

FAZLUR RAHMAN'IN SÜNNET ANLAYIŞI VE "YAŞAYAN SÜNNET" KAVRAMI ÜZERİNE

Fazlur Rahman's Understanding of Sunnah and the Concept of the "Living Sunnah"

Yrd.Doç.Dr. İsmail Hakkı ÜNAL

A.Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi

Pakistanlı âlim, Profesör Fazlur Rahman (1919-1988) İslâm âleminde olduğu kadar gayr-ı müslim ilim çevrelerinde de ilgiyle okunan ve değişik yankılar uyandıran eserleriyle, İslâm'ın daha iyi anlaşılması yolunda gayret sarfetmiş bir ilim adamıdır. Bu maktelelerimizde onun sünnetle ilgili görüşlerini tahlil ederek bu kavrama getirdiği yeni yorumları değerlendirecek ve bazı eleştiriler getireceğiz.

Fazlur Rahman, sünnet ve hadisle ilgili kapsamlı görüşlerini ilk önce Pakistan İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün yayın organı "Islamic Studies" dergisinde ortaya koymuştur. Bu derginin 1962-1963 yıllarında yayınlanan sayılarında yer alan makalelerinden özellikle "Concepts Sunnah, İjtihad and İjma in the Early Period", "Sunnah and Hadith" ve "Social Change and Early Sunnah" başlığını taşıyanları konumuz açısından önem taşımaktadır. Daha sonra bu makteleler diğer bir kaç makaleyle birlikte "Islamic Methodology in History" isimli bir kitap haline getirilmiştir (Karachi, 1965).¹

Burada önce Onun sünnet hakkındaki görüşlerini özetleyecek, sonra da "yaşayan sünnet" kavramını geniş bir biçimde ele alacağız.

Fazlur Rahman'a göre genel anlamıyla sünnet; normatif (kuralsal) örnek bir davranıştır. Bu davranış şuurlu bir varlık olan insana ait olduğu için sünnet, sadece bir davranış yasası olmaktan öte normatif bir ahlak yasasıdır.² Söz konusu örnek davranışın sahibi Peygamber olunca, bu sünnet normatif olma özelliğini bizzat Kur'an'dan alır.

Nasıl ki Kur'an Allah'ın değişmez sünnetinden bahsediyorsa, aynı şekilde -bazen tenkid etmesine rağmen- Hz. Peygamber'in örnek davranışından da bahsetmektedir.³

Fazlur Rahman, batılı ilim adamlarının sünneti toplum içinde nesiller boyu uygulana uygulana normatif bir özellik kazanan tatbikat olarak tanımlamalarını da tenkid ederek, bu tatbikatın başlangıçta normatif kabul edildikleri için uygulama alanı bulduklarını belirtmektedir. Bu yönüyle sünnet, toplum içinde uzun bir geçmişi olduğu için zamanla normatiflik unsuru kazanan gelenekten ayrı mütalaa edilmelidir.⁴

Fazlur Rahman bazı batılı İslamiyatçıların, sünnet ve Peygamber sünneti kavramıyla ilgili görüşlerine temas ederek, bunları tenkid eder. Ona göre, Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Morgoliouth, Lammens, ve Joseph Schacht gibi müsteşriklerin münhasıran Nebvî sünnet kavramını reddetmelerinin sebepleri şunlardır:

1. Onlar, sünnet muhtevâsının bir kısmını İslam öncesi Arab âdet ve değerlerinin doğrudan devamı olarak görüyorlardı.

2. Sünnet muhtevâsının büyük bir kısmı ilk İslam hukukçularının hür düşünce hareketinin bir neticesiydi ve hepsinden önemlisi bu muhteva içinde Yahudi kaynaklarından, Bizans ve İran idari tatbikatından yeni unsurlar da yer alıyordu.

3. Hadis hareketi İicri II. yüzyılın sonlarından itibaren büyük çaplı bir hareket halini aldığı zaman ilk

1. Adı geçen makteleler sırasıyla bu kitabın 1-26, 27-84 ve 175-191'nci sayfaları arasında yer almaktadır.

2. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi, 1965, s.1

3. A.e, 7.

4. A.e, 2.

devrin bütün sünneti, "Peygamber Sünneti" kavramı altında Hz.Peygamber'e sözlü olarak atfedildi.⁵

Fazlur Rahman bu açıklamaları sünnetin muhtevası bakımından doğru kabul etmekle beraber "Peygamberin Sünneti" kavramı açısından yanlış bulmaktadır. Kendi görüşlerini şöyle maddeleştirir:

1. Hz.Peygamberin sünneti İslam'ın başlangıcından beri geçerli ve işlerliği olan bir anlayışı ve sonuna kadar da öylece devam etti.

2. Hz.Peygamberin arkasında bıraktığı sünnet miktar olarak çok azdı ve muhteva olarak tamamen spesifik (belirlenmiş) de değildi.

3. Peygamber asrından sonra sünnet kavramı, sadece Peygamberin sünnetini değil, aynı zamanda bu sünnetin yorumlarını da kapsar hale geldi. Bu anlamıyla sünnet, zorunlu olarak devamlı genişleyen bir süreç olan cemaatin icmâsını da içine alıyordu.

4. Büyük çaplı hadis hareketinin başlamasından sonra, sünnet, icihad ve icma arasındaki organik bağ tahrip edildi.⁶

Fazlur Rahman, İslam hukukçularının çizdiği tablonun aksine, Hz.Peygamberin devlet idaresinden ibadet temizliğine varıncaya kadar insan hayatının bütün ayrıntılarını düzenleyen bir hukukçu gibi davranma eğiliminde olmadığını belirtir.⁷ "Onun örnekliği sadece din ve devletle ilgili önemli politik kararlar ve ahlaki ilkeler konusundaydı"⁸ der.

O, Nebvî sünneti, özel bir muhteva ile dolu olmayan genel bir şemsiye kavram olarak görür. Zira belirli bir konuda Peygamberin özel bir davranışı sözkonusu olmasa bile, yine de o konuyla ilgili Peygamber sünnetinden bahsetmek mümkündür. Mesela Hasan Basri, Emevi Halifesi Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı bir mektupda, irade hürriyeti ve beşeri sorumluluğu teyiden Hz.Peygamberden herhangi bir hadis nakledilmemekle beraber, bunun yine de Peygamberin sünneti olduğunu kaydeder. Çünkü Hz.Peygamber ve Ashâb, davranışlarıyla "Cibr" inancını (irade hürriyeti olmadığını) kesinlikle reddeden bir tutum izlemişlerdir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Nebvî sünnet bir kesin kurallar dizisi olmaktan ziyade yön gösteren bir işaretir. Bundan

çıkarılacak diğer bir neticede ilk Müslümanların düşünce hareketinin temelinde "ideal sünnet" in yattığıdır. İctihad ve icma bu sünnetin zorunlu tamamlayıcıları ve sünnetin tedricen tamamlandığı tarihi aşamalıdır.⁹

Yaşayan Sünnet

Fazlur Rahman'ın, adı geçen makalelerde en çok üzerinde durduğu ve önem verdiği kavram "yaşayan sünnet" (living sunnah) kavramıdır. Biraz önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere O'nun bu kavramla kasdettiği şey özetle şudur: Hz.Peygamber'in vefatından sonra, Sahâbe, Tabiün ve Etbau't-Tabiîn nesillerini kapsayan ilk İslam toplumu, alimleri ve idarecileri yoluyla, Hz.Peygamber'i ve O'nun sahih sünnetini esas alarak, karşılaştıkları her türlü probleme çözüm üretmişler ve bu faaliyeti "sünnet" kavramının genel kapsamı içinde mütâlaa etmişlerdir. Bir yanda miktarı az da olsa Hz.Peygamberin sahih sünneti, diğer yanda da ilk devir Müslümanlarının Nebvî modelle bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve tatbikat vardır. Yorum, icihad ve toplumun örf ve adetlerini de içine alan bu ikinci kısım, cemaatin yaşayan sünnetini oluşturmaktadır. Bu oluşum, Şafii'ye kadar normal seyrinde devam etmişken onun, "yaşayan sünnet" yerine, hadisi kesin otorite olarak ikame etmesiyle sekteye uğramış, daha sonra özellikle hadiscilerin "yaşayan sünnet" birikimini hadisleştirerek buna kesin ve değişmez bir şekil vermeleriyle geri dönülmez bir yola girilmiştir.

