

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nı: 226

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

**GENÇ AKADEMİSYENLER
İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI**

SEMPOZYUM
1-2 MAYIS İSTANBUL

Editör
Yrd. Doç. Dr. Sami ERDEM



İstanbul 2009

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nü: 226

ISBN 978-975-548-232-3
Sertifika No: 0107-34-007230

Kitabın Adı

Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları

Editör

Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. İlyas Çelebi (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem (Koordinatör)

Yrd. Doç. Dr. Gülgün Uyar (Koordinatör Yrd.)

Yrd. Doç. Dr. Aziz Doğanay (Teknik Hazırlık)

Ar. Gör. Ali Ayten (İletişim)

Dizgi-Mizanpaj

Dr. Muhammed Abay

Kapak Tasarım

Yrd. Doç. Dr. Aziz Doğanay

Baskı/Cilt

Yazın Basın Yayın Matbaa Turizm Tic. Ltd. Şti.

Sertifika No: 12028

1. Basım

Mayıs 2009 - İSTANBUL

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
bilgi@ilahiyatvakfi.com • <http://www.ilahiyatvakfi.com>

Tâbiûn Âlimlerinin Fıkhî ve İtikâdî Konularda Sünnete Yaklaşımları

Dr. Arif Ulu

Giriş

Tâbiûn, Arapça tâbi' (تابع) kelimesinin çoğuludur. Tâbi', "izleyen", "tâbi olan", "peşisıra giden" ve "yolundan giden" anlamındadır.¹ "Tâbi/tâbiûn" kavramının ilk kez kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı tartışmalı olsa da, sahâbeden sonra yaşayan nesil tarihi süreçte tâbiûn olarak isimlendirilmiştir.

Tabakat kitaplarındaki bilgileri dikkate alarak, Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı dönem ile fıkıh ekollerinin ortaya çıktığı dönemi birbirlerine bağlayan, dört halifeden sonra başlayıp Emevîler dönemini ve Abbasîlerin ilk yıllarını kapsayan dönemi, tâbiûn dönemi olarak kabul etmek mümkündür.

Tâbiûn nesli, sahâbeden hem Hz. Peygamber'in sünnet ve hadîslerini öğrenmiş, hem de onların uygulamalarına şahit olmuşlardır. Farklı bölgelerde yaşayan sahâbîlerin etrafında oluşan ilim halkalarında pek çok tâbiûn âlimi yetişmiştir.

Tâbiûn döneminin tarihî değeri dışında, günümüze ışık tutan yönleri de vardır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, bütün insanlığa gönderilen en büyük örnek ve rehberdi. Bu nedenle Onun söz ve fiillerini hem kendi devrindekiler hem de daha sonrakiler anlamak ve yorumlamak için büyük çaba sarfetmişlerdir. Sahâbenin bu konuda şanslı bir konuma sahip olduğu kesindir. Çünkü onlar karşılaştıkları problemleri Hz. Peygamber'in yardımıyla çözüme kavuşturuyorlardı. Ayrıca onlar sürekli Hz. Peygamber'le birlikte oldukları için nasların amaç ve manalarını kolayca anlayabilmişlerdir. Tâbiûn ise, Hz. Peygamber'in bıraktığı mirasa dayanarak, problemlerini çözüme kavuşturacak nesillerin ilkiydi. Bu yönüyle kendisinden sonraki dönemler ve dolayısıyla günümüzle de benzeyen bazı özellikleri bünyesinde taşıyan bir dönemdir.

Tâbiûn ve Sünnet

Fıkhî ve itikâdî konularda sünnete yaklaşımlarına geçmeden önce tâbiûn âlimlerinin sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığına ilişkin yaklaşımlarına kısaca değinmek konunun daha net anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Sünnetin mahiyeti ve kapsamı ile ilgili olarak tâbiûn alimleri birbirinden farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazı âlimlere göre sünnetin muhtevasını kendilerine ulaşan her bir rivâyet oluştururken, bazılarına göre ise Hz. Peygamber'in fıkhî niteliğe sahip söz ve uygulamaları oluşturmuştur.

Tâbiûndan bazılarının bir şeyi sünnet olarak adlandırmak için onda devamlılık, yaygın

¹ bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1375, VIII, 27.

olarak tatbik edilmesi gibi nitelikler ararken, bazılarının bu hususları dikkate almadıkları görülmektedir. Ayrıca bu ikinci eğilimde olanlar, uygulama konusunda sahâbe ve tâbiûn arasında ciddi ihtilaflar bulunan konuları da sünnet olarak isimlendirebilmişlerdir.

Meselâ cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği konusunda, Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713) ve ez-Zuhrî (ö. 124/742): “Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir.² Ancak sahâbenin neredeyse tamamı böyle bir uygulamaya karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber’in böyle bir uygulaması olsaydı sahabe buna karşı çıkar mıydı? O halde Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî burada sünnet kelimesini, muhtemelen nebevî sünnet için değil, bu konuda Ebû Hureyre’den naklolunan söz ya da uygulamayı nitelemek için kullanmışlardır. Çünkü herkesin haberdar olabileceği bir konuda Hz. Peygamber’in böyle bir sünneti olsaydı, şüphesiz sahâbenin çoğunluğu buna aykırı davranmazdı.

Yine tâbiûndan bazıları muhtevasında helal-haram gibi ahkâm bulunan uygulamaları sünnet olarak kabul ederken, bazıları ise Hz. Peygamber’e veya sahâbeye dayanan her bir uygulama ya da rivâyeti sünnet kabul etmişlerdir.

Ömer b. Abdilazîz, sünnetin önemine vurgu yaparken *سن رسول الله وولاية الأمر بعده سنتا*... “Hz. Peygamber ve ondan sonra da yöneticiler bir takım sünnetler ortaya koymuşlardır. Eğer onların koyduğu sünnetlere uyulursa Allah’ın Kitabı tasdik edilmiş, Allah’a itaat kemale erdirilmiş ve Allah’ın dîni kuvvetlendirilmiş olur. Hiç kimse sünnetleri değiştiremez ve onlara muhalif olan kimsenin görüşüne müracaat edemez. Sünnetlerle yolunu bulan doğru yoldadır. Onlardan yardım isteyen yardım görür. Onlara muhalefet eden ve inananların yolundan başka bir yola uyanı Allah, döndüğü yere döndürür ve Cehennem’e atar” demiştir.³

Bu ifadeleriyle Ömer b. Abdilazîz’in, sünnetin kapsamını geniş tuttuğu, Hz. Peygamber’in yanısıra halifelerin uygulamalarını da sünnet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdulaziz’in dışında da birçok tâbiûn âlimi hulefâ-i râşidîn ve diğer sahâbilerin söz ve uygulamalarını sünnet olarak nitelendirmişlerdir.

Tâbiûn âlimleri “sünnet” kelimesini bazen her hangi bir şahsa izafe etmeksizin mutlak olarak kullanırken, bazen “sunnetu’n-nebî” “sunnetü ashâbi rasûlillah” gibi kayıtlarla ifade etmişlerdir. Herhangi bir kayıtla kaynağına işaret ettiklerinde, kimin uygulamasına ya da davranışına referansta buldukları belli olmakta ise de, mutlak olarak kullandıklarında bu ifadeyi kimin uygulamasına ya da davranışına atfen kullandıkları her zaman belli olmamaktadır.

Bu konuda asıl problem, tâbiûnun kullandığı sünnet ifadelerinin her zaman Hz. Peygamber’e atıfta bulunup bulunmadığıdır. “Sunnetu Rasûlillah” veya “senne Rasûlullah” gibi kullanımlarının Peygamber’in sünnetine işaret ettiği açıktır. Fakat tâbiûn âlimlerinin mutlak olarak kullandıkları “sünnet” ifadesinin kaynağının kim olduğu konusu yeterince açık değildir. Bunu ancak bazı ipuçları yardımıyla bulmamız mümkündür.

Hz. Peygamber’in davranış ve uygulamalarının sünnet olarak nitelendirilmesi konusunda tâbiûn âlimleri arasında bir ittifak söz konusuysen, sahâbenin davranış ve uygulamala-

² İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Âhâd ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, II, 470 (11150); III, 408 (6113).

³ el-Hatîb el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, Beyrut,1980, I, 173; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Beyrut ts., II, 187.

rının sünnet kapsamı içinde değerlendirilmesi konusunda ihtilaf vardır. Kaynaklardaki bilgilerden, çoğunlukla Hicazlı tâbiûn âlimlerinin, sahâbenin uygulamalarını sünnet kapsamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sahâbenin söz ve fiillerinin sünnet kapsamına dâhil edilmesinde Medinelî âlimlerin öncülük ettiklerini söylememiz mümkündür. Zaten Irak'ın en önemli âlimlerinden İbrahim en-Nahâî'nin "Ebû Bekr ve Ömer'in sünneti" ifadesinin kullanımını hoş karşılamadığı; "Allah'ın sünneti", "Peygamber'in sünneti" denmesini istediği belirtilmektedir.⁴

Sünnetin Bağlayıcılığı

Tâbiûn âlimlerinin hemen her alanda sünnete sıkça vurgu yapmalarında hiç şüphesiz onu bağlayıcı görmeleri etkili olmuştur. Çünkü onlar yaptıkları bu vurguların yanı sıra sünnetin bağlayıcı olduğunu (önemini) "sünnete uymak", "sünnete sarılmak" ifadelerle⁵ vurgularlarken, ona uygun davranmamayı da "sünnetin hilâfına davranmak", "sünnetten yüz çevirmek" gibi ifadelerle yermişlerdir.⁶

Tâbiûn âlimlerinin sünneti bağlayıcılık açısından değerlendirmelerinde de farklılıklar dikkati çekmektedir. Onların sünnetin bağlayıcılığına yaklaşımlarında iki unsur ön plana çıkmaktadır. Birincisi sünnetin kaynağı yani kimin sünneti olduğu, ikincisi mahiyeti.

