

marife

bilimsel birikim

yıl : 1 sayı : 3 kiş 2002

HADİS METİNLERİNİ ANLAMADA ÖZNELLİK SORUNU - 'Sahabenin Sünnet Anlayışı' Özelinde-

Yusuf ACAR*

*H*z. Muhammed vasıtasıyla Allah'ın insanlara gönderdiği vahyin O'nun kasti doğrultusunda yorumlanmasının ve tahriften korunmasının yolu, Kurân'ın ilk muhatapları durumundaki sahâbe neslinin zihninde oluşan anlamı tespit etmektir. Dileyenin dilediği anlamı Kur'ân âyetlerine yükleyebilmesi ve bu şekilde birbirinden oldukça farklı pek çok 'İslâmî' anlayışının zuhur etmesinin temel nedeni, ilâhî hitâbın salt bir referans metni olarak algılanması ve tarihsel bağlamından soyutlanarak okunmaya çalışılmasıdır. Diğer taraftan bu tarihsel bağlamın ya da bir başka deyişle nüzul ortamının sınırlı sayıdaki ve üstelik rivâyet kriterleri açısından güvenilirlikleri tartışılabilir nitelikteki *esbâb-ı nüzul* bilgileri/rivâyetleri ile belirlenmeye çalışılması da sağlıklı sonuçlar vermez. Bunun da ötesinde hayatın bütün alanlarında tarihte yaşanan 'İslâmî tecrübe'nin yani vahyin doğrudan tanıklarının Hz. Peygamberin kılavuzluğunda gerçekleştirdikleri İslâmî duruşun doğru anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bu duruş, nesnel bir şekilde ortaya konabildiği ölçüde *murâd-ı İlâhî*'nin neliği problemi çözüme kavuşmuş olacaktır. Esasen vahyin, farklı tarihsel ortamlarda aktüalize edilmesi de büyük ölçüde bu teşhise bağlıdır.¹

İşte sağlıklı, tutarlı ve doğru bir sünnet dolayısıyla İslâm anlayışının oluşmasına temel teşkil edebileceği ümidiyle Bünyamin Erul tarafından " *Sahabenin Sünnet Anlayışı*" ismiyle yapılan doktora tezi sözünü ettiğimiz nitelikte bir çalışmadır. Yoğun bir emek ve mesai harcanarak hazırlanan ve ikinci yayımı yapılan bu çalışmayı asıl önemli kılan faktör ise, alanında ilk olmasıdır. Ama burada bizim açımızdan mezkur eserin önemi, sosyal bilimlerdeki öznellik sorununun rivayet ilimlerindeki yansımalarına ilişkin somut örnekler içermesinden kaynaklanmaktadır. Zira '*sahâbenin sünnet*' anlayışı ya da yaşadığı '*İslâmî tecrübe*' E. H. Carr'ın da söylediği gibi balıkçı tablasında duran balıklar gibi değil, okyanustaki balıklar gibidir. Dolayısıyla yakalanılacak balığın nicelik ve niteliği büyük ölçüde balıkçıya ve avlanmada kullanacağı malzemenin durumuna bağlıdır. Sahâbilerin İslâmî

* D. İ. B. Selçuk Eğitim Merkezi Öğretim Görevlisi. acaryusuf@mynet.com.

¹ Özsoy, Ömer, "Târihsellik Üzerine", İktibas, Eylül 1997, s. 26, s. 27.

duruşunu bize aktaran rivayetleri salt birer metin olarak değil de târihî bir olguyu vasfeden veriler şeklinde değerlendireceksek bir tarihçinin karşı karşıya kaldığı seçmecilik ile irâdî ve irâdî olmayan sübjektiflik gibi sorunlara muhatap olduğumuzun farkında olmamız gerekir. Geçmiş, önümüzde somut bir şekilde durmuyor. Biz onu, bugünden geriye doğru giderek inşa ediyoruz. Dolayısıyla târihî bir olguyla ister geçmiş uğruna ilgilenilsin isterse bugüne tutabileceği ışık adına; o olgunun belgesel malzemelerinin güvenilirlik açısından değerinin belirlenmesi ve sınıflandırılması, meydana geldiği târihî şartların analizi yani diplomatik yönüyle değerlendirilişi ve iç tenkidi gibi anlamaya yönelik bütün çabalar *ben merkezlidir*. Kişi târihî bir duruşu veya durumu kendi bilgi düzeyi, zihin yapısı, kültürü, hayat tecrübesi, önyargıları ve temel tercihlerine göre anlar. Anlayan öznenen tamamen bağımsız, nesnel bir anlama ve târih inşası düşünülemez.² Bütün bunları, herhangi bir târihî belgeyi anlamaya çalışan kimsenin kendi göreliliğinin sürekli hatırdâ tutması gerektiğini ifade etmek adına söylüyoruz.