"Yaşayan Sünnet" tabiri, ilk bakışta Joseph Schacht (1902-1969) in "Yaşayan Gelenek" (living tradition)¹⁰ kavramını çağrıştırmaktadır. Nitekim bu kavramın mucidi Schacht'tır. İki tabir arasında bazı benzerlikler bulunmakla beraber, önemli bir fark da mevcuttur. Şöyle ki: Schacht kendinden önceki diğer müsteşrikler gibi "sünnet"i, İslam öncesi Arap gelenek ve değerlerinin bir devamı olarak görmektedir. Yani İslam'dan önce mevcut olan gelenek İslamdan sonra da, Peygamberin sünnetinden büyük ölçüde bağımsız ve zaman zaman ona üstün bir statüde devam etmiştir. Şafii'ye kadar ilk İslam hukukçularının serbestçe yorumlayıp değerlendirdikleri sünnet malzemesi, —her ne kadar zaman zaman Peygambere isnad ederek meşrulaştırmaya çalışsalar da—

5. A.e, 5.

6. A.e, 6.

7. A.e, 10.

8. A.e, 12.

9. A.e, 12.

10. Bkz; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* Oxford, 1950, s.58.

toplumun İslam öncesinden beri süregelen yaşayan geleneğinden başka bir şey değildir.¹¹

Halbuki Fazlur Rahman İslam öncesi Arap geleneğini normatif kabul etmediği gibi, sünnetin de normatiflik unsurunu bizzat Hz.Peygamber'den aldığını belirtir. Ona göre, Şafii'den önceki hukukçular kendi görüşlerini ve çözümlerini Peygamber sünnetinin genel çerçevesi içinde mütalaa etmişler, böylece sünnetin hayatiyetini sağlayarak "yaşayan sünnet"i oluşturmuşlardır.

Fazlur Rahman, Malik'in Muvatta'ında hadisleri zikrettikten sonra sık sık kullandığı " السنة عندنا... " (Bize göre sünnet budur), " الأمر عندنا الذي لا اختلاف فيه " (Bize göre üzerinde ihtilaf olmayan amel budur), " الأمر الجميع عليه عندنا " (Bize göre üzerinde ittifak olunan amel budur) gibi tabirlerden hareketle O'nun sünnet

terimini iki ayrı anlamda kullanmış olduğunu belirtmektedir. Biri yukarıdaki tabirlerde geçen ve "Medinede ki yerleşik uygulamayı ifade eden " "sünnet", diğeri yetkili (authoritative) veya kuralsal (normative) bir örnek olan "sünnet". İkinci durumda sünnet ya Peygamberin veya daha alt seviyede bir otoritenin yine "Nebevî sünnet" çerçevesi içinde tesis etmiş olduğu uygulamayı ifade etmektedir.¹²

Burada hemen belirtelim ki, Malik'in kendi uygulamalarına işaret etmek için kullandığı " الأمر عندنا... السنة عندنا... العمل عندنا... " tabirlerin, bize göre, ortak bir manası vardır, o da "bizde ki uygulama budur" şeklindedir. Yani Malik, sünnet tabirini burada sözlük anlamı itibarıyla kullanmış ve bunu Peygamber sünnetine karşı ayrı bir istilah olarak düşünmemiştir. Nitekim " السنة عندنا... " şeklinde belirttiği uygulamaların