Bazı tâbiûn âlimleri ise, özellikle Medinelîler, Hz. Peygamber'in sünnetinin yanında, sünnet olarak niteledikleri sahâbenin uygulamalarını da bağlayıcı görmüşler ve bu nedenle verdikleri hükümlerde pek çok kez sahâbe uygulamalarına atıf yapmışlardır.⁷ Ancak tâbiûn âlimlerinin çoğunluğu Hz. Peygamber'in sünneti ile sünnet olarak niteledikleri diğer şeyler arasında bağlayıcılık yönünden bir ayırım yapmışlardır.

Mucâhid (ö. 103/721) şöyle demiştir: "Herkesin görüşü kabul edildiği gibi ret de edilebilir. Bundan sadece Rasûlullah (s.a.) müstesnâdır."⁸ Mucâhid'in bu ifadelerinden onun da Hz. Peygamber'in hadîs/sünnetiyle diğerlerini bağlayıcılık yönünden ayırdığını anlamaktayız. Ona göre Hz. Peygamber'in dışındaki şahısların hükümlerini kabul etme ve uygulama zorunluluğu yoktur.

Bu konuda tâbiûn âlimleri arasında en dikkat çekici tutum Ömer b. Abdilazîz'e (ö. 101/719) aittir. Ömer b. Abdilazîz, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanında halifelerin uygulamalarını da sünnet olarak nitelemekte ve verdiği hükümlerinde pek çok kez sahâbeye referansta bulunmaktadır. Bununla birlikte onun diğer uygulamaları ortadan kaldırarak Hz. Peygamber'in uygulamasına dönüş özlemi taşıdığı da açıkça görülmektedir.

⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1347, IV, 229.

⁵ Tâbiûnun bu terkibi kullanımları için bk. Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut ts., II, 536 (4356); Abdurrazzâk, II, 537 (4357); İbn Ebî Şeybe, II, 208 (8206);

⁶ Abdurrazzâk, III, 52 (4755).

⁷ Bununla ilgili örnekler için bk. Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 91; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 176; Ebû Nuaym, *el-İsbahânî, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut 1405, III, 300; el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ's-Süneni'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Diyâu'r-Rahman el-A'zamî, Kuveyt, ts. s. 107; es-Suyûtî, *Celâluddîn, Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâci bi's-Sunne*, Medine 1399, s. 44.

Onun bu tutumu kendi devrinde bile “ilk sünnete dönüş” olarak nitelendirilmiştir.⁹

Tâbiûn âlimleri sünnetin mahiyetini esas alarak bağlayıcılık açısından kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Bu yöndeki ilk sınıflandırmayı tâbiûn âlimlerinden Mekhûl (ö. 112/730) yapmıştır. Onun bu taksimatı, kendisinden sonra, asırlardır yapılan taksimata örnek olmuştur.¹⁰

el-Evzaî'nin (ö. 157/773) naklettiğine göre Mekhûl şöyle demiştir: “Sünnet ikidir (ikiye ayrılır). Birincisinin, kabulü zorunlu olup terki küfürdür. İkincisinin, alınması bir fazilet, terki ise hacedir (sakınca doğurur).”¹¹

Bu rivâyetin farklı bir varyantı ise şöyledir: “Sünnet iki kısma ayrılır; birincisini almak (uymak, yapmak) hidayettir, ancak terk etmekte beis yoktur. Hz. Peygamber'in sürekli yapmadığı sünnetler gibi. İkinci kısmı da yine hidayettir, ancak terki dalâlettir. Ezan, kâmet ve bayram namazı gibi.”¹² Rivâyetin bu varyantında, sünnetin bağlayıcılığında sürekliliğin de önemi vurgulanmaktadır. Ancak süreklilikten her gün yapmanın değil, yapılması gereken yer ve zamanda aksatılmaması kastedilmektedir. Çünkü bayram namazı yılda iki kez olduğu halde yine de yapılmasının gerekliliği belirtilmektedir.

Mekhûl gibi açıkça bir sınıflandırma yapmamış olsalar da, zımnen böyle bir ayırımın zihinlerde varlığını ima eder bir tarzda, ondan önce de bazı âlimler, süreklilik arz etmeyen uygulamaları bağlayıcı olarak görmemişlerdir. Nitekim tâbiûn neslinin önde gelen âlimlerinden İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) Hz. Peygamber'e nispet edilen her uygulamayı bağlayıcı bir sünnet olarak değerlendirmemektedir. Bilakis bir uygulamayı sünnet olarak nitelemek ve bağlayıcılığını kabul etmek için, bu uygulamanın yerleşik olmasını ve süreklilik arz etmesini şart koştuğunu şu rivâyet göstermektedir: Ya'kûb b. İbrahim'in naklettiğine göre Husayn b. Abdirrahman şöyle demiştir: “Ben ve Amr b. Murra, İbrahim'in huzuruna girdik. Amr dedi ki, “Alkame b. Vâil el-Hadramî babasından, Hz. Peygamber'in namaza başlarken, rükuya varırken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını görmüş olduğunu nakletmiştir.”¹³ İbrahim en-Nahaî bu haber üzerine Hz. Peygamber'in bu günden başka devamlı olarak bu şekilde yaptığını zannetmiyorum. İbn Mes'ûd ve arkadaşları bunu Peygamber'den öğrenemedi de sadece o mu öğrendi? Ben İbn Mes'ud'dan ve arkadaşlarından hiç birinden böyle bir şey duymadım. Onlar sadece namazın başında tekbir alırken

⁹ İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).

¹⁰ Mekhûl'ün bu yaklaşımından hareketle, bazı Hanefî fakihler birinci kısım sünnetler için Sünen-i Zevâid, ikinci kısım sünnetler için de Sünen-i Hüda tabirini kullanmışlardır. Buna göre Sünen-i Hüda; yerine getirilmesi dinin bir emri ve gereği olan sünnetlerdir. Bunu terk eden kimse bir kerâhet veya kötülük (isâet) işlemiş olur. Zevâid sünnet ise, terkinde herhangi bir günah olmayan ancak kerâhet olan fiiller diye tarif edilmiştir (es-Serahsî, *Usûl*, I, 114-115). Fakihlerin sünnetler için müekked ve gayri müekked ayırımı da bunun başka bir veçhesidir (Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 284).

¹¹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 49 (I, 117, no: 595)

¹² bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut 1991, II, 310; Bu rivâyetin farklı bir varyantı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Sâlim Ahmet es-Selefi, Beyrut 1408, s. 33, es-Serahsî, *Usûl*, I, 114.

¹³ Hz. Peygamber'in rükuya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığı konusunda bk. Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 57-59; el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII İstanbul, 1992, Ezân, 83 (I, 179).

ellerini kaldırırlardı” demiştir.¹⁴ en-Nahâf bu ifadeleriyle sünnetin herkesçe bilinmesi gereken yerleşik bir uygulama olması gerektiğini açıkça dile getirmiş, yerleşik ve sürekliliği olmayan bir uygulamayı ise Hz. Peygamber’e dahi nispet edilse kabul etmemiştir.

Fikhî ve İtikâdî Alanda Tâbiûn Âlimlerinin Sünnete Yaklaşımları

Sünnetin bağlayıcılığına yaklaşımda tâbiûn âlimleri arasında önemli bir fark yoktur. Aynı şekilde hadisi delil olarak kullanma bakımından da tâbiûn âlimlerinin yaşadıkları bölgeler arasında çok ciddi farklılık yoktur. Hatta, haber-i vâhidle amel konusundaki tutumları nedeniyle İmam eş-Şâfiî’nin daha çok Medinelileri eleştirdiği belirtilmektedir.¹⁵ Kaynaklardaki bilgiler incelendiğinde tâbiûn arasındaki asıl farklılığın, anlayış ve yorumlamadan kaynaklandığı görülmektedir. Aslında bu durum sadece onlara has da değildir. Nitekim tâbiûndan önce sahâbenin tamamı da Hz. Peygamber’in sünnetini tek bir tarzda algılamamışlardır. Hz. Peygamber’in sadece ne dediğini, ne yaptığını esas alan zâhirî ve şekilci bir yaklaşım tarzı benimseyen sahâbîler olduğu gibi,¹⁶ hadislerin/sünnetin zâhiriyle yetinmeyen, nebevî tasarrufların kaynağını, nedenini, amacını, bağlayıcılığını, devamlılığını gözetip, sorup araştırabilen fakih sahâbîler de vardı.¹⁷

Tâbiûnun fikhî ve itikâdî konularda sünnetle ilgili yaklaşımlarını, daha iyi anlaşılabilmesi için, zâhirî ve fikhî-îctihâdî olmak üzere ikili bir taksimde bulunarak örneklerle incelemek istiyoruz.¹⁸

Zâhirî Yaklaşım

Bu yaklaşımı benimsemiş olan tâbiûn âlimlerine göre, Hz. Peygamber’in ve sahâbenin herhangi bir ifadesi ya da uygulaması sünnet hükmündedir. Söz konusu âlimler, kendilerine ulaşan ifade ya da uygulamaların tamamının, niteliğini dikkate almaksızın, bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Bu anlayışı benimsemiş olanlara göre, kendilerinden önce verilen hüküm ya da uygulama kendi dönemlerinde de tüm problemlerin çözümünde yeterlidir. Bu anlayışta konuların yeni şartlara ve duruma göre tekrar ele alınması gerekmez, önceki uygulamanın hatırlatılmasının problemin çözümünde yeterli olacağına inanılmaktadır.