Târihîsel ya da sosyal olguların görelî bir nitelik taşıdığını kabul etmek, özneliği dışlamak ve ona olumsuz bir anlam yüklemek ile aynı şey değildir. Tam tersine yorumda görelilik, bir yasak ağaç değil, bir realitenin ortaya konması ve insanın kendi '*insan oluş*' cesaretini göstererek özgün bir inisiyatif sergileyebilmesidir.³ Meğer ki anlayan özne, kendisi dışındaki yorumların da hakikati yansıtabileceğini yadsımasın ve şaşmaz doğruların bulunduğu iddiasında olmasın. Şimdi sayın Erul'un "*Sahâbenin Sünnet Anlayışı*" adlı çalışması özelinde hadis metinlerini ve sünneti anlamada öznellik sorununa geçebiliriz.

I

Sünnetin kavramlaşma sürecini tespit ederken sayın Erul, Kur'ân ile Sünnet'in bir arada ifade edildiği rivayetleri derleyerek hem senet hem de metin açısından tenkide tâbi tutmuş ve bir takım değerlendirmeler yapmıştır. Kitabın 26 ila 35. sayfaları arasındaki on sayfalık bu kısa bölüm, hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında öznenin ne tür bir etkide bulunabileceğinin somut görünümü niteliğindedir. Rivâyetlere ilişkin yazının ulaştığı sonuçları -katılıp katılmamak bir tarafa- saygıyla karşılıyoruz. Ancak gerek senet gerekse metin kritiği yapılırken anlayan öznenin içinde bulunduğu (inanç, kültür, önyargılar ve tercihler vs.) ortamın bir izdüşümü durumundaki zorlama çıkarsamalar ve benimsenen yöntemin bütün rivayetlerde standart bir şekilde sürdürülememesi gibi sübjektifliklerin varlığı da gözlerden kaçmamaktadır.

Yazarın Kur'ân-Sünnet birlikteliği şeklinde gelen merfu rivayetleri üç kategoride ele alması hasebiyle tespitlerimizi aynı sıralama içerisinde yapmayı uygun bulduk. Fakat bunlardan yalnızca ilk ikisi üzerinde duracağız.

1. Hz. Peygamberin, vefatından sonra sarılmaları için ümmetine bıraktığı rehberler hakkındaki farklı rivayetler :

a. Söz konusu rivayetleri değerlendirirken sayın Erul, "*teraktü fi hum mâ* " ifadesini ısrarla "*size bir şey bıraktım*" şeklinde tercüme etmiş ve hadisin başında bırakılan şeyin tek olduğu halde daha sonra iki ayrı şeyin zikredilişini dilsel açıdan hatalı bularak "*Nebîsinin sünneti*" kısmının müdrec olabileceğini ileri sürmüştür. Kuşkusuz metin tenkidinde kullanılan ölçütlerden birisi de, hadis metninin Arap dilinin özelliklerine uygun olup olmamasıdır.

² Geniş bilgi için bkz. Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İst. , 1997, s. 243, s. 244.

³ Kılıç, Sadık, "*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*" *İslamî Araştırmalar*, c. 9, sayı 2, s. 112.