11. Schacht'ın bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Schacht'a göre, sünneti, "Peygamberin örnek davranışı" olarak tarif eden ilk fakih Şafii'dir ve ondan önceki fakihlerin nazarında sünnetin mutlaka Peygamberle alakalı olması şart değildir. Çünkü sünnet ananevi ve genel kabul görmüş tatbikatla aynı derecede tutularak "yaşayan sünneti (veya geleneği)" oluşturuyor, ideal olmakla beraber cemiyetin geleneksel adetlerini temsil ediyordu. (The Origins, 2)
- Ona göre, Şafii'den önceki eski hukuk ekollerinin Hz.Peygamber'in sünnetinden tamamen ayrı bir "yaşayan gelenek" leri vardır ve aynı seviyede kabul ettikleri Peygamberden gelen hadislerle, Sahabe ve Tabii'nden nakledilen görüşleri bu gelenek ışığında yorumlayarak, "yaşayan gelenek" lerine bunların üzerinde bir mevki vermişlerdir (A.e, 3).
- Schacht "Peygamberin Sünneti" tabirinin ilk devir Medine metinlerinde nadir olarak geçtiğini (A.e, 63) ve genel olarak eski hukuk mekteplerinde Sahabe ve Tabii'nden nakledilen görüşlerin Peygamberden nakledilenden fazla olduğunu belirtmektedir (A.e, 22). Hatta ona göre, mesela Medineliler, Sahabeden nakledilen kavilleri Peygamberden gelen hadislere tercih etmektedirler (A.e, 24). Şafii'nin "haber-i hassa" yı reddeden kimseler olarak belirttiği zümre, Schacht'a göre, mekteb'in yaşayan sünnetini Peygamberden nakledilen hadislere tercih eden eski hukuk mekteplerinin tabiiileridir (A.e, 41). Hatta onlar, Hz.Peygamberden nakledilen özellikle "haber-i vâhid" leri kendi hukuk ekollerinin "yaşayan sünnet" fikrine zarar veren yeni bir görüş olarak karşıyorlardı (A.e, 59).
- Suriyeli Evzâf'de aynı çizgiyi takib etmiştir. Onun yaşayan sünnet fikri Peygamberle başlayarak, ilk dört halifenin ve daha sonraki idarecilerin muhafaza ettikleri ve ulemanın sıhatını teyid ettikleri, Müslümanların kesintisiz tatbikatından ibarettir. Müslümanların sürekli tatbikatı katf bir unsurdur. Peygambere veya ilk halifelere rucu ihtiyaridir. Fakat bu, tatbikatın tesisi için zaruri değildir (A.e, 70). Evzâf Müslümanların devam edegelen tatbikatını Peygamber tarafından önceden ortaya konulmuş bir hükme dayandırıp dayandırmamaya bakmaksızın, Peygamberin devrine kadar götürerek bu tatbikata onun otoritesini vermeye mütemayildir. Bu özelliği ile o, Iraklılarla birleşmektedir (A.e, 73).
- Iraklılara gelince onların anladığı mânâda Peygamberin sünneti, Peygamberden nakledilen hadisler manasında ve mutlaka onun tarafından söylenmiş olması gereken şeyler değildir. O ilgili hukuk mektebinin Peygamberin himâye ve desteği altına koyduğu sadece "yaşayan sünnet" den ibarettir (A.e, 75) Eğer Iraklılar, "Peygamberin Sünneti" tabirini kullanmışlarsa, bunu kendi yaşayan sünnetlerine Peygamberin genel otoritesi altında hak kazandırmak amacıyla kullanmışlardır (A.e, 44, dipnot 2).
- Schacht'a göre Ebu Yusuf haber-i vâhid'e karşı sünneti yani kendi yaşayan sünnetlerini delil olarak öne sürmekte ve (mahfuz ve maruf sünnet) adını verdiği bu sünneti, Peygamber'e dayandırılan hadislerden ayırmaktadır (A.e, 75) (Schacht'ın bu görüşünün yanlışlığı için bkz; Ebû Yusuf, er-Redd, s.67).
- Eski hukuk ekollerinin bu ortak tavrını, Şafii'nin geliştirdiği sünnet anlayışı tahrir etmiş ve O, sünnetin tatbikat veya icma ile değil, yalnız Peygambere kadar ulaşan hadislerle tesbit edileceğini savunmuştur (A.e, 77).
- Schacht'ın, icad edip geliştirdiği "yaşayan gelenek" kavramı çerçevesinde oluşturmak istediği model şu esasları içermektedir:
1. İlk Müslüman nesillerin (Sahabe, Tabii'n ve diğerleri) atalarından tevârüsen devraldıkları bir hukuk gelenekleri vardır. Bu "yaşayan gelenek" İslamla fazla bir değişikliğe uğramadığı gibi Şafii'ye kadar da İslamın etkisine fazla maruz kalmamıştır. Onların zaman zaman Peygambere sığınmaları kendi geleneklerine meşruiyet kazandırmak içindir. Nitekim çoğu yerde kendi geleneklerini, Peygamberlerin sünnetine tercih etmişlerdir.
 2. Sahabe ve Tabii'nden nakledilen mevkuf ve maktu haberler tamamen onların kendi zihinlerinin ürünüdür ve bunların Peygamberlerle şu veya bu şekilde bir bağlantısı yoktur.
 3. Eski hukuk ekolleri hüküm istihsalinde daha çok mevkuf ve maktu haberlere dayanıyorlarsa bunu bilinçli olarak yapıyorlar ve bununla Sahabe, Tabii'n ve daha sonrakilerin görüşlerini, Peygamber hadisleriyle aynı seviyede hatta daha üstün tuttıklarını göstermek istiyorlardı.
 4. Klasik ve diğer hadis mecmualarında yer alan hadislerin büyük bir çoğunluğu ancak Şafii'nin yaşadığı devirden sonra zuhur etmiştir. Sahabe ve daha sonraki otoritelerden nakledilen görüşler ile eski hukuk mekteplerinin "yaşayan gelenekleri" ne karşı Peygamberden nakledilen çok sayıda hukukî nitelikli hadisler hicri 2. asrın ortalarından itibaren ihdas edilmiştir (A.e, 4-5).
12. *Methodology*, 13-14.

arkasında mutlaka ya bir Peygamber sünneti yahud bir sahabî veya tabîî tatbikatı vardır.¹³

Malik'in kullandığı sünnet tabiriyle "Peygamber sünneti"ni temelde farklı mütalaa eden anlayış esas itibarıyla Schacht'ta ifadesini bulmuştur¹⁴ ve kaynakları Margoliouth ve Goldziher'e kadar uzanmaktadır. Nitekim Schacht sünnetin esas itibarıyla bir putperest tabiri olduğunu ve daha sonra İslam'a adapte edildiğini ortaya koyan Goldziher'in ve bir hukuk prensibi olarak sünnetin, aslında toplumun ideal veya normatif tatbikatı olduğunu, ancak daha sonraları "Peygamberin örnek davranışı" şeklinde sınırlı bir anlam kazandığını iddia eden Margoliouth'un kanaatlerini paylaşmaktadır. Onun için Schacht, kitabın "Sünnet, Uygulama ve Yaşayan Gelenek" başlıklı bölümünde eski hukuk mektepleri ile Şafî'nin kullandığı sünnet tabirlerini analiz ederek aralarındaki farkı göstermek amacını güttüğünü, böylece Margoliouth'un ulaştığı sonuçların da teyid edilmiş olacağını belirtmektedir.¹⁵

Bu konuda Fazlur Rahman Schacht'ın Muvatta'dan naklettiği örnek üzerinde durmaktadır.¹⁶

Burada yer alan mürsel hadise göre¹⁷ Hz.Peygamber ortaklar arasında taksim edilmemiş mallarda şuf'a ile hüküm vermiş, mallar (ev ve arazi) taksim edildikten sonra şuf'a hakkının olamayacağını belirtmiştir. Malik bu rivayetin devamında şöyle der:

وعلى ذلك السنة التي لا إختلاف فيها عندنا
"Bizde ki ihtilafsız (sünnet) uygulamada buna göre dir."
Schacht bu ibareye kendi görüşünü yansıtacak şekilde şöyle mana vermiştir. "Üzerinde ihtilafımız olmayan şey de aynı şekilde sünnettir." (To the same effect is the Sunna on which there is no disagreement amongst us).¹⁸
Schacht böylece, şuf'a ile ilgili bir hükmün eskiden beri Medine'de uygulanagelen bir tatbikat (sünnet) olduğunu vurgulamaktadır.

Schacht, Malik'in bu uygulamayı teyiden şuf'a ile ilgili herhangi bir sünnet olup olmadığı şeklinde, Saîd b. el-Müseyyib ve Süleymân b. Yesâr'a sorulan sorulara karşılık onların, "evet şuf'a ev ve arazidedir ve ancak or-

taklar arasında cârîdir" dediklerini naklettiğini ve hükmü bunun üzerine verdiğini belirtir.¹⁹ Schacht ayrıca, son ifadesinin Saîd b. el-Müseyyib ve Süleyman b. Yesar tarafından söylendiği veya onlara isnad edildiği zaman bu mesele hakkında ne Peygamberden ne de sahabeden hiç bir hadis bulunmadığı, Ebu Seleme b. Abdirrahman kanalıyla gelen mürsel hadisin ise daha sonraki bir döneme ait olup, isnadının sahte olduğunu kaydeder.²⁰

Fazlur Rahman'da Schacht'ın görüşlerine benzer şekilde İbn. Müseyyib'in sünnetten bahsederken Hz.Peygamberi zikretmediğini, Malik'in de bu konuda İbn Müseyyib'e isnaden hareketle, konuyla ilgili sünnetin bir Sahabî veya daha alt seviyede bir otorite tarafından tesis edilmiş olabileceğini kaydeder.²¹

Şuf'a tatbikatının cahiliye döneminden beri bilinip uygulandığı gözönüne alınırsa²² bu konuyla ilgili Hz.Peygambere isnad edilen rivayetleri kabul etmeyen Schacht'ın kendi görüşü çerçevesinde tutarlı olduğu söylenebilir. Çünkü o, daha önce de belirttiğimiz gibi sünneti toplumun süregelen tatbikatı şeklinde anlamaktadır. Halbuki bu durumda bile Hz.Peygamber'in kendinden öncede uygulanan bir tatbikat hakkında onu reddedici veya sınırlandırıcı yahud da aynen teyid edici bir beyanda bulunmuş olması pekala mümkündür.

