At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe -Bir Kitap Üzerine Notlar-

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

The Sunnah And Its Status In Islamıc Law – The Search For A Sound Hadith - Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – İngiltere (2015[1]) (Ix+ 255)/ Sünnet ve İslâm Hukukundaki Statüsü – Sahih Hadis Arayışı –

Eser aşağıda görüleceği üzere bir giriş ve on makaleden oluşmaktadır. Kitabın kapsamı hakkında başlangıçta genel bir fikir edinmeyi sağlamak üzere makalelerin başlıkları ve yazarları önce orijinal şekliyle toplu olarak verilmiş, bu başlıkların Türkçeleri ise her bir makale değerlendirilirken ayrıca verilmiştir. Elinizdeki bu makalede sadece kitabın içeriğinin tasviriyle yetinilmeyip, zaman zaman kendi yorumlarımız, değerlendirmelerimiz, eleştirilerimiz ve katkılarımızı sunma yoluna gidilmiştir. Mamafih zaman darlığından dolayı makalenin kompozisyonunda istenen düzeyde başarılı olduğumuzu söylemek bayağı zor ise de, bu şekliyle bile makalenin kitabın önemi ve değeri konusunda yeterince fikir verici olduğunu söylemek o kadar da zor değildir.

Kitabın İslâm geleneğinin tamamını kuşatma gayreti son derece yerinde ve önemli olmakla beraber, özellikle Mâlikîlik ve Şîa/İmamiyye'nin Sünnet ve Hadis anlayışına dair birer makalenin olmaması sebebiyle biraz eksik kalmış görünmektedir. Mamafih kitap bu şekliyle bile Sünnet-Hadis deyince Ehl-i Hadis geleneği dışında diğer gelenekleri duymamış ve onlardan habersiz olan ilim taliplerinin yeni dünyalarla tanışması ve at gözlüklerini çıkararak, İslâm geleneğinin tamamının Sünnet anlayışlarıyla tanışması bakımından fevkalade yararlı olacaktır.

Bu kitapta yer alan konularda ülkemizde de gayet başarılı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bunların yabancı dillerde yayımlanmaması yüzünden, uluslararası ilim çevrelerinin meçhulü olması tamamen bizlerin kusuru ve aybıdır. Buna rağmen daha sonra yabancı dillere çevrilmek üzere önce Türkçede, İslâm

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hayrikirbasoglu.net.

geleneğinin "makro-mikro ve nano" düzlemdeki bütün bileşenlerinin Sünnet ve Hadis anlayışlarını tanıtmayı amaçlayan bir antolojinin hazırlanması artık bir zaruret halini almış görünmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Sünnet-hadis konusunda ağacı görüp ormanı görememe durumunda kalmaya devam etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Kitapla ilgili olarak söylenecek çok şey olmakla birlikte, bunların bir kısmı makalede satır aralarına serpiştirilmiş, bir kısmı ise –zaman ve yer darlığından- yine sizlerle paylaşmak üzere başka fırsatları gözlemek üzere muhafaza altına alınmıştır. Şu kadarını da söyleyebilirim ki, böyle bir yazı kaleme almak amacıyla değil sadece merak ve zevkle bu kitabı okumak ve meslektaşlarla tartışmak amacıyla tuttuğum notların bir araya getirilmesinden ibaret bu sunum bile, bilhassa ufuk açıcı satır arası yorumlarıyla zevkle okunacak bir kitap olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir.

İçindekiler:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law- Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff- van der Voort

2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)- Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Muʿtazilite Thought- Usman Ghani

4. The Sunnification of *Ḥadīth* and the Hadithification of *Sunna*- Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfiʿī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School- Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Ẓāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qurʾān in Muslim Modernist Thought- Adis Duderija

Giriş: Sünnet ve İslâm Hukukundaki Statüsü –Sahih Hadis Arayışı– Adis Duderija

Sünnet, İslâm'ın ilk üç yüzyılında, ya sözlü olarak ya da sahabe pratiği aracılığıyla formüle edilip korunan ve nakledilen "ilk İslâm toplumunun etik-davranışsal (ethico-behavioral) pratiği" şeklinde sistematik olmayan genel bir tanım çerçevesinde anlaşılmış görünmektedir. Mâlikî geleneğinde Peygamber tarafından vazedilmiş dinî ve ahlakî prensiplerden çıkarsanmış yerleşik dinî normlar ve kabul görmüş standartlar olarak kabul edilen Sünnet için ben "hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)" tabirini kullanmak istiyorum.

Mamafih I. yy sona ermeden, Müslümanlar Peygamberlerinin hayatına dair bilgileri sistematik olarak dökümente etmeye başladılar. Bunun bir sebebi artan hukukî, dinî, politik ve sosyal ihtiyaçlar iken, arkasında yatan diğer bir sebebi ise Abbasî hanedanının doğuşu ve Abbasîlerin kitleler nezdinde önemi giderek artan Sünnet'in meşru hamisi oldukları iddiasıydı.

Peygamber'in hayatına dair bilgileri hadisler şeklinde derleme faaliyetleri, giderek ivme kazanmış ve sonuçta hem hadis koleksiyonları hem de hadis disiplinini takviye edecek "hadis bilgileri/ulumu'l-hadis" ortaya çıkmıştır. Ben bu geniş çaplı sürece "İslâm Düşüncesinin Gelenekleşmesi/Hadisleşmesi (Traditionalization of Islamic Thought)" ve "Sünnet'in hadisleşmesi (Hadithification of Sunna)" diyorum.

Bu süreç müteakip iki asırda sosyal, politik ve fıkhî mekanizmaları aracılığıyla aşağıdaki gelişmelere yol açmıştır:

- Hadisin artışının ve yayılışının devam etmesi.
- İslâm'ın ilk iki yüzyılında egemen olan "hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)" aleyhine hadis'e verilen önemin artması.
- Sünnet'in sözlü olmayan yönlerinin sözlü "âhad sahih hadisler" şekline sokulması.
- Artan bir şekilde hadisin, Kur'ân ve Sünnet ilimlerine, tefsir, fıkıh ve usul-i fıkha uygulanması.
- Tamamen metin (Kur'ân ve hadis) merkezli fıkhî ve hermeneutik "hiyerarşik" modeller geliştirilmesi; Kur'ân ve Sünnet konusunda metinsel olmayan –re'y, içtihat ve istihsan gibi- epistemolojik ve metodolojik enstrümanların marjinalleştirilmesi (s. 2).
- Sünnet ve Kur'ân, adalet, dürüstlük ve h. II. yy'da Müslümanların kullandığı "sunna âdile" dahil bazı ahlakî değerler ve ilkeler bakımından, kavramsal olarak sınırdaş kavramların ortaya çıkmasıdır.

Sünnet'in hadisleşmesi ile yazılı hadis külliyatının Sünnet'in yegâne taşıyıcısı haline gelmesini ve Sünnet'i ortaya koymak için "hadis bağımlı" yöntemlerin ortaya çıkmasına yol açmasını kastediyorum.

İkinci yy başında bazı kesimler, bu hadis külliyatının Peygamber mirasını, diğer bir kesimin savunduğu epistemolojik ve metodolojik olarak hadise bağımlı olmayan Sünnet kavramından daha sadık bir biçimde yansıttığını savundular. II. yy ikinci yarısında bunlar Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y adıyla anılır oldular.

Ehl-i Hadis Sünnet'in tek ve eksiksiz kaynağının ve onu ebedileştirmenin yegâne yolunun hadisler olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Ehl-i re'y'in sünnet anlayışına ve re'y konusundaki yaklaşmına ters düşüyordu. Hadisçilere göre fıkıh tamamen Kur'ân ve hadis temelli sünnet'e dayanmalıydı ve bu yüzden re'y de onlara göre ya hüküm çıkarmak için gayr-ı meşru metodolojik bir araç, ya da Kur'ân ve hadis metinlerinin tamamen sükût ettiği konularla sınırlı olmak kaydıyla başvurulabilecek bir yöntem olarak görülüyordu.

Melchert'e göre Ehl-i Hadis, fıkıh, ahlak ve teolojinin yegâne kaynağı olarak Kur'ân ve sahih hadisleri görüyordu. Ehli-i hadis genel olarak Kur'ân'dan çıkarılan ya da kıyas yoluyla ulaşılan ilkeler karşısında zayıf hadisi tercih ediyordu. Onlara göre fıkıh hadisler üzerine bina edilmeliydi. Onlar fıkhi meseleleri sadece hadislere atıfta bulunarak ve ilgili hadis rivayetlerini aktarmak suretiyle ele alıyorlardı. IX. yy'da Ehl-i Hadis Bağdat'ta Hanbelîlerle irtibatlı ve onlarla kaynaşmış idi.

Melchert tarafından yarı akılcı (semi-rationalist) olarak nitelendirilen Ehl-i re'y ise fıkhı, hadis ilimlerinden ayrı bir alan olarak değerlendiriyordu. Bu fıkıh ekolü, öncelikle II. ve III. yy'da gelişmekte olan Mâlikî ve Şafiî düşünce ekolleriyle bağlantılı idi. Mamafih bu noktada yazarın meramını daha açık ifade etmesi yerinde olurdu, zira re'y ehlinin bu iki fıkıh mezhebi ile alakasından ziyade kronolojik olarak bu iki mezhebin Ehl-i re'y ile alakasından bahsetmek daha gerçekçi gibi görünmektedir. Bu bağlamda yazarın hem kronolojik mülahazalarla hem de Ehl-i re'y içerisindeki motor işlevi sebebiyle özellikle zikredilmesi gereken Hanefîlerden söz etmemesi gariptir.

Yazara göre Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis, İslâm fıkhı alanında araştırma yapan iki gurup fıkıhçıya delalet etmektedir: İlki bu alanda nakli kaynakların incelemesiyle ilgilenirken, ikincisi fıkhın pratik yönleri ile ilgilenen fıkıhçılardan oluşuyordu.

Hadis temelli Sünnet anlayışı II.- III. yy'da daha fazla güven kazandıkça Ehl-i re'y de önce bölgesel ve ardından bireysel düşünce ekolleri halinde kristalize olmaya başladı. Kendi Kur'ân-Sünnet hermenötiklerinde hadis temelli sünnet kavramına daha fazla meşruiyet verici uyarlamacı adımlar attılar.

Fıkhî hermenötik konusunda Hanefîler, Ehl-i re'ye daha yakın kabul edilirken, Hanbelîler genellikle Ehl-i Hadis yaklaşımının devamı sayılırlar. Mâlikî ve Şafiîler ise zaman içinde evrilerek orta pozisyonda yer aldılar. Mamafih sünnet

kavramı mezheplere göre hala epistemolojik ve metodolojik olarak hadisten bağımsızdı. Nitekim hadisten bağımsız sünnet kavramı Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi VIII. yy Iraklı bir fıkıhçının eserlerinde açık bir şekilde "es-Sunna al-marûfa al-mahfûza (İyi bilinen ve koruma altına alınmış Sünnet)" şeklinde ya da Medine'li Mâlik b. Enes'in (ö. 178/ 795) eserlerinde "es-Sunna al-mâdıya/amal (uygulanagelen sünnet/amel)" şeklinde açıkça görülmekteydi.

Daniel Brown'a göre ise mezhepler bir yandan teoride hadise önem veriyor görünürken öte yandan uygulamada ona karşı bir direnç sergiliyorlar, bu suretle Ehl-i Hadis'in Sünnet tanımıyla mezhebin fiili doktrini arasında bir gerilim yaratıyorlardı. Ehl-i Hadis hareketi, mezheplerin sistematik olarak yapılandırdıkları Kur'ân-Sünnet hermenötik doktrinini, gerçek Sünnet'e dayanmadığı gerekçesiyle sorgulamaya başladı. Bu husus Sünnet'in ihyası ve Peygamber'in gerçek Sünnet'ine dönüş tartışmasına yol açtı. Ehl-i Hadis'e göre gerçek sünnetin ihyası, yine Ehl-i Hadis tarafından belirlenmiş olan sahih/güvenilir hadislere bağlanmaktan taviz vermemek suretiyle gerçekleşecek bir şeydir. Aslında Sünnet'in ihyası çağrısının altında yatan esas amaç, mezheplerin İslâm geleneğini mezhep temelli olarak kavramsallaştırma ve yorumlama çabalarının, özellikle de Sünnet kavramının amacı ve mahiyeti konusundaki mezheplerin kavramsal çerçevelerinin altını oymak idi.

Aslında Ehl-i Hadis'in Sünnet anlayışına tabi olan hadis uzmanlarının epistemolojik ve metodolojik olarak hadis temelli sünnet anlayışı ile Mutezile, bazı Hanefî ve Mâlikî usul-i fıkıhçılarının -yukarıda işaret edilen İslâm düşüncesinin gelenekleştirilmesi/ rivayetleştirilmesi ve Sünnet'in hadisleştirilmesi süreci öncesindeki anlayışa yakın duran- Sünnet anlayışları arasındaki gerilim daima mevcuttu.

Fıkhın kaynağı olarak Sünnet-hadis kavramlarının mahiyet ve statüleri meselesi, Müslümanlar arasında Sünnet ve Hadis'in Kur'ân ile olan karşılıklı hermenötik ilişkisi meselesini, özellikle de Sünnet'in Kur'ân gibi vahyin bir parçası olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Şayet bu soruya müspet cevap verilecek olursa, bunun anlamı Sünnet'in (ve dolayısıyla Hadis'in ve Ehl-i Hadis'in) fıkıh ve teolojinin bağımsız ve kendi kendine yeterli kaynağı olarak istihdam edilebileceği, ayrıca tefsir/şerh amaçlı, hermenötiğin meşru bir enstrüman olarak kullanılabileceğidir (s. 5).

Konuyla ilgili olarak vahy-i metluvv ve ğayr-ı metluvv ayrımı da özde değil şekilde yapılmış bir ayrım olup, Kur'ân ibadet ve dindarlık amaçlı olarak üstünlüğünü korurken, Sünnet'e de fıkıh alanında Kur'ân'a denk bir statü bahşetmektedir. Kur'ân'ın lafzı ve emirleri ilahi kaynaklı iken, Sünnet'in içeriği güvenilirlik vasfına haiz ise de lafızlar tahriften korunmuş değildir.

Fakihlerin çoğu "Sünnet Kitap üzerinde belirleyicidir ama Kur'ân Sünnet üzerinde belirleyici değildir."; "Kur'ân'ın mücmel olan yönlerini Sünnet açıklığa

kavuşturur, muhtasar olan yönlerini de o gösterir" derler ve sünnet-hadise vahiy benzeri bir statü vererek, onun Kur'ân'ın umumu tahsis edebileceğini, hatta bazıları Kur'ân'ı nesh edebileceğini ileri sürerler. Özetle Sünnet/Hadis gerek Kur'ân hermenötiğinde gerekse usul-i fıkıhta meşru hermenötik bir araç haline gelmiştir. Bu da ya ana akım klasik İslâm'da olduğu gibi sahih hadis şeklinde ya da Mutezile, Hanefî ve Mâlikîlerde olduğu gibi mütevatir sünnet veya amelî sünnet (sunna mutevatira–sunna ameliyye) şeklinde olmuştur. Keza usul-i fıkıhta müstakil bir kaynak haline gelmiş, kelamda ise bu daha düşük bir oranda gerçekleşmiştir.

Özetle Bölümler

1. Siret ve Tarih Kitaplarının Analizine Dayalı Olarak İslâm'ın İlk Üç Asrında Sünnet Kavramı (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

Birinci bölümde Nicolet Boekhoff-van der Voort, İslâm'ın ilk üç yüzyılında tarih ve siret kitaplarındaki Sünnet kavramının mahiyeti ve anlamları üzerine detaylı ve mukayeseli bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bulunan en ilginç sonuç bu kaynaklardaki sekiz sünnet kullanımının dördünün Peygamber'e izafe edilerek "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti" kalıbı içerisinde kullanılmış olmasıdır. Bu döneme ait en geç kaynaklarda ise Sünnet oldukça değişik şekillerde kullanılmıştır. Nicolet, İslâm ulemasının Sünnet'in gelecek nesillere aktarımında sözlü ve yazılı gelenek yanında, "İslâm toplumu"nun da bilhassa uygulamalar konusunda bir ravi gibi aktarım aracı işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir (s. 14).

Ona göre h. II. yy son çeyreğine kadar Sünnet terimi sadece Peygamber'in Sünneti anlamında kullanılmayıp, onun yanında a) Sahabe ve bilhassa dört halifenin Sünneti, b) Uygulanagelen, geçerli Sünnet (Sunna mâdiya), c) Fukaha'nın Sünneti (Sünnetu'l-Fukahâ) anlamlarında da kullanılıyordu (s. 15).

Meir Brawmann'a göre İslâm öncesinde de İslâm'da da Sünnet bireyler – yani bir birey olarak Hz. Peygamber- tarafından ihdas edilen bir şey olup, bir gurup tarafından sünnet ihdası söz konusu değildi. Hatta sonraki dönemlerdeki bazı uygulamaların Sünnet olarak kabul edilmesi bile, aslında bu toplumsal uygulamaların Peygamber örnekliğine dayandığı "varsayıldığından"dır. Özetle Brawmann, Schaht'ın Nebevi Sünnet'in sonraki nesiller tarafından ihdas edilip, daha sonra geriye yansıtılıp Peygamber'e izafe edildiği iddiasına katılmaz.

Patricia Crone ve Martin Hinds Schaht'ın görüşüne katılsalar da, Sünnet kavramının normatif davranış örnekleri olarak İslâm öncesine dayandığında Meir Brawmann ile hem fikirdirler. Ancak onların üçü de Peygamber'in çevresinin Peygamber'i dinde normatif davranışların yegâne kaynağı olarak gördükleri şeklindeki, daha sonraları İslâm ulemasının savunduğu görüşe katılmamaktadırlar.

Emevî döneminin son çeyreğinde Peygamber sünnet'i halifelerin sünnetinden ayrı ve ona alternatif bir kavram haline geldi. Ancak bu gelişme İslâm

ulemasının benimsediği fakat Emevî sarayının ve sarayda görev yapanların onaylamadığı bir gelişmeydi.

Emevîlerden sonra gelen Abbasî hanedanı, imparatorluğu Kur'ân ve Sünnet'e göre yöneteceğini iddia etti. Ancak burada bile Sünnet hâlâ iyi, güzel, hayırlı veya kabul edilen uygulamalar anlamındaydı. H. II yy. ortalarında hadislerde ifadesini bulduğu şekliyle Sünnet, fıkhın bağımsız bir kaynağı haline geldi. Crone ve Hinds'in iddiasına göre bu yeni geliştirilen sünneti ya da yeni sünnet kavramını ilk defa konuşmalarında kullanan halife Mehdî idi. H. II. yy sonlarına doğru Sünnet İslâm uleması tarafından, hadislerde ifadesini bulan mahdut sayıdaki kurallar manzumesiyle sınırlı bir hale getirildi. Abbasî halifelerinin artık yeni bir Sünnet vazetmeleri mümkün değildi.

Gualtherus Juynboll ise Peygamber'in ashabı arasında sahip olduğu itibardan dolayı, hayatının sonlarına doğru onun davranışlarının örnek ve bağlayıcı olduğu fikrinin mevcut olabileceğini kabul etmektedir.

Nicolet bu araştırmasında Muhammet Peygamber'in hayatı konusunda temel kaynaklar olarak ilk üç asrın siret/siyer ve mağazi literatüründe sünnet ve türevlerinin kullanılışına dair istatistik bir analiz denemesine girişmiştir. Kullandığı kaynaklar ise Vâkidî 'nin *Kitâbu'l-mağâzî*'si, İbn Hişâm'ın *es-Sîratü'n-nebeviyye*'si, İbn Saʿd'ın *et-Tabakātü'l-kübrâ*'sı, ve Taberî 'nin *et-Târîh*'i. Bu kaynaklara ek olarak Yûnus b. Bukeyr'in İbn İshak'ın *es-Sîra*'sı, el-Ya'kûbî 'nin *Târîh*'ive Abdurrazak'ın *el-Musannef*'indeki Kitâbu'l-Mağāzî'si.

Bu kaynaklarda taradığı kavramlar ise; Sünnetulllah (Allah'ın sünneti), İslâm öncesinde Müslüman olmayan grupların sünneti, Müslüman gurupların (kadınlar, Ehl-i hayr, vb.) sünneti, haccın sünnetleri, İslâm öncesi bireylere ait sünnetler, sahabenin sünneti, Muhammed Peygamber'in sünneti (Sunnetu'n-Nebî, Sunnetu Rasulillah, Sunen Muhammed), sahibi belirsiz sünnet (es-Sunen ve ma kâne mine'l-ferâidi ve's-sünen fe innemâ nezele bi'l-Medine ve emarahum Rasulullah en yukriûhumu'l-Kur'ân ve-yu'allimuhumu's-sunen, yu'allimuhumu's-sunen ve'l-fıkh ve hayru's-sunen sunenu Muhammed ve emarahum Rasulullah en yukriuhumu'l-Kur'ân ve yu'allimuhumu's-sunen).

Bu kullanımlardan bilhassa "en hayırlı sünnet Muhammed'in sünnetidir" ifadesinden, başka uygulamaların ya da bireylerin ve gurupların sünnetlerinin de bulunduğu, ancak bunların Peygamber'in sünneti seviyesinde olmadığı anlaşılmaktadır (s. 33).

Sonuçta siret kaynakları tarih kaynaklarına göre daha az sayıda sünnet terimi içermektedir. Geç tarih kaynaklarında "senne, sunen, Sunne" terimleri daha çok geçmekte ve et-Taberi'nin eserinde zirveye ulaşmaktadır. Bu durumun, Fıkıh uleması arasında Sünne(t) kavramına dair tartışmaların tarih âlimlerini de etkilemiş olması ile izahı mümkündür.

2. Usûlu's-Sunne: Ehl-i Hadis'e Göre İslâmî Ortodoksi (Doğru inanç) ve Ortopraksi (Doğru uygulama) Doktrini (Ahmet Temel)

Ahmet Temel "usulu's-sunna" kullanımının özellikle Ehl-i Hadis kullanımlarındaki kavramsal gelişmeyi ele almıştır. Usulu'd-dîn, usulu't-tevhid ve usulu'l-futyâ/usulu'l-fıkh gibi kullanımlar yanında usulu's-sunna kullanımının Ehl-i Hadis'in -bilhassa akaid/kelam alanında olmak üzere- üzerinde ittifak ettiği esasları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kullanımın Ehl-i Hadis'in kelamcılara karşı geliştirdiği alternatif bir literatür için de kullanıldığı görülmektedir.

Mamafih burada ilmi emanet ve tarafsızlık adına, Türkiyeli ve Türkçe bilen bir akademisyen olan yazarın bu makalesinden çok önce bilhassa ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalara tek kelimeyle işarette bulunmamış olması ve kendisinin bu çalışmalarda varılan sonuçlardan farklı ve onları aşan ne gibi sonuçlara ulaştığı meselesi cevaplanmayı beklemektedir. Diğer yandan yazarın mesela usulu'l-fıkh kullanımıyla ilgili olarak Batı'da yapılmış önemli çalışmalardan habersiz görünmesi de eksik araştırmayla izahı mümkün bir durum olsa gerektir.

Sonuç bölümünün son cümlesi olarak Ehl-i Hadis'in usulu's-sünne tarzı literatürünün daha sonraki Ehlu's-sünne'yi de etkilediğine dair tespitine dair (s. 53) doğrudan –mesela *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* başlıklı müstakil çalışmalar çok önceleri yapılmış ve yayımlanmış olduğu halde bunlara hiçbir şekilde işaret edilmemiş olmasını izah etmek mümkün görünmemektedir.

3. Mutezilî Düşüncede Sünnet Kavramı (Usman Ghani)

Usman Ghani (Ğani) ise Sünnet kavramının Mutezile'nin oluşum döneminden klasik dönemine kadar olan gelişimini ele almaktadır. O Mutezile'de Sünnet kavramıyla ilgili tartışmaların birinci dereceden, hadisin içeriğinin kabul edilebilirliğini belirlemek amacıyla, yani isnad merkezli Ehl-i Hadis yaklaşımına mukabil metin tenkidi merkezli yaklaşımda aklın rolünü belirleme bağlamında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Mutezile mütevatir ve âhad haber gibi kavramların ne anlama geldiğini, bir hadisin güvenilirliğini ne ölçüde ifade edebileceği noktasında ele alarak tartışmıştır. Ghani Mutezile'nin Sünnet kavramı konusunda tek bir anlayış sergilediğini söylemenin mümkün olmadığı sonucuna varır. Çünkü ona göre Mutezile'nin Sünnet anlayışı oluşum döneminden klasik döneme kadar birçok değişim/kayma yaşamış ve ana fıkıh mezhepleriyle olan irtibatlarına bağlı olarak görüşlerinde düzenlemelere gitmiştir.

Mutezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili hikayede bazen Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd'in konduğu ve onun Hasan-ı Basrî'nin değil de Katâde'nin meclisinden ayrıldığı bilgisinin mevcudiyetine de işaret eden Usman Ghani (s. 59), müteakiben esas konuya geçer ve şu önemli tespitle devam eder:

Ona göre muhatapları güçlü bir şekilde ikna edebilmek için, ilk olarak tutarlı kuralları olan bir epistemoloji tesisine girişen İslâm uleması Mutezile uleması olmuştur. Berâhime, Sumeniyye ve Sofistler gibi beş duyunun tecrübe alanına girmeyen naklî bilgi (haber) kategorisini tamamen reddeden guruplara karşı Mutezile naklî karakterdeki dinî bilgi için güçlü bir epistemolojik temel kurmaya çalışmıştır (s. 60).

Mutezile'ye göre insanın Allah ve kâinat hakkında bilgi edinebilmesinin üç yolu vardır: Beş duyu, nakil/haber ve akıl. Fizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için beş duyuya; metafizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için de ya rasyonel çıkarıma ya da Peygamberlerin verdiği bilgi/habere başvurmak lazımdır. Mutezile'ye göre duyular ve akılla elde edilen bilgi doğrudan iken, haber/nakil/rivayet dolaylıdır, çünkü haber/rivayet/nakil ile nesnesi arasında aracılar/raviler vardır. Dolayısıyla özne bu bilgiyi aracılar vasıtasıyla elde ettiği için aracıların/ravilerin güvenilir olması gerekir.

Yine ona göre, İslâm âlimlerinin hadisleri değerlendirmede farklı yollar izlemelerinin bir sonucu olarak, Mutezile'nin Sünnet anlayışı da, Eş'arî, Mâtürîdî ve Ehl-i Hadis'inkinden farklı olmuştur.

Mutezile'de sünnet konusundaki tartışmalar son derece sınırlı kalmıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi Usman'a göre, Mutezile imamlarının fıkıh alanında belli bir mezhebi benimsemeleri olabilir. Nitekim el-Cassas (ö. 370/980), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 477/1085) ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) Hanefî idiler; Kâdı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ise Şafiî idi. Bu mezheplerde Sünnet temel bir kaynak olduğu için Mutezile bu konuya girmemiş, sadece hadislerin muhtevasının güvenilirliğinin özellikle aklî açıdan nasıl tespit edilebileceği üzerinde durmuştur.

Peygamber'in Sünnet'i konusunda ilk Mutezilîler, özellikle de İbrahim en-Nazzâm (ö. 220/835), kavramı neredeyse tamamen reddetme eğiliminde görünüyorlardı ya da en azından Sünnet'in hadis şeklindeki kayıtlarının/rivayetlerin kabulü konusunda o kadar sıkı şartlar koşmuşlardı ki, bu durumda rivayetlerin ancak pek azı kabule şayan görülebilirdi (s. 61-62). Elbette bu Mutezile'nin Sünnet'i kökten reddettiği anlamına gelmez, sadece onu birtakım değerler ve uygulamalar olarak gördüğü anlamına gelir. Mütevâtir olsun âhad olsun rivayet malzemesini ise isnadına ve ravilerine bakmaktan öte, akla uygunluğu ölçüsünde Sünnet ile eş anlamlı kabul etmişlerdir.

Mutezile ve Ehl-i Hadis birbirlerine bilinen tenkit ve ithamları yöneltmişler ve sonuçta her iki grup da kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. Mutezile dinî kaynakları yorumlamada aklı yüceltirken, Hadisçiler isnadı kutsayarak, onu Peygamber İslâm'ının en saf şekliyle anlaşılmasının yegâne garantili yolu olduğunu düşünmüştür. Mutezile için Kur'ân ve akıl metin tenkidinde temeldir. Mutezile'ye göre dinde tek nihaî otorite Kur'ân vahyi olup, hadis rivayetlerini ise metodolojilerine uygunluk arz ettiği ölçüde kullanmışlardır (s. 62).

İslâmî Epistemolojide Mütevâtir ve Âhad Kavramı:

Mütevâtir terimine Râmhurmuzî ve el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin eserlerinde rastlanmazken, VII/XIII. yy'da mesela İbn es-Salâh'ın eserlerinde giderek daha geniş olarak ele alınmaya başlamıştır.

Kelamcıların çoğunluğuna göre Peygamberlerin peygamberlikle ilgili söylediklerinin kesinlik ifade etmesi, onların mucizelerle desteklenmesi sebebiyledir, ancak bu durum Peygamberlerin -bu mucizelere doğrudan şahit olan- çağdaşları için geçerlidir. Geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolu naklî bilgi/haber/rivayet olduğu için, bütün dinî kesimlerde önem atfedilmiştir (s. 64).

Ancak burada Usman'ın geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolunun naklî bilgi olduğu iddiası biraz izaha muhtaçtır. Zira naklî bilgiye saray tarihçilerinin kronikleri, arkeolojik ve nümizmatik bulgular, yazıtlar ve benzeri nesnel kaynaklar da katılıyorsa bu ifade bir ölçüde makul sayılabilir, ama bunlar göz ardı edilecek olursa iddia epey tartışmalı bir hale gelecektir.

Âhad hadis rivayetlerinin bilgi değeri kelamcılar arasında tartışmalara ve farklı görüşlere yol açmış olup, buna mukabil Ehl-i Hadis, Zahirîler ve rivayete göre Ahmed b. Hanbel kesin bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir (s. 64).

Teşekkül Döneminde Mutezile'nin Hadis (rivayetleri) Karşısındaki Tutumu:

Rasha (Raşa) el-Umerî, klasik dönem öncesinde Mutezile'de, onların Hadis karşısında tutumunu belirleyen üç pozisyondan bahseder:

Birincisi sadece hadis rivayetlerini aktarma pozisyonudur. Bunun ilk örneği bizatihi Amr b. Ubeyd'de görülmektedir. Kendisi kader/irade hürriyeti ile ilgili hadis rivayetinden dolayı Ehl-i Hadis'in boykotuna muhatap olmuştur. Sumame b. el-Eşras'ın (ö. 213/828) *Kitabu's-sunen*'i, Cafer b. el-Mubeşşir'in (ö. 234/848) *Kitâbu'l-âsâri'l-kebîr*'i ile *Kitâbu ma'âni'l-ahbâr ve şerhuhâ* adlı eserleri, el-Câhız'ın (ö. 255/868) *Kitâbu'l-ahbâr ve keyfe tasıh* adlı eseri bu kategoriye verilebilecek örnekler arasındadır.

İkinci pozisyon, sadece mütevâtir kategorisinde olan haber/rivayetleri kabul etmektir ki, bu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 227/841) kadar gerilere giden bir tutumdur.

Üçüncü pozisyon ise, ideolojik polemik aracı olduğu için rivayetler karşısında takınılan şüpheci tavırdır. Dırâr b. Amr (ö. 128/815) [makale yazarı vefat tarihi kesin bilinmeyen Dırar'ın bu vefat tarihini nereden bulduğunu belirtmemiştir] çeşitli fırkaların polemik amaçlı olarak kullandıkları rivayetler karşısında öfkesini dile getirerek bunları kabul etmeyi reddetmiştir. O, *et-Tahrîş ve'l-ircâ* kitabında hadisçilerin polemik amaçlı olarak rivayetleri suiistimal ederek

kullanmalarına tepki göstermiş ve bu suretle en-Nazzâm'a (ö. 220/835) da öncülük etmiş olmaktadır (s. 65).

Ayrıca Dırar, Nazzâm'dan önce rivayetlerin bağımsız bir delil olamayacağı konusunda ağır eleştirilerde bulunmuş ve hatta bu amaçla onun *Kitâbu tenâkudi'l-hadîs* adlı bir eser yazdığı da nakledilmiştir. Dırar bu kitabında o zaman mevcut olan her fırkanın hadis koleksiyonlarında kendilerini destekleyecek/haklı gösterecek rivayetler bulabildiğini ileri sürerek, rivayetlerin güvenilirliğini tartışmaya açmıştır.

Burada yazara not düşmek adına Dırar'ın bu ifadelerinin, İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inin girişinde alıntıladığı eleştirileri andırdığına dikkat çekmekte yarar vardır ki, onun Dırar'ın bu kitabına –ve de Hüseyin Hansu hocamıza göre *et-Tahrîş* adlı eserine- cevap olarak *Te'vil*'i yazmış olabileceğini gündeme getirmektedir.

Usman'a göre Nazzâm daha da ileri giderek akıl ve Kur'ân dışında mütevâtir de âhad da olsa rivayetlerin kesin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüş ve ravilerin potansiyel zaaf ve hatalarına dikkat çekerek, hiçbir ravinin, aktardığı rivayetin metninde değişiklik yapmadığından emin olunamayacağını vurgulamıştır.

Dırar b. Amr (ö. 195/810) Mutezile'yi kozmolojik bir sistem olarak tesis ederken, hadis bu konuda kayda değer hiçbir rol oynamamıştır. Onun rivayet merkezli muhaliflerine karşı akıl ve Kur'ân'a dayanarak rivayetleri reddetme tutumu Ebûbekr el-Asamm (ö. 201/816) tarafından da sürdürülmüştür. Ancak Sünnetin hadisleşmesi olgusu karşısında Nazzâm ve daha sonra Basra'lı [polimat]/ansiklopedist Câhız hadis rivayetlerinin kullanımını kesinlik ifade eden mütevâtir ile sınırlandırmaya ve bunun için gerekli şartları belirlemeye yönelmişlerdir. Bu gelişmelerin sonucu olarak Mutezile çok daha az miktarda hadis rivayetini kabul etmiş görünmektedir (s. 66).

İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde Mutezile'nin hadis alanındaki eleştirilerine cevap vermek amacıyla ele aldığı bazı konular da [rivayetçi/nakilci] Hadisçiler ile [Kur'ân ve aklı merkeze alan] Mutezile arasındaki yaklaşım farklılıklarını gözler önüne sermektedir (s. 67-68).

Klasik Dönemde Mutezile'nin Hadis Konusundaki Tutumu:

III. yy sonları ile V. yy başlarında Mutezile bir yandan "Sünnet'in hadisleşmesi" olgusu diğer yandan 234/848'de Bağdad'daki engizisyon uygulamaları ardından giderek hasımlarıyla uzlaşmaya yönelmiş ve rivayet merkezli hasımları/rakipleri olan hadisçilerinkiyle mukayese edilebilecek derecede hadis araştırmalarına girişmiştir. Mesela Muhammed b. Imrân el-Merzubânî (ö. 384/994) Mutezilî bir alimdir ve hadisçiler kendisini güvenilir bir ravi olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mutezile'nin hadisleri üzerine bir kitap da yazmıştır. Ebû

Saîd Ali b. es-Semmân (ö. 434/1042) ise itikatta Mutezilî fıkıhta Hanefî olarak el-Hatîb el-Bağdadî'ye (ö. 463/1071) hadiste hocalık yapmıştı.

Mutezile'de hadis konusunda asıl değişiklik Kadı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ile ortaya çıkmıştır. Zira daha önce Mutezile uleması hadisler konusunda ihtiyatlı olan Hanefî mezhebine mensup iken, o Şafiî mezhebine geçmekle Şafiî mezhebinin hadisler konusundaki tutumuna tabi olarak, fıkhî alanda hadislerin her tabakada birden çok ravi tarafından rivayet edilmiş olma şartından vazgeçmiş, ama kelamî konularda mütevâtir şartını sürdürmüştür.

Makalede Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) [s. 61 ve 64'te ise 477/1085 şeklinde?] hakkında daha önce Hanefî mezhebine bağlı olduğundan bahsedilmesine rağmen (s. 61), birkaç sayfa sonra Şafiî mezhebine mensup olduğu ve kendinden sonraki birçok Şafiî usul-i fıkıh kitabına örnek teşkil ettiği (s. 69-70) ifade edilmekte, dolayısıyla bu konuda titiz davranılmadığı görülmektedir.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ninâhad hadislere yaklaşımının, hemen hemen bütün Sünnî Müslümanların paylaştığı yaklaşımın aynısı olduğunu söyleyen yazar, âhad haberin kesin bilgi (ilm) değil amel etmeyi gerektiren muhtemel/tahminî bilgi (zann) ifade ettiği şeklindeki onun bu yaklaşımın aslında Şafiî'nin yaklaşımı olduğunu ileri sürmekteyse de (s. 70), bu husus oldukça tartışmalıdır, zira Şafiî'nin *er-Risale*'deki ifadeleri onun âhad haberi de mütevâtir gibi kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü göstermektedir. [Bu konuda geniş bilgi için *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü* adlı antolojiye bakılabilir.]

Sonuç kısmında yazar Sünnet ve hadis konusunda Mutezile'nin kuruluş döneminden klasik dönemine kadar dikkat çekici değişiklikler görüldüğünü vurguladıktan sonra, mesela Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Kubûl [Kabul?] el-Ahbâr adlı eserinde Sünnet'i Kur'ân'dan sonra kelam alanındaikinci önemli kaynak olarak gördüğünü belirtir. El-Belhî'ye göre bir hadisin sahih olabilmesi için Kur'ân'a ve üzerinde ümmetin veya ilk İslâm toplumunun icma ettiği sünnetlere aykırı olmaması gerektiğine değinir, Câhız'ın da haber/hadis kavramından ziyade "üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği sünnetler" kavramını kullandığına dikkat çeker. Buradan hareketle Mutezile'nin Sünnet, mütevâtir ve âhad haber konularında tamamen aynı fikirde olduğunu söylemenin zor olduğunu ifade eder. Mutezile'nin muhtemelen Sünnet'e, fıkıhta takip ettiği Ebû Hanife gibi ilk Hanefî fakihlerin gözlükleriyle baktıklarını da ekler. Mutezile'nin fıkıhta Sünnî mezhepleri takip etmesinden bu yana Sünnet'i ekseri ulema gibi anladığını, fıkıh değil sadece kelam alanında farklı bir tutum sergilediklerini de ekler (s. 70-71).

[Not: Yazarın kullanımlarında geçen Kubûl el-Ahbâr (s. 69, 70, 73) şeklindeki okunuşa Batı dillerinde çok rastlanmakla beraber kanaatimizce doğrusu "Kabul el-Ahbar" şeklinde olsa gerektir. Bu makalede bazı redaksiyon problemleri de dikkati çekmektedir. Mesela s. 70'teki "The Muʿtazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology" cümlesinde "cantered" muhtemelen "centered" olmalıdır.

Hem bu örnek hem de s. 73, dpnt. 52'deki (See also chapter in this volume) şeklindeki ifade, kitabın redaksiyon konusunda oldukça problemli olduğunu göstermektedir.]

Sonuçta Usman'a göre naklî bilgi Mutezile tarafından dinî alana dair en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

4. Hadis'in Sünnetleşmesi (veya Sünnîleşmesi), Sünnet'in Hadisleşmesi (Aişe Y. Musa)

Aişe Musa'ya gelince, o Sünnî [aslında sadece Ehl-i Hadis?] hadis literatürünün fıkhın hizmetinde nasıl geliştiğini ve bu literatürün "Hadis'in Sünnetleşmesi" ve "Sünnet'in Hadisleşmesi" olgusunu nasıl pekiştirdiğini göstermeyi amaçlamıştır. O, Sünnî [sadece Ehl-i Hadis] literatürünün, hacimleri, içerdiği özel rivayetler, bunların yerleştirildiği konu başlıkları, ana ve alt bölümlerin sistematiği, Sünnet'in ve bilginin hadisleştirilmesi süreçlerini ve Sünnet'in kaynağı olarak Hz. Peygamber'in öncelik ve üstünlüğünü göstermesi bakımından fevkalade açıklayıcıdır.

Aişe Musa yine göstermektedir ki, hadis koleksiyonlarında Sünnet ve türevlerinin kullanılış sıklığı, yukarıda Hadis koleksiyonları ve konu başlıkları hakkında sunulan tabloyla sık sık ters düşmektedir.

Aişe Musa yazısına başlarken, eş-Şafii'den (ö. 204/820) bu yana Sünnet ile hadisin eş anlamlı görüldüğünü söylemekteyse de, aslında mantıken dahi bunun ancak eş-Şafiî'nin bu konudaki çabaları üzerinden belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşebileceğini görmek zor olmasa gerektir. Kaldı ki bunun böyle olduğuna dair Wael Hallaq'ın araştırmasından bizzat yazarın da haberdar olduğu görülmektedir (s. 78). Keza *Sahih-i Buhari*'nin Kur'ân'dan sonra en önemli kitap olduğuna dair ifadesi de zaman–mekân–kişiler–ekoller bağlamında oldukça tartışmalı bir ifade olması hasebiyle biraz boşlukta durmaktadır (s. 75).

Yazarın yaygın kullanıma uyarak sık sık Sünnî hadis koleksiyonları (s. 78,82) tabirini kullanmasını bir ölçüde mazur görmek mümkün ise de, konusu sünnet-hadis ayrımı ve daha sonra bunların eş anlamlı hale gelmesi olan bir araştırmacının, bu literatürün Ehl-i Sünnet'i değil, sadece Ehl-i Sünnet'in ona yakın bileşeninden Ehl-i Hadis'i temsil edebileceğini fark etmesi de beklenirdi.

Mâlik'in *el-Muvatta*'ının bir hadis kitabı değil fıkıh kitabı olduğuna dair kesin ifadesinin tartışmalı bir ifade olması –zira yazarın bu bağlamda musannef, sünen ve cami türü hadis koleksiyonlarının *el-Muvatta*'dan farkını da izah etmesi gerekecektir- bir yana, bu kitabın sünnetin henüz hadis ile yakın ilişkili bir kavram haline gelmediği bir dönemi yansıttığına işaret etmesi (s. 79) kayda değer görünmektedir.

Araştırmada kullandığı hadis kaynakları hakkında tanıtıcı bilgiler veren yazar, bu esnada müsnedlerin musanneflerden sonra telif edilmeye başladığını da ifade etmekte ve müsnedlerin gerçek anlamda hadis kitabı olduğuna dair değerlendirmeleri aktarmaktadır (s. 80). Hadis tarihine dair klasik çağdaş bütün eserlerde de tekrarlanan birinci iddia ilk bakışta doğru gibi görünse de, aslında bu öncelik sonralık meselesinin abartılacak kadar olmadığını söylemek mümkündür. Zira musannef tarzı ilk eserlerin derleyicileri ile müsned tarzı eserlerin derleyicileri arasında çok büyük bir zaman farkı yoktur. Hatta müsned tarzının musannef tarzından önce geliştiği tezi de varsa da, her iki türün beraber geliştiği şeklindeki yaklaşım (TDV, İslâm Ansiklopedisi, "Musannef" maddesi) daha gerçekçi görünmektedir. Öte yandan gerçek anlamda hadis koleksiyonu nitelemesini hakedenin müsned tarzı eserler olduğu şeklindeki değerlendirme de –diğer türlerin aynı zamanda fıkhî, kelamî, vs mülahazalara da dayandığı hatırlanacak olursa- makul görünmektedir. Keza sünnet-hadis ilişkisini en iyi gösteren eserlerin sünen tarzı eserler olduğu şeklindeki tespiti (s. 81) de kayda değer görünmektedir.

5. İbadî Ekolünde Sünnet Kavramı (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca'nın katkısı ise İbadî mezhebinde Sünnet kavramının gelişimiyle ilgilidir. İbadî mezhebinin erken dönem kaynaklarında Sünnet kavramı hem "Yaşayan Sünnet" anlamında hem de (Rasulullahın Sünnet'ini terkettiği kabul edilen Osman hariç, Ebûbekir, Ömer, Ali, Aişe, İbn Abbas ve Cabir b. Abdillah gibi) Peygamber'in en yakın çevresinin görüş ve uygulamaları anlamında (hem ilk dönem Basralı İbadî otoriteleri hem de Uman [yaygın ve yanlış kullanışta olduğu gibi Umman değil] fakihleri tarafından) kullanılmaktadır.

V/XI. yy sonu ile VI/XII. yy başlarında Uman'daki İbadî ansiklopedistlerinin eserlerinden anlaşıldığı üzere İbadî mezhebinde Sünnet'in hadisleşmesi sürecinin mekanizmalarını ve buna yol açan faktörleri de ortaya koymuştur. O şeriatta (Peygamber'in Sünnet'i anlamında) Sünnet'in Kur'ân karşısındaki statüsü ve pozisyonu konusunda İbadîler'in görüşlerinin, ilgili Sünnî literatürdekilerin bir yansıması olduğu sonucuna da varır.

Giriş'te yazar,günümüzde Uman'da [Umman değil], Cezayir'de Mzab vahalarında, Trablusgarp'ta Zavâra ve Cebel-i Nefûse'de, Tunus'ta Cerba adasında, daha önce Uman sultanlığına bağlı olan Zenzibar adasında yaşayan İbadîlerin,Haricîlerin bir devamı olduğu şeklinde yaygın, ancak günümüz İbadîleri tarafından şiddetle reddedilen tezi tekrarlaması bir yana, siyasî ve kelamî yönü ön plana çıkan bu mezhebin dikkatlerden kaçan önemli bir yönüne dikkat çeker: Yaşayan fıkıh mezheplerinin en eskilerinden olması! (s. 97).

Tıpkı Mutezile gibi Basra'da ve yine el-Hasen el-Basrî'nin ve İbn Abbas'ın arkadaşı ve takipçisi -ve Katâde b. Diâme, Amr b. Herim, Amr b. Dinar, Temim b. Huveys, Umâra b. Hayyân gibi sünni otoritelerinde hocası– olan Cabir b. Zeyd'in

öğrencisi Ebû Ubeyde liderliğinde başladığı ifade edilen İbadî hareketinin, Sünnî otoritelerle uzlaşma çabaları kesin olarak başarısız olunca, İbadîlerin giderek radikalleşme sürecine girerek, h. II. yy'ın ilk on'lu yılları ile sonu arasında Sünnî toplumdan kopuşun tamamen gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir (s. 98). Basra'da başlayan İbadî hareketi h. III. yy'dan sonra Basra'dan Uman'a taşındıktan sonra, III. yy'da başlayıp V. ve VI. yy'da yoğunlaşan bir sistematizasyon sürecine girerek Sünnî eserlerde tartışılan konuları andıran bir yapı içerisinde kendi fıkhını oluşturmuştur (s. 98). XIX. yy'da İbadîlik, Abdulaziz b. el-Hacc el-İzcînî (ö. 1808), Muhammed b. Yusuf Itfıyyiş (ö. 1914) eliyle Mağrib'te, Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (ö. 1914) eliyle de Uman'da bir rönesans gerçekleştirmiştir (s. 98).

İbadî fıkhının, Kur'ân, Sünnet, kıyas ve icmaı esas alması itibariyle diğer mezheplerden farkı yoktur. Sadece diğer mezheplerin kabul etmediği bazı rivayetler ve bazı konularda kaynakları farklı yorumlamaları sebebiyle fürûda Sünnîlikten farklı bazı sonuçlara varmış olduklarını söylemek mümkündür (s. 99).

İlk İbadî Kaynaklarda Sünnet Kavramı

Mezhebin kurucu imamı Cabir b. Zeyd'in görüşleri biri İbadî (Dumam b. es-Sâib, Ebû Ubeyde, Ebû Nuh Salih, Hayyan el-A'rac) diğeri Sünnî (Katâde, Amr b. Dinar ve Amr b. Herim) olmak üzere iki kanaldan intikal etmiştir (s. 99).

Cabir b. Zeyd'e göre Sünnet, Hz. Peygamber kadar sahabe görüşlerini de içine alan genel bir kavramdır (s. 101). Keza Sâlim b. Zekvân'ın miladî 800 yıllarında yazıldığı iddia edilen bir mektubuna göre o, Sünnet kavramını hem Peygamber'in Sünneti hem de salihlerin ve hulefa-i raşidinin –Peygamber'in sünnetine ihanet etmekle suçlanan Osman hariç, Ebûbekir ve Ömer'in- sünneti anlamında kullanmıştır (s. 101-102).

Cabir ve Ebû Ubeyde'ye göre fıkhî konularda önce Kur'ân'a, onda yoksa Sünnet'e başvurulur. Bir kelamcı ve fakih olarak Ebû Ubeyde nakilci bir yaklaşım sergilemiş ve re'yin kullanımına şiddetle karşı çıkmış, sadece bir icmâ oluşması durumunda re'ye kapı aralamıştır (s. 102).

İbadîlerin hadis koleksiyonu oluşturma yönündeki ilk adımları Ebû Ubeyde'nin halefi er-Rabî' tarafından atılmıştır (s. 103).

Başlangıçta İslâm dünyasındaki fıkhî tartışmalara aktif olarak katılan İbadîler, daha sonra giderek Sünnî geleneğe karşı hırçın polemiklere girişmiş ve İslâm dünyasının sınır bölgelerinde izole topluluklar haline gelmişlerdir (s. 104).

İbadî Ekolün Rasyonalizasyonu

H. III. yy'dan sonra İbadîlik, usul-i fıkha yönelmiş ve kaynakların otoritesi, güvenilirliği ve yorumlanması konularındaki tartışmalara girişmişlerdir (s. 104).

H. III. yy'da Ebû'l-Munzir'in (ö. 290/ 908) *Kitabu'r-rasf* adlı eserinde kaynaklar Kur'ân, Sünnet ve İbadî geleneği (âsâru'l-müslimîn) şeklinde sınırlanmıştır. Ona göre Sünnet Kur'ân'dan bağımsızdır, onu açıklar, ek hükümler getirir, hatta neshedebilir (s. 105,107). Ancak ne onun bu eserinde ne de h. III. yy İbadî kaynaklarında Sünnet'in Peygamber'in sünneti ile sınırlandırıldığına dair herhangi bir ipucu yoktur. H. IV. yy'da ise usul-furû'ayrımına gidilerek, İbadîliğin doktrininin, Sünnî usul kitaplarındaki plana göre tartışıldığı yeni bir döneme girilmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Berake el-Behlevi'nin (IV/X. yy ikinci yarısı) *Kitâbu'l-câmi'* adlı eseri Sünnî ekollerin hadis tasnifini benimseyerek, İbadî fıkhına kayda değer bir katkıda bulunmuştur (s. 105).

Uman kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

İbadîler isnadı sağlam olmak kaydıyla diğer mezheplerin kaynaklarındaki hadisleri delil olarak kullanmakta bir beis görmezler. Hatta Sünnî/Ehl-i Hadis kaynaklarındaki rivayetleri bazen isnatsız ve sıhhatini sorgulamaksızın kullandıkları da vâkîdir. Herkesin ortak malı olarak görülen bu hadis kaynakları İbadî mezhebi tarafından adeta emilmişse de, bunun sadece fadâil/faziletler konularında geçerli olduğunu, mezhebin doktrinine ters düşen rivayetleri kapsamadığını da vurgulamakta yarar vardır (s. 106).

Mağrib Kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

Kuzey Afrika'daki İbadîler, Fatımilerin egemenliği üzerine Mzab, Cerba ve Cebel-i nefuse gibi ücra bölgelere çekilmek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde İbadîler Mağrib'te egemen olan Mâlikîliğin de etkisiyle Sünnî [Ehl-i Hadis] kaynaklarındaki rivayetleri İbadî geleneğine asimile etmişler. Mamafih VIII/XIV. yy'da hâlâ Sünnî kaynaklara başvurmada isteksizlik ve mümkün olduğunca onlardan uzak durma eğilimi de mevcuttu. Kurtuba'da Sünnî hocalarından aşina olduğu bazı Sünnî hadis kaynaklarından ilk olarak –*el-'Adl ve'l-insâf* adlı eserinde-bahseden İbadî müellif ise Ebû Yakub Yusuf el-Vercelânî'dir (s. 108). Ayrıca Kur'ân'a ters düşmeyen rivayetlerin kabulü, ters düşenlerin ise reddedilmesi ya da tevil edilmesi gerektiği prensibi de İbadî geleneğinde kendisine yer bulmuş görünmektedir (s. 109).

Er-Rabî' b. Habîb'in *el-Musned*'i

Bu kitabın özelliği, İbadî ravilerce aktarılmış olan rivayetlerin, Sünnî kaynaklarda Sünnî ravilerce aktarılmış olanlarla –ufak bazı lafız farkları dışında– aynı lafızlarla nakledilmiş olmasıdır. Çağdaş İbadî ulema tarafından Buharî ve Muslim'in Sahihleriyle kıyaslanabilecek düzeyde kabul edilen *el-Musned*'in iddia edilen döneme ait olup olmadığı konusunda bilhassa Batı'da yapılmış birçok

araştırma da bulunmaktadır. Ancak önemli olan, *el-Musned*'in, diğer mezheplerin kaynakları karşısında İbadîlere kendilerine ait müstakil bir hadis kaynağı bahşetme işlevine sahip olmasıdır (s. 110).

Sonuç

İbadîler Basra'da iken ilk İbadî otoriteleri Sünnî otoriteler ile temas halinde olup bilgi alışverişinde bulunuyorlar ve bu suretle genel olarak İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunuyorlardı. Daha sonraki dönemlerde İbadîler İslâm dünyasının ücra bölgelerine çekilmişler, bu da onların kapalı bir gelenek oluşturmalarına yol açmış, daha sonra tedricî olarak diğer mezheplerde mevcut olan hadis ilmi esaslarını benimseme yoluna gitmişleridr. Çağdaş dönemde İbadîlik içerisindeki yenilikçi çabalar tekrar İbadîler ile diğer mezhepler, özellikle de Sünnîlik arasında yakınlaşma çabalarına da yol açmış durumdadır (s. 111-112).

6. Erken ve Ortaçağ Dönemi Hanefîliğinde Sünnet Kavramı (Ali Altaf Mian)

Yazar daha girişte tartışmalara yol açabilecek bazı genel değerlendirmeler yapmaktadır. Bir yanda Hanefîlerin Sünnet'i dinî hayatta oturmuş uygulamalar ve standart pratikler olarak tanımladıklarını söylerken, az ileride onların Medine'de hâkim olan kolektif/toplumsal sünnetler anlayışını sınırladıklarını, zira sadece güvenilir isnatlarla rivayet edilen Peygamber'in sözlerinin Kur'ân'a denk olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir (s. 118-119). Bunları söylerken, Ebû Yusuf'un *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzaî* adlı eserindezikrettiği, "es-Sunne el-ma'rûfa el-mahfûza" diye nitelendirdiği yaygın olarak bilinen sünnetler kavramıyla çeliştiğinin farkına pek varamadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan yazar, Hanefîlere göre Sünnet'in vahy-i gayr-i metluvv kategorisinde olduğunu da ileri sürmekte (s. 118-119), ancak bütün bu iddialarının yer aldığı paragraf sonunda verdiği kaynak insanı şaşırtmaktadır: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (12 Temmuz 2014'teki yazışmamızda bu cümlede ifade edilen fikri bana veren Behnam Sadıki'ye minnettarım)" (s. 135/ dipnt. 10).

Hatta bu satırların hemen akabinde yazar Hanefîlerde sünnettin kesin olan ve olmayan iki kısma ayrıldığını, her iki tür sünnetin de hem hadisler şeklindeki yazılı kaynaklarda hem de İslâm toplumunun yerleşmiş sabit standartlarında bulunabileceğini söylerken (s. 119) de Hanefîlerin kolektif/toplumsal sünnnet anlayışını sınırlandırmak istedikleri şeklindeki önceki iddiasıyla ters düşmüş olmaktadır.

Daha sonra Hanefî mezhebinin yayılışına dair bilgiler veren yazar, bu esnada IX-X. yy'da Hanefîler'in birçoğunun Mutezilî olduğuna işaret etmekte ve bu sebeple bu akılcı teolojinin söylemsel oluşuma damgasını vurduğunu söylemektedir (s. 119) ki, son zamanlarda giderek daha fazla gündeme gelen Hanefî-Mutezile ilişkisi bakımından bu açıklamalar kayda değer görünmektedir.