Meselâ Mâlik, Rabîa b. Ebî Abdırrahman’ın şöyle dediğini nakletmektedir: Saîd b. el-Museyyib’e “Kadının bir parmağının diyeti ne kadardır?” diye sordum. “On devedir” diye cevap verdi. “İki parmağının diyeti ne kadardır?” diye sorduğumda “Yirmi devedir” dedi. “Üç parmağının diyeti ne kadardır?” dedim. “Otuz deve” dedi. “Dört parmağının diyeti ne kadardır?” diye sorunca “Yirmi deve” dedi. Bunun üzerine ben “Kadının yarası büyüyüp

¹⁴ Mâlik, *el-Muwattâ* (eş-Şeybânî), s. 58-59; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, h. 1355, s. 21 (no: 105); eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, I, 96-97. Rivâyetle ilgili ayrıntılar ve yorumlar için bk. eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr* (I-II), thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993, I, 126-130.

¹⁵ bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 99. eş-Şâfiî’nin “Küfelilerden sahih hadisi reddeden bir kişi dahi bilmiyorum” dediği nakledilmiştir. bk. Karaman, *a.g.e.*, ay. (eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 24’ten naklen).

¹⁶ Bazı sahâbenin rivâyetler karşısındaki harfi tutumunu M. Emin Özafşar, istisnâî görmekte ve metodik ve rasyonel bir tavırdan ziyade, özel, duygusal ve psikolojik bir eğilim olarak değerlendirmektedir. bk. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 252.

¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, s. 199, 464.

¹⁸ Erul, çalışmasında sahâbe arasındaki sünnete yönelik yaklaşım farklılığını, “Zâhirî, Fikhî ve İctihâdî” olmak üzere üç kategoriye ayırarak çok sayıda örnekle incelemiştir. bk. *a.g.e.*, s. 158-467.

acı şiddetlenince diyeti azalıyor mu?” diye sorunca “Sen Iraklı mısın?” dedi. Ben de “Ben tedbirli davranan bir âlimim ya da öğrenmek isteyen bir cahilim (Hayır, işini sağlama almak isteyen bir alim yahut öğrenmek isteyen bir cahil)” deyince Saîd “yeğenim, bu sünnettir (sünnet böyle)” dedi.¹⁹

Rivâyetin yer aldığı ilk kaynak olan Muvattâ’da Mâlik,²⁰ naklettiği rivâyetlerin ardından sünnet olup olmadığı veya bu görüşün kime ait olduğu yönünde genelde değerlendirmelerde bulunmasına rağmen, bu rivâyetin öncesinde ya da sonrasında Hz. Peygamber’den ya da sahâbiden bu konu ile ilgili olarak herhangi bir nakilde bulunmamış, ayrıca bu hükmün sünnet olduğunu da ifade etmemiştir.

Bu konuyu tartışan İmam Muhammed eş-Şeybânî, Saîd b. el-Museyyib’in “ Bu sünnettir” sözünü, Zeyd b. Sâbit’in bir görüşü nedeniyle söylediği kanaatindedir.²¹ Dolayısıyla eş-Şeybânî’ye göre buradaki “sünnetin” Hz. Peygamber’le bir alakası yoktur.

İmam Şâfiî’nin konuyla ilgili tavrı da Saîd’in “sünnettir” sözüyle Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmediği ihtimalini güçlendirmektedir. eş-Şâfiî’nin eski görüşünün Saîd b. el-Museyyib’le aynı olduğu, daha sonra ise bu görüşten döndüğü belirtilmektedir.²² Burada bizi ilgilendiren asıl konu, eş-Şâfiî’nin bu kanaatinden neden döndüğüdür. Kaynakların aktardığına göre eş-Şâfiî şöyle demiştir: “Saîd b. el-Müseyyeb’in ‘bu sünnettir’ sözü, Zeyd b. Sâbit’in re’yi ile vardığı bir hükümden ziyade, Hz. Peygamber’den veya sahâbenin umumundan gelen bir hükmü çağrıştırmaktadır. Mâlik de onun sünnet olduğunu söylüyordu. Bu konuda ona tabi olmuştum. Ancak içinde bir kuşku da vardı. Sonra Mâlik’in bununla Medine ehlinin sünnetini kastettiğini öğrendiğimde görüşümden vazgeçtim. Çünkü sünnet, Hz. Peygamber’e dayanırsa geçerlidir. Bu konuda kıyas bize göre daha evlâdır.”²³ Görüldüğü gibi eş-Şâfiî’nin karşı çıkışında en önemli etken, sünnet denilen bu hükmün Hz. Peygamber’in sünnetine dayanmamış olmasıdır. Nitekim eş-Şâfiî de Şeybânî gibi bu uygulamanın kaynağının Zeyd b. Sâbit olduğu kanaatindedir. Eğer Hz. Peygamber’in sünnetinde veya hadislerinde bu yönde bir hüküm olsa idi eş-Şâfiî bunu mutlaka kabul ederdi.²⁴ Çünkü eş-Şâfiî’ye göre sünnetin muteber ve kesin temeli, Hz. Peygamber’e kadar ulaşan

¹⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya rivâyeti), I-II, İstanbul 1992, Ukûl, 11 (II, 860); *el-Muvattâ* (Ebû Mus’ab ez-Zuhrî el-Medenî rivâyeti), thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf-Mahmûd Muhammed Hafîl, Beyrut, 1993, Akl, 12 (Aklü’l-Esâbî), (II, 236); Abdurrazzâk, IX, 394 (17749), IX, 395 (17750); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 136. Rivâyetin son kısmını Abdurrazzâk iki farklı şekilde nakletmektedir. Onun birinci naklinde, Saîd b. el-Museyyib’in “Sen Iraklı mısın?” sorusuna karşılık Rabîa’ın cevabı “قلت بل (عالم متبين أو جاهل متعلم)” şeklinde yer alırken, ikinci naklinde, “(قلت إما جاهل متعلم أو عالم مثبت)” şeklinde yer almıştır.

²⁰ Malik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya el-Leysî), Ukûl, 11 (II, 860).

²¹ bk. Muhammed b. el- Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu’l-Hucce alâ Ehli’l-Medine*, nşr. es-Seyyid Mehdî Hasan el-Keylânî, Beyrut 1983, IV, 276-285.

²² Mustafa ez-Zerka *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü*, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul 2002, s. 79-80.

²³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, Beyrut 1393, VII, 311-312; Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ* (İbnu’t-Turkmânî’nin *el-Cevheru’n-Nakî* zeyli ile birlikte), Haydarâbad 1354, VIII, 96; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr Şerhu Munteka’l-Ahbâr*, (8 cilt, 4 mucelled), Mısır 1952, VII, 71.

²⁴ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 311-312.

hadîstir.²⁵

ez-Zurkânî ve bazı alimlere göre ise, “Bu sünnettir” sözünü Saîd, Hz. Peygamber’den naklettiği mürsel bir rivâyete dayanarak kullanmıştır.²⁶ Bizce bu da doğru değildir. Çünkü eş-Şâfiî, Saîd b. el-Museyyib’in mürsellerini diğerlerinden ayırarak kabul etmektedir.²⁷

Saîd b. el-Museyyib’in “Bu sünnettir” sözünü Hz. Peygamber’e değil, sahâbeye atfen söylediğini düşünen et-Tahavî şöyle demektedir: “Rabîa kendisine, kadının el parmakları için diyetin (urûş) ne olduğunu sorunca, Saîd ona: bu sünnettir ey kardeşiminin oğlu! cevabını vermiştir”. Halbuki, bu Zeyd b. Sâbit’in görüşüdür. Çünkü bu konunun Zeyd’den başka kaynağı yoktur. Yani Saîd, Zeyd’in sözünü sünnet olarak değerlendirmiştir...”²⁸

Saîd ile Rabîa arasındaki diyalogda üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise, Saîd b. el-Museyyib’in tutumudur. Bir fakih olmasına rağmen, konunun sorgulanmasına karşı çıkmakta ve konuyu sorgulayan muhatabını ithamlarda bulunarak eleştirmektedir.

Sünnete zâhir yaklaşım sergileyenler bir olayın başka bir olayla mukayese edilmesine, yani kıyas yapılarak, hükme bağlanmasına da karşı çıkmışlardır. Tâbiûn döneminde bazı âlimler, nasların anlaşılması ve yorumlanmasında re’y ve kıyas yöntemine başvurulmasına karşı çıkmışlardır.

Nasların zâhiri ile yetinmeyi gerekli görenler, genelde uygulamaları da şekli olarak benimseyip takip etmişlerdir. Sahâbe arasında da tartışılmış olan sabah namazının sünnetinden sonra sağ tarafa uzanırma konusu, tâbiûn içindeki zâhiri-şeklî yaklaşımı ortaya koyacak örneklerdendir.