Ancak her hangi bir hadisin dil itibariyle Hz. Peygambere ait olup olmadığına karar verme noktasında Arapça'nın bütün kullanımlarının nazar-ı dikkate alınması gerekir. Örneğin "Evemuhriciyye Ĥum" ifadesinin⁴ fiil-fail kurallarına uygun olmadığı gerekçesiyle Hz. Peygambere ait olamayacağını söylemek, "Ekelûnî el-berâğîsü" lehçesinden haberdar olmamanın bir göstergesidir. Yukarıdaki rivayetler; "Teraktü fikum emrayni" ve "Teraktü fikum mâ" olmak üzere iki ayrı formda vârid olmuştur. Birinci formda mef'ul sarih bir şekilde gelirken ikincisinde ism-i mef'ul olarak zikredilmiştir. Mâ ve men ism-i mevsulleri, müfred, tesniye ve cemi için ortak kullanılırlar. Âit zamirlerinin ise, râci' oldukları kelimelerin lafızlarına binâen müfred, mânâlarına binâen de cemi gelmeleri caizdir.⁵ Nitekim Kur'ân'da bunun sayısız örnekleri vardır. el-Haşr sûresinin ilk âyetinde mâ ism-i mevsulü cemi anlamında kullanılırken dördüncü âyetinde müfred olarak kullanılmıştır.⁶ Dolayısıyla hadisteki ifadeyi "size **bir şey bıraktım**" şeklinde tercüme etmek, "Sebbaha lillâhi mâ fi's-semâvâti ve'l-ard" âyetini "Göklerde ve yerde olan **bir şey** Allah'ı tesbih etmektedir" şeklinde tercüme etmekle aynı şeydir. Netice itibariyle mezkur hadisteki "Nebîsinin sünneti" cümlesinin râvîlerce metne sonradan idrac edilme ihtimalini ortaya atmak için böylesi bir dilsel çıkarsama yapmak zorlamadan başka bir şey değildir.

b. Yazarın aynı rivâyetlere ilişkin yaptığı kritiklerden birisi de, Hz. Peygamberin iki rehber bıraktığını haber veren metinlerin birbirleriyle çelişkili olduğudur. Hadislerin lafızlarından hareketle böyle bir neticeye varmak gayet doğaldır. Çünkü varyantların bir kısmında ikinci rehber olarak sünnetin, diğer bir kısmında ise Ehl-i Beytin bıraktığı ifade edilmektedir. Doğal olmayan ise, zahirdeki bu çelişkinin giderilebileceği ihtimalinden hiç söz edilmemesi ve tezin genelinde var olan "Hz. Peygamberin ne dediğinden çok ne demek istediği"nin burada dikkate alınmayarak literal okuma ile yetinilmesidir. Zira Ehl-i Beyt ve İtra kelimelerinden kastedilen şeyin, Hz. Peygamberin yaşam biçimini benimseyen ve onun direktiflerine sınırsız sarılan müminlerin olduğunu söyleyen Tahâvî ve Aliyyü'l-Kâî gibi âlimler de mevcuttur.⁷ Hadisin tenkidinin yanında te'vîlinin de merkeze alınması durumunda tearuzdan kurtulmak mümkündür. Nitekim Elbânî bu görüştedir.⁸ Bu itibarla tenkitçi, her hangi bir târihî metnin hem karşıt hem de destekleyici göstergelerini dikkate almalıdır.

2. "Emânet (önce) kişilerin kalplerinin derinliklerine indi, sonra Kur'ân indi ve onlar (onu önce) Kur'ân'dan öğrendiler, (sonra) sünnetten öğrendiler". şeklindeki Kur'ân ile sünnetin bir arada zikredildiği rivâyet:

Bu rivâyete ilişkin sayın Erul'un değerlendirmeleri, özellikle güvenilirlik açısından hadis kaynakları ile siyer-meğâzî kitaplarından hangisinin önceleneceği ekseninde cereyan etmektedir. Zira yukarıdaki hadis, yalnızca Huzeife'den (r. a.) nakledilmiş olmasına rağmen Ma'mer'in el-Câmî'inden Sahîhayn'a varıncaya dek bütün hadis kaynaklarında yukarıdaki şekilde yer almış ama el-Fezâî'nin Siyer'inde 'Sünnet' kelimesine yer verilmemiştir. İşte bu farklılık yazar tarafından bir sorun olarak nitelendirilmekte ve bir takım ihtimallerden hareketle giderilmeye çalışılmaktadır. Bütün hadis kaynaklarında aynı lafızlarla rivayet

⁴ Buhârî, *Bed'ü'l-valiy*, 1.