Bu dönemde Hanefîler'in hadis rivayetine [Hadisçilere göre] daha az angaje olduğuna dair yazarın ifadeleri (s. 119), onların hadis alanındaki faaliyetlerinin önemsenmemesine yol açmamalıdır, zira hem hadis koleksiyonları oluşturmak (mesela Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen'in ilk defa *el-Âsâr* adlı eser telif edenler arasında yer alması, yine Muhammed b. el-Hasen'in *Kitabu'l-hucce* adlı eseri), hem de hadis/rivayet ilminin teorik temellerini atmak (mesela Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İsa b. Ebân'ın hadis usulüalanındaki teorik katkıları) bakımından onların hadisçilere önceliğinin çoğunlukla bilinmediği ya da gözden kaçırıldığı unutulmamalıdır.

Et-Tahavî'nin (ö. 312/933) ve onun şarihi olarak el-Cassas'ın (ö. 981) Kûfe'den devralınan Hanefî fıkhının haklılığını Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak göstermeyi amaçlamaları, bu ikisinin ilk dönem Hanefî fıkhını Peygamber'in Sünnet'ini Kur'ân'dan türetirken kullandığı yorumlayıcı aklın özeti olarak gördükleri anlamına geliyordu (s. 120). Bu durum hem Hanefîliğin muteber kaynaklara dayanılarak temellendirilmesi çabalarını, hem de Hanefî üçlü otoritesinin [Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasen] varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (s. 120). [Yazar müteakip paragraflarda bu üçlü otoritenin statüsünün zaman içerisinde daha da arttığını göstermek üzere açıklamalarda bulunmaktadır.]

Hanefî Üçlü Otoritesi ve Sünnet

Irak'ta bir garnizon kasabası olan Kûfe'nin fakihlerinin, Mâlik b. Enes'in Medine merkezli Sünnet anlayışından farklı bir sünnet kavramı geliştirdiklerini ifade eden, ancak bu farklı anlayışın ne olduğuna dair bilgi vermeyen yazar, sadece Hanefî üçlü otoritesinin eserlerinde Sünnet'in toplumsal normlar ve Peygamber ve sahabesinin örneklikleri şeklinde tanımlandığını, onların Sünnet'i Medine'deki tatbikata hasreden Mâlik'e itiraz ettiklerini söylemekle yetinmektedir (s. 121). Ancak bu itiraz üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Zira itirazın Sünnet'in toplumsal pratikler şeklinde nesilden nesile aktarılmasına mı, yoksa sadece Medine'deki pratiklere hasredilmesine mi olduğunun netleştirilmesi gerekir. Çünkü Ebû Yusuf'un da Mâlik'in görüşünü andıran ifadelerine *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Tıpkı "Aleyke bimâ aleyhi'l-cemâatu mine'l-hadîs (Toplumun amel edegeldiği hadisleri al!)" (*er-Raddu*, s. 31) veya "*es-Sunne el-ma'rûfa* (Maruf/bilinen Sünnet)" (*er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî*, s. 32) şeklindeki kullanımlarında olduğu gibi.

Mamafih bu kitapla ilgili sizlere sunduğumuz bu değerlendirme notlarını hazırlarken, tekrar baştan sona tarama ihtiyacı duyduğumuz *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî* esas alınacak olursa, Ebû Yusuf'un Sünnet konusunda kavramsal, epistemolojik ve metodolojik açıdan kendi kendisiyle tutarlı olup olmadığı açısından bu eserin titiz bir biçimde incelenmesinin şart olduğu kanaatine ulaştığımızı da burada belirtmek isteriz.

Bütün bunlar bir yana, yazarın Muhammed Zâhid el-Kevserî'den naklen, Hanefîliğin "şûra mezhebi" olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemli bir husustur: Hemen hemen diğer bütün fıkhî mezhepler başlangıcında tek tek kişiler (el-Evzâî, Mâlik, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhiri, v.d.) tarafından temelleri atıldığı halde, Hanefî mezhebi daha baştan itibaren Ebû Hanife başkanlığında birçok fakih, hadisçi, tefsirci ilim adamının da katılımıyla şura/danışma/konsültasyon yöntemiyle çalışmalarını sürdürmüş ve mezhebin temellerini atmış görünmektedir ki, yazarın da "Hanefî mezhebinin üçlü otoritesi"nden bahsetmesi bu olgunun bir göstergesi olsa gerektir. Dolayısıyla bu husus Hanefî mezhebini hemen diğer bütün mezheplerden farklı kılan bir özellik olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.

Ebû Hanife'nin Sünnet'e yaklaşımı konusunda ikinci elden kaynaklardan yapılan alıntılara dayanarak sergilenen yorumlarda (s. 122), keza Ebû Yusuf'un konuyla ilgili ifadelerinde Sünnet ile toplumsal tatbikat şeklindeki Sünnet'in mi, yoksa hadis rivayetlerinin mi kastedildiği yeterince açık değildir. Mamafih Ebû Hanife'nin Sünnet'e giriş kapısının Hammad b. Ebî Suleyman olduğu ve onun da tamamı Kûfe'li olan bir şecerenin parçası olduğu (s. 122) göz önüne alındığında, bireyler tarafından aktarılmış olan bilgilerin esas alındığı tahmin edilebilir. Bu doğru ise, o takdirde Hanefîler ile Ehl-i Hadis arasında Sünnet-Hadis konusunda temelde ciddi bir yaklaşım farkının olup olmadığı hususu da gündeme gelebilecektir.

Hanefîlerin üçlü otoritesinin fıkhî görüşlerini temellendirmek için hadis rivayetlerini kullanırken "Rasulullahın hadisi (hadisu Rasulillah)" tabirini kullanmalarının (s. 123) onların zihinlerinde merfu-mevkuf ayrımının mevcut olduğunu göstermesi hadis tarihi açısından önemli olduğu halde, yazar bu noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.

Mamafih Hanefî üçlü otoritesinin Sünnet anlayışlarının hadis ile özdeş olmadığına dair açık ifadeleri aktarmak suretiyle, meseleye büyük ölçüde açıklık getirilmiş olsa da (s. 123), önemli olan bu konuda Hanefîlerin kurucu imamlarının ne kadar tutarlı davranabildikleri meselesidir ki, yazar bu hususun öneminin farkına varmış görünmemektedir.

Ebû Yusuf'un, el-Evzaî ile olan polemiklerinden yola çıkarak yazar, Ebû Yusuf'un Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen âhad haberlere olan güvensizliğinin, daha sonraki dönemlerde Hanefîlerin âhad haber konusundaki tutumlarında belirleyici

model (paradigmatic) olduğunu ifade etmektedir (s. 124). Bu tespit yanlış olmamakla beraber bir bakıma eksik görünmektedir, zira bu konuda Ebû Hanife'nin benzer tutumunun oynadığı rolü görmezden gelme riskini de taşımaktadır.

Hanefî Usul-i Fıkhında Sünnet

Üçlü Hanefî otoriteyi takip eden dönemde Hanefî usulcülerinin sünnet ve hadis kelimelerini birbirinin yerine kullandıklarını, Sünnet kavramının sahabe görüşlerini de içerir halde kullanıldığını, maruf ve meşhur sünnet kavramının mütevatir ve meşhur olmak üzere iki tür hadis rivayetine tekabül ettiğini, sahabilerin rivayet ettiği âhad haberlerin kıyasa dayalı hükümlere tercih edilip edilmeyeceği meselesinde fakih sahabilerin rivayetlerini kıyasa tercih ettiklerini belirttikten sonra, bunları detaylı olarak ele almaya girişmektedir (s. 124-125).

Burada yazarın dikkat çektiği önemli nokta, bu dönemde Hanefî usulcülerin Kur'ân ve Sünnet'i daha geniş bir epistemolojik ve metodolojik çerçevede ele almalarıdır. Epistemolojik olarak Kur'ân ve Sünnet'i "ilm, yakin (kesin bilgi)" ve "zann (kesin olmayan, zannî, tahmini bilgi)" çerçevesinde, metodolojik olarak da bu ikisini "edille, hucec, usul" çerçevesinde ele almışlardır. Bu sebeple de onlar kesinlik ifade etmeyen kıyas ve âhad haber/hadis gibi kaynakların öncelik sırasını aşağılara indirmişlerdir (s. 125). Mamafih kıyas şeriatın kesin kaynaklarına dayalı bir kıyas ise, bu takdirde kıyası fakih olmayan sahabilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. İşte Hadisçiler de kısmen bu sebeple Hanefîleri "Ehlu'r-ra'y (Re'y ehli)" şeklinde bir nitelemeyle eleştirmeyi sürdürmüşlerdir (s. 125).

Bu dönemde Hanefî usulcülerin dini inanç ve eylemlerin sağlam esaslara dayandırılması amacıyla, aklî-kelamî/rasyonel-teolojik yaklaşımı tercih ederek, buna vurgu yaptıklarından bahsedilmesine rağmen (s. 125), üstelik Hanefîlerin konuyu ele alışlarındaki –felsefedeki zorunlu ve mümkün ayrımını çağrıştıran- bu değişim ile Mutezile'deki benzer yaklaşımlar arasındaki paralellik oldukça dikkat çekici olduğu halde, bu benzerliğin Hanefîler ile Mutezile arasındaki organik ilişkinin tabii bir sonucu olabileceği hususu nedense akla gelmemiştir.

Yazara göre Hanefî usulcüleri kesinlik ifade eden kaynakları tutarlı bir epistemolojik sisteme oturtmuşlar ve bu çerçevede âhad haberin yerini bu şekilde belirlemişlerdir. Aron Zysow'a göre onların âhad haber konusundaki bu tutumları iki amaca yönelik idi: a) Kıyas için işlevsel olacak yeterli sağlam rivayet malzemesi temin etmek, b) fıkıh sistemini geçersiz hale getirebilecek olan malzemeyi dışarıda bırakmak. Sonuç olarak Hanefîlerin fıkıh sistemlerini [kesin bilgi kaynakları olarak gördükleri] Kur'ân'a ve maruf/meşhur sünnetlere dayandırdıklarını söylemek mümkündür (s. 125).

Ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî'nin Sünnet konusundaki yaklaşımları hakkında da bilgi vererek konuyu kronolojik sıraya göre ele almaya devam eden

yazar, öncelikle ed-Debûsî'ye göre delillerin a) Aklî deliller (hücce akliyye) ve b) Şer'î deliller (hücce şer'iyye) olarak ikiye ayrıldığını ve her ikisinin de kesin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ettiğini, bunlardan şer'î delillerin de a) vahiy ve b) sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtmektedir (s. 125-126). ed-Debûsî'ye göre vahyin kesinliğinden şüphe olmamakla beraber, Sünnet konusunda durum biraz karmaşıktır. Zira bizatihi Rasulullah'tan duyulan bir haber ile ondan bize tevâtüren intikal eden haberler kesinlik ifade ederken, ahad haber sadece ihtimal/zannîlik ifade eder. ed-Debûsî bu şemaya, bir başka kesin şer'î delil olarak gördüğü icmaı da ekler. Yazara göre ed-Debûsî'nin bu tasnifi, Hanefîlerin şer'î delilleri düzenlerken nasıl bağımlılık-bağımsızlık (heteronomy-autonomy) gibi epistemolojik kavramları kullandıklarını da göstermektedir.

Hanefî fakihlerin iman ve amel alanında sağlam delillere dayanma amacı yanında epistemolojik filtre kullanmalarının bir başka önemli amacı daha vardı: Kesin deliller olarak gördükleri Kur'ân ve Sünnet'e dayalı sistemlerine ters düşen âhad hadis rivayetlerinin de içerisinde yer aldığı hadislerin sıhhatini ispata yönelik olarak gelişmekte olan çabalar karşısında, âhad hadislerin kesin bilgi değil zan ifade ettiğini kabul ederek şer'î deliller içerisindeki derecesini aşağılara çekmek (s. 126).

es-Serahsî de Sünnet'i, Peygamber'den doğrudan işitilen ya da ondan tevatüren nakledilen bilgiler olarak tanımlamıştır. Hanefîler sünnet ile mütevatir ve meşhur haberleri eş anlamlı kabul etmiş, âhad haberleri ise Sünnet'in ikinci dereceden kaynağı olarak görmüşlerdir. Serahsî gibi usulcülerin sünnet ile mütevâtiri aynı düzlemde görmek istemeleri önemliydi, zira onlara göre Kur'ân'ın otoritesi de Sünnet'e dayanmaktaydı. O yüzden Serahsî Sünnet'in bütün dini normların temel kaynağı olduğunu, Kur'ân'ın bile ilk olarak Peygamber'in otoritesine dayalı olarak onun ağzından duyulup işitildiğini vurgulamıştır (s. 126-127).

el-Pezdevi *Usul*'ünde sünnet konusuna farklı boyutlar ekler. O Sünnet'in emir-nehiy ve âmm-hâs gibi yönleri olduğunu, Kur'ân'ı detaylandırıp bu gibi hususları açıkladığını, bir anlamda Kur'ân'dan türetilen temel fıkıh iskeletine et giydirdiğini söyler (s. 127).

Hanefî haber tipolojisini teorize etmek için el-Pezdevî, ittisal kavramını devreye sokar. Bunu yaparken Peygamber modeli ya da öğretisi problem değildi, problem bu kutsal bilgi manzumesinin tarihsel aktarımındaki ve nesilden nesile aktarılmasındaki tutarsızlıklar ve uyuşmazlıklar idi. Zira sözlü aktarımın doğasından dolayı bu tür rivayet temelli bilgi manzumesinin hata içerme ihtimali söz konusuydu. Bu yüzden fakihin, rivayet edilen bir hadis ile Peygamber arasında güvenilir bir bağlantı/zincir olduğundan emin olması gerekir. Bu amaçla ed-Debûsî "ittisal" kavramını geliştirip detaylandırır ve a) şüpheden uzak tam ittisal (mütevâtir haber) b) şeklî olarak birtakım şüpheler içeren haber (meşhur) c) hem

şeklî olarak hem de içerik olarak birtakım şüpheler içeren haber (haber-i vâhid/âhad haber) olmak üzere üç kategoriden söz eder. Bu son kategorideki haberlerde hem içeriğinde hem de isnadında hata ihtimali söz konusudur. el-Pezdevî daha sonra bu üç tip haber/rivayetin fıkhî ve kelâmî sonuçlarını detaylı olarak ele alır. Bu ise Hanefî fakihlerin Sünnet tipolojisi ile epistemolojik tipoloji arasındaki nasıl temel bir ilişki kurduklarını göstermektedir.

ed-Debûsî mütevâtirin taşıması gereken şartlar arasında, ravilerin farklı bölge ve beldelere dağılmış olma şartını da saysa da, onun eserini şerheden şârih el-Buharî, bu şartın bazı Hanefî usulcüleri tarafından paylaşılmadığına işaret eder. Onun bu şartı koşmasının altında ise, sadece tek bir şehre, yani Medine'ye hasredilen Medine ekolünün, "Medinelilerin ameli"nin meşruiyetini sarsma amacı yatmaktadır.

Bu konuları ele alan yazar, Hanefîlere göre mütevâtirin sadece yazılı kaynakları değil, eylem ve değerleri de kapsayan bir mahiyet arz ettiğini söylemekte, ancak bu konuda teşekkül döneminden veya klasik dönemden örnek vermek yerine 1933 yılında vefat etmiş olan Enver Şah el-Keşmirî'ye sıçrama yapmakta ve onun mütevâtiri a) rivayet temelli b) gurup temelli c) uygulama temelli d) ortak bilgi veya değerler temelli olmak üzere dörde ayırmasını Hanefîlik adına sunmaktadır (s. 129, 130) ki, bu yapılanın oldukça tartışmalı olduğunu söylemeye lüzum dahi yoktur.

Bu arada el-Keşmirî'nin bu tasnifine dayanarak bol bol tekfir hükmü verdiği örnekleri de sıralayan yazarın, bunların ne kadar gerçek mütevâtir örnekleri olduğunu sor(gula)madan geçmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira mesela misvak kullanmak ve mucizeler gibi fevkalade tartışmalı konuların –keza aynı müellifin mütevâtir olduğunu iddia ettiği İsa'nın inişi meselesinin– mütevâtir olarak sunulması (s. 129-130) en azından bunların mütevatir sünnet olduğu iddiasının tartışmalı olduğuna işaret edilmemesi yerinde olmamıştır.

Ardından meşhur haber hakkında verilen bilgiler, meşhurun Kur'ân'ı nesh ve tahsis edebileceğine dair açıklamalar, meşhur haberi reddedenlerin kâfir değil sapık olacağına dair ifadeler yer almakta ve meşhur ve mütevâtirin otoritesinin Kur'ân'ın otoritesi ile kıyaslanabilir düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 130).

Âhad habere gelince el-Pezdevî onu, mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşamayan haber/rivayetler olarak tanımlar ve amel etmeyi gerektirse de kesin bilgi/itikad gerektirmediğini söyler. Diğer bir ifadeyle fıkhî konularda delil olsa da akaid konularında delil olmaz. Hanefîler âhad habere tanıdıkları bu düşük seviyeli otorite açısından Mâlikî, Şafiî, Hanbelî ve Zahirîlerden ayrılırlar (s. 131).

Yazar burada tekrar kıyas ile âhad haber ilişkisine dönmekte ve daha önce aktardığı üzere, Hanefîlerin fakih sahabilerin rivayetleri ile fakih olmayanların rivayetlerini kıyas karşısında farklı değerlendirdiklerini tekrarlamaktadır (s. 131).

Ona göre klasik Hanefî usulcüleri geliştirdikleri bu usul ilkeleri sayesinde, mezhebin kurucu babalarının ortaya koydukları sistemde herhangi bir değişiklik yapma durumunda kalmamışlardır (s. 132).

Sonuç

Hanefîlerin usûl geleneklerinde epistemolojinin fevkalade önemli rolü açıkça görülmektedir.

Hanefîlerin kesinlik meselesine olan sadakatleri, yani doktrinlerinin sağlam bilgiye dayanması konusundaki titizlikleri, bu geleneğin rasyonel teolojiye olan borcunu göstermektedir.

Hanefîlere göre Hz. Peygamber'e kesin olarak ulaşan bilgi kaynakları Kur'ân, Sünnet ve İcma'dan ibarettir. Âhad haberler, sahabe kavilleri, kıyas, istihsan ve örf ise zannî bilgi ifade ederler.

Maruf ve meşhur sünnetin, Hanefîlerin temel fıkhî söylemi haline geldiğini söylemek mümkündür. Zira Kur'ân yanında kesinlik ifade eden ikinci bir kaynak olabilmesi bu sünnetin kesin sünnet olmasına bağlıdır. Hatta maruf ve meşhur sünnet onlara göre bütün ilahî/dinî/şer'î normların temel kaynağıdır.

Sünnet'in "kesin olan sünnet" ve "zannî olan sünnet" şeklinde ikiye ayrılması, daha sonraki Hanefîlerin, mezhebin kurucu atalarının sistemini savunabilmeleri için epistemolojik bir temel teşkil etmiştir (s. 132).

Çalışmanın 136. sayfasının 28 nolu dipnotunda yazar, pek çok çağdaşçı müslümanın (Muslim modernists) Hanefî mezhebinde hadis rivayetlerinin rolü konusunda yanlış tasavvurlara sahip olduklarına dikkat çekerek Muhammed İkbal örneğini vermektedir.

Yazarın bu değerlendirmelerine ek olarak, bu araştırmada İsa b. Ebân'ın Hanefî mezhebindeki rolünün yeterince tatminkâr bir şekilde ortaya konmamasının ciddi bir eksiklik olduğunu vurgulamakta yarar görüyoruz.

Özetle Ali Eltaf Mian'ın bölümü Ortaçağ Hanefî temel fıkıh ve usul-i fıkıh metinlerine göre Sünnet kelimesinin anlamlarını ele almaktadır. Hanefîler Sünnet meselesini epistemolojik olarak, fıkhî açıdan delil olma ve bağlayıcılık itibariyle ele almışlar ve bu amaçla kesinlik ifade eden Sünnet kavramına şeriatı açıklamada başvurmuşlardır.

7. Erken Dönem Şafii Mezhebinde Sünnet Kavramı (Gavin Picken)

Gavin Picken'in bölümü ise erken dönem Şafiî mezhebinde Sünnet kavramı konusunu ele almaktadır. O eş-Şafiî'nin Kur'ân–Sünnet–Hadis arasındaki

hermenötik ilişkiye dair "Vahiy matriksi (Revelatory matrix)" dediği teorinin bir parçası olarak "beyan" üzerinde durmaktadır. Picken, eş-Şafiî'nin eserinin bugün Şafiî mezhebi olarak bilinen yapıda nasıl algılandığı konusunu da ele almaktadır. Bu bağlamda eş-Şafiî'nin en önemli öğrencisi olan el-Buveytî'nin mezhebin oluşumundaki fevkalade önemli rolü üzerinde de durmaktadır. Bu kitabın amacı açısından el-Buveytî'nin en önemli katkısı, eş-Şafiî'nin, Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerinkine benzeyen hadis temelli fıkhî hermenötiğinin konsolide edilmesinde yatmaktadır.

Yazar makalesine, tartışmalı bir konu olan eş-Şafiî'nin usul-i fıkhın kurucu babası olduğu iddiasını tekrarlayarak başlamakta, üstelik çıtayı daha da yükselterek onun günümüze kadargelen "Put kırıcı" rolünden bahsetmekte (s. 139) ancak bu konudaki farklı görüşlerle herhangi bir hesaplaşmaya girmeden adeta bir ezber tekrarı yapmaktadır. Ayrıca eş-Şafiî'nin Sünnet konusunda, Sünnet'i hadise indirgeyerek bir paradigma değişikliğine yol açtığına dair malum tespiti de temellendirmeye gerek görmeden tekrarlaması dikkatlerden kaçmamaktadır (s. 140).

eş-Şafiî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu başlık altında bilinenlere yeni bir şey eklemediği gibi, onun Mâlik'e öğrencilik yapmasından bahisle, Mâlik'ten -Hicaz'da egemen olan Hadisçilerin metin merkezli fıkhî tekniklerinin bir uzantısı olan- fıkıh tekniklerini öğrendiğini ileri sürerek bizleri şaşırtmakta (s. 140) ancak Mâlik'in Medine'deki tatbikatı merkeze alan yöntemi konusunda herhangi bir değerlendirme yapmadan bu iddiasını –yine herhangi bir temellendirme gereği duymaksızın– ileri sürme cihetine gitmektedir. Sadece bu konularda değil,eş-Şafiî'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki müstesna kabiliyetine dair tabakat kitaplarında tekrarlanan iddiayı da ilmî bir temellendirmeye gerek görmeksizin tekrarlamakla yetinmiştir (s. 141).

eş-Şafiî'nin Beyan Teorisi

Yazar ezberleri tekrarlamaya devam ederek bütün fıkıh mezheplerinin dört kaynak (Kur'ân-Sünnet-icma-kıyas) üzerinde hemfikir olduğunu söylemektedir (s. 142). Halbuki bu dört kaynak teorisi Şafiî için bile tam olarak geçerli değilken –zira onun kıyas'a ve içtihada yaklaşımının Hanefîler'in aksine "kerhen" kabulden öteye gitmediği söylenebilir (s. 158, dpnt. 17)- bu dört kaynak dışında başka kaynakları da benimseyen –başta Hanefîler olmak üzere– fıkıh ekolleri söz konusu iken, böyle bir genellemenin ne kadar isabetli olduğunu yazarın kendisine sorması yerinde olacaktır.

eş-Şafiî'nin katkısının dört kaynak teorisiyle sınırlı olmadığını, amacının kaynaklar arası ilişkiyi düzenleyen ve aralarındaki çelişkileri gidermeyi amaçlayan

bir "fıkhî hermenotik" geliştirmek olduğunu söyleyen yazar (s. 142), bu dört kaynak meselesinin ne gibi bir "katkı" teşkil ettiğini de izah gereği duymamıştır. Halbuki bu dört kaynak eş-Şafiî'den önce de bilinen şeyler idi. Burada titiz bir dil kullanmak gerekirse ve katkı olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, sadece eş-Şafiî'nin şer'î delilleri dört ile sınırlandırma çabasından söz edilebilir.

Yazarın bu bağlamda yeni bir yorum olarak eş-Şafiî'nin bir "vahiy matrisi (revelatory matrix)" tasarladığını söylese de (s. 142), aslında bu vahy-i metluvv ve gayr-ı metluvv anlayışına yaslanarak eş-Şafiî'nin Sünnet ve hadisleri de vahiy kapsamına dahil etme çabasından farklı bir şey değildir.

eş-Şafiî'nin bu matrise göre 1)Kur'ân 2) Kur'ân+Sünnet 3)Sünnet şeklinde sıraladığı vahiy formlarının yazar tarafından "mimari simetri" (s. 143) olarak niçin ve nasıl nitelendirildiği sorusu bir yana, buradaki Sünnet'in mahiyeti de ıskalanmıştır. Zira eş-Şafiî'nin Sünnet derken kastettiği isnatlarla aktarılan "âhad hadis rivayetleri"nden başka bir şey değildir.

Bunu aklımızda tutarak eş-Şafiî'nin vahyin iki türünün (Kur'ân ve Sünnet) birbirine ters düşmesinin mümkün olmadığına, görünürde böyle bir tutarsızlık varsa bunun gerçekte değil zahirdeki bir tutarsızlık olduğuna dair iddiasını sorgulamaksızın aktarması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Halbuki yazarın ilk olarak eş-Şafiî'ye şunu sorması gerekirdi: İkisinin de vahiy ürünü olduğunu iddia eden eş-Şafiî Sünnet dediğinde Hz. Peygamber dönemine giderek o dönemi esas alarak mı değerlendirme yapmaktadır, yoksa kendisinin bulunduğu yerden ve zamandan mı yapmaktadır? İlki söz konusu ise, o döneme gidip bizatihi Kur'ân'da Hz. Peygamber'in açık hatalarına dair bazıları oldukça sert uyarıları görünce bu durumu nasıl izah edecektir? Sünnette eş-Şafiî'nin iddia ettiği gibi vahiy ürünü ise, Allah'ın elçisine herhangi bir konuda birtakım adımları atmasını "Sünnet vahyi" olarak emredip de ardından "Kur'ân vahyi" ile bu adımlardan dolayı onu eleştirmesi, bizatihi Allah'ın ulûhiyetine, adaletine ve vahyin güvenilirliğine darbe indirmek anlamına gelmez mi? Şayet eş-Şafiî'nin bulunduğu noktadan meseleyi ele alacaksak, önce neyin Sünnet olduğunu kesin olarak bilmemiz lazım ki, Kur'ân ile Sünnet arasında bir çelişki olup olmadığına karar verebilelim. Hz. Peygamber döneminden sonraki dönemlerde yaşayan herkes gibi eş-Şafiî'nin Sünnet adına konuşabilmesi için elinde iki imkan vardır: Ya mütevatir yaşayan sünnetler (haberu'l-âmme) ya da âhad hadis rivayetleri (haberu'l-hâssa). Peki eş-Şafiî Kur'ân ve Sünnet arasında çelişki olmaz derken bu ikisinden hangisini esas almaktadır? Her ikisini de esas aldığı takdirde "âhad haber" kategorisindekileri eş-Şafiî nasıl değerlendirecektir? Şayet bir âhad hadis rivayeti açıkça Kur'ân'a ters düşerse eş-Şafiî ne yapacaktır? Bu çelişki görüntüdedir, gerçek değildir diyerek meseleyi geçiştirecek midir, yoksa bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna mı varacaktır? eş-Şafiî'nin bu ikincisine hiç gönlü olmadığı *er-Risâle* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Dolayısıyla o, hadis rivayetlerinin Kur'ân'a aykırılık gerekçesiyle devre dışı kalmasını önlemek için birtakım mekanizmalar geliştirmeye

çalışmıştır. Özetle eş-Şafiî'nin bu gibi meseleleri çözebilmek için izlediği yol, çelişkileri umum-husus, cümle-nass ve nesh örgüsü içerisinde çözmeye çalışmaktır. Peki bu çözüm başarılı olmuş mudur veya ne kadar başarılıdır? Usul-i fıkıh geleneğine bakıldığında, eş-Şafiî'nin tahayyül ettiği şekilde ve düzlemde bir başarıdan söz etmek elbette mümkün değildir. Bunun da sebebi eş-Şafiî'nin "beyan" teorisinin omurgasını oluşturan bu beşli örgünün sübjektif yönüdür. Zira bir ayet veya hadis rivayetinin umum mu husus mu ifade ettiği daima açık ve net değildir. Bu yüzden usul-i fıkıh literatürü konuyla ilgili tartışmalarla doludur. Hatta iş, sadece umum siğası üzerine müstakil eserler yazmayı gerektirecek noktaya kadar varmıştır (Mesela Alauddin Keykeldî'nin *Telkıhu'l-fuhûm fî tenkıhi siyağı'l-umûm* adlı müstakil eseri buna iyi bir örnektir). Cümle (muğlak)-Nass (açık) lafızlar meselesi de aynı durumdadır.

Nesh'in durumu ise daha da tartışmalıdır. Zira konuyla ilgili bilgiler (esbab-ı nüzul rivayetleri) hem yeterli değildir, hem de güvenilirlik açısından birçok problemleyüz yüzedir. O yüzden bütün bu konularda İslâm uleması yüzyıllarca tartışmış, farklı yaklaşımlar sergilemiş ve farklı sonuçlara varmışlardır. Sadece mensuh olan ayetlerin sayısıyla ilgili olarak verilen farklı sayılar bile işin içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görmek için yeterlidir. Tabiatıyla neshi kabul etmeyenlerin varlığını da unutmamak gerekir.

Son derece önemli bir başka nokta ise, ikinci bir tür vahiy olarak görülen Sünnet ile özdeşleştirilen hadis rivayetlerinin istisnasız tamamının –mevcut bilgilerimize göre– mana olarak rivayet edilmiş olmaları gerçeğidir. Bütün bu mülahazalar ışığında eş-Şafiî'nin beyan teorisinin tıkır tıkır işleyen kusursuz bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise yazarın eş-Şafiî'nin "beyan" teorisiyle ilgili değerlendirmelerinin gözden geçirmeye ne kadar muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan eş-Şafiî'nin beyan anlayışıyla daha sonraları usul-i fıkıh'ta kazandığı anlamın farklı olduğuna dair Lowry'nin tespitini de eklemekte yarar vardır (s. 161, dpnt. 72).

eş-Şafiî'nin vahiy matrisi teorisinin ve beşli örgüsünün en ilginç [?] yönü olarak yazarın nesh teorisini göstermesine gelince; neshin vahiy kaynakları arasında değil, her kaynağın kendi içerisinde gerçekleşebileceği iddiası (s. 144) masaya yatırılmadan sunulmuştur.

Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği varsayımı iki tür vahyin birbiriyle çelişmeyeceği varsayımıyla uyumludur. Ancak Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler (mesela et-Tahrim, 2) bu uyumu mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Bunda eş-Şafiî'nin Sünnet içerisinde Hz. Peygamber'e inisiyatif hakkı tanımaması, bu kavramın içini tamamen vahiy olarak doldurma çabasının da payı vardır. Halbuki adına ister kıyas ister içtihat densin (mesela bkz. Abdurrahman b. Necm b. Abdilvahhab Cezeri, İbnu'l-Hanbelî'nin, *Akyisetu'n-nebiyy* (sav) adlı eseri ile *İctihadu'r-rasûl* veya *İctihadu'n-nebiyy* konulu eserler) Hz. Peygamber'in her adımını Kur'ân vahyi dışında ayrı bir vahiyle atmadığını gösteren pek çok ayet ve hadis

rivayeti varken bunları görmezden gelerek konuyu ele almak ilmi zihniyete aykırı bir tutum olur.

eş-Şafiî'de Sünnet–Hadis kavramı:

Peygamber Allah'ın iradesinin olgular dünyasındaki uzantısıdır (s. 147)

Peki eş-Şafiî'ye göre Sünnet'in içeriği nedir ve neye göre belirlenir? O, Sünnet'in kaynağı olarak daha baştan hadis rivayetlerini kararlaştırdığı için (s. 149, 151, 152), hadisin rakipleri olarak gördüğü nosyonlarla (s. 147) hesaplaşmaya girişmesi gerekiyordu ve bu sebeple öncelikle hocası Mâlik'in savunduğu Medinelilerin tatbikatı (amelu ehli'l-Medine) ile hesaplaşır ve bu tatbikatın Peygamber'in tatbikatlarının organik olarak gelişiminden ibaret bir şey olmayıp, Medine uleması arasındaki ittifaktan ibaret olduğunu düşünür (s. 146). Ancak eş-Şafiî'nin asıl derdi –bizim de *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü* adlı antolojide göstermeye çalıştığımız üzere– Sünnet ile özdeşleştirmeyi kararlaştırdığı hadis rivayetlerini tehlikeye atacağı için (s. 145) Medine ameline karşı çıkmaktır. Ama eş-Şafiî bunu yaparken doğrudan hocası Mâlik'i değil Mâlikî bir muhatabını hedef almaktadır (s. 159, dpnt. 30).

Hadisler'in tek kaynak olması tercihini tehlikeye sokan diğer bir yaklaşım ise Hanefîler'in sıklıkla başvurduğu istihsan olduğu için ona karşı da tavır alır ve onu telezzüz (keyfilik) olarak nitelendirir (s. 147).

Müteakiben yazar eş-Şafiî'nin Medinelilerin tatbikatı ve istihsan gibi fıkhi tekniklere karşı vahiy matrisini koyduğunu tekrarlar ve –Kur'ân vahyi konusunda ihtilaf olmadığı için, özellikle Sünnet üzerinde durup onu temellendirmeye çalıştığını söyler. Ancak yazarın bu konuda verdiği bilgiler *er-Risale*'nin ilgili içeriğinin tasviri bir özetinden ibaret olup, hemen hiçbir kritik ve analitik yaklaşım söz konusu değildir. *er-Risale*'de Sünnet'i temellendirmek amacıyla başvurduğu argümanların (s. 147-148) hemen hepsi tek tek eleştirel bir gözle *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü adlı* antolojide ele alındığından, onları burada tekrarlamamak için sadece bu bilgiyle yetinmek istiyoruz.

Mamafih burada eş-Şafiî'nin Kur'ân'daki "hikmet"in sünnet anlamına geldiği iddiasına dair Lowry'nin, -bu yorumun Şafiî öncesi tefsir literatüründe yaygın olmadığına dair- uyarısı yerindedir (s. 160, dpnt. 44). Nitekim Ebû Hanife (ö. 150) ile aynı yıllarda vefat etmiş olan Mukatil b. Suleyman'ın *el-Vucûh ve'n-nazâir* adlı eserinde –ki bir Kur'ân lugatı sayılır– Kur'ân'daki hikmet kelimelerinin beş anlamı arasında Sünnet'e tek kelime ile dahi yer vermemesi de bu durumu teyid etmektedir. Aynı değerlendirmeyi âhad haberleri temellendirmek için eş-Şafiî'nin geliştirmeye çalıştığı argümanlar (s. 149-150) için de yapmak mümkündür.

Bütün bu konularda bütün problemleri halledilmiş varsayan eş-Şafiî, son olarak çelişkili hadis rivayetleri meselesine de el atar ve vahiy matrisine dair beşli

örgü (umum-husus, cümle-nass, nesh) teknikleri yanında, çelişkili rivayetler arasında tercih yapmak için nelere dikkat edilmesi gerektiğini ele alır (s. 151).

Şafiî'nin Öğretisine Yönelik Tepkiler

Yazarın bu konuyu sadece eş-Şafiî'nin iki öğrencisi el-Muzenî ve el-Buveytî'nin muhtasarları üzerinden ele almasını (s. 151-153) başlıkla irtibatlandırmak pek mümkün görünmemektedir. Mamafih yazar bu iki özetle ilgili olarak önemli noktalara da işaret etmektedir ki, özellikle el-Buveytî'nin *Muhtasar*'ı ile ilgili olarak söyledikleri kayda değer görünmektedir.

Yazara göre eş-Şafiî'nin fıkhî dünya görüşünün öne çıkan unsuru hadis olduğu için, onun "Sahih bir hadis görürseniz benim mezhebim odur" demiş olmasından da hareketle, hadisler el-Buveytî için de bir "açık kart" haline gelmiş olmaktadır. Öyle olunca da –yazara göre– el-Buveytî, eş-Şafiî'nin eserlerini özetlerken sadece özetlememekte, gerektiğinde yeni hadisler eklemekte, bazılarını çıkarmakta ve buna bağlı olarak hocasının görüşlerine itiraz edebilmektedir (s. 152).

el-Buveytî örneğinden hareketle yazar önemli bir başka noktaya daha dikkatlerimizi çekmektedir: İlk dönemlerde fakihler hocalarıyla olan ilişkilerini nasıl belirliyorlardı? Tahmin edilenin aksine onlar hocalarının her görüşünü körü körüne kabullenmiyorlar, daha ziyade onların metotlarına bağlılıklarını sürdürmeye çalışıyorlardı. Bu sebeple el-Buveytî, hocasının metoduna bağlı kalarak pek çok konuda hocasına itiraz ederek ondan farklı görüşlere ulaşmıştır. Bu sebeple el-Buveytî'nin eseri sadece bir özet olmaktan çıkmış ve eş-Şafiî'ye katkı ve itirazların da yer aldığı farklı bir mahiyete bürünmüştür. Bu ise Şafiî mezhebinin tek bir kişinin görüşlerinden ibaret olmadığını göstermektedir.

Öte yandan el-Buveytî'nin hocasının hadis merkezli metodu uyarınca hadisleri ondan daha fazla kullanmış olması, o dönemde fıkhı aşırı akılcı ve re'yci gören hadisçilerin fıkıhtan uzak durmalarına da bir itiraz anlamı taşıyordu. Böylelikle el-Buveytî fıkıhtaki işlevi yadsınamaz olan akıl ile vahiy arasında bir köprü kurmuş, bu suretle belki de hocasını kafasındaki bir hedefi gerçekleştirmişti (s. 153).

Sonuç

Yazara göre eş-Şafiî, Hicaz, Yemen, Irak ve Mısır'a yolculukları esnasında fıkıh çevrelerindeki çeşitli çelişkileri ve tutarsızlıkları görmüş olmalıdır. Muhtemelen o bu durumun sebebi olarak gördüğü Medine tatbikatına ve aşırı re'y kullanımına karşı sadece Peygamber'e hasrettiği Sünnetle özdeşleştirdiği hadis rivayetlerini merkeze almış, sistematik fıkhî akıl yürütmeye alan açabilmek için de kıyası tercih etmiştir (s. 154).

eş-Şafiî'nin özel olarak Şafiî usul-i fıkhı üzerindeki etkisi yanında genel olarak etkisi meselesinde Schacht ve Coulson gibileri onun rolünü önemseyerek usul-i fıkhın kurucusu nitelemesini uygun görürken, Wael Hallaq ve Lowry gibileri buna karşı çıkmakta ya da daha orta bir yol izlemektedirler (s. 154).

Yazar *er-Risale*'nin daha sonraki usul-i fıkıh kitaplarıyla yan yana getirilmesinin doğru olmadığını, zira Lowry'nin dediği gibi kitabın %80'inin kaynaklar arası ilişkiye ve Sünnet'e tahsis edildiğini -veya kitabın 1/2'si Sünnet konusuna, 1/3'ü ise kaynaklar arası ilişkiye tahsis edildiğini (s. 162, dpnt. 87)-, bunun da II. yy fıkhî atmosferine yönelik olduğunu, onun fıkhı insan [aklı] etkisinden çıkarıp vahiy kaynaklı malzemeye dayandırmak istediğini vurgularken (s. 155) tamamen isabet ettiği söylenebilir. Nitekim George Makdisî'nin *er-Risale*'de Mutezile karşıtı, dolayısıyla akıl karşıtı eğilimlerin izini süren makalesi de bu tespiti doğrulamaktadır (s. 157/dpnt. 8). Bu anlamda eş-Şafiî'nin fıkıhçıların fıkhı vahiy menşeli kaynaklara dayandırmaya, Sünnet ve Hadis'in statüsünü gözden geçirmeye sevk etmede başarılı olduğu söylenebilir (s. 155). Ne var ki yazar eş-Şafiî'nin usul-i fıkhın kurucusu olduğu tezinden vazgeçmeye gönlü olmamalı ki, tekrar bu konuya dönerek onun usul-i fıkhın kurucu babası olduğuna dair nakilleri aktarmaya girişmektedir (s. 155). Yazının sonunda yazarın duygusallığının dozu daha da artmış olmalı ki, eş-Şafiî'yi Sünnet ve hadis alanındaki çabaları bağlamında müceddid (dini yeniden canlanan biri), usul-i fıkhı besleyen ve İslâm hukukuna hayat nefesi üfleyen biri olarak nitelendirmekten geri kalmamaktadır (s. 155). Bunların fevkalade tartışmalı iddialar olması bir yana, ilmî tespitler olmaktan ziyade duygusal veya retorik ifadeler denmeye daha layık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, yazarın makalesinin başlığında Şafiî mezhebinden bahsetmesine rağmen konuyu sadece Şafiî ve iki talebesiyle sınırlamış olması, başlığın da gözden geçirilip yeniden düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

8. Gelenekten Kurumsallaşmaya: Erken Hanbelîlikte Sünnet (Hâris b. Ramlî**)**

Hâris b. Ramlî Hanbelî fıkıh geleneğinde Sünnet kavramını, onun Kur'ân karşısındaki hermenötik pozisyonunu; mütevâtir, âhad ve sahih olmayan hadislerin epistemolojik statüsünü geniş olarak ele almaktadır. O Hanbelî fıkıh geleneğinin, fıkıhçı hadisçilerin fıkıh alanındaki çabalarının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Bu fıkıhçı hadisçiler, bölgesel re'y temelli fıkıh gelenekleri yerine tamamen metin temelli bir geleneği ikame etmek için çaba sarf etmişler ve bunun için de sadece sahih hadisleri değil, sahabe ve tabiinin uygulamalarını ve fetvalarını da bu metin kavramına dahil etmişlerdir. Dahil etmelerinin sebebi ise eş-Şafiî'ye ve sahih hadis kavramına olan dirençleriydi. Zira

sahih hadis kavramı, Hanbelîlerin en azından teoride kuşkuyla baktıkları kıyasa geniş bir alan açan bir kavram olarak görülüyordu. Bundan dolayı, bu görüşte olanlar nezdinde Sünnet kavramı, onu en iyi bilen ve ruhunu inanç ve eylemlerinde en iyi şekilde temsil ettiği kabul edilenlerce somutlaştırılan "yaşayan bir sünnet" anlamına geliyordu (?).

Ramlî, Hanbelîlerin bir şeyin sünnet olduğuna karar vericinin elden geldiğince metin temelli olmasını kabul etmelerinin önemli bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir: Sadece Sünnet'in ravileri hakkında bilgi sahip olmak, aynı zamanda kavramsal olarak bizzat Sünnet hakkında bilgi sahibi olmak anlamına geliyordu.

Mamafih Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) gerçekten bir mezhep kurma niyeti ve düşüncesi olup olmadığını kaynaklara göre tartışmaya açarak söze başlayan yazar, tartışma konularını çeşitlendirerek, Batı dillerinde onun hareketine yönelik "traditionalist" nitelemesinin problemsiz olmadığına dikkat çeker, burada hangi gelenekten bahsedildiğinin net olmadığını vurgular, hele hele Arap-İslâm kavramı olan Sünnet'e ne ölçüde karşılık geldiğinin açık olmadığına dikkat çeker (s. 163-164). Dahası kaynaklar esas alınacak olduğu takdirde, hiçbir fıkhî yöntemin ve hermenötik sistemin Ahmed b. Hanbel'e izafe edilmesinin –kaynaklar ışığında- mümkün olmadığına da dikkat çeker (s. 164).

Zira Susan Spectorsky'ye göre Ahmed b. Hanbel ihtilaflı olmayan konularda hadislere dayanarak cevaplar verir, bu mümkün olmadığında cevap vermekten kaçınır ama her halükarda görüşlerinin otorite olmasına rıza göstermezdi.

Christopher Melchert de ona katılarak, Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevapların "doğaçlama karakteri"ne ve bu cevapların eski ve temelde sözlü bir kültürel modelin izlerini taşıdığına, sadece hadislere dayanmadığına, bilakis hâlâ bilge adamların (selef) kuramsal düşüncelerine ve uygulamalarına olan güveni gösterdiğine işaret eder. Ancak bu cevapların metinsel delillerin titiz bir biçimde kaydedilmesi gerektiğine dair yeni vurguları da içerdiğini ekler (s. 164).

David Vishanoff da usul-i fıkıh literatüründeki nakillerden yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşır ve sık sık vurgulanan, eş-Şafiî ile ilişkisi meselesinde tam tersine onun eş-Şafiî'nin vahiy matris eksenli sistematik yöntemine dayalı fıkıh vizyonuna karşı direndiğini (s. 164), sistematik bir hermenötik yöntem bırakmadığını, bunun da onun takipçilerine kendi yöntemlerini geliştirmek üzere geniş bir alan bıraktığını söyler (s. 165).

Vishanoff'un, Ahmed b. Hanbel'in, eş-Şafiî'nin sistematik reform programına katılmadığı tespiti son araştırmalar tarafında da teyid edilmiştir. Özellikle Schahct'ın bütün Ehl-i Hadis'i monolitik bir yapı olarak gören ve bu sebeple Ahmed b. Hanbel ile eş-Şafiî'yi, aralarındaki önemli farkları görmezden gelerek aynı potaya koyan yaklaşımı bu araştırmalarda sorgulanmış ve Ashabu'l-hadis'in

fıkıhçıları içerisinde bir spektrum dahilinde, farklı oranlarda sistematik fıkhî akıl yürütmeye kapı aralayanların bulunduğu ortaya çıkmıştır (s. 165).

Ehl-i Hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatlağın h. II/VIII. yy sonlarında "halku'l-Kur'ân" meselesi yüzünden ortaya çıktığını ileri süren Melchert, III/IX. yy'da İslâm fıkhında hadislerin önemini daha büyük oranda kabullenilmesini sağlayan Ehl-i Hadis içerisinde bile –mesela Abdullah b. el-Mubarak gibi- hâlâ sistematik akıl yürütmeye açık olanlar vardı. Mamafih onların yanında pür hadisçi olarak nitelendirilebilecek olan İbn Ebî Şeybe ve "Sahih hareketi" içerisinde yer alan el-Buharî gibi hadisçilerin de olduğunu da ekler. Ahmed eş-Şemsî'nin ortaya koyduğu üzere bu noktada eş-Şafiî'nin talebesi olan el-Buveytî'nin, *er-Risale*'nin açık delaletine rağmen, eş-Şafiî'nin sahabe görüşlerini kıyasa tercih etmekle Ehl-i Hadis'e daha yakın olduğunu ileri sürmüş olması (s. 165) dikkat çekicidir. Volkan Stodolsky tarafından hazırlanmış olan bir doktora tezine göre, kıyası sahabe görüşlerine tercih eden eş-Şafiî olmayıp, onun öğrencisi Dâvûd ez-Zâhirî idi (s. 165).

Peki Ahmed b. Hanbel bu tabloda nerede durmaktadır?

Susan Spectorsky'ye göre el-Kevsec (ö. 251/865), Salih b. Ahmed b. Hanbel (ö. 266/880), Ebû Dâvûd es-Sicistanî (ö. 270/884), İbn Hâni (ö. 275), Abdullah (ö. 290/903), el-Bağavî (ö. 317/929) tarafından derlenen "mesail" eserleri incelenecek olursa, fıkhî konularda birbirinden farklı Ahmed b. Hanbel tipleri ortaya çıkmaktadır (s. 166). Mesela Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak bütün büyük fakihlerin fıkıh kitaplarını reddettiğini aktarırken, Ebû Dâvûd ve İbn Hâni, hadisçilik yönleri itibariyle Mâlik ile eş-Şafiî'nin kitaplarının bundan istisna edildiğini aktarmaktadırlar (s. 166). Abdullah'ın *Mesail*'i esas alındığında Ahmed b. Hanbel'in sözlü kültüre vurgu yaptığı ve kitaplara dayalı bir yaklaşımı benimsemediği, bir uzmana müracaat etmeksizin fıkıh ve hadis kitaplarına başvurmayı tasvip etmediği görülür. Nitekim bu yaklaşımın *el-Musned*'in tarzı ile de uyum halinde olduğu söylenebilir.

Zira mesela Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'i bir uzmana başvurmaya gerek kalmadan, uzman olmayanların kolaylıkla ulaşabileceği ve kullanabileceği bir hadis koleksiyonu ortaya koyma amacına yönelik iken, *el-Musned* çoklu isnatları ve çeşitli hadis türleri ile adeta uzmanlar için bir "veri tabanı" niteliğindedir ki, bu Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ve hadiste uzmanlara başvurmayı gerekli gören yaklaşımına uygun düşmektedir (s. 167).

Saud Salih es-Serhân tarafından hazırlanan bir doktora tezine göre, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhtaki konumunu belirlemede başvurulan *Mesail* literatürü, doğrudan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini temsil etmemekte, buna bağlı olarak bu eserlerdeki rivayetler arasındaki farklılıklar, Ahmed b. Hanbel'den değil onun

takipçilerinden kaynaklanmaktadır (s. 167). Ebûbekr el-Hallâl (ö. 311/923) bütün bu farklı rivayetleri –şu an için kayıp görünen dev eserinde- bir araya getirmiş ve böylece İbn Hâmid'in (ö. 403/1013) aralarındaki ihtilafları gidermek için yeni bir hermenötik çerçeve oluşturup üzerinde çalışabileceği bir derleme oluşturmuştur. Daha sonra İbn Hâmid'in talebesi Ebû Ya'lâ (380-458/990-1066), Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 413/1119) [doğrusu 413 değil 513 olacaktır] eliyle mezhebin doktrininin sistematize edilmesi gerçekleşmiştir (s. 167).

Bu gelişmeler ve kaynaklar ışığında Hanbelî mezhebinde Sünnet tanımı, Sünnet-Kur'ân ilişkisi ve Hadis meselesi ele alındığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Ebû Dâvûd'un *Mesâil*'i hariç bütün kaynaklar Sünnet'in Peygamber ile sınırlı olduğu ve sahabenin uygulamalarının Sünnet kapsamında olmadığı hususunda hemfikirdirler (s. 168).

2) Sünnet'in Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu konusunda eş-Şafiî'nin beyan teorisinin etkisi görülmektedir. Bu noktada Hanbelîler ile Şafiîler'in Kur'ân'ın açık anlamları ve icma ile yetinen minimalist yaklaşıma karşı bir cephe oluşturdukları söylenebilir (s. 169).

3) Temelde Sahabe ve tabiin'in görüşleri Sünnet kapsamı dışında tutulmakla beraber, Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in bazen Saîd b. el-Museyyib gibi bir tabiin'in görüşünü bir sahabî olan İbn Abbas'ın görüşüne tercih edebildiğine dair nakillere de rastlanabilmektedir (s. 171).

Kur'ân ve Sünnet Arasındaki İlişki

Kur'ân'ın ilgili hükmünü beyan eden bir Sünnet olmadıkça, doğrudan Kur'ân ile amel etmenin caiz olduğuna ve olmadığına dair farklı görüşler Ahmed b. Hanbel'e aynı anda izafe edilmektedir (s. 172).

Kur'ân'ın yorumunda Sünnet'in merkezi rolünü kabul etmekle beraber, Ahmed b. Hanbel "Sünnet Kur'ân üzerinde belirleyicidir" formülünü benimsemez, sadece "Sünnet Kur'ân'ın manalarını açıklar" ya da "Sünnet Kur'ân'ı açıklar" demekle yetinir.

Ahmed b. Hanbel eş-Şafiî'nin aksine Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğini kabul ettiği gibi, Hanefîler gibi farz-vacip ayrımını da benimsemektedir (s. 174) ki, bu da muhtemelen bu ayrımın Irak kökenli olduğunu göstermektedir (s. 175). Mamafih onun Hanefîler'in aksine Kur'ân ile sabit olan hükümlerle sünnet ile sabit olan hükümler arasında ayrım gözetmediğine dair nakillerin bulunduğunu da burada belirtmek gerekir (s. 174).

Hadis

Mütevâtir konusunda Hanbelî mezhebi Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve diğer Mutezilî imamlar gibi kesin bilgi ifade ettiğinde hemfikirdirler. Ancak bunun zorunlu bilgi mi müktesep (sonradan kazanılmış) bilgi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır (s. 175-176). Öte yandan âhad haberlerin de mütevâtir gibi kesin bilgi ifade edeceği görüşü de Hanbelî kaynaklarda yer almaktadır (s. 176). Bu görüşün Dâvûd ez-Zâhirî ve el-Hâris el-Muhâsibî'nin de görüşü olduğu belirtilmektedir (s. 176). Mamafih Ebû Ya'lâ'nın el-Asram'ın *Maâni'l-hadîs* adlı eserinden aktardığı bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel kendisine sahih bir hadis ulaştığında onunla amel edeceğini, ancak onun Peygamber'in sözü olduğuna şahitlik edemeyeceğini söylemesi, âhad haberin kesin bilgi değil zan ifade edeceğine dair yaklaşımı çağrıştırmaktadır (s. 177). Öte yandan muttasıl sahabi sözünün, munkatı merfu rivayete tercih eden Ahmed b. Hanbel üzerinde eş-Şafiî'nin muttasıl isnat konusundaki ısrarının etkisinden de söz edilmektedir (s. 177).

Zayıf hadisle amel konusunda da Ahmed b. Hanbel'den a) daha güçlü bir delil yoksa zayıf hadisle amel edilebileceği, b) zayıf hadisle hiçbir şekilde amel edilemeyeceği şeklinde iki görüş nakledilmektedir (s. 178).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in fazâilve terğib-terhib konularında hadis rivayet ederken pek sıkı davranmadıklarını, helal-haram konusunda ise sıkı davrandıklarını, buna bağlı olarak da fazâil konusunda zayıf hadislerin delil olarak kullanılabileceğini, ama helal-haram konusunda kullanılamayacağını söylediği kaynaklarda aktarılmaktadır (s. 178-179).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetinip, onun ötesine geçmeyen "minimalist" yaklaşımlar (en tipik örneği el-Hallal ve önde gelen öğrencisi Ğulamu'l-Hallal'dır) yanında, Hanbelîlik adına Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden çıkarımlarda bulunarak yeni görüşler ortaya koyan (tahrîc) "maksimalist" yaklaşımların (mesela el-Hırakî ve İbn Hâmid gibi) mezhep içindeki mevcudiyetinin farkına varmaktır (s. 180). Bu sebeple genelde katıksız bir hadisçi olarak sunulan Ahmed b. Hanbel portresine karşı, özellikle İbn Hâmid'in maksimalist sunumunda olduğu gibi, usul-i fıkıh tekniklerinin kullanımına kapalı ve karşı olmayan daha teorik bir Ahmed b. Hanbel portresi de söz konusudur (s. 181).

Özellikle Sünnet söz konusu olduğunda İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'de derlediği hadis koleksiyonlarındaki rivayetlere yaklaşımı ile bunları fıkhî amaçla ele aldığında sergilediği yaklaşımları birbirinden ayırmakta, yani *el-Musned*'deki Ahmed b. Hanbel ile mesâil literatüründeki Ahmed b. Hanbel'in aynı olmadığını imâ etmektedir (s. 181).

Ayrıca İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden yola çıkarak, onun zannedildiği veya iddia edildiği gibi kıyasa karşı olmadığını da ileri sürmektedir. Aslında İbn Hâmid'in bütün bu "maksimalist" çabaları, diğer mezheplerle rekabet edebilecek sistematik bir fıkıh mezhebinin tesisi için Ahmed b. Hanbel'in "minimalist" öğretisinin ruhuna "daha az bağlılık" ve bu suretle mezhebin önüne geniş ufuklar açma çabasının bir sonucu olarak okunabilir (s. 182).

Zannedilenin aksine eş-Şafiî'nin Sünnet'i sadece sahih ve merfu hadislere hasretme çabasına Hanbelî geleneğinde pek de olumlu bakılmamış görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, talebesi el-Merruzî'nin eş-Şafiî'nin *er-Risale*'sini kopyalamasına karşı çıkmış, ama diğer fıkıhçıların kitapları ile mukayese edildiğinde eş-Şafiî'ninkiler daha hadis temelli olduğu için onları tercih ettiği de olmuştur (s. 186/dpnt. 9). Yine de onlara göre eş-Şafiî'nin bu yaklaşımının sahih hadis bulunmayan konularda kıyasa başvurmayı kaçınılmaz kılacağı, dolayısıyla kıyasın önünü açacağı düşünülmüştür. Bu sebeple Hanbelîler daha sonraki nesillerin güvenilirlik riski taşıyan kıyasları yerine, sahih hadis dışında sahabe ve tabiun görüşlerine de başvurulmasının yerinde olacağını savunmuşlardır (s. 183). Mamafih Hanbelîlerin Zahirîler gibi kıyası kesin ve toptan reddetmediklerine dair nakillerin Hanbelî literatüründe mevcudiyetine daha önce de işaret edilmişti.

