

Fazlur-Rahmân'ın "Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu" Adlı Eserine Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to Fazlur-Rahman's Islamic Methodology in History

Ebubekir SİFİL

Bu çalışmanın çerçevesi, Fazlurrahman'ın "**Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**" adıyla dilimize çevrilen kitabında konuyla ilgili olarak yer alan görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Onun özellikle İslâmî disiplinlerin –ve tabii bu arada Hadis ilminin– metodolojisi ve tarihî gelişimiyle ilgili görüşlerini oluşturan temel argümanlar büyük ölçüde bu eserde ortaya konduğu için bu çalışmanın bu başlık altında sunulmasında bir sakınca görmedik.

Bilindiği gibi Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet ile ilgili görüşleri, otantik anlayış ile büyük ölçüde bağdaşmazlık arzeder. Bu özelliği sebebiyle onun bu alandaki görüşleri ülkemizde önemli yankılar uyandırmış, yeni düşüncelerin oluşumuna küçümsenemeyecek katkılar sunmuştur.

Ancak bu düşüncelerin –yakın bir geçmişte İstanbul Belediyesi'nin gerçekleştirdiği organizasyon dışında– şu ana kadar arzu edilen seviyede kritik edildiğini söylemek zordur.

Gerek tarihî süreç, gerekse epistemolojik yapı açısından onun Hadis ve Sünnet'e getirdiği yaklaşımın sağlıklı bir biçimde değerlendirilebilmesi için onun bu bağlamdaki görüşlerinin kavramsal altyapısını çok iyi analiz edilmesi zorunludur. Şu halde önce Fazlurrahman'da Hadis ve Sünnet kavramları ile bu kavramların sıkı biçimde irtibatlandırıldığı İctihat, İcma gibi diğer unsurların ne ifade ettiğine bakmak gerekir.

Fazlurrahman'a Göre Sünnet, Hadis, İcma ve İctihat Kavramları

Fazlurrahman'a göre başlangıçtan beri mevcut ve geçerli olan Sünnet (Hz. Peygamber (s.a.v)'in Sünneti) kesin bir anlam ifade etmemektedir; nicelik olarak sınırlıdır ve insan hayatını detaylı olarak kesin bir şekilde düzenlememiştir.

Nebevî Sünnet'ten daha genel bir muhtevaya sahip olan "Yaşayan Sünnet" –ki Sünnet'in büyük bir kısmını oluşturmaktadır– ise, şahsî içtihatlarıyla mevcut Nebevî Sünnet'ten ya da uygulamalardan istidlallerde bulunan ve Sünnet'e dışarıdan, özellikle Yahudi kaynaklar ile Bizans ve İran'ın idarî uygulamalarından yeni unsurlar ilave eden

ilk dönem İslam Hukukçuları'nın hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucudur.¹

Sünnet kavramı Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden sonra, sadece bizzat Hz. Peygamber (s.a.v)'in Sünneti'ni değil, aynı zamanda Nebevî Sünnet'in yorumlarını da içermiştir. Sünnet'i oluşturan muhtevanın büyük kısmı ya İslam Öncesi Arabî uygulamaların bir devamı, ya da bizzat ilk dönem müslümanlarının özümseme ve istidlal yoluyla ortaya koydukları düşünsel faaliyetin sonucudur.²

Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadisi başlangıçtan beri mevcuttur ve bu, akli başında birinin inkâr edemeyeceği bir gerçektir.³

Hz. Peygamber (s.a.v)'in Sünneti, bilinmezlikten gelinemeyecek, ya da ihmal edilemeyecek kadar önemli olmakla birlikte Hadis, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında büyük ölçüde gayri resmî bir iş idi. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra Hadis'in yarı resmî bir statü kazandığı görülmektedir.

Eğer herhangi bir hadis, –Nebevî Sünnet'in taşıyıcısı olarak– varolmuşsa, mutlaka pratik gayeler için, yani cemaat içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için var olmuştur. İşte bu sebeptendir ki, yöneticiler ve hakimler tarafından, mevcut duruma göre serbestçe yorumlanmıştır. Böylece zaman içinde "Yaşayan Sünnet" ortaya çıkmıştır.

Hadislerin çok büyük bir kısmı, Nebevî Hadis'in tabii olarak az olması sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v)'e değil de, sonraki nesillere dayanmaktadır. Hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı, ilk nesil müslümanlarının Sünnet-İctihatlarından, kaynağını ferdf

(*)Bu yazı, Fazlurrahman hakkında kaleme aldığımız –yakında neşredilecek olan– bir kitabın geniş bir özetinden oluşmaktadır. Bu yazıda birkaç yerde işaret edeceğimiz gibi, Fazlurrahman'ın gerek burada ele alınan ve gerekse bu yazının hacmini zorlamamak için burada yer vermediğimiz başka görüşlerinin ayrıntılı değerlendirmesi ve kritiği sözünü ettiğimiz kitapta yapılmıştır.

¹A.g.e., 17.

Fazlurrahman, Batılı bir kısım İslamiyatçılara ait olan bu görüşün, özellikle Sünnet'in muhtevası açısından doğru olduğunu söyler. A.g.e., 18.

²A.g.e., 18-9.

³A.g.e., 45.

görüşte bulan, ama zaman içinde sapıklıklara ve aşırı mezhepçi görüşlere karşı verilen amansız mücadelelerden ve kavgalardan sonra İcma statüsünü kazanan, yani cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış olan İctihatlardan başka birşey değildir. Bir başka deyişle ilk dönemlerin Yaşayan Sünnet'i, ravi zincirlerinin zorunlu olarak ilavesi ile birlikte Hadis'in aynasına yansımış bulunuyordu.⁴

İcma, yorumlanmış Nebevî Sünnettir ya da sadece ikinci anlamıyla (fili uygulama anlamındaki) Sünnettir. Çünkü cemaatin kabul etmesi sonucu yavaş yavaş herkesçe kabul edilir duruma gelmiştir.⁵ Sünnet'in ya da ikinci anlamdaki Sünnet'in içeriği İcma ile aynıdır.

Bizzat Fazlurrahman'ın ifadelerinden –bütünlük arzemesine özen göstererek– seçtiğimiz bu pasajlar bize, yazımızın Sünnet, Hadis, İcma ve İctihat kavramlarının içini, otantik anlayışa yabancı ve onunla asla bağdaşmayacak bir şekilde doldurduğunu göstermektedir.

Peki Fazlurrahman bu yaklaşımını nasıl refere etmektedir? Onun mezkûr kavramların muhtevasını belirlerken temel aldığı noktalar, büyük ölçüde İmam Mâlik, İmam Ebû Yusuf ve İmam el-Evzâ'î'den ve bir de Hz. Ömer (r.a.)'in bazı uygulamalarından seçilmiş örneklerden oluşmaktadır. Fazlurrahman'ın zikrettiği bütün örneklerin analizi kuşkusuz ki böyle bir yazının sınırları içinde ele alınması mümkün olmayan bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu itibarla biz burada onun oluşturduğu kavramsal çerçevede belirleyici olan örneklerden birkaçını irdelemeye çalışacağız.

Hz. Ömer (r.a.)'in Uygulamaları

Fazlurrahman, "Her ne kadar geçmişteki atalarımızın "Yaşayan Sünneti" Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de kesinlikle aynen tekrarlanamaz..."⁶ dedikten sonra bu yargısına özellikle Hz. Ömer (r.a.)'in bazı uygulamalarını örnek göstermektedir.

Biz daha önceki bir yazımızda⁷ Hz. Ömer (r.a.)'in, günümüzde sık sık dile getirilen ve burada sözü edilen uygulamalarının genel bir çerçevesini çizmiş ve bu uygulamaların iç yüzünü ortaya koymuştuk.⁸

İcma-Sünnet İlişkisi

İcma-Sünnet ilişkisine gelince, üzerinde icma edilen konuların dayanağını, bir diğer deyişle İcma'nın senedini ya Kur'an ve Sünnet, ya da kıyas oluşturur. Bunlar dışındaki herhangi bir dayanağı olmayan görüşler bir noktada birleşse de buna İcma denmez. Çünkü İcma'da müçtehitlerin görüşleri muteberdir; müçtehitler ise delilsiz fetva veremezler. Delilsiz fetva vermek fıkıh ve fahişin görüşü İcma'da itibara alınmaz.⁹

Esasen Fazlurrahman'ın, İmam Mâlik'in Ehl-i Medine'nin ameli hakkındaki münferit görüşünden yola çıkarak konuyu alabildiğine genelleştirmesi, İcma ile Sünnet'i aynı kefeye koyması ve İcma hakkında "Bu içeriğin yaratıcı gücü, pek spesifik birşey olarak kabul

edilmeyen Nebevî Sünnet'in genel yönetimi altında İcma olarak şekillenen kişisel ictihad idi" demesi kabul edilmesi mümkün olmayan bir önermedir. Çünkü;

a- Ehl-i Medine'nin amelini (icmasını) delil olarak gören müçtehitler¹⁰ azınlıktadır. Hatta Ebû Yusuf bu konuda –el-Evzâ'î'ye bir itirazı esnasında– şöyle der: "Bu, Hicazlılar'ın, "Geçmişte Sünnet bu tarz uygulamayı öngörmüştür" şeklindeki sözlerine benzemektedir."¹¹

b- Ehl-i Medine'nin icmasını delil olarak görenlerin bu kanaati, Ehl-i Medine'nin ameline atfettikleri özel öneme dayanmaktadır. Peki Ehl-i Medine'nin ameli neye dayanmaktadır?

Malikî mezhebine mensup ulema, Ehl-i Medine'nin amellerini çeşitli kategorilere ayırarak değerlendirmişlerdir. Mesela el-Karafi'ye göre İmam Mâlik nazarında Ehl-i Medine'nin icması Hz. Peygamber (s.a.v)'den yapılan bir nakle dayanıyorsa o zaman delildir.¹²

Kadı İyâd da Ehl-i Medine'nin icmasını şu şekilde dörtlü bir taksime tabi tutar:

1- Hz. Peygamber (s.a.v)'den, O'nun kavli olarak nakledilenler.

2- Hz. Peygamber (s.a.v)'den, O'nun fiili olarak nakledilenler.

3- Hz. Peygamber (s.a.v)'in takriri olarak nakledilenler.

4- Hz. Peygamber (s.a.v)'in, Sahabe'yi herhangi bir amele zorlamadığı bilinen olaylar.¹³

Görüldüğü gibi Ehl-i Medine'nin ameli de neticede Hz. Peygamber (s.a.v)'e dayanmaktadır ve O'ndan bağımsız olarak kabul edilmiş bir delil değildir. Peki İmam Mâlik nazarında Ehl-i Medine'nin, dayanağı ictihat ve istinbat olan amelinin değeri nedir?

Malikî ulemasına göre;

a- Bunlar delil olamaz. (Bu görüş çoğunluğa aittir.)

b- Bunlar, diğer beldelerdeki ictihatlara tercih edilir. Aslı bir delil değildir.

⁴A.g.e., 58.

⁵A.g.e., 28.

⁶Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 184.

⁷"Bilgi ve Hikmet" dergisi, Bahar-1994/6, 141 vd.

⁸Hz. Ömer (r.a.)'in uygulamaları ile ilgili olarak yaptığımız bu tasnifte yer alan maddelerin örnekleri ve dolayısıyla Fazlurrahman'ın zikrettiği hususlar ile ilgili detaylı açıklama için, Fazlurrahman'ın görüşlerini ele aldığımız kitaba başvurulabilir.

⁹Abdülalî el-Ensârî, *Fevâihü'r-Rahamût*, II, 238.

¹⁰Muhammed Ebû Zehra, İmam Mâlik dışında Rebî'atu'r-Re'y'in de bu kanaatte olduğunu söyler. Bkz. *İmam Mâlik*, 325.

