nin zararının faydasından çok olduğu, onunla işbirliğinin şer'an helâl olmadığı, yardımcı olanların günahkâr sayılacağı, hatta arkalarında namaz kılınmasının câiz olmayacağı şekline bir fetva verilmiştir. Elbette bu tür kararların da, bölgesel tartışmalardan kaynaklanabileceği ve aşırı kaygı boyutunun bulunduğu hesaba katılmalıdır.

⁵¹ Selefî, *Mevkîfü'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye*, s. 37.

⁵² Selefî, *Mevkîfü'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye*, s. 14-15.

⁵³ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 140.

⁵⁴ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 48-49.

VII. Sonuç

Sonuç olarak, belirleyici ve ayırt edici özelliği siyâsî-içtimâî bir ihyâ hareketi önderi olmak şeklinde tanımlanabilecek Mevdûdî, hadisçiliği ile öne çıkmış bir âlim ve cemiyet önderi değildir. Muhafazakâr âlimlerinin kendisine yönelttiği, derinlemesine araştırma yapmadığı, ihtisası dışındaki konularda fikir beyân edip hataya düştüğü şeklindeki hüküm,⁵⁵ geleneksel anlayış söz konusu olduğunda doğrudur. İsnad tenkîdi ile ilgili iddiaları, cerh ve ta'dil konusundaki görüşleri, yeni anlamıyla dirâyeti rivâyete takdîmi, kişisel kanaate göre hadisin sıhhati hakkında hüküm verme fikri, sahih hadisleri akıl vasıtasıyla tespit etme teklifi, *Sahîhayn* hadislerini sahih olmamakla itham etmesi, haber-i vâhidlerin zannîliği gibi konular dolayısıyla gündeme getirdiği şüpheler hep bu görüşü doğrular mahiyettedir. Öte yandan Mevdûdî, Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne ve Sünnetin 'İlâhî nizâmı tesis' fonksiyonuna vurgulu bir ifade ile yer vermesine rağmen, Kur'an'ın anlaşılması için sadece dil bilgisi ve aklın yeterli olacağını söylemesi ve anlama (fıkıh) eksenli bir tenkit yöntemi önermesi dolayısıyla, müsteşriklere benzemekle bile suçlandı. Oysa kendisi 'Batıların ya da Hintlilerin belirlediği İslâm'ın İslâm olamayacağını' açıkça ifade etmişti. Bununla birlikte, sünnete dinamik bir anlam kazandırmaya yönelik çabaları ve büyük bir maharetle, hadis inkârcılarına karşı yaptığı sünnet savunusu XX. yüzyılda sünnetin yeniden inkişâfî bağlamında önemli adımlar olarak sayılmalıdır.

Eserleri kendi ülkesinden ziyade, İslâm dünyasında ve Batı'da tercümeler yoluyla okunup tanınan Mevdûdî, Urduca yazması dolayısıyla, bölgesel tartışmalar bağlamının dışında algılanmış, gerçek kimliği ve düşünceleri ile tanınmamıştır. Yine, özellikle Mevdûdî'ye eleştiri yöneltten kesimlerin Diyobendî ve Ehl-i hadîs ekolüne mensup olduğu, bu eleştirilerin de büyük ölçüde Arap dünyasına nakledilmesi dolayısıyla Mevdûdî'nin görüşlerinin, bağlamından koparılmış bir şekilde eleştirel bağlamda ele alındığı ve buradan hareketle müsteşrikların bir polemik üretmeye çalıştıkları hesaba katılmalıdır. Türkiye için de aynı değerlendirmenin geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Yeterince akademik nitelikli çalışmalardan müteşekkil arka plâna dayanmadan aceleyle yapılan çeviriler, yazarın bütün yönleri ile tanınmasına engel olmuştur. Dolayısıyla, Mevdûdî hakkında yapılacak akademik çalışmalar, düzenlenecek ilmî toplantılar bu boşluğu doldurmak açısından büyük bir önem taşımaktadır.

⁵⁵ Bennûrî, *el-Üstâzû'l-Mevdûdî*, s. 6.