Her ne kadar Goldziher, Schahcht, Coulson gibi oryantalistler tarafından Hanbelîlik, fanatik literalistler şeklinde nitelendirilmiş olsa da, Wael Hallaq, bu tanıma daha yakın olan erken dönem Hanbelîleri (mesela dar kafalı IV. yy Bağdad Hanbelîleri) ile daha ılımlı ve değişime açık olan geç dönem Hanbelîleri arasında bir ayırım yapmakla, bir bütün olarak ele alındığında tutarsız ve çelişkili görünen Hanbelî geleneğini, daha sağlıklı anlamamıza katkıda bulunmuş görünmektedir (s. 184). Mamafih kesin olan şu ki, bilhassa Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetler, bir genelleme yapmayı imkân dışı bir hale getirmektedir. Ayrıca mezhep içerisindeki sert fanatik eğilimlerin Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ziyade onun çevresindeki "Zahirîlik" eğilimleriyle olan ilişkisi üzerinde durmayı ihmal etmemek gerekir (s. 184).

Ahmed b. Hanbel'in dindarane muhafazakarlığını ise sadece günah korkusu ile değil, geleneğe olan sevgisi ile İslâm ümmetinin birliğini sağlama amacı çerçevesinde de değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla Goldziher'in ıskaladığı bu duygusal boyutun, Hanbelîlik ele alınırken göz ardı edilmemesi de yerinde olacaktır (s. 185).

9. Zahirî Mezhebinde Sünnet (Amr Osman)

Amr Osman ise kitaptaki Sünnet ile ilgili bütün tartışmaları, yaşayan bir mezhep olmayan Zahirîlik açısından ve onların usul-i fıkhı perspektifinden ele alan bir katkı sunmaktadır. Sonuçta o, İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının, hadis ile bir ve aynı anlama gelen birikimin zirvesini yansıttığını belirtmektedir.

[Zahirî mezhebinin kurucusu olması hasebiyle pek çoklarına dudak bükerek geçilecek biri gibi görünse de] aslında Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilmî birikimi ve argümantasyon (münazara) konusundaki becerileri kaynaklar tarafından tescil edildiği gibi, onun kariyeri hakkında "zamanında Bağdad'ın bütün ilminin onun şahsında toplandığı" şeklinde nitelendirmeler de kaynaklarda yer almaktadır. Onun ölümünden beş yüz sene sonra Tacuddin es-Subkî'nin bile ulaşabildiği 1000 cüzlük *Kitâbu'z-zebb ani's-sunen ve'l-ahkâm ve'l-ahbâr* adlı dev eser dahil pek çok önemli eser ortaya koyan önemli bir ilim adamıyla karşı karşıya bulunduğumuzu unutmamak gerekir (s. 195). Kaynaklarda kariyerine Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin yolundan giderek (ö. 189/805) başladığı, eş-Şafiî Bağdad'a gelince bu defa onu izlemeye başladığı, hatta Dâvûd'un eserlerinde eş-Şafiî'nin yaklaşımlarının açık etkilerinin gözlemlendiği belirtilmekteyse de, aslında Ortaçağ İslâmî ilimler eğitim-öğretim paradigmasının bir gereği olarak o da sadece Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eş-Şafiî'den değil, Ebû Sevr el-Kelbî (ö. 240/854) ve el-Kerâbîsî (ö. 245/859) gibi pek çok ilim insanından da etkilenmiş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur.

Ancak önemli olan onun Ehl-i Hadis sempatizanı olduğu şeklindeki yaygın yargının gerçeklerle örtüşmediğidir. eş-Şafiî ile olan ilişkisi de onu bu şekilde nitelemek için yeterli değildir. Zira onun hadis rivayetini takıntı haline getiren hadisçilere yönelik eleştirileri yanında, hadis rivayeti (müzakere) ile değil daha ziyade fıkhî tartışmalar (münazara) ile ilgilendiği, hatta Ahmed b. Hanbel dahil Ehl-i Hadis ile arasının hiç iyi olmadığı, nitekim Ahmed b. Hanbel'in de onu bidatçı olarak itham ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Elbette bu gerilimde onun ilişki içerisinde olduğu Ebû Sevr ve el-Kerâbîsî gibi ilim insanlarının, eş-Şafiî'nin hadis merkezli yaklaşımına sıcak baksalar da, re'yi de tamamen terketmeyen ve re'y eğilimlerini sürdüren kişiler olmasının rolü vardır. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'e düşman olmasının sebebi ise, Ahmed'in onu Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Kerâbîsî'nin yolundan giden ve hadisi bırakıp onların kitaplarıyla meşgul olan bir bidatçı olarak damgalaması olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in bunlara yönelik husumeti ise özellikle el-Kerâbîsî'nin "Kur'ân mahluk değildir, ama onu okuyuşumuz (el-lafzu bi'l-Kur'ân) mahluktur" görüşünü savunmasıdır (s. 196). Mamafih hem bu görüşüne hem de hadisle çok fazla hemhal olmamasına rağmen Dâvûd ez-Zâhirî'nin Ehl-i Hadis nezdindeitibarının pozitif yönünü ağır bastığını söylemek mümkündür (s. 207/ dpnt. 6).

Meseleyi daha iyi kavramak bakımından -el-Kerâbîsî'nin bu görüşünü benimseyen, onun bir diğer arkadaşı olan el-Buharî hakkında da Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen Ebû Zur'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin nasıl bir engizisyon uyguladıkları da –yazarın verdiği bilgilere ek olarak- burada hatırlanmalıdır. O halde kaynaklara bakarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin kendisini Ehl-i Hadis'ten gördüğü söylemek mümkün olmadığı gibi, onun Ehl-i Hadis mensubu olarak görüldüğüne dair yeterli bilgi de mevcut değildir. Tam aksine onun Ehl-i

re'ye ve fukahaya daha yakın olduğunu söylemek isabetli görünmektedir (s. 196,197). Muhtemelen Hanefî, Şafiî, Mâlikî, Mutezilî ve Haricî pek çok ilim insanının reddettiği bir görüş olan "haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceği" görüşünü Ebû Sevr ile birlikte kabul etmiş olması, onun Ehl-i Hadis ekolüne mensup olduğunun zannedilmesine yol açmıştır (s. 197). Dâvûd'un hadise olan ilgisizliğinin tabii bir sonucu olarak onun öğrencileri arasında hadis ravisi olarak sadece birkaç öğrencisinin görülmesi de sürpriz değildir.

Dâvûd'un re'y ehline ve fukahaya daha yakın olması elbette her konuda onlarla aynı fikirde olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis kıyas, istihsan ve içtihat konularında re'y ehlinden farklı düşündüğü kesindir. Ne var ki bu tekniklere karşı çıkması bir başka usul ilkesi olan "el-ibâha el-asliyye" prensibini savunmasından dolayıdır. Onun çevresini oluşturan Ebû Sevr ile el-Kerâbîsî'nin de bu görüşte olması oldukça manidardır.

Dâvûd ve oğlu dahil Zahirîlerin sahabe icmaı dışında icmâ kabul etmediği ve onlara göre Kur'ân'da mecaz olmadığı, âhad hadis dahil her tür rivayetin Kur'ân'ı nesh edebileceği, rivayetlerin muhtemel bütün meselelerin çözümünü içerdiği hususları da kaynaklar tarafından ifade edilmektedir (s. 197).

Yazara göre bütün bu bilgiler sonuç olarak şunu göstermektedir:

1) Zahirî geleneğinin hadis alanına ciddi bir katkıları söz konusu değildir.

2) Bu geleneğe mensup adı geçen ilim insanları usule ilişkin pek çok konuda standart bir yaklaşım sergilememiş, aralarında pek çok konuda yaklaşım farklılıkları daima söz konusu olmuştur.

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelinceye kadar bu farklı görüşler devam etmiş, İbn Hazm ise mezhebin görüşlerini standart hale getirerek, şu hususları mezhebin üzerinde ittifak edilmiş olan temel yaklaşımı olarak takdim etmiştir:

1) Şer'î hüküm tesisinde sadece dini nasslar kaynaktır.

2) Kesin bir delil olmadıkça nasslar en geniş şekilde yorumlanmalıdır.

3) Aksine kesin bir delil olmadıkça emir ve nehiyler vücuba delalet ederler.

4) Peygamber'in fiilleri, aynı konuda sözlü bir açıklaması olmadığı müddetçe tek başına bağlayıcı ve hüküm kaynağı değildir.

5) Peygamber'in fiilleri Müslümanlar için dinen ve şer'an bağlayıcı olmayıp, sadece tavsiye niteliğindedir (s. 198).

Zahirî Mezhebinde Sünnet

İbn Hazm, Sünnet'i söz, fiil ve takrir şeklinde üçe ayırır ve ilkinin farziyet ve vücup bildireceğini, ikincisinin sadece zorunlu olmaksızın tavsiye (nedb)

niteliğinde olduğunu, üçüncüsünün ise sadece mübahlık bildireceğini, vücup veya mendupluk bildirmesinin söz konusu olmadığını söyler.

Peygamber'in fiilleri bağlayıcı değildir zira Allah Kur'ân'da Peygamber'in fiillerinin taklit edilmesi gerektiğini söylememiştir. Rasulullah'ın müminler için örnek olduğuna dair ayet (el-Ahzab, 21) vücup ifade eden bir ayet değildir, öyle olsaydı "le-kad kâne lekum…" yerine "le-kad kâne aleykum…" denirdi. Dolayısıyla Peygamber'in fiillerine uymak sevaptır ama uymamak günah değildir (s. 199).

Peygamber'in fiillerine uymanın zorunlu olmadığına dair nasslarda herhangi bir delil olmadığı gibi, bu, uygulamada da mümkün değildir. Müslümanların Peygamber'i taklit etmeleri gerekli olsaydı, o zaman onun ikamet ettiği yerde ikamet etmeleri, tıpkı onun ibadet ettiği gibi ibadet etmeleri, o ne günler ne kadar oruç tutmuşsa o kadar ve o zamanlarda oruç tutmaları, yaptığı her hareketi aynen tekrarlamaları gerekirdi. Çünkü onun bazı fiillerine uyup bazılarını terk etmeyi meşru gösteren hiçbir makul gerekçe yoktur.

İbn Hazm'a göre Zahirîlerin esas hasımları Mâlikîlerdir. O Mâlikîlerin Peygamber'in fiillerine uyma konusundaki tutarsızlıklarına işaret ettiği gibi, bir hadisin delil olabilmesi için onun amel (tatbikat) ile desteklenmesi gerektiğini iddia etmelerine de karşı çıkar. Ayrıca Mâlikîlere Medine amelinin bütün ümmetin uygulamasını temsil edip etmediğini de sorar. Sonuçta da Medine'nin diğer İslâm şehirleri ve bölgelerinden herhangi bir farkının ve üstünlüğü olmadığını söyler (s. 200-201). Mamafih Mâlik'in kendisinin de Medine ulemasının icmâını veya Medinelilerin uygulamalarını mutlak bağlayıcı görmediği de çağdaş araştırmalarda ileri sürülmektedir (s. 208/dpnt. 55).

İbn Hazm bir örnek üzerinden Mâlikîlere karşı çıkarak, mesela zekât konusunda standart uygulamanın Hz. Peygamber'den 80 yıl sonra söz konusu olabildiğine, ondan önce ise çeşitli halifelerin farklı uygulamalarının söz konusu olduğuna işaret ederek "amelin (uygulama/tatbikat) daima aynı ve standart olmadığına dikkat çeker. Nitekim Medine ameli kavramının mahiyeti ve muğlaklıkları sebebiyledir ki bazı çağdaş araştırmacılar onu "kara kutu" olarak nitelendirmektedirler (s. 209/dpnt. 69). Bu noktada İbn Hazm [tıpkı eş-Şafiî gibi] farklı uygulamalar karşısında meselenin Allah (Kur'ân) ve Rasulü'ne (Hadis'i kastederek) götürülmesi gerektiğine dair ayete atıfla, standart olduğunu düşündüğü hadis rivayetlerini önerir (s. 202).

Ancak yazarın unuttuğu bir nokta vardır: Tıpkı eş-Şafiî gibi konuyla ilgili hadis rivayetleri arasındaki farklılıkları hatta çelişkileri ve tutarsızlıkları görmezden gelerek bunu yapar. Çünkü fıkhî konularda bütün kaynakların ittifakla aynı şekilde aktardıkları ve delil olma konusunda hemfikir oldukları rivayet bulmak oldukça az ve zordur. En azından bu tür rivayetleri her konuda bulabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ve daha önce Hanefîlerin ve Şafiîlerin Medine ameline

yönelik eleştirileri, büyük ölçüde, savundukları hadis rivayetleri için de aynı şekilde geçerli olunca, yapılan itirazların kıymeti de azalmaktadır.

Bazı sahabilerin birtakım hadis rivayetlerini bir tarafa bırakarak o rivayetlerin hilafına uygulamada bulunduklarına dair rivayetleri de kabul etmez ve bunların uydurma olduklarını –ciddi bir temellendirmede bulunmaksızın- ileri sürer. Sonuçta İbn Hazm –eş-Şafiî gibi- Sünnet ile hadisi özdeşleştirerek, Sünnet'in yegâne kaynağı olarak hadisleri kabul eder (s. 202).

Sahabilerin niçin Sünnet konusunda ihtilaf içerisinde oldukları sorusuna da, her sahabinin Sünnet'e dair her konuda her şeyi kuşatan bir bilgi sahibi olmasının söz konusu olamayacağını, ya da birinin güvenilir bulduğu bir bilgiyi diğerinin şüphe ile karşılamış olabileceğini söyleyerek cevap verir (s. 202-203).

Ömer (b. el-Hattab) dahil bazı sahabîlerin hadis rivayetini yasakladıklarına dair rivayetleri şüphe ile karşılar, gerekçe olarak da Sünnet'in yegâne kaynağı olan hadisleri devre dışı bırakmalarının mümkün olmayacağını söyler (s. 203) ama nedense sahabîlerin de kendisi gibi düşündükleri varsayımını temellendirmeye ve iddiasını ispata pek gerek duymaz.

Ve nihayet hadislerin sağlamlığı ve güvenilirliği meselesinde İbn Hazm, hadis rivayetlerinin doğrudan duymaya dayalı olarak ve bunun "bunu falandan duydum, ondan işittim, o bana şöyle söyledi" şeklinde açık ifadelerle beyan edilmesi gerektiğini savunur ve bunun sonucu olarak da icazet ve benzeri doğrudan duymaya dayanmayan rivayet şekillerini geçersiz kabul eder (s. 203).

Zâhirîlik: Bir Metin Teorisi

Zâhirî mezhebi Sünnet'in yegâne kaynağının hadisler olduğu görüşünün zirvesini temsil eder. İbn Hazm bu bağlamda sunen, ahbâr ve rivâyât kelimelerini hadis ile eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanır.

Buna aykırı düşen Medine ehlinin ameli nosyonunu kökten reddeden İbn Hazm, *el-İhkâm*'da bu amaçla geniş bir bölüm ayırır. Sahabîlerin bir şeyin Sünnet olup olmadığı konusundaki açıklamalarını da, bazen bazı hadislerden haberdar olmamaları veya bazı hadisleri yanlış anlamaları gibi sebeplerle ihtiyatla karşılayan İbn Hazm, bu tür açıklamaların aslında sahabilerin kendi tatbikatlarından öte bir şey olmayabileceğini söyler (s. 204).

Zâhirîlerin pratik/uygulamalı sünnete karşı takındığı tavır bir sürpriz değildir. Çünkü Zâhirîlerin kendileri için kullandığı bu isimdeki "zâhir" tamamen metinlerle ilgili hermenötik bir kavramdır. Daha önce eş-Şafiî ve et-Taberî tarafından kullanılan "zâhir" terimi, mümkün olan bütün tikelleri kuşatacak şekildeki genel anlam demektir. Mesela Kur'ân "ey insanlar" dediğinde burada kastedilen belli bir gurup değil bütün insanlardır. Bununla belli bir grubun kastedildiğini söyleyebilmek için ya Kur'ân'dan ya da hadislerden bir delilin

bulunması şarttır. Keza emir sigası da, aksi yönde kesin bir delil olmadıkça mendup veya mübahlığa değil farziyet ve vücuba, hem de anında ve gerekli ise mükerreren yerine getirilmesi gerektiğine delalet eder (s. 204).

Zâhirîlik kelimesi bile onların fıkıhtaki diğer teknikleri ya da uygulamayı (ameli) değil de metinleri ve metinlerle ilgili incelemeleri merkeze almalarının hem sonucu hem de sebebi olarak görünmektedir.

[Zahirîlik literalizm demek değildir]

Zâhirîlik uzun bir süre yanlış olarak, literalist hermenötik ve fıkhî bir teori olarak görülmüştür. Literalizm dilbilimde hala tartışmalı bir kavramdır ve Zâhirîlik günümüzdeki algılanan anlamıyla literalist değildir (s. 205). Herhangi bir metnin bağlamdan bağımsız olarak –ya da "sıfır bağlam" çerçevesinde yorumlanabileceğini savunan literalizme mukabil Zâhirîlik, metinleri tarihsel ve metinsel bağlam çerçevesine oturtur. Aslında Zâhirîlik metinsel delillerin mutlak üstünlüğünü savunan ve kıyas, istihsan, maslaha ve amel (uygulamalı Sünnet) gibi metin dışı delilleri dışlayan bir "metin teorisi" denmeye daha layıktır. Bu dini metinleri ele alış biçimi sıkı kurallara bağlı olup, bu anlamda Zâhirîlik aynı zamanda "formalist" bir yaklaşımdır.

[Zâhirîlik: Kesinlik Arayışları]

Zâhirîlerin hem metinsel kaynaklar hem de bunların anlaşılması –mesela emir ve nehiy sigaları– konusunda takındıkları tavrı, aslında onların "kesinlik arayışları" ile izah etmek gerekir. Zira mesela hem amel konusundaki belirsizlikler hem de emir sigasının, farziyet ve vücuba mı, mendupluğa mı yoksa mübahlığa mı delalet ettiği şeklindeki belirsizlikler, Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açması bir yana ortada Allah'ın iradesi konusunda bir muğlaklık ve belirsizlik bulunduğu anlamına gelir ki, bunun kabulü mümkün değildir (s. 205). Bu sebeple Zâhirîliği Hanefîlik ve Caferîlik mezhebi gibi fıkıh alanında "zann-ı galip" ile yetinen değil, bilakis "kesinlik" peşinde koşan mezhepler kategorisine sokmak mümkündür (s. 205).

Şayet Peygamber'in sözlerine değil de tatbikatına uymak gerekseydi, o zaman Müslümanların izleyecekleri herhangi bir uygulamanın son uygulama olup olmadığından emin olmaları gerekirdi. Sözlü olan hadislerde ise pek çok örnekte olduğu gibi Peygamber herhangi bir uygulamanın daha önceki bir uygulamanın hükmünü iptal ettiğini sözlü olarak bildirmesi, bu suretle belirsizlik veya şüpheli durumların kendiliğinden ortadan kalkması söz konusudur (s. 206).

10. Modernist Müslüman Düşüncede, Kur'ân Karşısında Yasal Otorite Kaynakları Olarak Sünnet ve Hadisin Göreceli Durumu (Adis Duderija)

Aynı zamanda kitabın editörü olan Adis Duderija ise bu son bölümde konuyu modern dönem öncesinden modern döneme kaydırmakta ve klasik tartışma konularının hangilerinin günümüzde devam ettiği hangilerinin ise devam etmediği sorusunun cevabını aramaktadır. Sünnet ve hadisin bir kaynak olarak Kur'ân karşısındaki göreli statüsü ve Kur'ân'ın yorumundaki normatif rolü meselesini, bu konuda birtakım yenilikçi (innovative) argümanlar ve fikirler geliştiren Cavid Ğâmidî, Fazlurrahman, Muhammed Şahrur ve Ğulam Perviz gibi bazı modernist İslâm âlimleri üzerinden yapmayı dener. Adis, ayrıca kendi Sünnet kavramına dair yaklaşımını da özetle takdim etmeye çalışır.

Ona göre Sünnet kavramının mahiyeti ve onun kavramsal, epistemolojik ve hermenötik açıdan sahih hadis ve Kur'ân ile ilişkisi bağlamındaki tartışmalar çağdaş İslâm araştırmalarında hâlâ devam etmektedir. İlginç olan bu tartışmalarla geçmişteki tartışmalar arasında görülen süreklililiktir.

Cavid Ğâmidî (1951-) Pakistan dinî düşüncesinin sıkı bir eleştirmenidir. Pakistan'ın Puncap eyaletinde doğmuştur. Hem modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) hem de klasik İslâmî eğitim-öğretim (Arapça ve Farsça ile Kur'ân'ı Mevlavi Nur Ahmed ile) gördü. 1967'de Lahor'a geldi ve Taliban'ın tehditleri karşısında, yakınlarda Pakistan'ı terk edip Malezya'ya yerleşinceye kadar burada kaldı. 1972'de Lahor'daki Government College'de İngiliz Edebiyatı mastırını yaptı ve bu arada birçok hocadan geleneksel İslâmî eğitim gördü. 1973'te Ğâmidî üzerinde derin etkisi olan önde gelen Pakistanlı âlim Emin Islahî'nin çevresine dahil oldu. Islahî gibi o da meşhur ihyacı Mevdûdî (ö. 1979) ile dokuz yıl beraber oldu. Fakat dinin mahiyeti ve toplumdaki rolü konusundaki görüş ayrılığından dolayı 1977'de Cemaat-ı İslâmî'den ihraç edildi. Ğâmidî, Mevdudî'nin tersine din kurumunun devlet gücüyle tesis edilecek bir şey olmadığını, onun temel işlevinin nefis tezkiyesi ve insanları Allah'a kulluğa teşvik etmek olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak Ğâmidî, klasik İslâm hukukundaki Sünnet, hadis, tevâtür, icmâ, cihadgibi kavramları yeniden tanımlamıştır. Ğâmidî, al-Mawrid Institute of Islamic Sciences (el-Mevrid İslâmî İlimler Enstitüsü) kurucu başkanı ve aylık Urduca "İşrak" dergisi ile aylık İngilizce "Renaissance" dergilerinin baş editörüdür. Ayrıca amacı, sağlam ahlaki değerlere, üst düzey bir eğitime ve dinler hakkında bilgiye ve ilmi zihniyete sahip iyi Pakistanlı Müslümanlar yetiştirmek olan "Mus'ab Okul Sistemi"nin kurucusudur. Halkı İslâm konusunda eğitmek için, İslâm ve çağdaş meseleler ile ilgili konularda televizyonlarda programlar yapmaktadır. Pakistan hükümetinin İslâm ideolojisi konseyi üyesi olarak da görev yapmıştır.

Ğâmidî, Farahî ve Islahî gibi seleflerinden etkilenmişse de İslâm düşüncesine olan katkılarının çoğu orijinaldir (s. 212).

Hocası Islahî gibi o da Sünnet'i "Millet-i İbrahim" kavramıyla, yani Muhammed Peygamber'in yeniden canlandırdığı, ıslah edip yeni unsurlar eklediği İbrahim'in dini geleneği ile bir tutmaktadır. Bu dini pratikler bize hadis gibi yazılı veya sözlü kanallardan değil, kitlesel uygulamalara dayalı bilgiler şeklinde intikal etmiş olup, Sünnet'in epistemolojik değeri Kur'ân'ınki ile aynı olup, hadislerden ise çok daha yüksektir (s. 213). Bu sünnetler ise sahabe ve tabiînin üzerinde icmâ ettiği "amelî tevâtür" ile sabit olur.

Ğâmidî Sünnet'i birçok alt birimlere (sünen) ayırır:

1) İbadetler alanı

2) Sosyal alan

3) Besleneme (yeme-içme) alanı

4) Adab-ı muaşeret alanı (s. 213).

Sünnet'in içeriğini belirleme konusundaki bu tür çabaları yanında Sünnet'in mahiyetini ve amacını belirleme konusunda metodolojik kriterler de geliştirmiştir:

1) Sünnet sadece dinî nitelikte ve günlük hayatla ilgili konularda söz konusudur.

2) İnanç, ideoloji, tarih ve esbâb-ı nüzul konuları Sünnet'in kapsamı dışındadır.

3) Kur'ân'ın koyduğu ve Peygamber'in uyguladığı hükümler Sünnet'e dahil değildir.

4) Yeni Sünnetler (mesela teravih), nafileler alanında ihdas edilebilir, vacibât alanında değil.

5) Sadece Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili konularda Sünnet söz konusu olabilir.

6) Peygamber'in Sünnet kılmak istemediği hususlar vardır (Dua lafızları gibi).

7) Sünnet de tıpkı Kur'ân gibi, âhad haberle sabit olmamıştır, İslâm dininin yegâne bağımsız iki kaynağından biridir.

Ona göre Sünnet âhad haberle değil, sahabenin icmâsı ve onlardan tevâtüren nakledilmesi ile sabit olur. Onun, Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri olarak tanımladığı hadis, çoğu âhad olup dinin, Kur'ân ve Sünnet'te ifadesini bulan içeriğine herhangi bir şey eklemesi söz konusu değildir (s. 214-215). Yine ona göre hadislerin metni Kur'ân ve Sünnet ile akıl ve (kesin) bilgiye ters düşmemesi, yüksek bir Arapça üslupta olması, Kur'ân'ın hadislerin değil hadislerin Kur'ân ışığında ele alınması gerekir. Hadisler Kur'ân'ı hiçbir biçimde değiştiremez, onda değişikliğe

yol açamaz. Sünnet'in işlevi dini açıklamak ve Muhammed Peygamber'in örnekliğini tasvir etmekten ibarettir (s. 215).

Bir hadisin sağlamlığı hakkında karar vermek için, onun bütün tariklerinin toplanıp incelenmesi gerekir (s. 215). Herhangi bir hadisin şer'i bir delil olarak kullanılması için onun temelinin Kur'ân ve Sünnet'te bulunması ve insan fıtratına ve akla ters düşmemesi gerekir (s. 215).

Özetle Sünnet hadisten bağımsızdır ve hadis sadece yukarıda ele alınan kriterlere uygun düştüğü takdirde kabul edilebilir (s. 216).

Fazlurrahman (ö. 1988)

Bugünkü Pakistan'da Hazara'da doğmuş, bir medrese hocası olan babasından klasik medrese eğitimi görmüş, mastır derecesini elde ettiği Puncap Üniveristesinde Arapça eğitimi görmüş, doktorasını Oxford'da İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eseri üzerine yapmıştır. 1950-1958 arasında Durham Üniversitesi'nde Farsça ve İslâm Felsefesi dersleri vermiştir. Oradan Kanada'ya McGill Üniversitesi'ne geçmiş ve 1961'e kadar orada ders vermiştir. Daha sonra Eyüp Han'ın İslâmizasyon politikalarında görev yapmak üzere Pakistan'a dönmüştür. Bu amaçla kurulan "Central Institute of Islamic Research (İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü)" adlı enstitüyü 1961-1968 arasında yönetmiştir. İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır. Pakistan politikalarını belirlemede en yüksek kuruluş olan bu konseyde sergilenen reform çabalarını rayından çıkarmak isteyenlerin artan saldırılarına maruz kalmıştır. Diğer görüşleri yanında Sünnet ve hadis konusundaki görüşleri gelenekçilerin tepkilerine yol açtı ve buna sağlık problemleri de eklenince 1968'de Chicago Üniversitesi'ne geçmiş ve 1988'e kadar orada görev yapmıştır.

Onun Sünnet ve Kur'ân'la ilişkisine dair en sistematik eseri "Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu)" adlı eseridir.[2] Ğâmidî gibi Fazlurrahman da Sünnet ile Hadis arasında açık bir kavramsal ayrım yapmıştır. O sünneti genel normatif ahlakî kurallar ve ahlakî-dinî davranış sistemi olarak tanımlar ve bu yaklaşım da metne sığdırılması mümkün olmayan normatif bir pratiğe yol açar. Ayrıca o Sünnet'i yoruma açık ve uyarlamaya elverişli bir kavram olarak tanımlar. Çünkü ona göre Sünnet Peygamber'in re'y ve içtihadı ile sahabilerin icmâını oluşturan re'y ve içtihatlarını da içeren bir kavramdır. Ona göre Sünnet sayısal olarak çok değildir, özellikli bir şey de olmayıp, moral, psikolojik ve maddi unsurları itibariyle hiçbir iki uygulama da birbirinin aynı değildir. Fazlurrahman Peygamber'in Sünnet'inin nadiren genel yasama niteliğindeki adımlara başvurduğunu, onun sistematik bir yasamadan ziyade durumsal ve bölük pörçük rastlantısal yasamalarda bulunduğunu, Peygamber'in fıkhî nitelikteki uygulamalarının kesin ve literal anlamda bağlayıcı olmadığını ileri sürer. Diğer

[2] http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu-_9-812

yandan sünnet-içtihat ve icma arasındaki organik bağın koparıldığını ve Sünnet kavramının sahih hadis kavramıyla ifade edilir olduğunu özellikle vurgular. Fazlurrahman Ğâmidî'nin aksine Sünnet'in içeriğini net olarak tasvir etmeye girişmez.

Fazlurrahman hem Müslümanlar hem de tarih araştırmaları açısından hadislerin önemini açıkça vurgular ve hadisler yok sayıldığı zaman geriye Peygamber ile aramızda genişleyen bir uçurumdan başka bir şey kalmayacağını söyler. Hadis ve Sünnet'i ilericilik adına bir tarafa koymak isteyenlerin yaptığı işin, Neron'un Roma'yı yakıp yıkmasından daha beter olduğunu da söyler. Fazlurrahman'a göre hadis Peygamber'in öğretisinin bire bir aynısı değildir, sadece onun bu öğretisinin ruhunun yorumlanmış bir şeklini temsil eder; içtihat-icma faaliyetleri sonucunda kristalize olandaha önceki dinamik "yaşayan sünnet"in sabitlenmiş, dondurulmuşbir halidir. Bunun yanında Fazlurahman, Kur'ân ile herhangi bir hadis çatıştığında Kur'ân'ın kategorik olarak hadise üstünlüğünü de açıkça kabul eder, zira Kur'ân Allah'ın hidayetinin doğrudan ve kusursuz kaynağıdır (s. 217).

Özetle Fazlurrahman hadis temelli Sünnet anlayışından bir kopuşu temsil eder ve bu sebeple hadisleri Sünnet'in içeriğinin bir konteyneri olarak görmez. Sünnet'in bağımsız bir kaynağı olarak da görmediği hadisler, Fazlurrahman için yine de çok önemlidir, zira hadisler Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda ilk Müslümanların Kur'ân ve Peygamber hakkındaki kanaatlerini yansıtan önemli bir kaynaktır (s. 218).

Muhammed Şahrur (1938-)

Çağdaş Arap-İslâm düşüncesinin en ilginç ve yaratıcı düşünürlerindendir. *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Çağdaş Bir Okuma* (1990) onun en çok satan kitabıdır. Bu kitap onu 1990'lardan bu yana en çok tartışılan ve kitabı üzerine yazılıp çizilen entelektüellerden biri yapmıştır. Bazıları onu Siyonistlerin Kur'ân'ın yeni bir yorumunu bir Arap ismi altında piyasaya sürme çabasıyla irtibatlandırırken, bazıları da Protestanlığın babası Martin Luther ile kıyaslamıştır.

1938'de Dımeşk'da (Şam) doğdu. Liberal bir ortamda büyüdü. Babası dindar ama ahlâk merkezli bir anlayış sahibi idi. 1959'da mühendislik okumak üzere Sovyet Rusya'ya gönderildi. Orada inançları Marksist felsefe ve Sovyet tarzı ateizm ile karşı karşıya kaldığından sürekli olarak inancını savunma peşinde koştu. 1964'te Moskova Mühendislik Enstitüsü'nden mezun oldu. Rus bir hanımla evlendi ve bir oğlu oldu. Çok iyi Rusça bilmektedir. Aynı yıl Suriye'ye döndü. 1968'de Dublin'e gitti ve 1969'da mühendislik alanında mastırını 1972'de doktorasını tamamladı. Aynı yıl Suriye'ye döndü ve 1998'e kadar Dımaşk (Şam) Üniversitesinde ders verdi. Arap birliği projesinin başarısızlığı ve 1967 savaşındaki hezimet onun üzerinde

etkili oldu. İslâm'a olan ilgisini hiç kaybetmedi ve diğer pekçok Suriyeli entelektüel gibi İslâm'ın akılcılık, bireyin özgürlüğü ve bilgi merkezlilik gibi hususları destekleyen evrensel bir epistemolojisi olduğunu savundu. O'nun ilham kaynağı klasik İslâm Felsefesi veya İslâm tefsir geleneğinden ziyade sahip olduğu modern mühendislik ve tabiî bilimler formasyonuydu. Onun bütün amacı, Kur'ân'ın dünya görüşü ile realiteye dair kendisinin modern ve akılcı tecrübelerinin uyumunu gösterebilmekti. Bu tecrübelerinin oluşumunda ise Whitehead, Russel, Kant, Fichte ve Hegel'in rolü de vardı.

Şahrur ülkesinde münafıklık veya mürtedlik suçlamasıyla karşılaşmadı, herhangi bir tutuklamaya maruz kalmadı; *Kitap ve Kur'ân* adlı eseri Mısır'da resmen ve Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerde ise geçici bir süre ile yasaklandı. Bugün Şahrur İslâm'ın reformist (yenilikçi) yorumunun temel bileşenlerinden kabul edilmektedir (s. 218-219).

Şahrur hadis merkezli Sünnet anlayışının fiili olarak Kur'ân'ı devre dışı bırakmakla, maalesef birinci kaynak konumuna yükseldiğini söyleyerek bunun yanlışlığını ifade eder (s. 219). Bu hadis merkezli Sünnet anlayışının İslâm hukukunda yaratıcı düşünce, yenilik (reform) ve rönesansın önünü tıkadığını söyler. Ona göre Sünnet, "el-Kitab"ın insan kapasitesi dahilinde Peygamber'in içtihatları tarafından ortaya konan, bağlayıcı olmayan bir yorumundan ibarettir.

Sünnet kavramını reddetmemekle birlikte, onun özel ve şartlara bağlı/bağlamsal özellikte olduğunu beş noktadan temellendirmeye çalışır:

1) Peygamber'in kararları tarihsel şartlara bağlı, bu şartların ürünüdür.

2) Onun mübah olanı sınırlandırması vahiyle alakalı değildir.

3) Onun mutlak helali sınırlandırması kendi hayatındaki değişimlerle ilgili birtakım düzeltmelerle ilintilidir.

4) Onun içtihadı vahiy gibi yanılmaz değildir.

5) Peygamber sıfatıyla olsun olmasın onun içtihadı şer'î yasa hükmünde değildir (s. 220).

Rasul'e itaat da ona göre iki türlüdür: Muttasıl (et-tâ'a el-muttasıle) ve munfasıl (et-tâ'a el-munfasıle). İlki Allah'a ve Rasulü'ne kıyamete kadar itaat anlamındadır; ikincisi ise Allah'a mutlak olarak, Peygamber'e ise zamana bağımlı olarak itaat etmek anlamındadır. İlki Peygamber hayattayken de ölümünden sonra da geçerlidir, ancak mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayrılır: İlki namaz, oruç, hac gibi Kur'ân'ın ruhu ve şekliyle uyumlu uygulamalarda söz konusudur. İkincisi ise zekat oranları gibi sosyal ve ekonomik şartlara göre değiştirilebilecek konularla ilgilidir. Bu ikincisiyle ilgili olarak yaptığı içtihatlarda şartlara göre bazen maksimum yasakçı bazen de minimum yasakçı tutumlar sergilemiştir. Mesela müzik, dans, görsel sanatlar [resim, heykel] ve kabir ziyareti gibi konulardaki yasakları bu kabildendir. Mamafih resim ve heykel yasağının zaten sadece tapınma

amaçlı olanlarına yönelik olduğuna dair yorumlar da söz konusudur (s. 279/dpnt. 20). O hadisleri de ikiye ayırır: Hikmetli sözler ve peygamberlikle ilgili açıklamalar. Evrensel birtakım ahlakî ilkeleri içeren bu kategori genel olarak insan ürünü olan "hikmet" kabilindendir (s. 221). Bunlar bir tür vahiy/ilham ürünü olabilirse de, vahiyden bağımsız olarak da var olabileceği için, bunlar İslâm hukukunda herkesi bağlayıcı nitelikte bir kaynak olamaz, fakat ahlakî nitelikteki öğretiler olarak değerlendirilmesi daha yerinde olur.

Şahrur Peygamber'in peygamberlikle ilgili açıklamalarını beş kategoriye ayırır:

1) Kur'ân'daki ibadetlerin nasıl yerine getirileceğine dair olanlar (İbâdât). Muttasıl itaat kapsamında olduğu için müminlerin koşulsuz olarak bunlara uymaları gerekir.

2) Gayb ile ilgili olanlar. Peygamber'in ğaybı bilmesi mümkün ve söz konusu olmadığından bu tür rivayetleri gerçeğin ifadesi olarak görmemek gerekir. (Gaybiyyât).

3) Ahkâm alanına dair olanlar, Hz. Peygamber'in kendi döneminin şartlarında karşılaştığı meseleleri çözmek için bir müçtehit olarak ortaya koyduğu çözümlerden ibaret olup, daha sonraki dönemlerdeki Müslümanlar için bağlayıcı değildir (Ahkâm). Bu onların içtihatlarının değersiz olduğu anlamına gelmediği gibi, onlara karşı saygısızlık anlamına da gelmez.

4) Kudsi hadisler denilen ve vahiy ürünü olduğuna inanılan, gayba dair rivayetlerdir ki Şahrur bunları da ikinci kategoridekiler gibi değerlendirir [Kudsiyyât].

5) Beşer olarak kişisel davranışları [İnsâniyyât]. Bunlar Müslümanlar için bağlayıcı nitelikte değildir. Yeme-içme, yatma-kalkma, giyim-kuşam, yolculuk, avlanma gibi peygamberlik sıfatıyla değil bir insan olarak yapıp ettiklerine dair rivayetler bu kategoriye örnek verilebilir (s. 222).

Görüldüğü gibi Şahrur Sünnet ve hadisi bağımsız bir kaynak olarak görmemekte, Kur'ân'ın yorumu veya kişisel içtihadı olsun Peygamber'in açıklamalarını, mutlak ve bağlayıcı olmayan, dönemin şartlarına bağlı yorumlar olarak değerlendirmektedir (s. 223).

Ğulam Perviz (ö. 1985)

Lahor'lu ilim adamı. Muhammed İkbal'in bir şiirinden mülhem olarak başlattığı Tulû'-i İslâm adlı hareketin kurucusudur. Kur'ân'a aykırı her tür düşünce, inanç ve eyleme karşı Kur'ân merkezli bir İslâm tasavvurunu savunan bu hareketin kurucusu olan Ğulam Perviz, Hindistan'ın –şu anda Puncab eyaletinin bir kasabası olan- Gurdaspur bölgesinde Batala kentinde 1903'te Sünni (Hanefî) bir

ailede dünyaya geldi. Dedesi Hakimbahş'tan Kur'ân araştırmaları ve diğer geleneksel İslâmî ilimler öğretimi gördü. Kur'ân anlayışını belirleyen, yakın ilişki içerisinde olduğu allame Muhammed İkbal idi. İkbal sayesinde Hint alt kıtasının en büyük âlimlerinden biri olan Eslem Jairacpuri (ö. 1955) ile tanıştı ve ondan ileri düzeyde Arap edebiyatı dersleri aldı. 1947'de Pakistan'ın ayrılışına kadar on beş sene bu hocasıyla beraber oldu. 1938'de Muhammed Ali Cinnah'ın talimatıyla *Tulû'-i İslâm* dergisini çıkarmaya başladı (s. 222-223). Ona göre bir toplumun temeli coğrafî sınırlar değil ideolojidir ve tam bağımsız bir ülke olmak için İslâm'ı yaşayan bir millet şarttır. Onun bu görüşü hem işgalci İngiltere'nin çıkarlarına tersti, hem de Hindu ekseriyete ve aşırı Müslüman Hint milliyetçilerine tersti (s. 224).

Pakistan hareketi esnasında Cinnah'ın danışmanı olarak, 1956 Pakistan anayasasına göre kurulmuş olan hukuk komisyonunda Kur'ânî değerler ve ilkeler konusunda danışmanlık yaptı. Lahor'da kendi önderliğindeki Kur'ân Araştırmaları Merkezi'nin direktörü idi ve ayrıca Kur'ânî eğitim derneğini kurdu. Bezm-i Tulû'-i İslâm adı altında Kur'ân'ın öğretilerini toplumda yaymak için bir ağ kurdu. "Sadece Kur'ân" veya "Ehl-i Kur'ân" gibi benzer yapılanmaların Mısır'da da boy göstermiş olması dikkat çekicidir.

Perviz çok velud bir müellif olup Kur'ânî öğretiye dair yazdığı eserlerin en meşhuru sekiz ciltlik *Ma'ârifu'l-Kur'ân,* dört ciltilik *Luğatu'l-Kur'ân* ve üç ciltilik *Mefhûmu'l-Kur'ân*'dır. Onun konumuzla ilgili görüşlerinin en iyi sergilendiği eseri ise *Mukâm-e-Hadis* (Hadis'in Statüsü) adlı eseridir. Bu eser takipçileri tarafından İngilizce'ye de çevrilmiştir. Bu kitabında İslâm hukuku alanında Sünnet'e olan klasik bakış açısını ve hadislerin Kur'ân tefsiri konusunda kullanılmasını şiddetle eleştirmiştir. Şahrur'dan farklı olarak akaid, ibadet ve hukuk alanında Kur'ân'ın kendi kendine yeterli olduğunu savunduğu için kendisine Kur'ân'cı (Kur'ânî) denildi. Bu görüşünün "ed-Dîn" kavramına dayandırdı. Klasik teoride Kur'ân ve Sünnet/Hadis'i kapsayan bu terim Perviz'e göre sadece Kur'ân'ı içerir ve insanlar için kıyamete kadar eksiksiz olarak korunmuş ve güvenilir tek kaynak Kur'ân'dır. Perviz, aynı şeylerin hadisler için söylenemeyeceğini söyler ve hadisçilerin hadisleri vahy-i gayr-i metluvv kategorisine sokmalarını Kur'ân'ın Sünnet/Hadisler'e muhtaç olduğu ama tersinin doğru olmadığı veya Sünnet/Hadis'in Kur'ân'ı nesh edebileceği şeklindeki görüşlerini şiddetle reddeder. Peygamber'i Kur'ân'ın en iyi müfessiri olarak gören klasik yaklaşımı da eleştirerek, eldeki hadis malzemesinin uzaktan bile bu konuda işlevsel olacak kadar kapsamlı olmadığını ileri sürer (s. 224-225).

Onun Peygamber'e itaat'ın gerçek anlamının Kur'ân'ın sistemine (ed-Dîn) uymak olduğu şeklindeki görüşünün haklılığının diğer gerekçesi ise, Müslümanların Sünnet tanımlarının birbiriyle çelişkili durumu ve bunun Müslümanlar arasında tefrika ve parçalanmaya yol açmasıdır. Ona göre tek bağlayıcı hadis Kur'ân'dır, onun dışındakilerin bağlayıcılığına dair ileri sürülen klasik temellendirme ve savunular epistemolojik ve metodolojik olarak tatminkâr olmaktan uzaktır. Bundan dolayıdır ki, hadisler olmadan Kur'ân'ın

anlaşılamayacağı görüşünü reddeder ve onun yerine –Şahrur'dan farklı olarak– Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini savunur ve bunu bazı Kur'ân ayetlerinin hadislerle çelişkisiyle de gerekçelendirir. Ona göre hadisler "dinin tarihi" olarak anlamlıdır, ama dini rasyonel olarak örgütlemek için yararı çok azdır. Zira hadisler hayat dolu Kur'ân'ın "hayat tutulması"na yol açar.

Burada dikkat çekici olan Perviz'in ele alınan diğer entelektüeller gibi Sünnet-Hadis ayrımına gitmemesidir (s. 225). Özetle Perviz'e göre Sünnet-Hadis "ed-Dîn" konusunda bağlayıcı fıkhî bir kaynak değildir. Dahası Sünnet-Hadis'in kabul edilmesi Kur'ân'ın öğretisinin –fıkhî alan dahil- çarpıtılmasına yol açmaktadır ve bunun pek çok örneği bu durumu gözler önüne sermektedir (s. 226).

Adis Duderija sonuç olarak yaptığı değerlendirmede Kur'ân ve Sünnet'in kapsam ve mahiyetinin aynı olduğunu, yani akaid ve ibadetler (ameliyye/ibâdiyye), ahkâm (fıkh) ve ahlâk (ahlâk) alanlarını kapsadığını, dolayısıyla Sünnet'in Kur'ân'ı yorumlama konusundaki ilkeler ya da usul-i fıkıh kuralları çerçevesinde ele alınması gerektiğini, zira [Kur'ân'dan bağımsız olarak] sadece hadislere otomatik olarak atıfta bulunarak Sünnet'in tesis edilemeyeceğini, nitekim klasik öncesi dönemdeki İslâm ulemasının Kur'ân ile Sünnet arasındaki bağın farkında olduğunu, bu sebeple usul-i fıkha olan yaklaşımlarda, etik-moral veya amaçsal/makasıdçı yaklaşımlara hermenötik öncelik ve üstünlük tanınmasının yerinde olacağış eklinde tavsiyelerde bulunmaktadır (s. 226).

Bu bağlamda editör Adis Duderija'nın da "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (Sünnet'in Mahiyet ve Amacı Konusunda Yeni Bir Anlama Yöntemi)", *Arab Law Quarterly* 21 (2007): 1–12.; ve "A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (İslâm Düşüncesinde Hadis'in Değer ve Önemini Değerlendirme ve Değer Biçmede Bir Paradigma Değişikliği –Ulumu'l-Hadîs'ten Usulu'l-Fıkh'a)", *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206 başlıklı iki önemli makalesi bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Sonuç:

Editöre göre bu bölümde ele alınan İslâm âlimlerinin aldıkları eğitim ve geldikleri sosyo-kültürel altyapı farklı olsa da, hepsinin ortak yanı, Sünnet ve Hadis'in statüsü ve rolüne dair klasik ulemanın pozisyonunun gözden geçirilmesi ve yeniden kavramsallaştırılması konusunda hemfikir olmalarıdır. Bu sebeple onların bu konudaki yaklaşımları İslâm düşüncesinin teşekkül ve klasik dönemdekilerden ciddi bir farklılık anlamına gelmektedir.

İslâm hukuku, ahlâk ve politika alanları açısından Sünnet'in ne şekilde kavramsallaştırılacağı fevkalade önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sünnet

konusundaki modernist (çağdaşçı-yenilikçi) yaklaşımlar, sosyo-kültürel, politik, hukukî ve ahlakî alanlara dağılan geniş çaplı sonuçlara yol açmaktadır. Bu sebeple bu entelektüellerle irtibat halinde olan otoriteler sık sık reformist olarak da damgalanmışlardır. Klasik ulema ise bu reform (değişiklik ve yenilik) taleplerini bizatihi İslâm'a yapılmış bir saldırı olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmışlardır. Nitekim Fazlurrahman ve Ğamidî örneğinde bu durum, bu ikisinin ölüm tehditleri almalarına ve ülkelerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açmıştır.

Bu yeni yaklaşımlarım klasik yaklaşımları yerinden oynatıp onlarla rekabet edip edemeyeceği meselesi ise, İslâm'da bir kaynak/delil olarak Sünnet'in yeri meselesinde İslâmî bir reformun (yenilik, değişim) gerekliliği konusunda seslerini yükselten koronun giderek genişlemesinin öngörülebilir bir gelecekte daha fazla ilgiye mazhar olmasına bağlıdır (s. 227).

Editörün bu değerlendirmesine son bir ek olarak kitabın sonundaki kaynakçanın (s. 232-249) kitabın konusuna dair zengin bir liste sunduğunu ve özel olarak ayrıca gözden geçirilmeyi hakettiğini de hatırlatmakta yarar vardır. Bibliyografya ardından yazarların –maalesef zaman ve yer darlığından bizim burada sunamadığımız- biyografilerinin sunulması faydalı bir uygulama olmakla beraber, bunun ardından gelen "indeks"in son derece cılız ve fakir olmasının, ayrıca daha önce işaret edilen ve muhtemelen redaksiyonun yeterli olmamasından kaynaklanan birçok çelişkinin ve yanlışın, yeni baskılarda eserin gözden geçirilmesini gerekli kıldığını da belirtmek gerekir.

Bir Dilek ve Temenni:

Sadece ülkemiz İlahiyat camiası değil, Sünnî dünyanın neredeyse tamamı uzun asırlardan beridir Sünnet ve Hadis kültürünü Sünnîliğin tamamını temsil ettiğini zannederek Ehl-i Hadis (Hadisçiler) geleneğinin yaklaşımlarıyla sınırlandırmış, kendisini bu küçük dünyaya hapsetmiş durumdadır. Nano gelenek adı verilebilecek olan bu hadisçi çizginin, mikro gelenek adı verilebilecek Ehl-i Sünnet'i temsil etmesi elbette söz konusu değildir. Zira Ehl-i Sünnet denilen damar Hanefî, Mâliki, Şafiî, Hanbelî, Eş'arî, Maturîdî, Zâhirî, Ehl-i Hadis/Selefî, Sûfî bileşenlerinden ve bu kategorilerin dışında ama Ehl-i Sünnet'in içinde kalan –el-Evzai, et-Taberi vb- pek çok bağımsız ilim geleneğinden oluşan bir mikro gelenekten ibarettir. Ehl-i Hadis ise bu on bileşenden sadece bir tanesidir ve ne hadisçiler ne de diğer nano gelenekler –aksini iddia etseler de– tek başlarına Ehl-i Sünnet'i temsil edemezler. Bilakis "mikro" bir gelenek olarak Ehl-i Sünnet bütün bu "nano" bileşenlerin toplamının adıdır.

Hadisçilerin çizgisinin İslâm geleneğini temsil etmesi ise daha da imkansızdır, zira İslâm geleneği Sünnîlik, Şiîlik, İbadîlik, Zeydîlik ve Mutezilîlik olmak üzere bugün de hala yaşayan beş mikro geleneğin toplamından ibaret olan bir "makro" gelenektir.

İşte bu kitap, adeta bizlere takılmış olan –tabir caizse- Ehl-i Hadis at gözlüğünü çıkararak, önce Sünnîliğin bileşenleri olan diğer nano gelenekleri, ardından da Sünnîlik dışındaki mikro gelenekleri farketmemize ve onları tanımamıza, onlarla diyaloga girmemize, sonuçta ise "Makro İslam Geleneği" ile tanışıp onu keşfetmemize katkıda bulunacaktır. Bu sebeple bizlerde Sünnet ve hadis konusunda oluşan "kör noktalar"a dair uyarıcı nitelikteki bu gibi çalışmaların tercüme edilerek ülkemize kazandırılması fevkalade önem arzeden bir husustur.

Bir yandan bu gibi eserlerin tercümesiyle bizim Sünnet ve Hadis konusunda nano düzlemden mikro düzleme, oradan da makro düzleme geçişimiz hızlanmalı, ama öte yandan bu kitabın konusuna dair daha yüksek kalitede eserler, antolojiler ülkemizde de ortaya konmalı, hatta bunlar daha sonra dünya dillerine tercüme edilerek, Sünnet ve Hadis alanındaki çağdaş gelişmelerde yerimizi almakta gecikmemeliyiz.

Temennimiz ve duamız, bu kitabın, bu dilek ve temenninin gerçek olduğunu hep beraber görmeye vesile olmasıdır.

Looking at Sunnah in Relation to the Prophet by Taking Off the Blinders:

From Nano Traditions to Macro Traditions -Notes on a Book-*

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU **

The Sunnah and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith - Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – England (2015[1]) (Ix+ 255)/ The Sunnah and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith –

This work consists of an introduction and preliminary article as displayed below. The original titles and authors of the articles were collectively presented to provide an insight into the scope of the book, and the Turkish versions of these titles were additionally provided while evaluating each article. This article did not solely describe the content of the book; it also occasionally included the authors' comments, evaluations, criticisms and contributions. However, it is hard to assume whether the authors of the present article were successful in the composition of the article considering the limited duration, but it is not hard to note that the article is sufficient in its present form for providing insights regarding the significance and value of the book.

The book's aim to cover the entirety of Islamic traditions was appropriate and significant, but there were certain deficiencies as it did not include articles on the sunnah and hadith concepts of the Maliki and Shia/Imamah sects. This book will still enable the individuals, who do not know about the sunnah-hadith-related traditions other than the Ahl-al Hadith traditions but take an interest in Islamic studies, to learn about the new concepts and take off the blinders, which will be remarkably beneficial to introduce concepts of the sunnah to all Islamic traditions.

Although significant studies on the subjects in this book were conducted in Turkey, authors and researchers of international literature still do not know about the efforts in this field because the relevant works have not been published in foreign languages, which is a shame for the individuals in the field. Consequently,

* This paper is the English translation of the study titled "At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe -Bir Kitap Üzerine Notlar-" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi.* (Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe -Bir Kitap Üzerine Notlar-", *İlahiyat Akademi,* sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 83-132.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, hayrikirbasoglu.net.

preparing a Turkish anthology that aims to introduce the sunnah and hadith concepts in all components of Islamic tradition on "macro-micro and nano" dimensions and translating it into foreign languages has become a necessity. Failure to do so will result in continuing to miss the whole picture of the sunnah-hadith subject.

Many statements can be made regarding the book. Some of these statements were reflected in the articles, but certain statements were withheld, due to time and space constraints, in order to share with the readers in the future. Even this presentation, which consisted of the notes taken to guide the reading of such a book with pleasure and discussing it with colleagues, had seminal comments that are sufficient to prove that this book can be read with pleasure.

Table of Contents:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law -Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff -van der Voort

2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)-Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Muʿtazilite Thought-Usman Ghani

4. The Sunnification of *Ḥadīth* and the Hadithification of *Sunna* - Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfiʿī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School-Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Ẓāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qurʾān in Muslim Modernist Thought-Adis Duderija

Introduction: The Sunnah and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith – Adis Duderija

The sunnah was formulated, preserved and narrated through verbal methods or sahabah practices during the first three centuries of Islam, and understood within a non-systematical general definition as "the ethico-behavioral practice of

the first Islamic society". The author of the present article uses the term, non-hadith-dependent approach of the sunnah, for the fundamental religious norms and standards that were derived from the religious and ethical principles preached by the Prophet in the Maliki traditions.

However, Muslims started to systematically document information regarding the Prophet's life before the first Islamic century ended. One of the reasons is the increasing number of legal, religious, political and social needs. Another reason is based on the emergence of the Abbasid dynasty and the claim that the Abbasids were the legitimate protectors of the sunnah that had been gaining significance.

The activities for compiling information regarding the Prophet's life as hadiths became significant. Consequently, "hadith knowledge/uloom-ul hadith" that would contribute to the hadith collections and discipline emerged. This comprehensive process is called "The Traditionalization of Islamic Thought" and "Hadithification of the Sunnah" by the author of this study.

The same process resulted in the following incidents in the following two centuries through the social, politic and fiqh mechanisms:

- Continuation of the increase and expansion of the hadiths.
- The increase in the significance of the hadiths to the detriment of the non-hadith-dependent approach of the sunnah that was dominant in the first two centuries of Islam.
- The verbal aspects of the sunnah in the form of "true hadith ahad".
- The ever-increasing rate of implementing the hadiths in the Qur'an and the sunnah, interpretation, fiqh and usul-al fiqh.
- Developing a totally text-based (Qur'an and hadith) fiqh and hermeneutic "hierarchic" models; marginalizing the non-textual (such as the inexplicit provisions, precedent and juristic preferences) epistemological and methodological instruments in the sunnah (p. 2).
- The sunnah and Qur'an reflect the emergence of similar concepts regarding certain moral values and principles such as justice, honesty, and "sunnah adilah" used by Muslims in the second Hijri century.