¹¹er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'î, 41.

¹²Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, 326.

¹³*Tertibu'l-Medârik*, I, 47 vd.

c- Bunlar da aslî bir delildir.¹⁴

Ancak burada hemen şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, İmam Mâlik ve Malikî fukahâsınca tercih edilen görüşe göre Ehl-i Medine'nin ameli, hiyerarşik düzende Kur'an, Sünnet ve İcma'dan sonra yer alan bir delildir.¹⁵

Sünnet'in Kuralsal Değeri

Fazlurrahman, İmam Ebû Yusuf'un, İmam el-Evzâ'i'nin görüşlerine reddiye olarak kaleme aldığı "**er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'i**" adlı eserindeki bir tartışmadan hareketle şöyle demektedir: "... Buradan çıkarılması gereken en açık sonuç şudur: Şartların gerektirdiği durumlarda kurala aykırılık bir kural olarak uygulanmalıdır."¹⁶

Mesele şudur: el-Evzâ'i, Mekke'nin fethi sırasında Mekke'yi terkedip Medine'deki müslümanlara katılmış olan kimselerin mallarını Hz. Peygamber (s.a.v) kendilerine iade etmiştir diyerek İmam Ebû Hanîfe'nin şu görüşüne karşı çıkmaktadır: Daru'l-harp'te müslüman olduktan sonra evini terkedip müslümanlara katılan bir kimsenin evinin bulunduğu topraklar daha sonra müslüman askerlerin eline geçerse, bu şahsın mülkiyetinde bulunan yerler kendisine geri verilmeyip, ganimet mallarına dahil edilir.

el-Evzâ'i, Hz. Peygamber (s.a.v)'in Mekke'nin fethi sırasındaki uygulamasını örnek gösterdikten sonra, "Kendisine uyulmaya ve Sünnet'ine sarılmaya en layık olan kimse Hz. Peygamber (s.a.v)'dir" der.

Buna karşılık Ebû Yusuf da Hz. Peygamber (s.a.v)'in Mekke'nin fethi esnasındaki bu uygulamasının sadece O'na mahsus olduğunu, O'ndan sonra herhangi bir kimsenin böyle bir uygulama yapamayacağını belirtir ve yine Hz. Peygamber (s.a.v)'in, Hevâzin, Beni Mustalık ve Hayber'deki uygulamalarının kendi görüşlerini desteklediğini zikreder.¹⁷

Fazlurrahman burada Ebû Yusuf'a hiç söylemediği şeyleri söyletmekte ve şöyle demektedir: "... Böylece iki hukukçunun, farklı yorumlar sonucu nasıl zıt sonuçlara ulaştığını görmüş bulunuyoruz. Ancak Ebu Yusuf tarafından Havâzinliler'le ilgili olarak "Hz. Peygamber'in Sünneti"nden söz ettiği ikinci ifadesinde "Sünnet" teriminin kullanılması da bizim için büyük bir önem arz etmektedir. Ebu Yusuf bu durumu da Sünnet'e aykırı istisnaî bir durum olarak kabul etmektedir. Ancak Sünnet'e olan aykırılık da "Sünnet" olarak isimlendirilmiştir."¹⁸

Fazlurrahman'ın buradaki hatası şu noktalardan kaynaklanmaktadır:

1- Herşeyden önce, görüldüğü gibi burada iki müçtehit imam, Hz. Peygamber (s.a.v)'in farklı uygulamalarını esas almakta ve onlara farklı vurgular yapmaktadır. Bu, -yazarın I. maddede ele aldığımız iddiasını çürüten bir delil olması bir yana- müçtehit imamların delil üzerinde yaptıkları metodolojik bir tartışmadır ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hangi uygulamasının kuralsal olduğunun tesbiti üzerinde yoğunlaşmaktadır.

2- İmam Ebû Yusuf, Hz. Peygamber (s.a.v)'in Mekke'nin fethi esnasındaki uygulamasını sadece O'na mahsus bir uygulama olarak değerlendirmiş, ayrıca Araplar ile Ehl-i Kitap ve Arap olmayanlar arasında da bu noktada fark bulunduğunu söylemiştir. Yani Ebû Yusuf'a göre el-Evzâ'i'nin ileri sürdüğü delil, tamamen istisnaî bir durumu yansıtmaktadır.

Buna karşın Hz. Peygamber (s.a.v)'in Hayber, Hevâzin ve Beni Mustalık gazvelerindeki uygulamalarının, buradakinin tersine tezahür ettiğini, uyulması ve esas alınması gerekenin de bu uygulamalar olduğunu söyler. Çünkü aksi halde hiç kimsenin savaşlarda düşman askerini esir alamaması, fey ve ganimetin de olmaması gerektiğini söyler.¹⁹

Dolayısıyla Ebû Yusuf'a göre Mekke uygulaması değil de, diğer uygulamalar Kuralsal Sünnet'i yansıtmaktadır.

Hadislerin Oluşum Süreci

Fazlurrahman'ın bu konu ile ilgili görüşlerini bu yazının başında özet olarak vermiştik.²⁰

Bu görüşleri kısaca şöyle maddeleştirebiliriz:

1- Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olan hadisler azdır.

2- İlk dönemlerde hadislerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olmayıp bu ilk nesillere aittir.

3- İlk dönemlerde hadislerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olmadığı halde hadisçiler daha sonra onları Hz. Peygamber (s.a.v)'e isnad etmişlerdir.

4- Fikhî mezhepler, hadisçilerin bu hareketine karşı koymuşlardır.

Şimdi bu maddeleri birer birer ele alalım:

1- Gerçekten Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olan., bizzat O'nun ağızından çıkmış bulunan hadislerin sayısı hakkında yazarın izhar ettiği bu kanaati paylaşmak mümkün değildir. Zira bizler biliyoruz ki, gerek Sahabe, gerekse daha sonraki nesiller, Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerinin kendilerinden sonra gelenlere aktarılması hususunda büyük gayretler sarfetmişlerdir. 23 yıl boyunca insanlara ibadetlerden günlük hayatta karşılaşılan kişisel ve toplumsal problemlere, devlet yönetiminden edep, ahlak vesaireye dair pek çok şey söylemiş olması gereken bir peygamberin söylediği sözlerin ve vaz ettiği kuralların az olduğunu söylemek gerçekle ne kadar bağdaşır? Hz. Peygamber (s.a.v), insanlara Din'i ulaştırmanın birinci el olması hasebiyle doğal olarak her türlü prob-

¹⁴A.g.e., I, 50 vd.

¹⁵Ebû Zehra, a.g.e., 257 (el-Karafi'den naklen).

¹⁶Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 43.

¹⁷Ebû Yusuf, er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'i, 129 vd.

¹⁸Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 43.

¹⁹Ebû Yusuf, a.g.e., 134.

²⁰Bkz. Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 47.

lemin çözümünde ve bilinmeyen konuların halinde başvurulacak yegâne merci konumundadır. Çünkü O, Kur'an'ı tebliğ ve beyan eden bir Peygamber olduğu kadar, aynı zamanda bir devlet başkanı, kadı, komutan, eğitici, yönlendirici, kısacası toplumdaki tek başvuru kaynağıdır. Böyle bir konumda olan bir kimsenin bu kadar süre içinde yapıp ettiklerinin, söylediklerinin ve onayladıklarının/reddettiklerinin "az" olduğunu söylemek mümkün müdür?

Ayrıca buradaki "az"ın ölçüsü ve miktarı nedir. Birşey neye göre az, neye göre çok olarak nitelendirilir? Bu da ayrıca tartışılması gereken bir sorudur.

2/3- İlk nesillerde hadislerin büyük bir kısmı gerçekten Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olmayıp bu dönemlerde yaşayanlara mı aittir?

Kaynaklar bize Hz. Peygamber (s.a.v)'den hadis naklederken alabildiğine temkinli ve sıkı davranan, bu işi manevî sorumluluğu büyük bir iş olarak telakki eden ilk nesillerin bu konudaki hassasiyeti hakkında bol miktarda malzeme vermektedir. Keza Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerini bir ilahî emanet olarak görüp, onu zayi olmanın ve karıştırmalardan korumak için uzun mesafeler kat ederek onu en âlî isnadıyla öğrenmek için türlü meşakkatlere katlanarak o dönemlerin alabildiğine güç şartları altında uzun mesafelere yolculuklar yapan kimselerin bu meşkûr gayretlerini de tarihten öğreniyoruz.²¹

Bu konuda alettenezzül söylenebilecek şey şu olabilir: Hz. Peygamber (s.a.v)'den hadis naklederken, bizzat O'nun ağzından çıkan kelimeleri nakledememe ve bu sebeple "Kim benim üzerimden bilerek yalan uydurursa..." tehdidinin muhatabı olma endişesiyle ancak çok iyi zabt ettikleri hadisleri "Hz. Peygamber (s.a.v) buyurdu ki..." diyerek nakledenler mevcuttur. Bu tavırda olanlar bunun yanı sıra lafızlarını çok iyi bellemedikleri, ama anlamını kavradıkları kimi hadisleri de "Hz. Peygamber (s.a.v) buyurdu ki..." demeden, ama fetva olarak veya kendi sözleri arasında nakletmişlerdir (mekuf, maktu hadis).²²

Bunun en güzel örneğini hadisçi el-A'meş'in şu sözü teşkil etmektedir: "İbrahim en-Neha'nin söylediğini işittigimiz hiçbir şey [verdiği verdiği hiçbir fetva] yoktur ki mervi olmasın."²³

Öte yandan birbirinden kilometrelerce uzakta olan farklı ülkelerdedi farklı ravilerin aynı hadisi aynı mahrece ulaştırarak aynı lafızlarla aktarması nasıl açıklanacaktır?

Bu konuda yazarın söylediklerinin doğru olmadığını gösteren en açık kanıt, bizzat hadisçilerin, merfu/mevsul rivayetleri diğerlerinden ayırmaları ve mürsel, mevkuf vb. rivayetleri zayıf saymalarıdır. Hatta hadisçilerin, rivayetlerin vaslında ve irdalinde ihtilaf ettiklerini ve bu sebeple birbirlerini eleştirdiklerini hadis kitapları bol örneklerle izletmektedir.

4- Fikhî mezheplerin, hadis hareketine karşı koyduklarını söylemek de bizce gerçeğin ifadesi değildir. Çünkü müçtehit imamlar için senedi bizzat Hz. Peygamber (s.a.v)'e kadar ulaşan ma'mulun bih hadisin, meselelerde delil olarak kullanılması dışında ne gibi bir

sakıncası (!) olabilir? Şahsen biz, herhangi bir müçtehit imamın veya fakihin, böyle bir hadisi sahih bir senetle Hz. Peygamber (s.a.v)'e ulaştırması sebebiyle bir hadisçiye karşı çıktığına dair örnek bilmiyoruz. Tam tersine, adı geçen el-A'meş ile Ebû Hanîfe arasında geçen konuşmada olduğu gibi²⁴ hadisçiler eczacı, müçtehitler ise doktor konumunda görülmüşlerdir. Yine tarih bize özellikle ilk dönem fukahasının, hadis konusunda kendilerini geliştirebilmek için çıktıkları ilmî seyahatler hakkında bol miktarda malumat vermektedir. Özellikle "Tabakât" kitaplarında konu hakkında herhangi bir kuşkuyla mahal bırakmayacak kadar bol malzeme bulmak mümkündür. Biz burada bunların ayrıntısına girmeyeceğiz.²⁵

Burada olsa olsa fikhîçilerin, ma'mulun bih olmayan ve şaz görülen rivayetlerin nakline karşı çıktığı söylenebilir. Nitekim aşağıdaki maddede bu hususa ait bir örnek zikredeceğiz. Ancak bunu genelleştirip fikhîçilerin, hadisçiler tarafından rivayet edilen bütün hadislerle karşı menfi bir tavır içinde olduğunu söylemek kabul edilemez. Kaldı ki şaz hadis hadisçiler nazarında da zayıftır ve bu tür hadislerle en az Fukaha kadar hadisçiler de karşıdır.