Hz. Aişe ve İbn Abbas (ö. 68/687) Hz. Peygamber’in gece ibadetini anlatırken şöyle demişlerdir: “Hz. Peygamber gece namazını bitirdikten sonra müezzin sabah namazı için gelinceye kadar sağ tarafına yatıp uzanıverirdi.”²⁹

Bir başka rivâyette ise Hz. Aişe Hz. Peygamber’in gece ibadetini biraz daha ayrıntılı biçimde şöyle tasvir etmiştir: “Rasûlullah, gecenin sonunda teheccüde kalkardı. Sabah ezanı okununca, sabahın iki rekât sünnetini kılardı. Ben uyanık isem, benimle konuşur sohbet ederdi, değilsem sağ tarafına yatıp uzanıverirdi.”³⁰

Hz. Peygamber’in gündelik hayatıyla ilgili olarak yaptığı ancak yapılması yönünde herhangi bir teşvikte bulunmadığı bu hareket bazı sahâbiler tarafından bağlayıcı görülerek

²⁵ Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara 1999, s. 58.

²⁶ Mâlik, *el-Muwattâ* (Yahya b. Yahya), II, 860 (tahkik bölümü); eş-Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, VII, 71.

²⁷ bk. eş-Şâfiî, *el-Umm*, III, 181.

²⁸ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Şerhu Maâni’l-Âsâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Beyrut 1987, I, 258.

²⁹ Mâlik, *el-Muwattâ* (Yahya b. Yahya), Salâtu’l-Leyl, 2 (I, 120-122, no:8, 11); *el-Muwattâ* (Ebû Mus’ab ez-Zuhrî), Salât, 19 (I, 114, no: 292); Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-VIII İstanbul 1992, Vudû, 36 (I, 53-54); Ebu’l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî Muslim, *el-Câmiu’s-Sahîh* (I-III), İstanbul, 1992, Musâfirîn, 17 (I, 508, no: 121); 26 (I, 525-528, no: 181, 182, 186); Ebû Dâvud, *es-Sicistânî*, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, Salat, 293, (II, 48, no: 1262); Ebû İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Salât, 194 (II, 282); Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, Beyrut ts., I, 242.

³⁰ Ebû Davûd, *Sünen*, Tatavvû, 4 (II, 48, no: 1262-1263); et-Tirmizî, *Sünen*, Salât, 194 (II, 281, no: 420).

aynı şekilde uygulanmaya başlanmıştır.³¹

Ebû Hurayra'nın ise bunu Hz. Peygamber'in ağzından sözlü bir rivâyete çevirdiği görülmektedir: "Hz. Peygamber buyurdu ki, sizden her kimse, sabah namazının sünnetini kılarırsa sağ tarafına uzanversin".³²

Ebû Musa el-Eş'arî, Rafî b. Hadic ve Enes b. Malik (ö. 93/711) gibi bazı sahâbilerin sabahın iki rekâtından sonra yatıp uzandıkları,³³ hatta bunu başkalarına emrettikleri rivâyet edilmektedir.³⁴

Sahâbe döneminde başlayan bu konudaki tartışma, tâbiûn döneminde de devam etmiştir. Muhammed b. Sirin, Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) gibi genellikle sünnetin zâhiriyle yetinen âlimler, bu uygulamanın sünnet olduğunu savunmaya devam etmişlerdir.³⁵ Öte yandan el-Hasan el-Basrî ve İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) gibi bazı âlimler de, buna muhalefet etmişlerdir.³⁶ Hatta İbrahim en-Nahaî, Hz. Peygamber'in insani bir vasfının bu şekilde algılanmasına aşırı tepki göstererek, böyle yatanları hayvana ve eşeğe benzetmiştir.³⁷ Yine onun ifade ettiğine göre Abdullah İbn Mes'ûd da böyle bir benzetme yapmıştır.³⁸ Aslında bu konu da sünnet anlayışında hoca ve bölge faktörünün önemini ortaya koymaktadır. Nitekim sünnetin zâhirî-şekli ile yetinen bazı Medinelî sahâbe gibi onların öğrencileri olan tâbiûn âlimleri de aynı şekilde konunun zâhirî-şeklî yönüyle yetinmişlerdir.

Olayın asıl mahiyetini ise Hz. Aişe şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber, bunu yaparken bir sünnet olsun diye uzanmadı. Lakin o, gece (ibadetiyle) yoruluyor ve dinlemek istiyordu".³⁹

Ancak nakilcilikle yetinenlerin ya da nasların zâhirine bağlı kalanların tamamının düşünce tarzlarının aynı olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Onların aralarında da bazı nüanslar mevcuttur. Zâhirî yaklaşım gösterenlerin bir bölümü bu tavırlarında her zaman ısrarcı olurlarken, özellikle hadis rivâyetinin yanısıra fıkıhla da meşgul olan bazı âlimler, bir kısım konularda genel tutumlarının aksine zâhiri yaklaşımda ısrar etmemişler ve fikhî-içtihâdî yaklaşım olarak gösterilebilecek hükümlere imza atmışlardır.

Sünnetin/hadîsin zâhiriyle yetinmenin, diğer beldelelere nazaran, Hicaz bölgesi âlimleri arasında daha yaygın olduğu dikkati çekmektedir. Bu bölgede, sosyal değişiminin diğerlerine, özellikle Irak'a göre hayli yavaş olması ve fazla karmaşık ilişkilerin cereyan etmeyişi muhtemelen bunda etkili olmuştur. Yine bu görüşü benimseyenlerin önemli bir ortak özellikleri de halkın problemlerini çözme konumunda olmayan, hadîs rivâyetiyle meşgul

³¹ Sahâbe arasında bu uygulamayı sürdürenler ve bu konudaki ısrarlı tavırları hakkında bk. Erul, *Sahabe'nin Sünnet Anlayışı*, s. 183-185; Görmez, s. 180-181.

³² İbn Hanbel, *Musned*, II, 415; Ebû Davud, *Sünen*, Tatavvû 4 (II, 47, no: 1261). Bu rivâyetle ilgili değerlendirmeler için bk. Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut ts., II, 394 vd.

³³ Abdurrazzâk, III, 42, (4719); İbn Ebî Şeybe, II, 54, (6380-6381).

³⁴ Abdurrazzâk, III, 42, (4719).

³⁵ İbn Ebî Şeybe, II, 54 (6385); Bu şekilde davranan tâbiûn âlimlerinin kimler olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. el-Mubârekfûrî, II, 395-397.

³⁶ Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsûatu Fikhi'l-Hasan el-Basrî*, Beyrut 1996, II, 670.

³⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6389).

³⁸ İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6397).

³⁹ Abdurrazzâk, III, 43 (4722).

kimseler olmalıdır.

Şimdilik bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Zira, fikhî ve içtihadî yaklaşım adını verdiğimiz diğer bir yaklaşımla ilgili örnekleri verirken de o meselelerle ilgili zahiri yaklaşım sergileyenlere de yeri geldikçe işaret edeceğiz.

Fikhî ve İctihâdî Yaklaşım

Fikhî ve içtihadî yaklaşım gösteren tâbiûn âlimleri, hakkında sünnet bulunan fikhî konuları, naslardan çıkardıkları ilkelerden hareketle ele almışlardır. Onlar kendilerine ulaşan rivâyetleri bu ilkeler ve bütünlük içinde bir yere oturtma gayreti içinde olmuşlardır.⁴⁰ Bu şekilde hareket eden âlimlerin yöntemlerini Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, şöyle tasvir eder: “Onların ilk dikkat kesildikleri husus, hassas bir şekilde belirlenen asıl ve temel prensipler (al-Kawaid al-Kulliyâ) olmuştur. Ne zaman bir problemle yüz yüze gelseler, çözümünü, bu temel prensiplerde aramışlardır”.⁴¹

Fikhî ve içtihadî yaklaşım tarzı sergileyenler hadîsleri fikhî hükümlerinde kaynak olarak kullanmakla birlikte, çok hadîs rivâyetinden çekinmişler ve çok hadîs rivâyet etmenin, bunları anlamaya katkısının olmadığını sürekli vurgulamışlardır. Nitekim el-Hasan el-Basrî; “Seciyesinde (tabiatında) fikh (anlama melekesi) olmayana çok hadîs rivâyet etmek fayda etmez” demiştir.⁴² İbn Şubrume de “Hadis rivâyet etmeyi azaltın ki fikh edebilesiniz (anlayabilesiniz)” demiştir.⁴³

Zâhirî yaklaşım sergileyenlerle fikhî ve içtihadî tutum sergileyenler arasındaki en önemli yaklaşım farklılıklarından biri de re’y konusundadır. Hakkında sünnet bulunan konuları değerlendirmede re’yin önemli bir yeri vardır. Çünkü bu dönemde re’y, sadece yeni ortaya çıkan hadîselerin çözümünde kullanılan bir araç değil, aynı zamanda, sünnette mevcut konuların zamana ve şartlara göre değerlendirilip yorumlanmasında da önemli bir yöntemdi. Rivâyetlerin zâhiriyle yetinen tâbiûn âlimleri hakkında sünnet bulunan bir konuyu şartlara göre yorumlamaksızın olduğu gibi kabul ederek uygulamaya taraftar iken, fikhî ve içtihadî yaklaşım gösterenler ihtiyaç durumunda re’ye başvurarak zamana ve şartlara göre yeniden yorumlanması taraftarı olmuşlardır. Çünkü fikhî ve içtihadî yaklaşım sahiplerine göre hakkında sünnet bulunan bir uygulama, her devirde tatbik edilecek nihâî bir konumda değildir. Bu yaklaşıma sahip önemli isimlerden Rabîa b. Abdirrahman (ö. 136/753) söz konusu düşüncüyü şöyle dillendirmektedir: “Şüphesiz Allah Teâlâ size Kitab’ı mufassal olarak indirdi, fakat onda sünnete de bir yer bıraktı. Rasûlullah da sünneti vaz etti, o da sünnette re’ye bir alan bıraktı”.⁴⁴ Rabîa’nın bu ifadelerinden, onun zamana ve şartlara göre sünnetin yorumlanmasının gerekliliğine olan inancını görmekteyiz.⁴⁵

Tâbiûn âlimlerinden hakkında sünnet bulunan konulara fikhî içtihadî yaklaşım sergile-

⁴⁰ Ali Bardakoğlu, Abdullah Aydınlı’nın, “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, adlı tebliğini müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri* (Sempozyum Bildirileri), İstanbul, 1997, s. 331.