The purpose here is to mention that written hadith works became the sole narrators of the sunnah, and hadith-based methods emerged for presenting the sunnah.

Certain people stated in the early second Hijri century that these hadiths narrated the Prophet's legacy more loyally than the concept of the sunnah that was not epistemologically and methodologically based on the hadiths. These works were referred to as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y in the second half of the second Hijri century.

Ahl al-Hadith suggested that the hadiths, which were the only guides in immortalizing the sunnah, were the only complete sources for the sunnah. Thus, it contradicted Ahl al-Ra'y's concept of the sunnah and the approach in ra'y. According to hadith authorities, fiqh should be entirely centered on the Qu'ran and hadith-based sunnah. Thus, ra'y was either an illegal methodological means to form provisions, or a method of use that was limited to the subjects concealed in the Qu'ran and hadith texts.

According to Melchert, Ahl al-Hadith considered the Qu'ran and true hadiths as the sole source of fiqh, ethics and theology. Ahl al-Hadith generally preferred the weaker hadiths to the principles that were derived from the Qu'ran or achieved by making comparisons. According to its followers, fiqh should be based on the hadiths. They dealt with the fiqh subjects solely by referring to the relevant hadiths and hadith narratives. Ahl al-Hadith was deeply associated with the Hanbali school in Baghdad in the ninth century.

Ahl al-Ra'y, which was defined as semi-rationalist by Melchert, considered fiqh to be a field different than the hadith discipline. This fiqh approach was associated with the Maliki and Shafi schools that were developing in the second and third centuries. However, the aim here should be clarified because mentioning the chronological relationship between these two sects and Ahl al-Ra'y would be more realistic than investigating the relationship between the ra'y and these two fiqh schools. In this context, it is remarkable that the author did not mention the Hanafi school, which should be mentioned in particular because of the chronological considerations and the motor function within the Ahl-i re zy.

According to the author, Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith indicate two fiqh authorities conducting studies in Islamic fiqh. The former dealt with examining the narration sources, while the latter consisted of the fiqh authorities that examined the practical aspects of fiqh.

As the hadith-based sunnah approach gained more confidence in the second and third century, Ahl al-Ra'y started to gain regional popularity first and came to be seen as individual schools of thought. They took more legitimate steps toward the term, hadith-based sunnah, in their own Qu'ran-sunnah hermeneutics.

Followers of the Hanafi school were considered to be closer to Ahl al-Ra'y regarding hermeneutics, but the followers of Hanbali school were regarded as being a continuation of the Ahl al-Hadith approach. Maliki and Shafi underwent a transformation at this time and remained in a central position. However, certain sects stated that the term, *sunnah*, was still different than *hadith*, epistemologically and methodologically. However, the concept of the sunnah with no relation to the hadiths was clearly seen in a work by Abu Yusuf (d. 182/798), an eighth-century Iraqi fiqh authority, who referred to the approach as "es-Sunna al-marufa al-mahfuza" (the well-known sunnah that is under protection), and in a work by

Malik ibn Anas (d. 178/795), a scholar from Medina, who reflected his approach as "es-Sunna al-madaya/amal" (the Sunnah/labors in practice).

According to Daniel Brown, sects appeared to pay importance to the hadiths in theory, but they resisted them in practice, thus a tension developed between the Sunnah definition of Ahl al-Hadith and actual sectarian doctrine. The Ahl al-Hadith movement started to systematically question the Qu'ran-sunnah hermeneutic doctrine formed by the sects as it was not based on true hadiths. Therefore, a discussion regarding the rejuvenation of the sunnah and return to the true sunnah of the Prophet emerged. According to Ahl al-Hadith, rejuvenation of the true sunnah can be undertaken by firmly abiding by the true/reliable hadiths determined by Ahl al-Hadith. The main purpose behind the call for the rejuvenation of the sunnah was to investigate the sectarian aims to conceptualize and interpret Islamic traditions and conceptual sectarian approaches in relation to the purpose and nature of the sunnah.

A tension between the hadith-based epistemological and methodological concept of the sunnah from the authorities within Ahl al-Hadith and Mu'tazila, as well as certain Hanafi and Maliki fiqh authorities who were close to the period prior to the traditionalization/narration of the abovementioned Islamic idea and hadithification of the sunnah was always present.

The nature and statuses of the sunnah and the hadiths as the sources of fiqh brought forward the mutual hermeneutic relationship of the sunnah and the hadiths with the Qu'ran, and the question of whether the sunnah was a part of the revelation as in the case of the Qu'ran. A positive answer to this question would be that the sunnah (and therefore the hadiths and Ahl al-Hadith) can be used as independent and sufficient resources of fiqh and theology, and hermeneutics can be used as a legitimate instrument for interpretation or annotation (p. 5).

Regarding the subject, the difference between the revelation in the Qu'ran and the revelation in hadith books is based on the form rather than the essence. The Qu'ran maintained its dominance through prayer and religious activities, but the sunnah was granted a status in fiqh that was equal to the Qu'ran. Wording and orders in the Qu'ran are divine, but the content of the sunnah was not protected from distortion although it was reliable.

According to most of the canonists, the sunnah is a determinant of the Book, but the Qu'ran is not a determinant of the sunnah. They also state that the sunnah clarifies the concise aspects of the Qu'ran and also reflects the brief sections. These canonists assign a status that is similar to the revelation to the sunnah and the hadiths, and state that the sunnah and hadiths can generally serve as the Qu'ran or even abrogate it. To sum up, the sunnah/hadiths became a legitimate hermeneutic means in both Qu'ran hermeneutics and Usul al-Fiqh. This process took place in the form of true hadiths, which is seen in mainstream classical Islam, or ongoing and

practical sunnah as seen in the Mu'tazila, Hanafi and Maliki schools. In addition, Usul al-Fiqh became a separate source, but kalam did not undergo the same process at the same rate.

Sections in Brief

1. The Concept of *the Sunnah* Based on the Analysis of *Sira* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam - (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

The first section presents detailed research by Nicolet Boekhoff-van der Voort with comparisons of the nature and meaning of the Sunnah in historical and sira works from the first three centuries of Islam. The most interesting outcome is that four of the eight sunnah instances were attributed to the Prophet and used in the concept of "Allah's Book and The Prophet's Sunnah". The sunnah was used in different forms in the latest sources of the era. Nicolet points out that the Islamic ulama acts as a communicator of the Islamic society as well as the verbal and written traditions in transferring the sunnah to future generations (p. 14).

According to him, the term, sunnah, did not only mean the Prophet's sunnah until the last quarter of the second Hijri century. It also meant, a) the sunnah of the sahabah and four caliphs; b) the sunnah in force (sunnah madayah) and; c) the sunnah of the canonists (sunnah al-Fakiha) (p. 15).

According to Meir Brawmann, the sunnah was formed by the Prophet as a person before and during the Islamic period and formation of the sunnah could not be associated with a group. Certain practices were accepted as sunnah in the later periods, which was related to the assumption that the social practices were based on the Prophet's exemplary characteristics. Brawmann does not agree with Schaht's claim that the prophetic sunnah was formed by future generations and retrospectively attributed to the Prophet.

Patricia Crone and Martin Hinds agree with Schaht' claim but they support Meir Brawmann's notion that the sunnah, as normative behavior, dates back to the pre-Islamic periods. However, all of these scholars do not agree with the idea that the Prophet's acquaintances consider him to be the sole source of normative behaviors in Islam, which was supported by the Islamic ulama later.

The prophetic sunnah became a concept that was different from the caliphs' sunnah and served as an alternative to it in the last quarter of the Umayyad era. However, this process was accepted by the Islamic ulama but was disapproved of by those who lived and served in the Umayyad Palace.

The Abbasid dynasty, following the Umayyad dynasty, claimed that the empire would be ruled by the Qu'ran and the sunnah. However, in that context, the sunnah meant practices of good deeds, benevolence and credibility. In its form in the hadiths during the mid Hijri second century, the sunnah became an

independent source of fiqh. According to Crone and Hinds, the caliph who first used the new concept of the sunnah in his statements was Mahdi. The sunnah was limited with the set of rules in the hadiths by the Islamic ulama in the late second Hijri century. It was not possible for the Abbasid caliphs to preach a new sunnah.

According to Gualtherus Juynboll, it might be possible that the Prophet's behaviors were exemplary and obligatory during the final period of his life due to his reputation among his companions.

Nicolet conducted a statistical analysis regarding the use of the unnah and sunnah derivates in the sira, prophetic bibliography and war-related works from the first three centuries as the main sources for the Prophet Muhammad's life. The sources she used were *Kitab al-Maghazi* by al-Waqidi, *as Sira an-Nabawiyyah* by Ibn Hisham, *at-Tabakat al Kubrah* by Ibn Sad, and *at-Tarikh* by Al-Tabari. In addition, *as Sira* by Yunus bin Bukeyr and Ibn Ishaq, *Tarikh* by Ya'qubi, and Kitab al-Maghazi in *Al Musannaf* by Abd al-razak were also used for reference.

The terms reviewed in these works are Sunnatullah (Sunnah of Allah); the sunnah of the non-Muslim groups in the pre-Islamic period; the Sunnah of the Muslim groups (women, Ahl al-Hayr etc.); the sunnah of the pilgrimage; the sunnah of the individuals in the pre-Islamic period; the sunnah of the sahabah; the sunnah of the Prophet Muhammad; and the sunnah from unknown sources (es-Sunen and ma kane mine'l-feraidi and sunen feinnema nezele bi al-Medina and emarahum Rasulullah en yukriuhumu al-Quran and yuallimuhumu as-sunen, yuallimuhumu as-sunen and fiqh and hayru as-sunen sunenu Muhammad and emarahum Rasul al-allah en yukriuhumu al-Quran and yuallimuhumu as-sunen).

These instances, particularly the statement, "The most benevolent sunnah belongs to Muhammad", indicate that other practices, individuals and groups have sunnah too, but they are not at the level of the Prophet's sunnah (p. 33).

The sira sources include fewer sunnah terms than the historical sources. The terms, "sannah, sunan, sunnah", were mentioned more frequently in the late historical sources and achieved a higher rating in the works by Al-Tabari. This process can be explained by the fact that the discussions regarding the concept of the sunnah among the fiqh ulama affected the historians too.

2. Usul as-Sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadith) (Ahmet Temel)

Ahmet Temel examined the conceptual development in the use of usul as-Sunnah in Ahl al-Hadith. The concepts such as usul ad-deen, usul ad-tawhid and usul al-futia-usul al-fiqh, as well as usul us-Sunnah were found to express the subjects, particularly in doctrines and kalam, agreed by Ahl al-Hadith. In addition,

this process was used as an alternative literature developed by Ahl al-Hadith against the kalam authorities.

However, regarding scientific reliability and objectivity, the author, who was Turkish, from Turkey, did not find any relevant studies before conducting the present study, which points to the following unanswered question: "What sorts of results, that are different and more comprehensive than the findings of the previous studies, did the author find?". In addition, the author seems to be unaware of the significant studies conducted in the Western world, which can be explained by the insufficient amount of research.

Although the last sentence of the outcome section suggested that research by Ahl al-Hadith, that is similar to usul us-Sunnah, influenced the later Ahl as-Sunnah (p. 53), and separate studies such as, *Founding Fathers of Ahl al-Sunnah* were conducted and published before, none of these works were referred to, which cannot be explained.

3. The Concept of *Sunnah* in Muʿtazilite Thought (Usman Ghani)

Usman Ghani reviewed the development of the concept of the sunnah in the period from the formation of Mu'tazila to the classical era. He stated that the discussions regarding the sunnah in Mu'tazila were undertaken to determine the validity of hadith content and the role of intelligence in the text criticism approach corresponding to the imputation-based Ahl al-Hadith. Accordingly, Mu'tazila reviewed the meanings of terms such as mutawatir and ahad news, considering extent to which a hadith can be deemed reliable. Ghani discovered that Mu'tazila did not display only a single approach toward the concept of the sunnah. According to him, Mu'tazila's concept of the sunnah underwent many changes/shifts in the period from the foundational to the classical era, and he revised his ideas with consideration of his ties to the main fiqh sects.

Usman Ghani, who states that Amr ibn Ubayd was referred in place of Vasil and he left the council of Katadah rather than that of Hasan al-Basri (p. 59), presents the main topic soon after his statement and continues with the following significant finding:

The Islamic ulama that attempted to establish an epistemology with consistent rules to convince the addressee was the Mu'tazila ulama. Mu'tazila attempted to establish a strong epistemological foundation for the knowledge based on conveyance against the groups that totally rejected categories of information that was not associated with the five senses, such as Barahima, Sumaniyya and Sofists (p. 60).

According to Mu'tazila, humans can aquire information about Allah and the universe in three ways: The five senses; conveyance-based knowledge/khabar; and intelligence. These senses are needed to gain information about the physical world. For the information regarding the metaphysical world, either rational assumption or information/khabar provided by the Prophets is needed. According to Mu'tazila, the information gained through the senses and by intelligence is direct, but khabar/conveyance/narrative is indirect because there are intermediaries/narratives between the news/narration and the object of transmission. Thus, the communicators should be reliable as the subject acquires the relevant information through these people.

Mu'tazila suggests that its conception of the sunnah is different than that of Ash'ari, Maturidi and Ahl al-Hadith because Islamic scholars followed different ways in evaluating the hadiths.

The discussions regarding the sunnah were remarkably limited within Mu'tazila. According to Usman, one of the reasons for this may be related to the fact that Mu'tazila imams adopted a certain denomination in the field of fiqh. Al-Cassas (d.370/980), Abu al-Huseyn al-Basri (d.477/1085) and al-Zamakhshari (d.538/1144) were Hanafi. Kadi Abduljabbar (d. 415/1025), on the other hand, was Shafi. As the sunnah was a main source for these sects, Mu'tazila did not review the relations and processes regarding the sunnah. Mu'tazila only examined how the reliability of the hadiths could be determined from an intelligent perspective.

The first Mu'tazila followers, particularly İbrahim an-Nazzam (d.220/835), were almost entirely inclined to reject the concept, or they specified such strict conditions in accepting the records/narratives of the sunnah in hadith form that only a certain number of narratives could be accepted (p. 61-62). This does not mean that Mu'tazila completely rejected the sunnah. Instead, Mu'tazila considered the sunnah to be a certain set of values and practices. The narratives, whether they are mutawatir or ahad, regardless of their imputations or communicators, were considered to be synonymous with the sunnah in their suitability to wisdom.

Mu'tazila and Ahl al-Hadith directed known criticisms and accusations to one another. Consequently, both groups formed their own methodologies. Mu'tazila canonize intelligence in interpreting the religious sources, but hadith authorities canonize the imputation and believed that imputation is the only guaranteed way to understand the Prophet's Islam in its purest form. Mu'tazila suggests that the Qu'ran and intelligence are the bases for criticizing a text. According to Mu'tazila, the sole religious authority in the revelations of the Qu'ran and hadith narratives were used to the extent to which the narratives suited the methodologies of Mu'tazila (p. 62).

The Concepts of Mutawatir and Ahad in Islamic Epistemology:

The concept of mutawatir was not found in the works by al-Ramhurmuzi and Al-Hakim Nishapuri, but scholars such as Ibn as-Salah began to gradually use the concept in their works in the seventh/thirteenth centuries.

According to most of the kalam authorities, the certainty of prophetic statements by the Prophets is related to their support of miracles, but this is valid for Prophets' followers who directly witnessed the events. The only way to acquire information about the past is learning by conveying, khabar and narratives. Thus, all religious sections gave importance to these (p. 64).

However, Usman claims that the only way to acquire information about the past is learning from conveying, which should be explained. This claim can be regarded as reasonable to a certain degree if the chronicles of palace historians, archeological and numismatic findings, inscriptions and similar objective sources are included in the information based on conveyance. However, controversial issues will emerge if these are neglected.

The informational value of ahad hadith narratives have led to discussions and differing ideas among the kalam authorities, but according to a certain narrative, Ahl al-Hadith, Zahirism and Ahmad ibn Hanbal stated that ahad hadith reflected correct information (p. 64).

The Attitude of Mu'tazila Toward the Hadiths (narratives) in the Organizational Period:

Rasha al-Umari mentions three positions that determine the attitude of Mu'tazila toward the hadiths in the pre-classical period:

The first is the position of conveying the hadith narratives. The first example of this position was presented by Amr ibn Ubayd. He dealt with the boycott by Ahl al-Hadith because of his narrative regarding the freedom of destiny/will. The examples include the following: *Kitab as-Sunan* by Sumama ibn al-Ashras (d.213/828); *Kitab al-asari al-Kabir, Kitab at-mani al-ahbar* and *Sharhooha* by Cafer ibn al-Mubashir (d.234/848), and *Kitab al-ahbar* and *kaifa tasih* by al-Jahiz (d. 255/868).

The second position reflects the khabar/narratives in the mutawatir category, which date back to Wasil ibn Ata (d.131/748) and Abu al-Huzail al-Allaf (d.227/841).

The third position is the skeptical attitude toward the narratives because it is ideological polemic material. Dirar ibn Amr (d.128/815) [the author did not mention where he had found the date of death as Dirar ibn Amr's date of death was not known] displayed his anger toward the narratives used by different parties for polemic-related purposes, and rejected these narratives. He reacted to hadith authorities who misused the narratives for polemic-related purposes in *at-Tahrish and al-irja,* and therefore, he pioneered an-Nazzam (d.220/835) (p. 65).

In addition, Dirar severely criticized the narratives stating that they could not be independent findings. He wrote a work titled, *Kitab tanakood al-hadith* for this purpose. Dirar stated in his book that each party within the era could find evidence that could support/justify themselves in the hadith collections, which highlighted the reliability of the hadiths.

Dirar's statements appeared similar to the criticisms referred to in the introduction section of *Ta'wil* by Ibn Qutayba, which should be mentioned here. *Ta'wil* might have been written as an answer to *at-Tahrish,* according to Dirar's work, and our esteemed master, Hüseyin Hansu.

According to Usman, Nazzam claimed that narratives, whether they are mutawatir or ahad hadiths, could not be sources of accurate information compared to intelligence and the Qu'ran. He also implied the potential weakness and errors displayed by the communicators and that nobody could make sure communicators did not make changes to the narratives they conveyed.

Dirar ibn Amr (d.195/810) established Mu'tazila as a cosmological system, but the hadiths played no remarkable role in this process. Abu Bakr al-Asamm (d. 201/816) continued the trend of rejecting the narratives by supporting intelligence and the Qu'ran against narrative-centered opponents. However, Nazzam and Jahiz, an encyclopedia authority and polymath from Basra, limited the use of narratives with mutawatir that reflected certainty, and attempted to determine the relevant conditions against the hadithification of the sunnah. Consequently, Mu'tazila appeared to accept fewer hadith narratives (p. 66).

The approach-based differences between the (narrator/conveyor) hadith authorities and Mu'tazila (centering on the Qu'ran and intelligence) are displayed in certain subjects reviewed to respond to the hadith-based criticisms of Mu'tazila in *Ta'wil* by Ibn Qutayba (p. 67-68).

The Attitude of Mu'tazila Toward the Hadiths in the Classical Era:

Mu'tazila followed the hadithification of the sunnah during the late third Hijri century and early fifth century and the inquisition practices that occurred in Baghdad in 234/848, and attempted to come to an agreement with the opposing parties. It also investigated the hadiths that could be compared to those of hadith authorities who were the narrative-based opponents/rivals. For example, Muhammad ibn Imran al-Marzubani (d. 384/994) is a Mu'tazila scholar who was regarded as a reliable communicator by the hadith authorities. He even wrote a book on the hadiths by Mu'tazila. Abu Said Ali ibn As-Samman (d. 434/1042) acted as a master to Hateeb al-Baghdadi (d.463/1071) as a Mu'tazile member in faith, and a Hanafi member in fiqh.

The main hadith-based transformation in Mu'tazila took place with Kadi Abduljabbar (d. 415/1025). The Mut'tazila ulama were members of the Hanafi sect who were cautious with the hadiths. Kadi Abduljabbar adopted the Shafi sect and was subject to the attitude of the sect in the hadiths. Thus, he abandoned the condition that the hadiths should be narrated by many communicators from each sect but kept his mutawatir principle on kalam-related subjects.

Although the article states that Abu al-Husein al-Basri (d. 436/1044) [477/1085 in p. 61 and 64] was a Hanafi member before (p. 61), he was mentioned to be a Shafi member and to guide many Shafi usul al-fiqh works conducted later (p. 69-70), which suggests an imprecise understanding of his life.

The author, who stated that Abu al-Husein al-Basri's attitude toward the hadiths is the same as the approach shared by almost all Sunni Muslims, suggested that ahad khabar presented approximate information that should be validated rather than serving as a accurate information, which was a controversial Shafi approach (p. 70). Shafi's statements in Ar-Risalah suggests that he considered ahad khabar to be an accurate information source like mutawatir [For more information, see the anthology *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm*].

The author implies in the outcome section that Mu'tazila underwent a remarkable transformation in the sunnah and hadith subjects from the period of establishment to the classical period, and states that Abu al-Qasım al-Balhi considers the sunnah as the second most significant kalam source (after the Qu'ran) in his work titled Kab al-Ahbar. According to Al-Balkhi, a hadith should not be contrary to the Qu'ran and the sunnah, which was practiced by the ummah or the first Islamic society, in order to be true. Jahiz implies that he uses the concept, "the sunnah agreed by all Muslims", rather than the concepts of khabar and the hadiths. According to the author, it is hard to state that Mu'tazila completely agreed with the sunnah, mutawatir and ahad khabar. He also adds that Mu'tazila regarded the sunnah with the attitudes of the first Hanafi fiqh scholars, such as Abu Hanafi. Since Mu'tazila followed the Sunni sects in fiqh, it often considered the sunnah as most ulama did, and a different attitude was displayed not only in fiqh but also in kalam (p. 70-71).

[Note: The pronunciation of Kubal el-Ahbar (p. 69, 70, 73) should be, "Qabul al-Ahbar" to be in accordance to Western languages which often display similar examples. This article also has various editing issues. For example, the misspelling of, "cantered" in the following sentence on page 70 should be edited to be, "centered": "The Muʿtazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology". This example, and the statement in footnote 52 on page 73 (See also the chapter in this volume) suggests that the book has editing-related issues.]

Consequently, Usman states that conveyance-based information was regarded to be the most significant religious source by the Mu'tazila.

4. The Sunnification of the Ḥadiths and the Hadithification of the Sunnah (Aişe Y. Musa)

Aisha Y. Musa aimed to present how the Sunni hadith literature developed under the service of fiqh, and how this literature consolidated the "Transformation of Hadiths into Sunnah" and "Sunnah into Hadiths". She is remarkably descriptive as she reflected the priority and superiority of the Prophet Muhammad as the source of the sunnah and Sunni literature [only the Ahl al-Hadith], volumes, particular narratives, titles from these narratives, the systematics of the main and subsections, the periods of hadithification for the sunnah and information.

Aisha Musa suggests that the incidence of using the sunnah and derivatives in the hadith collections often contradict with the table presenting the hadith collections and titles.

Aisha Musa states in the introduction of her article that the sunnah and the hadiths were regarded to be synonymous since As-Shafi (d. 204/820), but it is obvious that synonymy could only emerge following the works of As-Shafi in this discipline. In addition, Wael Hallaq's study suggests that the author is aware of the result (p. 78). Besides, her statement that *Sahih al-Bukhari* is the most significant Islamic book after the Qu'ran does not reflect a certainty as it is controversial in a context covering the time, places, individuals and schools (p. 75).

It is possible to tolerate the use of the concept, Sunni hadith collections (p. 78,82) to a certain degree, but an author who investigated the difference between the sunnah and the hadiths and the process of making these concepts synonymous should have made it apparent that this literature could only reflect the Ahl al-Hadith, which was a component of Ahl al-Sunnah, rather than the Ahl al-Sunnah.

In addition to the controversial but precise statement by Malik that *al-Muwatta,* a fiqh book rather than a hadith collection (in this case, the author should explain the differences between the musannaf, sunan and jami hadith collections, and *al-Muwatta*), reflects a period when the sunnah was not in a close relationship with the hadiths (p. 79), which is remarkable.

The author, who provides introductory details about the hadith sources in the study, states that musnads were compiled later than the musannaf works and present evaluations claimed that musnads were genuinely hadith books (p. 80). Although the first claim that has been repeated in all classical contemporary works regarding hadith history appear to be true, it is fair to state that the time order is not particularly significant. Because there is not a long time between the compilers of the first musannaf works and musnad works. Despite the thesis that musnad style was developed before the musannaf style, the idea that both genres were developed together (Turkish Association of Religious Affairs, Islamic Encyclopedia, "Musannaf") is more realistic. On the other hand, the assessment that musnad

works deserve attribution as the true hadith collections appears to be reasonable considering that other genres are based on fiqh and kalam remarks. Additionally, the claim that sunan works reflect the sunnah and hadith relationship the best (p. 81) is also remarkable.

5. The Concept of *Sunnah* in the Ibadi School (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca's contribution is related to the development of the concept of the sunnah in the Ibadi School. In sources from the early Ibadi sect, the concept of the sunnah was used to express the sunnah in terms of ideas and practices of those closest to the Prophet (such as Abu Bakr, 'Umar, Ali, Aisha, Ibn Abbas and Jabir ibn Abdillah who were thought to abandon the Prophet's sunnah except Uthman) [also used by the early İbadi authorities from Basra and Uman canonists (not as commonly used by Umman)].

The mechanisms and relevant factors reflecting the hadithification of the sunnah in the Ibadi sect were presented in the works by Ibadi encyclopedists in Uman during the late fifth/eleventh century and early sixth/twelfth century. The ideas of the Ibadi school toward the status of the sunnah before the Qu'ran were a reflection of those in the relevant Sunni literature.

The author repeats the thesis, which was strongly rejected by Ibadi individuals of the modern day, that the followers of the Ibadi school who live in Uman, Mzab Oasis in Algeria, Zavara and Jabal al-Nafasa, Djerba island in Tunisia and the island of Zanzibar that was under the dominance of the Uman sultanate are the continuation of Kharijites, and implies a significant portion of this sect had significant political and kalam-related characteristics: The oldest fiqh sect is still being practiced today! (p. 97).

The Ibadi movement, which was thought to start under the leadership of Abu Ubaidah, who was the student of Jabir ibn Zaid who was the friend and follower of al-Hasan al-Basri and Ibn Abbas in Basra and also the master of Sunni authorities such as Katada ibn Diame, Amr ibn Herim, Amr ibn Dinar, Temim ibn Huveis and Umara ibn Hayyan, was completely abandoned by the Sunni society in the second Hijri century after agreement attempts with the Sunni authorities failed and the Ibadi movement began to undergo a radicalization process (p. 98). The Ibadi movement, which started in Basra, moved to Uman from Basra after the third Hijri century and underwent an intense systematization process in the fifth and sixth Hijri centuries. Following its formation in the third Hijri century, it formed its own fiqh in a system that appeared similar to controversial issues in Sunni works (p. 98). The Ibadi movement underwent a renaissance period in Maghreb with the help of Abd al-aziz ibn al-Hajj al-İzjini (d.1808) and Muhammad ibn Yusuf Itfiyyish (d.1914), and in Uman with the help of Abdullah ibn Humaid as-Salimi (d. 1914) (s. 98).

The Ibadi fiqh is no different than other sects as it was based on the Qu'ran, the sunnah, and comparison and agreement between Muslims. However, it is possible to mention that the Ibadi movement differs from the Sunni movement in certain branches because of the different interpretations toward certain narratives and subjects that were not accepted by the other sects (p. 99).

The Concept of the Sunnah in the first Ibadi Sources

The ideas of Jabir ibn Zaid, the founding imam of the sect, were incorporated into two channels, namely the Ibadi (Dumam ibn as-Saib, Abu Ubaid, Abu Noah Salah, Hayyan al-A'rac) and Sunni (Katada, Amr ibn Dinar and Amr ibn Herim) movements 99).

According to Jabir ibn Zaid, the sunnah is a general concept that covers the ideas of the sahabah as much as those of the Prophet (p. 101). In addition, a letter that was claimed to be written by Salem ibn Zakwan in the eight century AD suggested that the concept of the sunnah was used to refer the sunnah of the Prophet, those with good morals and deeds, and the Rashidun including Uthman, Abu Bakr and 'Umar, who were accused of betraying the Prophet's sunnah (except Uthman) (p. 101-102).

According to Jabir and Abu Ubaid, the Qu'ran is used for fiqh matters. If a relevant issue is not present in the Qu'ran, the sunnah is used. Abu Ubaid displayed a conveyance-based approach as a kalam authority and canonist, and strongly objected to the use of ra'y. He only tolerated ra'y when a formation took place (p. 102).

The first Ibadi steps to form a hadith collection were taken by ar-Rabi, the successor of Abu Ubaid (p. 103).

The Ibadi followers, who actively took part in fiqh discussions in the Islamic world, went into aggressive polemics regarding the Sunni traditions and became isolated societies within the boundaries of the Islamic world (p. 104).

Rationalization of the Ibadi Movement

The Ibadi movement started to adopt the usul al-fiqh following the third Hijri century and held discussions regarding the authority, reliability and commentary of the sources (p. 104).

The sources were limited to the Qu'ran, the sunnah and Ibadi traditions (asar al-Muslim) in *Kitab ar-Rasph* by Abu al-Munzir (d.290/ 908). According to him, the sunnah is independent from the Qu'ran. It may explain the Qu'ran, provide additional provisions and even abrogate it (p. 105,107). However, neither his work

nor the Ibadi sources of the third Hijri century present any tips regarding the limitations of the sunnah on the Prophet's Sunnah. The branches of the usul emerged in the fourth Hijri century and the Ibadi doctrine was discussed under the plan in the Sunni usul books. Abd Allah ibn Muhammad ibn Barakah al-Bahlawi (in the second half of the fourth/tenth century) adopted the hadith classification by Sunni schools and provided remarkable contributions to the Ibadi fiqh (p. 105).

The Process of "Hadithification" in Uman Sources

The followers of the Ibadi movement found no risk in using the hadiths in the sources of other sects as evidence, provided that the imputation was sound. They occasionally used the narratives in Sunni/Ahl al-Hadith sources without imputation or questioning their reliability. These hadith sources, which were regarded to be common good for everyone, were entirely used by the Ibadi sect, but they used the sources only for issues related to phadail/virtue. This usage did not cover the narratives that contradicted sectarian doctrine (p. 106), which is remarkable.

The Process of "Hadithification" in the Maghreb Sources

The followers of the Ibadi movement in North Africa had to move to isolated regions such as M'zab, Djerba and Jabal al-Nafasa due to the dominance of the Fatimid Dynasty. The Ibadi movement assimilated the narratives from the Sunni sources into the Ibadi tradition leading to the Maliki movement that was dominant in Maghreb. However, scholars were still reluctant to use the Sunni sources and were inclined to avoid these works in the eighth/fourteenth century. The Ibadi author first mentioned the Sunni hadith sources, with which he was familiar with the assistance of his Sunni masters in Cordoba, in his work *al-Adl v'al-insaf* is Abu Yaqub Yusuf al-Verjeleni (p.108). In addition, the principle that the narratives which do not contradict with the Qu'ran are to be accepted, and rejected or paraphrased when the narratives contradict with what the Qu'ran states appears to be seen in the Ibadi movement (p. 109).

***al-Musnad* by Ar-Rabi ibn Habib**

The remarkable characteristic of this book is that it presents the narratives that were conveyed by the Ibadi communicators with the wordings which were almost the same with those conveyed by the Sunni communicators except a couple of differences. Western literature includes many studies that were conducted to determine whether *al-Musnad,* which was accepted to be comparable to the hadith works by Bukhari and Muslim by the modern Ibadi ulama, belonged to the claimed era. However, a significant aspect is that *al-Musnad* served the function of providing a hadith source to the followers of the Ibadi movement against the sources of other sects (p. 110).

Conclusion

The first Ibadi authorities were in contact with the Sunni authorities when they were in Basra, and they exchanged information with one another. Thus, they contributed to the development of Islamic law. The followers of the Ibadi movement moved to the solitary regions of the Islamic world, which caused them to form an isolated tradition. Afterwards, they gradually adopted the hadith principles of other sects. The innovative attempts in the Ibadi movement of the modern era generated the attempts to bring the Ibadi movement closer to other sects, particularly the Sunni movement (p. 111-112).

6. The Concept of the Sunnah in Early and Medieval Ḥanafism (Ali Altaf Mian)

The author provided general but controversial assessments in the introductory section. He stated that Ḥanafism followers defined the sunnah as religious and standard practices, but he mentioned in the further sections that they limited the collective/social sunnah concept that was dominant in Medina because they accepted that only the prophetic words that were narrated with imputation could be equal to the Qu'ran (p. 118-119). It is obvious that the author is unaware of his contradiction to the common sunnah conception, "as-Sunna al ma'rafa al-mahfaza" that was mentioned in *ar-Rad al-Siar al-Evzaa* by Abu Yusuf.

On the other hand, the author stated that the Sunnah was in the category of unread revelations by Ḥanafism followers (p. 118-119), but the reference he mentioned for these claims at the end of the paragraph is surprising: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (I am grateful to Behnam Sadıki, who gave me the idea stated in this sentence during our correspondence on 12 July 2014) (p. 135/ footnote 10).

Then the author also mentioned that the sunnah was divided into two groups - the certain and uncertain sunnah - by the followers of the Hanafi movement, and both groups could be found in written sources as hadiths and fixed standards of Islamic society (p.119). He contradicted his previous claim that Hanafism followers aimed to limit the collective/social sunnah concept.

Afterwards, the author provided details regarding the expansion of the Hanafi sect and implied that most Hanafism followers were Mu'tazila members in the ninth and tenth century. Thus, rationalist theology deeply affected the contextual formation (p. 119). These explanations are remarkable regarding the relationship between the Hanafi and Mu'tazila schools which have regularly been recently mentioned.

The statements of the author that Hanafism followers were less engaged in the hadith narratives (compared to the Hadith authorities) (p. 119) should not lead to neglecting their activities in the hadith discipline because their priority towards hadith authorities was generally unknown or neglected in terms of forming hadith collections (for example, Abu Yusuf and Muhammad ibn al-Hasan were first included as the compilers in al-Asar, and Kitab al-Hujje by Muhammed ibn al-Hasan) and it generates the basis for the hadith-narrative discipline (for example, the theoretical contributions from Abu Hanifi, Abu Yusuf and Isa ibn Aban in hadith practices).

At-Tahawi (d. 312/933) and his commentator, al-Jassas (d. 981), aimed to present the legitimacy of Hanafism fiqh that was taken over from Kufa by consulting the Qu'ran and the sunnah, which suggests that these scholars considered the Hanafism fiqh to be the summary of the rationalist approach used in conveying the prophetic sunnah from the Qu'ran (p. 120). This process indicates that the attempts to base Hanafism on the acknowledged sources and existence of three Hanafism authorities (Abu Hanafi, Abu Yusuf, Muhammad ibn al-Hasan) still continues (p. 120). [The author makes additional explanations to indicate that the statuses of these authorities increased over time]

The Three Hanafism Authorities and the Sunnah

The author mentioned that the canonists of Kufa, a garrison town in Iraq, formed a concept of the sunnah that was different from the Medina-based sunnah concept of Malik ibn Anas, but he provided no information about what this different concept was. He suggested that the three Hanafism authorities defined the sunnah as the social norms and exemplary actions of the Prophet and his sahabah. He also added that they objected to Malik who limited the sunnah to the organization in Medina (p. 121). However, this objection was not sufficiently detailed. It should be clarified whether the objection was toward the transfer of the sunnah as social practices from generation to generation, or toward the limitations within the Medina practices. Abu Yusuf's statements that appeared similar to Malik's ideas can be found in *ar-Rad al-Siar al-Evzaa.* The relevant examples include: "Aleyke bima aleyhi'l-cemaatu mine'l-hadis (Use the hadiths practiced by the society!)" (ar-*Rad*, p. 31) or "as-*Sunna al-ma'rafa* (Known Sunnah)" (*ar-Rad al-Siar al-Evzaa*, p. 32).

However, the author of the present study states that if *ar-Rad al-Siar al-Evzaa,* which was completely reviewed again, is to be considered while compiling these evaluation notes provided to the readers, the aforementioned work should be meticulously reviewed to understand whether Abu Yusuf was consistent in terms of his concept of the sunnah from a conceptual, epistemological and methodological point of view.

In addition, the author points out that Hanafism is a council sect (cited from Muhammad Zaheed al-Kawsari), which is remarkable. Although almost all fiqh sects were founded by a single person (al-Evzaa, Malik, as-Shafi, Ahmed ibn Hanbal, Dawud az-Zahiri, and the rest), the Hanafi sect continued his works with the participation of many canonists and hadith and interpretation authorities using the council/counselling/consultation methods and through this process, formed the basis of the sect. The author mentions that the three authorities of the Hanafi sect is an indication of this phenomenon. Thus, this process is a remarkable characteristic that makes the Hanafism sect different from almost all other sects.

The comments made by referring to the citations in the second-hand sources of Abu Hanafi's approach to the sunnah (p. 122) and Abu Yusuf's statements do not clarify whether the social practice or hadith narratives were referred to as the concept of the sunnah. However, it is estimated that the information conveyed by the individuals were used considering Hammad ibn Abu Suleiman was the bridge between Abu Hanafi and the sunnah, and he was included in a family tree from Kufa (p. 122). If this prediction is correct, the question of whether there was a significant difference in the approach regarding the sunnah-hadith issue between Hanafism followers and Ahl al-Hadith would be remarkable.

Although the fact that three Hanafism authorities used hadith narratives and the statement, hadis al-Rasulallah (the Prophet's hadith) to base their fiqh-related ideas (p. 123) on was a remarkable point in the history of the hadiths, and despite the presence of the difference between marfu-mawkouf, the author seemed to miss this point.

The issue was largely clarified with the statements of the three Hanafism authorities that the concept of the sunnah was not identical to the concept of the hadith (p. 123), but the significant point here is how consistent the founding imams of the Hanafism movement acted, which seems to be missed by the author.

The author considers the polemics between Abu Yusuf and Al-Evzaa and states that Abu Yusuf's distrust of ahad khabar that contradicts with the Qu'ran and the sunnah served as a paradigmatic model for the approaches of the Hanafism followers toward ahad khabar (p. 124). This result is not wrong but insufficient because the risk of neglecting the role of Abu Hanafi's similar attitude is still present.

The Sunnah in Hanafi Usul al-Fiqh

The author provides more details after stating that Hanafi usul authorities interchangeably used the concepts of the sunnah and the hadiths in the period following the three Hanafism authorities. The concept of the sunnah was used with a method covering the ideas of the sahabah, the concepts of maruf and popular

sunnah corresponded with mutawatir and popular hadith narratives, and canonists preferred the narratives to the comparisons in the issue whether the ahad khabars narrated by the sahabah would be preferred to the comparison-based provisions (p. 124-125).

The significant point implied by the author is that Hanafi usul authorities used the Qu'ran and the sunnah from a broader epistemological and methodological perspective. They epistemologically reviewed the Qu'ran and the sunnah using a framework based on "scientific and precise information" and "uncertain, estimated information", and methodologically examined the Quran and the sunnah from a "adilah, hujej, usul" perspective. Therefore, they reduced the priority order of sources such as the comparison and ahad khabar/hadith which do not express certainty (p. 125). However, if the comparison was based on certain sources of the Sharia, they preferred the comparison to the narratives by the sahabah who were not canonists. Thus, the hadith authorities continued to criticize the Hanafi authorities with the following statement, "Ahl ar-Ra'y (Ra'y people)" (p. 125).

Although it was mentioned that Hanafi usul authorities preferred a kalam/rational/theological approach to base religious beliefs and actions on the sound principles (p. 125), and the parallelism between the alteration that appeared similar to the obligatory and possible distinction between the Hanafi methods for reviewing the issue and similar approaches in Mu'tazila is remarkable, the assumption that the aforementioned similarity was a natural outcome of the relationship between the Hanafism followers and Mu'tazila.

According to the author, Hanafism usul authorities strengthened certain sources with an epistemological system and determined the status of ahad khabar from that perspective. According to Aron Zysow, their approaches toward ahad kahabr were based on two purposes: a) obtaining sufficient narrative functional material for comparison; b) excluding the material that could invalidate the fiqh system. Consequently, it is fair to state that Hanafism followers based their fiqh systems on the Qu'ran and the maruf/popular sunnah (p. 125).

The author provided details about the sunnah-based ideas of ad-Dabusi, as-Sarahsi and al-Pazdawi, and continued to review the subject in chronological order. He also stated that evidence was divided into two categories, a) Rational evidence (hujja akliyyah), and b) Canon evidence (hujje shariah) according to ad-Dabusi, and canon evidence was based on two sources which were, a) the revelations, and b) the sunnah (p. 125-126). According to ad-Dabusi, the certainty of the revelations is not questioned but the issue becomes more complicated regarding the concept of the sunnah. The hadiths heard directly from the Prophet and the khabar that were conveyed from him to us via stories reflect certainty, but ahad khabar only suggests the possibilities. Ad-Dabusi adds the practices, which he considered to be other particular canon evidence, to this schema. According to the author, this

classification by ad-Dabusi reflects how Hanafism followers used epistemological concepts such as heteronomy and autonomy while organizing the canon evidence.

In addition to the purpose of basing concepts on sound evidence of faith and practice, Hanafism canonists had another purpose in using an epistemological filter: To reduce the degree of ahad hadiths among the canon evidence by accepting that ahad hadiths indicated approximate concepts rather than serving as precise information against the ever-developing attempts to prove the authenticity of the hadiths, which included the ahad hadith narratives that contradicted the systems based on the Qu'ran and the sunnah (regarded as accurate evidence) (p. 126).

As-Sarahsi defined the sunnah as the information directly heard from the Prophet or conveyed from him in the form of stories. Hanafism followers accepted the sunnah to be synonymous with mutawatir and popular khabar, and considered ahad khabar to be the secondary source of the sunnah. The usul authorities, such as Sarakhsi, who wished to see the sunnah and mutawatir on the same level was significant because according to them, the Qu'ran's authority was based on the sunnah. Thus, Sarakhsi implied that the sunnah was the main source of all religious norms and the Qu'ran was first heard from the Prophet, which was the basis of his authority (p. 126-127).

Al-Pazdawi adds different dimensions to the concept of sunnah in *Usul*. According to him, the sunnah has certain aspects such as orders and prohibitions on general and private issues, details the Qu'ran and explains these aspects, and strengthens the basic fiqh system that was generated from the Qu'ran (p. 127).

Al-Pazdawi employs the term, *ittisal* (joining), to theorize Hanafi khabar typology. The prophetic model or teachings were not the problem in doing so, the problem was the contradictions in the historical transfer of these divine information sources to the following generations. These narrative-based information sources might have errors because of the nature of verbal conveyance. Therefore, the canonist should make sure that there is a reliable connection between the narrated hadith and the Prophet. Accordingly, ad-Dabusi develops and details the concept of *ittisal* and mentions three categories: a) complete *ittisal* that is far from skeptical attitudes (mutawatir khabar), b) the khabar that includes certain formal doubts (popular), and c) the khabar that includes certain formal and content-based doubts (khabar al-wahid/ahad khabar). The khabar in the last category has errors in the content and imputation. Al-Pazdawi details the fiqh and kalam-based results of these three khabar/narrative types. This result indicates how Hanafi canonists established a basic relationship between the sunnah typology and epistemological typology.

Although ad-Dabusi considered the expansion of communicators to different regions and towns as a condition that should be carried out by the mutawatir, al-Bukhari who annotated his work implied that this condition was not shared by

certain Hanafi usul authorities. The reason for stating this condition is that the Medina movement, which was only limited to Medina, aimed to distort the legitimacy of the practices by the people from Medina.

The author mentioned that the mutawatir included not only the written sources but also the actions and values according to the Hanafism movement. However, he did not provide examples from the formational or classical period and preferred to refer to Anwar Shah al-Cashmere who died in 1933. He also demonstrated that Anwar Shah al-Cashmere divided mutawatir into four categories: a) based on narratives, b) based on groups, c) based on practices, and d) based on common information or values 129,130), which is obviously controversial.

In addition, the author provided examples of many takfir provisions based on al-Cashmere's classification, but he did not question how realistic these examples of mutawatir concepts were, which is remarkable. Presenting controversial issues such as using miswak, miracles, and the descent of Jesus that was accepted to be Mutawatir by the same author, as mutawatir concepts (p. 129-130) and failing to imply that the claim of regarding these concepts as mutawatir sunnah was controversial was not appropriate.

Additionally, the information that was provided about the popular khabar, the explanations that popular khabar may abrogate and allocate the Qu'ran and statements that those who denied the popular khabar would be deviants rather than heretical were included, and the authority of popular and mutawatir could be compared to the authority of the Qu'ran (p. 130).

Al-Pazdawi defines the ahad khabar as the khabar/narratives that could not reach the level of mutawatir and popular khabar, and mentions that ahad khabar does not require precise information/belief although practice is needed. In other words, ahad khabar may be proof to the fiqh subjects but it does not constitute evidence for the aqaid subjects. The Hanafism school differs from the Maliki, Shafi, Hanbali and Zahiri schools in the authority they attributed to the ahad khabar (p. 131).

The author again implies the relationship between the comparison and ahad khabar, and points out the different evaluations of Hanafism followers toward the comparison and the narratives of canonist sahabah and non-canonist sahabah (p. 131).

According to him, Hanafi usul authorities did not have to make any changes to the system provided by the founding father of the sect thanks to the usul principles they formed (p. 132).

Conclusion

The remarkable epistemological role in the usul traditions of Hanafism is obvious.

The faith of Hanafism followers toward the issue of certainty, namely their cautious attitude toward basing the doctrines on sound information, reflects the relationship between this tradition and rational theology.

According to Hanafism followers, the informational sources that were certainly accessed by the Prophet are the Qu'ran, the sunnah and practices. Ahad khabar suggests the comparison of sahabah words, juristic preferences and manners indicate approximate information.

It is fair to state that Maruf and the popular sunnah became the basic fiqh statement of the Hanafism movement. The presence of the sunnah as the second most accurate source after the Qu'ran depends on the certainty of that sunnah. According to them, maruf and the popular sunnah are the basic sources for all divine/religious/canon norms.

The division of the sunnah as the "certain sunnah" and the "estimated Sunnah" constituted an epistemological basis to ensure that Hanafism followers could defend the system of the founding father of the sect (p. 132).

The author implies in footnote 28 on page 136 that many Muslim modernists had inaccurate thoughts regarding the role of the hadith narratives in the Hanafi sect and present Muhammad Iqbal as an example.

In addition to the assessments by the author, this study suggests that failure to thoroughly reflect the role of Isa ibn Aban in the Hanafism sect is a serious deficit.

Consequently, the section of Ali Eltaf Mian reviewed the meanings of the sunnah through the basic medieval Hanafism fiqh and usul al-fiqh texts. The Hanafism followers epistemologically reviewed the sunnah from the perspective of fiqh evidence and obligatory characteristics, and they used the concept of the sunnah to explain sharia.

7. The Concept of the *Sunnah* in the Early Shafi Sect (Gavin Picken)

This section by Gavin Picken reviews the concept of the sunnah in the early periods of the Shafi sect. He focuses on the statement as a part of the theory called, "the revelatory matrix" by ash-Shafi to refer to the relationship between the Qu'ran, the sunnah and the hadiths. Picken reviews how ash-Shafi's work is understood by the structure known today as the Shafi sect Consequently, the remarkable role of al-Buwait, the most significant student of ash-Shafi, in forming the sect is

demonstrated. The most significant contribution of al-Buwait in relation to the purpose of this book is included in consolidating the hadith-based fiqh hermeneutics that appears to be similar to those of the hadith authorities such as Ahmed ibn Hanbal.

The author starts his article with the claim that ash-Shafi is the founding father of usul al-fiqh and mentions his "iconoclastic" role, which continues to exist, by raising the bar to another level (p. 139) but he appears to repeat the same statements without making any assessment of the other views in this field. Moreover, ash-Shafi reiterates that a paradigm change took place by degrading the sunnah to the level of the hadiths without needing to base this result on any evidence, which is remarkable (s. 140).

Life and Works of ash-Shafi

The author does not add anything new under this title but mentions that ash-Shafi was a student of Malik. The author surprises the readers by claiming that ash-Shafi learned the fiqh methods that were an extension of the textual fiqh methods of the hadith authorities who were dominant in Hejaz (p. 140) but he attempts to repeat his claim without making an assessment of Malik's management based on the practices in Medina or basing his claim on evidence. He also repeated the claims regarding the particular ability of ash-Shafi in Arabic Language and Literature again without referring to any evidence from Islamic jurisprudence works (p.141).

Statement Theory of ash-Shafi

The author continues to repeat the known claims and mentions that all fiqh sects agree on four sources (the Qu'ran, the sunnah, practices and comparison) (p. 142). However, these four sources of theory were not valid even for Shafi because it is fair to say that his approach to comparison and belief was no more than a reluctant acceptance contrary to the followers of Hanafism (p. 158, footnote 17). There are fiqh movements, including Hanafism, which adopted sources other than these four sources. It would be logical to ask the author about how correct it is to state a general claim that was previously mentioned.

The author, who stated that ash-Shafi's contribution was not limited to four sources of theory and suggested that his aim was to develop a fiqh hermeneutics that organizes the relationship between the sources and intends to elimate the contradictions between them (p. 142), did not need to explain what sort of contributions the four source issues provided. However, the issue of four sources was already known before ash-Shafi. If a cautious approach is needed and the issue of contribution is not regarded to be that important, ash-Shafi's attempts to limit the canon evidence to four sources becomes obvious.

Although the author states that ash-Shafi designed the revelatory matrix as a new comment (p. 142), this is not different from ash-Shafi's attempt to include the sunnah and the hadiths in the context of the revelation by considering the concept of unread revelations.

In addition to the question of why and how the author regarded the forms of the revelation ordered as, 1) the Qu'ran; 2) the Qu'ran and the sunnah and; 3) the sunnah by ash-Shafi (in relation to this matrix) as the "architectural symmetry" (p. 143), the author also missed the nature of the sunnah. What ash-Shafi meant by mentioning the sunnah was not different from the "ahad hadith narratives" that were transferred with imputation.

Considering these results, it is remarkable that ash-Shafi conveys his claim that two types of revelations cannot contradict one another and if a contradiction is present, it cannot be found in the essence of these types of revelations without questioning the reliability of his claim. However, the author should have asked the following question to ash-Shafi: Does ash-Shafi, who claims that both are revelatory, make the assessment of the concept of the sunnah considering the prophetic period or the period and place he is in? If the former is the answer, how would he explain the situation when certain people make strong criticisms regarding the errors of the Prophet in the Qu'ran? If the sunnah is a revelatory product as claimed by ash-Shafi, does the process of ordering Allah's messenger to take steps on certain issues as the "sunnah revelation", and criticizing him because of these steps with the "Qu'ran revelation", not cause harm to Allah's divinity and justice, and the reliability of the revelation? If we are to review the issue from Shafi's point of view, we should know what the sunnah is so that we can decide whether there is a contradiction between the Qu'ran and the sunnah. According to this narrative, regarding the sunnah: Either the mutawatir sunnah (khabar al-amma) or the ahad hadith narratives (khabar al-hassa). Did ash-Shafi base his claims on the Qu'ran or the sunnah when he mentioned that there is no contradiction between the Qu'ran and the sunnah? If he considers both, how will ash-Shafi assess those within the category of ahad khabar? If an ahad hadith narrative clearly contradicts the Qu'ran, what would as-Shafi do? Will he avoid the issue stating that the contradiction is not essential, or reach the outcome that this narrative cannot belong to the Prophet? Ash-Shafi's reluctance toward the second question is clearly seen in *ar-Risalah*. Consequently, he attempted to develop certain mechanisms to prevent hadith narratives from being neglected due to the claim of contradiction with the Qu'ran. To sum up, ash-Shafi's method for solving these issues attempts to clarify contradictions in general, private matters and all abrogation patterns. Was his solution successful or to what extent was his solution successful? The usul al-fiqh tradition indicates that it is not possible to mention success of a form and system as believed by ash-Shafi. The reason for this is the subjective aspect of this five-pattern form that generates the backbone of ash-Shafi's

theory statement. It is not always clear whether a revelation or hadith narrative relates to general or private matters. Therefore, usul al-fiqh literature is full of relevant discussions. The process reached the point of writing separate works on the general capacity (for example: *Talkah al-fuhum fi tenkih al-siyagh al-umum* by Alaaddin Keykeldi). The issue of ambiguous/clear wording holds the same status.

The status of abrogation is more controversial because the relevant information (asbab al-nuzul narratives) is not sufficient and has many reliability-related problems. Thus, the Islamic ulama had discussions on these issues for centuries, displayed different approaches and achieved various results. Even the different numbers that were provided in relation to the number of wal-mansukh revelations indicate that we are stuck in a challenging situation. The presence of those who did not accept the abrogation with its nature should be remembered.

Another significant point is that all hadith narratives that were associated with the sunnah, which was seen as a second type of revelation, were narrated according to the current findings of this study. These remarks indicate that it is not possible to consider ash-Shafi's theory statement as a perfect approach. This assumption suggests how much it is required to revise authors' assessments regarding as-Shafi's theory statement. On the other hand, Lowry's finding that ash-Shafi's theory statement is different from the meaning in usul al-fiqh should be mentioned (p. 161, footnote. 72).

The most interesting aspect [?] of ash-Shafi's revelation matrix theory and five-pattern form indicated by the author to be the abrogation theory, which suggests that the claim of abrogation is formed in each source rather than in the revelation sources (p. 144) was presented without detail.

The assumption that the Qu'ran cannot abrogate the sunnah is in accordance to the assumption that both types of revelations cannot contradict one another. However, criticisms toward the Prophet (e.g. at-Tahrim 2) removes the absolute identity of this adaptation. Ash-Shafi's failure to provide the right of initiative for the Prophet and his attempt to signify the concept as a revelation plays a role in this process. Regardless of how the concept was named (comparison or belief) (for example, see Abdurrahman ibn Nejm ibn Abd al-vahhab Jezeri, *Akyisath an-nabayy* by Ibn al-Hanbali and *Ijtihad ar-rasul* or *İjtihad an-nabayy*) and despite the presence of many revelations and hadith narratives that indicated that the Prophet did not take any steps to consider revelations other than those of the Qu'ran, reviewing the issue by neglecting these findings would be contradictory to the scientific mindset.

The Sunnah-Hadith concept of ash-Shafi:

The Prophet is the reflection of Allah's will in the world of phenomenon (p. 147)

What does the sunnah include and how is the content of the sunnah determined according to ash-Shafi? As he determined the hadith narratives as the source of the sunnah (p. 149,151,152), he should have reviewed the notions he considered to be the rivals of the hadiths (p. 147). Therefore, he examined the practices of those in Medina (amel al-ahl al-Medina), as supported by his master Malik, and believes that these practices consisted of the agreement between the Medina ulama rather than the organic development of the prophetic practices (p. 146). However, ash-Shafi's main purpose is to object to the practices of Medina as they pose a risk to the hadith narratives he decided to associate with the sunnah, which the author of the present study intended to reflect in the anthology titled, *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm* (p. 145). However, ash-Shafi does not directly target his master, Malik; instead, he targets an addressee Malik (p. 159, footnote 30).

As another approach that jeopardizes the preference for considering the hadiths as the only source is the juristic preference that was often used by the followers of Hanafism, he objects to that approach and regards it as arbitrariness (p. 147).

In addition, the author states again that ash-Shafi protected the revelation matrix against the practices of Medina and juristic preferences, and mentions that he focuses on the sunnah as there are no controversial issues regarding the revelation of the Qu'ran. However, the information provided by the author here is a descriptive summary of ar-Risalah, and no critical or analytical approach is present. Almost all of the arguments the author used to provide the basis for the sunnah (p. 147-148) were included in the anthology titled, *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm,* thus the present study only provides these details without repeating the same findings.

However, Lowry's warning (the following statement is not common in the interpreted literature before the era of Shafi) against the claim by ash-Shafi was that the wisdom in the Qu'ran meant the sunnah was appropriate (p. 160, footnote 44). In addition, *al-Vucuh and an-nazair* (regarded as a Qu'ran dictionary) by Mukateel ibn Suleiman, who passed away in the same years as Abu Hanafi (d. 150), does not include a single word about the sunnah among the five meanings of the wise words in the Qu'ran, which supports the present findings. The same evaluation can be made for the arguments ash-Shafi intended to develop for the basis of the ahad khabar (p. 149-150).