Ancak, İslam öncesi Arap tatbikatını normatif kabul etmeyen Fazlur Rahman'ın bu sünneti, Hz.Peygamberden nakledilen rivayetlere rağmen, bir Sahabî veya Tabî'ye atfetmesi²³ kanaatimizce makul değildir. Çünkü cahiliye döneminden beri varolan ve Hz.Peygamberin de malumu bulunan bir konuda Sahabe veya Tabî'nun sünnet vâzetmesi normal görülemez. Bu durumda Sahabe veya daha sonraki nesiller muhtelif bir uygulama ortaya koyabilirler ki bu konuda en azından Muvatta da herhangi bir işaret yoktur.

Malik'in "Sünnet bize göre böyledir" ifadesiyle, İbn Müseyyib'e sorulan "bu konuda herhangi bir sünnet var mı? sorusundaki sünnet tabirlerini, birincisini "Medine'nin yerleşik tatbikatı", ikincisini "normatif örnek davranış" şeklinde ayıran Fazlur Rahman²⁴ bize göre

13. "Sünnet" in, Muvatta da, burada ki anlamından farklı kullanıldığı bir iki örnek verebiliriz:

فقال عبد الله بن عمر: إنها ليست سنة الصلاة... إنما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى...

Muvatta, İstanbul, 1981, Kitabu's-Salat, Bab.12, C.1, s.89.

Muvatta, Kitabu'd-Dahâyâ, Bab.6, C.II, 487. قال مالك: الضحية سنة وليست بواجبة.

14. Bkz; *The Origins*, 61 vd.

15. A.e, 58.

16. *Methodology*, 13-14; Krş. *The Origins*, 61; *Muvatta*, Kitabu's-Şuf'a Bab.1, C.II, s.713.

17. Hadis için ayrıca bkz; Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, *Muvatta*, Beyrut, 1984, 305; Buharî, *Sahih* İstanbul, 1981, Kitabu's-Şerike, Bab.8-9, C.III, s.112

18. *The Origins*, 61.

19. A.e, 61.

20. A.e, 61, dipnot 3.

21. *Methodology*, 14.

22. Bkz; İbn Manzur, *Lisānu'l Arab*, Beyrut, t.y. C.VIII, s.184.

23. *Methodology*, 14.

24. A.e, 13-14.

burada da bir yanlış anlama içindedir. Çünkü Malik, Peygamberden nakledilen hadisi zikrettikten sonra kendi uygulamalarının da bu istikamette olduğunu belirtmekte, arkasından Said b. el-Müseyyib ve Süleyman b. Yesar dan da aynı mealde ifadelerin kendisine ulaşmış olduğunu kaydetmekle bu konudaki Peygamber sünnetini teyid etmektedir. Şayet Malik, Said b. el-Müseyyibe sorulan soruyla, "Medine'nin yerleşik tabikat"ının dışında normatif bir "sünnet" araştırıldığını biliyor idiyse, ne diye Peygamberden nakledilen hadislere kitabında yer vermekte ve tabikatlarının da buna göre olduğunu söylemektedir?

İşte Schacht, Malik'in Muvatta'ında yer verdiği, yukarıda belirttiğimiz tabirlerle, Onun muasırı olan Iraklı ve Suriyeli fakihlerin kullandıkları bazı ifadelerden hareketle, eski hukuk ekollerinin kendilerince genel kabul görmüş tabikatını, bu konuda yerleşik bir terim olmadığı için, "o ekollerin yaşayan geleneği (veya sünneti) (living tradition of the ancient schools) olarak isimlendirmiştir.²⁵

Kanaatımızca, İmam Malik'in "bize göre sünnet budur", "bizde uygulama böyledir" gibi ifadeleri Medine'de İslam öncesinden beri varolan ve Kuran'dan ve Hz.Peygamber'in sünnetinden bağımsız gelişen bir Hukukî geleneğe değil, (Irak, Suriye gibi) diğer belgelerle aralarındaki fikh ihtilafa işaret eden, tabirlerdir. Yine Onun "duyduğum şeylerin en güzeli budur", "bana hoş gelen budur" gibi ifadeleri de, fakihlerin kendilerine ulaşan çok sayıda Peygamber hadisleri Sahabe ve Tabiün görüşleri arasından yaptıkları bir tercih faaliyetidir. Şayet onlar, Sahabe ve Tabiünün görüşlerine büyük önem vermişlerse bu, onların Peygamberden veya onu görenlerden bir şeyler işitmiş veya görmüş olmaları ihtimalinden dolaydır.

Fazlur Rahman'a göre "Hz.Peygamberin sünneti ilk Müslüman nesillerin ellerinde mevcut yeni malzemelerin ve ihtiyaçların ışığında Onun tabikatını yorumlamak suretiyle yaklaşılmaya çalıştıkları bir idealdir ve bu devamlı ve gelişen yorum, muhtelif bölgelere göre değişiklik arzetsen bile "sünnet" olarak adlandırılır.²⁶

Fazlur Rahman bu görüşünü delillendirmek için Ebû Yusuf'la Evzâf arasındaki bir tartışmaya yer verir.²⁷ Burada dikkati çeken şey her ikisinin de savdukları görüşü delillendirmek için Hz.Peygamber'in farklı tabikatına başvurmalarıdır. Evzâf kendi dayandığı sünneti

naklettikten sonra;

أحق من اقتدى وتمسك بسنته رسول الله صلى الله عليه
"kendisine uyulmaya ve sünnetine sarılmaya en layık kişi Allah'ın Resûlu (SAV)'dir." der.²⁸

Ebû Yusuf Evzâf'ı itiraz ederken, diğer insanların Hz.Peygambere benzemeyeceği gibi ehl-i kitab hakkındaki hükmünde Arablar hakkındaki hükme benzemeyeceğini, Allah'ın Resûlu'nun buradaki davranışının sadece Mekke ehline has olduğunu ve O'nun dışında hiç kimsenin böyle davranmaya yetkisi olmadığını ileri sürer ve Hz.Peygamber'in Hevazin, Hayber ve Beni Mustalik gazvelerindeki sünnetini örnek verir.²⁹

Fazlur Rahman burada, Evzâf'nin, "sünnetine uyulmaya en layık kişi Allah'ın Resulüdür" ifadesinden hareketle "sünnet veya uygulama özelliğini haiz örnek davranış yetkili herhangi biri tarafından ihdas edilebilir" sonucuna varmıştır.

Halbuki kelimenin sözlük anlamı dikkate alınırsa, yetkili yetkisiz herkesin bir sünneti olabilir ve Evzâf'de tabiatıyla, Peygamberin sünnetini herkesin sünnetinden üstün tutacaktır.

Fazlur Rahman, Ebû Yusuf'un, Hz.Peygamberin Mekke fethindeki uygulamasını istisna sayıp, sünnet kabul etmediğini, aynı şekilde Evzâf içinde Ebû Yusuf'un delil aldığı Peygamber tabikatının sünnet teşkil etmediğini belirtmektedir.³⁰ Ancak, ne Ebû Yusuf ne de Evzâf'nin böyle bir iddiası yoktur. Onların yaptıkları hüküm kaynağı olarak farklı sünnetleri tesbit etmiş olmalarıdır.