İmam Ebû Yusuf ve Hadis

A- Fazlurrahman Ebû Yusuf'un el-Evzâ'i'ye reddiye olarak kaleme aldığı mezkûr eserinde yer alan bir ifadeyi yanlış anlamakta ve bu anlayış üzerine yanlış yorumlar bina etmektedir.

Ebû Yusuf, hadislerin çoğalmasında ve tenkide tabi tutulmadan kabul edilmesi konusunda bir uyarı mahiyetinde şöyle demektedir: "Rivayetler oldukça çoğalıyor ve aralarından bilinmeyenler çıkıyor. Bu türlü rivayetleri Ehl-i Fıkıh da tanımıyor. Bunlar Kitap ve Sünnet'e de uygun düşmüyor. Onun için hadislerin şaz olanlarından sakın! Sana düşen, cemaatin üzerinde bulunduğu, Ehl-i Fıkıh'ın tanıdığı ve Kitap ve Sünnet'e uygun düşen hadislerle sarılmaktır. Bu türlü olan şeyleri [rivayet ve görüşleri] buna kıyas et. Netice itibarıyla Kur'an'a aykırı olan şeyler, rivayet tarihi ile gelmiş olsa bile Hz. Peygamber (s.a.v)'den değildir..."²⁶

²¹Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Abdüfettâh Ebû Gudde, *Safahât min Sabri'l-Ulemâ*, 39 vd.

²²Hadis Usulü hakkında kaleme alınmış eserlerin, özellikle "Rivâyet bi'l-ma'nâ" bahislerinde bu konu hakkında pek çok örnek bulmak mümkündür.

²³Bkz. el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 173-4.

Buradaki "mervi" sözü zahiren, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilmiş şeyleri anlattığı gibi, Sahabe'den rivayet edilmiş şeyler anlamına da gelebilir. Ancak el-A'meş'in hadisçi olduğu ve bu sözü en-Neha'nin görüşlerinin kıymetini ifade etmek için söylediği dikkate alınrsa, bu ifadenin merfu/mevsul rivayetleri anlatması ihtimali daha ağırlık kazanmaktadır.

²⁴el-Muvaffak el-Mokkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 139-41.

²⁵Bu konudaki örnekler için Bkz. ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, et-Tehânevî (Tanevî), *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu el-Muhaddisîn*.

²⁶Ebû Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, 31.

Fazlurrahman buradaki, "Onun için hadislerin şaz olanlarından sakın! Sana düşen, cemaatin üzerinde bulunduğu, Ehl-i Fıkh'ın tanıdığı ve Kitap ve Sünnet'e uygun düşen hadislerle sarılmaktır" ifadesini, "Hadislerden sakının ve Hadis'in kollektif ruhuna yakın olmaya çalışın" şeklinde tercüme etmiş ve bu yanlış tercüme üzerine şu görüşü bina etmiştir: "Böylece Ebû Yusuf, Hadis'in "kollektif tabiatının ya da ruhunun" kriteri olarak herkesçe bilinen Sünnet'i ihdas etmektedir. "Kollektiflik" ya da "Kollektif Tabiat" terimi son derece anlamlıdır. Bu kısmın dördüncü paragrafında, onun "Sünnet" terimi ile sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu ve o dönem müslümanların çoğunluğunu ya da topluluğunu belirtmek için –Ehlu's-Sünne ve'l-Cemâ'a– kullanıldığını göreceğiz."²⁷ Oysa görüldüğü gibi İmam Ebû Yusuf burada "hadisin kollektif tabiatı" gibi birşeyden bahsetmemekte ve "hadislerden sakının" dememekte, ancak "kimsenin, özellikle de fıkıhçıların tanımadığı şaz hadislerden" sakınılmasını tavsiye etmektedir. Bunun yazarın çıkardığı sonuçla uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Fazlurrahman, yukarıya aldığımız sözlerinden sonra işi daha da vahim boyutlara götürmekte ve şunları söylemektedir: "Aynı şekilde Ebû Yusuf, bizzat Hz. Peygamber'den ve Sahabelerinden, Hadis'e karşı uyarıda bulunan ve hatta reddedilmesini öngören bir çok hadis zikretmektedir.²⁸ Bu Hadis karşıtı hadis, –tarihî bakımdan doğrusunu söylemek gerekirse– ortaya çıkması için mantıklı şart olan Hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır. Bununla birlikte Hadis karşıtı Hadis, büyük olasılıkla Hadis yanlısı Hadis'ten sonra ortaya çıkmıştır. Bu, bizzat Hadis sürecinin tabiatında mevcuttur. Bundan başka ilkinin (Hadis karşıtı hadisi) Ebû Yusuf'ta bulurken, diğeri (Hadis yanlısı hadis) ise ileri bir tarihe kadar ortaya çıkmış görünmemektedir. Hatta büyük hadis savunucusu olan Şâfiî bile sadece (ileride tartışacağımız) iki ya da üç hadis sunmakta ve Hadis'in kabul edilmesi ile ilgili delillerini çoğunlukla diğer malzemelere, –yani Kur'an ve tarihî belgelere– dayandırmaktadır. Her ne kadar Ebû Yusuf, Hadis uydurulması konusunda Hz. Peygamber'den birçok hadis zikrederse de, sonraları Sahih mecmualarında mümtaz bir yer bulacak olan şu meşhur hadisi hâlâ bilmez: "Kim benim hakkımda bilerek yalan söylese Cehennem'deki yerini hazırlasın." Bu hadise ise şu hadisle karşılık verilmek istenmiştir: "Ne kadar güzel söz varsa, beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz."²⁹

Burada dikkatimizi çeken noktaları şöyle sıralayabiliriz:

1- Fazlurrahman'ın burada zikrettiği ilk hadis üzerinde ilerleyen paragraflarda detaylı olarak durulacaktır.

Diğer hadise gelince;

Kaynaklarda Fazlurrahman'ın naklettiği lafızla gelmiş herhangi bir hadise rastlamadık. Bu lafza en yakın rivayet şudur: **"Size benden bir hadis rivayet edildiğinde eğer hakka uygun ise onu tasdik edin ve alın; onu ben söylemiş olayım ya da olmayayım farfetmez."**

Fazlurrahman'ın zikrettiği lafız ile bu rivayet arasındaki farklılık bir yana, Hadis imamları bu rivayetin hiçbir varyantının/tarikinin eleştiri konusu olmaktan kurtulmadığını söylemişlerdir.³⁰

Burada bilhassa vurgulanması gereken nokta şudur:

Fazlurrahman'ın kurduğu ve işlettiği mantık esas alınacak olursa, Hadis karşıtı hadisi Hadis karşıtlarının (yani bir anlamda Fukaha'nın ya da daha dar çerçevede Ehl-i Re'y'in) "formüle etmiş" olması gerekir. Çünkü Hadis hareketinin karşısında olanlar bunlardır.

Aynı şekilde Hadis yanlısı hadisi (yani burada zikrettiğimiz rivayeti ve varyantlarını) de Hadisçiler'in tedavüle koymuş olması icabeder...

Ne var ki Hadisçiler'in bu iki rivayet konusundaki tutumları bu mantığı kökünden yıkmaktadır. Zira Hadis imamları, Hadis karşıtı hadis diye sunulan rivayeti neredeyse ittifakla tashih ve naklederken, Hadis yanlısı hadisi temsil eden diğer (ikinci) rivayeti taz'if ve tevhin etmişlerdir.

Bu durum, Fazlurrahman için çözülmesi gereken en temel problem olarak bütün ağırlığıyla ortada durmaktadır.

2- Fazlurrahman'ın bu ifadelerine göre Hadis karşıtı hadis, Hadis hareketinden önce ortaya çıkmış olamaz. Çünkü İmam Ebû Yusuf, bu dönemden önce yaşamıştır. Onun vefat tarihi h. 182 iken başta **"Kütüb-i Sitte"** muasırını olmak üzere kapsamlı Hadis hareketinin temsilcileri daha sonraki dönemlerde kendisini gösterir. Yine yazara göre Hadis karşıtı hadis, Hadis yanlısı hadisten önce ortaya çıkmıştır.³¹ Şu halde Hadis karşıtı hadisin, Hadis fenomeninin ortaya çıkmasından (biz bunu tedvin dönemi ile irtibatlı görüyoruz) önce tedavülde olması nasıl açıklanacaktır? Eğer böyle ise Hadis karşıtı hadisin Hadis yanlısı hadisten önce ortaya çıkması tarihî bakımdan nasıl izah edilebilir?

Burada bize göre bir çelişki sözkonusudur. Çünkü hadisler yayılmadan ve çoğalmadan önce Hadis karşıtı hadisin mevcut olduğunu söylemek mümkün görün-

²⁷ Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 49.

²⁸ Yazar burada Ebû Yusuf'un mezkûr eserinin 24-32. sayfalarını referans olarak göstermektedir. Oysa bu eserin ne gösterilen yerlerinde, ne de diğer sayfalarında Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen hadislerin mutlak olarak reddedilmesi sonucunu çıkarmamıza elverişli herhangi bir ifade bulunmamaktadır. İmam Ebû Yusuf'un zikrettiği rivayetler, Hz. Peygamber (sav)'den ve Sahabe'den, Kur'an ve Sünnet'e uygun olan rivayetlerin alınması, rivayetlerin kabulünde ihtiyatlı davranılması ve Sahabe'nin bu doğrultudaki tavır ve tavsiyelerini ihtiva eden rivayetlerdir.

Bu rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi ve konunun tartışması için bkz. Ebubekir SİFİL, *Türkiye'de Neşredilen ve Sünnet Konusunu İşleyen Belli Başlı Kitapların Tanıtım ve Değerlendirmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya-1996), 32 vd.

²⁹ Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 49-50.

³⁰ Bkz. es-Şehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, 36 vd.

³¹ Krş. Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 58.

memektedir. Fazlurrahman'ın hadisler hakkındaki genel kanaatini doğru kabul edersek mantık ve tarihî gerçekler şunu söylememizi gerekli kılmaktadır: Hadisler giderek yaygınlık kazandığına³² ve nihayet tedvin döneminde hadis hareketi zirvesine ulaştığına göre (!) öncelikle Hadis yanlısı hadisin tedavülde olması gerekmektedir. Çünkü bu hadiste Hadis'e teşvik sözkonusudur. Hadisler bu şekilde çoğalınca da Hadis hareketinin karşısında olanlar tarafından bu hareketin önüne geçmek için Hadis karşıtı hadis üretilmiş –veya Fazlurrahman'ın tabiriyle "formüle edilmiş"– olmalıdır. Bu ise Fazlurrahman'ın kurgusu ile çelişmektedir. Kaldı ki onun, "Bu Hadis karşıtı hadis, –tarihî bakımdan doğrusunu söylemek gerekirse– ortaya çıkması için mantıkî şart olan Hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır" şeklindeki sözleri de bizim bu yaklaşımımızı doğrulamaktadır. O halde Fazlurrahman'ın burada ileri sürdüğü argümanlar tarihî olarak doğrulanmış değildir.

3- Ebû Yusuf'un el-Evzâ'î'ye yaptığı uyarı, "uydurma" hadisler hakkında değil, "şaz" hadisler hakkındadır. Uydurma hadis ile şaz hadis arasında da teknik bakımdan büyük bir fark vardır. Herşeyden önce ravilerinin cerh-ta'dil açısından arzettiği duruma paralel olarak, bunların ilkinde –nasıl olursa olsun sonuçta merdut olan– bir "kasıt" sözkonusu iken, diğerinde ravilerin "yanılgı"sı veya hadisin, bünyesinde taşıdığı benzeri bir problem sözkonusudur. Aksi takdirde Ebû Yusuf'un, el-Evzâ'î'yi "şaz" hadislerden değil "uydurma" hadislerden sakındırması gerekmez miydi?