⁴¹ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Musevâ min Ahâdisi’l-el-Muvattâ*, Mekke 1315, Mukaddime, s. 15-16.

⁴² Hasan b. Abdirrahman er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsil Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb, y.y., 1984, 3. baskı, s. 558.

⁴³ er-Râmehurmuzî, ay.

⁴⁴ es-Suyûtî, *Miftâh*, s. 42; Bu söz ayrıca Rabîa’nın öğrencisi Mâlik’ten de nakledilmiştir. bk. Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî, *Nasbu’r-Râye*, I-IV, thk. Muhammed Yusuf, Mısır 1357, IV, 64.

⁴⁵ Tâbiûn âlimlerinin re’yle ilgili tutumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ulu, s. 152-187.

yenlerin teorik düşüncelerine yer verdikten sonra, onların bu düşüncelerini pratiğe yansıtılmalarını örnekler üzerinde incelemek istiyoruz. Örneklerimizi hem zahiri hem de fikhî içtihadî yaklaşım sergileyenlerin üzerinde görüş belirttiği konulardan seçmeye çalıştık. Böylece yaklaşımlar ve aralarındaki farkı anlamamız şüphesiz daha kolay olacaktır. Ayrıca örneklerimizi tek bir alanla sınırlı tutmayıp, farklı konulardan seçmeye gayret gösterdik.

Cenaze Yıkayanın Gusletmesi

Cenazeyi yıkayanın gusletmesi konusu iki farklı yaklaşıma sahne olan örneklerdendir. Cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği yönünde, Ebû Hurayra'nın Hz. Peygamber'den "Cenaze yıkayan gusletsin, onu taşıyan da abdest alsın" anlamında bir hadîs rivâyet ettiği nakledilmiştir.⁴⁶ Hz. Ali⁴⁷ ve Huzeyfe'ye göre de cenaze yıkayan gusletmelidir.⁴⁸ Bu yönde Hz. Aişe'den de Hz. Peygamber'in "Cenazeyi yıkayan gusleder" dediğini aktaran bir rivâyet de nakledilmiştir.⁴⁹ Bu rivâyet Ebû Hurayra rivâyetinden farklıdır. Hz. Aişe'den nakledilen rivâyette, Ebû Hurayra rivâyetinde yer alan ikinci kısım, yani "onu taşıyan da abdest alsın" kısmı yer almamaktadır. Hz. Aişe'den nakledilen bu rivâyet bir hayli problemlili gözükmektedir. Çünkü bu rivâyeti aktaran eserler, onun gusletmeye karşı çıktığı yönündeki haberleri de nakletmektedirler.⁵⁰ Hatta bazı kaynaklarda onun "Müslümanların ölüleri necis mi ki, onları taşıyanlar abdest alıyorlar?" diye tepki gösterdiği de yer almaktadır.⁵¹ Bu husuları dikkate alan âlimler, Hz. Aişe'den yapılan "cenazeyi yıkayan gusletsin" rivâyetini sahih kabul etmeyerek itibar etmemişlerdir.⁵²

Ebû Hurayra rivâyeti de bazı problemleri bünyesinde taşımaktadır. Çünkü bu rivâyet ondan hem merfû olarak, hem de mevkûf yani, kendi sözü olarak da nakledilmiştir.⁵³ Bundan hareketle, bazı âlimler cenazeyi yıkayanın gusul abdesti almasının, Ebû Hurayra'ya ait mevkuf bir hüküm olduğunu söylerken, Ahmed b. Hanbel ve bazı âlimler gusledilmesi gerektiği yönündeki rivâyetleri sıhhatli görmemişlerdir.⁵⁴

Öte yandan İbn Ömer, Saïd b. Zeyd'i yıkayıp kefenlediği halde abdest almadan namaz kılmıştır.⁵⁵ Sahâbeden Hz. Aişe,⁵⁶ İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Ömer⁵⁷ ve İbn Mes'ud ölü yıkayanın gusletmeyeceği görüşündedirler.⁵⁸ Hz. Ebû Bekr'in cenazesini yıkayan hanımı Esmâ bint Umeyy, orada bulunanlara "Oruçluyum, bugün hava çok da soğuk, gusül almam

⁴⁶ Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152, 11153).

⁴⁷ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, II, 45 (no: 233); Abdurrazzâk, III, 407; İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11149).

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11148).

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11147).

⁵⁰ bk. İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).

⁵¹ Hz. Aişe'nin bu tutumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bedruddîn ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 147.

⁵² el-Kâdî Ebû Tâlib, *el-İlel*, thk. Mahmûd Muhammed es-Saïdî ve dgr., Beyrut 1409, 142-143 (no: 246); Ebû Davud Hz. Aişe'den nakledilen "Cenazeyi yıkayan gusletsin" rivâyetinin zayıf olduğunu ve kendisiyle amel edebilecek özellikleri taşımadığını ifade etmektedir. bk. *Sünen*, Cenâiz, 34-35 (III, 512-513).

⁵³ bk. İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152).

⁵⁴ el-Kâdî, Ebû Tâlib, *a.g.e.*, I, 142 (245); Ebû Davud, *Sünen*, Cenâiz, 34 (III, 512-513).

⁵⁵ Abdurrazzâk, III, 408 (6115,6116).

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11135); Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünen*, I, 321 (654).

⁵⁸ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, II, 44 (no: 232); Abdurrazzâk, III, 406-407.

gerekir mi?” diye sorduğunda hep birlikte: “Hayır” cevabını vermişlerdir.⁵⁹ İbn Abbas (ö. 68/687), cenazeyi yıkayanın gusül abdesti alması yönündeki anlayışa tepkisini, “Mü’minlerin canlıları da ölüleri de pis midir ki yıkansınlar” ifadeleriyle dile getirmiştir.⁶⁰ Benzer bir tepkiyi İbn Ömer⁶¹ ve İbn Mes’ûd⁶² da göstermiştir. İbrahim en-Nahaî’nin (ö. 96/715) rivâyet ettiğine göre bu konuyla ilgili soru soranlara İbn Mes’ûd “Eğer arkadaşınız necis ise (kabul ediyorsanız) ondan dolayı (ona dokunduğunuz için) yıkanın” demiştir.⁶³

Sahâbenin olayla ilgili tavrından, bu konudaki hükmün Ebû Hurayra’ya ait olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir. Konu ile ilgili rivâyetleri değerlendiren İmam Şâfiî, “Eğer hadîsin sıhhati sabit olsa vâcib olduğunu söyledim” demiştir.⁶⁴ Bu ifadelerinden eş-Şâfiî’nin de rivâyetleri problemlili gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi, bu rivâyetin Hz. Peygamber’e aidiyeti kesinleşse o da, vâcib hükmünü vermede tereddüt göstermeyecektir.

Sahâbe arasında yaşanan bu tartışma, hem pratik hem de teorik olarak tâbiûn döneminde devam etmiştir. Nitekim tâbiûn âlimlerinden Ebû Kılâbe (ö. 104-107/722-725) cenaze yıkadığında gusül abdesti almıştır.⁶⁵ Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî ise السنة أن يغتسل الذي يغسل الميت “Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir.⁶⁶ Böylelikle, Saîd ve ez-Zuhrî’nin Medinede bile hakkında ittifak olmayan bir uygulamayı, sünnet olarak nitedikleri görülmektedir. Bu da onların bir uygulamayı sünnet olarak nitelemek için, âlimler arasında kabul görüp görmemesine ya da yerleşik olup olmamasına dikkat etmediklerini göstermektedir.

Buna karşılık, konu ile ilgili olarak birçok sahâbeden gördüğümüz “Müslümanların ölüleri necis mi ki onları yıkayan gusül alsın” şeklindeki tepkiyi bazı tâbiûn âlimlerinden de görmekteyiz. Kendisine konu ile ilgili soru soranlara eş-Şa’bî (19/640-103/721), İbn Mes’ûd’un verdiği cevabın aynısını vermiştir.⁶⁷ İbrahim en-Nahaî’den de “Neden yıkanılınsın ki pis bir şey mi yıkadınız” itirazı gelmiştir.⁶⁸ Alkame (ö. 62/681), Ebu’s-Şa’sa’yı şöyle derken işittiğini belirtir: “Allah’tan korkmaz mısınız! Ölülerinizden dolayı yıkaniyorsunuz. Onlar pis mi ki!”⁶⁹

Cenazeyi yıkayanın gusletmesinin gerekli olmadığını savunanlar, Hz. Peygamber’e atfedilen her bir rivâyeti bağlayıcı sünnet olarak görmemişlerdir. Hadîslerin rivâyetinden ziyade fıkhıyla uğraşan bu kimseler, kendilerine ulaşan rivâyetleri diğer asıllara ve akla arz ederek değerlendirmişler ve bunlara uygun olanları amelde tercih etmişlerdir. Çünkü karşı çıkanların büyük çoğunluğundan “neden yıkanısın o pis midir ki” tepkisi rivâyetleri akla arz

⁵⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Ebû Mus’ab ez-Zuhrî el-Medenî (150-242) rivâyeti), thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1993, Cenâiz, 7 (I, 398, no: 1006).