Fazlur Rahman'ın bu örnekten çıkardığı sonuç gerçekten önemlidir: "Şartlar gerektirdiği zaman istisna kuralı gibi uygulanmalıdır."³¹

Nebevî sünnetin bu serbest yorumlarıyla daha sonraki hukukçuların katı sünnet doktrini arasındaki tezada işaret eden Fazlur Rahman haklı olarak kanaatını şöyle ifade eder: "Bir yanda, Nebevî faaliyetin, şartlar gözönünde tutularak serbestçe uygulanışı, diğer yanda bir kere ve bütün durumlar için uygulanan değişmez kurallar, bir yanda Hz.Peygamberin gerçekleştirmek istediği şeye doğru durmak bilmeyen bir araştırma öte yanda ise, kesin ve tanımı yapılmış, kabuklaşmış katı bir sistem."³²

Fazlur Rahman, Ebu Yusuf'un kitabından başka bir örnek daha verir.³³ Burada Evzâf, esirlerin Dârul-

25. *The Origins*, 58.

26. *Methodology*, 27.

27. Tartışma için bkz; *er-Redd*, 131-135.

28. A.e, 131.

29. *er-Redd*, 131-135.

30. *Methodology*, 29.

31. Aynı yer

32. Aynı yer

33. *Methodology*, 29-30, Kırç, *The Origins*, 74-75, *er-Redd*, 75-76.

Harb'de satılmaları konusunda Halife II.Velid'in (126/744'te) öldürülüşüne kadar müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını söyler, Ebu Yusuf, esirlerin Daru'l-İslam'a girilmeden satılmasını kerih gören Ebu Hanife'yi müdafaa sadedinde şöyle der: "Haram ve helala taalluk eden bir hükümde, insanlar böyle yapmaktaydılar gibi bir söze istinad edilemez. Çünkü insanların çoğu helal olmayan ve yapmamaları gereken şeyleri yapıyorlar. Burada esas alınacak şey sadece Resulullah (SAV) in sünneti ve Onun geçmiş Ashâbını ve fukahânın uygulamalarıdır."³⁴

Aynı örneği veren Schacht son cümleyi doğru anlamış ve orijinal metni de yanına koymuştur.³⁵ Ancak Fazlur Rahman muhtemelen yanlış okumadan mutevelid değişik bir tercüme yapmıştır. Şöyleki:

إِنَّمَا يُؤْخَذُ فِي هَذَا بِالسُّنَّةِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ اصْحَابِهِ وَمِنْ قَوْمِ فَتَاهَا

ibaresinde, "an Resulillah" dan sonra gelen "ve" atfı harfini "ev" şeklinde okuyarak "The basis of Judgement Should be the Sunnah of the Prophet or of the early generations (salaf)...."³⁶ şeklinde çevirmiş ve Hz.Peygamberin sünnetinin yerine, sahabe ve fukahânın sünnetinin de ikame edilebileceği gibi farklı bir anlamaya yol açmıştır.

Fazlur Rahman buradan şöyle bir sonuca ulaşır: "İdeal olarak şüphesiz Nebvî modele kadar uzanmakla beraber, Evzâî'nin de içinde yer aldığı ilk fakihlerce kullanılan sünnet mefhumu, kendi hakiki unsurları içinde, ümmetin tatbikatını kapsamaktadır. Gerçekten de el-Evzâî devamlı olarak Müslümanların ve onların siyasî ve askerî liderlerinin tatbikatından ve alimlerin muvafakatından, tıpkı İmam Malik'in sözünü ettiği "Medine'nin tatbikatı" na müradif terimler gibi bahsetmektedir. Artık kesinlikle anlaşılmaktadır ki, burada ilk Müslüman kuşakların yaşayan tatbikatı ile karşı karşıyayız. Yine açıktır ki, "yaşayan sünnet" olarak da isimlendirilebilecek bu sünnet, toplumun icmâsı ile özdeşdir ve ulemanın icihadlarını, siyasî liderlerin gündelik idarî kararlarını da kapsamaktadır."³⁷

Daha önce de temas ettiğimiz gibi Evzâî ve Malik'in de içinde buldukları ilk devir fakihleri Fazlur Rahman'ın savunduğundan farklı olarak³⁸

Hız.Peygamberin sünnetini, Onun dışında hiçbir uygulamayla aynı değerde görmemişlerdir. Evzâî ve diğerleri şayet ulemanın, siyasî ve idarî yöneticilerin tatbikatını delil olarak ileri sürmüşlerse bu, Hız.Peygamberin sünnetinin de o yolda olduğunu ispat içindir. Onun dışında Peygamber döneminde vuku bulmamış ve ilk defa karşılaşılan bir olayda ilk dört halifenin ve diğer yöneticilerin tatbikatını zikretmeleri gayet tabiidir. Nitetim Evzâî, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî*'de yer alan 32 konunun 19'unda ilk olarak Hız.Peygamberin sünnetine atıfta bulunmuş, diğerlerinde de dört halifenin ve diğer yöneticilerin (mesela Ömer b. Abdilaziz'in) tatbikatını veya şeyhlerinden kendisine ulaşan malumatı nakletmiştir. Ebu Yusuf kitabın müellifi olduğu için, kendi görüşlerini müdafaa ederken tabiatıyla daha çok hadis ve sünnete yer vermiş, bununla beraber tartışılan konuyla ilgili Peygamber sünnetini teyiden, geçmişin tatbikatına da müracaat etmiştir.³⁹

Burada, Evzâî'nin Hız.Peygamber'in sünnetine itibaen Ebu Hanifeye karşı çıktığı ve yöneticinin (imamın) bu sünnetin aksine davranışta bulunmaya yetkisinin olmadığını açıkça belirttiği bir örneğe sadece atıfta bulunmak istiyoruz.⁴⁰

Fazlur Rahman, kitabında Ebu Yusuf'un Hicazlılara yönelik şu tenkidini naklederek; «Hicaz ehli bir hüküm verirler, onlara bunu nereden aldınız denilince "sünnet böyle cari oldu" derler. Belki de bu Medine çarşı pazarlarında veya taşrada zekat toplayan birinin verdiği karardır.»⁴¹

Fazlur Rahman, Ebû Yusuf'un daha önce Evzâî'ye burada da Hicaz ehline yönelttiği tenkidten şu sonucu çıkartmıştır: "Hicri 2. asrın ortalarından itibaren fikhin teorik çerçevesinde bir gelişme olmuştur. Bu gelişme yaşayan sünnet'e karşı tenkidî bir tavır yansıtmakta, bir fakih veya siyasî bir lider tarafından verilen hiçbir kararın, sünnetin bir cüzü olarak kabul edilemeyeceğini ve sadece fikhî iyi bilenlerin ve yüksek zeka sahibi kimselerin yaşayan sünnetin muhtevasını genişletmeye mezun olduğunu savunmaktadır. Yaşayan sünnet fikri kesinlikle reddedilmemiş, fakat bu yaşayan sünnetin üzerine bina edileceği sağlam ve emin bir metodoloji aranmıştır."⁴²

Bildiğimiz kadarıyla ilk devir ulemasının, birbirlerini Hız.Peygamberin sünnetine uymamakla suçlamaları az rastlanan bir durum değildir. Üstelik bu suçlamalardan

34. *er-Redd*, 76.

35. Bkz; *The Origins*, 75.

36. *Methodology*, 30.

37. *Methodology*, 30, Krş. *The Origins*, 70 vd.