Ebû Yusuf'un buradaki tavrı bize şunu göstermektedir: Bir hadis eğer ilk dönemlerde amele konu olmamışsa bu onun ya mensuh veya zayıf olduğunu gösterir.³³ Dolayısıyla bir hadis amele konu olmamışsa onun hemen uydurma olduğunu söylemek doğru olmadığı gibi müçtehit imamların tutumuna da uygunluk arzetmez. Ebû Yusuf'un "şaz" dediği hadis türü de büyük ölçüde budur.

4- "Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse Cehennem'deki yerine hazırlansın" hadisini Ebû Yusuf'un bilmediği iddiasına gelince, onun bu eserinde bu hadisi zikretmemiş olması, onu bilmediği anlamına gelmez.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Fazlurrahman'ın bu iddiada bulunmasının maksadı, bu hadisin İmam Ebû Yusuf döneminden daha sonra ortaya çıktığını göstermeye çalışmaktır. Çünkü ona göre "Bu Hadis karşıtı hadis, –tarihî bakımdan doğrusunu söylemek gerekirse– ortaya çıkması için mantıkî şart olan Hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır."

Ancak tevatür seviyesine çıkmış olan bu rivayetin en güvenilir isnadlarla bize kadar ulaşmış olması Fazlurrahman'ın amacına ulaşmasını engellemektedir. Çünkü bir hadisi İmam Ebû Yusuf'un bir eserinde zikretmemesi, onu bilmediği anlamına gelmediği gibi, başka bir eserinde zikretmediği anlamına da gelmez.

Esasen Fazlurrahman'ın, bu önemli iddiada bulunmadan önce İmam Ebû Yusuf'un bütün eserlerine bakması ve ileri sürdüğü bu ve benzeri konularda güvenilirlik

vasfını kaybetmemesi için iddialarına esaslı dayanaklar hazırlaması gerekirdi. Evet bu hadisi Ebû Yusuf'un bilmediğini böylesine kesin bir dille ifade etmek Fazlurrahman'ın güvenilirliğini sarsmaktadır. Çünkü Ebû Yusuf bu hadisi mezkûr eserinde olmasa bile "*Kitâbu'l-Âsâr*"ında rivayet etmiştir.³⁴

B- Bundan daha da enteresan olanı; Fazlurrahman'ın, yukarıya aldığımız sözlerinden sonra Ebû Yusuf'un "*Kitâbu'l-Âsâr*"ından bir nakil yapmasıdır. Eğer Fazlurrahman "*Kitâbu'l-Âsâr*"ı incelediyse –ki öyle anlaşılmaktadır– bu hadisi, şimdi zikredeceğimiz yerden 10 sayfa kadar sonra zikredildiği halde görmemiş olması mümkün değil. Eğer bu eseri baştan sona incelemeyse, bu da konu hakkında böyle kesin bir hüküm veren yazımız için oldukça önemli bir eksiklikler.

Hadis Hareketi İmam eş-Şâfi'î İle mi Başlamıştır?

Fazlurrahman bu konu hakkında şunları söylemektedir: "*Şâfi'î'nin Fıkıh'ta ve fikhî hadislerdeki faaliyetleriyle başlayan ve bir disiplin olarak İslam'ın dinî yapısındaki yeni değişikliği temsil eden Hadis hareketi, tabiatı gereği Hadis'in gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlakî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için yani Hadis'in sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır.*"³⁵

Özellikle müsteşrikler tarafından öne sürülen,³⁶ hadis hareketinin eş-Şâfi'î ile başladığı iddiası ne tarihî, ne de dinî gerçeklerle bağdaşmaktadır. Sünnet/Hadis'in Kur'an'dan sonra başvurulacak ikinci kaynak olarak görülmesi, istisnasız bütün müçtehit imamların istinbat usulü hiyerarşisinde rastladığımız bir vakıadır. Herhangi bir Fıkıh Usulü kitabından bu konu rahatça tetkik edilebilir. Onun için biz burada Sünnet/Hadis'in müçtehit imamlar ve daha önceki nesiller için ifade ettiği kaynaklık değerinin ispatlanmasıyla iştigal etmeyeceğiz.

Kaynaklar İmam eş-Şâfi'î'nin, mezhebini oluşturmadan önce İmam Mâlik'ten "*el-Muvatta*"ı dinlediğini, daha sonra Irak'a giderek Muhammed b. el-Hasan'dan bir deve yükü ilim aldığını zikretmektedir.³⁷ Esasen müçtehit imamların birbirlerinin ilminden müstağni kalmadıkları ve pek çoğunun birbirleriyle görüş alışverişinde bulunarak böylece ufuklarını genişlettikleri vakıası, mezhepler tarihi hakkında malumatı olanların gizlisi değildir.

³²Zira yazarın kendisi "*Hadislerin çok büyük bir kısmı, Nebvî hadislerin az olması nedeniyle Hz. Peygamber'e değil de soraki nesillere dayanmaktadır*" der. Bkz. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 47.

³³et-Tehânevî (Tanevî), *Kavâ'id fi Ulûmi'l-Hadis*, 126.

³⁴Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 207.

³⁵*Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 57.

³⁶Meşhur müsteşrik J. Schacht bunlardandır. Bkz. el-A'zamî, *İslam Fikhi ve Sünnet*, 148 vd.

³⁷Ibn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfi'î ve Menâkıbuhü*, 33; Ebû Zehra, *İmam Şâfi'î*, 19 vd.

Bununla birlikte bu yaygın iddianın ne kadar temelsiz olduğunu gösteren bir iki örnek zikredeceğiz.

1- Bilindiği gibi İmam eş-Şâfi'i –ki yazar onu "hadis şampiyonu" olarak tavsif etmektedir³⁸– Tabiun tarafından mürsel olarak nakledilen rivayetlerin kabulünde oldukça sıkı davranmış, tıpkı diğer muhaddislerin yaptığı gibi bu hadis türünü zayıf kabul etmiş ve ancak belli bazı şartları taşıması halinde onu benimseyebileceğini söylemiştir.³⁹

Oysa mesela Hanefî ve Mâlikî mezhebine göre mürsel hadisler –ravileri sika olduğu sürece– hüccettir.⁴⁰

Hatta İmam Ebû Hanîfe nazarında mürsel hadislerde olduğu gibi maktu hadisler ve ilk üç asırda yaşamış mestur ravilerin rivayetleri dahi hüccettir ve bütün bunlar kıyastan önce gelir.

Bunun yanında, Ebû Hanîfe nazarında Sahabe zamanında fetvaları şuyu bulmuş büyük tabîilerin kavilleri de tıpkı Sahabî kavli gibi kıyasa takdim edilir ve bunlar varken kıyas terkedilir.

(Ebû Hanîfe, yaygın kanaatin aksine kıyası en az kullanan müçtehit imamlardandır. Öyle ki o, 4 kıyas çeşidi içinden sadece birisini –kıyas-ı müessir– kabul eder ve kullanır, diğerlerini –kıyas-ı münasip, kıyas-ı şebeh ve kıyas-ı tard– ise hüccet kabul etmez. Hatta Hanefiler kıyas-ı münasip ile kıyas-ı şebeh'in batıl olduğu üzerinde görüş birliği etmişlerdir.

Buna mukabil İmam eş-Şâfi'i mezkûr kıyas türlerinin hepsini hüccet kabul eder ve özellikle de kıyas-ı şebeh'i çokça kullanır.⁴¹)

2- eş-Şâfi'i, Kur'an'ın Sünnet'le neshini kabul etmezken Hanefî mezhebi imamları bunu kabul etmişlerdir.⁴² Hatta Hanefî mezhebi imamları sahih haber-i vahit ile Kur'an nassına ziyadeyi dahi –belli şartlarla– caiz görmektedirler.⁴³

3- İmam eş-Şâfi'i'nin –yazarın ve aynı iddiada bulunan diğer kimselerin yaptığı gibi– "hadis şampiyonu" ilan edilmesi, bu konudaki yaygın ve yanlış bir kanaatten kaynaklanmaktadır. Bu ifade, diğer mezhep imamlarının hadise, onun verdiği önem ve değeri vermediğini iddia etmekten farksızdır. Ancak bu yargı gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bunun en açık delili de eş-Şâfi'i'nin bizzat kaleme aldığı "*el-Ümm*"de ve talebesi el-Müzenî'nin "*Muhtasar*"ında –ki bu iki eser birlikte basılmıştır– zikredilen hadislerin toplamının mükerrerler dışında 500 (beşyüz)'ü geçmemesidir.⁴⁴

4- İmam eş-Şâfi'i'nin mezhebinin kendine has görüşlerinden birisi, bilindiği gibi meşhur "Kulleteyn" meselesidir. eş-Şâfi'i bu konudaki hadisi zikrederken senedini tam olarak verememekte ve bu tutumuyla diğer mezheplerin haklı tenkidine maruz kalmaktan kurtulamamaktadır. Zira sözkonusu hadisi delil olarak aktarıırken "*Bize sika kişi şöyle haber verdi...*", "*Bize Müslim⁴⁵ İbn Cüreyc'den, hatırlamadığım bir isnadla şöyle haber verdi...*" demektedir.⁴⁶ Bu ise bizzat muhaddisler nazarında hadisin zayıf sayılmasına yeterli bir sebeptir.⁴⁷

Onun "*el-Ümm*"ünün incelenmesiyle bu tarz rivayetleri çokça kullandığı görülecektir.

5- Sözelimi –muhaddislerin imamı sayılan– el-Buhârî'nin, "*es-Sahîh*"inde Hanefî mezhebine muvafakat ettiği meseleler, muhalif olduğu meselelerden az değildir.⁴⁸ Bununla birlikte el-Buhârî'nin, adı geçen eserinde "*Kale Ba'du'n-Nâs*" diyerek muhatabının hadise aykırı hüküm verdiğini ileri sürdüğü bir kısım meselelerde eş-Şâfi'i de Ebû Hanîfe ile aynı kanaattedir.⁴⁹

Burada maksadımız mezhepleri, hangisinin hadise daha çok dayandığı konusunda bir yarış içine sokmak değildir. Zira biliyoruz ki bütün mezhep imamları –tıpkı kendilerinden önce yaşamış olan nesiller gibi⁵⁰– hükümlerinde Sünnet'i/Hadis'i baştaçı etmişler ve makul bir gerekçeye dayanmaksızın hadislerle ameli terketmek gibi bir tutum içinde hiçbir zaman olmamışlardır.⁵¹

Yine bu konuyla ilgili olarak yazarımız şöyle demektedir: "... *Bu hareketin* (serbest içtihat ve icma'ya karşı Hadis hareketi) *gücü öylesine etkin olmuştur ki, hür düşünceye (ictihad) dayanan eski fıkıh mezhepleri İmam Şâfi'i'nin şu iddiasını kabul etmek zorunda kalmışlardır: Tek bir ravi zinciri tarafından nakledilen Haber-i Âhâd konumundaki bir hadis bile ictihada, uygulamaya ya da icma'ya kesinlikle tercih edilmelidir...*"⁵²

³⁸Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 54.

³⁹Ebû Zehra, İmam Şafîi, 213 vd.

Muhaddislerin çoğunluğu, senedi sahih olsa bile mürsel hadis ile ihticac etmezler. Bkz. et-Tehânevî (Tanevî) *İlâu's-Sünen*, VIII, 130 vd.

⁴⁰et-Tehânevî (Tanevî), *Kavâ'id*, 138 vd.; Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, 289-90.

⁴¹et-Tehânevî (Tanevî), *İlâu's-Sünen*, XV, 11-12.

