

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

TÂBİÛNUN SÛNNET ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Arif ULU

ANKARA-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

TÂBİÛNUN SÛNNET ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Arif ULU

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

ANKARA-2006

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VI
0.GİRİŞ.....	VIII
0.1.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	VIII
0.1.1.Önemi	VIII
0.1.2. Amacı.....	X
0.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	XI
0.2.1. Yöntemi.....	XI
0.2.2. Kaynakları.....	XII

BİRİNCİ BÖLÜM

1.TÂBİÛN DÖNEMİNE GENEL BİR BAKIŞ	1
1.1.TÂBİÛN KAVRAMI VE TÂBİÛN KUŞAĞI ÜZERİNE	1
1.2. TÂBİÛN DEVRİNİN ÖZELLİKLERİ:	13
1.2.1.Siyasi ve Sosyal Durum	13
1.2.1.1.Siyasi Durum.....	13
1.2.1.2.Sosyal Durum.....	16
1.2.1.2.1.Yerli Halkın Durumu	17
1.2.1.2.2.Mevâlinin Konumu	18
1.2.1.2.3.Fırkaların Teşekkülü	24
1.2.1.2.3.1. Şia	24
1.2.1.2.3.2.Hâricilik	26
1.2.1.2.3.3.Kaderiyye	27
1.2.1.2.3.4.Merkezî-Mu'tedil Zümre/Tarafsızlar	30
1.2.1.2.3.5.Mürchie.....	33
1.2.2.Bilimsel ve Kültürel Durum	35
1.2.2.1. İlim Merkezleri ve Önde Gelen Alimler.....	36
1.2.2.1.1. Hicaz	38
1.2.2.1.1.1. Medine	38
1.2.2.1.1.2. Mekke	41
1.2.2.1.2. Irak	42
1.2.2.1.2.1. Kûfe	42
1.2.2.1.2.2. Basra	43
1.2.2.1.3. Suriye.....	45
1.2.2.1.4. Mısır.....	46
1.2.2.1.5. Mağrib.....	46
1.2.2.2. Uydurma Rivâyetlerin Artması	47
1.2.2.3. İlmi Disiplinlerin Oluşumu	49
1.2.2.3.1. Siyer-Mağazî.....	50

II

1.2.2.3.2. Fıkıh.....	51
1.2.2.3.3. Tefsir.....	57
1.2.2.3.4. Kelâm.....	62
1.2.2.3.5. Hadîs	63
1.2.2.3.1.1. Hadîs Rivâyeti	63
1.2.2.3.1.2. İsnad Uygulaması	65
1.2.2.3.1.3. Hadîslerin Yazımı	66
1.2.2.3.1.4. Hadîslerin Tedvini	70
1.2.2.3.1.5. Hadîslerin Tasnifi	73
1.2.2.4. Alimlerin Yönetimden Uzaklaşmaları.....	74
1.2.2.5. Tercüme Faaliyetlerinin Başlaması	81
1.2.2.6. Metodolojik Tartışmaların Başlaması	83
1.2.2.7. İlmî Faaliyetlerde Mevâfînin Ön Plana Çıkması	84