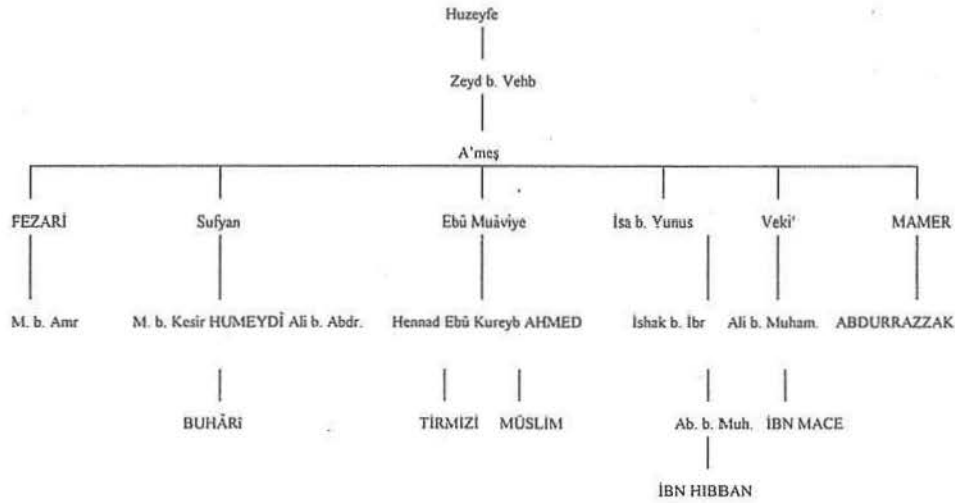
⁵ Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Eşmânî*, I-IV, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), I, s. 162.

⁶ Men ism-i mevsulünün benzer kullanımına örnek için bkz. Yûnus 10/42, 43.

⁷ Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-Âsâr*, Thk. Şuayb el-Arnâvût, I-XVI, Beyrut, 1994, IX, s. 84.

⁸ Elbânî, Nasıruddin, *Silsiletü'l-Afâdis-Salîha*, IV, s. 360, h. no. 1761.

edilen bir hadisi sadece bir siyer kitabında farklı geçtiği için sorunlu addetmek -zira yazar ikisinden birini tercih edemediği için hadisin ihmeline hükmetmiştir- ancak bir yöntem farklılığından kaynaklanabilir. O da, hadis kaynaklarının mı yoksa salt tarih kitaplarının mı daha güvenilir olduğudur. Bu noktadaki geleneksel tavır birincisinin lehinedir. Hatta bunun da ötesinde siyer, meğâzî ve târih kitaplarındaki rivayetlerin asıllarının olmadığı düşüncesi ağırlıktadır.⁹ Buna karşın özellikle son asırda salt tarihe hadisten daha çok güven duyan ve "Müslüman tarihçi ve hadisçilerin iddialarının aksine tarihin hadisten çok daha güvenilir" olduğunu ileri süren ilim adamları da olmuştur.¹⁰ Öyle anlaşılıyor ki sayın Erul'un -her ne kadar bunu açıkça ifade etmese ve tartışmayı isnad üzerine oturtmaya çalışsa da- Huzeyfe hadisini problemlili görmesinin temelinde bu yöntem sorunu yatmaktadır. Şimdi hadisin isnadını yazarın yaptığı şemadan görerek okuma farklılıklarını somutlaştırabiliriz:



Büyük harflerle yazılmış olan müellifler -ki sayıları ondur- arasında hadisteki 'sünnet' kelimesine yalnızca Fezârî yer vermemiştir. Bu tabloyu sayın Erul özetle şöyle okumaktadır: I. Hadisin aslı Fezârî'nin naklettiği gibidir. Bu rivâyet, âli bir isnad olduğu için tercih edilecek olursa diğerlerinin rivayetlerinde ziyade veya idrac ihtimali vardır. II. Ya da tam tersine hadisin aslı hadis imamlarının rivayeti gibidir ve Fezârî'nin eserinde bir iskat veya hafz vaki olmuştur. III. Fezârî rivayetinde nâsîhlerin gasleti gibi bir illetten veya bazı art niyetli kimselerin tafiriflerinden dolayı sondaki 'sünnet' kelimesi silinmiş olabilir. Fakat bu son ihtimal, Fezârî kanalıyla hadisi nakleden Ebû Nuaym'ın Hilye'sinde de aynı şekilde yer almış olması sebebiyle zayıf kalmaktadır. Netice itibarıyla geriye hafz veya ziyade ihtimali kalmaktadır. Bir tarafta âli isnad, diğer tarafta ise A'meş sonrası altı-yedi farklı varyant vardır. Ve bundan dolayı iki rivayet grubundan birisini tercih etmek zordur.