⁴²eş-Şâfi'i, *er-Risâle*, 106 vd.; es-Serahsî, "el-Usûl", II, 67 vd.

⁴³el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XIII, 244 vd.

Eğer hadis, ayetle herhangi bir şekilde çelişmeyen, ayetin ne nefy ne de isbat ettiği ve fakat sükût geçtiği bir hususta hüküm bildiriyorsa bu caizdir. Çünkü bu durumda ayetin herhangi bir hükmü tebdil veya tağyir edilmiş olmamaktadır.

⁴⁴el-Kevserî, *İhkâku'l-Hakk*, 26.

⁴⁵Bu zat Müslim b. Hâlid ez-Zencî'dir, mütekellem fi'hîr. Bkz. ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, IV, 102.

⁴⁶eş-Şâfi'i, *el-Ümm*, I, 18; *el-Müsned*, 7; Muhammed Âbid es-Sindî, *Tertibu'l-Müsnedi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 21-2.

⁴⁷İmam eş-Şâfi'i'nin mezhebinin diğer tartışmalı meseleleri için bkz. el-Kevserî, *İhkâku'l-Hakk*, 63 vd. "Kulleteyn" hadisi üzerinde detaylı bir tartışma için bkz. el-Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, 399 vd.

⁴⁸Hintli muhaddis Muhammed Bedru Âlem el-Mîrtêhî bu konuda calib-i dikkat bir çalışma yapmıştır. el-Mîrtêhî, şeyhi Muhammed Enverşâh el-Keşmîrî'nin *Sahîhu'l-Buhârî'ye Feydu'l-Bârî* adıyla yazdığı şerhin sonuna eklediği bölümde (IV, 45-6) el-Buhârî'nin Hanefiler'e muvafakat ettiği meseleleri tek tek taded etmiştir.

⁴⁹Abdülganî el-Meydânî, *Keşfu'l-İltibâs*, 85, 97-8.

⁵⁰Hiz. Peygamber (sav)'in Sahabe'ye, Sahabe'nin de Tabiun'a hadis öğretiminde izledikleri yol konusunda örnekler için bkz. el-A'zamî, *İslam Fikhi ve Sünnet*, 137 vd.

⁵¹Bu konuda geniş açıklama ve ayrıntılı örnekler için bkz. İbn Teymiye, *Refu'l-Melâm*, 44 vd.

⁵²Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 147.

Biz burada mezhep imamlarının hadislerle amel konusundaki tavrının ayrıntısına girmek niyetinde değiliz. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi tabakat ve biyografi ve hatta Usûl kitapları bu konuda yeterli malumatı vermektedir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, mezheplerin hadis anlayışları İmam eş-Şâfi'î'den etkilenmiştir demek, tarihî-dinî gerçeklerle hiçbir surette bağdaşmaz. Kaynaklar, eş-Şâfi'î'den önce bile hadise –olması gerektiği şekilde– nasıl büyük bir önem ve değer atfedildiğinin örnekleriyle doludur.

Mesela Kûfe'li meşhur tabî İbrahim en-Neha'î hakkında el-A'meş şöyle demiştir: "Onun herhangi bir meselede re'yiyle hüküm verdiğini kesinlikle görmedim."⁵³

Yine kıyas ve re'y ekolü olarak bilinen ekolün imamlarından Muhammed b. el-Hasan, namazda kahrkahayla gülme konusunu işlerken şöyle der: "Eğer bu konuda gelen âsâr olmasaydı, kıyas, Ehl-i Medine'nin dediği gibi hüküm verilmesini gerektirirdi. Ancak eserin bulunduğu yerde kıyas olmaz. Âsâr'a boyun eğmekten başka bir tavır içine girmek uygun değildir."⁵⁴

Yazarın yukarıdaki cümlesi eş-Şâfi'î'nin, haber-i vahid'in

a- İctihada,

b- Uygulamaya ve

c- İcmaa tercih edilmesi gerektiği iddiasında olduğunu ve diğer mezheplerin de bunu kabul etmek zorunda kaldığını ifade etmektedir. Tek başına bu yargının analizi dahi, Hadis hareketi diye ifade edilen şeyin İmam eş-Şâfi'î ile irtibatı ve diğer mezheplerin konu hakkındaki tutumları konusunda yazar ile onunla aynı kanaati paylaşanların yaklaşımlarının doğruluğunun test edilmesi noktasında bizi önemli neticelere görebilir.

a- Herşeyden önce şunu belirtelim ki, eş-Şâfi'î dışındaki diğer mezhep imamları da –yukarıda da birkaç örneğini gördüğümüz gibi– kıyas ve saireyle içtihadın hadis ve esere takdim edilemeyeceği üzerinde görüş birliği içindedir. Mezheplerin Usul kitaplarında enine boyuna işlenmiş olan bu konu bedihiyattan olduğu için üzerinde fazla durmaya lüzum görmüyoruz.

b- Hadis'in uygulamaya tercihine gelince; burada meseleyi tafsil zarureti vardır. Uygulama denen şey de neticede nakle dayanmak, ya da –hakkında nakil yoksa– Şer'î asıllara muhalif olmamak zorundadır. Zira bu durumlardan ilkinin ihlali nassın terkine, ikincisi de Şeriatin ruhuna aykırı davranmaya münceer olacaktır.

Eğer uygulama nassa dayanıyorsa ve bahse konu nassa, kendisiyle eşdeğer kuvvette başka bir nass sözkonusuyorsa, bu durumda müçtehitlerden birinin bu nasslardan birini, değerinin de öbürünü esas alması bir içtihat keyfiyetidir ve bu noktada söylenebilecek herhangi birşey yoktur.⁵⁵

c- Hadis'in İcmaa tercihi ise, eş-Şâfi'î'nin İcma hakkındaki görüşü net olarak ortaya konmadıkça tamminkâr bir neticeye ulaştırılamayacak bir husustur. Onun "el-Ümm"ünün ve "er-Risâle"sinin incelenmesiyle or-

taya çıkan odur ki, özellikle Sahabe döneminden uzaklaştıkça İcma'da görüşleri itibara alınacak ulemanın çokluğu ve birbirlerinden uzak yörelerde bulunuyor olması, görüşlerinin öğrenilmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir meselde "ihtilaf bulunduğunun bilinmediğinin" söylenmesi, eş-Şâfi'î'ye göre o meselede "İcma bulunduğunun" söylenmesinden daha isabetlidir.

Ancak o, özellikle Sahabe'nin İcma'nı kabul eder ve delil olarak kullanır ve hatta muhtemelen bu anlamda olmak üzere Ehl-i Medine'nin ittifakının İcma'nı temelini oluşturduğu görüşünü benimsediğini söylememizi mümkün kılacak bir yaklaşım sergiler. Bu anlamda o, İcma'ı bir delil olarak kabul ve ona, Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada itibar eder.⁵⁶

Bu itibarla meseleyi onun Hadis'i İcmaa tercihi şeklinde takdim etmektense, İcma iddialarının çoğunlukla isabetsiz olduğu kanaatini taşıması sebebiyle İcma ile ilzam edilmeyi doğru bulmadığının söylenmesi daha doğru olacaktır. Nitekim yukarıda İmam Ebû Yusuf'un da hakkında İcma bulunduğu söylenen meselelerde gerçeğin öyle olmadığı yolundaki bir sözünü yukarıda nakletmiştik.

Nitekim İbn Hazm, hakkında icma bulunduğu iddia edilen pek çok meslede, önceki nesillerin ihtilaf halinde bulunduğunu örnekleriyle ispat etmiştir. Hatta bunların arasında eş-Şâfi'î'nin, hakkında ihtilaf bulunduğunu bilmediğini söylediği meseleler de bulunmaktadır.⁵⁷

İsnadın Önemi ve İşlevi

Öte yandan yazarın, "Hadis hareketi, tabiatı gereği Hadis'in gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlakî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için yani Hadis'in sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır" şeklindeki sözleri ve bunların ardından yer verdiği, "Bizzat klasik Hadisciler tarafından iyi bilindiği ve kabul edildiği üzere, ahlakî vecizeler, ahlakî güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetler, Hz. Peygamber'e isnad edilebilir ve üstelik bu yapılarık isnadın tarihsel olup olmamasına bile bakılmaz. (...) Eğer biri, bir vecizenin ahlakî bir gerçek içerdiğini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnad edilebileceğini düşünürse, şu halde birine göre ahlakî bir değer ifade eden fikhî bir söz de niçin aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilmesin? Zira yasa, ahlakî prensiplerin özel bir biçimde bir araya getirilmesinden başka birşey değildir."⁵⁸ sözleri de tartışmaya açıktır.

⁵³el-Kevserî, *Fıkhu Ehlil-İrâk*, 48.

⁵⁴Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Hüccce alâ Ehlil-Medine*, I, 204.

⁵⁵Fazlurrahman hakkında kaleme aldığımız kitapta bu konu hakkında örnekler zikredilecektir.

⁵⁶eş-Şâfi'î'nin İcma hakkındaki görüşü için bkz. *er-Risâle*, 508, 10, 98; *el-Ümm*, V, 161, VII, 213-4, 295...

⁵⁷İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 580 vd.

⁵⁸*Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 57-8.

Burada yazarın yegâne dayanağı, bazı hadis tenkitçilerinin, fezail ile ilgili rivayetlere, diğer hadislere uyguladıkları sıkı tenkidi uygulamadıkları yolunda kendilerinden nakledilen sözlerdir. Ne var ki yazar bu vakıyı çok da tutarlı olmayan bir mantıkla "Eğer biri, bir vecizenin ahlakî bir gerçek içerdiğini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnad edilebileceğini düşünürse, şu halde birine göre ahlakî bir değer ifade eden fikhî bir söz de niçin aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilmesin?" diyerek genelleştirmeye çalışmakta ve fikhî hadislerin de aynı şekilde –aslında O'na ait olmadıkları halde– Hz. Peygamber (s.a.v)'e isnad edilebileceğini söylemektedir.

Ne var ki baştan aşağıya bir bütün olarak Hadis Usulü dediğimiz disiplin, Fazlurrahman'ın ve bu konuda kendilerini takip ettiği müsteşriklerin söylediklerini temelden yalanlamaktadır. Zira eğer –ahlakî olsun fikhî olsun– hadisler aslında Hz. Peygamber (s.a.v)'in ağzından çıkmadığı halde daha sonraki asırlarda O'na isnad ediliyorsa, onları kabul etmek için oldukça hassas ölçülerle belirlenmiş kriterlere başvurmanın ve binbir güçlüğe katlanarak hadislerin sıhhat durumlarını belirlemek için girişilen zahmetlerin ne anlamı vardı? Her ekol veya kişi, beğendiği görüşü hadis formuna sokar, önüne de bir isnad zinciri ekleyerek Hz. Peygamber (s.a.v)'den naklederdi ve bunu hiç kimse garip karşılamazdı?! Yine eğer mesele bu şekilde hallediliyor olsaydı fukaha, Kur'an ve Sünnet dışında Kıyas, İstihsan, Mesalih-i Mürsele, Seddi Zirayî, Maslahat, Örf... gibi fer'î delilleri hüküm veririken kullanmaz, her fetvayı bir "hadis"e dayandırırverirdi!

Hadis Usulü prensipleri gereğince hadislerin sıhhat derecesi bakımından çeşitli kategorilere ayrılması, bunların her birinin kendine has şart ve özelliklerinin bulunması, senet ve metin ile ilgili meseleler, makbul-merdud hadis ayrımı ve bu noktada göz önünde bulundurulmuş hususlar, hadis öğrenimi ve âlî isnad sahibi olmak için yapılan meşakkatli yolculuklar, şeyhte ve talipte bulunması gereken özellikler, cerh ve ta'dil prensipleri ve bunların uygulanışı, ravilerle ilgili her türlü malumat... ve daha pekçok husus, yazarın Hadis hareketi hakkındaki yaklaşımı esas alınacak olursa bizzat hadisçilerin kendi önlerine yığdıkları anlamsız birer engelden başka bir anlam ifade etmeyecektir.