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11134, 11136).

⁶¹ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11137).

⁶² İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).

⁶³ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).

⁶⁴ eş-Şâfiî, *el-Umm*, I, 38; Ebû Davud, *Sünen*, Cenâiz, 34-35 (III, 512).

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11154).

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113).

⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11146).

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, II, 469.

⁶⁹ Abdurrazzâk, III, 406.

ettiklerinin en açık göstergesidir.

Akrabaların Şahitliği

Akrabaların şahitliği de farklı yaklaşımların ortaya konduğu konulardan birisidir. Şahitlik Kur'an-ı Kerim'de "Erkeklerinizden de iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun"⁷⁰ ve benzeri ayetlerle⁷¹ ifade edilmiştir. Konu ile ilgili ayetlere bakıldığında şahitlik edeceklerin sayısının yanında, razı veya hoşnut olunacak kimseler olmasına ve adil olmasına da vurgu yapılmaktadır.⁷² Ancak, Kur'an'da akrabaların şahitliği konusuna doğrudan bir işarette bulunulmamaktadır.

Hz. Peygamber'den şahitlik yapamayacaklar konusunda çeşitli hadis rivâyetleri nakledilmiştir.⁷³ Bunlardan birinde Hz. Peygamber "Hain erkeğin, hain kadının, kin besleyen kimsenin kardeşi hakkındaki şehadeti, hizmetçinin aile halkı hakkındaki şehadeti caiz değildir" buyurmaktadır.⁷⁴ Hz. Peygamber'den buna benzer başka rivâyetler de nakledilmiştir. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber, bulunduğu konum ya da vasıf itibarıyla şahitliği itham altında olacak bazı kimselerin niteliklerini saymakta ve bunların şahitliğinin kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte akrabaların şahitlik yapıp yapamayacağı konusunda Hz. Peygamber'den nakledilmiş herhangi bir sahih rivâyete ulaşılmış değildir. Zaten Hz. Peygamber döneminde akrabaların şahitliğini kabulde bir çekince gösterilmemiştir. Sahâbe döneminde de uygulama bu şekilde sürdürülmüştür. Gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbe döneminde akrabaların şahitliğinin kabul edildiği yönündeki kanaatimize, Hz. Ömer'in "Adil oldukları müddetçe baba oğula, oğul babaya, kardeş kardeşe şahadet eder. Nitekim Allah şöyle buyurmuyor mu: hoşnut olduklarınızdan şahitler edinin"⁷⁵ ifadelerinden ve ez-Zuhrî'nin o döneme ilişkin: "Müslümanların selef-i salihî, babanın çocuğu için, kardeşin kardeşi için ve kocanın karısı için şahitlik yapmaları konusunda hiç kimseyi itham etmemiştir..."⁷⁶ tespitinden ulaşılmaktadır.

Tâbiûn döneminde de ağırlıklı olarak akrabaların şahitliğinin kabulü uygulaması sürdürülmüştür. Bu tür şahitliği kabul edenlerin bazıları adil olmayı yeterli görürken,⁷⁷ bazıları da bir takım ek şartlarla bunu kabul etmişlerdir. İbn Zübeyr, hiçbir şart ileri sürmeden kardeşin kardeşe şahitliğini kabul ederken,⁷⁸ Ömer b. Abdilâzîz ve İbn Sîrîn: "Adil oldukça kişi kardeşine şahitlik yapar" demişlerdir.⁷⁹ Katâde (ö. 118/736) ise, "Yanında başka biri daha olursa, kardeş kardeşe şahit olur" demiştir.⁸⁰ eş-Şa'bi de "akrabalar arasındaki şahitlikte kendisi için en uygun olanın kardeşlerin şahitliği" olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

⁷⁰ Bakara, 2/282.

⁷¹ Meselâ Talâk, 65/2.

⁷² bk. Talâk, 65/2. "Aranızda adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun."

⁷³ bk. Abdurrazzâk, VIII, 320-321.

⁷⁴ Abdurrazzâk, VIII, 320 (15364).

⁷⁵ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15471).

⁷⁶ İbnü'l-Kayyim, *l'lâmu'l-Muwakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973, I, 113.

⁷⁷ bk. Abdurrazzâk, VIII, 343.

⁷⁸ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15467).

⁷⁹ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15466, 15468).

⁸⁰ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15469).

⁸¹ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15470).

Ancak çoğunluğunu Kâdî Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nahaî ve el-Hasan el-Basrî gibi Iraklı fakihlerin oluşturduğu bir grup, akrabaların birbirlerine şahitliğinin bazı olumsuzluklara neden olacağını düşünerek, buna karşı çıkmışlardır.⁸² Meselâ Kâdî Şurayh: “Oğlun babaya, babanın oğula, kadının kocasına, kocanın karısına ve ortakların birbirine şehâdeti caiz değildir”⁸³ demiştir. Mamafih Kâdî Şurayh’ın akrabaların şahitliğini kabul ettiği de bazı rivâyetlerde yer almaktadır.⁸⁴ Uzun yıllar kadılık yapıp pek çok olaya şahit olan Şurayh’ın insanlardaki olumlu vasıfların menfaatler karşısında körleşmesini hesaba katarak, önceleri kabul ederken sonradan kabul etmemeye başlamış olması muhtemeldir.⁸⁵ Ayrıca onun kabul edilmesi yönündeki kararının istisnai durumlar için olduğu da düşünülebilir. Çünkü Şurayh, bazı durumlarda kocanın hanımına şahitlik yapmasını da uygun görmektedir. Bu görüşünü ifade ettiğinde kendisine itiraz edilerek “ama o kocadır” denildiğinde, kadının durumunu en iyi kocası bilir anlamında “kadına kocasından başka kim şahitlik yapabilir ki?” diye karşılık vermiştir.⁸⁶ Yine bazı alimlerce, çocuk doğurma gibi kadınlara has durumlarda, bir tek kadının bile şehadeti caiz görülmüştür.⁸⁷

İbrâhim en-Nahaî de akrabaların şahitliğine karşı çıkmıştır. O’nun şöyle dediği rivâyet olunmaktadır: “Dört kişinin şehadeti caiz değildir: Babanın oğula, oğulun babasına, kadının kocasına, kocanın kadına, kölenin efendisine, efendinin köleye, ortağın diğer ortağına. Bunların dışındaki tüm şehadetler geçerlidir.”⁸⁸ en-Nahaî’nin ifadelerinden onun menfaat ve haksız kazancı engellemek için böyle bir hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü sadece aralarında sihriyet bulunan akrabaların değil, ortaklık gibi ticarî yakınlık içinde bulunanların da şahitliğini geçerli saymamaktadır.

Akrabaların şahitliğinin kabul edilmesinden vazgeçilmesi yönündeki kararın nedenini ez-Zuhrî “Müslümanların selef-i salihî, babanın çocuğu için, kardeşin kardeşi için ve kocanın karısı için şahitlik yapmaları konusunda hiç kimseyi itham etmemiştir. Sonra insan ilişkileri karışmış ve bazı olaylar ortaya çıkmıştır ki bunlar, ilgililerce onların itham edilmelerini caiz hale getirmiştir”⁸⁹ ifadeleriyle özetlemiştir.

Suiistimali önleyip adaleti temin etmek adına Mısır’ın meşhur kadısı Tevbe’nin (ö. 120/738),⁹⁰ Mısırlının Yemenli aleyhinde, Yemenlinin de Mısırlı aleyhinde şahitlik yapmasını kabul etmemesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Ona göre bu, bazı yararların korunması ve bir kısım zararların önüne geçilmesi için gerekliydi.⁹¹

⁸² Konu ilgili rivâyetler için bk. eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 316-317; İbn Ebî Şeybe, IV, 531.

⁸³ eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 317 (648); Abdurrazzâk, VIII, 344 (15474); İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22859).

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22865, 22866).

⁸⁵ M. Yûsuf Musa, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, İstanbul, s. 170.

⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22863).

⁸⁷ bk. eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 317 (647); Abdurrazzâk, VIII, 334.

⁸⁸ Abdurrazzâk, VIII, 344 (15476).

⁸⁹ İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 113.

⁹⁰ Bu şahıs Ebû Mihcen ve Ebû Abdillâh künyeleriyle tanınan, Mısır kadısı Tevbe b. Nemr el-Hadramî’dir. H. 115 yılının başında Mısır kadılığına tayin edilmişti. Tevbe, kâzâ (yargı) yönünden tizliği ile bilinen bir şahsiyetti. Ebû Ömer Yûsuf el-Kindî, *Kitabu’l-Vulât ve Kitabu’l-Kudât*, tsh. Rhuvon Guest, Leiden 1912, s. 342-343. Tevbe, pek çok faydalı icraata imza atmıştır. Meselâ, o güne kadar sahipleri veya vasîleri tarafından yönetilen Mısır’daki vakıfları, kötüye kullanımı engellemek maksadıyla kendi idaresi altına almış, bu tarihten sonra vakıflar büyük gelişme göstermiştir. bk. s. 346.

⁹¹ el-Kindî, s. 344-345.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber devrinde ve sahâbe döneminin başlarında kabul edildiği halde, sünnete fikhî ve içtihadî yaklaşım gösteren tâbiûn alimleri kendi devirlerinde akrabaların şahitliğinin kabul edilmemesi hükmünü benimsemişlerdir.

Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik

Sünnete fikhî-ictihadî yaklaşım sergilendiğini gösteren örneklerden biri de ehl-i kitap hanımlarla evlilik konusudur.