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÂBÎÛN VE SÛNNET88

2.1. TÂBÎÛNUN İFADELERİNDE SÛNNET89

2.1.1. İsim Olarak.....89

2.1.2. Fiil Olarak.....97

2.1.3. Terkid Olarak98

2.1.3.1. Sunnetullah..... 99

2.1.3.2. Peygamber'in Sünneti 99

2.1.3.3. Sahâbenin/Ashabın Sünneti..... 103

2.1.3.5. Halifelerin (Yöneticilerin) Sünneti..... 104

2.1.3.5. Madat es-Sunne 104

2.1.3.6. Cerat es-Sunne 107

2.1.3.7. Sâhibu Sunne..... 108

2.1.4. Değerlendirme.....108

2.2. TÂBÎÛNA GÖRE SÛNNETİN MAHİYETİ, KAPSAMI VE BAĞLAYICILIĞI.....109

2.2.1. Sünnetin Mahiyeti.....109

2.2.2. Sünnetin Kapsamı.....112

2.2.2.1. Vahiy (Kur'an-Sünnet ilişkisi)..... 112

2.2.2.2. Hz. Peygamber-Sünnet..... 122

2.2.2.3. Sahâbe-Sünnet 127

2.2.2.4. Hadîs (hadîs-sünnet ilişkisi)..... 130

2.2.3. Sünnetin Bağlayıcılığı134

2.2.3.1. Tâbîûnun Sünnetin Kaynağını Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları 135

2.2.3.2. Tâbîûnun Sünnetin Niteliğini Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları..... 141

2.2.4. Değerlendirme.....146

2.3. FIKHÎ VE İTİKÂDÎ KONULARDA TÂBÎÛNUN SÛNNET/HADİS İLE İLGİLİ

YAKLAŞIMLARI.....146

2.3.1. Re'y-Hadîs Tartışmalarının Ortaya Çıkışı147

2.3.2. <i>Tâbiûnun Re'y Konusundaki Tutumları</i>	152
2.3.2.1. Re'y Taraftarlığı.....	152
2.3.2.2. Re'y Karşıtlığı.....	164
2.3.2.2.1. Aşırı Karşıtlık	164
2.3.2.2.2. Mu'tedil Karşıtlık.....	170
2.3.2.3. Re'yle İlgili Çelişkili İfadeler, Tutumlar ve Muhtemel Nedenleri	171
2.3.3. Değerlendirme.....	186
2.3.4. <i>Tâbiûnun Sünnette Yer Alan Konulara Yaklaşımı</i>	189
2.3.4.1. Zâhirî Yaklaşım.....	191
2.3.4.2. Fikhî ve İctihâdî Yaklaşım	195
2.3.4.2.1. İbâdet Konularıyla İlgili Fikhî-İctihâdî Yaklaşım.....	200
2.3.4.2.1.1. Recm Edilene, Veled-i Zinaya ve İntihar Edene Cenaze Namazı	200
2.3.4.2.1.2. Müellefe-i Kulûba Zekât.....	202
2.3.4.2.1.3. Zekâta Tabi Olan Mallar	204
2.3.4.2.1.4. Atların Zekâtı.....	207
2.3.4.2.1.5. Fıtır Sadakası	209
2.3.4.2.1.6. Cuma Günü Gusletmek.....	210
2.3.4.2.1.7. Kadınların Mescidlere Gitmeleri	215
2.3.4.2.1.8. Cenaze Yıkayanın Gusletmesi	218
2.3.4.2.1.9. Köpeğin Yaladığı Kap	221
2.3.4.2.2. Muâmelât Konularıyla İlgili Fikhî-İctihâdî Yaklaşım.....	221
2.3.4.2.2.1. Faiz	221
2.3.4.2.2.2. Akrabaların Şahitliği.....	223
2.3.4.2.2.3. Fiyat Tespiti Yapmak.....	226
2.3.4.2.2.4. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik.....	227
2.3.4.2.2.5. Alış-verişte Meclis Muhayyerliği	229
2.3.4.2.2.6. Zanaatkarın Elinde Zarar Gören Eşyanın Tazmini.....	231
2.3.4.2.3. Ukûbât Konularıyla İlgili Fikhî-İctihâdî Yaklaşım	233
2.3.4.2.3.1. Azı Dışın Diyeti	234
2.3.4.2.3.2. Köleyi Öldüren Hürün Cezası.....	234
2.3.4.2.3.3. Ehl-i Kitaptan Birini Öldüren Müslümanın Durumu	239
2.3.4.2.3.4. Malını Korumak Adına Birini Öldürenin Durumu.....	241
2.3.4.3. Değerlendirme.....	243
2.3.5. <i>Tâbiûnun Sünnette Yer Almayan Konulara Yaklaşımı</i>	244
2.3.5.1. Naslarda Yer Almayan Bir Çözümü Kabul Etmeme.....	247
2.3.5.2. Değişimi Dikkate Alarak Hüküm Verme	255
2.3.6. <i>Değerlendirme</i>	263
SONUÇ	264
BİBLİYOGRAFYA	269
ÖZET	291
ABSTRACT	292