Ash-Shafi, who believed that these problems were solved in these issues, reviews the contradictory hadith issue and examines what should be considered

when making a choice from the contradictory narratives, as well as the five-pattern (general and private matters, ambiguous matters and abrogation) method regarding the revelation matrix (p. 151).

Reactions to Shafi's Teaching

Relating the author's preference of reviewing the issue from the works of al-Muzani and al-Buwait, the students of ash-Shafi, does not appear to be possible (p. 151-153). However, the author also implies significant points in relation to these summaries. His comments regarding the *Muhtasar* by al-Buwait are remarkable.

According to the author, as the significant point in ash-Shafi's fiqh-related world view is the hadiths, hadiths became an open card for al-Buwait who made the following statement: "If you find a true hadith, that is my sect". Consequently, according to the author, al-Buwait adds new hadiths or removes certain hadiths when summarizing the works of ash-Shafi, and he can object to the ideas of his master (p. 152).

The author points out another significant topic in relation to the example of al-Buwait: How did the canonists determine their relationships with their masters in the early periods? Contrary to common assumptions, they did not carelessly accept the ideas of their masters. Instead, they tried to maintain their commitment to their ideas. Thus, al-Buwait remained committed to the methods of his master but also objected to him on many issues and reached different perspectives. Additionally, the work of al-Buwait is not only a work, but also a compilation of contributions and objections to ash-Shafi. This suggests that the Shafi sect did not consist of only the ideas of a single person.

On the other hand, according to the hadith-based methods of al-Buwait's master, the hadiths were used more by him, which meant they were objections to the hadith authorities who found the fiqh discipline too rationalist and r'ayist and thus avoided the fiqh. Consequently, al-Buwait founded a bridge between the mind, the function of which cannot be neglected in fiqh discipline, and revelations, and therefore he fulfilled one of his master's goals (p. 153).

Conclusion

According to the author, ash-Shafi must have seen the various contradictions and inconsistencies among the fiqh authorities during his trips to Hejaz, Yemen, Iraq and Egypt. He probably considered the hadith narratives attributed to the Prophet to be against the use of the practices by the Medina sect and of excessive ra'y, which he considered to be the reasons for the case, and he preferred the comparison method for paving the way for systematic rationalist fiqh concepts (p. 154).

Schacht and Coulson place importance on ash-Shafi's roles in terms of his impact on Shafi usul al-fiqh and finds it appropriate to call him the founder of fiqh. However, certain scholars such as Wael Hallaq and Lowry object to this statement and follow a more moderate approach (p. 154).

The author states that considering *ar-Risalah* to be equivalent to the later usul al-fiqh books is wrong because 80% of the book was attributed to the relationships between the sources and the sunnah, as mentioned by Lowry, or half of the book targeted the concept of the sunnah, and one-third of the work aimed to review the relationships between the sources (p. 162, footnote 87). This was related to the fiqh atmosphere of the second century, and the emphasis was on basing fiqh on revelatory materials by abandoning the rationalist impact (p. 155). In addition, George Makdisi's article that followed the anti-Mu'tazila or anti-rationalist inclinations in *ar-Risalah* confirms this finding (p. 157 / footnote 8). Thus, it is fair to state that ash-Shafi was successful in driving the fiqh authorities to base the fiqh on revelatory sources and revising the status of the sunnah and the hadiths (p. 155). However, the author must be reluctant to abandon the thesis that ash-Shafi is the founder of usul al-fiqh because he still attempts to convey the ideas in this discipline that ash-Shafi is the founding father of fiqh (p. 155). The inclusion of author's emotionality must have reached another level because he considers ash-Shafi to be the Mujaddid (the person who brings new concepts to a religion) with his works on the sunnah and the hadiths, and as the person who contributes to usul al-fiqh and brought Islamic law to life (p. 155). These are remarkably controversial issues, but it is fair to say that they should be called emotional or rhetorical statements, instead of scientific findings.

Consequently, the author limited the subject to only Shafi and his two students although the title reflected the Shafi sect, which suggests that the title should be revised.

8. From Tradition to Institution: The *Sunnah* in the Early Hanbali School (Haris ibn Ramli)

Haris ibn Ramli thoroughly reviews the concept of the sunnah in fiqh tradition, the hermeneutic position of the sunnah before the Qu'ran, and the epistemological status of mutawatir, ahad and untrue hadiths. He reflects how the Hanbali fiqh tradition emerged as a result of the works of canonist hadith authorities. These canonist hadith authorities made efforts to replace the regional ra'y-based fiqh traditions with a text-based tradition, and they included the true hadiths and practices and fatwa of sahabah and relevant individuals in the concept of text-based tradition. The reason for the inclusion is their resistance to ash-Shafi and the concept of a true hadith. The concept of true hadiths was regarded as a concept that paved a broad way for the comparison that was considered with skepticism by the Hanbali followers, at least in theory. Thus, according to those in this movement, the concept of the sunnah meant, "an ongoing sunnah" that materialized due to those who knew the concept thoroughly and represented it in their beliefs and actions (?).

Ramli points out that the Hanbali determinant of whether a statement was a sunnah was a significant result of their attitude toward the text-based concepts. The sole awareness of the sunnah communicators also meant awareness about the conceptual sunnah term.

However, in the introductory section, the author discusses whether Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) really intended to establish a sect. He also varies the discussion topics and points out that being called a traditionalist because of his attempts was not problem-free. He implies the uncertainty of the tradition here and emphasizes the obscurity of the extent of correspondence with the sunnah, an Arabic-Islamic concept (p. 163-164). Moreover, the author suggests that if the sources are to be considered, it is not possible to attribute any fiqh methods and hermeneutic system to Ahmad ibn Hanbal (p. 164).

According to Susan Spectorsky, Ahmad ibn Hanbal provides hadith-based answers on non-controversial issues and refrains from doing the same when it is not possible, but he would not let his ideas be the authority in any case.

Christopher Melchert agrees with her and points out that the answers regarding Ahmed ibn Hanbal carry traces of improvisation-based characteristics and an old and verbal cultural model. He also implies that these answers were not based only on the hadiths. Instead, they reflected the trust of the scholars (the followers) on the theoretical ideas and practices. He also adds that these answers include a new emphasis on the meticulous recording of the textual evidences (p. 164).

David Vishanoff reaches similar findings considering the conveyance-based information in usul al-fiqh literature and states that ash-Shafi resisted the fiqh

vision that was based on the systematic method from a revelation-matrix axis, contrary to common belief, (p. 164) and left no systematic hermeneutic methods, which provided a broad area for the followers to improve his methods (p. 165).

Vishanoff's finding that Ahmad ibn Hanbal did not participate in the systematic reform program of ash-Shafi was confirmed in the latest studies. Schacht particularly considered the whole ahl al-Hadith as a monolithic structure and regarded Ahmad ibn Hanbal and ash-Shafi in the same context by neglecting the differences between them, which was questioned in the studies. The findings indicate that there were people who paved the way for undertaking fiqh-based reasoning at different rates within a certain spectrum (p. 165).

Melchert, who stated that the conflict between Ahl al-Hadith and Ahl al-ray emerged because of the issue of halk al-Quran at the end of the second/eighth century, mentioned that the people in Ahl al-Hadith, who ensured that the importance of the hadiths in the Islamic fiqh during the third/ninth century was accepted at a greater rate, were open to performing a systematic reasoning process. However, Melchert also notes that Ibn Abi Shaybah, who can be regarded as a purist hadith authority compared to them, and al-Bukhari, of the true hadith movement, were among those people. As demonstrated by Ahmad ash-Chamsi, despite the clear significance of *ar-Risalah* by al-Buwait, who was the student of ash-Shafi, ash-Shafi was closer to the Ahl al-Hadith as he preferred the opinions of the sahabah to the comparison (p. 165), which is remarkable. According to a doctoral thesis by Volkan Stodolsky, the person who preferred comparing the ideas of the sahabah was not ash-Shafi. Instead, that person was Dawud az-Zahiri, who was the student of ash-Shafi (p. 165).

Where does Ahmad ibn Hanbal stand in this picture?

According to Susan Spectorsky, if the works compiled by al-Kawsaj (d. 251/865), Salih ibn Ahmad ibn Hanbal (d. 266/880), Abu Dawud as-Sijistani (d. 270/884), Ibn Hani (d. 275), Abdullah (d. 290/903), and el-Baghawi (d. 317/929) are to be reviewed, various Ahmad ibn Hanbal characters will emerge in fiqh subjects (p. 166). For example, Abdullah states that Ahmad ibn Hanbal categorically rejected the fiqh books of all great canonists. According to Abu Dawud and Ibn Hani, the books of Malik and ash-Shafi were exempt from the hadith-based aspects (p. 166). *Masail* by Abdullah indicates that Ahmad ibn Hanbal implied a verbal culture, and did not adopt a book-based approach, and approves the use of fiqh and hadith books without consulting an authority. It is fair to state that this approach was in accordance with the style of *al-Musnad*.

For example, *as-Sunan* by Abu Dawud is a hadith collection that can be accessed and used by non-specialists without even needing to consult an authority,

but *al-Musnad* is a database for the authorities with its multiple imputations and various types of hadiths, which conforms to Ahmad ibn Hanbal's approach of consulting the authorities in fiqh and hadiths (p. 167).

According to a doctoral thesis by Saud Salah as-Sarhan, the *Masail* literature used to determine the status of Ahmad ibn Hanbal in fiqh does not directly represent the ideas of Ahmad ibn Hanbal, and the differences between the narratives in these works arise from the followers of Ahmad ibn Hanbal (p. 167). Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923) compiled these different narratives in his great work, which appears to be lost at the present time, and formed a new compilation from which Ibn Hamid (d. 403/1013) can work to form a new frame for solving the conflicts between them. Afterwards, the systematization of the sectarian doctrine was performed by Abu Yala (380-458/990-1066), who was the student of Ibn Hamid, Abu al-Hattab al-Kalwazani (d. 510/1116) and Ibn Akil (d. 413/1119) [the correct date should be 513] (p. 167).

The following findings were obtained when the definition of the sunnah in the Hanbali sect, the sunnah-qur'an relationship and the issue of the hadiths were reviewed and these processes and sources were considered:

1) All sources, excluding *Masail* by Abu Dawud, agree on the assumption that the sunnah is limited to the Prophet and sahabah practices are not included in the sunnah (p. 168).

2) The impact of ash-Shafi's theory statement is seen in the assumption that the sunnah is the descriptor of the Qu'ran. Thus, it is fair to state that followers of Hanbali and Shafi formed a concept against the minimalist approach that is limited by the obvious meanings and practices of the Qu'ran (p. 169).

3) The ideas of the sahabah and relevant people are excluded from the sunnah, but Hanbali sources indicate that Ahmed ibn Hanbal occasionally preferred the ideas of a scholar like al-Musayyeeb to those of Ibn Abbas, a sahabah (p. 171).

The Relationship between the Qu'ran and the Sunnah

The different ideas of whether performing practices from the Qu'ran are permissible when there is no sunnah that states the relevant provision of the Qu'ran are attributed to Ahmad ibn Hanbal (p. 172).

Ahmad ibn Hanbal accepts the central role of the sunnah in interpreting the Qu'ran, but he does not adopt the formula, "Sunnah is the determinant of Qu'ran", and he only states that, "Sunnah explains the meanings of Qu'ran" or, "Sunnah explains Qu'ran".

Ahmad ibn Hanbal accepts that the Qu'ran can abrogate the sunnah, contrary to ash-Shafi, and he adopts the distinction between the fard and wajib (p.

174), which indicates that this distinction has Iraqi origins (p. 175). However, it should be noted that contrary to the Hanafi followers, there are works that indicated that he did not pursue a distinction between the Qu'ran-based provisions and the sunnah-based provisions (p. 174).

Hadith

The Hanbali sect agrees with the mutawatir when it reflects certain information as Abu al-Qasim al-Balhi and other Mu'tazila imams do. However, there are various ideas about whether the mutawatir suggest obligatory or acquired information (p. 175-176). The Hanbali sources indicated that ahad khabar suggested precise information as mutawatir did (p. 176). This idea is thought to belong to Dawud az-Zahiri and al-Haris al-Muhasibi too (p. 176). However, according to a narrative conveyed by Abu Ya'la from *Maani al-hadith* by al-Asram, Ahmad ibn Hanbal stated that he would practice a true hadith but would not witness that this hadith was stated by the Prophet, which recalls that ahad khabar will reflect estimated information instead of certain information (p. 177). On the other hand, the effect of the contiguous sahabah statements is clear in ash-Shafi's persistence on contiguous imputation and its influence from Ahmad ibn Hanbal (p. 177).

Ahmad ibn Hanbal had two ideas on uncertain hadiths: a) the uncertain hadith can be practiced if there is no other certain hadith; b) the uncertain hadith cannot be practiced (p. 178).

On the other hand, certain sources indicate that Ahmad ibn Hanbal did not follow a meticulous method in narrating the hadiths but he was cautious on the issue of halal and haram. Consequently, he stated that uncertain hadiths can be used as evidence of certain issues but not for the issue of halal and haram (p. 178-179).

Another significant point to be considered is realizing the existence of maximalist approaches (e.g. al-Hiraki and Ibn Hamid), which made assumptions based on Ahmad ibn Hanbal's ideas and proposed new concepts (tahrij) which were against the minimalist concepts that conveyed Ahmad ibn Hanbal's ideas without changing (the most typical example is al-Hallal and his remarkable student Ghulamu-Hallal) within the sect (p. 180). Ibn Hamid displayed a maximalist approach against Ahmad ibn Hanbal who was generally portrayed to be a purist hadith authority. Ahmad ibn Hanbal was more theoretical as he was open to using the usul al-fiqh methods (p. 181).

Ibn Hamid distinguishes Ahmad ibn Hanbal's approach toward the narratives in the hadith collections compiled from *al-Musnad* from his attitude toward the fiqh-related use of these narratives. In other words, he suggests that the

portrait of Ahmad ibn Hanbal in *al-Musnad* is not the same as that in the masail literature (p. 181).

Considering Ahmad ibn Hanbal's ideas, Ibn Hamid claims that Ahmad ibn Hanbal was not opposed to comparison, as previously believed. Actually, the maximalist efforts by Ibn Hamid can be interpreted as less commited to Ahmad ibn Hanbal's minimalist characteristics and, as a result of the efforts to open broader horizons for the sect with the purpose of forming a systematic fiqh sect that could compete with other sects (p. 182).

In addition to general beliefs, ash-Shafi's attempt to attribute the sunnah to true and marfu hadiths was not considered to be positive by the Hanbali school. Accordingly, Ahmad ibn Hanbal objected to his student, al-Marruzi, in copying *ar-Risalah* by ash-Shafi, but he occasionally preferred the works of ash-Shafi when he compared them to the works by other fiqh authorities because ash-Shafi's works were more hadith-based (p. 186 / footnote 9). However, according to them, ash-Shafi's approach would make it inevitable to perform comparisons on issues in which no true hadiths were present. Therefore, the Hanbali followers suggested that consulting the ideas of the sahabah and tabi'un as well as the true hadiths would be more appropriate than making comparisons with concerns for reliability (p. 183). However, the presence of the findings that Hanbali followers did not collectively reject comparisons as Zahiris did was previously implied.

Although the Hanbali movement was labeled as fanatic literalism by orientalists such as Goldziher, Schahcht and Coulson, Wael Hallaq makes a distinction between the early-period Hanbali followers (e.g. the conservative fourth century Baghdad Hanbali followers), who were closer to his definition, and the late Hanbali followers who were more moderate and open to change, and he appears to assist us in understanding the inconsistent and contradicting Hanbali traditions better (p. 184). However, there is no doubt that the different narratives, particularly those from Ahmad ibn Hanbal, make it impossible to perform a generalization. Additionally, the relationship between the extreme fanatic inclinations in the sect and Hanbal's Zahiri-based inclinations rather than himself should be implied (p. 184).

Ahmad ibn Hanbal's religious conservatism should be assessed not only in terms of sin-related fears, but also regarding his love toward the movement and his aim to ensure the integrity of the Islamic Ummah. Thus, this emotional dimension that was neglected by Goldziher should be considered when reviewing the Hanbali movement (p. 185).

9. The Sunnah in the Zahiri Sect (Amr Osman)

Amr Osman provides a contribution that reviews all sunnah-related discussions in the book from the perspective of the Zahiri movement, which does

not exist today, and their usul a-fiqh. Consequently, he states that Ibn Hazm's concept of the sunnah reflected the top status of the accumulative work that meant the same as the hadiths.

Although he seems to be a person who would be neglected because of his identity as the founder of the Zahiri sect, Dawud az-Zahiri's scientific works and skills in argumentation were certified by the sources which also reflected that all scientific aspects from Baghdad are associated with his personality. It should be noted that people got to know a new scholar who produced many significant works including, *Kitab az-zabb an as-sunan and al-ahkam and al-ahbar* that consists of 1000 fascicles and could be accessed even by Tajuddin as-Subki 500 years after the death of this scholar (p. 195). The sources indicate that he began his career following Muhammad ibn al-Hasan ash-Shaybani (d. 189/805), who followed ash-Shafi when he came to Baghdad, and the influences of ash-Shafi are clear in Dawud's works. However, as a classical act seen in the medieval scientific Islamic paradigm, he was influenced by many scholars such as Muhammad ibn al-Hasen ash-Shaybani, ash-Shafi, Abu Sawr al-Kalbi (d. 240/854) and al-Karabisi (d. 245/859), and he exchanged information with these scholars.

However, the significant point here is that the common belief regarding him acting as an Ahl al-hadith sympathizer is not correct. His relationship with ash-Shafi is not sufficient to attribute this identity to him. Sources indicate that in addition to his criticisms toward the hadith authorities who were obsessed with hadith narratives, he was interested in fiqh discussions rather than the hadith narrative, he did not have good relationships with Ahl al-Hadith including Ahmad ibn Hanbal, and Ahmad ibn Hanbal called him *bidat*, a person who comes up with new ideas. This tension arose from the positive approach of scholars such as Abu Sawr and al-Karabisi to ash-Shafi's hadith-based ideas as they were also the scholars who did not abandon ra'y completely. The reason why he regarded Ahmad ibn Hanbal as a rival is that Hanbal labeled him as a *bidat* who followed Bishr al-Marisi (d. 218/833) and al-Karabisi and spent his time reviewing their books while neglecting the hadiths. Ahmad ibn Hanbal's rivalry between them is based on al-Karabisi's idea: "Qu'ran is not a creature, but the way we read it (al-lafz al-Quran) is relation to creation" (p. 196). However, it is fair to state that the positive aspect of Dawud az-Zahir's reputation is dominant before Ahl al-Hadith despite his ideas and his fewer attempts toward hadith (p. 207 / footnote 6).

For a better understanding of the issue, what sort of inquisition Ahmad ibn Hanbal, Abu Zura ar-Razi and Abu Hatim ar-Razi undertook toward al-Bukhari, a friend of al-Karabisi, should be noted here with additional details provided by the author. Consequently, it is not possible to state whether Dawud az-Zahiri considered himself a member of Ahl al-Hadith. Additionally, there is not sufficient information on regarding him as an Ahl al-Hadith member. On the contrary, it is

fair to mention that he was closer to Ahl al-Ray and the canonists (p. 196, 197). The fact that Dawud az-Zahiri accepted the claim, "khabar al-wahid reflects certain information", which was rejected by many people from the Hanafi, Shafi, Maliki, Mu'tazila and Hariji movements, along with Abu Sawr, caused individuals to believe that he was a member of the Ahl al-Hadith school (p. 197). Only a couple of Dawud's students were regarded as hadith communicators, which is not surprising considering his lack of interest in the hadiths.

Dawud was closer to ra'y society and the canonists, which does not mean that he agreed with them on every issue. On the contrary, it is certain that he had different ideas in comparisons, juristic preference and jurisprudence compared to ra'y society. However, he objected to these methods because of his support for "al-ebaha al-asliyyah", another usul principle. It is significant that Abu Sawr and al-Karabisi, who were close to him, also had the same approach.

Sources indicate that Zahari followers, including Dawud and his son, did not accept the sunnah practices excluding the sahabah practices, and they believed that the Qu'ran contains no metaphors. In addition, they believed that all kinds of narratives can abrogate the Qu'ran and narratives can include the solutions for issues (p. 197).

According to the author, the data indicate the following:

1) The Zahiri movement did not provide great contributions to the hadith discipline.

2) The scholars from this tradition did not present an usul-related standard approach, and they always had different ideas and concepts on many issues.

These different opinions continued to exist until Ibn Hazm (d. 456/1064), who standardized the sectarian ideas and presented the following clauses as the basic matters agreed by everyone from the sect.

1) Only the religious texts are to be used for establishing canon provisions.

2) These texts should be interpreted from a broader perspective when there is no precise evidence.

3) The orders suggest necessity unless evidence to the contrary is present.

4) The prophetic actions are not solely compulsory and binding unless a relevant verbal statement is present.

5) The prophetic actions are not binding for Muslims in a religious and canon-related context, they only serve as suggestions (p. 198).

The Sunnah in the Zahiri Sect

Ibn Hazm classifies the sunnah as words, actions and statements and suggests that the first reflects obligation and necessity, the second indicates the suggestions without any obligations, and the last means suitability with no divine suggestion or necessity.

Prophetic actions are not compulsory because Allah did not order his followers to copy his actions in the Qu'ran. The verse indicating that the Prophet is an exemplary person for Muslims (Al-Ahzab, 21) does not suggest necessity. If it meant necessity, it would be, "la-kad kana alaykum…" instead of, "la-kad kana lakum…". Thus, it is propitious to follow the Prophet's actions but failing to do so is not a sin (p. 199).

The works that indicate that following the Prophet's actions is not obligatory do not have any evidence, and it is not always possible to follow his actions. If Muslims were to copy the Prophet's actions, they would be obliged to live where he lived, pray like him, fast as much as and when he fasted, and do exactly the same things he did. There are no legitimate reasons to follow or abandon his actions.

Ibn Hazm states that the main opponent of the Zahiri movement is the Maliki school. He mentions Maliki followers' contradictions in following the Prophet's actions and objects to the claim that a hadith should be practiced in order to be regarded as evidence. Additionally, he also asks Maliki followers whether the practices of Medina represent the practices of the whole Ummah. Consequently, he states that Medina is neither different nor superior compared to other Islamic countries and regions (p. 200-201). However, modern studies present that Malik himself did not consider the practices of the Medina ulama and people to be binding (p. 208 / footnote 55).

Ibn Hazm objects to the Maliki followers based on an example, and implies that the standard practice regarding Zakat began to be performed 80 years after the Prophet's death, and different practices were performed by various caliphates before him. He states that the practices have not always been standard. Thus, certain researchers regard him as the "black box" because of the nature and uncertainties of the concept, the practices of Medina (p. 209 / footnote 69). Ibn Hazm (like ash-Shafi) makes suggestions about the hadith narratives he regarded as the standards by referring to the verse that an issue arising from different practices should be reviewed by consulting Allah and Prophet's orders (p. 202).

However, the author misses a point: Ibn Hazm neglects the differences, inconsistencies and contradictions between the relevant hadith narratives as ash-Shafi did before. The number of narratives related to fiqh issues, agreed by all sources, and regarded to be evidence is quite limited. In other words, it is fair to state that it is hard to find these narratives in all cases. Thus, the significance of the

objections decreases when criticisms by Ibn Hazm, and Hanafi and Shafi followers toward the practices of Medina are also valid for the hadith narratives they supported.

Ibn Hazm does not accept the narratives reflecting that opposing actions of these narratives were performed while neglecting certain hadith narratives and claims that, without providing a decent reason, these narratives are simply fake. Consequently, Ibn Hazm combines the sunnah with the hadiths and considers the hadiths to be the sole source of the sunnah, which was also performed by ash-Shafi (p. 202).

He answers the question why the sahabah was in conflict with the issue of the sunnah as every member of the sahabah cannot have information on every sunnah-related issue, or the information that was found to be reliable by a sahabah member might have been found to be unreliable by another member (p. 202-203).

He approaches the narratives, suggesting that certain members of the sahabah, including Umar ibn al-Hattab, forbade the hadith narratives, with skepticism and provides the claim that they could not have neglected the hadiths, the sole source of the sunnah, as the basis (p. 203). However, he does not need to prove his assumption that the sahabah members had the same ideas as him for some reason.

Consequently, Ibn Hazm provides his ideas on the issue related to the authenticity and reliability of the hadiths, that hadith narratives should be conveyed through direct experience with the Prophet or with open statements such as, "I heard this from him/her or he/she told me so", and he regards narrative types that are not related to the above-mentioned methods as invalid (p. 203).

Zahirism: A Textual Theory

The Zahiri movement reflects the top level regarding the idea that the sole source of the sunnah is the hadiths. In this regard, Ibn Hazm uses the words, sunan, ahbar and narrative, interchangeably as synonyms of *hadith*.

Ibn Hazm, who rejects the practice notion of the people from Medina with the opposing idea in this regard, and reserves a broad section in *al-Ahkam* for that purpose. He also notes that sahabah's statements regarding the sunnah may be related to the fact that they were occasionally unaware of certain hadiths or misinterpreted these hadiths. He adds that these statements cannot reflect anything other than the practices of the sahabah (p. 204).

The attitude of the Zahiri followers toward the practical sunnah is not surprising. Accordingly, the term, *zahir,* is a hermeneutic concept that is entirely related to the texts. This term, which was previously used by ash-Shafi and at-Tabari, means the general concept that covers all possible matters. For example,

when the Qu'ran orders, "O! People", all humanity is meant instead of a certain group. It is essential to find evidence from the Qu'ran or the hadiths to state that only a certain group is addressed. Additionally, the order-based addressing style indicates the obligation and necessity rather than the suggestion, and instant or repeated performance when ordered in this way (p. 204).

The term, Zahirism, is considered to be the outcome and reason that is in relation to focusing on the texts and text-based reviews in the fiqh rather than other methods or practices.

[Zahirism does not necessarily mean literalism]

The Zahirism was wrongly seen as a literalist hermeneutic and fiqh theory for a long time. Literalism is still a controversial term in linguistics, and Zahirism is not literalist as it is understood today (p. 205). Zahirism is based on the historical and textual context when compared to literalism, which states that any text can be interpreted independently from its context or with a "null context" concept. Actually, Zahirism is closer to the statement that it is a textual theory that supports certain superiority of the textual evidence and excludes para-textual evidence such as comparison, juristic preference, and the search for beneficial actions and practices (e.g. the practical sunnah). The method of reviewing these religious texts is subject to strict rules. Thus, Zahirism is a formalist concept.

[Zahirism: The Search for Certainty]

Zahirism followers' attitudes toward the textual sources, and orders and demands for understanding these sources, should be explained through their search for certainty. For example, the uncertainties of the practices and the question of whether the orders mean obligation and necessity or suggestion caused conflicts among Muslims, but what is more significant is that there is an uncertainty regarding Allah's will, which cannot be accepted (p. 205). Therefore, it is possible to categorize Zahirism as a sect that searches for the certainty instead of settling with the dominant beliefs in fiqh like the Zahiri, Hanafi and Jafari movements (p. 205).

If the Prophet's practices were to be followed instead of his statements, Muslims would be obliged to confirm whether any practices they performed would be the last. In regard to the verbal hadiths, the Prophet verbally states that the new practice abrogates the validity of the previous practice, thus disallowing any uncertainty or questionable issues (p. 206).

10. The Relative Status of the Hadiths and the Sunnah as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qurʾan in Muslim Modernist Thought – Adis Duderija

Adis Duderija, who is also the editor of the book, transfers the subject from the pre- to post-modern era in the latest period and searches for the answer to the question of which classical matters of discussion still exist, or not, today. He attempts to explain the relative status of the sunnah and the hadiths before the Qu'ran, and the normative role in interpreting the Qu'ran by referring to certain modernist Islamic scholars, who developed certain arguments and ideas, such as Javid Ghamidi, Fazlurrahman, Muhammad Shahrur and Ghulam Perviz. Adis also presents the outline of his approach toward the concept of the sunnah.

According to him, discussions regarding the nature of the concept of the sunnah and its conceptual, epistemological and hermeneutic relationship with the true hadiths and the Qu'ran still exist. The interesting point is the continuity between these discussions and the previous relevant discussions.

Javid Ghamidi (1951-) is a sharp critic of the Pakistani religious approach. He was born in Punjab, Pakistan. He received both modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) and classical Islamic education (Arabic, Farsi and Qu'ran education with Mawlawi Nur Ahmad). He went to Lahore in 1967 and stayed there until he left Pakistan to move to Malaysia because of Taliban threats. He completed his master studies in the English Literature at Government College, Lahore, in 1972, and he received a traditional Islamic education from many lecturers. He joined those who were close to Amin Islakhi, a Pakistani scholar who had a great influence on Ghamidi, in 1973. He worked with the well-known scholar, Mawdudi (d. 1979), for nine years, as Islahi did. However, he was dismissed from Jamaat-e-Islami Pakistan in 1977 due to a difference of opinion on the nature and social aspects of the religion. Compared to Mawdudi, Ghamidi suggested that religion cannot be established with governmental authority and the main religious function is to control personal actions and encourage people to serve Allah. Consequently, Ghamidi redefined the classical fiqh concepts of the sunnah, the hadiths, stories, practices and jihad. Ghamidi is the founding chairman of the al-Mawrid Institute of Islamic Sciences and the chief editor of the monthly Urdu journal, Ishraq, and English journal, Renaissance. In addition, he is the founder of the Mus'ab School System which aims to raise Pakistani Muslims with decent moral values, a remarkable level of educational, and knowledge about religions. He presents programs on television to teach the public about Islam and provides information on Islamic and modern issues. He also served as a member of the Islamic Ideology Council for the Pakistani Government.

Ghamidi was influenced by the ideas of his predecessors such as Farahi and Islakhi, but many of his contributions to the Islamic world are unique (p. 212).

Like Islahi (his master), he considers the sunnah within the Abrahamic religious tradition, which was revived, revised and renewed by the Prophet Muhammad, by referring to the concept of the Abrahamic Nation. These religious practices were conveyed to us via the information based on mass practices, instead of written and verbal channels such as the hadiths. The epistemological value of the sunnah is equal to that of the Qu'ran, and higher than that of the hadiths (p. 213). The sunnah were set by "amal al-tawatur" that was practiced by the sahabah and those around the sahabah.

Ghamidi divides the sunnah into many sub-sections (sunan):

1) Prayer section

2) Social section

3) Food and beverage section

4) Forms of politeness section (p. 213).

In addition to his efforts to determine the content of the sunnah, he also developed methodological criteria for determining the nature and purpose of the sunnah.

1) The sunnah is only valid for religious matters and issues of daily life.

2) The concepts of belief, ideology, history and asbab al-nuzul are excluded from the context of the sunnah.

3) The provisions ordered by the Qu'ran and practiced by the Prophet are not included in the sunnah.

4) The new sunnah (e.g. tarawih) can be categorized as nafl prayers rather than vajib prayers.

5) The sunnah can only be valid for issues related to the Prophet's human characteristics.

6) There are certain matters that the Prophet did not want to turn into sunnah (e.g. the prayer wordings).

7) Like the Qu'ran, the sunnah was not set by the ahad khabar. It is one of the two main sources of Islam.

According to him, the sunnah was not defined by the ahad khabar. Instead, it was set by the sahabah practices and conveyances from them. He defined the hadithsas the prophetic words, actions and statements, basically ahad, which do not add anything to the content of the religion, the Qu'ran and the sunnah (p. 214-215). He states that hadith texts should not contradict the Qu'ran, the sunnah, or rationality. In addition, they should be written in proficient Arabic. He mentions that hadiths should be reviewed in light of the Qu'ran rather than reviewing the

Qu'ran in consideration of the sunnah. Hadiths cannot alter the Qu'ran in any way. The sunnah only serves to explain the religion and describe the exemplary characteristics of the Prophet Muhammad (p. 215).

All passages of a hadith should be collected and reviewed to make a decision about its reliability (p. 215). To use a hadith as canonical evidence, that hadith should be based on the Qu'ran and the sunnah, and it should not contradict human nature and rationality (p. 215).

To sum up, the sunnah is independent from the hadiths and the hadiths can be accepted only when they fit the above-mentioned criteria (p. 216).

Fazlurrahman (d.1988)

He was born in Hazara, Pakistan, and received classical madrasah education from his father who was a madrasah instructor. He received Arabic courses at the University of the Punjab where he received his master's degree. He completed his doctoral studies on *Kitab al-Najat* by Ibn Sina at Oxford. He lectured Farsi and Islamic philosophy courses at Durham University between 1950 and 1958. Afterwards, he started to lecture at McGill University (Canada) until 1961. He then returned to Pakistan to serve in the Islamization policies of Ayub Khan. He directed the Central Institute of Islamic Research, which was founded for that purpose, between 1961 and 1968. He also served as a member of the Islam Ideology Counselling Council. He was the target of the ever-increasing assaults by those who planned to distort the reform efforts presented to this council, which was the highest institute for determining Islamic policies. In addition to his other opinions, his ideas on the sunnah and the hadiths gained negative reactions from traditionalists. Considering these and his medical problems, he started to work at Chicago University in 1968 and stayed there until 1988.

His most systematic work on the sunnah and the Qu'ran was Islamic Methodology in History.[2] Like Ghamidi, Fazlurrahman made an obvious conceptual distinction between the sunnah and the hadiths. He describes the sunnah as the general normative moral rules and moral-religious behavioral system, which results in a normative practice that cannot be added into a text. Additionally, he defines the sunnah as a concept that is open to interpretation and adaptation. According to him, the sunnah is a concept that constitutes the ra'y and precedent of the Prophet and sahabah practices. He states that the number of sunnah is limited. In addition, all practices are not equal to one another based on their moral, psychological and material aspects. Fazlurrahman claims that the prophetic sunnah rarely works as the steps of general legislation, it instead acts as a means of coincidental legislation, and the Prophet's fiqh-related practices are not binding in a certain and literal context. On the other hand, he points out that the

[2] http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu-_9-812

organic relationship between the sunnah, precedent and practices is broken, and the concept of the sunnah is defined by the concept of the true hadiths. Contrary to Ghamidi, Fazlurrahman does not attempt to describe the content of the sunnah.

Fazlurrahman implies the significance of the hadiths for both Muslims and historical studies, and states that there will be nothing but a big gap between the Prophet and us if the hadiths are neglected. He also mentions that those who aim to put the hadiths and the sunnah aside under the excuse of progressivism act worse than Nero who destroyed Rome. According to Fazlurrahman, the hadiths are not equivalent to the prophetic teaching, they only represent the essence of his teaching. The concept that became more obvious after the precedent practices is the fixed version of the sunnah that is still in practice. In addition, Fazlurrahman accepts the categorical superiority of the Qu'ran over any hadith when the Qu'ran and a hadith contradict one another, because the Qu'ran is the direct and flawless guidance of Allah. 217).

To sum up, Fazlurrahman represent a disengagement from the concept of the hadith-based sunnah and thus, he does not accept the hadiths as a container for the content of the sunnah. He also does not regard the hadiths as an independent source of the sunnah, but the hadiths are significant for Fazlurrahman because the hadiths are significant sources that reflect the ideas of the first Muslims on understanding and interpreting the Qu'ran and the Prophet. 218).

Muhammad Shahrur (1938-)

He is one of the most interesting and creative modern Arab-Islamic philosophers. His best-selling book is AI-Kitab wa'l- *Qu'ran: A Contemporary Reading (1990).* This book made him one of the most controversial intellectuals whose book has regularly been discussed since the 1990s. Certain people have associated him with the efforts to present a Zionist Qu'ran review under an Arabic name, but some compared him to Martin Luther, the father of Protestantism.

He was born in Damascus in 1938. He was raised in a liberal environment. His father was religious but he had a moral understanding. He was sent to Soviet Russia in 1959 to study engineering. As he had to face Marxist philosophy and Soviet atheism concepts there, he had to defend his religion. He graduated from Moscow Power Engineering Institute in 1964. He was married to a Russian woman and had a son. He can speak Russian fluently. He came back to Syria in the same year. He went to Dublin in 1968, and he completed his master's studies in engineering in 1969, and his doctoral studies in 1972. He came back to Syria in the same year and lectured at Damascus University until 1998. The failure of the Arabic Unity Project and the severe defeat in the 1967 War affected him. He never lost interest in Islam and stated as many Syrian scholars did that Islam has a universal

epistemology that supported rationality, freedom and information-based approaches. His inspiration was his training in modern engineering and natural sciences rather than Islamic philosophy or Islamic interpretation traditions. His main purpose was to show the harmony between his modern and rationalist experiences of a world view and the reality of the Qu'ran. Whitehead, Russel, Kant, Fichte and Hegel played a key role in the formation of his experiences.

Shahrur did not face the accusation of disbelief or apostasy, or was subjected to arrest. His book, *The Book and The Qur'an* was formally banned in Egypt, and temporarily banned in countries such as Saudi Arabia and Kuwait. Shahrur is regarded to be one of the main actors in the reformist Islamic review in the present day (p. 218-219).

Shahrur states the fallacy in the process that the concept of the hadith-based sunnah abrogates the Qu'ran and achieves the status of a primary source (p. 219). He also mentions that the concept of the hadith-based sunnah blocks creative ideas, reform and renaissance in Islamic law. According to him, the sunnah consists of the non-binding comments from *al-Kitab* that are within human capacity and are provided by the prophetic precedents.

He does not reject the concept of the sunnah but he claims that the sunnah is subject to particular conditions and has contextual characteristics. He also provides the following grounds for his claim:

1) The Prophet's decisions are related to the historical conditions of the era.

2) His limitation toward permissible acts is not related to the revelations.

3) His limitation toward certain halal things and actions is related to a couple of changes in his life.

4) His precedents are not as flawless as the revelations.

5) No matter which title he held, his precedents do not serve as canon law (p. 220).

According to him, obedience to the Prophet is performed in two ways: Muttasal (at-ta al-muttasalah) and munfasal (at-ta al-munfasalah). The former means obedience to Allah and his Prophet until judgment day. The latter suggests obedience to the Prophet in consideration to the time. The first concept is valid before and after Prophet's death, but it is divided into two categories, unconditional and relational. The first is related to practices such as salah, fasting or pilgrimage that are in accordance with the essence of the Qu'ran. The second is related to the issues that can vary based on the social and economical status such as the rate of zakat. With regard to the second category, prohibitive attitudes at maximum and minimum levels were occasionally displayed. For example, his bans on music, dance, visual arts (picture, sculpture), and cemetery visits are related to this category. However, there are comments which state that the ban on visual arts was

only meant for those for worshipping-related purposes (p. 279 / footnote 20). He divides the hadiths into two groups: Words with wisdom and prophetic statements. The first group has certain universal moral principles and is related to words of wisdom which are reflected by humans (p. 221). Although these may be the result of revelations/inspiration, they may exist without depending on the revelation. Thus, they cannot serve as binding sources for Islamic law. However, it would be appropriate to regard these sources as moral doctrines.

Shahrur divides the prophetic statements of the Prophet Muhammad into five categories:

1) Those related to the ways of fulfilling the prayers in the Qu'ran (Ibadah). As it is included in the context of Muttasal obedience, Muslims have to follow this unconditionally.

2) Those related to al-Ghaib. As it is not possible for the Prophet to know al-Ghaib, these narratives should not be regarded as a reflection of the truth (Gaybahah).

3) Those related to the field of al-Ahkam; the solutions provided by the Prophet as an interpreter of Islamic law to solve the issues of his era are not binding for Muslims of later periods (al-Ahkam). This does not mean that their precedents are valueless or they face disrespect.

4) The narratives related to the al-Ghaib, which are named as the holy hadiths and regarded to be the results of the revelation. Shahrur assesses these as those in the second category [Kudsiyah].

5) The personal behaviors as humans [Insaniyah]. These are not binding for Muslims. The narratives reflecting the actions which were performed by a person not with the title of Prophet such as, eating-drinking, sleeping, dressing or travelling could be in this category (p. 222).

It is obvious that Shahrur does not consider the sunnah and the hadiths to be independent sources, and he assesses the prophetic statements regarding the interpretation of the Qu'ran and personal precedents to be comments of the relevant era that are not unconditional and binding (p. 223).

Ghulam Parwiz (d. 1985)

He was a scientist from Lahore. He was the founder of the movement called *Tulu'i Islam,* which was formed following inspiration from a poem by Muhammad Ikhbal. Ghulam Parwiz, who was the founder of this movement which supported Quran-based Islamic thought against any ideas, beliefs and actions against the Qu'ran, was born in 1903 in a Sunni (Hanafi) family in Batala, Gurdaspur-Punjab, India. He was educated by his grandfather, Hakimbahsh, in Qu'ranic studies and

other traditional Islamic sciences. The scholar, who determined his approach to the Qu'ran and was in a close relationship with him, was Muhammad Ikhbal. He met Aslam Jairacpuri (d. 1955), one of the greatest scholars of the Indian subcontinent, with the assistance of Ikhbal and received advanced Arabic literature courses from Aslam Jairacpuri. He was with his master for fifteen years after he left Pakistan in 1947. He started to publish *Tulu'i Islam* upon the directive of Muhammad Ali Cinnakh in 1938 (p. 222-223). According to him, a society is based on an ideology rather than the geographical borders, and Islam should be practiced to ensure a completely independent country. His idea contradicted the benefits of occupying England, many Hindu people and Muslim Indian nationalists (p. 224).

He acted as a consultant for Cinnakh during the Pakistani movement with regard to Qu'ranic values and principles established in the legal commission under the 1956 Pakistani constitution. He was the director of the Center of Qu'ranic Studies in Lahore and he established the Educational Qu'ran Association. He founded a network to spread the Qu'ran doctrines under the title, Bazm-e Tolu-e-Islam. It is remarkable that similar formations such as, "Only Qu'ran" and, "Ahl al-Quran" appeared in Egypt, too.

Parwiz was a productive author. His most well-known work on Qu'ran doctrines is *Ma'arif al-Qur'an* that consists of eight volumes, *Lughat al-Qur'an* with four volumes, and *Mefhum al-Qur'an* with three volumes. His work that has the best reviews in this regard is *Mukam al-Hadith* (The Status of Hadith). This work was also translated into English by his followers. He strongly criticized the classic approach to the sunnah in Islamic law and using the hadiths while interpreting the Qu'ran. He was regarded as a *Qurani* as he supported the assumption that the Qu'ran is sufficient itself for the areas of doctrine, prayers and law, which is different from Shahrur. He based his ideas on the concept of "ad-Din". This concept, which covers the Qu'ran and the sunnah/hadiths in classical theory includes only the Qu'ran, according to Parwiz, and the Qu'ran is the only reliable source that will be flawlessly protected until judgment day. Parwiz states that the same words cannot be said for the hadiths and rejects hadith authorities' idea that the hadiths are in the unread hadith category. The Qu'ran needs the sunnah-hadiths but the sunnah/hadiths do not need the Qu'ran, and the sunnah/hadiths can abrogate the Qu'ran. He also criticizes the classical approach considering the Prophet as the best Qu'ran glossator and states that the current hadith material is far from being comprehensive to function on this subject (p. 224-225).

Another reason why his idea that obedience to the Prophet is fulfilled by following the Qu'ranic system (ad-Din) is correct is related to the contradiction between Muslims' definitions of the sunnah and the possibility of divisions between Muslims. According to him, the only binding hadith is the Qu'ran. The classic justifications and claims other than that are far from being epistemologically and methodologically satisfactory. Thus, he rejects the idea that the Qu'ran cannot be understood without the hadiths and supports the interpretation of the Qu'ran

with the Qu'ran, contrary to Shahrur. He justifies his claim through the contradiction between certain Qu'ranic revelations and hadiths. According to him, the hadiths are meaningful for the history of the religion but not that functional in order to organize the religion to be rational. The hadiths may prevent the essential and critical doctrines in the Qu'ran.

The interesting point here is that Parwiz does not distinguish between the sunnah and the hadiths as other intellectuals do (p. 225). To sum up, Parwiz states that the sunnah/hadiths are not a binding fiqh source for "ad-Din". Moreover, accepting the concept of the sunnah/hadiths causes a misunderstanding toward the Qu'ran doctrines, and there are many example cases in regard to this issue (p. 226).

Consequently, Adis Duderija presents the following comments in his assessment: The Qu'ran and the sunnah have the same context and nature, which means they cover the doctrines, prayers (amaliyah, ibadah), al-Ahkam (fiqh) and moral areas; the sunnah should be regarded as the principles for interpreting the Qu'ran within the usul al-fiqh rules; the sunnah cannot be established just by referring to the hadiths (independently from the Qu'ran); the Islamic ulama of the pre-classical era was aware of the connection between the Qu'ran and the sunnah, and thus it would be appropriate to attribute hermeneutic priority and superiority to the ethical-moral or purpose-related approaches for the concepts in relation to the usul al-fiqh (p. 226).

Thus, it should be noted that Adis Duderija, the editor, has two significant articles in this regard: "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah", *Arab Law Quarterly*, 21, (2007): 1–12; and "A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh", *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206.

Conclusion

According to the editor, although the educational and socio-cultural statuses of the Islamic scholars in this section are different, their common characteristics are that they agree upon revising and re-conceptualizing the classical ulama position on the status and role of the sunnah and the hadiths. Thus, their approaches reflect a significant difference compared to those in the formational and classical Islamic periods.

Islamic law provides remarkably significant findings about how to conceptualize the sunnah in moral and political fields. The modernist (contemporary-innovative) sunnah approaches generate extensive findings in socio-cultural, political, legal and moral areas. Thus, the authorities who were often in contact with these intellectuals were often regarded as reformists. The classical

ulama evaluated these reform requests as assaults on Islam and thus rejected them. For example, Fazlurrahman and Ghamidi received death threats, causing them to leave their countries.

The issue that these new concepts cannot compete with the classical approaches is based on the growing expansion of the chorus, which gradually increases its voice in the necessity of an Islamic reform in the status of the sunnah as Islamic evidence in the predictable future (p. 227).

It should also be pointed out that a rich list of references was presented at the end of the book as an annex to the assessment by the editor (p. 232-249) and this annex should be carefully revised. Presenting the authors' biographies, which we could not have done due to limited time and place, would be appropriate. It should be noted that the remarkably weak and poor index, and many contradictions and errors arising from insufficient editing, as previously mentioned, necessitates the revision of the work for the new editions.

A Wish and Request

Not only the theology authorities in Turkey, but also the Sunni world restricted themselves with the approaches of Ahl al-Hadith traditions believing that the sunnah and hadith culture represents the definition of the Sunni movement, and they locked themselves into this small world. This hadith-based approach, which could be called the nano tradition, does not represent the Ahl al-Sunnah that could be called as the micro tradition. Accordingly, Ahl al-Sunnah reflects a micro-tradition that consists of many components such as Hanafism, Shafism, Malikism, Hanbalism, Asharism, Maturidism, Zahirism, Ahl al-Hadith/Salafism, Sufi elements, and many independent traditions such as al-Awzaa and at-Tabari that are excluded from these categories but included in the Ahl al-Sunnah. Ahl al-Hadith is only one of these components, and neither the hadith authorities nor the other nano traditions can solely represent the Ahl al-Sunnah, although they have claimed otherwise. As a micro tradition, Ahl al-Sunnah is the name of all these nano components.

It is a lot more difficult for the approach of the hadith authorities to represent the Islamic tradition because Islamic tradition is a macro-tradition that consists of five micro -traditions, Sunniism, Shia, Ibadism, Zaidism and Mu'tazila, which still exist today.

This book will enable us to remove the Ahl al-Hadith blinders, realize and learn about other nano traditions such as Sunni components, and micro traditions out of the sunnah movement, engage in dialogues with them, and consequently learn about the Macro Islamic Tradition. Thus, we believe that it is of great importance to translate and present this study in Turkey, which aims to raise awareness of the blind spots in this field.

With the translation of these works, our process of moving from the nano to micro and from the micro to macro traditions in regard to the sunnah and the hadiths should accelerate, but relevant works and anthologies of a higher quality should be presented and translated into different languages. In addition, we should not be delayed in our contemporary developments in the field of the sunnah and the hadiths.

We hope and pray that this book will be conducive to the fulfillment of our wishes and demands.

إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»*

د. محمد خيري كرباش أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث

يتألف البحث كما سيتبين لاحقاً من مدخل وعشر مقالات. ولإتاحة تكوين فكرة عامة حول محتوى الكتاب فقد تم إيراد عناوين المقالات وكتّابها وجمعها معاً ضمن قائمة، وبالإضافة إلى ذلك تم ذكر العناوين باللغة التركية لدى التطرق إلى كل مقالة بشكل منفصل. ولم يقتصر الأمر في هذه المقالة التي بين أيديكم على ذكر محتوى الكتاب وتفصيله، وإنما جنحنا إلى الإسهام بما في جعبتنا من شرح وتعليق وتقييم ونقد. ورغم أنه من الصعوبة القول: إننا حققنا النجاح بالمستوى المطلوب في صياغة المقالة وصقلها بسبب ضيق الوقت المتاح، إلا أنه يمكننا الادعاء أن المقالة، حتى بشكلها وصيغتها القائمة، قد أعطت فكرة كافية بشأن أهمية الكتاب وقيمته.

مع أن الجهد المبذول في الكتاب للإحاطة بكامل التراث الإسلامي جهد في محله ويتمتع بأهمية كبيرة، إلا أن القصور يبدو فيه بسبب عدم احتوائه على مقالات مستقلة حول مفهوم السنة والحديث لدى المالكية والشيعة الإمامية. ورغم ذلك فإن الكتاب، بوضعه القائم، سوف يحقق فائدة ونفعاً منقطع النظير من حيث إتاحة المجال أمام طلاب العلم للتعرف على عوالم جديدة، وإزالة الغشاوة عن أعينهم، والكف عن النظر بعين واحدة، ومن ثم التعرف على كامل التراث الإسلامي من خلال مفاهيم السنة؛ إذ إن هؤلاء الطلاب يقتصر مفهوم السنة أو الحديث لديهم على تراث أهل الحديث فحسب، وكأنهم لم يعرفوا أو يسمعوا بشأنه سوى منهم.

وبرغم أن هناك أبحاثاً ودراسات ناجحة في بلدنا بشأن الموضوعات والمسائل المتناولة في هذا الكتاب، إلا أنها وبسبب عدم نشرها باللغات الأخرى بقيت مجهولة من قبل الأوساط العلمية على الساحة الدولية، وهذا الأمر ينم عن عيب وتقصير كبير منا. ومع ذلك فإنه يبدو أن هناك ضرورة ملحّة لإعداد مجموعات أو مختارات لمكونات التراث الإسلامي وعناصره كافة وعلى الأصعدة كلها بهدف التعريف بمفهوم السنة والحديث، وذلك باللغة التركية أولاً على أن تتم فيما بعد ترجمتها إلى اللغات الأخرى. وإلا فإننا سنبقى حتماً في مسألة السنة-الحديث كمن يرى الشجرة ولا يبصر الغابة.

في الواقع هناك الكثير مما يقال حول الكتاب، ولكن نظراً لضيق الوقت فقد تم بث قسم منه بين سطور المقالة، وتم الاحتفاظ بالقسم الآخر منه على أن نتشاركه معكم في لقاءات ومناسبات أخرى، ولا أذهب بعيداً إذا قلت إن أطروحتي هذه عبارة عن جمع ملاحظات دونتها بهدف قراءة هذا الكتاب بمتعة وتذوق ومناقشته مع الزملاء، وليس بهدف كتابة مثل هذا ألبحث، ويدل ذلك في نظري على أن الكتاب من النوع الذي يقرأ بمتعة، خاصة بأفكاره وشروحاته الممررة بين السطور والتي تفتح الآفاق أمام القارئ.

*هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيري كرباش أوغلو، إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٨٣-١٣٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المحتويات:

Introduction:

The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law -Adis Duderija

1. The Concept of sunna Based on the Analysis of sīra and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff -van der Voort
2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)-Ahmet Temel
3. The Concept of Sunna in Muʿtazilite Thought-Usman Ghani
4. The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of Sunna - Aisha Y. Musa
5. The Concept of sunna in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca
6. The Concept of sunna in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian
7. The Concept of sunna in the Early Shāfiʿī Madhhab- Gavin N. Picken
8. From Tradition to Institution: sunna in the Early Ḥanbalī School-Harith bin Ramli
9. Sunna in the Ẓāhirī Madhhab- Amr Osman
10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qurʾān in Muslim Modernist Thought-Adis Duderija.

المدخل:

السنة ومكانتها في نظام الفقه الإسلامي -البحث عن الحديث الصحيح- أديس دودريجا (ADİS DUDERİJA):

يبدو أن السنة خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام قد تم فهمها ضمن إطار مفهوم عام غير منتظم على أنها: «التطبيق السلوكي الأخلاقي للمجتمع الإسلامي الأول» والذي جرت صياغته وحفظه ونقله إما مشافهة أو بواسطة تطبيق الصحابة وأفعالهم. وأود هنا استخدام عبارة مفهوم «السنة غير المرتبطة بالحديث (non-hadith-dependent concept of sunna)» للدلالة على السنة التي أقرت في التراث المالكي كمعايير مقبولة ونماذج دينية مستقرة مستنبطة من المبادئ الأخلاقية والدينية التي جاء بها النبي ﷺ.

على الرغم من أن المسلمين قد بدؤوا قبل نهاية القرن الأول الهجري بتدوين السنة النبوية لسد الاحتياجات الفقهية، والدينية، والسياسية، والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع، فإن هناك أسباباً أخرى كانت تقف وراء عملية التدوين هذه وهي ولادة الحكم العباسي، وادعاء العباسيين أنهم الحماة الشرعيون للسنة التي بدأت تزداد أهميتها ومكانتها لدى عامة الناس.

وقد تسارعت الأنشطة الرامية إلى صياغة حياة النبي ﷺ وبلورتها على شكل أحاديث وبصورة تدريجية، فتشكلت في النهاية مجموعات ومصنفات حديثية من جهة، ومن جهة أخرى ظهر ما يسمى بـ«علوم الحديث» التي من شأنها أن تقوي الحديث وتضبطه، وأسمي هذه العملية الواسعة والمتشعبة بعملية: «تأطير الفكر الإسلامي بجعله تقليدياً Traditionalization of Islamic Thought» و«تحويل السنة النبوية إلى أحاديث مروية Hadithification of Sunna».

وإن هذه العملية وعبر آليات اجتماعية وفقهية قد مهدت الطريق خلال القرنين اللاحقين أمام التطورات الآتية:

- استمرار زيادة الأحاديث وانتشارها.
- تزايد الاهتمام بالحديث على حساب «السنة غير المرتبطة به non- Hadith-dependent concept of sunna» التي هيمنت على القرنين الأول والثاني للإسلام.
- تحويل جوانب السنة غير القولية إلى صيغة قولية «أحاديث الآحاد الصحيحة».
- هيمنة الحديث بشكل متزايد على علوم القرآن والسنة وعلى التفسير والفقه وأصول الفقه.
- تطور نماذج «هرمية تراتبية» تفسيرية وفقهية قائمة على النص كلياً (القرآن والحديث)، وتهميش آليات معرفية ومنهجية غير نصية - مثل الرأي والاجتهاد والاستحسان- في مجال القرآن والسنة -. (ص.٢٠).
- من ناحية بعض القيم والمبادئ الأخلاقية ظهور مفاهيم مترافقة على شكل مصطلحي مثل: (القرآن والسنة)، (العدالة والأمانة) وكذلك (السنة العادلة) التي استخدمها المسلمون خلال القرنين الأولين.

إنني أقصد بعبارة تحويل السنة النبوية إلى أحاديث فكرة احتكار السنة داخل مصنفات الحديث المدونة، بحيث أصبح الحديث المكتوب هو الناقل الوحيد لها، ومن ثم فتح الطريق أمام ظهور مناهج «مرتبطة بالحديث» من أجل تثبيت السنة والكشف عنها.

في بدايات القرن الثاني ادعى بعضهم أن تصانيف الحديث ومدوناته هذه تعكس ميراث النبي ﷺ بشكل أكثر صدقاً من مصطلح السنة المعرفية والمنهجية غير المرتبطة بالحديث الذي يتمسك به فريق آخر ويدافع عنه. وفي منتصف القرن الثاني بدأت تسمية أحد الفريقين بـ«أهل الحديث» والآخر بـ«أهل الرأي».