Ehl-i Kitap hanımlarla evlilik konusunda Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: "... Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar halinde yaşamanız şartıyla, mü'minlerden hür ve iffetli kadınlarla, Ehl-i Kitaptan hür ve iffetli kadınlar, mehirlerini verip nikâhladığımızda size heleldir..."⁹² Bu ayet, iffetli ve hür olmaları kaydıyla, Ehl-i Kitap hanımlarla evliliğe Yüce Allah'ın izin verdiğini göstermektedir.

Bu ayete binaen Hz. Peygamber, müslüman erkeklerin ehl-i kitap hanımlarla evlenmelerine izin vermiştir.⁹³ Sahâbe döneminde de ehl-i kitap hanımlarla evlilikler yapılmıştır. Sahâbeden Huzeyfe b. el-Yemân yahûdî bir hanımla evlenmiş ancak, Hz. Ömer bu evliliğe karşı çıkmıştır.⁹⁴ Yine sahâbeden Talha b. Ubeydullah da ehl-i kitap bir hanımla evlendiğinde, Hz. Ömer onu da ayırmak istemiş, ancak o ayrılmamıştır.⁹⁵

H. Ömer'in bazı maslahatları göz önünde bulundurarak bu sahâbilerin ayrılmalarını istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Saîd b. el-Museyyib'in rivâyet ettiğine göre Hz. Ömer, Huzeyfe'ye yazdığı mektupta ona "Sen mecûsilerin olduğu yerde yaşıyorsun. Cahiller Allah'ın Rasûlünün arkadaşı (nın yani senin) Ehl-i Kitap'la evlendiğini bilmezler de) kafir biriyle evlendi demelerinden ve bunu Allah'ın verdiği bir ruhsat zannedip de mecûsilerle evlenmelerinden korktuğum için ayrılmanı istiyorum" diye yazmıştır.⁹⁶

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, kendi döneminde iki sahâbînin bu şekildeki evliliğine karşı çıkmıştır. Aslında Hz. Ömer'in sunduğu gerekçelerden, kendisinin de ehl-i kitap hanımla evlenebileceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o yanlış anlaşılabilirliğini gerekçe göstererek onların evliliklerine karşı çıkmıştır. Yanlış anlaşılacağından endişe etmemiş olsaydı, muhtemelen Ömer bu evliliklere karşı çıkmayacaktı. Onun kesin olarak karşı olduğu şey, Ehl-i Kitap erkeklerin müslüman hanımlarla evlenmesidir.⁹⁷

H. Ömer'in dışında bazı sahâbîler de ilk başta buna cevaz verdikleri halde, bazı gerekçelerle sonradan karşı çıkmışlardır. Nitekim Câbir b. Abdillâh, Sa'd b. Ebî Vâkkâs döneminde Kûfe'nin fethi esnasında müslüman hanımlar az olduğu için ehl-i kitap hanımlarla evlendiklerini daha sonra onları boşadıklarını ifade etmiştir. Ardından da müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap hanımlarla evlenebileceklerini, ama ehl-i kitap erkeklerin müslüman kadınlarla evlenemeyeceklerini belirtmiştir.⁹⁸ Bu rivâyetten anlaşıldığına göre, Câbir ve arkadaşları ehl-i kitap hanımlarla evliliği müslüman hanımların sayıca az olduğu dönemde

⁹² Mâide, 5/5.

⁹³ Abdurrazzâk, VII, 178 (12674).

⁹⁴ Abdurrazzâk, VII, 176 (12668).

⁹⁵ Abdurrazzâk, VII, 177 (12672).

⁹⁶ Abdurrazzâk, VII, 178 (12676).

⁹⁷ Abdurrazzâk, VII, 177 (12671).

⁹⁸ Abdurrazzâk, VII, 178-179 (12677).

uygun görmüşler, hükmen helal gördükleri halde müslüman hanımların çoğaldığı zaman ise buna karşı çıkmışlardır.

Sahâbe gibi tâbiûndan pek çok âlim de müslüman bir erkeğin ehl-i kitab hanımıyla evliliğine cevaz vermişlerdir.⁹⁹ Atâ (ö. 114/732) ise câiz olduğuna inandığı halde karşı çıkmış ve Câbir b. Abdillâh'inki gibi bir yaklaşım sergilemiştir. Atâ'nın Mâide suresinin 5. ayetiyle ilgili olarak şöyle dediği belirtilmektedir: "Allah Teâlâ Ehl-i Kitab kadınlarla evlenmeye (bu ayetin nazil olduğu) o dönemde ruhsat vermiş ve meşru kılmıştır. Zira o dönemde müslüman hanımların sayısı azdı. Ancak bugün müslüman hanımların sayısı çoğalmıştır. Bu sebepten Ehl-i Kitap'la evlilik ihtiyacı ortadan kalktığından, bu konudaki ruhsat da kalkmıştır."¹⁰⁰ Atâ kendi dönemindeki şartları ve sosyal durumu dikkate alarak böyle bir görüş ortaya koymuş ve bu suretle sadece Hz. Peygamber'in bir ifadesinin ya da uygulamasının değil, Kur'an'da helal olarak nitelenen bir muamelenin de değiştirilebileceği kanaatinde olduğunu göstermiştir.

Halife Abdulmelik, muhtemelen, 75/695 senesindeki haccı esnasında Mekke'de bulunduğu Atâ'ya, Ehl-i Kitap hanımlarla evliliğe ilk zamanlarda cevaz verildiğini hatırlattığında da Atâ "O zaman öyleydi, zirâ müslüman hanımların sayısı azdı" diye aynı tutumunu tekrarlamıştır.¹⁰¹ Atâ burada müslüman hanımların maslahatını gözетerek, sünnetteki uygulamanın kalkmasının daha doğru olacağı kanaatini ifade etmiştir.¹⁰²

Tâbiûn âlimlerinin söz konusu konularda yaklaşım farklılığına sahip olmalarında, birçok faktör etkili olmuştur. Yaşadıkları bölge, ilim aldıkları hocalar, fıkıh veya hadis rivâyeti gibi ilgi duydukları alan, üstlendikleri toplumsal ve idari sorumluluklar ve re'y konusuna bakışları bu faktörlerden bir kısmıdır.

Tâbiûn Âlimlerinin İtikâdî Konularda Sünnete Yaklaşımları

Bazı tâbiûn âlimleri hemen her alanda re'y kullanımına karşı çıkarken, fikhî konulardaki sünnetleri değerlendirmede re'ye rahatlıkla müracaat eden tâbiûn âlimleri de itikâdî konulardaki sünnetlerde aynı tavrı sergilememişlerdir. Tâbiûn âlimlerinin çoğu, itikâdî konularda sünnetleri kendilerine ulaştığı gibi kabul edip amel etmişlerdir. Hatta bu âlimlerin pek çoğu fikhî alanda re'y izhar edip tartışmalar yaparken, itikâdî konularda re'y beyan etmekten kaçındıkları, hatta bu konularda akıl yürütmeyi bile tasvip etmedikleri ve tartışmaktan çekindikleri görülmektedir. Dönemin önde gelen âlimlerinden Ömer b. Abdilazîz'in itikâdî sahada yaygın kullanımı olan "hevâ-ehvâ" ile ilgili bir soru karşısında "bedevînin ve mektep (küttâb) çocuğunun dînini al, gerisini bırak"¹⁰³ demesi inanç ile ilgili konularda akıl yürütmeyi doğru karşılamadığını ortaya koymaktadır. Kaderiyye gibi itikâdî fırkaların ehlü'l-ehvâ (hevâ) sayıldığı dikkate alınır, onun bu konuda kendisine sorulan

⁹⁹ bk. Abdurrazzâk, VII, 178 (12675).

¹⁰⁰ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, XI, 116; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 417; Atâ'nın bu yöndeki düşünceleri için ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164).

¹⁰¹ bk. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164); M. Said Hatiboğlu, "İslâm'ın Dünyevîleşmesini Dünyevî Hayatımızın İslâmîleşmesi mi?", *İslâmiyat*, IV/3, s. 9.

¹⁰² Tarihsellik bağlamında konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Nevzat Tartı, *Hadislerin Tarihsel Boyutu*, s. 37.

¹⁰³ Ebû Muhammed ed-Dârimî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992, *el-Mukaddime*, 29 (I, 77, no: 312).

soruya karşı tavrı daha iyi anlaşılabilir.¹⁰⁴

Ömer b. Abdulazîz, bir yandan “dînini tartışmalara odak yapan sık sık görüş değiştirir”¹⁰⁵ derken diğer yandan kendisine “insanları bir noktada toplasan” teklifinde bulunan Humeyd’e “Onların ihtilaf etmemeleri beni sevindirmez” karşılığını vermiştir.¹⁰⁶ Yine o yanında pek çok fikhî konunun tartışılmasını istemiş, hatta bu tartışmalara bizzat kendisi de katılmıştır. Yaşantısına ve verdiği hükümlere baktığımızda Ömer b. Abdulazîz fikhî bir alanda ortaya çıkan olaylara çözüm üretmede geç kalmazken, inanç konularıyla ilgili tartışmaları asla uygun görmemiştir.