Öte yandan mevzu hadisler konusuna tahsis edilmiş kitaplara baktığımızda, Hz. Peygamber (s.a.v)'e nispet edilen, kıymetli ahlakî-dinî kurallar içeren oldukça veciz sözlerle rastlarız ki ulema tereddüt etmeden bunlara uydurma hükmü vermiş, onlara hadis diye herhangi bir değer atfetmemiştir. Bu eserlerde pekçok söz için "Manası doğrudur, ancak hadis olarak sahih değildir" dendiğini görürüz. Hatta değişik birçok sahih hadisin metninin bir araya getirilmesi suretiyle bir tek isnadla tek hadis haline sokulmuş rivayetler de aynı kategoride değerlendirilmiş ve bu türlü uydurma hadisler için de "rekkebehû fulân" veya "rekkebehû fulânun alâ fulân" gibi ibareler kullanılmıştır. Eğer yazarın yukarıdaki iddiası doğruysa bu türlü rivayetlerin uydurma olarak mahkûm edilmesini nasıl açıklayabiliriz?

Bu konudaki çarpıcı bir diğer örnek de şudur: İmam Ebû Yusuf şöyle der: "Ebû Hanîfe bir konuda hüküm verdiği zaman Kûfe'nin meşayihini dolaşır ve onun bu görüşünü destekleyen hadis bulabilir miyim diye araştırırdım. Nihayet bulabildiğim iki veya üç hadisi kendisine getirirdim. Ancak o, "Şu hadis sahih değildir, bu hadis ma'rif değildir" derdi..."⁵⁹

Kaldı ki hadis tenkitçilerinin, ahlakî hadisler hakkında gösterdikleri tolerans, hiçbir zaman onların bu konulardaki uydurma hadislere göz yumdukları anlamına gelmez. Zira zayıf hadis ile amelîn şartları bellidir.⁶⁰

Fazlurrahman'ın, "birine göre ahlakî bir değer ifade eden fikhî bir söz de niçin aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilmesin?" şeklindeki sözü, ahlakî hadislerin dışında kalan kategori için de aynı toleransın sözkonusu olabileceğini ima etmektedir. Oysa buradaki ayırım kesin bir şekilde belirlenmiştir. Amellerin faziletleriyle ilgili olan hususlar, yapılması halinde sevap verildiği halde, terkedilmesi halinde herhangi bir cezası bulunmayan davranışlardır. Bunlar –fukahânın tasnifi ile söylemek gerekirse– "menduplar" grubuna giren amellerdir. Dolayısıyla yapılması ya da terkedilmesi herhangi bir ahlakî-hukukî netice doğurmaz. Ancak fikhî hadisler böyle değildir. Bunların bildirdiği hükümler belli ahlakî-fikhî neticelere müncerdir.

Geriye yazarın tabiriyle ahlakî bir değer ifade eden fikhî sözler kalmaktadır. Bu ifadenin ne anlattığı pek açık olmamakla birlikte şunu söylemek mümkündür: Bir sözün hem ahlakî, hem de fikhî bir değer ifade etmesi, ona ahlakî özelliğinden ziyade fikhî özelliği sebebiyle bağlayıcılık vasfı kazandırır. Bu da onun diğer fikhî hadislerle aynı bağlamda ele alınması zorunluluğunu doğurur. Bu demektir ki bu "söz"de de fikhî hadislerin kabulü için öngörülen şartlar aranacaktır. Eğer bu şartları taşıyorsa kabul, taşıyorsa reddedilecektir.⁶¹

Yine yukarıda değindiğimiz mevzu hadis kitaplarında ibadete ve amele teşvik için amellerin faziletleri hakkında uydurulmuş olduğu belirtilen bol miktarda örnek vardır. Bunların uydurma olarak damgalanması da yazar ve onunla aynı yaklaşıma sahip olanların açıklaması gereken bir problemidir.

İsnadın Güvenilirliği

Fazlurrahman isnad konusunu ele aldığı yerde şunları söylemektedir: "Ancak isnad, olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte nihaî anlamda olumlu bir delil teşkil etmez. Zira genellikle güvenilir kabul edilen bir "A" şahsının, yine genellikle güvenilir kabul edilen bir "B" şahsı ile gerçekten de karşılaşmış olduğu gösterilebilse de (aslında bu hususun tesbiti de zordur) bu, herhangi bir

⁵⁹el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, 91.

⁶⁰es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-Bedî*, 364.

⁶¹Zayıf hadislerle amel konusundaki tartışma ve detaylı bilgi için bkz. el-Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, 182 vd.

problemlerle ilgili bir hadisin "A"ya "B" tarafından rivayet edilmiş olduğu hususunda delil teşkil etmez.⁶²

Ravileri her yönüyle inceleyen rical ilminin verilerini –özellikle de "tedlîs" konusunu– dikkate almadan konuşursak, yazarın burada söylediklerini, bütün senet boyunca sadece tek bir şahsın yine tek bir şahsa, onun da yine bir tek kişiye... rivayeti yoluyla gelen, mütabii veya şahidi bulunmayan hadislerle münhasır olarak kabul etmek durumundayız. Zira yazarın burada öne sürdüğü noktayı mütevatir ve meşhur hadisler ile mütabii veya şahidi bulunan ahad haberler için düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü tek ravilerin birbirlerine aktarmaları suretiyle gelen hadislerin ya başka tariklerle de aynı şekilde gelmesi, veya mana olarak o rivayeti destekleyen başka hadislerin bulunması o hadisin aslının bulunduğunu gösteren en kuvvetli delildir. Dolayısıyla yazarın ortaya koyduğu şüphe teknik olarak bu türlü hadisler için öne sürülemez.

Bütün senet boyunca tek ravinin, kendisi gibi tek raviye aktarması suretiyle gelen hadisler anlam olarak Kur'an'a, diğer sika ravilerin rivayetlerine, Şer'i asıllara veya kıyasa uygun ise alınır, değilse zaten reddedilir. Bu noktada bu türlü hadisler ile diğer Ahad hadisler arasında herhangi bir fark yoktur.

İsnadın Başlangıcı

Fazlurrahman yukarıda zikrettiğimiz sözlerine şöyle devam ediyor: "İsnad'ın olumlu nihaî delil kabul edilmesine karşı yöneltilen en ciddi itiraz şudur: Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişmedir."⁶³

Hadislerin güvenilirlik vasfını taşımadığı iddiasında olanların büyük bir iştiyakla kullanageldiklerine sık sık tanık olduğumuz bu yargı Robson, Caetani, Schacht gibi müsteşriklerle aittir ve yazar tarafından herhangi bir tekkike ihtiyaç duyulmaksızın aynen kabul edilmiş, üstelik de "isnad için en ciddi itiraz" diye nitelendirilmiştir.

Bu yargının bildiğimiz kadarıyla yegâne dayanağı İbn Sîrîn'in şu sözüdür: "Fitne hadisesi zuhur edene kadar [önceki dönemde insanlar] isnad aramazlardı. Ne zaman ki fitne zuhur etti; "Bize ravilerinizin adlarını söyleyin" demeye başladılar. Şimdi Ehl-i Sünnet'e dikkat ediliyor ve onların hadisleri alınıyor, Ehl-i Bid'at'a bakılıyor, onların hadisleri de kabul edilmiyor."⁶⁴

Goldziher, Schacht gibi müsteşrikler ve onların izinden gidenler, İbn Sîrîn'in bu sözüne dayanarak isnad sisteminin geç bir dönemde işletilmeye başladığını ileri sürer ve İbn Sîrîn'in sözünde geçen "fitne" kelimesinin, Emevî halifesi el-Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi hadisesini anlattığını söylerler. Hatta Schacht'a göre İbn Sîrîn h. 110 tarihinde vefat ettiğine ve el-Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi hadisesi de h. 126 yılında vuku bulduğuna göre yukarıdaki sözü İbn Sîrîn de söylemiş olamaz. Bu sözün onun adına h. 126 yılından daha sonraki bir dönemde uydurulmuş ve tabii isnad sorma vakıasının da bu tarihten sonra başlamış olması gerekir.⁶⁵

Bu iddianın temelini, İbn Sîrîn'in kullandığı "fitne" kelimesinin keyfi olarak yorumlanması oluşturmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İslam tarihinde el-Velîd b. Yezîd'in ölüm tarihi, hiçbir zaman itibarî bir tarih olarak kabul edilmiş değildir. Ayrıca İslam tarihinde, onun ölümünden önce vuku bulmuş pek çok olay da "fitne" diye nitelendirilmiştir.

Bu tespiti yapan el-A'zamî daha sonra bahse konu kelimeyle Abdullah b. ez-Zübeyr (r.a) ile Abdülmelik b. Mervân arasındaki mücadelenin veya Hz. Ali (r.a) ile Hz. Mu'âviye (r.a) arasındaki savaşın kastedilmiş olabileceğini söyler.⁶⁶

Kanaatimize göre el-A'zamî'nin ileri sürdüğü mezkûr ihtimallerden ikincisi ilkinde göre daha kuvvetlidir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir rivayeti Abdürrezzâk ve el-Hâkim nakletmektedirler. Buna göre –bu tartışmanın odağı olan kelimeyi kullanan– İbn Sîrîn'in bizzat kendisi şöyle demiştir: "Fitne zuhur ettiği zaman Hz. Peygamber (s.a.v)'in ashâbı 10 bin kişi idi. Onlardan kırk kişi dışında kimse olaylara atılıp karışmadı." Ravi Ma'mer diyor ki: "Başkası ise –Hz. Ali ile birlikte– olaylara karışan Bedir ehli sahabilerin sayısının 240 küsûr kişi olduğunu söyledi; Ebû Eyyûb, Sehl b. Huneiyf ve Ammâr b. Yâsir de bunlardandı."⁶⁷

ez-Zehebî, de el-Hâkim'in bu rivayeti hakkında şunları söyler: "el-Hâkim böyle demiştir. Ama fitnede Bedir ehlinde yirmi veya otuz kişi kalmamıştır."⁶⁸

Burada İbn Sîrîn'in kullandığı bu kelimenin, Hz. Ali ile Hz. Mu'âviye (r.anhuma) arasındaki mücadeleyi anlatıyor, rivayetin metninde açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir yoruma gerek yoktur.

Bize göre onun yukarıda zikrettiği bu fitnelerden daha önce vuku bulan ve İslam tarihinde "ilk fitne" diye nitelendirilen olay, Hz. Osman (r.a)'ın şehid edilmesi ile neticelenen iç karışıklıklardır. Esasen h. 35 senesinde Hz. Osman (r.a)'ın şehit edilmesi ile başlayan "fitne", gelişen bir süreç halinde devam etmiş, 36 yılında Cemal ve 37 yılında Sıffin vakalarının meydana gelmesine yol açmıştır.⁶⁹ Bir diğer ifadeyle Cemal ve Sıffin vakalarının

⁶²A.g.e., 82-3.

⁶³A.g.e., 83.

Yazar bu cümleden sonra dipnotta şöyle demektedir: "İsnad başlangıçları genellikle bizzat müslüman otoriteler tarafından iç savaşa (fitne), yani Emevî halifesi Velîd'in öldürülmesine atfedilmiştir."

⁶⁴Müslim, Mukaddime, 5.

⁶⁵el-A'zamî, Dirâsât, II, 395; İslam Fıkhı ve Sünnet, 204.

Oysa bizzat İbn Sîrîn'in bu sözü bile, "fitne" kelimesiyle el-Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi olayının kastedilmiş olamayacağını, bu sözün daha önceki bir "fitne"yi işaret ettiğini göstermektedir.