كان أهل الحديث يعدّون أن الأحاديث هي المصدر الأوحد والكامل للسنة، والطريق الوحيد للحفاظ عليها وتخليدها. ومن ثم كانوا يخالفون تماماً مفهوم السنة لدى أهل الرأي والمقاربة المتبناة بشأن الرأي. فبحسب المحدثين يجب أن يكون الفقه مستنداً بشكل تام على السنة القائمة على أساس القرآن والحديث، ولهذا فإن الرأي عندهم كان يُعد إما أداة منهجية غير مشروعة لاستنباط حكم ما، أو منهجاً لا يمكن اللجوء إليه إلا في المسائل التي سكتت عنها نصوص القرآن والحديث تماماً.

وحسب ميلتشيرت / Melchert/ فإن أهل الحديث كانوا يعدّون القرآن والأحاديث الصحيحة المصدر الوحيد للفقه والأخلاق ومباحث الإلهيات والعقيدة. وكان أهل الحديث بصفة عامة يقدمون الحديث الضعيف على المبادئ والقواعد المستنبطة من القرآن أو المستنتجة عن طريق القياس. وحسب مذهبهم ينبغي أن يكون الفقه مبنياً على الأحاديث. فكانوا يتناولون المسائل الفقهية من خلال الإشارة إلى الأحاديث ونقل روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. وكان أهل الحديث في بغداد خلال القرن الثاني مرتبطين بالحنابلة وممتزجين بهم.

وأما أهل الرأي، الذين يصفهم ميلتشيرت Melchert بنصف عقلانيين، فكانوا يعدّون الفقه ميداناً مختلفاً ومستقلاً عن علوم الحديث، وكانت هذه المدرسة الفقهية مرتبطة في البدء بمدارس الفقه المالكي والشافعي التي تطورت في القرنين الثاني والثالث. ويبدو أن ميلتشيرت قد خانه التعبير هنا، إذ كان من المنطقي والأفضل وفق التسلسل التاريخي الحديث عن علاقة هذين المذهبين بأهل الرأي بدلاً من الكلام على علاقة أهل الرأي بهذين المذهبين. وفي هذا السياق يبدو موقف الكاتب غريباً سواء من حيث الملاحظات المتعلقة بالتسلسل الزمني، أم من حيث عدم تطرقه للحديث عن الحنفية الذين ينبغي ذكرهم بشكل خاص بسبب دورهم البارز والمحوري داخل أهل الرأي.

وحسب الكاتب فإن كلاً من أهل الرأي وأهل الحديث يشيران أو يرمزان إلى مجموعتين من الفقهاء الباحثين في ميدان الفقه الإسلامي. فأما المجموعة الأولى فتهتم بالبحث في هذا الميدان بالمصادر النقلية، بينما تتألف المجموعة الثانية من فقهاء مهتمين بالجوانب العملية للفقه.

عندما اكتسب مفهوم السنة القائمة على الحديث المزيد من الثقة في القرنين الثاني والثالث بدأ أهل الرأي بالتبلور أولاً على شكل مدارس فكرية محلية، ثم بعد ذلك على شكل مدارس فكرية فردية. وخطوا خطوات توافقية في علم التفسير التأويلي (الهرمنيوطيقا) للقرآن والسنة. وتشير تلك الخطوات إلى إضفاء مزيد من المشروعية على مفهوم السنة القائمة على الحديث.

يُعد الحنفية في موضوع التأويل/ التفسير الفقهي أقرب إلى أهل الرأي، بينما يُعدّ الحنابلة بشكل عام استمراراً لمقاربة أهل الحديث ومنهجهم. وأما المالكية والشافعية فقد تطوروا مع الزمن واتخذوا موقعاً وسطاً. هذا مع أن مفهوم السنة كان ما يزال وفق المذاهب مستقلاً عن الحديث معرفياً (ابستمولوجياً) ومنهجياً. حيث يمكن أن نرى بوضوح مفهوم السنة المستقلة عن الحديث على صيغة «السنة المعروفة والمحفوظة» في مؤلفات الإمام أبي يوسف ت(١٨٢هـ/ ٧٩٨م) الذي يُعد واحداً من فقهاء العراق في القرن الرابع، أو بصيغة «السنة الْمَاضِيَةِ العمل» في كتب فقيه المدينة الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٨هـ/ ٧٩٥م).

ووفقاً لرأي دانييل براون / Daniel Brown/ فإن المذاهب تولي الأهمية للحديث على الصعيد النظري من جهة، ومن جهة أخرى تبدي معارضة له في التطبيق العملي، ومن ثم فإنهم كانوا يتسببون في حدوث توتر وأزمة بين تعريف السنة لدي أهل الحديث وبين التطبيقات العملية للمذاهب. وقد بدأت حركة أهل الحديث بمراجعة ومحاكمة عقيدة التفسير التأويلي للقرآن والسنة التي قامت بها المذاهب بشكل منظم، وذلك بحجة عدم استنادها إلى السنة الحقيقية. وهذا الأمر مهد الطريق أمام ظهور جدل يتمحور حول إحياء السنة والعودة إلى سنة النبي ﷺ الحقيقية. فإحياء السنة الحقيقية، حسب أهل الحديث، يتشكل في عدم إبداء أي تنازل أو تساهل في مجال الارتباط بالأحاديث الصحيحة/ الموثوقة المحددة من قبل أهل الحديث أنفسهم. وفي الحقيقة

فإن الهدف الأساس من الدعوة إلى إحياء السنة كان يتمثل بتقويض الجهود المبذولة من قبل المذاهب لتفسير التراث الإسلامي وتصويره على أساس المذهب، وبشكل خاص تمزيق الأطر المفاهيمية للمذاهب بشأن غاية مفهوم السنة وماهيتها.

وفي الواقع فإن التوتر والتأزم كان قائماً بشكل دائم بين مفهوم السنة القائمة على الحديث معرفياً ومنهجياً الذي يتبناه علماء الحديث، وبين مفاهيم السنة لدى المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية والمالكية القريبة من المفهوم الذي كان موجوداً قبل عملية تأطير الفكر الإسلامي ضمن الرواية.

إن مسألة منزلة/ مكانة مفهوم السنة-الحديث وماهيته كمصدر للفقه أثارت بين المسلمين قضية العلاقة التفسيرية/ التأويلية المتبادلة بين السنة والحديث وبين القرآن، وخاصة قضية ما إن كانت السنة جزءاً من الوحي شأنها كشأن القرآن أم لا. وإن كانت الإجابة على هذا التساؤل إيجابية فإن ذلك يعني إمكانية استخدام السنة (ومن ثمّ الحديث وأهل الحديث) كمصدر مستقل وكاف بحد ذاته للفقه والإلهيات/ اللاهوتيات، وكذلك سيكون من الممكن استخدام التأويل كآلية مشروعة بهدف التفسير والشرح (ص، ٥).

وكذلك فإن التفريق بين الوحي المتلو وغير المتلو يُعد تفريقاً شكلياً وليس جوهرياً، ويمنح السنة في مجال الفقه مكانة موازية للقرآن مع أفضلية القرآن في التعبد والتدين. فالقرآن ذو مصدر إلهي لفظاً وأمراً ومضموناً، وأما السنة فحتى وإن كان محتواها يحوز صفة الثقة والصحة، فإن ألفاظها ليست محمية من التحريف.

يقول أكثر الفقهاء إن «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة؛ أي السنة مبينة للقرآن، ولكن القرآن ليس بمبين للسنة»، «السنة مبينة ومفصلة لمجمل القرآن»، ويعطي هؤلاء الفقهاء للسنة-الحديث منزلة مشابهة للوحي، ومن ثم يرون أن بإمكانها تخصيص عموم القرآن، وحتى إن بعضهم ليذهب إلى إمكانية نسخ القرآن بالسنة. وباختصار فإن السنة/ الحديث قد تحولت إلى آلية/ أداة تأويلية مشروعة سواء في تأويل/ تفسير القرآن أم في أصول الفقه. وقد حدث ذلك إما على شكل الحديث الصحيح كما هو لدى الإسلام الكلاسيكي الممثل للتيار العام، وإما على شكل السنة المتواترة أو السنة العملية كما هو لدى المعتزلة والحنفية والمالكية. وكذلك أصبحت مصدراً في أصول الفقه أيضاً، وأما في علم الكلام فحدث ذلك بنسبة أقل بكثير.

الأقسام باختصار:

١. **مصطلح السنة في القرون الثلاثة الأولى للإسلام بالاستناد إلى تحليل كتب السيرة والتاريخ** (نيكوليت بوخوف- فاندر فورت Nicolet Boekhoff-van der Voort):

في القسم الأول قامت نيكوليت- فاندر فورت بدراسة مقارنة وتفصيلية حول معاني مفهوم السنة وماهيته المتناول في كتب التاريخ والسيرة التي تعود إلى القرون الثلاثة الأولى للإسلام. وأكثر نتيجة ملفتة تم

استخلاصها هي إضافة أربعة استخدامات من أصل ثماني استخدامات للسنة المتناولة في هذه المصادر إلى النبي عليه – الصلاة والسلام– واستعمالها ضمن قالب «كتاب الله وسنة النبي». وأما في المصادر المتأخرة العائدة إلى هذا العصر فقد استخدمت السنة بصور وأشكال مختلفة للغاية. وتلفت نيكوليت الأنظار إلى أنه إلى جانب التقليد الشفهي والكتابي الذي اتبعه علماء الإسلام في نقل السنة إلى الأجيال اللاحقة فقد لاحظت أن لدى المجتمع الإسلامي أيضاً فعالية أو دوراً لآلية نقل أخرى مثل الراوي وخاصة في مجال الممارسات والأعمال العلمية. (ص. ١٤).

وحسب رأيها فإن مصطلح السنة حتى الربع الأخير من القرن الثاني الهجري لم يكن يُستخدم بمعنى سنة النبي فقط، وإنما كان يُستخدم إلى جانب ذلك بمعان أخرى مثل:(أ) سنة الصحابة وخاصة سنة الخلفاء الأربعة (ب) والسنة الماضية (ج) وسنة الفقهاء. (ص، ١٥).

وحسب ما يراه ماير براومان **Meir Brawmann** فإن السنة سواء قبل الإسلام أم في الإسلام كانت أمراً أو شيئاً مستحدثاً من قبل الأفراد –أي النبي كفرد– ولم يكن من الوارد بروز السنة من قبل جماعة ما. وحتى إن بعض الممارسات التي عُدّت في العصور اللاحقة سنة إنما كانت في الأساس ممارسات وأعمالاً جماعية مسندة إلى شخصية النبي النموذجية. وباختصار فإن براومان لا ينضم ولا يؤيد ادعاء شاخت **Schaht** القائل إن السنة النبوية إنما استحدثت من قبل الأجيال اللاحقة ثم عكست بصورة رجعية وأضيفت إلى النبي.

مع أن «باتريشا كرون **Patricia Crone**» و«مارتن هيندز **Martin Hinds**» يشاركان «شاخت» رأيه، إلا أنهما يتفقان مع «ماير براومان» بالقول: إن مفهوم السنة إنما يعود إلى ما قبل الإسلام كنماذج سلوكية معيارية. إلا أن ثلاثتهم لا يؤيدون الرأي القائل إن محيط النبي من الأصحاب عدّه المصدر الوحيد للتصرفات المعيارية في الدين، الذي تمسك به ودافع عنه العلماء المسلمون فيما بعد.

ففي الربع الأخير من العصر الأموي أصبحت سنة النبي مختلفة ومتميزة من سنة الخلفاء ومفهوماً بديلاً عنها. إلا أن هذا التطور كان تطوراً قد تبناه العلماء المسلمون ولكن لم يلق القبول والتأييد من القصر الأموي والعاملين فيه.

ادعت الأسرة العباسية التي صعدت إلى سدة الحكم عقب الأمويين أنها سوف تدير الامبراطورية وتحكمها وفق القرآن والسنة. إلا أن السنة كانت حتى هذه اللحظة لا تزال تعنى الممارسات والأعمال الخيرة والصالحة أو المقبولة. وفي أواسط القرن الثاني الهجري أصبحت السنة بالصيغة التي تم التعبير عنها في الأحاديث مصدراً مستقلاً للفقه. وحسب ادعاء كرون وهيندز فإن أول من استخدم هذه السنة المطورة حديثاً أو مفهوم السنة الجديد في الخطابات كان الخليفة المهدي. وحتى أواخر القرن الثاني الهجري تم تحديد السنة من قبل العلماء المسلمين من خلال منظومة القواعد محدودة العدد والواردة في الأحاديث. ولم يعد بإمكان الخلفاء العباسيين التبشير بسنة جديدة.

وأما «غولثيروس جوينبول Gualtherus Juynboll» فيذهب إلى احتمال وجود فكرة اعتبار تصرفات النبي نموذجية وملزمة حتى نهاية عصر الصحابة بسبب المكانة والمحبة التي يحوزها بين أصحابه.

لقد قامت نيكوليت في دراستها هذه بتجربة تحليل إحصائي حول استخدام السنة ومشتقاتها في مصنفات السير والمغازي ومدوناتها العائدة للقرون الثلاثة الأولى باعتبارها مصادر أساسية بشأن حياة النبي محمد. وأما فيما يتعلق بالمصادر التي رجعت إليها فهي كتاب المغازي للواقدي، والسيرة النبوية لابن هشام، والطبقات الكبرى لابن سعد، والتاريخ للطبري. واستعانت بالإضافة إلى ذلك بكتاب سيرة ابن إسحق ليوسف ابن بكير، وتاريخ اليعقوبي، وكتاب المغازي الموجود في مصنف عبد الرزاق.

وأما المصطلحات والمفاهيم التي وثقتها في هذه المصادر فهي: سنة الله، وسنن غير المسلمين قبل الإسلام، وسنة جماعات معينة من المسلمين (مثل: سنة النساء، وسنة أهل الخير...إلخ)، وسنن الحج، وسنن أشخاص قبل الإسلام، وسنة الصحابة، وسنة النبي محمد (سنة النبي، سنة رسول الله، سنن محمد)، وسنة لا يُعرف صاحبها (السنن، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة، وأمرهم رسول الله أن يقرئوهم القرآن ويعلموهم السنن، ويعلموهم السنن والفقه، وخير السنن سنن محمد).

يُفهم من هذه المصادر وخاصة من عبارة «خير السنن سنة محمد» أن هناك سنناً عائدة لممارسات أفراد وجماعات أو طوائف أخرى أيضاً، إلا أنها ليست بمستوى سنة النبي. (ص ٣٣).

وفي النتيجة فإن مصادر السيرة تتضمن مصطلح السنة بعدد أقل بالمقارنة مع مصادر التاريخ. حيث إن عبارات «سنّ، والسنن، والسنة» ترد بكثرة في المصادر التاريخية المتأخرة، وتصل إلى ذروتها في كتاب الطبري. ويمكن تفسير هذه الظاهرة أو الحالة بالقول إن النقاشات والجدالات القائمة بين علماء الفقه حول مفهوم السنة قد تركت أثرها على علماء التاريخ أيضاً.

٢. أصول السنة: مذهب الأرثوذوكسية (العقيدة الصحيحة) والأورثوبراكسية (التطبيق الصحيح) الإسلامية حسب أهل الحديث. أحمد تَمَل (Ahmet Temel):

لقد تناول أحمد تمل التطور المفهومي لاصطلاح «أصول السنة» وخاصة استخدامه لدى أهل الحديث. ويبدو أن اصطلاح أصول السنة إلى جانب مصطلحات أخرى مثل أصول الدين، وأصول التوحيد، وأصول الفتيا/ أصول الفقه يُستخدم لدى أهل الحديث – وبخاصة في ميدان العقائد/ علم الكلام – للتعبير عن الأسس المتفق عليها بينهم. وكذلك يبدو أن هذا الاصطلاح يُستخدم كمصطلح بديل طوره أهل الحديث بمواجهة المتكلمين.

غير أنه، وللأمانة العلمية والحيادية، فإن مسألة عدم إشارة كاتب أكاديمي من مواطني الدولة التركية وعارف باللغة التركية، عدم إشارته ولو بكلمة واحدة إلى الأبحاث والدراسات التي أجريت قبل هذه المقالة

وخاصة في بلدنا، وكذلك مسألة بيان ماهية النتائج المختلفة والمتميزة التي توصل إليها في أبحاثه والتي تتجاوز تلك التي تم التوصل إليها من قبل تنتظر الإجابة منه. ومن جانب آخر فإن ظهور الكاتب وكأنه لا يعلم شيئاً عن الدراسات المهمة التي أجريت في الغرب بشأن مصطلح أصول الفقه على سبيل المثال يستوجب وصف بحثه بالقصور أو النقصان.

النتيجة والكلمة الأخيرة في هذا القسم هي أنه لا يمكن أبداً تفسير عدم إشارته إلى الأبحاث المستقلة – الأجداد المؤسسون لأهل السنة مثلاً – التي أجريت حول تأثير اصطلاح أهل الحديث على أهل السنة الذي جاء فيما بعد (ص، ٥٣) بأي شكل من الأشكال، رغم أنها نشرت في وقت سابق!

٣. مفهوم السنة في الفكر المعتزلي (عثمان خاني):

أما عثمان خاني فإنه يتناول تطور مفهوم السنة اعتباراً من عصر تشكل المعتزلة وحتى العصر الكلاسيكي. فهو يذهب إلى أن النقاشات التي دارت لدى المعتزلة بشأن مفهوم السنة كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تحديد مدى قبول مضمون الحديث، أي جرت في المقاربة المتمحورة على المتن ضمن سياق تحديد دور العقل وذلك مقابل مقاربة أهل الحديث المتمحورة على السند. وتبعاً لذلك فإنه تناول وناقش معاني المفاهيم أو المصطلحات الموجودة لدى المعتزلة بشأن الحديث مثل الخبر المتواتر، والخبر الآحاد، ودرجة الموثوقية التي تعبر عنها هذه المصطلحات بشأن حديث ما. ويصل خاني إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن القول إن المعتزلة يقدمون مفهوماً وحيداً بشأن مصطلح السنة. لأنه بحسب رأيه فإن مفهوم السنة لدى المعتزلة قد تعرض بدءاً من عصر التكوين والتشكل وحتى العصر الكلاسيكي للكثير من التغيرات والتحولات، واتجه المعتزلة نحو تعديلات واصلاحات في آرائهم وأفكارهم تبعاً لاتصالاتهم مع المذاهب الفقهية الرئيسة.

يشير عثمان الخاني في قصة ظهور المعتزلة إلى وجود معلومات تضع عمرو بن عبيد مكان واصل بن عطاء، وأنه اعتزل مجلس قتادة وليس مجلس الحسن البصري (ص، ٥٩)، ثم بعد ذلك يدخل إلى صلب الموضوع ويتابع حديثه بهذه التوضيحات المهمة:

فحسب رأيه إن أول العلماء المسلمين الذين حاولوا تأسيس نظرية معرفية ذات قواعد متماسكة ومتناسقة بهدف إقناع الخصوم والمخالفين بشكل قوي ورصين هم علماء المعتزلة. فقد حاول المعتزلة تأسيس قواعد معرفية قوية من أجل العلوم الدينية ذات الطبيعة النقلية وذلك لمواجهة الديانات والملل والطوائف التي ترفض رفضاً تاماً صنف العلوم النقلية (الأخبار) التي لا تدخل في ميدان التجربة والمعاينة بالحواس الخمسة، مثل البراهمة الهندوس والسومنية والسوفسطائية. (ص، ٦٠).

فيرى المعتزلة أن هناك ثلاثة طرق يمكن للإنسان الوصول من خلالها إلى معرفة الله والكون، وهي:

الحواس الخمس والنقل والعقل. فالحواس الخمس ضرورية لتحصيل العلم والمعرفة عن العالم الفيزيائي المادي؛ وأما تحصيل العلم عن العالم الغيبي الميتافيزقي فيحتاج إما إلى الاستدلال العقلي أو اللجوء إلى الخبر؛ أي المعلومات التي جاء بها الأنبياء. وحسب رأي المعتزلة فإن المعلومة التي يتم تحصيلها عن طريق الحواس الخمس والعقل هي معلومات مباشرة، بينما يُعد ما جاء عن طريق الخبر أو الرواية من علوم فهي غير مباشرة، لأن هناك وسائط ورواة (فاعلون) بين الخبر والمتلقي (المفعول به) ومن ثم فباعتبار أن الفاعل/ الراوي قد تحصل على هذه المعرفة عن طريق وسيط فينبغي أن يكون الوسيط/ الراوي ثقة وأهلاً للأمانة.

وكذلك يذهب عثمان خاني إلى أنه نتيجة لاتباع العلماء المسلمين طرقاً وسبلاً مختلفة في تناول الأحاديث وتقييمها كان من الطبيعي أن يكون فهم المعتزلة للسنة مختلفاً أيضاً عما لدى الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث.

لقد بقيت النقاشات والأبحاث بشأن السنة محدودة للغاية عند المعتزلة. ويرى عثمان خاني أن أحد الأسباب المحتملة لهذه الظاهرة قد يكون اعتناق أئمة المعتزلة مذهباً معيناً في ميدان الفقه. حيث إن الجصاص (٣٧٠/ ٩٨٠)، وأبو الحسين البصري (٤٣٦/ ١٠٤٤)، والزمخشري (٥٣٨/ ١١٤٤) كانوا على المذهب الحنفي؛ بينما كان القاضي عبد الجبار (٤١٥/ ١٠٢٥) شافعياً. ولأن السنة مصدر رئيس في هذه المذاهب فلم يدخل المعتزلة إلى هذه المسألة، واكتفوا فقط بالوقوف عند مدى موثوقية محتوى الأحاديث، وبخاصة كيفية إثبات الحديث وموثوقيته عقلاً.

كان أوائل المعتزلة وخاصة إبراهيم النظام (٢٢٠/ ٨٣٥) يبدون في مسألة سنة النبي وكأنهم يميلون إما إلى رفض المصطلح تماماً، أو على الأقل يضعون شروطاً متشددة في موضوع قبول روايات السنة التي تأتي بصورة الحديث بحيث لم تكن الروايات ترقى إلى مرتبة القبول إلا بعدد قليل للغاية (ص، ٦١-٦٢). وبالطبع فإن هذا الأمر لا يعني أن المعتزلة يرفضون السنة من أساسها، وإنما يعني أنهم ينظرون إليها باعتبارها جملة من القيم والممارسات. وعدّوا مادة الرواية سواء كانت متواترة أم آحاداً سنة بقدر موافقتها للعقل دون النظر كثيراً إلى السند والرواة.

لقد وجه كل من المعتزلة وأهل السنة اتهامات وانتقادات معروفة إلى بعضهم، وفي النتيجة طورت كل جماعة مناهجها الخاصة بها. فالمعتزلة رفعوا من شأن العقل كثيراً في ميدان تفسير وبيان المصادر الدينية، بينما قدس أهل الحديث السند، وعدّوه السبيل الوحيد المضمون والآمن لفهم إسلام النبي بأصفى وأنقى صورة. ويرى المعتزلة أن القرآن والعقل أساسان في نقد النص. وبحسب المعتزلة فإن الحجية الوحيدة والنهائية في الدين هي القرآن، وأما فيما يتعلق بروايات الأحاديث فقد رجعوا إليها واستخدموها بمقدار موافقتها لمناهجهم (ص، ٦٢).

مفهوم المتواتر والآحاد في النظرية المعرفية الإسلامية:

إذا ما نظرنا إلى مؤلفات الأولين فإننا لا نعثر على عبارة المتواتر في كتب الرامهرمزي والحاكم

النيسابوري، بينما نجد أنه خلال القرن السابع/ الثالث عشر قد بدأ تناوله بالتدريج وبشكل أوسع في مصنفات تلك الفترة، وعلى سبيل المثال مؤلفات ابن الصلاح.

يرى أغلب المتكلمين أن دلالة كلام الأنبياء فيما يخص النبوة مبناه على القطعية اليقينية بسبب تأييدهم بالمعجزات، إلا أن هذه الحالة تسري بشأن المعاصرين الذين شاهدوا هذه المعجزات وعاينوها مباشرة، ولأن السبيل الوحيد للحصول على العلم والمعرفة عن الماضي هو النقل والخبر والرواية فقد حظيت هذه السبيل بأهمية لدى الشرائح الدينية كافة. (ص، ٦٤).

إلا أن ادعاء عثمان القائل هنا إن السبيل والطريق الوحيد للحصول على العلم والمعرفة بشأن الماضي هو العلم النقلي إنما يحتاج إلى شيء من التوضيح. لأنه، حتى وإن كان هذا الكلام يُعد معقولاً بدرجة ما فيما إذا دخل في نطاق العلم النقلي تسجيلات مؤرخي البلاط والعناصر والكتابات واللوحات الأثرية ونتائج التنقيبات وغيرها من المصادر الموضوعية، إلا أن هذا الادعاء سوف يصبح جدلياً ومشكوكاً فيه للغاية إذا أغفلت تلك العناصر المذكورة آنفاً.

لقد فتحت القيمة العلمية لروايات الآحاد الباب أما نقاشات وآراء مختلفة بين المتكلمين، وبالمقابل فقد عدّ أهل الحديث والظاهرية وأحمد بن حنبل حسب إحدى الروايات، عدّوا أن الأحاديث الآحاد تدل على العلم القطعي/ اليقيني (ص، ٦٤).

موقف المعتزلة في مرحلة التشكل من (روايات) الحديث:

تتحدث رشا العمري عن ثلاث نقاط تبين موقف المعتزلة قبل الفترة الكلاسيكية من الحديث:

أما الأولى فهي نقطة نقل روايات الحديث فقط. ويُرى النموذج الأول لهذا الوضع عند عمرو بن عبيد بذاته. فقد تعرّض لمقاطعة من أهل الحديث بسبب رواية حديث متعلق بحرية الإرادة/ القدر. ومن المؤلفات التي يمكن وضعها كأمثلة ضمن هذا التصنيف «كتاب السنن» لثمامة بن الأشرس (٢١٣/ ٨٢٨)، و«كتاب الآثار الكبير» و«كتاب معاني الأخبار وشرحها» لجعفر بن مبشر (٢٣٤/ ٨٤٨)، و«كتاب الأخبار وكيف تصح» للجاحظ (٢٥٥/ ٨٦٨).

وأما النقطة الثانية فهي قبول الأخبار والروايات المصنفة ضمن صنف المتواتر فقط، وهذا موقف يمتد حتى واصل بن عطاء (١٣١/ ٧٤٨)، وأبو الهذيل العلاف (٢٢٧/ ٨٤١).

أما الثالثة فهي موقف متشكك تجاه الروايات لكونها آلية جدلية عقدية أيديولوجية. يعبر ضرار بن عمرو (١٩٥/ ٨١٠) [لم يبين كاتب المقالة من أين جاء بتاريخ وفاته الذي لا يُعلم بشكل قطعي] عن غضبه وحنقه من الروايات التي استخدمتها مختلف الفرق لغاية جدلية ورفض القبول بها. فقد أبدى في كتابه «التحريش

والإرجاء» انفعالاً واعتراضاً على إساءة استخدام المحدثين للروايات واستعمالها بغايات جدلية، وبذلك يكون قد تقدم على النظّام (٢٢٠/ ٨٣٥). (ص، ٦٥).

وكذلك فإن ضراراً قد أورد قبل النظّام انتقادات شديدة في مسألة عدم جواز عدّ الروايات دليلاً مستقلاً بذاته، وحتى يروى أنه ألف كتابه «تناقض الحديث» لهذه الغاية. حيث يذهب ضرار في كتابه هذا إلى أن كل فرقة في ذلك العصر يمكن أن تكون قد أوردت في تصانيف الحديث الخاصة بها روايات تؤيد مواقفها وأفكارها، وبذلك مهد الطريق للنقاشات حول موثوقية الروايات والتشكيك بها.

وهنا نجد، بدافع توجيه ملاحظة للكاتب، أنه من الفائدة لفت الانتباه إلى أن كلام ضرار يذكر بمقتطفات الانتقادات الموجودة في مدخل كتاب «التأويل» لقتيبة، فمن الممكن أن يكون قد ألف كتاب «التأويل» رداً على كتاب ضرار المذكور – وحسب أستاذنا حسين حسنو كتاب «التحريش»–.

ووفقاً لوجهة نظر عثمان فإن ضراراً ذهب أبعد من ذلك، حيث رأى أن الروايات ما عدا القرآن والعقل لا يمكن أن تكون مصدراً للعلم القطعي اليقيني سواء كانت روايات الآحاد أم المتواتر، وأشار إلى ما ضعف قدرات الرواة قائلاً إنه لا يمكن ضمان عدم إحداث الراوي أو إدخاله لتغييرات وتعديلات على الرواية التي ينقلها.

لقد أقام ضرار بن عمرو الاعتزال على أساس نظام كوزمولوجي/ كوني، ولم يكن للحديث دور يذكر في هذا الموضوع. وقد استمر موقفه/ مذهبه المتمثل بمواجهة مخالفيه ممن يركزون على الرواية ورد الروايات استناداً على العقل والقرآن علي يد أبي بكر الأصم (٢٠١/ ٨١٦). ولكن وفي مواجهة ظاهرة تحديث السنة اتجه النظام والجاحظ البصري الموسوعي الذي جاء بعده نحو تحديد استخدام روايات الحديث بالروايات المتواترة التي تفيد القطعية/ اليقين، وحددوا الشروط اللازمة لذلك. ونتيجة لهذا التطور نرى أن المعتزلة قد قبلوا رواية الحديث بنسبة ضئيلة جداً. (ص، ٦٦).

يستعرض ابن قتيبة في بعض المسائل التي تناولها في كتابه «التأويل» للرد على انتقادات المعتزلة في مجال الحديث، يستعرض الاختلافات القائمة بين المحدثين [الراوي/ الناقل] وبين المعتزلة. (ص، ٦٧-٦٨).

موقف المعتزلة في مسألة الحديث خلال العصر الكلاسيكي:

خلال نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع وبعد ظاهرة «تحديث السنة» من جهة، والممارسات والإجراءات التفتيشية التي اتبعت في بغداد عام ٢٣٤/٨٤٨، اتجه المعتزلة بالتدريج نحو التصالح مع خصومهم، ودخلوا إلى ميدان دراسات الحديث وإجراء أبحاث فيه لدرجة يمكن مقارنتها ومضاهاتها بما لدى المحدثين المعتمدين على الرواية الذين يُعدون منافسي/ خصوم المعتزلة. ومثال ذلك محمد بن عمران المرزباني

(وفاة ٣٨٤/ ٩٩٤)، فهو عالم معتزلي وعدّه المحدثون راوياً ثقة، حتى إنه ألف كتاباً حول أحاديث المعتزلة. وأما أبو سعيد علي السمان، وهو معتزلي في الاعتقاد وحنفي في الفقه، فقد كان شيخاً للخطيب البغدادي (٤٣٤/ ١٠٤٢) في الحديث.

لقد ظهر التغيير الأساس لدى المعتزلة بشأن الحديث عن طريق القاضي عبد الجبار (٤١٥/ ١٠٢٥). حيث إن علماء المعتزلة السابقين كانوا من أتباع المذهب الحنفي الذي يعد حذراً ومحتاطاً في موضوع الأحاديث، وأما هو فقد انتقل إلى المذهب الشافعي، وبذلك اتبع منهج المذهب الشافعي في ميدان الحديث، فتخلى في مجال الفقه عن شرط التواتر، وأبقى عليه في المسائل الكلامية.

رغم أنه يذكر في المقالة (ص، ٦١) أن أبا الحسين البصري (٤٣٦/ ١٠٤٤) من أتباع المذهب الحنفي، فإنه يجري الحديث عنه في الصفحات اللاحقة باعتباره من أتباع المذهب الشافعي وأنه كان قدوة للكثيرين في كتب أصول الفقه الشافعي (ص، ٦٩-٧٠)، وبذلك لم يكن هناك حرص ودقة كما يجب في هذا الموضوع.

يذهب الكاتب إلى أن موقف «أبي الحسين البصري» من أحاديث الآحاد لا يفيد العلم القطعي وإنما يفيد الظن الذي يؤخذ به في الأعمال وهو بذلك يقارب الموقف الذي يتبناه المسلمون السنة إلى حد كبير والشافعية منهم (ص، ٧٠) وهذا الأمر مثير للجدل وموضع شبهة، لأن الكلام والعبارات التي يوردها الشافعي في كتابه «الرسالة» تدل على أنه يعدّ خبر الآحاد مصدراً للعلم القطعي اليقيني مثله مثل المتواتر. [للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المختارات المنشورة تحت اسم «دور الشافعي في تشكل النموذج السني/ البارادیغما السنية»].

أكد الكاتب في النتائج: أن الاعتزال قد شهد في مسألة السنة والحديث تغييرات لافتة خلال الفترة الممتدة من عصر التأسيس وحتى العصر الكلاسيكي، فيذكر أن أبا القاسم البلخي مثلاً يعدّ في كتابه قبول أخبار السنة مصدراً ثانياً ومهماً بعد القرآن في ميدان علم الكلام، فيذكر أنه، بحسب رأي البلخي، لكي يكون الحديث صحيحاً فيجب ألا يكون مخالفاً للقرآن وللسنن التي أجمعت عليها الأمة أو المجتمع الإسلامي الأول، وكذلك يلفت النظر إلى أن الجاحظ كان يستخدم مصطلح «السنن التي اتفق عليها المسلمون جميعاً» أكثر من مصطلح الحديث. وانطلاقاً من ذلك فإنه يرى أنه من الصعوبة القول إن المعتزلة يتبنون الرأي ذاته تماماً في موضوعات السنة، والخبر المتواتر والآحاد، ويضيف أيضاً أن المعتزلة ربما نظروا إلى السنة بالمنظار الذي استخدمه أوائل الحنفية في الفقه مثل أبي حنيفة، وكذلك يذكر أن المعتزلة اعتباراً من اتباعهم المذاهب السنية في الفقه وإلى الآن قد فهموا السنة مثل جمهور العلماء، ولم يقدموا موقفاً مختلفاً سوى في ميدان الكلام لا الفقه (ص، ٧٠- ٧١).

وفي النتيجة فإن العلم النقلي وفق عثمان خاني عُدّ من قبل المعتزلة أهم مصدر علمي في المجال الديني.

٤. تسنن الحديث وتحديث السنة (عائشة موسى):

تسعى عائشة موسى إلى بيان كيفية تطور عملية وضع مدونات أهل الحديث في خدمة الفقه، وكيف ساعدت هذه المصنفات في تعزيز ظاهرة «تسنين الحديث» و«تحديث السنة». إنها بارعة ومتميزة من ناحية بيان أحجام المصنفات السنية [أهل الحديث فقط]، والروايات التي تتضمنها، وعناوين الموضوعات المشتملة عليها، ونظام الأقسام الرئيسية والفرعية، وتوضيح عمليات تحديث السنة والعلم، وإظهار امتياز النبي ﷺ وعلو منزلته وفضله كمصدر للسنة.

وتبين عائشة موسى أن تكرار استخدام السنة وتفرعاتها وكثرته في مصنفات الحديث تتعارض بكثرة مع الجدول المقدم في الأعلى عن مصنفات الحديث وعناوين الموضوعات.

مع أن عائشة موسى تبين عند بداية بحثها أن مفهوم السنة والحديث استخدما بمعنى مترادف ابتداءً من الشافعي (٢٠٤/ ٨٢٠) وإلى الآن، إلا أنه في الواقع بل منطقياً ليس من الصعب أن نتبين أن هذا لم يكن ليتحقق إلا بعد مضي مدة معينة على الجهود التي بذلها الشافعي في هذا المجال. وفضلاً عن ذلك يتبين أن الكاتبة تعلم أن الأمر كذلك من بحث لوائل حلاق (ص، ٧٨). وكذلك باعتبار كلامها حول «صحيح البخاري» الذي يُعد أهم كتاب بعد القرآن كلاماً مثيراً للجدل للغاية في سياق الزمان/ المكان/ الأشخاص/ المدارس وهو يتصف بالإبهام قليلاً (ص، ٧٥).

رغم أنه يمكن تلمس المعذرة بقدر ما لاستخدام الكاتبة عبارة مصنفات الحديث السنية (ص، ٧٨، ٨٢) اتباعاً للاستعمال الشائع، إلا أنه كان يُنتظر من باحثة جعلت موضوع بحثها التمييز بين السنة والحديث ثم استعمالهما بمعنى مترادف في وقت لاحق أن تلاحظ أن هذه المصنفات لا تمثل أهل السنة وإنما تمثل أهل الحديث فقط الذين يُعد أهل السنة أحد العناصر القريبة منهم.

ومن الجدير ذكره أن كلامها عن «موطأ» مالك: إنه كتاب فقه وليس كتاب حديث، كلام مثير للجدل، حيث إنه يجب على الكاتبة في هذا السياق توضيح الفرق بين الموطأ وبين مجموعات الحديث المسماة بالمصنف، والسنن والجامع وكذلك ذكر إشارتها إلى أن هذا الكتاب يعكس فترة لم تكن فيها السنة قد أصبحت مصطلحاً ذا صلة بالحديث بعد.

تورد الكاتبة في البحث معلومات تعريفية حول مصادر الحديث التي استخدمتها، وخلال ذلك تذكر أنه بُدئ بتأليف المسانيد بعد المصنفات، وتورد تقييمات حول عدّ المسانيد كتب حديث بالمعنى الحقيقي (ص، ٨٠). حتى، إن كان الادعاء الأول، الذي يتكرر ذكره في المؤلفات المعاصرة الكلاسيكية كافة حول تاريخ الحديث، يبدو صحيحاً للوهلة الأولى، فإنه يمكن القول إن مسألة التقديم والتأخير ليست بالمسألة المبالغ فيها.

حيث إنه ليس هناك مدة زمنية كبيرة بين إصدار التصنيفات وبين إصدار المسانيد. حتى إن صح القول: إن المسانيد ظهرت قبل المصنفات، فإن المقاربة التي تذهب إلى أن الصنفين قد تطورا معاً (وقف الديانة التركي، الموسوعة الإسلامية، مادة: المصنف) أكثر واقعية، ومن جانب آخر فإن التقييم القائل إن المؤلفات التي استحقت توصيفها بمجموعات الحديث بالمعنى الحقيقي هي ذات طبيعة المسند، وإن تم التذكير بأن الأصناف الأخرى قد تطرقت في الوقت ذاته إلى جوانب أخرى مثل الجوانب الفقهية والكلامية وغيرها، فيبدو هذا معقولاً أيضاً. وكذلك فإن الجدير بالذكر أيضاً هو القول إن المؤلفات التي تظهر العلاقة بين السنة والحديث بشكل أفضل (ص، ٨١) هي تلك التي من صنف السنن.

٥. **مفهوم السنة في المدرسة الإباضية** (أرسيليا فرانسيسكا Ersilia Francesca):

إن مشاركة أرسيليا فرانسيسكا تهتم بمفهوم السنة في المذهب الإباضي. فمفهوم السنة في المصادر الأولى للمذهب الإباضي يُستخدم للدلالة على «السنة الفعلية الحية» من جهة، وعلى آراء أقرب الناس إلى النبي وأفعاله (مثل أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن عباس، وجابر بن عبد الله ما عدا عثمان الذي يُعد أنه ترك سنة رسول الله) (وأيضاً المستخدم من قبل المرجعيات الإباضية البصرية في العهود الأولى، ومن قبل فقهاء عمان).

لقد بينت آليات عملية تحديث السنة والعوامل التي فتحت الطريق إلى ذلك حسب ما يُفهم من مؤلفات الموسوعيين الذين كانوا موجودين في عمان خلال نهايات القرن الخامس/ الحادي عشر وبدايات القرن السادس/ الثاني عشر. وتصل أيضاً إلى نتيجة مفادها أن أفكار الإباضيين وآراءهم بشأن مكانة السنة ومنزلتها أمام القرآن في الشريعة (بمعنى سنة النبي) هي انعكاس لما هو موجود في المدونات السنية ذات الصلة.

وبصرف النظر عن الاتجاه القائل إن الإباضيين اليوم هم امتداد للخوارج، ذلك الاتجاه المرفوض بشدة من الإباضيين المعاصرين المنتشرين في عمان، وفي واحات المزاب في الجزائر، وفي زوارة وجبل نفوسة بطرابلس الغرب، وفي جزيرة جربا بتونس، وفي جزيرة زنجبار التي كانت تابعة لعمان سابقاً، فإن الكاتبة تشير في المدخل إلى جانب مهم قد يغيب عن الأنظار لهذا المذهب الذي يبرز جانبه السياسي والكلامي بالدرجة الأولى، ألا وهو: أنه من أقدم المذاهب الفقهية الحية! (ص، ٩٧).

لقد بدأت الحركة الإباضية، مثلها مثل المعتزلة، في البصرة على يد أبي عبيدة تلميذ جابر بن زيد شيخ قتادة ابن دعامة وعمرو بن هرم وعمرو بن دينار وتميم بن حويص وعمارة بن حيان الذي كان من أتباع الحسن البصري وابن عباس. ولما باءت جهود الحركة ومحاولاتها في التصالح والتفاهم مع المراجع السنية بالإخفاق دخلت الإباضية تدريجياً في مرحلة التطرف. وما يلفت الانتباه أن الحركة في الفترة الممتدة بين العقد الأول للقرن الهجري الثاني ونهايته قد انفصلت تماماً عن المجتمع السني (ص، ٩٨). وبعد انتقال الحركة الإباضية التي بدأت في البصرة إلى عمان بعد القرن الثالث الهجري دخلت في عملية تنظيمية منهجية ابتدأت في القرن الثالث،

وتعاظمت في القرنين الخامس والسادس، وكونت لنفسها فقهاً داخل بنية تماثل القضايا والموضوعات الجدلية التي يدور حولها البحث والنقاش في الكتب السنية (ص، ٩٨). وفي القرن التاسع عشر قامت الإباضية بعملية نهضة جديدة في المغرب على يد عبد العزيز بن الحاج (١٨٠٨)، ومحمد بن يوسف اطفيش (١٩١٤)؛ وفي عمان على يد عبد الله بن حميد السالمي (١٩١٤). (ص، ٩٨).

لا يختلف الفقه الإباضي عما لدى المذاهب الأخرى من حيث أخذه بالقرآن والسنة والقياس والإجماع أساساً له. ولكن يمكن القول إن هناك تمايزاً لهذا المذهب من مذاهب السنة من ناحية بعض النتائج التي توصل إليها في الفروع، وذلك بسبب أخذه ببعض الروايات التي ردتها المذاهب الأخرى، وتقديمها تفسيراً مختلفاً للمصادر في بعض المسائل. (ص، ٩٩).

مفهوم السنة في المصادر الإباضية الأولى:

لقد انتقلت آراء مؤسس المذهب الإمام جابر بن زيد عبر طريقين اثنين، أما أحدهما فهو الطريق الإباضي (ضمام بن السائب، وأبو عبيدة، وأبو نوح صالح، وحيان الأعرج)، وأما الثاني فهو الطريق السني (قتادة، وعمرو بن دينار، وعمرو بن هرم).

والسنة حسب جابر بن زيد مفهوم واسع بحيث يشمل آراء الصحابة أيضاً إلى جانب أقوال النبي ﷺ (ص، ١٠١). وكذلك حسب إحدى رسالات سالم بن ذكوان التي يُدعى أنها كتبت في بدايات القرن التاسع الميلادي فإنه استخدم مفهوم السنة للدلالة على سنة النبي ﷺ وعلى سنة الصالحين والخلفاء الراشدين – أبي بكر وعمر وعلي باستثناء عثمان الذي يُتهم بخيانة سنة النبي(ص، ١٠١- ١٠٢).

ووفقاً لرأي جابر وأبي عبيدة فإنه يُرجع في المسائل الفقهية إلى القرآن أولاً، فإن لم يجد الفقيه فيه الدليل فيَرجع إلى السنة. لقد قدم أبو عبيدة باعتباره متكلماً وفقيهاً مقاربة نقلية، وعارض بشدة استعمال الرأي، إلا أنه أبقى مجالاً للرأي في حال تشكل الإجماع (ص، ١٠٢).

وإن أولى خطوات الإباضيين في مجال تأليف مجموعة أحاديث ألقاها الربيع خليفة أبي عبيدة.

لقد انضم الإباضيون في البداية إلى النقاشات والأنشطة الفقهية الدائرة في العالم الإسلامي بشكل إيجابي وفعال، إلا أنهم فيما بعد تحولوا عن ذلك ودخلوا تدريجياً في جدالات وصراعات شرسة ومريرة ضد التقاليد السنية، وأصبحوا مجتمعات منعزلة منكمشة على أطراف العالم الإسلامي. (ص، ١٠٤).

ترشيد/ عقلنة المدرسة الإباضية:

بعد القرن الثالث الهجري اتجهت الإباضية نحو الفقه الأصولي، ودخلت إلى النقاشات والجدالات القائمة حول قضايا حجية المصادر وموثوقيتها وتفسيرها. (ص، ١٠٤). ففي القرن الثالث الهجري تم تحديد

المصادر في «كتاب الرصف» لأبي المنذر بأنها القرآن والسنة والعرف/ التقاليد الإباضية (آثار المسلمين). وحسب رأيه فإن السنة مستقلة عن القرآن؛ إذ تفسره، وتأتي بأحكام إضافية، بل يمكن أن تنسخ بعض ما جاء في القرآن (ص، ١٠٥، ١٠٧). إلا أنه لا يوجد لا في كتاب أبي المنذر هذا ولا في المصادر الإباضية التي تعود إلى القرن الثالث الميلادي أي دليل يشير إلى تحديد مفهوم السنة بسنة النبي. وأما في القرن الرابع الهجري فتم التوجه إلى التفريق بين الأصول والفروع، وأُدخل المذهب الإباضي إلى مرحلة جديدة سارت فيها النقاشات حسب ما هو موجود في كتب الأصول السنية. حيث تبنى عبد بن محمد بن بركة البلخي (النصف الثاني من القرن الرابع/ التاسع) في كتابه «كتاب الجامع» تصنيف الحديث المتبع عند المدارس السنية، وأسهم في الفقه الإباضي إسهاماً جديراً بالذكر والاعتبار (ص، ١٠٥).

عملية «التحديث» في المصادر العُمانية:

لا يرى الإباضيون بأساً في استخدام الأحاديث الواردة في مصادر المذاهب الأخرى كأدلة بشرط سلامة السند. حتى إنهم عملوا ببعض الروايات الواردة في المصادر السنية، مصادر أهل الحديث، دون إسناد ودون تحقق من صحتها. ومن الجدير أن نذكر هنا أنه حتى إن كانت مصادر الحديث هذه التي تُعد ملكاً مشتركاً قد جرى تشربها من قبل المذهب الإباضي، إلا أن الأمر لا ينطبق إلا على مسائل الفضائل، ولا يشمل ذلك الروايات التي تتعارض مع العقيدة الإباضية. (ص، ١٠٦).

عملية «التحديث» في المصادر المغربية:

اضطر الإباضيون في أفريقيا الشمالية للانسحاب إلى المناطق النائية والبعيدة مثل مزاب وجربا وجبل نفوسة بسبب حكم الفاطميين. وفي هذه الفترة دمج الإباضيون عبر تأثير المذهب المالكي السائد في المغرب الروايات الموجودة في المصادر السنية [أهل الحديث] بالعرف الإباضي. غير أنه كان في القرن الثامن/ الرابع عشر ما يزال هناك عدم رغبة في اللجوء إلى المصادر السنية، وميل نحو الابتعاد عن هذه المصادر كلما أمكن ذلك. وأول مؤلف إباضي تطرق إلى الحديث عن مصادر الحديث السنية في كتابه العدل والإنصاف التي اطلع عليها من شيوخه السنة في قرطبة هو أبو يعقوب يوسف الوارجلاني. (ص، ١٠٨). وبالإضافة إلى ذلك يُلاحظ أن مبدأ قبول الروايات غير المتعارضة مع القرآن، وردّ أو تأويل تلك المتعارضة معه كان له وجود في العرف الإباضي أيضاً (ص، ١٠٩).

مسند الربيع بن حبيب:

إن ما يميز هذا الكتاب هو ذكر الروايات المروية من قبل الرواة الإباضية بذات الألفاظ باستثناء بعض الفوارق اللفظية البسيطة المروية من قبل الرواة السنة في المصادر السنية. وقد أجري الكثير من الأبحاث والدراسات وخاصة في الغرب حول مسألة ما إن كان المسند، الذي يُعده علماء الإباضية المعاصرون بمستوى

رفيع يمكن مقارنته بصحيح البخاري ومسلم، يعود إلى الفترة المزعومة أم لا. إلا أن الأمر المهم هنا هو أن «المسند» يمنح الإباضية مصدراً مستقلاً للحديث خاصاً بهم في مواجهة مصادر المذاهب الأخرى (ص، ١١٠).

النتيجة:

عندما كان الإباضيون في البصرة كانت مرجعياتهم الأولى تتواصل وتلتقي مع المرجعيات السنية وتتبادل معهم العلوم والمعارف. وبذلك كانوا يسهمون في تطور النظام الفقهي الإسلامي بصورة عامة. وأما في العصور اللاحقة فقد انسحب الإباضيون إلى المناطق النائية والبعيدة للعالم الإسلامي، وتسبب هذا الأمر بتمهيد الطريق أمام تشكل عرف منغلق لديهم، وفيما بعد توجهوا وبشكل تدريجي نحو تبني أسس علوم الحديث الموجودة لدى المذاهب الأخرى ومبادئها. وإن الجهود والمساعي التجديدية الجارية داخل الإباضية المعاصرة تفتح الطريق مجدداً لجهود التقارب بين الإباضيين والفرق والمذاهب الأخرى، وبشكل خاص المذاهب السنية (ص، ١١١- ١١٢).

٦- **مصطلح السنة عند الحنفية في العصر الأول والأوسط** (علي ألطاف ميان **Ali Altaf Mian**):

يجري الكاتب، وهو ما يزال في المدخل، بعض التقييمات العامة التي يمكن أن تفتح الباب أمام الجدل والخلاف، فهو يقول من جهة: إن الحنفية قد عرفوا السنة باعتبارها الممارسات والأفعال المستقرة في الحياة الدينية والأعمال القياسية ذات الطبيعة الموحدة، إلا أنه يعود ويقول بعد قليل إنهم حددوا السنة بمفهوم السنن الجماعية السائدة في المدينة، لأنهم عدّوا أقوال النبي التي يمكن أن تعادل القرآن هي تلك المروية بأسانيد سليمة وموثوقة فقط (ص، ١١٨- ١١٩). ويبدو أنه عندما يقول ذلك لا يدرك كثيراً أنه يتناقض مع مفهوم السنن الذي يذكره أبو يوسف في كتابه «الرد على سير الأوزاعي» وذلك بقوله «السنن المعروفة والمحفوظة».

ومن جهة أخرى فإن الكاتب يذهب أيضاً إلى أن الحنفية يصنفون السنة بالوحي غير المتلو (ص ١١٨- ١١٩)، إلا أن المصدر الذي يورده في نهاية الفقرة التي تحتوي على كل هذه الادعاءات يثير الدهشة والحيرة: « I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (إني ممتن لـ: بهنام صادقي Behnam Sadeghi / الذي زودني بالفكرة المعبر عنها في هذه الجملة، وذلك خلال المراسلة التي جرت بيننا في ١٢ تموز ٢٠١٤)» (ص، ١٣٥/ هامش، ١٠).

وحتى إن الكاتب عندما يقول عقب هذه الأسطر مباشرة: إن الحنفية قسموا السنة إلى قسمين قطعي وظني، وإن كلاً من هذين القسمين يمكن أن يرد في المصادر المكتوبة على شكل أحاديث، وترد في المعايير والأنماط الموحدة الثابتة المستقرة العادات والأعراف في المجتمع الإسلامي على حد سواء (ص، ١١٩) فإنه يناقض ادعاءه السابق المتمثل بأن الحنفية أرادوا تحديد مفهوم السنة الجماعية المشتركة. ثم يورد الكاتب معلومات حول انتشار المذهب الحنفي، وخلال ذلك يشير إلى أن أكثر الحنفية في القرنين التاسع والعاشر هم

معتزلة، ويذهب إلى أنه بسبب ذلك فإن هذه النظرية العقلانية تركت أثرها على التشكيل الكلامي (ص، ١١٩)، ويبدو أن هذه التوضيحات جديرة بالتوقف والذكر من ناحية العلاقة بين الحنفية والمعتزلة التي يتم تناولها بتزايد في الفترة الأخيرة.

وإن كلام الكاتب حول قلة تقيد الحنفية في هذه الفترة بالرواية لا ينبغي أن يُفهم منه عدم اهتمامهم بالأنشطة والأعمال الجارية في ميدان الحديث، حيث يجب أن يُذكر أن أسبقيتهم على المحدثين سواء من ناحية تصنيف مجموعات الأحاديث (مثل ورود اسم أبي يوسف ومحمد بن الحسن بين مؤلفي كتاب «الآثار» لأول مرة، وكذلك «كتاب الحجة» لمحمد بن الحسن) أم من حيث وضع القواعد النظرية لعلم الحديث الرواية (مثل الإسهامات النظرية لأبي حنيفة، وأبي يوسف، وعيسى بن أبان في ميدان أصول الحديث) كانت في الغالب مجهولة أو غير ملاحظة.

إن مساعي الطحاوي (٣١٢/ ٩٣٣) ومطامحه، وشارحه الجصاص (٩٨١) في إظهار شرعية الفقه الحنفي الموروث من الكوفة وإثباتها بالاستناد إلى القرآن والسنة كانت تدل أو تعني أنهما كان يعدّان الفقه الحنفي في العهد الأول زبدة العقل التفسيري وجوهره الذي استخدمه النبي في استنباط سنته من القرآن (ص، ١٢٠). وهذا الأمر يظهر الجهود المبذولة لتأصيل الحنفية وتقعيدها بالاستناد إلى المصادر المعتبرة، ومحافظة المرجعية الحنفية الثلاثية [أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن] على استمرارية وجودها (ص، ١٢٠). [وفي الفقرات اللاحقة يورد الكاتب كلاماً يشير فيه إلى ازدياد منزلة هذه المرجعية الثلاثية مع مرور الوقت].

المرجعية الحنفية الثلاثية والسنة:

يذهب الكاتب إلى أن فقهاء الكوفة المدينة المركزية في العراق قد طوروا مفهوماً للسنة يختلف عن مفهومها الموجود في المدينة ذلك الذي يمثله مالك بن أنس. ولا يقدم الكاتب معلومات حول ماهية هذا المفهوم المختلف، وإنما يكتفي بذكر أن المرجعية الحنفية الثلاثية عرفت السنة في مؤلفاتها باعتبارها المعايير والأعراف المجتمعية وأفعال النبي والصحابة، وبالقول إن المراجع الثلاثة عارضت مالكاً الذي حصر السنة بأعمال أهل المدينة فقط (ص، ١٢١). ولكن يبدو أنه لم يتم التوقف بالقدر الكافي على هذا الاعتراض، حيث يجب التوضيح فيما إن كان هذا الاحتجاج على انتقال السنة من جيل إلى آخر على شكل ممارسات وأعمال مجتمعية، أم على حصرها بالتطبيقات والأعمال الموجودة في المدينة فقط. لأنه يمكن العثور في كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» على عبارات تماثل رأي مالك. وذلك مثل عبارات «عليك بما عليه الجماعة من الحديث» (الرد، ص، ٣١)، أو «السنن المعروفة» (الرد على الأوزاعي، ص، ٣٢).

وهنا أردت التوضيح؛ حيث ينبغي إخضاع كتاب «الرد على سير الأوزاعي» للتفحص والتمحيص الدقيق إذا اتخذ الكتاب أساساً لاتجاه أبي يوسف في مسألة السنة، وما إن كان منطقياً ومنسجماً مع نفسه من

الناحية الاصطلاحية والمعرفية والمنهجية أم لا؟ وإلى جانب كل ذلك فإن إشارة الكاتب نقلاً عن محمد زاهد الكوثري إلى أن الحنفية «مذهب شورى» أمر في غاية الأهمية: فرغم أن أصول المذاهب الفقهية الأخرى كافة تقريباً قد وضعت في البدء على يد أشخاص منفردين (الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري... إلخ)، فإنه من الملاحظ أن المذهب الحنفي واعتباراً من بدايته قد تابع أنشطته وأعماله باتباع منهج قائم على الشورى بمشاركة الكثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال العلم، وتحت قيادة أبي حنيفة، وما حديث الكاتب عن «المرجعية الثلاثية للمذهب الحنفي» إلا إحدى المؤشرات على هذه الظاهرة. لذا فإن هذا الأمر يستحق التوقف عنده باعتباره أحد الخصائص التي تميز المذهب الحنفي من المذاهب الأخرى.