38. Bkz; *Methodology*, 39.

39. Örnek olarak bkz *er-Redd*, 67.

40. Bkz; A.e, 70-71.

41. *Methodology*, 30, Krş. *er-Redd*, 11; *The Origins*, 74.

42. *Methodology*, 31.

en çok nasibini alan, Ebu Yusuf'un da içinde yer aldığı Irak Ekolüdür.

Kanatımızca Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" kavramını ispatlayabilmesi için daha çok örnek vermesine ihtiyaç vardır. Ayrıca bu örneklerinden bazılarının yanlış değerlendirilmesinden sakınılmalıdır. Bunu şu örnekle açıklamaya çalışalım:

Ebu Yusuf "rivayetlerin çoğaldığını, bu yüzden Kitap ve Sünnet'e uygun olmayan ve fakihlerce bilinmeyen rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini belirttiğinden sonra,

...فأياك وشاة الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من

الحديث وما يعرفه الفقهاء وما يوافق الكتاب والسنة. "Şaz hadis (herkesin bilmediği tek hadisler)'den sakın; cemaatin amel ettiği, fakihlerin bildiği, kitap ve sünnete uygun olan hadisi al" demektir.⁴³

Fazlur rahman metinde geçen

...وعليك بما عليه الجماعة من الحديث ibaresini "... keep close to collective spirit (al-Jamaah) of Hadith" (hadisin ortak ruhuna yapış) şeklinde çevirmiştir. Daha sonra, Ebu Yusuf'un "Kuran ve maruf sünneti kendine önder yap, buna tabi ol" ifadesini nakleden Fazlur Rahman, "böylece Ebu Yusuf, hadisin kolektif tabiatı veya ruhunun ölçüsü olarak "maruf sünneti" esas almıştır" demektir. Bu arada, bu kolektivite veya "ortak tabiat" teriminin çok önemli olduğunu ve bunun daha sonra sünnet terimiyle bağlantılı olarak, Müslümanların çoğunluğuna veya müşterekliğine (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) tahsis edildiğini söylemeyi de ihmal etmemiştir.⁴⁴

Fazlur Rahman'ın farklı anladığı ibareyi daha iyi kavrayabilmek için Ebu Yusuf'un şaz hadislerle neyi kastedtiğini bilmek yeterlidir. Ona göre şaz hadisler tek hadislerdir.

لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد وكان الواحد عندنا شاذاً لأن أخذ به

"Ne Resulullah (SAV)'den ne de herhangi bir ashabından tek bir hadis dışında, Onun iki at içinde (ganimetten) pay verdiği bize ulaşmamıştır. Tek hadis bize göre şazdır. Onunla amel etmeyiz."⁴⁵

Ebu Yusuf daha önceki ifadesinde, sakınılmasını istediği şaz (tek) hadise karşılık, çoğunluğun (cemaatin) bilip amel ettiği hadisin delil alınmasını istemektedir. Bunun ötesinde başka bir mana aramak gereksizdir.

Fazlur Rahman diğer bir makalesinde⁴⁶ "yaşayan sünnet" i veya daha doğru bir ifade ile sünnetin yaşayan ruhunu başarılı bir şekilde temsil eden Hz.Ömer'in uygulamalarından örnekler verir:

Hz.Peygamber savaşta elde edilen arazileri ganimetin bir parçası olarak savaşa katılanlara dağıttığı halde, Hz.Ömer bu şekilde ele geçirilen Irak ve Mısır arazisini savaşçılara dağıtmayı reddetmiştir. Burada Hz.Ömer daha sonrakilerin nass veya muhkem diye tanımladıkları Kuran ayetlerini ve Peygamber sünnetini harfiyyen uygulamak yerine, sosyo-ekonomik şartların, dolayısıyla Hz.Peygamberin hayatı boyunca tesis etmeye çalıştığı adalet ilkesinin gereğini yerine getirmiştir. Çünkü o, bir yandan büyük arazi sahibi olarak Arab askerlerinin cihad gayretinin söneceğini, diğer yandan ellerinden alınacak toprakları yüzünden o belde halkının ve gelecek nesillerinin büyük bir haksızlığa maruz kalacağını düşünmüştü. O halde, Hz.Peygamber'in sünnetinden şekli olarak ayrılmış görünen Hz.Ömer böyle davranmakla, Peygamber sünnetinin özünü muhafaza etmeyi amaçlamıştır.⁴⁷

Hz.Ömer, Ümmü'l Veled'in (efendisinden çocuk sahibi olan cariye) satılmasını, hibe edilmesini ve miras bırakılmasını yasaklamıştır. O, efendisi ölene kadar onun hizmetindedir, efendisi ölünce kendiliğinden hürriyetini kazanır. Halbuki Hz.Peygamber eskiden beri tatbik edilen ve zamanında önemli bir sosyal problem oluşturmayan bu uygulamayı yasaklamamıştı. Ancak Hz.Ömer fetihler yoluyla köle ve cariyelerin çoğaldığı, ümmü'l veledlerin hızla arttığı kendi döneminde yasaklamış, sünnetin temellerini canlı, güçlü ve gelişmeye açık tutabilmek için bir sünnete ayrık hareket etmiştir.⁴⁸

Fazlur Rahman'a göre ulemâ, Hz.Ömer'in bu tedbirini sadece onun bir sözü olarak kaydetmekle yetinmişlerdir. Tarihi rivayetler, tarihî ve sosyolojik bir zeminde değerlendirilerek çalışılmadığı ve gözümüzün önünde canlandırılmadığı için, bu metinler ölü malzeme olarak okunup geçilmiştir. Mesela Malik, ümmü'l veled'in bazı durumlarda satışına cevaz verirken, Hz.Ömer'in bu uygulamasına atıfta bile bulunmamıştır.⁴⁹

Fazlur Rahman İslam Fıkınının kazuistik bir yapı arzemesini, hukukî olayların böylesine birbirleriyle bağlantı kurulmadan çözümlenmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla ona göre fikh, bir hukukî sistem için malzeme olmakla beraber, kendisi bir hukukî sistem olamamıştır.⁵⁰

43. er-Redd, 31; Krş. Methodology, 35; The Origins, 28.

44. Methodology, 35.

45. er-Redd 41 ve ayrıca bkz; 105.

46. "Social Change and Early Sunnah" Islamic Methodology, ss.175-191.

47. A.e, 179-182.

48. A.e, 182-183.

49. Methodology, 183-184.

50. A.e, 184-185.

Fazlur Rahman'ın Muvatta'dan verdiği örnekte şudur:

Furâfisa Ibn Umeyr el-Haneff'nin bir mükateb kölesi vardır. Köle efendisine olan borcunun hepsini bir defada ödeyerek azad olmak istemektedir. Ancak Furâfisa bunu reddeder. Köle Medine valisi Mervan b. el-Hakem'e başvurur. Mervan adamı çağırarak köleyi azad etmesini ister. Adam yine reddedince Mervan, mükatebin malının alınıp beytül' male konmasını, kendisinde serbest bırakılmasını söyler. Bunu gören Furâfisa, malı alarak, mukâtebi azad etmek zorunda kalır.