⁶⁶el-A'zamî, Dirâsât, a.y.; İslam Fıkhı ve Sünnet, a.y.

⁶⁷Abdürrezzâk, XI, 357; el-Hâkim, IV, 440.

⁶⁸ez-Zehebî, Telhîsu'l-Müstedrek, IV, 440.

⁶⁹İbn Ebî Şeybe'nin (VIII, 716) Ebû Bekir b. Amr b. Utbe'den naklettiğine göre Cemal ve Sıffin vakaları arasında iki veya üç ay gibi bir süre vardır.

başlangıç noktası da yine Hz. Osman (r.a)'ın şehit edilmesi olayıdır ve "fitne" kelimesiyle bütün bu hadiselerin toptan kastedilmiş olabileceğini söylemek de yanlış olmasa gerektir.⁷⁰

Diğer yandan isnad hadisesinin başlangıcını mutlak bir şekilde İbn Sîrîn'in bu sözüne bağlamak da kabul edilebilir değildir. İbn Sîrîn'in bu sözü, açıktır ki, İbn Sîrîn'den önceki dönemde yaşayan insanların çok iyi tanımadıkları kimselerden isnad sorduğunu anlatmaktadır ve dolayısıyla bu vakıa, hadisleri birbirlerinden hocaya-talebe ilişkisi içinde ahzeyeleyenler için geçerli değildir. Özellikle Hadisçiler'in "esahhu'-esanid" olarak tavsif ettiği senetlerde ve ayrıca fukahanın isnad silsilesinde yer alan ravilerden hangisinin şeyhi hakkında güvensizlik hissi taşıdığı öne sürülebilir ve bu senetlerden hangisine yukarıda sözkonusu edilen şüphe karışabilir?⁷¹

Ayrıca isnad tekniğinin el-Velîd b. Yezîd'in ölümünden sonra başladığı iddiasını yalanlayan şahitlerin varlığı da bir gerçektir.⁷²

İsnat Sorma Hadisesi Neden Mutlak Olarak İbn Sîrîn'in Sözüne Bağlanamaz?

Şimdi bir an için bütün bu söylediklerimizi bir kenara bırakalım ve isnad sorma hadisesini, tarihsel ve sistematik olarak İbn Sîrîn'in o meşhur sözü ile kaim kılan yaklaşımın temel yanlışını ortaya koyalım.

Açıktır ki müsteşriklerin meseleyi ısrarla İbn Sîrîn'in sözüne bağlı kalarak sonuca ulaştırmaya çalışmaları belli bir amaca yöneliktir. Burada Fazlurrahman'ın da bu malum gayede onlarla görüş ve tavır birliği etmesi, diğer pek çok konuda yaptığı gibi burada da meseleyi kolay yoldan "halletme" çabasında olduğunu göstermektedir.

Burada temel soru şudur:

İsnat sorma hadisesinin başlangıcı hakkında elimizde İbn Sîrîn'in bu sözü dışında bize doğrudan bilgi veren başka bir belge yok mudur?

Müsteşriklere ve onlardan elde ettikleri verileri mutlak doğru telakkisiyle kabul edenlere bakılırsa bu soruya olumlu cevap almak mümkün değildir. Ne var ki onların -en hafif tabirle- "kolaycılığı" burada da kendilerini ele vermektedir. İşte delili:

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel rivayet ediyor: "*Bana babam şöyle tahdis etti: Bize Câbir b. Nûh şöyle tahdis etti: Bize el-A'meş, İbrahim'den, onun şöyle dediğini haber verdi: "İsnat ancak el-Muhtâr döneminde sorulur ol!du."*⁷³

Buradaki el-Muhtâr, Hz. Ali (r.a)'ye yalan rivayetler isnad etmekle meşhur olmuş biridir.

Bu rivayet, isnad sorma hadisesinin, el-Muhtâr'ın ölüm tarihi olan h. 67 yılından daha önce başladığını açıkça göstermektedir.

Şu halde, İbn Sîrîn'in sözünde geçen "fitne" kelimesi, Hz. Osman (r.a)'ın şehadetiyle başlayıp, Hz. Ali (r.a)'nin şehadetiyle doruk noktasına ulaşan süreç olmalıdır ve bu kelimenin, gerek Fazlurrahman'ın, gerekse

izlerini takip ettiği müsteşriklerin iddia ettiği gibi el-Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi hadisesine işaret ettiğini söylemek mugalatadan başka birşey değildir.

Geçmişlerin Yaşayan Sünneti ve Biz

Fazlurrahman kitabının sonlarına doğru şunları söylemektedir: "*Her ne kadar geçmişteki atalarımızın "Yaşayan Sünnet"i Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de kesinlikle aynen tekrarlanamaz. Çünkü tarih, toplumlar ve yapıları sözkonusu olunca asla tekrarlanmaz. Bununla birlikte eski tarihimiz sadece bir anlamda tekrarlanabilir ve hatta bu anlamda, eğer ilerici müslümanlar olarak yaşamak istiyorsak, tekrarlanması da gerekir: Nasıl ki eski nesiller Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ni özgürce yorumlamak, yani ideali ve ilkeleri vurgulamak ve onları kendi zamanlarının yeni yapısı içinde somutlaştırmak suretiyle kendi sorunlarını uygun bir şekilde halletmiş iseler, bizim de aynı şeyleri kendi çabamızla kendimiz için, kendi çağdaş tarihimiz için yapmamız gerekir."*⁷⁴

Daha sonra yazar, bu tezini tarihî bakımdan ispatlamak amacıyla birkaç örnek zikretmektedir. Şimdi bu örnekler üzerinde olabildiğince kısa bir şekilde durarak yazarın tezi ile verdiği örneklerin bağdaşıp bağdaşmadığını incelemeye çalışacağız.⁷⁵

1. Örnek:

Fazlurrahman'ın bu bağlamda zekrettiği ilk örnek Hz. Ömer (r.a)'in, yeni fethedilen Irak ve Suriye arazilerini gaziler arasında taksim etmeyip, eski sahiplerinin elinde bırakıp, onlara cizye uygulaması hadisesidir. Daha önce bu husus üzerinde ayrıntılı olarak durduğumuz için burada bunları tekrar etmeyeceğiz.

2. Örnek:

İkinci olarak yazar şöyle demektedir: "*Hz. Ömer'in, şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen hadd cezasını kaldırdığı bilinmektedir."*⁷⁶

⁷⁰Fazlurrahman'ın grüşlerini işlediğimiz kitapta bu noktaya delalet eden yeterli sayıda örnek zikredilmiştir.

⁷¹Bu konuda ayrıntılı örnekler için bkz. *Silsiletu'z-Zehab*, 7 vd.

⁷²Hazırladığımız kitapta bu konu ile ilgili olarak da çok sayıda örnek verilmiştir.

⁷³Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, II, 300. Buradaki İbrahim, Küfe'li meşhur Tabî İbrahim b. Yezîd en-Neha'îdir. Kendisi el-A'meş'in şeyhleri arasındadır. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IV, 195. Yine burada zikri geçen el-Muhtâr, meşhur yalancı el-iMuhtâr b. Ubeyd es-Sakaffî'dir ki, h. 67 yılında öldürülmüştür. Bkz. ez-Zehabî, el-İber, I, 55.

Hamele b. Nasr el-Absî'nin, yukarıdaki rivayeti doğrulayan bir söz için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlel'i-Tirmizî*, 64.

⁷⁴*Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 184.

⁷⁵Bu örnekler, sözünü ettiğimiz çalışmamızda ayrıntılı olarak takdim edilmiştir.

⁷⁶*Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 187.

İlk olarak şunu belirtmemiz gerekir ki, senedi zayıf da olsa Hz. Peygamber (s.a.v)'den, "**Kıtlık zamanı (hırsızlık suçundan dolayı) el kesmek yoktur**" buyurduğu rivayet edilmiştir.

Yine Hz. Peygamber (s.a.v)'in, sefer ve gazalarda da el kesme cezasının uygulanmayacağını söylediği ve hırsızlık yapan bir kölenin de elini kesmekten sarf-ı nazar ettiği –ve ancak bunu, muztar kaldığı için değil de alışkanlık haline getirdiği için yaptığı ortaya çıkınca had cezasını uyguladığı– rivayet edilmiştir.⁷⁸

Şurası açıktır ki sefer ve gaza durumu olağan dışı bir durumdur. Bundan dolayı bu durumlarda meydana gelen hırsızlık hadiselerinde el kesme cezası yoktur. Kıtlık ise bunlardan daha şiddetli ve toplumun bütünü etkileyen bir olaydır. Bu itibarla sefer ve gazalarda uygulanmayan bir hükmün, kıtlık durumunda da uygulanması evleviyetle gerekli olur.

Öte yandan İslam hukukunda Kur'an ve Sünnet'in genel prensipleri doğrultusunda hükümlerin istisnasını teşkil eden "zaruret-ızdırar-ihitiyaç" hali ve bu durumda izlenecek yol, mukarrer kaidelere bağlanmıştır.

Zaruret hali Kur'an'da birçok yerde hükümlerin istisnası olarak zikredilmiştir.⁷⁹ Keza zaruret halinin, yasakların istisnasını teşkil ettiğine dair Sünnet'ten de pek çok delil mevcuttur.⁸⁰

3. Örnek:

a- Fazlurrahman ümmü'l-veled olan cariyelerin Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında satılabildiğini ve hediye olarak verilebildiğini, ancak Hz. Ömer (r.a)'in bunu yasakladığını söylemektedir.

Durum gerçekten öyle midir? Bu konudaki rivayetler araştırıldığında durumun yazarın söylediği gibi olmadığını görüyoruz. Zira ümmü'l-veled'in sadece satılmasının veya hediye edilmesinin değil, aynı zamanda miras olarak bırakılmasının da Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından yasaklandığını görüyoruz.

Ezcümle ed-Dârekutnî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) ümmü'l-veled'lerin satılmasını yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: "**Onlar satılmaz, hibe edilmez, miras olarak bırakılmaz. Efendisi hayatta olduğu sürece ondan istifade eder. Efendisi öldüğü zaman ise o hürdür.**"⁸²

Bu hadisin aksi doğrultudakilere tercih edilmesi gerekir. Çünkü bu hadis kavil olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait iken diğerleri bu konudaki fiili anlatmaktadır. Kavil ise fiile tercih edilir.⁸³

Bu konudaki yasağın bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından konduğunun en açık işaretlerinden biri de Hz. Ömer (r.a)'in, ümmü'l-veled cariyelerin satılmasını "haram" olarak nitelendirmesidir.⁸⁴ Hz. Ömer (r.a)'in, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından serbest kılınmış bir şeyi yasaklaması ve üstelik de bunu "haram" olarak nitelendirmesi düşünülebilir mi?⁸⁵

b- Fazlurrahman şöyle diyor: "**Hürriyetini elde etmek için bedelini taksitler halinde ödemek üzere efendisi ile**

anlaşan, ama taksitlerini bitirmeden ölen kölenin durumunu ele alalım: İmam Mâlik'e göre eğer böyle bir anlaşmalı (mükâteb) köle, bir Ummu'l-Veled ile babaları tarafından ödenmemiş taksitleri ödeyemeyecek ve dolayısıyla hem kendi hürriyetlerini, hem de annelerininkini (Ummu'l-Veled) elde edemeyecek kadar zayıf olan çocuklar bırakmış ise, o zaman çocukların özgürlüklerini sağlamak için Ummu'l-Veled'in satılması gerekir.