Görüleceği üzere her ne kadar yazar tercihini açıkça ortaya koymasa da ironik bir üslupla Fezârî'nin rivayetini öncelemektedir. Bunun gerekçesi ise görünürde, bu siyerinin

⁹ Bkz. Hatibu'l-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Tahk. Muhammed Acâc el-Hatib, I-II, Beyrut, 1994, II, s. 231 (rivâyet no. 1536-37); Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâi'*, I-II, Beyrut, 1988, III, yayım, II, s. 402.

¹⁰ Örneğin Fazlur Rahman bu kanaattedir. Bkz. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çvr. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 91; Uyanık, Mevlüt, *Kur'an'ın Târihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara, 1997, s. 66.

diğerlerine nispetle daha erken yaşamış olması ve rivayetinin âli bir isnada sahip olmasıdır. Fakat gerçek sebebin bunlar olmadığı ve yukarıda mevzu bahis olunan yöntem tercihinin böylesi bir değerlendirmede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira isnad şemasına bakan her ilim adamının rahatlıkla görebileceği gibi mezkur hadisin yazılı bir şekilde kayıtlı olduğu ilk kaynak Fezârî'ye (v. 186) değil Ma'mer'e (v. 153) aittir. Ma'mer'in rivayeti ise hadis imamlarının naklettiği gibidir. Otuz üç yıl daha erken vefat eden bir müellifin görmezden gelinmesinin, tenkidin ya da anlamının görelilik probleminden başka bir şeyle izah edilmesi oldukça güçtür. Diğer taraftan teâruz durumunda bir tercih sebebi olarak karşımıza çıkan 'âli isnad' niteliği, Ma'mer'in rivayeti için de söz konusudur. Dolayısıyla bu özelliğe sahip iki varyant vardır. Tablonun her hangi bir tekellüfe gidilmeksizin tabii bir seyir içerisinde değerlendirilmesi durumunda; Fezârî'nin A'meş'ten yaptığı rivayette tek kaldığı, bu haliyle diğer beş sika râviye *muhafezet* ettiği ve hadisinin şâzz olarak adlandırılması gerektiği sonucu çıkar. Çünkü kendisini destekleyecek tek bir varyant bile yoktur. Ama Ma'mer'in naklini dört ayrı mütâbi desteklemektedir. Üstelik yazarnın da dipnotta belirttiği gibi, reddedilmeye çalışılsa da Fezârî'nin güvenilirliği noktasında problem olduğunu ileri süren tenkitçiler de yok değildir. Bu sebeple hadisini *münker* olarak adlandırmak da imkan dahilindedir. Teâruzun, ancak denk rivayetler arasında söz konusu olabileceğini düşünürsek Huzeyfe hadisinde böyle bir teâruzdan bahsedilmemesi gerekir.

Ebû Nuaym'ın, aynı hadisi aynı lafızlarla Fezârî'den nakletmesi şayet bu varyanttaki hazf ve iskat şüphesini zayıflattığı yani bir nevi matematikteki 'sağlama' işlemini gördüğü kabul ediliyorsa, aynı durum Ma'mer'in rivayeti için de geçerli olması gerekir. Çünkü Ma'mer'in rivayeti ile öğrencisi Abdurrazzak'ın aynı hadisi rivayeti arasında tam bir lafız ve senet birliği vardır. Dahası Ebû Nuaym ile Fezârî arasında var olan uzun zaman dilimi ve râviler, Ma'mer ile Abdurrazzak arasında yoktur.