İbn Sîrin’in de itikadi konularda tartışmaktan ve re’y ileri sürmekten çok çekindiği görülmektedir. Bir gün adamın biri kendisine kaderden bahsetmeye başlayınca hemen; “Şüphesiz ki Allah adâleti, iyiliği (husûsiyle) akrabaya (muhtaç oldukları şeyleri) vermeyi emreder. Taşkın kötülük(ler)den, münkerden, zulüm ve tecebbürden nehyeder. Size (bu suretle) öğüt verir ki, iyice dinleyip ve anlayıp tutasınız”¹⁰⁷ meâlindeki Ayet-i Kerîmeyi okumuş, sonra elleri ile kulaklarını kapatarak; “Ya buradan çek git veya ben çıkıp gideceğim” demiştir. Bunun üzerine adam hemen oradan uzaklaştı. Sonra İbn Sîrin; “Kalbim elimde değildir. Korktum kalbime bir şey üflenir de onu oradan çıkarıp atmaya muktedir olamam. Benim için onun söylediklerini işitmek daha hayırlıdır” dedi.¹⁰⁸

Aynı şekilde ez-Zuhrî’nin de, Allah’ın Kitabı ve Rasûlünün kelâmı üzerinde münazara edilmez¹⁰⁹ dediği nakledilmiştir. Kendisine, rivâyet ettiği “Zânî zina ettiği sırada, mü’min olarak zina edemez....” hadîsi hakkında sorulduğu zaman, “İlim Allah’tandır; Rasûlüne tebliğ, bize teslim olmak düşer. Rasûlullah (s.a.s) tan gelen hadîsleri geldiği gibi alıp kabul ediniz” demiştir.¹¹⁰

Fikhî alanda re’ylerine sıkça başvuran âlimlerin re’yin kelâmî alanda kullanılmasına karşı çıkışlarında, teşekkül sürecindeki itikâdî fırkalara yaklaşımları da etkili olmuştur. Nitekim bazı âlimler kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve tasvip etmedikleri görüşleri savunan fırkalara karşı reaksiyon gösterdikleri, öğrencilerine ve yakınlarına o fırkaların mensuplarıyla görüşmemeyi dahi tavsiye ettikleri rivâyet edilmiştir.

Mesela eş-Şa’bî, ilerinde Hakem b. Utbe el-Kindî (ö.113/731), Hammâd b. Ebî Suleymân ve öğrencilerinin yer aldığı gruba *Erâıyyûn* adını vermiş ve “Şu eraeyteciler mescidi gözümde evimin çöplüğünden daha kötü hale getirdiler”¹¹¹ demiştir. eş-Şa’bî’nin bu denli sert tutumunda Hammâd’ın Mürcie ile alakasının etkili olduğu açıktır. Nitekim onun re’yî ve kıyası kötülemek için kullandığı ifadelerin çoğunu, İbrahim en-Nahaî’nin vefatının ardından Hammâd b. Ebî Suleymân’ın fetvâ makamına gelmesinden sonra

¹⁰⁴ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 194.

¹⁰⁵ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 29 (I, 77, no: 312); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 235.

¹⁰⁶ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 52 (I, 122, no: 634).

¹⁰⁷ Nahl, 16/90.

¹⁰⁸ Muhammed İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakâti’l-Kebîr*, Beyrut ts., VII, 197.

¹⁰⁹ Ebû Abdullah ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm*, Kahire 1367, V, 142.

¹¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369.

¹¹¹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 184 (el-Hatîb bu rivâyeti bazı lafız farklılıklarıyla nakletmektedir); İbnu’l-Kayyim, *I’lâm*, I, 258.

söylediği nakledilmektedir.¹¹²

Fikhî ve itikâdî konularda sünnete yaklaşımda en dikkat çekici tavır İbrahim en-Nahaî'ye (ö. 96/715) aittir. O fikhî alanda sünnetleri değerlendirmek için re'yi en çok kullananlardan birisidir. Hatta bundan dolayı bazıları kendisini hadis düşmanı ilan edilebilecek kadar ileri gitmişlerdir.¹¹³ Bununla birlikte el-A'meş (ö. 147/764) onun hakkında, "Re'yi ile konuştuğunu hiç duymadım" demiştir.¹¹⁴ Burada önemli bir problem gözükmektedir. İbrahim'in fikhî alanda re'y kullanmadığını hiç kimse iddia edemez. Re'yle verilmiş ciltler dolusu hükmün yanında, re'y ve kıyas ameliyesine başvurduğunu ifade eden pek çok sözü de kaynaklardaki yerini almıştır. O halde İbrahim'in de fikhî alanda re'y kullanıp kelâmî anlamda re'yi yasakladığı anlaşılmaktadır. Kendisi re'y ehlinin lideri olarak gösterildiği halde "Ashab-ı Re'y, Ashab-ı Hadisin düşmanlarıdır" dediği de eserlerde yer almaktadır.¹¹⁵ Onun kendi döneminde ortaya çıkan fırkalara özellikle Mürcie'ye yönelttiği yoğun eleştirileri malumdur. Yukarıda naklettiğimiz sözünü vuzuha kavuşturduğu bir ifadesinde hem re'yle neyi kastettiğini hem de re'y sahibi gördüğü kimselere olan aşırı tepkisini (إياكم) "Muhtes re'y ehlinde yani Mürcie'den, sakınız" şeklinde dile getirmiştir.¹¹⁶ Yine onun mürciiliği bid'at olarak nitelendirdiği ve mürcüleri kastederek, "Bunlara, Ehl-i kitabdan daha çok kızıyorum" dediği nakledilmektedir.¹¹⁷ Bu dönemde ortaya çıkan fırkalara karşı, İbrahim'in bu ifadelerinden daha ağır ifade ve tavır sergileyenler de olmuştur.

Aynı şekilde dönemin önde gelen âlimlerinden el-Hasan el-Basrî'nin, "Ehlu'l-ehvâ ile bir araya gelmeyiniz; onlarla münakaşa etmeyiniz ve onları dinlemeyiniz" dediği rivâyet edilmiştir.¹¹⁸ Ebû Kılâbe de arkadaşlarına el-Hasan el-Basrî'nin yaptığı benzer uyarıları yapmıştır.¹¹⁹ Ömer b. Abdilazîz'in ise o dönemde ehlu'l-ehvâ'dan sayılan Kaderiyye'ye itirazlarda bulunduğu nakledilmektedir.¹²⁰

Görüldüğü gibi fikhî alanda re'y kullanmakla meşhur pek çok âlimin Ehlu'l-ehvâ gibi isimlerle isimlendirdikleri fırkaların görüşleri nedeniyle kelâmî alandaki re'ye itiraz etmektedirler.

Sonuç

Tâbiûn âlimleri sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığı konusuna farklı yaklaşım göstermişlerdir. Meselâ, bazı tâbiûn âlimleri, muhtevasında helal-haram gibi ahkâm bulu-

¹¹² bk. Mahmûd Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-Fikhîyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Kahire 1979, s. 51.

¹¹³ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 34.

¹¹⁴ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45, no: 106).

¹¹⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 273.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 273-274.

¹¹⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 95; Talat Koçyiğit, *Hadîscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, s. 253.

¹¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 184.

¹²⁰ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 85, 105.

nan uygulamaları sünnet olarak kabul ederken, bazıları Hz. Peygamber'e veya sahabeye dayanan her bir uygulama ya da rivâyeti sünnet kabul etmişlerdir. Sünnetin kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda da bazı tâbiûn âlimleri sadece Hz. Peygamber'in uygulama ve davranışlarını sünnet olarak nitelerken, bazıları sahâbenin uygulama ve davranışlarını da sünnet kapsamında değerlendirmişlerdir.

Tâbiûn âlimleri fikhî ve itikâdî konularda sünnete yaklaşımları da farklılık gösterir. Onların fikhî konulara yaklaşımlarını zâhirî ve fikhî-ictihâdî olarak iki grupta incelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zâhiri yaklaşımı benimseyenler, önceki bir uygulamayı aynen sürdürmek istemişlerdir. Söz konusu âlimler, sürdürülmesini istedikleri uygulamaların, içinde yaşadıkları dönemin şartlarına uygun olup olmadıklarına bakmadıkları gibi, ihtiyaçları karşılamaya yetip yetmediklerine dikkat etmemişlerdir. Fikhî-ictihâdî yaklaşımı benimseyen âlimler ise, sünnette yer alan uygulamaların amaçlarını tespit ederek hareket etmişlerdir. Bu âlimler, önceki bir uygulamayı aynen sürdürme ısrarında olmamışlardır. Buna mukabil söz konusu uygulama, yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarını karşılıyorsa onu uygulamaktan da asla geri durmamışlardır. Fakat bu, değiştirilmesi gereken bir uygulama ise değiştirmekten, tümünden ortadan kaldırılması gereken bir uygulama ise ortadan kaldırmaktan da çekinmemişlerdir. Üstelik bu tavırlarını sadece, değişimin hızlı olduğu muâmelat konularında değil, ibadât ve ukûbat konularında da sürdürmüşlerdir.

Burada şu hususun da altını çizmemiz gerekir. Bu eğilimlerden birine sahip bazı âlimler, zaman zaman diğer eğilime sahip âlimler gibi olaylara yaklaşım göstermişlerdir. Meselâ Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) böyledir. Genel eğilimi zâhirî olmasına rağmen, zaman zaman fikhî yaklaşım göstermiş ve çok önemli hükümler ortaya koymuştur.

Tâbiûn âlimleri itikâdî konularda sünnete yaklaşımları fikhî konulardakinden farklıdır. Fikhî konularda sünnetlere ilişkin olarak değerlendirmeler yapan tâbiûn âlimleri de dahil olmak üzere tâbiûn âlimlerinin büyük çoğunluğu itikâdî konularda fikir yürütmekten ve sünnete ilişkin değerlendirmeler yapmaktan kaçınmışlardır. Bu tutumlarından tâbiûn âlimlerinin sünnet ve re'y değerlendirmelerinde alan ayırımı yaptıkları anlaşılmaktadır.