لا يتبين بشكل كاف في التفسيرات والشروح الجارية بالاستناد إلى الاقتباسات والمقتطفات المأخوذة من المصادر الثانوية بشأن مقاربة أبي حنيفة وموقفه من السنة (ص، ١٢٢)، وكذلك في كلام أبي يوسف بشأن المسألة، ما إن كان المقصود هو السنة المعرفة بالتطبيقات والأعمال المجتمعية، أم روايات الحديث؟ ومع ذلك فإذا ما أخذ بعين الاعتبار أن الباب الذي دخل منه أبو حنيفة إلى السنة هو حماد بن أبي سليمان، وأنه بدوره جزء من شجرة تنتمي بكاملها إلى الكوفة، فيمكن أن يُستنتج أنه استند على المعلومات المنقولة على يد الأفراد. وإذا ما صح ذلك فيمكن أن يفتح باب الجدال حول ما إن كان هناك فرق حقيقي وأساسي بين الحنفية وأهل الحديث في موضوع السنة والحديث.

رغم أن استعمال المرجعية الحنفية الثلاثية عبارة «حديث رسول الله» في معرض استخدامهم روايات الحديث من أجل تأصيل آرائهم الفقهية (ص، ١٢٣) يُعد مؤشراً على وجود تمييز بين المرفوع والموقوف في أذهانهم، وأن هذا الأمر مهم للغاية من ناحية تاريخ الحديث، إلا أنه يبدو أن الكاتب قد سها عن ذلك.

مع أن نقل عبارات واضحة حول مفاهيم السنة لدى المرجعية الحنفية الثلاثية لا تماثل الحديث ولا تساويه (ص، ١٢٣) فإن المهم هو مسألة مدى انسجام وتماسك سلوك أئمة الحنفية المؤسسين في هذا الموضوع، ولا يبدو أن الكاتب قد لاحظ أهمية هذا الأمر.

يذهب الكاتب انطلاقاً من الانتقادات والنقاشات المتبادلة بين أبي يوسف والأوزاعي إلى أن عدم وثوق أبي يوسف بخبر الآحاد المتعارض مع القرآن والسنة قد أصبح فيما بعد النموذج أو الصيغة المحكَّمة والمحدِّدة في مواقف الحنفية بشأن خبر الآحاد (ص، ١٢٤). ومع أن هذا الرأي ليس بخاطئ إلا أنه يبدو أن هناك عيباً يشوبه، لأنه قد يتجاهل الدور الذي قام به أبو حنيفة في هذا الشأن.

السنة في أصول الفقه الحنفي:

بعد بيان الكاتب أن الأصوليين الأحناف في الفترة التالية لعهد المرجعية الحنفية قد استخدموا كلمتي

السنة والحديث كمترادفتين تحل إحداهما مكان الأخرى، وأن مفهوم السنة استخدم شاملاً آراء الصحابة أيضاً، وأن مفهوم السنة المعروفة والمشهورة يقابل نوعين من روايات الحديث المتواتر والمشهور، وأن الفقهاء رجحوا روايات الصحابة على القياس في مسألة المفاضلة بين أخبار الآحاد التي رواها الصحابة وبين الأحكام القياسية، فقد حاول تناول هذه المسائل بشكل مفصل (ص، ١٢٤).

إن المسألة التي تلفت الانتباه لدى الكاتب هنا هي تناول الأصوليين الأحناف القرآن والسنة ضمن إطار معرفي ومنهجي أوسع. فقد تناولوا القرآن والسنة معرفياً ضمن إطار «العلم اليقيني»، و«العلم الظني»، وأما منهجياً فقد تناولوهما ضمن إطار «الأدلة، والحجج، والأصول». ولهذا فإنهم جعلوا لمصادر مثل القياس وخبر الآحاد، التي لا تفيد اليقين، المراتب الدنيا في سلم تحديد مرتبة المصادر (ص، ١٢٥). غير أنهم رجحوا القياس على روايات الصحابي غير الفقيه إذا كان القياس مستنداً إلى مصادر الشريعة القطعية. ولهذا فإن قسماً من المحدثين درجوا على انتقاد الحنفية واصفين إياهم بـ«أهل الرأي» (ص، ١٢٥).

رغم توجه الأصوليين الأحناف في هذه الفترة، بهدف إقامة المعتقدات والأفعال الدينية على أسس سليمة، نحو ترجيح المقاربة القائمة على النظرية العقلية-الكلامية، والتأكيد على ذلك (ص، ١٢٥)، ورغم أن التوازي بين هذا التغيير لدى الحنفية في تناول المسألة – الذي يستدعي التمييز بين الجبر والتخيير الموجود في الفلسفة – وبين المقاربات والأفكار المشابهة لدى المعتزلة ملفت للانتباه بدرجة كبيرة، إلا أنه لم يكد يخطر في الذهن أن يكون هذا التشابه نتيجة طبيعية لعلاقة عضوية بين الحنفية والمعتزلة.

وحسب الكاتب فإن الأصوليين الأحناف قد أقاموا المصادر التي تفيد القطع على نظام معرفي منسجم ومتماسك، وبهذه الطريقة فقد حددوا مكانة خبر الآحاد. ووفقاً لـ«آرونز يسو Aron Zysow» فإن موقفهم بشأن خبر الآحاد كان لهدفين اثنين:

(أ) تأمين مادة روائية سليمة وكافية لتفعيل القياس.

(ب) إبعاد المادة التي قد تؤدي إلى إفساد النظام الفقهي.

في المحصلة يمكن القول إن الحنفية قد اعتمدوا في أنظمتهم الفقهية على القرآن والسنن المعروفة والمشهورة [باعتبار أن هذه المصادر تمثل في نظرهم مصادر العلم اليقيني] (ص، ١٢٥).

ويتابع الكاتب تناول الموضوع حسب التسلسل الزمني مقدماً معلومات حول مواقف ومقاربات الدبوسي والسرخسي والبزدوي بشأن السنة. فيتناول مسألة الأدلة عند الدبوسي، حيث يذهب إلى أن هذه الأدلة تنقسم عنده إلى قسمين:

(أ) الأدلة العقلية. (ب) والأدلة النقلية (الحجج الشرعية).

وأن كل قسم منهما ينقسم بدوره إلى قسمين يقيني وظني، وأن الأدلة الشرعية تقوم على مصدرين هما:

(أ) الوحي. (ب) والسنة (ص، ١٢٥- ١٢٦).

وحسب الدبوسي لا توجد أية شبهة حول قطعية الوحي، إلا أن الأمر مشكل قليلاً بشأن السنة. حيث إن الخبر الذي سمع من رسول الله بذاته، والأخبار التي نقلت عنه ووصلت إلينا بالتواتر تفيد اليقين، بينما لا يدل خبر الآحاد إلا على الاحتمال أو الظن. ويضيف الدبوسي إلى هذا التصنيف دليلاً آخر ألا وهو الإجماع الذي يعدّه دليلاً شرعياً يقينياً. ووفقاً للكاتب فإن تصنيف الدبوسي هذا يظهر لنا كيف أن الحنفية استخدموا المفاهيم المعرفية عند تنظيم الأدلة الشرعية، وذلك مثل الأدلة التبعية والأدلة الأصلية والمستقلة.

يوجد لدى الفقهاء الأحناف هدف آخر من استخدامهم منطق التصفية المعرفية، وذلك إلى جانب الهدف المتمثل بالاعتماد على الأدلة السليمة في ميدان الإيمان والعمل، وهذا الهدف يتمثل بوضعهم أحاديث الآحاد في مراتب دنيا ضمن تصنيف الأدلة الشرعية باعتبارها تفيد لديهم العلم الظني لا اليقيني، وذلك بمواجهة الجهود المبذولة في مجال إثبات صحة الأحاديث بما فيها روايات الآحاد والمخالفة لنظامهم الفقهي المستند على القرآن والسنة المعتبران لديهم من الأدلة اليقينية القطعية (ص، ١٢٦).

وعرف السرخسي السنة بدوره باعتبارها ما سمع من فم النبي مباشرة، أو ما نُقل عنه بالتواتر، لقد اعتبر الحنفية السنة مرادفاً في المعنى للخبر المتواتر والمشهور، وأما أخبار الآحاد فقد صنفوها باعتبارها مصدراً من المرتبة الثانية. وقد كان توجه الأصوليين من أمثال السرخسي نحو اعتبار السنة والمتواتر بمنزلة واحدة مهماً، حيث إن حجية القرآن وفق رأيهم كانت تستند بدورها إلى السنة أيضاً. ولهذا فإن السرخسي قد أكد على أن السنة هي المصدر الأساس للأحكام والمبادئ الدينية كافة، وحتى إن القرآن بذاته قد سمع لأول مرة من فم النبي اعتماداً على مرجعيته (ص، ١٢٦- ١٢٧).

يضيف البزدوي في «أصوله» جوانبَ وأبعاداً مختلفة إلى موضوع السنة. فهو يذهب إلى أن للسنة جوانب متعددة مثل: الأمر والنهي، والعام والخاص، وأنها تفصل القرآن وتفسر هذه التفاصيل، وأنها -إن جاز التعبير- تكسو الفقه الأساسي المستنبط من القرآن لحماً (ص، ١٢٧).

يلجأ البزدوي عند تنظيره بشأن نمط الآحاد لدى الحنفية إلى مفهوم الاتصال، وهو يذهب في ذلك إلى أن المشكلة لا تكمن في نموذجية النبي ﷺ ولا في تعاليمه، **وإنما المشكلة هي التناقض والتضارب الحاصل في الانتقال التاريخي لهذه المنظومة العلمية المقدسة وفي نقلها من جيل إلى آخر؛ حيث إن احتمال اشتمال هذا الصنف من منظومة المعلومات القائمة على أساس الرواية وارد بسبب طبيعة النقل الشفهي**. ولهذا يجب على الفقيه أن يكون متثبتاً من أن السلسلة التي تربط بين الحديث المروي وبين النبي ﷺ سلسلة موثوقة. وقام الدبوسي-

البزدوي لتحقيق هذه الغاية بتطوير مفهوم «الاتصال»، فقسم الأخبار إلى ثلاثة أقسام:

(أ) الخبر القائم على الاتصال التام البعيد عن الشبهة (الخبر المتواتر).
(ب) والخبر الذي تشوبه جملة من الشُّبه الشكلية (الخبر المشهور).
(ج) الخبر الذي تشوبه الشبه من ناحية الشكل والمضمون على حد سواء (خبر الواحد).

ففي الأخبار المصنفة ضمن الصنف الثالث هناك احتمال ورود الخطأ في المتن وفي السند على حد سواء، ويتناول البزدوي فيما بعد النتائج الفقهية والكلامية لهذه الأصناف الثلاثة بشكل مفصل، وهذا يبين كيف أقام الفقهاء الأحناف علاقة أساسية بين تصنيف السنة والتصنيف المعرفي.

رغم أن الدبوسي يذهب إلى أن من بين الشروط التي يجب توفرها في الخبر المتواتر هو أن يكون الرواة متفرقين في مناطق وبلدان مختلفة، إلا أن شارح كتابه الأصول «شارح البخاري» يشير إلى أن بعض الأصوليين الأحناف لا يشاركونه الرأي حول هذا الشرط. وأما الهدف من وراء هذا الشرط فهو زعزعة الثقة بمشروعية روايات المدرسة المحصورة بمدينة وحيدة، أي بمشروعية مدرسة المدينة «عمل أهل المدينة» المنحصرة بالمدينة.

يرى الكاتب وهو يتناول هذه المسائل أن المتواتر وفقاً للحنفية لا يشمل المصادر المكتوبة فحسب، وإنما يشمل الأفعال والقيم أيضاً، إلا أنه بدلاً من أن يذكر أمثلة حول هذه المسألة من عصر التشكل أو من العصر الكلاسيكي، يقفز فوق كل المراحل إلى أنور شاه الكشميري المتوفى عام ١٩٣٣، ويقدم تقسيمه للمتواتر المتمثل في أربعة أقسام:

(أ) تواتر الإسناد، هو تواتر المحدثين.
(ب) تواتر الطبقة كتواتر القرآن.
(ج) تواتر عمل وتوارث.
(د) تواتر القدر المشترك.

ويقدم هذا التقسيم على أنه تقسيم الحنفية (ص، ١٢٩، ١٣٠)، والأمر مثير للجدل لدرجة لا يحتاج فيها حتى إلى إشارة.

ويعدد الكاتب هنا أمثلة كثيرة عن أحكام التكفير التي أصدرها الكشميري بالاعتماد على التصنيف، إلا أنه ما ينبغي أن يفوتنا أن الكاتب قد مر على هذه الأمثلة دون التساؤل «التحقق» مما إن كانت نماذج أو أمثلة متواترة بالفعل أم لا. فلم يكن من المقبول والمتوافق تقديم مسائل جدلية وخلافية للغاية؛ مثل استعمال السواك والمعجزات وكذلك مسألة نزول عيسى التي ادعى المؤلف ذاته بوجود التواتر بشأنها، على أنها متواترة (ص، ١٢٩– ١٣٠)، أو على الأقل عدم الإشارة إلى أن الادعاء باعتبار هذه المسائل من السنة المتواترة أمر خلافي وجدلي.

وبعد ذلك يرد ذكر أمور عن الخبر المشهور، وكلام حول إمكانية نسخ القرآن وتخصيصه بالخبر المشهور، وحديث عن القول بفسوق جاحد الخبر المشهور وليس بكفره، ثم يتم التوصل إلى نتيجة مفادها أن مرجعية المشهور والمتواتر وحجيتهما تبلغ درجة يمكن مقارنتها بحجية القرآن (ص، ١٣٠).

وأما أخبار الآحاد فيرى البزدوي أنها روايات لا ترقى إلى مستوى المتواتر والمشهور، ويذهب إلى القول إن هذه الأخبار وإن استوجبت العمل بها فإنها لا تستوجب العلم اليقيني. وبعبارة أخرى فإن هذه الأخبار قد تعتمد كأدلة وحجج في المسائل الفقهية، إلا أنها لا تصلح دليلاً في المسائل الاعتقادية. ويختلف الحنفية عن المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية من ناحية حجية خبر الآحاد التي جعلوها في درجة متدنية (ص، ١٣١).

وهنا يعود الكاتب مجدداً إلى العلاقة بين القياس وخبر الآحاد، ويكرر كلامه حول تمييز الحنفية بين الصحابة الفقهاء وغير الفقهاء (ص، ١٣١)، في مسألة المفاضلة بين حجية القياس ورواية الصحابي.

وحسب رأيه فإن أصوليي الحنفية الكلاسيكيين لم يحدثوا من خلال هذه المبادئ الأصولية التي طوروها أيَّ تغيير في النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب الأوائل (ص، ١٣٢).

النتيجة:

يبدو جلياً الدور المهم والمتميز الذي قامت به النظرية المعرفية في التقاليد الأصولية لدى الحنفية. وإن احتياط الحنفية وإخلاصهم في مسألة القطعية، أي حرصهم الشديد في إقامة مبادئهم ومعاييرهم على المعلومات الصحيحة والسليمة والموثوقة يشير إلى فضل علم الكلام العقلاني على هذا التقليد.

وبحسب الحنفية فإن مصادر العلم التي تصل بتسلسلها بشكل يقيني إلى النبي ﷺ هي: القرآن والسنة والإجماع. وأما أخبار الآحاد وأقوال الصحابة والقياس والعرف فهي مصادر تفيد العلم الظني.

ويمكن القول إن السنة المشهورة أصبحت الخطاب الفقهي الأساس لدى الحنفية، حيث إن تحول هذه السنة إلى مصدر ثان يفيد القطع واليقين إلى جانب القرآن مرتبط باكتسابها صفة اليقين، وهي كذلك المصدر المشهور لكل المعارف العلمية الشرعية الأخرى.

وإن تقسيم السنة إلى «سنة يقينية» و«سنة ظنية» شكّل أساساً معرفياً لدى الحنفية اللاحقين من أجل الدفاع عن النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب (ص، ١٣٢).

يشير الكاتب في الهامش رقم ٢٨ من الصفحة ١٣٦ للبحث إلى أن هناك تصورات خاطئة حول دور الرواية في المذهب الحنفي لدى الكثير من المسلمين في العصر الحديث والمعاصر، ويذكر محمد إقبال كمثال على ذلك.

ونرى هنا إضافة إلى تقييمات الكاتب هذه أنه من المفيد أن نذكر أن عدم توضيح الكاتب في بحثه هذا لدور عيسى بن أبان الذي قام به في المذهب الحنفي بشكل كاف وشاف يُعد نقصاً وقصوراً حقيقياً.

وباختصار فإن تقسيم علي ألطاف ميعان يتناول معاني كلمة السنة حسب نصوص الفقه وأصول الفقه

الأساسي لدى المذهب الحنفي في العصور الوسطى. فقد تناول الحنفية مسألة السنة معرفياً باعتبارها دليلاً وملزماً من الناحية الفقهية، وبهذه الغاية لجؤوا إلى مفهوم السنة التي تفيد اليقين في تفسير الشريعة.

٦. **مصطلح السنة في المذهب الشافعي خلال العصر الأول** (غافن بيكن Gavin Picken):

يتناول قسم غاف بيكن مفهوم السنة في المذهب الشافعي خلال عهده المبكر، فهو يتحدث عن الشافعي باعتباره جزءاً من النظرية التي أسماها بـ«مصفوفة الوحي (Revelatory matrix)» التي تدور حول العلاقة التأويلية التفسيرية بين القرآن والسنة والحديث. ويتناول بيكن أيضاً مسألة كيفية تصور تأثير الشافعي في البنية المعروفة اليوم باسم «المذهب الشافعي». وفي هذا السياق فإنه يتوقف أيضاً عند الدور المهم والريادي الذي قام به البويتي- أهم تلاميذ الشافعي- في تشكيل المذهب. فأهم إسهام للبويتي حسب الغرض من هذا الكتاب يكمن في توحيد التأويلية (علم التأويل الفقهي) لدى الشافعي القائم على الحديث كما لدى المحدثين الآخرين مثل أحمد بن حنبل.

يبدأ الكاتب مقالته بتكرار ادعائه المتمثل بأن الشافعي هو الأب المؤسس لأصول الفقه. وهو موضوع جدلي وخلافي. وفوق ذلك فإنه يرفع السقف أكثر من خلال حديثه عن دوره «المحطم للصنم» الذي بقي مستمراً إلى يومنا الحالي (ص، ١٣٩). إلا أنه يبدو كأنه يردد ما حفظه عن ظهر قلب دون أي تساؤل بشأن الآراء والأفكار المختلفة في هذا الموضوع. وكذلك فإن يكرر بيانه المتمثل بأن الشافعي في مسألة السنة قد فتح الطريق أمام تغيير نموذجي/ باراديغمي باختصاره السنة بالحديث دون شعوره بالحاجة إلى تأصيل هذا البيان (ص، ١٤٠).

حياة الشافعي وأعماله:

إنه تحت هذا العنوان لا يضيف شيئاً جديداً على ما هو معلوم سابقاً، كما أنه يدهشنا من خلال حديثه عن تلمذة الشافعي على الإمام مالك بقوله: إنه تعلم من مالك تقنيات الفقه وآلياته التي هي امتداد للتقنيات الفقهية القائمة على النص لدى المحدثين والسائدة في الحجاز (ص، ١٤٠). إلا أنه ومرة أخرى دون الشعور بالحاجة إلى أي تأصيل يتجه نحو تقديم ادعائه هذا دون القيام بأي تقييم في موضوع منهج مالك الذي يتركز على الأعمال والممارسات الموجودة في المدينة. وليس هذا فحسب، وإنما يكتفي الكاتب أيضاً، ودون الشعور بالحاجة إلى تأصيل علمي، بتكرار الادعاء المتكرر في كتب الطبقات الذي يدور حول موهبة الشافعي وبراعته الاستثنائية في اللغة العربية وآدابها (ص، ١٤١).

نظرية البيان لدى الشافعي:

يذهب الكاتب إلى أن كل المذاهب الفقهية متفقة على المصادر الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس) مستمراً بذلك بتكرار محفوظاته (ص، ١٤٢). ونرى من الأجدى لو أن الكاتب يسأل نفسه عن مدى صحة

هذا التعميم وصوابه، خاصة أن نظرية المصادر الأربعة ليست معتمدة تماماً حتى عند الشافعي ذاته؛ حيث يمكن القول: إن موقفه بشأن القياس والاجتهاد لم يكن إلا عبارة عن إقرارهما «اضطراراً» وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٥٨، هامش، ١٧) وإن هناك مدارس فقهية، بما فيها المذهب الحنفي، تتبنى مصادر أخرى غير هذه المصادر الأربعة.

يذهب الكاتب إلى أن إسهام الشافعي لم يكن محدوداً بنظرية المصادر الأربعة، وإنما كان يشمل تطوير «علم تأويل فقهي» يهدف إلى تصحيح العلاقة بين المصادر، وإزالة التناقضات فيما بينها (ص، ١٤٢)، إلا أنه لم ير حاجة إلى بيان ما هو «الإسهام» الذي تشكله مسألة المصادر الأربعة. حيث إن هذه المصادر الأربعة هي من الأمور المعروفة قبل الشافعي أيضاً. وإن استخدمنا هنا صيغة حذرة، وتركنا مسألة الإسهام جانباً، فيمكن الحديث فقط عن جهود الشافعي حول تحديد الأدلة الشرعية بأربعة أدلة.

ومع أن الكاتب، كإضافة جديدة في هذا السياق، يذهب إلى أن الشافعي قد استحدث أو أنتج «مصفوفة الوحي (revelatory matrix)»، إلا أن هذا الكلام في الواقع ليس بشيء مختلف أو متميز عن جهد الشافعي في إدخال السنة والأحاديث ضمن نطاق الوحي استناداً إلى مفهوم الوحي المتلو وغير المتلو.

إلى جانب التساؤل الذي يتبادر إلى الذهن حول غرض الكاتب وكيفية إطلاقه صفة «التناظر المعماري» على أشكال الوحي التي أوردها على أنها ١) القرآن، ٢) القرآن +السنة، ٣) السنة حسب مرصوفة الشافعي، فإن ماهية السنة حرفت هنا أيضاً. حيث إن الشافعي عندما يقول: «السنة» فإن ما يقصده ليس إلا «روايات الحديث الآحاد» المنقولة بالأسانيد.

ومن اللافت أيضاً نقل الادعاء المتمثل بالقول: إنه من غير الممكن تعارض نوعي الوحي (القرآن والسنة) عند الشافعي، وإن حدث وبدا مثل هذا التناقض فإنه تناقض في الظاهر وليس في الحقيقة، وذلك دون تمحيص وتحقيق. والحال أنه كان على الكاتب ان يسأل الشافعي أولاً عن الأمر الآتي: عندما يتحدث الشافعي عن السنة ويدعي أنها نتاج الوحي فهل يرجع إلى عهد النبي ﷺ ويتخذ ذلك العهد أساساً لبيانه وتقييمه، أم يقيم أخذاً من الزمان والمكان الذي يوجد فيه؟ فإن كان الأمر الأول هو المتبع فكيف سوف يفسر التنبيهات الواردة في القرآن حول أخطاء النبي، التي كان بعضها بمستوى تحذيرات صارمة؟ وإن كانت السنة نتاج الوحي كما يدعي الشافعي، أفلا يعني أمر الله لنبيه على أساس «وحي السنة» بالتصرف بشأن مسألة ما، ثم توجيه اللوم إليه على هذا التصرف عبر «وحي القرآن»، ألا يعني طعناً بألوهية الله وعدالته، وبموثوقية الوحي؟. فإذا كنا سنتناول المسألة من النقطة التي يقف عندها الشافعي فيجب علينا أن نعرف أولاً ما هي الأمور التي تُعد سنة حتى نستطيع اتخاذ قرار بشأن ما إن كان يحدث تعارض بين القرآن والسنة أم لا. ففي متناول الشافعي، مثله كمثل كل من يعيش في العصور اللاحقة لعصر النبي، فرصتان يتمكن من خلالهما الحديث باسم السنة، هما: إما السنن القائمة المتواترة (خبر العامة)، أو روايات الحديث الآحاد (خبر الخاصة).

حسناً؛ عندما يقول الشافعي بعدم التعارض بين القرآن والسنة، فأي منهما يتخذه أساساً له؟ فإن كان يتخذ الاثنين أساساً، فكيف سيقيم الشافعي الروايات المصنفة ضمن صنف «خبر الآحاد»؟ وماذا سيفعل الشافعي إذا خالفت رواية الحديث الآحاد القرآن مخالفة صريحة؟ فهل سيمرر المسألة بالقول إن هذه المعارضة المخالفة ظاهرية وليست حقيقية، أم سوف يستنتج أن هذه الرواية لا يمكن أن تكون من قول النبي؟ ويبدو بشكل صريح في كتاب «الرسالة» أن الشافعي لم يقبل ولم يقتنع بالخيار الثاني. لذلك فإنه عمل على تطوير جملة من الآليات التي من شأنها سد الطريق أمام استبعاد روايات الحديث بحجة معارضتها للقرآن. وباختصار فإن الطريق الذي اتبعه الشافعي لحل مثل هذه المسائل هو العمل على إزالة هذه التناقضات ضمن نطاق منظومة العموم والخصوص، والجملة والنص، والنسخ الحسن؛ فهل تكلل هذا الحل بالنجاح، أو ما مدى نجاعته ونجاحه؟ عند النظر إلى تقليد أصول الفقه لا يمكن قطعاً الحديث عن النجاح بالشكل والمستوى الذي تخيله ورمى إليه الشافعي. وسبب ذلك هو الجانب الموضوعي لهذه المنظومة الخماسية التي تشكل عمودها الفقري نظرية «البيان» للشافعي. حيث ليس من الواضح والصريح دائماً ما إن كان الأمر الذي ترمي إليه أو تعبر عنه الآية أو رواية الحديث عمومياً أو خصوصياً. ولذلك فإن مدونات أصول الفقه تفيض بالنقاشات المتعلقة بالمسألة. وحتى إن الأمر وصل إلى مرحلة استوجبت تأليف كتب مستقلة حول صيغ العموم (وخير مثال على ذلك كتاب «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم» لعلاء الدين كيكلدي). وكذلك الحال فيما يتعلق بمسألة ألفاظ الجملة (المغلق) – النص (الصريح/ االمفتوح).

وأما الحال فيما يتعلق بالنسخ فجدلي وخلافي أكثر. لأن المعلومات (روايات أسباب النزول) المتعلقة بالمسألة غير كافية من جهة، ومن جهة أخرى تعاني من مشكلات كثيرة من ناحية الثبوت والموثوقية. ولذلك فقد استمر العلماء المسلمون في مناقشة هذه المسائل لقرون طويلة، وقدموا مواقف وآراء ومقاربات مختلفة، وتوصلوا إلى نتائج مختلفة. وإن الأرقام المختلفة التي تم التوصل إليها بشأن عدد الآيات المنسوخة فقط تكفي وحدها للدلالة على أننا أمام حالة معقدة وشائكة للغاية يصعب الخروج منها. هذا ويجب عدم نسيان وجود أمور لا تقبل بطبيعتها النسخ أيضاً.

وهناك نقطة أخرى تتمتع بأهمية كبيرة للغاية، ألا وهي وجود أحاديث مروية معنًى. بالكامل –حسب المعلومات المتوفرة لدينا– والتي تمت مماثلتها بالسنة الموصوفة بالوحي الثاني. يبدو في ضوء كل هذه الملاحظات أنه من غير الممكن القول إن نظرية البيان للشافعي مقاربة وخالية من العيوب. وهذا الأمر يكشف جلياً مدى حاجة الكاتب إلى مراجعة تقييماته التي أدلى بها بشأن نظرية «البيان» للشافعي، وإعادة النظر فيها. ومن جانب نرى من الفائدة إضافة ما ذكره «لورين» حول الفرق بين مفهوم البيان لدى الشافعي وبين المعنى الذي اكتسبه في أصول الفقه لاحقاً (ص، ١٦١، هامش، ٧٢).

وأما بخصوص حديث الكاتب عن نظرية النسخ باعتبارها الجانب الأكثر غرابة للمنظومة الخماسية ونظرية مرصوفة الوحي لدى الشافعي، فقد تم تقديم ادعاء مفاده أن النسخ لا يحدث بين مصادر الوحي، وإنما يحدث ضمن المصدر الواحد (ص، ١٤٤)، ولكن دون إخضاع هذا الادعاء للتمحيص والتحقيق.

إن افتراض عدم نسخ القرآن للسنة ينسجم ويتوافق مع افتراض عدم تعارض نوعي الوحي مع بعضهما، إلا أن اللوم والانتقادات الموجهة في القرآن إلى النبي ﷺ (سورة التحريم، ٢ على سبيل المثال) تُخرج هذا التوافق من دائرة المطلق. إن لعدم اعتراف الشافعي بحق المبادرة للنبي ﷺ داخل السنة، ولسعيه إلى ملء هذا المفهوم بالوحي كاملاً نصيباً في هذا الذي ذكرنا أيضاً. والحال أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تدل على أن النبي لم يخط أية خطوة سواء سميت قياساً أو اجتهاداً (انظر مثلاً: كتاب «أقيسة النبي» لعبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب الجزري، المشهور بابن الحنبلي، وكذلك الكتب التي تتحدث عن «اجتهاد الرسول» و«اجتهاد النبي») بأي وحي غير وحي القرآن، ومن ثم فإن تناول هذا الموضوع مع تجاهل هذه الحقائق يمثل تصرفاً مناقضاً للعقلية العلمية.

مفهوم السنة- الحديث عند الشافعي:

النبي امتداد لإرادة الله في عالم الظواهر (ص، ١٤٧).

حسناً؛ فما هو محتوى السنة؟ وكيف يتم تحديده وفقاً للشافعي؟ وكونه قد قرر منذ البداية أن روايات الحديث هي مصدر السنة (ص، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢) فكان يجب عليه الدخول في مواجهة مع الأفكار التي يراها منافسة للحديث، ولهذا السبب فقد توقف أولاً عند فكرة عمل أهل المدينة التي تبناها شيخه الإمام مالك، وعدّ أن هذه الأعمال ليست تطوراً عضوياً لأعمال النبي ﷺ وإنما عبارة عن أعمال جرى الاتفاق بين علماء المدينة عليها (ص، ١٤٦). إلا أن الهم الأساس لدى الشافعي، حسب ما حاولنا بيانه أيضاً في مخاطر «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، هو مواجهة فكرة عمل أهل المدينة أو معارضتها لكونها تشكل خطراً على روايات الحديث التي قرر مماثلتها مع السنة. إلا أن الشافعي عندما يفعل ذلك فإنه لا يستهدف شيخه مالكاً بصورة مباشرة، وإنما يوجه سهام نقده إلى المالكية (ص، ١٥٩، هامش، ٣٠).

وأما المقاربة الأخرى التي تعرض مذهبه المتمثل باعتبار الأحاديث المصدر الوحيد فهي مفهوم الاستحسان الذي يستخدمه الحنفية بكثرة، ولذلك فإنه يعارضه بتلذذ على حد وصفه. (ص، ١٤٧).

وعقب ذلك يكرر الكاتب كلامه حول استحداث الشافعي مرصوفة الوحي في مواجهة الآليات الفقهية الأخرى مثل أعمال أهل المدينة والاستحسان، ويذهب إلى أن الشافعي توقف على السنة بصورة خاصة وعمل على تأصيلها باعتبار أنه لم يكن هناك خلاف بشأن وحي القرآن. إلا أن المعلومات التي يقدمها الكاتب في هذا

المجال عبارة عن ملخص تصويري لمحتوى «الرسالة»، فتقريباً لا يوجد في حديثه أي منهج نقدي وتحليلي. وباعتبار أن الأدلة التي استند إليها في «الرسالة» بغية تأصيل السنة (ص، ١٤٧- ١٤٨) قد تم تناولها كلها تقريباً بالنقد في مختارات «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، فإننا نكتفي هنا بهذه المعلومات فقط تجنباً للتكرار.

غير أن تنبيه لوري Lowry في محله بخصوص ادعاء الشافعي أن «الحكمة» الواردة في القرآن هي بمعنى السنة، حيث إن هذا التفسير لم يرد في مصنفات التفسير قبل الشافعي (ص، ١٦٠، هامش، ٤٤). وما يؤيد هذا الأمر هو عدم تطرق مقاتل بن سليمان الذي توفي عام وفاة أبي حنيفة (ت: ١٥٠) في كتابه «الوجوه والنظائر»، الذي يُعد معجماً قرآنياً، إلى السنة ولو بكلمة واحدة في معرض بيانه المعاني الخمسة لكلمة الحكمة الواردة في القرآن. ويمكن أن ينطبق الأمر ذاته على الأدلة التي عمل الشافعي على تطويرها من أجل تأصيل خبر الآحاد (ص، ١٤٩- ١٥٠).

وأخيراً ينتقل الشافعي الذي يفترض أن كل المعضلات والإشكالات القائمة في هذه المسائل قد حلت، ينتقل إلى مسألة روايات الحديث المتعارضة، حيث يتناول إلى جانب آليات المنظومة الخماسية (العموم والخصوص والجملة والنص والنسخ)، التي تدور حولها مرصوفة الوحي، يتناول الأمورَ التي يجب الانتباه إليها ومراعاتها من أجل الترجيح بين الروايات المتعارضة (ص، ١٥١).

الردود على مذهب الشافعي:

يبدو أن ربط تناول الكاتب المسألة فقط من خلال مختصرات تلميذي الشافعي المزني والبويتي (ص، ١٥١- ١٥٣) بالعنوان غير ممكن. غير أن الكاتب يشير إلى نقاط مهمة فيما يتعلق بهذين المختصرين، وخاصة ما يقوله بشأن مختصر البويتي، حيث يبدو أنه جدير بالذكر والتوقف.

يرى الكاتب أن الأحاديث بالنسبة للبويتي بمثابة بطاقة مفتوحة، وذلك انطلاقاً من قول الشافعي: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» لكون العامل الأول في تكوين الرأي الفقهي لدى الشافعي هو الحديث، وبناء على ذلك فإن البويتي عندما يختصر كتب الشافعي، فإنه لا يكتفي بالاختصار فقط، وإنما عند الحاجة يضيف أحاديث جديدة، ويستبعد أخرى ويخالف أو ينتقد آراء شيخه بشأنها (ص، ١٥٢).

وإن الكاتب انطلاقاً من مثال البويتي يلفت أنظارنا إلى نقطة مهمة أخرى: كيف كان الفقهاء في العصور الأولى يحددون علاقاتهم مع شيوخهم؟ فهم لم يكونوا يقبلون كل رأي يصدر عن شيوخهم قبولاً أعمى كما يُظن، وإنما كانوا يسعون للمحافظة على استمرار ارتباطهم بمناهجهم. ولذلك فإن البويتي اعترض على الكثير من آراء شيخه، وتوصل إلى آراء مخالفة لها مع بقائه على ارتباط بمنهجه. ولهذا السبب فإن كتاب البويتي خرج عن كونه مجرد مختصر، واكتسب ماهية أخرى مختلفة تضمنت إضافات إلى الشافعي، واعتراضات على بعض آرائه. وهذا الأمر يشير بدوره إلى أن مذهب الشافعي ليس عبارة عن آراء شخص واحد وأفكاره فحسب.

ومن جهة أخرى فإن لجوء البويتي، بموجب منهج شيخه القائم على الحديث، إلى استعمال الأحاديث أكثر منه كان يحمل بصورة ما معنى الاعتراض على ابتعاد المحدثين في ذلك العهد عن الفقه حيث كانوا يعدّونه استعمالاً مفرطاً للعقل والرأي. وبذلك فإن البويتي يكون قد مد جسراً بين الوحي والعقل الذي لا يمكن إنكار دوره وفعاليته في الفقه، وربما حقق بذلك أحد الأهداف التي كانت في ذهن شيخه أيضاً (ص، ١٥٣).

النتيجة:

وفقاً لكلام الكاتب فلا بد من أن يكون الشافعي خلال الرحلات التي قام بها إلى الحجاز واليمن والعراق ومصر قد رأى تناقضات وتضاربات مختلفة تسود في الأوساط الفقهية. وربما جعل روايات الحديث التي ماثلها بالسنة التي حصرها في النبي ﷺ محوراً وأساساً لآرائه وذلك بمواجهة أعمال المدينة واستعمالات الرأي المفرطة التي عدّها سبباً لهذه الحالة، وكذلك ربما اختار القياس ليفتح المجال لتفعيل العقل الفقهي المنظم (ص، ١٥٤).

هناك مفكرون من أمثال شاخت / Schacht / وكولسون / Coulson/ يثمنون دور الشافعي من ناحية تأثيره العام إلى جانب تأثيره في مجال أصول الفقه بشكل خاص، ويرون من المناسب وصفه بمؤسس علم أصول الفقه؛ بينما نجد أن هناك آخرين أمثال وائل حلاق ولوري إما يعارضون هذا الرأي، وإما يسلكون طريقاً وسطاً معتدلاً (ص، ١٥٤).

يمكن القول: إن الكاتب يصيب عين الصواب عندما يذهب إلى عدم صحة وصف كتاب الرسالة ضمن كتب أصول الفقه؛ لأن ٨٠٪ من الكتاب كما يقول لورين مخصص للعلاقة بين المصادر والسنة، أو أن نصفه مخصص لموضوع السنة، وثلثه للعلاقة بين المصادر (ص، ١٦٢، هامش، ٨٧) وهذا موجه للوسط الفقهي السائد خلال القرن الثاني، وإنه أراد إخراج الفقه من نطاق تأثير الإنسان [العقل] وإسناده إلى أداة آلية مصدرها الوحي (ص، ١٥٥). حيث إن مقالة جورج مقدسي التي تذهب إلى احتواء "الرسالة" على أثر لميول معارضة المعتزلة، ومن ثم معارضة العقل تصوب هذا الذي ذكرناه آنفاً (ص، ١٥٧، هامش، ٨). وبذلك يمكن القول إن الشافعي قد نجح في دفع الفقهاء إلى إقامة فقههم على المصادر المعتمدة على الوحي، وإلى إعادة النظر في مكانة السنة والحديث (ص، ١٥٥). غير أن الكاتب لا يرغب بالتخلي عن طرحه المتمثل في أن الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، حيث يعود مجدداً إلى هذا الموضوع ويحاول إيراد ما نقل حول دعوة الشافعي بالأب المؤسس لأصول الفقه (ص، ٥٥). وفي نهاية البحث تزداد وتيرة العاطفة لدى الكاتب حيث لا يتوانى عن وصف الشافعي بالمجدد (الإنسان الذي أحيا الدين من جديد) في سياق جهوده في ميدان السنة والحديث، وبالعالم الذي أنشأ وغذى أصول الفقه وأعاد الحياة إلى التشريع الإسلامي (ص، ١٥٥). وبغض النظر عن أن هذه الادعاءات جدلية وخلافية للغاية، فإنه من الأنسب القول إن هذه العبارات أو التقريرات هي عبارات عاطفية أو بلاغية أكثر من كونها إثباتات علمية.

وأخيراً لا بد من القول إن حصر الكاتب موضوع المقال في الشافعي وباثنين من تلاميذه رغم حديثه في العنوان عن المذهب الشافعي يستوجب إعادة النظر في العنوان وتصحيحه من جديد.

٧. **من النظام التقليدي إلى النظام المؤسساتي: السنة عند الحنبلية في العهد الأول** (حارث بن راملي):

يتناول حارث رملي وباستفاضة مفهوم السنة في تقاليد الفقه الحنبلي، ومكانتها التأويلية أمام القرآن، والمنزلة المعرفية والعلمية للحديث المتواتر والآحاد والموضوع. فهو يبين كيف أن تقليد الفقه الحنبلي ظهر نتيجة لجهود المحدثين الفقهاء في ميدان الفقه. فقد بذل هؤلاء المحدثون الفقهاء جهوداً من أجل إحلال تقليد قائم بكامله على النص محل التقاليد الفقهية القائمة على الرأي. ولتحقيق هذه الغاية لم يكتفوا بالأحاديث الصحيحة فحسب، وإنما أدخلوا في مفهوم النص أعمال الصحابة والتابعين وفتاواهم أيضاً. وأما سبب هذا الإدخال فهو اعتراضهم على الشافعي وعلى مفهوم الحديث الصحيح. حيث إن مفهوم الحديث الصحيح قد يفتح الباب واسعاً أمام القياس الذي ينظر إليه الحنابلة بعين الريبة على الأقل على الصعيد النظري. ولهذا فإن مفهوم السنة عند أصحاب هذا الرأي كان يعني «السنة الحية» المتجسدة في من يُعدون أعلم الناس بها، ومثلوا روحها خير تمثيل في أعمالهم وإيمانهم.

إن الرملي يلفت الأنظار إلى أن الحنابلة يذهبون إلى أن من يقرر أن هذا الأمر سنة يجب أن يكون مستنداً على النص قدر الإمكان، ولهذا الأمر نتيجة مهمة هي: أن هذا الكلام يعني أن يكون لدى الشخص علم بالسنة مفهومياً، إلى جانب علمه برواة السنة، فلا يكفي علمه بالرواة فقط.

يبدأ الكاتب حديثه بفتح نقاش حول ما إن كان لأحمد بن حنبل (٢٤١/ ٨٥٥) نية أو تفكير في تأسيس مذهب أو لا؟ وذلك حسب المصادر ذات العلاقة، ثم ينوع موضوعات النقاش فيلفت الأنظار إلى أن توصيف حركته في لغة الغرب بـ«التقليدية traditionalist» لا يخلو من إشكالات، ويبين أنه ليس من الواضح عن أي تقليد يجري الحديث هنا؟ ويشير أيضاً إلى أنه ليس من الواضح مدى مطابقة هذا المفهوم للسنة التي تُعد مصطلحاً عربياً إسلامياً (ص، ١٦٣- ١٦٤). وعلاوة على ذلك فإنه يلفت الانتباه إلى إنه إذا ما تم الرجوع إلى المصادر فلا يمكن العثور -على ضوء المصادر- على أي منهج فقهي ونظام تفسيري تأويلي يُنسب إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٦٤).

فحسب سوزان سبيكتورسكي / Susan Spectorsky / فإن أحمد بن حنبل كان يجيب في المسائل غير الخلافية بالاستناد إلى الأحاديث، وإذا تعذر ذلك كان يتجنب الإجابة. ولكنه في كل الأحوال لم يكن يرضى أن تُتخذ آراؤه مرجعية يُحتكم إليها.

وينضم كريستوفر ميلشيرت / Christopher Melchert / إلى هذا الرأي، ويشير إلى «الطبيعة

الارتجالية» لإجابات أحمد بن حنبل وأن هذه الإجابات تحمل آثار نمط ثقافي قديم وقائم على المشافهة، وإلى أنه لم يستند إلى الأحاديث فحسب وإنما أظهر ثقة بأعمال العارفين وأهل الحكمة والصلاح (السلف الصالح) وآرائهم. إلا أنه يضيف أن الأدلة النصية لهذه الإجابات تتضمن تأكيدات أو إشارات جديدة حول ضرورة كتابتها بدقة وحذر (ص، ١٦٤).

ويتوصل ديفيد فيشانوف / David Vishanoff / إلى نتائج مشابهة أيضاً وذلك استناداً إلى ما نقل في مدونات أصول الفقه، ويذهب في مسألة علاقته بالشافعي إلى عكس ما يتم التأكيد عليه دائماً، حيث يقول إنه عارض رؤية الشافعي الفقهية المستندة إلى منهج منظم قائم على مرصوفة الوحي (ص، ١٦٤)، وإنه لم يترك خلفه منهجاً تفسيرياً منظماً، وإن ذلك ترك مساحة واسعة تتيح لأتباعه تطوير مناهجهم الخاصة (ص، ١٦٥).

وإن الأبحاث والدراسات الأخيرة تؤيد ما ذهب إليه فيشانوف بقوله: إن أحمد بن حنبل لم ينضم إلى البرنامج الإصلاحي المنظم للشافعي. حيث تم في هذه الدراسات التحقيق في مقاربة شاخت بشكل خاص، التي تعدّ أهل الحديث كتلة واحدة، ونتيجة لذلك تضع أحمد بن حنبل والشافعي في الكفة ذاتها دون اعتبار للاختلافات المهمة بينهما، وتبين في هذه الدراسات أنه يوجد داخل طيف من فقهاء أهل الحديث من ترك الباب مفتوحاً، وإن بنسب مختلفة، أمام اتباع العقل/ التفكير الفقهي المنهجي (ص، ١٦٥).

وحسب ميلشيرت الذي يذهب إلى أن الشرخ الذي حدث بين أهل الحديث وأهل الرأي في نهايات القرن الثاني/ الثامن كان بسبب مسألة «خلق القرآن»، فإنه في القرن الثالث/ التاسع كان يوجد بين أهل الحديث – مثل عبد الله بن المبارك – الذين أسهموا في الاعتراف بمزيد من أهمية الأحاديث في الفقه الإسلامي من لا يزال منفتحاً على اتباع التفكير/ العقل المنهجي. غير أنه يضيف أنه إلى جانب أولئك كان يوجد محدثون مثل ابن أبي شيبة الذي يمكن وصفه بالمحدث المكثر، والبخاري الذي يصنف ضمن «حركة/ تيار الصحيح». وحسب ما كتبه أحمد الشمس فإن قول تلميذ الشافعي البويطي في هذا النقطة: إن الشافعي يُعد أقرب إلى أهل الحديث بترجيحه آراء الصحابة على القياس رغم الدلالة الواضحة والصريحة في الرسالة، مثير للاستغراب (ص، ١٦٥). وحسب ما ورد في رسالة الدكتوراه التي أعدها فولكان ستودولسكي / Volkan Stodolsky / فإن الشافعي لم يكن من رجح القياس على آراء الصحابة، وإنما تلميذه داود الظاهري (ص، ١٦٥).

حسناً؛ فأين موقع أحمد بن حنبل في هذه اللوحة:

ترى سوزان سبيكتورسكي أننا لو تمعنا في كتب «المسائل» التي ألفها كل من الكوسج (٢٥١/ ١٨٦٥)، وصالح بن أحمد بن حنبل (٢٦٦/ ٨٨٠)، وأبو داود السجستاني (٢٧٠/ ٨٨٤)، وابن هانئ (٢٧٥)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (٢٩٠/ ٩٠٣)، والبغوي (٣١٧/ ٩٢٩) فإننا نجد في المسائل الفقهية نماذج وأنماطاً مختلفة عن بعضها لأحمد بن حنبل (ص، ١٦٦). فمثلاً ينقل عبد الله أن أحمد بن حنبل رد كتب الفقهاء الفقهية كافة بشكل

قطعي. بينما يروي أبو داود وابن هانئ أن كتب مالك والشافعي استثنيت من هذا الرد باعتبار جوانبها الحديثية (ص، ١٦٦). فإذا ما اعتمدنا على «مسائل» عبد الله يتبين لنا أن أحمد ابن حنبل أكد على الثقافة الشفهية، ولم يتبن أي مقاربة قائمة على الكتب، ولم يجز اللجوء إلى كتب الفقه والحديث دون استشارة شيخ متمكن. ويمكن القول إن هذا المقاربة منسجمة ومتوافقة مع نمط «المسند» أيضاً.

فمثلاً نجد أن «سنن» أبي داود هي عبارة عن مجموعة من أحاديث مصممة ليكون بإمكان غير المتخصصين الرجوع إليها واستعمالها دون الحاجة للعودة إلى شيخ متخصص، بينما نرى أن «المسند» بأسانيده الكثيرة وأنواع أحاديثه المتنوعة كأنه «قاعدة بيانات» مخصصة للخبراء والاختصاصيين، وهذا الأمر ينسجم ويتماشى مع المقاربة أو الرأي المنسوب إلى أحمد بن حنبل المتمثل بضرورة الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في الفقه والحديث (ص، ١٦٧).

يرى سعود صالح السرحان في رسالة الدكتوراه التي أعدها أن مؤلفات «المسائل» التي يُرجع إليها في تحديد مكانة أحمد بن حنبل في الفقه لا تمثل آراء أحمد بن حنبل المباشرة. وتبعاً لذلك فإن الاختلافات بين الروايات في هذه المؤلفات ليست نابعة من أحمد بن حنبل وإنما من أتباعه (ص، ١٦٧). وقد قام أبو بكر الخلال (٣١١/ ٩٢٣) بجمع كل هذه الروايات المختلفة -في كتاب ضخم يبدو مفقوداً حالياً- وهكذا فقد شكل عبد بن حميد (٤٠٣/ ١٠١٣) إطاراً تأويلياً جديداً لإزالة الاختلافات بينها، وكوَّن مصنفاً يمكن العمل عليه. وفيما بعد جرى تنظيم مبادئ المذهب بشكل منهجي على يد تلميذ ابن حميد أبي يعلى (٣٨٠- ٤٥٨/ ٩٩٠- ١٠٦٦)، وأبي الخطاب الكلوذاني (٥١٠/ ١١١٦)، وابن عقيل (٥١٣/ ١١١٩) (ص، ١٦٧).

إذا ما تم تناول تعريف السنة في المذهب الحنبلي، وعلاقة القرآن بالسنة، ومسألة الحديث على ضوء هذه التطورات والمصادر فسوف تظهر لنا النتائج الآتية:

١) تتفق المصادر كافة ما عدا «مسائل» أبي داود على أن السنة محصورة بالنبي ﷺ، وأن أعمال الصحابة لا تدخل ضمن نطاق السنة (ص، ١٦٨).

٢) يبدو أن هناك تأثيراً لنظرية البيان لدى الشافعي في مسألة كون السنة مفسرة وشارحة للقرآن، ويمكن القول إن الحنابلة والشافعية يشكلون هنا جبهة ضد المقاربة الضيقة التي تكتفي بمعاني القرآن البينة وبالإجماع (ص، ١٦٩).

٣) مع أنه يتم استبعاد أعمال الصحابة والتابعين وآرائهم عن مضمون السنة، إلا أنه يمكن العثور في المصادر الحنبلية على نقولات تشير إلى أن أحمد بن حنبل قد يرجح أحياناً رأي أحد التابعين، مثل: سعيد بن المسيب، على رأي أحد الصحابة مثل ابن عباس (ص، ١٧١).

العلاقة بين القرآن والسنة:

إن الآراء المختلفة الواردة بشأن جواز العمل بالقرآن مباشرة عند عدم توفر سنة تبين وتوضح الحكم المقصود الوارد في القرآن أو عدم جوازه تُضاف في الوقت ذاته إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٧٢). فمع إقراره بدور السنة المحوري في شرح القرآن وتفسيره، إلا أن أحمد بن حنبل لا يتبنى صيغة «السنة محددة أو مقيدة للقرآن»، وإنما يكتفي بالقول «السنة تشرح معاني القرآن» أو «السنة تفسر القرآن» فقط.

يذهب أحمد بن حنبل على عكس الشافعي إلى أنه يمكن للقرآن أن ينسخ السنة، كما أنه ينحو إلى التمييز بين الفرض والواجب كما يفعل الحنفية (ص، ١٧٤)، ولعل هذا الأمر يدل على أن هذا التمييز منشؤه العراق (ص، ١٧٥). غير أنه يجب أن نذكر هنا أنه توجد روايات لم يميز فيها أحمد بين الأحكام الثابتة بالقرآن وبين الأحكام الثابتة بالسنة، وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٧٤).

الحديث:

أما بشأن الحديث المتواتر فيتفق المذهب الحنبلي مع أئمة المعتزلة، مثل أبي القاسم البلخي وغيره في مسألة دلالته على العلم اليقيني. إلا أن هناك آراء مختلفة حول ما إن كان هذا العلم اليقيني ضرورياً أم مكتسباً (ص، ١٧٥- ١٧٦). ومن جهة أخرى يرد في المصادر الحنبلية معلومات تشير إلى وجود رأي حول إمكانية دلالة أخبار الآحاد أيضاً على العلم اليقيني مثل المتواتر (ص، ١٧٦). ويذكر أن هذا الرأي يذهب إليه داود الظاهري، والحارث المحاسبي أيضاً (ص، ١٧٦). غير أن القول المنسوب إلى أحمد بن حنبل؛ إنه عندما يصل إليه حديث صحيح سوف يعمل به ولكنه لن يشهد أنه كلام النبي، وذلك حسب ما ينقله أبو يعلى عن كتاب «معاني الحديث» للأثرم يستدعي إلى الذهن المقاربة التي تقول: إن خبر الآحاد يفيد الظن لا اليقين (ص، ١٧٧). ومن جهة أخرى يتم التطرق أيضاً إلى الحديث عن تأثير تشدد الشافعي في مسألة الإسناد المتصل على أحمد بن حنبل الذي يرجح قول الصحابي المتصل على الحديث المرفوع المنقطع (ص، ١٧٧).

وينقل عن أحمد بن حنبل رأيان في مسألة العمل بالحديث الضعيف:

(أ) يُعمل بالحديث الضعيف إذا لم يكن هناك دليل أقوى.

(ب) لا يعمل بالحديث الضعيف بشكل من الأشكال (ص، ١٧٨).

ومن جانب آخر يرد في المصادر أن أحمد بن حنبل لم يكن يتشدد كثيراً عند رواية الحديث في مسائل الفضائل والترغيب والترهيب، بينما كان يتشدد في مسألة الحرام والحلال، وتبعاً لذلك فإنه يقول إنه قد يعتمد الحديث الضعيف كدليل في مجال الفضائل، إلا أنه لن يعتمده في مسائل الحلال والحرام (ص، ١٧٨- ١٧٩).

وأما الأمر الذي يجب الانتباه إليه فهو كما أن المذهب يتضمن المقاربات «المحدودة التي تكتفي بالحد

الأدنى بنقل آراء أحمد بن حنبل كما هي دون تجاوزها والذهاب أبعد منها»، فإنه إلى جانب ذلك يتضمن مقاربات متسعة مثل: الحراكي، وابن حميد تقوم باستنباطات من آراء أحمد بن حنبل تحت اسم الحنبلية وتستخرج آراء جديدة (ص، ١٨٠). ولهذا السبب فإن في مقابل شخصية أحمد بن حنبل التي يجري تقديمها بصورة عامة كمحدث متصلب لا إسهام له، توجد شخصية أخرى لأحمد بن حنبل منفتحة وأكثر تنظيراً أمام استخدام آليات أصول الفقه، خاصة كما جاء في التناول الواسع له لابن حميد بشكل خاص (ص، ١٨١).

يقوم ابن حميد وخاصة في مسألة السنة بالتمييز بين مقاربة أحمد بن حنبل تجاه الروايات الواردة في مجموعات الأحاديث التي صنفها في المسند، وبين المواقف والمقاربات التي قدمها ابن حنبل عند تناول هذه الروايات بغاية فقهية؛ أي إنه يومئ إلى أن أحمد بن حنبل الذي في المسند ليس بأحمد بن حنبل ذاته الوارد في مؤلفات المسائل (ص، ١٨١).

وكذلك فإن ابن حميد انطلاقاً من آراء أحمد بن حنبل يؤكد على أن ابن حنبل لا يعارض القياس كما يُظن أو يُدعى. وفي الواقع فإن كل هذه الجهود «التوسعية» التي يبذلها ابن حميد يمكن عدّها نتيجة لسعيه إلى التخفيف من الارتباط بروح مبدأ «المحدودية/ الحد الأدنى» لأحمد بن حنبل، ومن ثم فتح آفاق واسعة أمام المذهب بغية تأسيس مذهب فقهي منهجي قادر على التنافس مع المذاهب الأخرى ومجاراتها (ص، ١٨٢).

يبدو أنه لم يُنظر في الموروث الحنبلي بإيجابية كثيرة إلى سعي الشافعي بحصر السنة صمن الأحاديث الصحيحة والمرفوعة، وذلك على عكس ما يظن. حيث نجد أن المروزي تلميذ أحمد بن حنبل عارض استنساخ كتاب «الرسالة» للشافعي، ولكن ثبت أيضاً أنه رجح كتب الشافعي باعتبار أنها أكثر اعتماداً على الحديث بالمقارنة مع كتب الفقهاء الآخرين (ص، ١٨٦/ هامش، ٩). وكذلك، حسب رأي الحنابلة، فإن مقاربة الشافعي هذه سوف تجعل اللجوء إلى القياس أمراً لا مفر منه في المسائل التي لا ترد بشأنها أحاديث صحيحة، ومن ثم فإنها سوف تفتح الباب أمام تطبيق القياس. ولهذا رأى الحنابلة أنه من الأنسب عند عدم وجود الحديث الصحيح اللجوء إلى أقوال الصحابة والتابعين عوضاً عن اللجوء إلى الأقيسة التي تعاني من خطر الثقة بالنسبة للأجيال اللاحقة (ص، ١٨٣). هذا وقد تمت الإشارة في وقت سابق إلى احتواء مدونات الحنابلة على روايات تدور حول رد القياس جملة وتفصيلاً من قبل الظاهرية من الحنابلة.