Netice itibarıyla Huzeyfe hadisi değerlendirilirken şayet Ma'mer rivayeti dikkatlerden kaçmamış ise, hadisin problemli algılanmasının sebebi olarak geriye yalnızca Fezârî'nin târihçi kimliği kalmaktadır. Bu ise bir yöntem tercihidir ve tamamen öznel değerlendirmeye dayanır. Fakat izlenen yöntemin bütün rivayetlerde sürdürülmesi gerekir. Örneğin bir önceki rivayette "Hz. Peygamberin bıraktığı rehberler" Mâlik, İbn Hişam ve Vâkıdî'nin Buhârî ve diğer hadisçilere nispetle erken yaşamış olmaları ile tarihçi kimlikleri nazarı dikkate alınmamış ve bu kez ilk ikisinin isnadsız oluşu, diğerinde de tereddüt bulunuşu gerekçe gösterilerek tenkid edilmiştir. Halbuki orada bir tereddüt değil, aynı hadisin farklı lafızlarla da nakledildiğine işaret edilmektedir. Hatta Vâkıdî'nin: bu kaydı, Muvatta'daki "Size, sarıldığınız sürece sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın Kitab'ı ve Nebîsinin Sünneti." şeklindeki belağlı hadis hakkındaki İbn Abdilber'in şu sözünü haklı çıkarır nitelikte sayılabilir: "Bu hadisin Hz. Peygamberden nakledilmiş olduğu ehlince bilinen bir şeydir. Isnada gerek duymayacak kadar meşhurdur. Üstelik bu anlamda Ebû Hureyre ve Amr b. Avf gibi sahâbilerden nakledilen âhâd haberler vardır."¹¹

Hadis tenkidi, anlamadan ayrı düşünülemez. Yani bir hadisi değişik açılardan tenkid eden kimse aslında o hadisi anlamaya çalışıyor demektir. O halde anlamayı zorlaştıran problemler metnin/nesnenin yanında öznenin de kaynaklanabilmektedir. Bu sebeplerdir ki, târihî niteliği haiz bir metni okurken okuyucu daima bunun farkında olmalıdır. Bir başka

¹¹ İbn Abdilber, *et-Temhid*, I-XXVI, (baskı yeri belirtilmemiştir), 1967-2990, XXIV, s. 331.

ifadeyle hadisi sorgulayan kişi öncelikle kendisini sorgulamalıdır.¹² Aslında bu gelenekçi hadis anlayışında azami derecede yapılmış ve öncelik tenkide değil, te'vile verilmiştir. Sayın Erul'un değerlendirmelerinde ise salt tenkid ön plana çıkartılmıştır. Kanaatimizce klasik hadis tenkitçileri ile günümüz eleştirmenleri arasındaki en önemli fark da budur. Bu farklılık pratiğe, *hadisin i' mâlî* veya *ifmâlinden* birisinin tercih edilmesi şeklinde yansımaktadır.

II

Sahâbenin sünnete yönelik yaklaşımlarını tespit ederken sayın Erul sahâbeyi; *Zâhirî, fikhî ve ictihâdî* yaklaşanlar şeklinde üç kategoriye ayırmış ve tasnifini örneklerle temellendirmeye çalışmıştır.

Sahâbenin bu şekilde kategorize edilmesinin, söylemleri ve anlamlı eylemleri anlamada '*bütün insanlar veya herkes değil, her bir insan*' parolasıyla hareket eden modern okuma biçimleri açısından sağlıklı olmaması bir tarafa, asr-ı saâdeti bize aktaran rivâyetler açısından da pek isabetli görünmemektedir. Örneğin *ictihâdî* yaklaşımın içerisinde ilk sıralarda sayılan Hz. Ömer'in "Biliyorum ki sen bir taşsın. Ne zarar, ne de fayda verirsin. Eğer ben, Rasûlullahın sana dokunduğunu görmeseydim sana el sürmezdim" diyerek Hacer-i Esved'e el sürmesi¹³, bağlayıcı bir sünnet olarak görmediği halde tavafta *remel* yapması¹⁴ ve Hz. Peygamberin insanlardan bir şey istememeleri üzerine bey'at alması karşısında kendisine gönderilen bâzı eşyayı mezkur bey'atı gerekçe göstererek geri çevirmesi,¹⁵ insanları kategorize etmenin o kadar da kolay olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan *fikhî* yaklaşımın önde gelen isimlerinden Hz. Âişe ve İbn Abbâs, *zâhirî* yaklaşım gösterenlerin en belirgin niteliği 'olan çok hadis rivâyet etme' noktasında hiç de onlardan geri kalmamışlardır.¹⁶ Yine *zâhirî* yaklaşımın en önde gelen şahsiyetleri olan İbn Ömer ve Ebû Hureyre, en az Hz. Âişe ve İbn Abbâs kadar fetvâ vermişlerdir.¹⁷ İslâmî ilimler târihinde *fukahây-ı seb'a* ve *Abâdile* gibi fikhî terimler içerisinde mütalaa edilen Abdullah b. Ömer'in, rivâyet-fetvâ karşılaştırma tablosunda¹⁸ açıkça görülmesine karşın fikhî yaklaşım sergileyen sahâbîler arasında sayılmaması da câlib-i dikkattir.