Bunu nakleden Malik, "Bizde ki uygulamada böyledir (فالأمر عندنا). Eğer mükateb taksitlerinin hepsini vadesi gelmeden öderse bu caizdir" demiştir.⁵¹

Fazlur Rahman bu örneklerden hareketle sünnetin, yani cemaatin yaşayan tatbikatının Şafîf sonrası Fıkıh doktrininin iddia ettiği gibi sadece Hz.Peygamber'in ameli olmadığını fakat, Müslümanların sürekli gelişen düşünme ve karar alma mekanizmalarının bir sonucu olduğunu belirtir. Mervan b. el Hakem'in bu kararı Malik'e göre tatbikatın veya sünnetin bir parçasıdır. Bu, Evzâf'nin ve Irak ekolünün sünnet kavramları içinde doğrudur. Fakat 2. asrın ortalarından itibaren bu serbest düşünce, büyük ölçüde hadis biçimine bürünmeye başlamıştır.

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: İlk müslüman cemaatin tatbikatının Peygamber sünnetine veya onun esprisine uygunluğunu tartışmak ayrı, bu tatbikatı geniş anlamda bile olsa sünnet olarak mütalaa etmek ayrı şeylerdir. Çünkü ilk devirlerden bu yana hadis ve sünnet denilince akla gelen ilk şey Hz.Peygamber'in söz ve davranışlarıdır. Bu kapsama, Müslümanların kıyas ve ictehad yoluyla ortaya koydukları görüşlerini de dahil etmek bazı yanlış anlamalara yol açabilir.

Bunun dışında kalan tesbitlerinde Fazlur Rahman'a katılmamak mümkün değildir. Gerçekten de yukarıda verilen örnekler, Peygamber sünnetinin, onu iyi anlayanlar ve özümseyenler elinde hayatietini nasıl koruduğunu göstermektedir. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi esas olan Peygamber tatbikatının esprisini yakalamaktır. Bu takdirde şeklen muhalefetin bir önemi olmayabilir. Çünkü toplum sürekli değişmekte, yeni ihtiyaçlar, yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Hz.Ömer zamanında bile yeni kararlara ihtiyaç hissettirecek

derecede değişmiş bir İslam toplumunun bugün ne durumda olduğunu kestirmek zor değildir.

Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" hakkındaki görüşlerinin bir bakıma özeti sayılabilecek dört tesbiti vardır:

1. İlk Müslümanların sünneti kavramsal ve az çok genel bir tarzda, Hz.Peygamberin sünnetiyle yakından bağlantılıydı. Müslümanların ilk tatbikatının Nebevî sünnet kavramından bağımsız olduğu görüşü mantıklı olamaz.

2. Bu ilk sünnetin gerçek muhtevası büyük ölçüde Müslümanların kendi ürünleriydi.

3. Bu muhtevanın yaratıcı unsuru, Nebevî sünnetin genel istikameti çerçevesinde üretilen ve icmayı da oluşturan kişisel ictehadı.

4. Sünnetin veya "kabul edilmiş tatbikat" manasına gelen sünnetin muhtevası icma ile aynıydı.⁵²

Fazlur Rahman ilk devir müslümanlarının tatbikatını Peygamberin sünnetiyle bağlantılı görerek Schacht'tan ayrılmaktadır. Ancak daha sonra hadisleşen bu tatbikat, her ikisine göre de o devir insanların ürünüdür.⁵³

İctihad ve ictehadlardan oluşan icma, Fazlur Rahman'ın "agreed practice" (kabul görmüş uygulama)⁵⁴ Schacht'ın "generally agreed practice" (genel kabul görmüş uygulama) veya "ancient meaning of sunna" (sünnetin eski anlamı)⁵⁵ dediği sünnetin muhtevası ile aynıdır.

Schacht ilk devir Müslümanlarının uygulamalarıyla Nebevî sünnet arasına kalın bir hat çekerek bu tatbikatı, Peygamberin teşriinden büyük ölçüde bağımsız görmüştür. Fazlur Rahman ise ilk Müslüman cemaatin tatbikatını Nebevî modelin ruhuna uygun gördüğü ve bunu kavram olarak ona attığı için bu tatbikata "yaşayan sünnet" demiştir.

Hadis

Fazlur Rahman elde mevcut hadis malzemesini tarihî hadis ve teknik hadis şeklinde ikiye ayırır.⁵⁶ Ona göre tarihî hadis Hz.Peygamberin biyografisidir ve anahatlarıyla çok bariz olan bu hadis, teknik hadisin yorumunda önemli bir tesbit noktası olarak görev yapacaktır.⁵⁷

51. A.e, 186-187; Krş, *Muvattâ*, "Kitabu'l Mukateb" Bab.7, C.II, s.800.

52. *Methodology*, 19.

53. Krş, *The Origins*, 4-5.

54. *Methodology*, 14.

55. *The Origins*, 58.

56. *Methodology*, 71.

57. A.e, 81.

Ona göre, sünnetin inkarı gayr-ı kabil tarihî muhteviyatını teşkil eden birtakım şeyler mevcuttur. Namaz, zekat, oruç, hac vs. en ince teferruatına kadar uygulama şekliyle o denli Nebevîdirler ki sadece samimiyetsiz biri bunları inkar edebilir. Aslında yalnızca Hz.Peygamberin değil, fakat ilk cemaatin da genel karakteri tartışmasız sabittir ve bazı tarihi ayrıntılar dışında temel özelliklerinde hiçbir problem yoktur.⁵⁸

Teknik hadise gelince o, büyük ölçüde sonradan düzenlenmiş (formüle edilmiş) ve Peygambere isnad edilmiş rivayetlerdir. Bunun içinde, Fazlur Rahman'ın fundemantal (temel'e ait) hadis dediği İslamî metodolojiyle ilgili rivayetler de vardır. Mesela hadisin lehindeki ve aleyhindeki rivayetler, icmaın meşruiyetine delil gösterilen hadisler bunlardandır. Ayrıca irade hürriyeti, insan sorumluluğu ve kaderle ilgili rivayetler, siyasi gelişmeleri ve itikadî ihtilafları yansıtan haberler, Hz.Peygamber'in gelecekteki olaylar hakkında söylemiş olduğu bildirilen kesin bilgiler de bu tür hadis içinde yer almaktadır. Ancak Fazlur Rahman Hz.Peygamber'inde diğer insanlar gibi tahminler de bulunabileceğini kabul etmektedir.⁵⁹ Onun bu konuda ortaya koyduğu prensip şudur: "Eğer bir hadis dolaylı veya dolaysız bir kehaneti içeriyorsa, bu kesin tarihî temellere istinaden Hz.Peygamberden sadır olmuş sahih bir hadis olarak kabul edilemez. Bu rivayet daha sonraki tarihin ilgili dönemine havale edilmelidir."⁶⁰ Mesela, Buharî ve Müslim'de yer alan siyasi problemlerle ilgili prediktif (kehanete dayalı) hadisleri, mükemmel (âlf) isnadlara sahip olmalarına rağmen, eğer tarihî açıdan samimi olacaksak, kabul etmemiz gerekir.⁶¹