مع أنه يتم وصف الحنابلة من قبل المستشرقين مثل كولدزيهر وشاخت وكولسون على أنهم حرفيون متعصبون، فإن وائل حلاق يذهب إلى أن التمييز بين المتقدمين من الحنابلة الذين يُعدون أقرب إلى هذا التوصيف (مثل الحنابلة البغداديين من محدودي الأفق خلال القرن الثاني)، وبين المتأخرين من الحنابلة الذي يُعدون أكثر اعتدالاً وانفتاحاً، ذلك التمييز من شأنه مساعدتنا على فهم أكثر وضوحاً وسلامة للتقليد/ الموروث الحنبلي الذي يبدو متناقضاً ومتضارباً وإشكالياً عند النظر إليه وتناوله كوحدة واحدة (ص، ١٨٤). غير أن

الأمر المؤكد هو أن الروايات المختلفة، خاصة الواردة عن أحمد بن حنبل، تجعل التعميم أمراً مستحيلاً. وإضافة إلى ذلك لا ينبغي إهمال التوقف أكثر على علاقة التيارات المتعصبة والمتطرفة الموجودة داخل المذهب مع التيارات «الظاهرية» المحيطة به لا مع أحمد بن حنبل ذاته (ص، ١٨٤).

وأما المحافظة المتدينة لدى أحمد بن حنبل فيجب تناولها في إطار محبته للموروث والتقليد وسعيه لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، وليس في إطار الخوف من الذنب فحسب. ولهذا فإن من الأجدر عند تناول الحنبلية عدم تجاهل هذا البعد العاطفي الذي غفل عنه كولدزيهر (ص، ١٨٥).

٨. **السنة في المذهب الظاهري** (عمر عثمان):

يقدم عمر عثمان إسهاماً يتناول كل ما ورد في الكتاب من الخلافات والنقاشات المتعلقة بالسنة من وجهة نظر الظاهرية التي تُعد مذهباً مندثراً، ومن منظور أصول الفقه لديهم. وفي النهاية يبين أن مفهوم السنة لدى ابن حزم يعكس ذروة حصيلة تساوي الحديث وتماثله في المعنى.

في الواقع رغم أن الأمر قد يكون مستغرباً لدى الكثيرين باعتباره مؤسس المذهب الظاهري فإن المصادر تزخر بالحديث عن المخزون العملي الواسع لدى داود الظاهري ومهاراته وبراعته في مسألة المناظرة، كما تصفه المصادر بشأن مكانته العلمية وتخصصه بـ«الرجل الذي جمع في شخصه كل علوم بغداد في زمانه». ويجب ألا ننسى أننا أمام عالم ألف الكثير من الكتب المهمة بما فيها الكتاب الضخم «الذب عن السنن والأحكام والأخبار» المؤلف من قرابة ألف جزء والذي بلغه حتى تاج الدين السبكي بعد وفاته بخمسة قرون (ص، ١٩٥). وتذكر المصادر أن دواد الظاهري بدأ تحصيله وتخصصه باتباع نهج محمد بن الحسن الشيباني، ولما جاء الشافعي إلى بغداد تحول الظاهري إلى اتباعه، ورغم ما يبدو في كتب الظاهري من تأثيرات واضحة لمواقف وأفكار الشافعي، ولكن في الحقيقة وبمقتضى أسلوب وطبيعة دراسة وتدريس العلوم الإسلامية في العصور الوسطى فإنه لم يتأثر بمحمد بن الحسن الشيباني والشافعي فحسب، وإنما التقى بالكثير من العلماء غيرهم وتلقى عنهم وتأثر بهم، وتبادل معهم الآراء والأفكار، وذلك مثل: أبي ثور الكلبي (٢٤٠/ ٨٥٤)، والكرابيسي (٢٤٥/ ٨٥٩) وغيرهم.

إلا أن الأمر المهم هو عدم تطابق ما يقال عنه إنه مناصر أو موال لأهل الحديث مع الوقائع. فحتى علاقته القائمة مع الشافعي غير كافية لتوصيفه بهذه الصورة. حيث إنه إلى جانب انتقاداته الموجهة إلى المحدثين الذين جعلوا رواية الحديث عملية معقدة، فإن المصادر تذكر أيضاً أنه صب جل اهتمامه على النقاشات الفقهية (المناظرات) أكثر من رواية الحديث (المذاكرة)، وأن علاقته لم تكن على ما يرام مع أهل الحديث بمن فيهم أحمد بن حنبل. حيث يرد في هذه المصادر أن أحمد بن حنبل اتهمه بالابتداع. ولا شك أن لكون العلماء الذين كان على علاقة معهم مثل أبي ثور والكرابيسي علماء استمروا على منهج الرأي ولم يقطعوا صلتهم به كلياً رغم اهتمامهم عن قرب بمقاربة الشافعي القائمة على الحديث دوراً في هذا الاضطراب. وربما يعود سبب عداوته لأحمد بن

حنبل إلى وصف ابن حنبل إياه بالمبتدع الذي اتبع طريق بشر المريسي (وفاة، ٢١٨/ ٨٣٣) والكرابيسي، وترك الحديث وانشغل بكتبهم. وأما معاداة أحمد بن حنبل لهولاء فهي بسبب دفاعهم وخاصة الكرابيسي عن الرأي القائل: «القرآن غير مخلوق، ولكن اللفظ بالقرآن مخلوق» (ص، ١٩٦). ومع ذلك يمكن القول إنه رغم هذا الرأي ورغم عدم اهتمامه الكبير بالحديث فإن الجانب الإيجابي لدواد الظاهري قد طغى عند أهل الحديث على جانبه السلبي (ص، ٢٠٧/ هامش، ٦).

ولفهم المسألة واستيعابها أكثر لا بد أن نذكر هنا –إضافة إلى ما ذكره الكاتب– أن أحمد بن حنبل ومن هم على رأيه مثل أبي زرعة والرازي وأبي حاتم الرازي قد اتبعوا إجراءات حازمة، وفرضوا رقابة تفتيشية صارمة بحق الكرابيسي وصاحبه البخاري. وبناء على ذلك لا يمكن القول استناداً إلى المصادر: إن داود الظاهري عدّ نفسه من أهل الحديث، كما لا تتوفر معلومات كافية حول ثبوت نسبته إلى أهل الحديث. بل على العكس حيث يبدو أنه من الأصوب القول بكونه أقرب إلى أهل الرأي والفقهاء (ص، ١٩٦، ١٩٧). ولعل قبوله مع أبي ثور الرأي القائل «يمكن لخبر الآحاد أن يفيد اليقين» الذي رده الكثير من علماء الحنفية والشافعية والمالكية والمعتزلة قد فتح الطريق أمام اعتقاد انتسابه/ انتمائه إلى مدرسة أهل الحديث (ص، ١٩٧). ونتيجة لقلة اهتمام داود الظاهري بالحديث فليس من الغريب ألا نجد بين رواة الحديث إلا قلة قليلة من تلامذته.

ولا شك أن قرب داود من أهل الرأي والفقهاء لا يعني اتفاقه معهم في كل مسألة. بل على النقيض من ذلك، حيث من الثابت مخالفته أهل الرأي في مسائل القياس والاستحسان والاجتهاد. غير أن مخالفة هذه الآيات ناجمة عن دفاعه عن مبدأ «الإباحة الأصلية» الذي يُعد أحد مبادئ الأصول. وإن اعتماد كل من أبي ثور والكرابيسي اللذين يشكلان محيطه العلمي له دلالة بالغة الأهمية أيضاً.

وتذكر المصادر أيضاً أن الظاهرية بمن فيهم داود وابنه يذهبون إلى أنه ليس هناك إجماع غير إجماع الصحابة، وأن القرآن لا يحتوي على المجاز، وأن أنواع الروايات كافة بما فيها رواية الآحاد بإمكانها نسخ القرآن، وأن الروايات تتضمن الحلول للمسائل المحتملة كافة (ص، ١٩٧).

وحسب الكاتب فإنه يُستنتج من كل ما سبق من المعلومات ما يلي:

١) ليس في الموروث الظاهري إسهامات مهمة في ميدان الحديث.
٢) لم يقدم العلماء المنتمون إلى هذا الموروث والذين مر ذكرهم مقاربة موحدة في الكثير من المسائل المتعلقة بالأصول، حيث دائماً ما تظهر بينهم اختلافات في المواقف والمقاربات بشأن الكثير من المسائل.

وقد استمر اختلاف الآراء حتى مجيء ابن حزم (٤٥٦/ ١٠٦٤). حيث قام ابن حزم بتوحيد آراء المذهب، وقدم الأمور الآتية على أنها المقاربة الأساسية المتفق عليها في المذهب:

١) النصوص الدينية هي المصدر الوحيد في تأسيس الحكم الشرعي.
٢) عند عدم قيام الدليل تفسر النصوص بأوسع صورة.
٣) تدل الأوامر والنواهي على الوجوب عند عدم قيام دليل قطعي يفيد العكس.
٤) لا تُعد أفعال النبي وحدها مصدر إلزام وحكم إذا لم يرد في المسألة ذاتها تصريح قولي.
٥) أفعال النبي غير ملزمة للمسلمين لا ديناً ولا شرعاً، وإنما هي عبارة عن نصائح ووصايا (ص، ١٩٨).

السنة في المذهب الظاهري:

يقسم ابن حزم السنة إلى ثلاثة أقسام: القول والفعل والتقرير. فأما الأول فيدل على الفرض والوجوب؛ وأما الثاني فيدل على التوصية (الندب) دون إلزام، وأما الثالث فيدل على الإباحة فقط، دون وجوب أو ندب.

إن أفعال النبي غير ملزمة باعتبار أن الله تعالى لم يذكر في القرآن وجوب تقليد أفعال النبي. وإن الآية التي تتحدث عن أن النبي قدوة وأسوة للمؤمنين (الأحزاب، ٢١) لا تشير إلى الوجوب، حيث لو أن الله أراد الوجوب لقال في الآية: «لقد كان عليكم...» بدلاً من قوله: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ...﴾. ومن ثم فإن متبع أفعال النبي مثاب ومأجور، وأما الممتنع عن اتباعها فغير آثم (ص، ١٩٩).

ليس في النصوص أي دليل حول عدم لزوم اتباع أفعال النبي، كما أن هذا الأمر غير ممكن في التطبيق العلمي. حيث لو كان من الواجب على المسلمين اتباع وتقليد أفعال النبي، لوجب عليهم حينئذ الإقامة حيث أقام، ووجب عليهم أداء العبادات كما أداها هو، وصوم الأيام التي صامها وبذات العدد، وتقليد كل فعل وكل حركة قام بها كما هي. لأنه ليست هناك أي حجة مقبولة تدل على مشروعية تقليد بعض أفعاله وترك بعضها الآخر.

وحسب ابن حزم فإن خصوم الظاهرية الرئيسيين هم المالكية. فقد أشار إلى تناقضات المالكية في مسألة اتباع أفعال النبي، كما أنه عارضهم في دعواهم التي تذهب إلى وجوب وجود تطبيق فعلي مؤيد للحديث حتى يُعتمد الحديث دليلاً. وكذلك فإنه يسأل المالكية عما إن كان عمل أهل المدينة يمثل عمل الأمة كلها أم لا. ثم يتوصل في النهاية إلى القول بعدم وجود أي ميزة أو فضل للمدينة على المدن والأمصار الإسلامية الأخرى (ص، ٢٠٠- ٢٠١). غير أن الدراسات والأبحاث الحديثة تشير إلى أن مالكاً نفسه لم يكن يرى أن إجماع علماء المدينة أو أعمال أهل المدينة ملزم بصورة مطلقة (ص، ٢٠٨/ هامش، ٥٥).

يعارض ابن حزم المالكية ويخالفهم انطلاقاً من مثال الزكاة، حيث يذهب إلى إن التطبيق الموحد في مسألة الزكاة إنما استجد بعد النبي ﷺ بقرابة ٨٠ عاماً، ويشير إلى أن التطبيقات المختلفة التي اتبعها الخلفاء قبل هذه الصيغة الموحدة؛ ليلفت الأنظار من خلال ذلك إلى أن العمل (التطبيق) لا يكون دائماً نفسه أو ذا صيغة موحدة.

وإن بعض الدارسين والباحثين المعاصرين يصفون مفهوم عمل المدينة بـ«الصندوق الأسود» بسبب ماهيته وغموضه (ص، ٢٠٩/ هامش، ٦٩). وهنا فإن ابن حزم [مثل الشافعي تماماً] يقدم مقابل التطبيقات المختلفة روايات الحديث التي يعدّها نموذجية وذات صيغة موحدة في إشارة إلى الآية التي تتحدث عن وجوب رد المسألة/ الأمر إلى الله (القرآن)، وإلى الرسول (الحديث) (ص، ٢٠٢).

إلا أن هناك أمراً غفل عنه الكاتب وهو أنه يفعل ذلك مثل الشافعي تماماً متجاهلاً الاختلافات وحتى التضاربات والتناقضات التي بين روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. لأنه من النادر والصعب للغاية العثور في المسائل الفقهية على رواية التقت المصادر كافة على نقلها بالصورة ذاتها، واتفقت بينها في مسألة اعتمادها دليلاً. أو ليس من الممكن العثور على مثل هذه الروايات في كل مسألة على أقل تقدير. ومن ثم فإن الانتقادات التي يوجهها ابن حزم ومن قبله الحنفية والشافعية إلى عمل أهل المدينة إذا ما انطبقت بالشكل ذاته وبدرجة كبيرة على روايات الحديث التي يدافعون عنها، فإن هذه الاعتراضات تقل قيمتها أيضاً.

لا يقبل ابن حزم الرويات التي تتحدث عن أن بعض الصحابة تركوا جملة من روايات الحديث جانباً وعملوا بخلافها، ويذهب إلى أن هذه الروايات -دون تأصيل حقيقي- موضوعة. وفي النهاية فإن ابن حزم يعدّ الأحاديث مصدر السنة الوحيد مساوياً بذلك -مثل الشافعي- بين السنة والحديث (ص، ٢٠٢).

ويجيب على التساؤل حول سبب اختلاف الصحابة بشأن السنة بالذهاب إلى عدم إمكانية امتلاك كل صحابي معلومة تحيط بكل شيء في كل مسألة من مسائل السنة، أو أن السبب يعود إلى مسألة الثقة بالمعلومة حيث ربما ما رآها أحدهم معلومة موثوقة، وعدّها الآخر محل شك (ص، ٢٠٢- ٢٠٣).

ينظر بعين الشك إلى الروايات التي تتحدث عن منع بعض الصحابة بمن فيهم عمر (ابن الخطاب) رواية الحديث، ويبرر موقفه بالقول إنه من غير الممكن إهمال الأحاديث التي تُعد المصدر الوحيد للسنة (ص، ٢٠٣)، إلا أنه لأمر ما لا يرى حاجة لتأصيل فرضيته التي تذهب إلى مطابقة رأي الصحابة لرأيه، ولا لإثبات ادعائه.

وأخيراً فإن ابن حزم يذهب في مسألة صحة الأحاديث وسلامتها وموثوقيتها إلى ضرورة قيام روايات الحديث قائمة على السماع، ووجوب بيان ذلك بعبارات واضحة، مثل «سمعته عن فلان، قال لي فلان»، ونتيجة لذلك فإنه يرد أشكال الرواية غير القائمة على السماع مباشرة، وذلك مثل الإجازة وغيرها.

الظاهرية: نظرية نصية:

يمثل المذهب الظاهري ذروة الرأي القائل إن الأحاديث المصدر الوحيد للسنة. وإن ابن حزم يستخدم في هذا السياق ألفاظ السنن والأخبار والروايات ككلمات مرادفة في المعنى لكلمة الحديث.

يرد ابن حزم فكرة عمل أهل المدينة المناقضة لما تم ذكره آنفاً من جذورها، ويفرد في «الإحكام» قسماً واسعاً

لهذه الغاية. ويتعامل ابن حزم بتحفظ مع أقوال الصحابة الواردة بشأن ما إن كان أمر ما من السنة أم لا لأسباب عديدة؛ مثل عدم علمه ببعض الأحاديث، أو الفهم الخاطئ لمعاني بعض الأحاديث، ومن ثم فإنه يذهب إلى أن مثل هذه الأقوال قد لا تعدو في الواقع كونها مجرد أعمال الصحابة أنفسهم وممارساتهم (ص، ٢٠٤).

إن الموقف الذي اتخذه الظاهرية من السنة العملية ليس بالأمر المفاجئ. إذ إن هذا الاسم «الظاهر» الذي اتخذه الظاهرية للدلالة على أنفسهم يُعد مفهوماً تفسيرياً متعلقاً بالنصوص. وإن عبارة «الظاهر» التي استخدمت سابقاً من قبل الشافعي والطبري تحمل معنى عاماً بحيث يشمل المفردات الممكنة كافة. فمثلاً عندما يقول القرآن «أيها الإنسان» فإن المقصود بذلك ليس جماعة أو فئة معينة، وإنما كافة الناس. وللقول إن المقصود بهذه العبارة هو فئة معينة فيشترط وجود دليل على ذلك من القرآن أو الأحاديث. وكذلك فيما يتعلق بصيغة الأمر، حيث إن لم يكن هناك دليل قطعي يدل على العكس فإنها تدل على الفرض والوجوب، لا الندب أو الإباحة؛ وإن كانت لزومية وفورية فإنها تدل على وجوب التنفيذ بشكل مكرر (ص، ٢٠٤).

وحتى إن كلمة الظاهرية تبدو نتيجة وسبباً لاعتمادهم النصوص والدراسات المتعلقة بها أساساً في الفقه بدل الآليات الأخرى أو التطبيق (العمل).

الظاهرية ليست حرفية:

ظلت الظاهرية ولمدة طويلة يُنظر إليها بشكل خاطئ على أنها تفسير حرفي، ونظرية فقهية. فالحرفية في علم اللغة لا تزال إلى الآن مصطلحاً جدلياً، والظاهرية بالمعنى الذي يتم تصورها في وقتنا الحالي ليست حرفية (ص، ٢٠٥). فالحرفية تذهب إلى أنه بالإمكان تفسير أي نص بمعزل عن السياق، أو في إطار اللاسياق، وبالمقابل فإن الظاهرية تضع النصوص في إطار السياق التاريخي والنصي. وفي الواقع فإن الأجدر القول إن الظاهرية «نظرية نصية» تقر بالرجحان المطلق للنصوص، وتستبعد الأدلة غير النصية مثل القياس والاستحسان والمصلحة والعمل (السنة العملية/ التطبيقية). وإن هذه الطريقة في تناول النصوص الدينية متمسكة بالقواعد لدرجة كبيرة، ومن ثم فإن الظاهرية تعد في الوقت ذاته مقاربة «شكلية».

الظاهرية والبحث عن قطعية الدلالة:

في الحقيقة يجب بيان الموقف الذي اتخذته الظاهرية بشأن المصادر النصية، أو فهمها، على سبيل المثال: صيغ الأمر والنهي من خلال البحث عن القطعية الدلالية عندهم. فمثلاً بغض النظر عن طريق الاختلافات في آراء المسلمين الذي فتحه سواء الإبهام والغموض في مسألة العمل أو صيغة الأمر، فإن المبهمات التي يستشكل على الإنسان أمر دلالتها فيما إن كانت تدل على الفرض والوجوب، أم على الندب والإباحة تعني بشكل ما وجود إبهام وغموض في إرادة الله تعالى. الأمر الذي لا يمكن القبول به على الإطلاق (ص، ٢٠٥).

ولهذا فإن الظاهرية ليست بالمذهب الذي يكتفي في ميدان الفقه بـ«الظن الغالب» مثل المذهب الحنفي والجعفري، وإنما على العكس حيث يمكن تصنيفها ضمن المذاهب الباحثة عن القطعية اليقينية (ص، ٢٠٥). فلو كان من الواجب اتباع أفعال النبي وليس أقوله، لوجب على المسلمين حينئذ التأكد من الفعل الذي سوف يتبعونه ما إن كان آخر أفعاله أم لا. وأما في الأحاديث القولية فإن إخبار النبي قولياً بإلغاء العمل اللاحق لحكم عمل سابق كما في كثير من الأمثلة من شأنه إزالة الغموض أو الشبهة تلقائياً (ص، ٢٠٦).

٩. الوضع النسبي للسنة والحديث كمصادر تشريعية أمام القرآن في الفكر الإسلامي الحداثي (أديس دودريجا):

ينطلق مؤلف الكتاب في هذا القسم بالموضوع من عصر التنزل إلى عصر الحداثة، ويسعى للإجابة عن التساؤل: أي من المسائل الجدلية والخلافية الكلاسيكية لا تزال مستمرة في عصرنا، وأيها توقفت؟ ويحاول التوقف على المكانة النسبية للسنة والحديث أمام القرآن كمصدر تشريعي، وتناول دورهما المعياري في تفسير القرآن من خلال بعض العلماء المسلمين الحداثيين الذين طوروا أفكاراً وآراء تجديدية (مبتكرة) في هذه المسألة، مثل: جاويد غامدي وفضل الرحمن ومحمد شحرور وغلام برويز. وكذلك يحاول أديس تقديم مقاربته هو حول مفهوم السنة.

فحسب أديس فإن ماهية مفهوم السنة والنقاشات القائمة في سياق علاقتها مع الحديث الصحيح والقرآن من الناحية الاصطلاحية والمعرفية والتفسيرية لا تزال حاضرة في الأبحاث والدراسات الإسلامية المعاصرة. والأمر اللافت هو الاستمرارية والاتصال اللذان يبدوان بين هذه النقاشات وبين النقاشات التي كانت قائمة في الماضي.

جاويد غامدي (١٩٥١-) من نقاد الفكر الديني الباكستاني البارزين. ولد في ولاية بنجاب الباكستانية. أتيحت له فرصة التربية والدراسة الإسلامية الحديثة (Islamia High School, Pakpattan in 1967)، والدراسة الإسلامية الكلاسيكية (درس اللغة العربية والفارسية والقرآن مع نور أحمد المولوي) على حد سواء. قدم في ١٩٦٧ إلى لاهور، وبقي فيها حتى اضطر تحت تهديدات حركة طالبان إلى مغادرة باكستان والاستقرار في ماليزيا. وفي عام ١٩٧٢ درس مرحلة الماجستير في الأدب الإنكليزي في الكلية الحكومية بلاهور، وفي هذه الأثناء تلقى التربية الإسلامية التقليدية على يد الكثير من الشيوخ. وفي عام ١٩٧٣ انتسب إلى «أمين إصلاحي» العالم الباكستاني الذي كان له الأثر الأبرز والعميق على غامدي. وبقي لمدة تسع سنوات بصحبة المودودي (وفاة ١٩٧٩) الإحيائي والمجدد المشهور مثل الإصلاحي. إلا أنه أخرج من الجماعة الإسلامية عام ١٩٧٧ بسبب الاختلاف بالرأي في مسألة ماهية الدين ودوره في المجتمع. وكان غامدي على النقيض من المودودي يرى أن المؤسسة الدينية ليست بالمؤسسة التي إنشاؤها بسلطة الدولة، وأن وظيفتها الأساسية هي تزكية النفس وحث

الناس على عبادة الله. وتبعاً لذلك فقد أعاد غامدي تعريف المفاهيم الموجودة في التشريع الإسلامي الكلاسيكي، مثل: السنة والحديث والتواتر والإجماع والجهاد. وغامدي هو الرئيس المؤسس لمعهد المورد للعلوم الإسلامية (al-Mawrid Institute of Islamic Sciences)، ورئيس التحرير لمجلة «الإشراق» الشهرية التي تصدر باللغة الأوردية، ومجلة «Renaissance» الشهرية التي تصدر باللغة الإنكليزية. وكذلك فهو مؤسس «نظام مدرسة مصعب» التي لها الفضل في تعليم طلبة العلم الباكستانيين وتخريجهم، أولئك الطلبة النجباء الخيرين من أصحاب الغايات النبيلة والأخلاق الحميدة، والمستوى التربوي المتميز، والذين يتمتعون بالعقلية العلمية، ويمتلكون ذخيرة من المعلومات حول الأديان. وهو يقدم البرامج العلمية على شاشات الفضائيات ويتناول فيها الموضوعات المتعلقة بالمسائل الإسلامية وبقضايا العصر بهدف تعليم الناس وتوعيتهم بشأن الإسلام. وكما أنه شغل منصب عضو في مجلس الأيديولوجيا الإسلامية التابع للحكومة الباكستانية.

حتى إن كان غامدي قد تأثر بالسلفيين مثل الفرحي / Farahî / ، والإصلاحي / Islahî / إلا أن غالبية إسهاماته في الفكر الإسلامي أصيلة ومبتكرة (ص، ٢١٢).

إن غامدي مثل أستاذه الإصلاحي يساوي السنة بمفهوم «ملة إبراهيم»، أي بموروث دين إبراهيم الذي أعاد محمد إحياءه وأصلحه، وأضاف إليه عناصر جديدة. وهذه الممارسات والأعمال الدينية لم تنتقل إلينا عن طريق القنوات المكتوبة والشفهية مثل الحديث، وإنما انتقلت إلينا على شكل معلومات مستندة على الأعمال والتطبيقات الشعبية الجماهيرية، ومن ثم فإن قيمة السنة المعرفية هي ذات القيمة التي في القرآن، وأعلى درجة من الأحاديث (ص، ٢١٣). وهذه السنن تثبت بـ«العمل المتواتر» الذي أجمع عليه الصحابة والتابعون.

يقسم غامدي السنة إلى عدة أقسام (سنن) حسب المجالات:

١) سنن في مجال العبادات.
٢) سنن في مجال الغذاء (الطعام والشراب).
٣) سنن في المجال الاجتماعي.
٤) سنن في مجال الآداب والمعاشرة (ص، ٢١٣).

وإلى جانب هذا النوع من الجهود المبذولة في ميدان تحديد مضمون السنة فقد طور أيضاً معايير منهجية في ميدان تحديد ماهية وغاية السنة:

١) السنة معنية فقط في المسائل التي تحمل صفة دينية والمتعلقة بالحياة اليومية.
٢) مسائل الاعتقاد والأيديولوجيا والتاريخ وأسباب النزول خارجة عن دائرة السنة.
٣) الأحكام التي شرعها القرآن وطبقها النبي لا تدخل ضمن نطاق السنة.
٤) من الممكن استحداث سنن جديدة في ميدان النوافل (التراويح على سبيل المثال)، وليس في ميدان الواجبات.
٥) السنة ترد في المسائل المتعلقة بالجانب البشري للنبي فقط.
٦) هناك أمور لم يُرد النبي أن يجعلها سنناً (مثل ألفاظ الدعاء).

٧) السنة مثلها كمثل القرآن لم تثبت بخبر الآحاد، وهي أحد المصدرين المستقلين والوحيدين للدين الإسلامي.

وحسب رأيه فإن السنة لا تثبت بخبر الآحاد، وإنما تثبت بإجماع الصحابة وروايتها عنهم بالتواتر. وإن أغلب الأحاديث التي عرفت أنها أقوال النبي وأفعاله وتقريره هي أحاديث آحاد، ومن ثم لا تضيف شيئاً على مضمون الدين الذي تم بيانه في القرآن والسنة (ص، ٢١٤- ٢١٥). ووفقاً لرأيه أيضاً فإنه يجب أن يكون متن الحديث غير مخالف للقرآن والسنة، وغير متعارض مع العقل والعلم (القطعي)، وأن يكون بأسلوب عربي بليغ، وأن يتم تناول الأحاديث على ضوء القرآن، وليس القرآن على ضوء الأحاديث. ولا يمكن أن تغير الأحاديث القرآن بأي شكل من الأشكال، ولا أن تتسبب بإحداث طريق فيه. فوظيفة السنة هي عبارة عن بيان الدين وتفسيره، وتصوير شخصية النبي محمد النموذجية والقدوة (ص، ٢١٥).

ولاتخاذ قرار بشأن صحة حديث ما يجب جمع طرق روايته كافة والتحقيق فيها كلها (ص، ٢١٥). ولاستخدام حديث ما دليلاً شرعياً في مسألة ما يجب أن يكون له أساس في القرآن والسنة، وغير مخالف للعقل والفطرة البشرية (ص، ٢١٥).

وباختصار؛ إن السنة مستقلة عن القرآن، ولا يمكن قبول الحديث إلا إذا تطابق مع المعايير التي تمت الإشارة إليها في الأعلى (ص، ٢١٦).

فضل الرحمن (ت: ١٩٨٨م):

ولد في هازار الباكستانية الحالية، وتلقى تعليمه الكلاسيكي على يد والده الذي كان معلماً في إحدى المدارس، ودرس اللغة العربية في جامعة البنجاب التي حصل فيها على درجة الماجستير. وحصل على درجة الدكتوراه في أوكسفورد، حيث قدم رسالة حول كتاب «النجاة» لابن سينا. وفي الفترة بين العام ١٩٥٠ و١٩٥٨ قام بتدريس اللغة الفارسية والفلسفة الإسلامية في جامعة دُرهام. وانتقل من هناك إلى جامعة / McGill / في كندا، وظل محاضراً فيها حتى عام ١٩٦١. ثم عاد إلى باكستان بدعوة من أيوب خان ليعمل في البحوث والسياسات الإسلامية. فتولى في الفترة الممتدة بين ١٩٦١ و١٩٦٨ إدارة «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية» الذي جرى تأسيسه لهذه الغاية. وكان عضواً أيضاً للهيئة الاستشارية للفكر الإسلامي. إلا أن المساعي والجهود الإصلاحية التي قام بها في هذا المجلس الذي يُعد أعلى هيئة في تحديد السياسات الباكستانية عرضته لهجمات المغرضين الذين أرادوا الإطاحة بهذه الجهود. ومن جهة أخرى فإن الآراء التي قدمها في مجال السنة والحديث خاصة إلى جانب أفكاره الأخرى أثارت غضب المحافظين عليه، فاضطر نتيجة لذلك وبالإضافة إلى مشكلاته الصحية للانتقال إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٦٨، وعمل فيها أستاذاً محاضراً حتى عام ١٩٨٨.

إن أكثر كتبه منهجية وانتظاماً حول علاقة السنة بالقرآن هو كتابه الذي يحمل عنوان «مشكلة المنهجية

الإسلامية عبر التاريخ»(١). قام فضل الرحمن مثله كمثل غامدي بتمييز مفهومي واضح بين السنة والحديث. فهو يعرف السنة على أنها قواعد أخلاقية معيارية عامة ونظام سلوك أخلاقي ديني، ومن شأن هذه المقاربة أن تفتح الطريق أمام تطبيق عملي معياري لا يمكن احتواؤه بالنص. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يعرف السنة على أنها مفهوم مفتوح على التفسير وقابل للتكيف. وحسب رأيه فإن السنة مفهوم يتضمن بالإضافة إلى آراء واجتهادات النبي، آراء الصحابة واجتهاداتهم التي تشكل إجماعهم أيضاً. ووفقاً لرأيه أيضاً فإن السنة ليست كثيرة العدد، وليست بشيء متميز أيضاً، ونظراً لعناصرها المعنوية والنفسية والمادية فإنها لا تأتي ذاتها في عملين تطبيقيين أبداً. ويذهب فضل الرحمن إلى أن سنة النبي نادراً ما أقدمت على خطوات تحمل طابع التشريع العام، وأنها قامت بعمليات تشريعية عشوائية وعرضية متفرقة وآنية ظرفية أكثر من قيامها بعملية تشريع منهجي منظم، وأن أفعال النبي وممارساته التي تحمل طابعاً فقهياً غير ملزمة بالمعنى القطعي والحرفي. ومن جهة أخرى فإنه يقول بانقطاع الرابطة العضوية التي بين السنة والاجتهاد والإجماع، ويؤكد بشكل خاص على أن مفهوم السنة يُعبر عنه بمفهوم الحديث الصحيح. لا يحاول فضل الرحمن القيام بتصوير مضمون السنة بشكل واضح وذلك على عكس غامدي.

يؤكد فضل الرحمن وبشكل صريح على أهمية الأحاديث سواء من ناحية المسلمين أم من ناحية الأبحاث والدراسات التاريخية، ويقول إذا ما استبعدنا الأحاديث فلن يبقى شيءٌ سوى فجوة واسعة تفصل بيننا وبين النبي. ويقول أيضاً إن العمل الذي يقوم به بعض من يريد استبعاد الحديث والسنة بدعوى التقدم والتطور لهو أسوأ وأفظع من حرق نيرون لروما. وحسب فضل الرحمن فإن الحديث وتعاليم النبي ليسا بالشيء ذاته، إنه لا يمثل إلا أحد الأشكال المفَسِّرة لروح هذه التعاليم؛ فهو الحالة المجمدة، والمثبتة ل "السنة الحية" الديناميكية المتحركة التي جرت بلورتها نتيجة عمليات الاجتهاد والإجماع. وإلى جانب ذلك فإن فضل الرحمن عند تعارض القرآن مع أحد الأحاديث يذهب إلى أفضلية القرآن وتقدمه على الحديث بشكل قطعي، لأن القرآن مصدر هداية الله المباشر والمنزه عن كل عيب أو نقص (ص، ٢١٧).

وباختصار فإن فضل الرحمن بعيد عن مفهوم السنة القائمة على الحديث، ولهذا فإنه لا يرى الأحاديث حاضنة لمحتوى السنة. ومع ذلك فإن الأحاديث التي لم يعدّها مصدراً مستقلاً للسنة مهمة للغاية عنده، وذلك لأن الأحاديث في مسألة فهم وتفسير القرآن مصدر مهم يعكس آراء المسلمين الأوائل وقناعاتهم بحق القرآن والنبي (ص، ٢١٨).

محمد شحرور (١٩٣٨):

إن محمد شحرور واحد من أكثر المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين المبدعين والمثيرين واللافتين للأنظار. ويُعد كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» (١٩٩٠) أكثر كتبه مبيعاً. وقد تسبب هذا الكتاب بجعله

(١) http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu-_9-812.

واحداً من أكثر الكتاب والمفكرين إثارة للجدل، وكتابه أكثر تناولاً بالبحث والدراسة والنقد بين الباحثين منذ تسعينات القرن الماضي وإلى الوقت الحالي. حيث يصنفه بعضهم ضمن الجهود التي تبذلها الصهيونية في تقديم تفسير جديد للقرآن على يد اسم وشخصية عربية، بينما يقارنه آخرون بمارتن لوثر / Martin Luther / أبي البروتستانتية.

ولد شحرور في دمشق عام ١٩٣٨. ونشأ في بيئة ليبرالية. حيث كان والده متديناً إلا أنه صاحب رؤية تجعل الأخلاق هي الأساس والمحور. أرسل عام ١٩٥٩ إلى روسيا السوفيتية لدراسة الهندسة. ولأنه وجد معتقداته في مواجهة مع الفلسفة الماركسية ونمط الفكر السوفيتي وجهاً لوجه فقد جهد بصورة مستمرة للدفاع عن عقيدته والذود عنها. تخرج عام ١٩٦٤ من معهد الهندسة في موسكو. تزوج من سيدة روسية ورزق منها بولد. يعرف اللغة الروسية بطلاقة. عاد إلى سوريا فورتخرجه. ثم سافر عام ١٩٦٨ إلى دبلن، وفي عام ١٩٦٩ حصل على درجة الماجستير في الهندسة، وأتم مرحلة الدكتوراه ونال لقب دكتور عام ١٩٧٢. وفي العام ذاته رجع إلى سوريا، وعين مدرساً في جامعة دمشق، حيث بقي محاضراً فيها حتى عام ١٩٩٨. ترك إخفاق مشروع الوحدة العربية ونكسة حزيران – هزيمة حرب – ١٩٦٧ أثراً بالغاً عليه. لم يفقد اهتمامه بالإسلام أبداً، وذهب كغيره من من المفكرين السوريين الكثر إلى أن الإسلام معرفة/ أبستمولوجيا عالمية تناصر العقلانية وحرية الفرد، والعلم. وقد كان مصدر إلهامه الأكبر تآليف العلوم الطبيعية والهندسة الحديثة أكثر من الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية أو موروث التفسير الإسلامي. تتمثل غايته كلها بإثبات الانسجام في تجاربه الحديثة والعقلانية حول نظرة القرآن العالمية وواقعيته. وكان لكل من وايت هيد / Whitehead / ، وروسل / Russel/ ، وكانت / Kant/ ، وفيتش / Fichte / ، وهيغل / Hegel / دور بارز في تشكل هذه التجارب.

لم يواجه شحرور في بلده بتهم النفاق أو الارتداد، ولم يتعرض لأي عملية اعتقال. منع كتابه «الكتاب والقرآن» رسمياً في مصر، وأما في دول أخرى مثل السعودية والكويت فقد تم حظره لمدة مؤقتة. يُعد شحرور في الوقت الحاضر من علماء التفسير الإسلامي الإصلاحي/ التجديدي البارزين (ص، ٢١٨- ٢١٩).

يذهب شحرور إلى أن مفهوم السنة القائم على الحديث قد استبعد دور القرآن فعلياً، وارتقى مع الأسف إلى مرتبة المصدر الأول معتبراً أن ذلك يمثل خطأً فادحاً (ص، ٢١٩). ويرى أن مفهوم السنة المتمحور على الحديث هذا قد سد الطريق أمام الفكر الإبداعي والتجديد والإصلاح والنهضة من جديد. وحسب رأيه فإن السنة عبارة عن تفسير «الكتاب» المقدم باجتهادات النبي وبشكل يتناسب مع وعي الإنسان وقدرته الاستيعابية، وهذا التفسير غير ملزم.

ومع رده لمفهوم السنة فإنه يرى أنها ذات خاصية سياقية مرتبطة بشروط وظروف معينة، ويحاول تأصيلها بخمس نقاط:

١) إن قرارات النبي مرتبطة بالظروف والسيرورة التاريخية، وهي نتاج هذه الظروف.
٢) إن تقييد المباح ليس له علاقة بالوحي.
٣) إن تقييد الحلال المطلق مرتبطة بجملة من التصحيحات المتعلقة بالمتغيرات في حياته.
٤) إن اجتهاده ليس مثل الوحي في عصمته وعدم تعرضه للخطأ.
٥) إن اجتهاده ليس بمثابة الحكم الشرعي سواء كان صادراً بصفته نبياً أم بشراً.

وإن طاعة الرسول حسب رأيه نوعان: طاعة متصلة، وأخرى منفصلة، أما الأولى فتعني طاعة الله ورسوله إلى يوم القيامة؛ وأما الثانية فتعني الطاعة المطلقة لله، وأما طاعة النبي فمرتبطة بالزمان. فالأولى سارية في حياة النبي وبعد وفاته على حد سواء، إلا أنها تنقسم إلى مطلق ونسبي: فأما القسم الأول فينطبق على الأعمال والممارسات المتوافقة مع القرآن روحاً وشكلاً، مثل الصلاة والصيام والحج. وأما الثاني فمتعلق بالمسائل التي من شأنها أن تتغير حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، مثل نسب الزكاة. ففي الاجتهادات المتعلقة بالقسم الثاني أحياناً بلغ في الحظر والتحريم إلى أقصى الدرجات، وأحياناً أبدى مواقفاً تحريمية عند أدنى الدرجات، وذلك حسب الظروف والأحوال. ومن الأمثلة على المحظورات والمحرمات الواردة في هذا المجال هي ما جاء بشأن الموسيقى والمعازف والرقص والفنون التصويرية الرسم والنحت وزيارة القبور. مع أن هناك تفسيرات حول حظر الرسم والنحت المقتصر على ما كان بهدف العبادة (ص، ٢٧٩/ هامش، ٢٠).

ويقسم شحرور الأحاديث إلى قسمين: عبارات الحكمة أو الحكم، والأقوال المتعلقة بالنبوة. فالصنف الأول الذي يتضمن جملة من المبادئ الأخلاقية العالمية يُعد من قبيل «الحكمة» التي هي نتاج الإنسان بشكل عام (ص، ٢٢١). وهذا الصنف قد يكون أحياناً من نتاج الوحي، كما أنه قد يكون أيضاً ناتجاً عن مصدر مستقل عن الوحي، ولذلك فإن هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مصدراً ملزماً للجميع في التشريع الإسلامي، إلا أنه من الأجدر تقييمها على أنها تعاليم وتوجيهات أخلاقية.

ويقسم شحرور التصريحات والبيانات الصادرة عن النبي والمتعلقة بالنبوة إلى خمسة أصناف:

١) صنف يدور حول كيفية القيام بالعبادات الواردة في القرآن (العبادات). ولكون هذا الصنف ضمناً يقع في نطاق الطاعة المتصلة فيجب على المؤمنين اتباعه دون قيد أو شرط.
٢) صنف متعلق بالغيب. ولأنه من غير الوارد والممكن علم النبي بالغيب فلا يجب النظر إلى هذا الصنف من الروايات على أنه يعبر عن الحقيقة. (الغيبيات).
٣) صنف متعلق بميدان الأحكام. وهذا الصنف عبارة عن الحلول التي وضعها النبي باعتباره مجتهداً للمسائل والمشكلات التي واجهها في ظل ظروف عصره، وهذه الحلول والإجراءات غير ملزمة للمسلمين في العصور اللاحقة (الأحكام). وهذا لا يعني أن اجتهاداته لا قيمة لها، كما أنه لا يعني الإساءة إليه.

٤) الروايات المتعلقة بالغيب المسماة بالأحاديث القدسية، والتي يُعتقد أنها نتاج الوحي، ويقيم شحرور هذه الروايات مثل الصنف الثاني [القدسيات].
٥) صنف التصرفات الشخصية الصادرة عنه بصفته بشر [الإنسانيات].

وهذه التصرفات غير ملزمة للمسلمين. ويمكن عدّ الروايات التي تتحدث عن تصرفات النبي وسلوكه في طعامه وشرابه وملبسه ومنامه وسفره وصيده التي صدرت عنه باعتباره بشراً وليس نبياً أمثلة على هذا الصنف (ص، ٢٢٢).

كما يتبين مما سبق فإن شحرور لا يرى السنة والحديث كمصدر مستقل، وإنما يعدّ التصريحات والأقوال الصادرة عن النبي سواء كانت تفسيراً للقرآن أم اجتهاداً شخصياً على أنها تفسيرات وبينات مرتبطة بظروف العصر الذي صدرت فيه وغير مطلقة وغير ملزمة (ص، ٢٢٣).

غلام برويز (ت: ١٩٨٥م):

عالم من لاهور، هو مؤسس منظمة طلوع الإسلام التي بدأها باستلهام من أحد أشعار محمد إقبال. وهذه الحركة تتبنى رؤية إسلامية يمثل القرآن محورها، وترد كل فكر واعتقاد وفعل مخالف للقرآن. ولد غلام برويز لعائلة سنية (حنفية) عام ١٩٠٣ في مدينة باتالا الواقعة ضمن إقليم غورداسبور الهندية – وهي حالياً إحدى بلدات ولاية البنجاب – تلقى من جده حكيم باش الدراسات القرآنية وغيرها من العلوم الإسلامية التقليدية. كان للعلامة محمد إقبال دور بارز في تحديد مفهومه القرآني، حيث كان غلام على علاقة قريبة منه. ومن خلال محمد إقبال تعرف على أسلم جايراجبوري (ت: ١٩٥٥م) / Eslem Jairacpuri / الذي يُعد أحد كبار العلماء في شبه القارة الهندية، وتلقى على يده دروساً في الأدب العربي بمستوى متقدم. حيث بقي بصحبة هذا العالم حتى مغادرته باكستان عام ١٩٤٧، وبلغت مدة هذه الصحبة خمسة عشر عاماً. في عام ١٩٣٨ بدأ بإصدار مجلة «طلوع الإسلام» بناء على توجيه من محمد علي جناح (ص، ٢٢٢-٢٢٣). وحسب رأيه فإن أساس المجتمع هو الأيديولوجيا وليس الحدود الجغرافية، وإن تطبيق الشعب للإسلام شرط لإقامة دولة مستقلة تمام الاستقلال. وهذا الرأي الذي تبناه كان يتعارض مع كل من مصالح المحتل الإنكليزي، والهندوسية التي تمثل الغالبية، والقوميين من الهنود المسلمين المتطرفين (ص، ٢٢٣).

قام باعتباره مستشار محمد جناح خلال الحركة الباكستانية بمهمة استشارية بشأن القيم والمبادئ القرآنية في المجلس القانوني الذي تأسس وفقاً للدستور الباكستاني عام ١٩٥٦. وكان مدير مركز الدراسات القرآنية الذي تأسس في لاهور بإشرافه وقيادته، وكذلك أسس جمعية التعليم القرآني. وأسس شبكة باسم منظمة طلوع إسلام بهدف نشر تعاليم وتوجيهات القرآن في المجتمع. ومن اللافت ظهور تيارات أو تنظيمات مشابهة مثل «القرآن فقط» أو «أهل القرآن» في دولة مصر أيضاً.

يتميز برويز بغزارة التأليف، ومن أشهر مؤلفاته التي كتبها حول الدعوة أو العقيدة القرآنية هو «معرفة القرآن» المكون من ثمانية أجزاء، و«لغة القرآن» المكون من أربعة أجزاء، و«مفهوم القرآن» المكون من ثلاثة أجزاء. وأما أفضل مؤلفاته الذي يعرض آراءه المتعلقة بموضوعنا فهو كتابه «مقام الحديث». وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية من قبل أتباعه. فيوجه في هذا الكتاب انتقادات لاذعة وشديدة للنظرة الكلاسيكية إلى السنة في ميدان التشريع الإسلامي، وإلى استخدام الأحاديث في مجال تفسير القرآن. ولكونه بخلاف محمد شحرور قد ذهب إلى القول بأن القرآن كاف لشرح وتفسير ذاته في ميدان العقائد، والعبادات، والتشريع القانوني فقد أطلق عليه وصف «القرآني». وأسند رأيه هذا على مفهوم «الدين». فهذا المصطلح الذي يشمل في النظرية الكلاسيكية كلاً من القرآن والسنة/ الحديث، يتضمن حسب رأي برويز القرآن وحده فقط، وإنه المصدر الوحيد للناس المحفوظ من أي تغيير أو تحريف إلى يوم القيامة، والمتمتع بالموثوقية والصدقية. ويرى برويز أنه لا يمكن أن ينطبق الكلام ذاته على الأحاديث، ويرفض بشدة تصنيف المحدثين للحديث على أنه الوحي غير المتلو، وكذلك رأيهم القائل إن القرآن قد يحتاج إلى السنة وأما العكس فغير وارد، أو أن السنة/ الحديث قد تنسخ القرآن. وينتقد المقاربة الكلاسيكية التي تذهب إلى أن النبي هو أفضل مفسر وشارح للقرآن، ويرى أن أداة الحديث الموجودة غير شاملة لدرجة تكون فيها فعالة وعملية في هذا الموضوع حتى ولو من بعيد (ص، ٢٢٤- ٢٢٥).

وأما الحجة أو الذريعة الأخرى التي يعتمدها في إثبات صحة رأيه المتمثل بأن المعنى الحقيقي لطاعة النبي إنما هو اتباع نظام القرآن (الدين) فهي أن تعاريف المسلمين للسنة قد خلق حالة تناقضية وإشكالية أدت إلى حدوث الفرقة والتدابر بين المسلمين وتمزيق صفوفهم. فحسب رأيه فإن الحديث الملزم الوحيد هو القرآن، وتُعد التأصيلات والآراء والاطروحات الكلاسيكية حول إلزامية المصادر الأخرى كافة بعيدة عن الإقناع معرفياً ومنهجياً. ولهذا فإنه يرد الرأي القائل بعدم إمكانية فهم القرآن دون الأحاديث، ويتناول بدلاً من ذلك فكرة تفسير القرآن بالقرآن -مخالفاً بذلك شحرور- ويبرر ذلك بذكر تناقض بعض الآيات القرآنية مع الأحاديث. ووفقاً لرأيه فإن الأحاديث تكتسب أهمية من ناحية «تاريخ الدين»، وليس لها فائدة تذكر لتنظيم الدين بشكل عقلاني. إذ إن الأحاديث تؤدي إلى التضييق على القرآن المفعم بالحياة والسعة.

والأمر اللافت هنا هو عدم قيام برويز بالتمييز بين السنة والحديث كما فعل المفكرون الآخرون الذين مر ذكرهم (ص، ٢٢٥. وباختصار فإن السنة- الحديث حسب رأي برويز ليست مصدراً فقهياً ملزماً في «الدين». وعلاوة على ذلك فإنه يذهب إلى أن الإقرار بالسنة- الحديث- يؤدي – حتى في ميدان الفقه – إلى تحريف وتشويه تعاليم القرآن وتوجيهاته (ص، ٢٢٦).

وفي تقييمه الأخير يقدم أديس دودريجا عدة توصيات تتمثل ب: إن محتوى القرآن والسنة وماهيتهما هي ذاتها؛ أي يشملان ميادين العقائد والعبادات (العملية/ العبادية)، والأحكام والأخلاق، ومن ثم يجب تناول السنة ضمن إطار المبادئ القائمة في مجال تفسير القرآن، وذلك لأنه لا يمكن تأسيس السنة بالرجوع أوتوماتيكياً إلى الأحاديث فقط بصورة مستقلة عن القرآن، حيث إن علماء الإسلام في العصر الأول الكلاسيكي أدركوا الرابطة بين القرآن والسنة، ولهذا فإن توجههم في مقاربات أصول الفقه نحو إعطاء الأولوية والأفضلية التأويلية/ التفسيرية للمقاربات المقاصدية أو الأخلاقية توجه وجيه وفي محله (ص، ٢٢٦).

ومن الجدير ذكره في هذا السياق أن للمؤلف مقالتين مهمتين هما: « Toward a Methodology of Understanding the Nature andScope of the Concept of Sunnah (نحو منهج فهم جديد في مجال ماهية السنة وغايتها)» Arab Law Quarterly 21 (2007): 1–12؛ و« A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significanceof Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (تحول نوعي في تقييم أهمية الحديث وقيمته في الفكر الإسلامي من علوم الحديث إلى أصول الفقه)»، *Arab LawQuarterly*, 23 (2009)، ١٩٥– ٢٠٦.

النتيجة:

وفقاً للمؤلف فإن الجانب المشترك للعلماء والمفكرين المسلمين الذين تم تناولهم فيما سبق إنما هو اتفاقهم على ضرورة مراجعة موقف العلماء الكلاسيكيين حول مكانة السنة والحديث ودورهما، وإعادة وضع مفهوم جديد لهما، وذلك رغم اختلاف أنماط التعليم التي تلقوها، والخلفية الاجتماعية والثقافية التي جاؤوا منها. ولهذا فإن مقارباتهم في هذه المسألة تمثل تميزاً مهماً من مقاربات العصور الكلاسيكية وعصور تشكل الفكر الإسلامي.

إن كيفية فهم السنة تولد من ناحية التشريع الإسلامي والأخلاق والسياسة نتائج مهمة للغاية. فالمقاربات الحداثية (العصرية– التجديدية) بشأن السنة تؤدي إلى نتائج واسعة النطاق تمتد إلى الميادين الاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية والتشريعية والأخلاقية. ولهذا فإنه دائماً ما وصفت المرجعيات المرتبطة بهؤلاء المفكرين على أنها إصلاحية. وأما العلماء الكلاسيكيون فإنهم نظروا إلى هذه الدعوات والمطالب الإصلاحية (التغييرية والتجديدية) على أنها تَهَجُّمٌ واعتداء يستهدف الإسلام ذاته، ووقفوا في وجهها بحزم. وهذه الحالة أدت إلى تعرض هؤلاء المفكرين لتهديدات بالقتل والتصفية واضطرارهم إلى مغادرة بلدانهم، وذلك كما حدث مع فضل الرحمن وغامدي.

وأما مسألة ما إن كانت هذه المقاربات الجديدة قادرة على زعزعة مكانة المقاربات الكلاسيكية ومنافستها

ومجاراتها أم لا فمرتبطة بنيل التيار الذي ترتفع أصواته بشأن ضرورة إجراء إصلاح إسلامي في مسألة مكانة السنة كمصدر في الإسلام مزيداً من الاهتمام في المستقبل المنظور (ص، ٢٢٧).

ويجدر أن نذكر أيضاً أن الكاتب قد قدم في نهاية الكتاب قائمة غنية وقيمة من المراجع المتعلقة بموضوعه (ص، ٢٣٢- ٢٤٩) وذلك كملحق أخير لبحثه وتقييمه هذا، وهي تستحق النظر فيها بعناية خاصة. ويجب أن نبين أيضاً أنه رغم فائدة تقديم سير الكتاب بعد قائمة المراجع وأهميته، فإن الفهرس الذي يأتي بعد هذه السير يعاني من ركاكة وضعف شديدين، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك كما أشرنا سابقاً الكثير من التناقضات والأخطاء التي قد تعود إلى ضعف الصياغة وعدم المراجعة، مما يستوجب إعادة النظر والتصحيح في الطبعات الجديدة للكتاب.

رغبة وأمنية:

منذ قرون طويلة والمهتمون بالإلهيات ليس في بلدنا فحسب وإنما في العالم الإسلامي كله تقريباً يحصرون أنفسهم بمقاربات تراث أهل الحديث (المحدثين)، لِيُسْجَنوا ضمن بوتقة صغيرة وضيقة ظانين أنها تمثل ثقافة السنة والحديث وكامل الجماعة السنية. فبكل تأكيد لا يمكن القول إن هذا التيار الحديثي الذي يمكن أن نشبهه حجماً بـ«النانو NANO» يمثل أهل السنة الذين يمكن أن نشبههم حجمياً بـ«المايكرو MİCRO». لأن تيار أهل السنة إرث «مايكروي» يتألف من المكونات الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والأشعرية والماتريدية والظاهرية وأهل الحديث/ السلفية والصوفية، وكذلك من كثير من التقاليد والموروثات العلمية المستقلة مثل جهود الأوزاعي والطبري وغيرهم. تلك الجهود التي تقع خارج هذا الصنف المذكور إلا أنها ضمن دائرة أهل السنة. وأما أهل الحديث فهم صنف واحد من جملة عشرة أصناف، ومن ثم فلا يمكن لا للمحدثين، ولا للموروثات «النانوية» الأخرى تمثيل أهل السنة بمفردهم حتى إن ظهرت ادعاءات عكسية، فأهل السنة باعتبارهم إرث «مايكروي» ضخم يجمعون كل هذه المكونات «النانوية».

والأكثر استحالة من ذلك هو تمثيل تيار المحدثين للتراث الإسلامي بكامله، وذلك لأن التراث الإسلامي عبارة عن تراث «ماكروي MAKRO» يتألف من خمس مكونات «مايكروية» لا تزال حية على الأقل في وقتنا الحاضر، وهي السنية والشيعية والإباضية والزيدية والمعتزلة.

فهذا الكتاب يبدو وكأنه يساعدنا على نزع منظار أهل الحديث إن جاز التعبير ذي الفتحة الواحدة عن أعيننا لنرى أولاً الموروثات «النانوية» الصغيرة الأخرى التي تُعد مكونات لأهل السنة، ثم نبصر الموروثات «المايكروية MİCRO» الأكبر حجماً البعيدة عن أهل السنة، ومن ثم التعرف عليها، والدخول في حوار معها، لننتقل بعدها إلى التعرف على «الإرث الإسلامي الماكروي MACRO» الكبير واكتشافه عن كثب. ولهذا فإنه

لمن الأهمية بمكان لنا القيام بترجمة هذه الأبحاث والمؤلفات التي تحمل طابعاً تحذيرياً وتنبيهياً موجّهاً إلى «النقاط السوداء» المتشكلة بشأن السنة والحديث لتكون مصدر غِنًى ثقافي لبلدنا.

فمن جهة يجب علينا من خلال ترجمة مثل هذه الأعمال الإسراع في الانتقال بشأن السنة والحديث من مستوى «النانو» إلى مستوى «المايكرو»، ومن ثم إلى «الماكرو»، ولكن من جهة أخرى يجب التعجيل بإصدار أعمال ومدونات ذات مستوى أعلى حول موضوع هذا الكتاب في بلدنا أيضاً، بل ترجمتها فيما بعد إلى لغات عالمية لنحجز لنا مكاناً داخل مركب التطورات المعاصرة الحاصلة ضمن ميدان السنة والحديث.

نسأل الله ونرجوه أن يكون هذا الكتاب وسيلة لتحقيق رغبتي وأمنيتي هذه لنرى معاً نتائجها الملموسة على أرض الواقع.