Aslında sayın Erul'un, 'Hz. Peygamberin söylemlerine karşı lafzî ve eylemlerine karşı şeklî davranan sahâbîlerin bu davranışlarını sünnet olarak görmedikleri ve başkalarına telkin etmedikleri'¹⁹ şeklindeki değerlendirmesi²⁰, yukarıdaki kategorik ayırımın pratik bir değerinin olmadığını ve tamamen düşünsel bazda kaldığını ortaya koymaktadır. Yine aynı tespit, kitabın başlığı ile yapılan tasnif arasında da benzer bir çelişkiyi doğurmaktadır: Mâdem ki İbn Ömer, Ebû Zerr ve Ebû Hureyre gibi Hz. Peygamberin söylediği ve yaptığı her

¹² Polat, a. g. e. , s. 229.

¹³ Erul, Bünyamir, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999, s. 173.

¹⁴ Erul, a. y.

¹⁵ Erul, s. 165.

¹⁶ Erul, s. 381, s. 382.

¹⁷ Erul, a. y.

¹⁸ Erul, a. y.

¹⁹ Sahâbenin sünnete yaklaşımı konusunda benzer bir tasnif yapan Mehmet Görmez ise, bu sahâbîlerin duygusal yaklaşımlarını sünnet olarak gördükleri ve başkalarına da telkin ettikleri kanaatindedir. Bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, I. yayım, s. 47.

²⁰ Erul, s. 471.

şeyi hayatlarında tatbik etme gayretinde olan sahâbîler bu davranışlarını, sünnet olarak kabul ettiklerinden değil, bunları yapmaktan zevk aldıkları ve kendilerini bu şekilde tatmin ettikleri için sergilemektedirler, o halde sahâbe içerisinde sünnete yönelik zâhirî yaklaşım gösteren bir gruptan bahsedilmemesi gerekir. Meselâ İbn Ömer'in, hac yolculuğu sırasında ihtiyacı olmadığı halde Rasûlullah'ın def-i hâcette bulunduğu yere çömelmesini ya da O'nun istirahat ettiği ağacın altında istirahat etmesini 'sünnete yönelik zâhirî yaklaşım' olarak adlandırmak, İbn Ömer'in bu hareketleri sünnet olarak gördüğünü söylemek olur ki, bunun doğru olmadığı bizzat Erul tarafından müteaddit kereler vurgulanmaktadır. Diğer taraftan İbn Ömer, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sünnete zâhirî olarak yaklaştıkları varsayılan sahâbîlerin, ehl-i tasavvufun sefeli haline geldikleri ve mutasavvıfların çoğunlukla bunların yolundan gittikleri şeklindeki tespit de²¹ doğru görünmemektedir. Zîra mezkur çevrelerin kendilerini daha çok Hz. Ebû Bekr, Ömer ve Ali'ye nispet ettikleri hemen her tasavvuf kitabında yer almaktadır.²²

III

Araştırmanın asıl amacı sayın Erul tarafından; "Sahâbenin sünnet anlayışının, sünnet anlayışımıza sağlam bir temel teşkil edeceği inancı"²³ şeklinde belirlenmiş ve sonuç kısmında da; günümüz ilim adamlarının, on dört asırdır biriken problemlere çözüm üretme noktasında *fıkîhî* ve *ictihâdî* olarak sünnete yaklaşan sahâbîlerin metotlarını izleyerek yeni bir usûl-i fıkîh geliştirmelerinin yeni bir asr-ı saâdet için önemli bir adım olabileceği salık verilmiştir.