Fazlur Rahman'a göre hadis tamamen tarihî olmasa bile, Peygamberin sünnetinden de bağımsız değildir. Aslında Hz.Peygamberin sünneti ile hadis arasında ayrılması mümkün olmayan çok yakın bir ilişki vardır. Şöyleki ilk Müslüman kuşaklar —kadılar, hukukçular, nazariyatçılar, usulcüler ve siyasiler— hadisi tafsilatlı bir şekilde ele almışlar ve Nebevî modeli Müslümanların ihtiyaçlarına göre yorumlamışlardır. Her nesilde bu şekilde ortaya çıkan ürünler "yaşayan sünnet" i

oluşturmuştur. Bu durumda hadis bu yaşayan sünnetin sözlü biçime aksetmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hz.Peygamber'in sünneti, yaşayan sünnette mevcut olduğu şekliyle hadiste de yer almıştır. Ancak yaşayan sünnet, yalnızca genel Nebevî modeli değil, icthad ve icma faaliyetlerinin sürekliliği sayesinde bu modelin bölgelere göre standartlaşmış yorumlarını da kapsamaktadır. Yaşayan sünnette sayısız ihtilafların mevcudiyetinin sebebi budur.⁶²

Fazlur Rahman yaşayan sünnetle teknik hadis arasında da bir ayırım yaparak, birincisinin canlı ve devamlı bir oluşum (süreç) olmasına rağmen diğerini resmi ve ilk üç asrın yaşayan sünnetinin sentezine kesin istikrar kazandırma çabası olduğunu belirtir. Ona göre hadisin resmîyet kazanmasıyla, başıboş bir şekilde devam eden yaşayan sünnet sürecine bazı düzenlemeler getirileceği beklenirken tam bir donukluk hasıl olmuştur. Bu gün yapılması gereken bu şekilciliğin yeniden çözülmesi ve yaşayan sünnet sürecinin yeniden işletilmesidir.⁶³

Netice olarak hadis temelde Nebevî modele dayanmakla birlikte ilk nesillerin bu model üzerine yapmış oldukları çalışmaları temsil etmektedir. Aslında O, Hz.Peygamber hakkında bizzat Müslümanlarca çıkarılmış ve formüle edilmiş vecizeler toplamıdır. Onun veciz bir karakter arzemesi tarihî olmadığını gösterir. O daha ziyade ilk Müslüman cemaatin Hz.Peygamber üzerine yaptıkları devasa ve abidevî bir şerhtir. Dolayısıyla Peygamberi temel almakla beraber ilk müslüman kuşakların bilgi ve hikmetinin bir hülasasını oluşturmaktadır.⁶⁴

Fazlur Rahman büyük bölümünün Hz.Peygamber'den sonra oluşturulduğunu savunduğu hadis külliyatı için "uydurma" veya "düzme" tabiri yerine "formulasyon" (düzenleme) tabirini kullanmayı tercih etmektedir. Çünkü hadisin lafzı Hz.Peygamber'e ulaşmasa da ruhu kesinlikle ulaşmaktadır. Hadis yaşayan sünneti temsil ettiği için de sahte olarak isimlendirilemez. Çünkü yaşayan sünnet uydurma değil, ancak Nebevî sünnetin gelişen yorumu ve formulasyonudur.⁶⁵

58. Aynı yer

59. *Methodology*, 46-47.

60. A.e, 46.

61. A.e, 72.

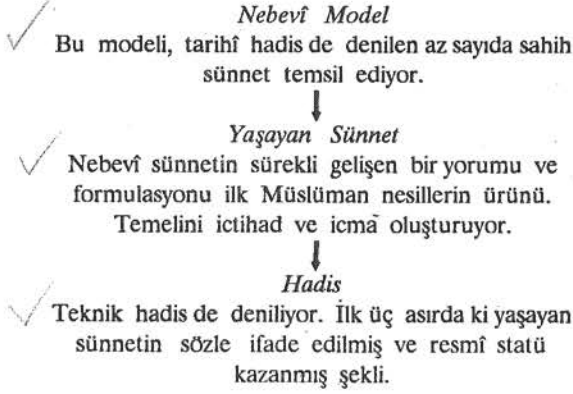
62. A.e, 74.

63. A.e, 75.

64. A.e, 76.

65. A.e, 80.

Daha kolay anlaşılması için Fazlur Rahman'ın görüşlerini şematik olarak şöyle özetleyebiliriz:



Fazlur Rahman'ın biyografik hadis dediği Hz.Peygamber'in siyer ve meğazisiyle, sırf ibadetlere müteallik rivayetleri sahih kabul etmesinin muhtemel sebepleri arasında, bu rivayetlerin, bunlara müşahid olan çok sayıda Sahabî tarafından nakledilmiş bulunması ve çeşitli maksatlara yönelik hadis uydurma için bu alanların uygun bir zemin oluşturmaması düşünülebilir. Ancak Fazlur Rahman'ın teknik hadis olarak nitelendirdiği bunun dışında kalan geniş hadis külliyyatını sonraki nesillerin ürünü olarak göstermesi tartışmaya açık bir konudur. Üstelik o, sonradan oluşturulduğunu söylediği bu hadisler için uydurma tabiri yerine düzenleme (formülasyon) tabirini kullanmayı tercih etmektedir. Çünkü ona göre, tabii bir süreç olan bu oluşum, Nebevî modele dayanmakta ve cemaatin "yaşayan sünneti" ni teşkil etmektedir.

Bizim buradaki endişemiz, bu oluşumla yine bir takım maksatlara ve ihtiyaçlara dayalı olarak ortaya çıkan

uydurma hadisler arasındaki sınırın nasıl tesbit edileceğidir. Aslında Kur'an ve sünneti esas alan her fikir ve her çözüm, Peygamber'e isnad edilse de edilmese de, İslamîdir. Bütün doğruların Peygamber'e ve onun sünnetine atfedilmesi zarureti de yoktur. Genel prensipler Kur'an ve sünnetten alındıktan sonra bunlara dayalı her görüşün bir değeri vardır. Fazlur Rahman'ın ilk devirlerden verdiği örneklerle anlatmak istediği şey de kanaatımızca budur.

Şüphesiz ilk İslam cemaatinin tatbikatından elde edeceğimiz pek çok ders vardır. Fazlur Rahman'ın da örneklerini verdiği özellikle Hz.Ömer'in uygulamaları ve ilk fakihlerin serbest yorumları bizim için yol göstericidir. Ancak her dönem kendi tarihî ortamı esas alınarak ve kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Ayrıca Fazlur Rahman'ın da haklı olarak belirttiği gibi⁶⁶ elde mevcut hadis ve sünnet malzemesi Kur'an esas olmak kaydıyla tarihî bir zeminde ve tarihî açıdan ele alınarak tahlil ve tenkide tâbî tutulmalıdır.⁶⁷

Makalemizi Fazlur Rahman'ın bu konudaki görüşlerin özünü teşkil eden şu cümlesiyle bitiriyor ve onun buradaki temennisine içtenlikle katılıyoruz: "İlk Müslüman nesillerin yaşayan sünneti o dönem için Kur'an'ın ve Nebevî faaliyetin gerçek ve başarılı bir yorumu olarak bize birçok ders vermektedir. Şüphesiz toplumlar ve onların yapıları söz konusu olduğu zaman o günkü yaşayan sünnetin bugün için aynen tekrarı mümkün değildir. Ama o dönemden tekrarı mümkün olan bir şey var. O nesiller nasıl ki Kur'an ve Sünnet'i kendi dönemlerinde kendi şartlarına uygun biçimde serbestçe yorumlamışlarsa, biz de aynen, kendi gayretimizle, kendi çağdaş tarihimizde aynı şeyi yapmak zorundayız."⁶⁸

66. *Methodology*, 81.

67. Böyle bir çalışma için bkz; Mehmet S. Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ank. Üniv. İlahiyat Fak.

68. *Methodology*, 178.