"İmam Mâlik'in bu yorumunun gerçekten de dikkat çekici özelliği, Hz. Ömer'in, Ummu'l-Veled'lerin satılmasını yasaklayan emri ile bağlantısının kurulmamasıdır. Elbetteki İmam Mâlik'in tartıştığı sorun Hz. Ömer'in emri kapsamına girenlerden farklı olabilir; ancak o, Hz. Ömer'in emrini bile zikretmez ki, sözkonusu durumla onun bağlantısını tartışabilsin ve böylece kendi görüşünün farklılığını açıkça gösterebilsin."⁸⁶

Fazlurrahman'ın burada gözümüze ilişen hataları iki noktada toplanmaktadır:

1- Fazlurrahman, İmam Mâlik'in sözlerinde geçen "ümmü'l-veled" tabirini yanlış anlamıştır. Zira İmam Mâlik'in kasdettiği ümmü'l-veled, hür sahibinden çocuk doğurunca özgürlüğüne kavuşan cariye değil, mükâteb kölenin ümmü'l-veled'idir.⁸⁷

2- İmam Mâlik'in, Hz. Ömer (r.a)'in ümmü'l-veled'in satılamayacağı konusundaki sözünü zikretmediği iddiasına gelince, bu da doğru değildir. Çünkü Hz. Ömer (r.a)'in bu sözü "**el-Muvatta**"da zikredilmiştir.⁸⁸

c- Fazlurrahman şöyle devam ediyor: "**Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen kararıyla bağlantılı bir başka karar da yine onun şu kararıdır: Eğer bir köle sahibi ya da sahibesi tarafından çok kötü bir muameleye maruz kalırsa devletin müdahale etmesi gerekir. İmam Mâlik, "Hz. Ömer'in, efendisi tarafından işkence edilen bir cariyenin özgür kılınmasını emrettiğini nakleder."**⁸⁹

Fukaha arasında da ihtilafı olan bu meselede tarafların Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayet edilen uygu-

⁷⁷ el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, V, 381.

⁷⁸ el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VI, 275; İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II, 117; el-Hindî, a.g.e., V, 381, 555.

⁷⁹ Bkz. 5/el-Mâide, 3; 6/el-En'âm, 119-145; 16/en-Nahl, 115.

⁸⁰ Bu konudaki örnekler için bkz. el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XI, 142 vd.

⁸¹ *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 188 vd.

⁸² ed-Dârekutnî, IV, 135.

⁸³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. I-Hâzimi, *el-'İtibâr*, 76-7; ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, III, 289-90.

⁸⁴ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 192;

⁸⁵ Konu hakkında el-Hattâbî'nin bir izahı için bkz. *Me'âlimu's-Sünen*, IV, 69.

⁸⁶ *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 189-90.

⁸⁷ Bu ikisi arasındaki fark ve konu hakkında detaylı bilgi için sözünü ettiğimiz kitabımıza başvurulmalıdır.

⁸⁸ Bkz. *el-Muvatta*, "İtk", 5.

⁸⁹ *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 190-1.

İlamalardan delilleri mevcuttur. Biz burada bu delilleri zikrederek konuyu uzatmak istemiyoruz. Ancak Hz. Ömer (r.a)'in bu davranışının da Hz. Peygamber (s.a.v)'den nakledilen rivayetlere dayandığını söylemekle yetineceğiz. Bu rivayetlerden birisi şudur: Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında birisi bir kölesini, cariyesinin yanında yakalamış, zekerini ve burnunu kesmişti. Bunun üzerine köle Hz. Peygamber (s.a.v)'e gelerek şikâyetçi olmuş, Hz. Peygamber (s.a.v) ona böyle davranmasının sebebini sormuş, o da durumu arzedenince ona, "**Bunu azad eyle**" buyurmuş ve köleye "**Git, hürsün**" demiştir.⁹⁰

d- Fazlurrahman şöyle diyor: "*Hz. Ömer yine şöyle bir emirname daha çıkarır: "Cariyeleriyle birlikte bulunan, sonra onları ihmal eden (ve daha sonra bu cariyelerin nereye gittikleri konusunda emin olmadıkları bahanesiyle onlardan doğmuş olan öz çocuklarını reddeden) adamlar hakkında nasıl bir karar vermelidir? Çocuğun efendisine ait olduğunu ilan etmem için, onun, cariyesiyle birlikte bulunduğunu kabul etmiş olması benim için yeterli bir nedendir. O halde ya cariyelerinizi kontrol edin, ya da bırakın gitsinler.*"⁹¹

Hz. Ömer (r.a)'in bu tutumunda Nebvî Sünnet'e aykırı herhangi bir husus bulunmamaktadır. Bu sebeple bu örneğin de yazarın amacına hizmet etmeyeceği açıktır. Zira şayet Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu konuda aksi doğrultuda bir uygulaması bulunsaydı, ancak o zaman yazarın haklılık payı olabilirdi.

4. Örnek:

Fazlurrahman şöyle diyor: "*Irak'tan bir adam Hz. Ömer'in yanına vardı ve ona şöyle dedi: "Size ne başı, ne de kuyruğu (yani kısır bir döngü gibi ele alınması güç) olan birşey için geldim." Hz. Ömer: "Nedir o?" diye sordu. Adam şöyle cevap verdi: "Ülkemizde (Irak) yalancı tanıklık had safhaya vardı." Hz. Ömer: "Gerçekten de öyle mi?" diye sordu. Adamın buna cevabı "evet" oldu. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ki, İslam yönetiminde hiç kimse, adil bir tanığın tanıklığı olmaksızın hapsedilmeyecektir."*⁹²

Burada belirtilmesi gereken nokta şudur: Şahitlik esnasında adaletten ayrılmama, yalancı şahitlikten sakınma ve şahitlerin doğru kimselerden seçilmesi gerek Kur'an⁹³ gerekse Sünnet tarafından⁹⁴ üzerinde hassasiyetle durulmuş bir konudur. Yalancı şahitlik yapacak kimseler hakkında gelen nebevî tehditler bir yana bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) bazı kimselerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir. Örnek olarak şu rivayeti zikredebiliriz: Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "**Hain erkek ve kadının, zina eden erkek ve kadının ve mü'min kardeşine kin tutan kimsenin şahitliği caiz değildir.**"⁹⁵

Amr b. Şu'ayb'ın, babası-dedesi tarikiyle rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) hain erkek ve kadınların ve mü'min kardeşine kin besleyenlerin şahitliklerini ve hizmetçilerin ev sahiplerine yapacağı şahitliği reddetmiştir.⁹⁶

5. Örnek:

Fazlurrahman Hz. Ömer (r.a)'in bu uygulamalarını zikrettikten sonra Medine valisi Mervân b. el-Hakem'in bir uygulaması ile bu konudaki örneklerine son vermektedir. Olay şudur: el-Furâfisa b. Umeyr el-Hanefî nin mükâtepe bir kölesi vardır. Bu köle, taksidde bağlanmış kitabet bedelini zamanından önce hemen ödeyip hürriyetine kavuşmak ister. Ancak el-Furâfisa bunu kabul etmez. Köle de Mervân b. el-Hakem'e giderek durumu anlatır. Mervân, el-Furâfisa'dan kölenin teklifini kabul etmesini ister. Ancak o kabul etmez. Bunun üzerine Mervân kitabet bedelinin köleden alınıp hazineye konmasını emreder, köleye de gidebileceğini ve hür olduğunu söyler. el-Furâfisa bu durumu görünce kitabet bedelini alır ve köle de hürriyetine kavuşur.⁹⁷

Fazlurrahman bu olayı anlattıktan sonra şöyle demektedir: "*Daha önce zikredilmiş olan örneklerle birlikte köleleri özgürlüğüne kavuşturmak için devlet yetkilileri tarafından alınmış tedbirleri açıkça gözler önüne sermektedir. İkinci olarak bu örnek, daha önce de tekrarlanmış olan şu gerçeği canlı bir biçimde dikkatlerimize sunmaktadır: Sünnet, yani cemaatin canlı uygulaması, Şâfiî sonrası öğretinin iddia ettiği gibi sadece Hz. Peygamber'in eseri değil, fakat aynı zamanda müslümanların kararları ve eylemleri sonucu ortaya çıkan düşünce sürecinin sonucudur. Burada Mervân b. Hakem'in kararı İmam Mâlik'e göre, uygulamanın yani Sünnet'in bir parçasıdır...*"⁹⁸

Bu örnek de yazarın, konuyu gerektiği şekilde araştırmadan, aceleci davranarak hüküm verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Mervân b. el-Hakem'in bu uygulamasının dayanağı, hadis ile az-çok iştilal eden herkesin haberdar olduğu Berire hadisinde dayanağını bulmaktadır. Fıkha ait birçok hüküm ihtiva eden bu ünlü hadis in bizi ilgilendiren tarafı, Hz. Aişe (r.anha) validemizin, Berire'yi satın alma şeklindedir.

Kaynakların naklettğine göre Berire sahipleriyle bir mükâtebe anlaşması yapar ve toplam 9 taksitte ödeyeceği 360 dirhem karşılığında özgürlüğüne kavuşturulması konusunda anlaşır. Taksitlerinin dördünü ödedikten

⁹⁰İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXIII, 161. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Diyât", 7; İbn Mâce, "Diyât", 29.

⁹¹Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 191.

⁹²Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 191-2.

⁹³Bkz. 2/el-Bakara, 282; 65/et-Talâk, 2.

⁹⁴Bkz. İbn Abdilberr., *et-Temhid*, XVII, 293 vd.; *el-İstizkâr*, XXII, 28 vd.; et-Tehânevî (Tanevî), *l'lâu's-Sünen*, XV, 157 vd.

⁹⁵Ebû Dâvûd, et-Tirmizî, İbn Mâce, ed-Dârekutnî ve el-Beyhakî rivayet etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *(et-) Telhîsu'l-Habîr*, IV, 364-5.

⁹⁶Ebû Dâvûd, "Akdiye", 16.

Gerek bu rivayetler hakkında söylenenler ve gerekse konu hakkındaki diğer rivayetler için bkz. et-Tehânevî (Tanevî), *l'lâu's-Sünen*, XV, 220 vd.

⁹⁷Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Mükâteb", 9.

⁹⁸Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, 193-4.

sonra Hz. Aişe (r.anha)'ye gelerek taksitlerini ödemesinde kendisine yardımcı olmasını ister. Hz. Aişe de sahiplerine, geri kalan 5 taksidi def'aten ödeyerek Berîre'yi kendisine satmaları teklifinde bulunur. Berîre'nin efendileri vela hakkının kendilerinde kalmasını isterler. Durum Hz. Peygamber (s.a.v)'e bildirilir. Hz. Peygamber (s.a.v) de vela hakkının, köleyi hürriyetine kavuşturana ait olacağını bildirir. Neticede kalan borç def'aten ödenir ve konu çözüme kavuşturulur.⁹⁹

Sonuç olarak yazarın burada zikrettiği örneklerin büyük çoğunluğunun, Hz. Peygamber (s.a.v)'den nakledilen rivayet ve uygulamalara dayandığı görülmektedir. Geriye kalan bir-iki uygulama ise Usul-i Fıkıh'ta Kıyas, İstihsan, Maslahat gibi başlıklar altında zikredilen delillere istinat etmektedir. Bu itibarla yazarın bu mese-

leler hakkında, "Yaşayan Sünnet"i Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de kesinlikle aynen tekrarlanamaz" şeklindeki yargısına bu örnekler kesinlikle bir delil teşkil etmemekte, tam aksine bu örnekler, onun karşı çıktığı noktayı vurgulamaktadırlar. Burada zikredilen örneklerin ve Hz. Ömer (r.a)'in diğer uygulamalarının daha sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesi için bu uygulamalar hakkında yukarıda işaret ettiğimiz kategorizasyon da mutlaka dikkate alınmalıdır.

⁹⁹el-Buhârî, "Buyû", 73, "Mükâteb", 2; en-Nesâf, "Talâk", 31; İbnu'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 362; ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 22.