Her şeyden önce en kaba anlamıyla "Hz. Peygamberin yaşam tarzı" demek olan sünnetin yalnızca normatif yönünün ele alınması ve Kırbasoğlu'nun sünnet tanımında da işaret edilen ahlâk boyutuna ilişkin olarak sahâbenin Rasûlullah'ı örnek alışlarının araştırma dışında tutulması yadırganacak bir durumdur. Esasen önerilen bakış açılarının "*fıkîhî* ve *ictihâdî*" yaklaşımlar olarak adlandırılması ve Hz. Peygamberin eylem ve söylemlerini değerlendirirken bu gruba dahil edilen sahâbîlerin; '*nebevî tasarrufların menşei ve kaynağını gözettileri, Rasûlullahın ictihâdî tasarrufları karşısında yeni öneriler getirebildikleri, O'nun gözettili illet ve maksatları esas aldıkları, nebevî tasarrufların bağlayıcı olup olmadığına baktıkları, sünnet-süreklilik ilişkisine itibar ettikleri, hadisleri cereyan ettikleri ortam ve bağlam içerisinde değerlendirdikleri ve Hz. Peygamberin beşerî, nebevî, idârî ve askerî tasarruflarını dikkate aldıkları*' vurgusunun yapılmış olması²⁴, Gadamer'in ifadesiyle öznenin/yazarın içinde bulunduğu *etkin târihî* in anlamaya ve neyin araştırmaya değer olduğunu tespit etmeye olan etkisini ortaya koyması²⁵ bakımından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Burada şu hususun göz ardı edilmemesi gerekir: Eğer sahâbenin sünnet anlayışını, bir yerlerde duran ve öznenin hareket alanını daraltan salt bir *metin* olarak değil de târihte yaşanan *İslâmî bir tecrübe* yani târihî bir olgu olarak kabul edeceksek (ki öyledir), ait olduğu geleneğin şekillendirdiği öznenin *seçmeci* davranacağını da kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla sayın Erul'un, sahâbenin sünnet anlayışını bağlayıcılık yönünden ele alması

²¹ Erul, s. 196. s. 471.

²² Mesela bkz. Yılmaz, Kâmil, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1996, s. 498, s. 499.

²³ Erul, s. XII.

²⁴ Erul, s. 471.

²⁵ Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkîhî) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, C. 8, Sayı, 2, s. 1995, 89.

tamamen onun seçimidir ve gayet doğaldır. Doğal olmayan ise; 'Sahâbenin Sünnet Anlayışı' başlığının, *fıkhi* ve *ictihâdî* yaklaşımlara indirgenmesidir. Örneğin Hz. Ömer'in, ganîmet olarak kendisine verilen câriyeyi, hiç bir emir ve tavsiye olmadığı halde sırf Hz. Peygamber kendi kölesini âzâd etti diye hürriyetine kavuşturması²⁶; Hz. Peygamberin "Orduya yardım ediniz" hitabını duyunca Hz. Ebû Bekr'in malının tamamını ve Ömer'in de yarısını getirerek tasadduk etmesi²⁷; Ebû Zerr'in, üç günlük ihtiyacı dışında mal biriktirmemesi²⁸ gibi sahâbî tasarruflarının, sahâbenin sünnet anlayışı ile hiç bir ilişkisi yok mudur? Bu gibi tavırlar, Hz. Peygamberin terğîb ve terhîblerini zâhirî anlamıyla mı, yoksa gâî anlamıyla mı anlamaktır? Başka bir ifadeyle sahâbenin zühd, vera', rikak ve takvâya yönelik davranışları, onların hangi anlayışını temsil eder?

Sayın Erul'un sonuç kısmındaki yeni bir 'asr-ı saâdet oluşumu' temennisinin, sünnete *fıkhi* ve *ictihâdî* yaklaşan sahâbenin yolu izlenerek oluşturulacak bir fıkıh usûlünden çok paradigmalardan değişmesine ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz. Zîra genelde İslam dünyası, özelde ülkemiz Müslümanlarının asıl problemi, bilgi değil ahlâktır. Dolayısıyla siz, İslâmî disiplinler adına hangi metodolojiyi geliştirirseniz geliştirin; zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlar toplumsal refleksler hâline gelmedikçe, dönüşümünü hedeflediğiniz geniş halk kitleleri nezdinde makes bulmayacaktır.

²⁶ Müslim, Eymân, 28.

²⁷ Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'z-zahîr)*, Thk. Mahfûzurrahmân Zeynüddin, I-V, Beyrut, 1988, I, s. 263. (h. no. 159); Ebû Dâvûd, Zekat, 40. (h. no. 1678); Tirmizî, Menâkıb, 16. (h. no. 3675).

²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, V, s. 156, s. 176.