ÖNSÖZ

Sünnetin anlaşılması ve yorumlanması çalışmaları gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Yazılan birçok eser ve düzenlenen bilimsel toplantıda konuya yapılan vurgular bunun bir göstergesidir. Bu çalışmalara katkı sağlamak bakımından İslâm tarihinin ilk dönemlerindeki âlimlerin sünnet anlayışlarının tahlili büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda özellikle sahâbe ve tâbiûn neslinin ayrıcalıklı bir yere sahip olacağı ise açıktır. Birinci neslin bu konudaki katkısının daha önce Bünyamin ERUL tarafından “Sahabenin Sünnet Anlayışı” başlığıyla çalışılmış olmasının ardından, ikinci neslin de ele alınması gerekiyordu. İkinci neslin talebelerinden olan Ebû Yusuf’la ilgili “Ebû Yusuf ve Kitâbu’l-Asâr’ı” adlı Yüksek Lisans Tezimi hazırlarken, tâbiûn dönemi âlimlerinin sünnetle ilgili bazı yaklaşımları zaten ilgimi fazlasıyla çekmişti. Hocalarımın Doktora dersleri esnasındaki tavsiyeleri ve yönlendirmeleri de konuyu bir tez halinde çalışma isteğimi güçlendirmiş oldu. Böylece Tâbiûnu, yaşadıkları dönemi ve sünnete yaklaşımlarını inceleyeceğim tezime *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* adını verdim.

Hadîslerin intikalinde ve hicrî ikinci asra ait hadîs eserlerinin oluşumunda tâbiûn alimlerinin büyük etkileri vardır. Onlar, hadîs râvîsi oldukları kadar, kendi görüşleri de hadîs kitaplarında yer alan, İslâm tarihinde saygınlığı olan insanlardır. Bu dönemle ilgili olarak Hadîsin dışındaki alanlarda da yeterli çalışmanın yapılmamış olması, böyle bir konuyu çalışmayı zorlaştırmaktadır. Zaman açısından uzunca bir sureyi kapsayan, coğrafya ve nüfus yoğunluğu bakımından da son derece geniş bir topluluğu oluşturan tâbiûn neslinin sünnet anlayışını bilimsel olarak ortaya koymak, başlı başına güç bir iştir.

Çalışmamız esnasında bir takım teknik zorluklarla da karşılaşmışır. Örneğin tâbiûn döneminden günümüze birkaç değerli mektup ve küçük hacimli bir iki eser dışında çok fazla kaynak ulaşmamıştır. Dolayısıyla onların görüşlerinin çoğunu, kendilerinden sonra yaşayanların daha çok hadîse dair yazdıkları eserlerden öğrenmek durumundayız. Yine bu eserlerde nakledilen görüşlerin onlara aidiyeti kadar, eserlerin rivâyet üslupları da işimizi bir hayli zorlaştırmaktadır.

Hadîs kitapları, çoğunlukla bilgileri bağlamından kopararak nakletmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahâbenin ifadeleri ve uygulamaları ile tâbiûnun görüşleri eserlerde sadece hüküm olarak yer almaktadır. Söz konusu hükmün ya da

uygulamanın benimsenmesine neden olan tarihi ve sosyal şartlar, uygulamanın amacı ve uygulama süreci gibi önemli ayrıntılar genellikle eserlerde yer almamaktadır. Bu da haklarında araştırma yapılan şahısların görüşlerinin doğru anlaşılmasını bir hayli zorlaştırmaktadır.

Bütün bu zorlukları göze alarak hazırlayacağım tezimin danışmanlığını üstlenme lütfunda bulunan ve çalışma süresince katkılarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU'na teşekkürü zevkli bir görev sayarım.

Doktora dönemimde derslerine katılabildiğim için kendimi şanslı kabul ettiğim hocam Prof. Dr. Mehmet Said HATİBOĞLU'na katkılarından dolayı çok teşekkür ederim. Tez konumu seçtiğim tarihten bugüne kadar her aşamasında, kıymetli vakitlerini ayırarak, isabetli yönlendirmelerde bulunan, tez izleme komitesi üyeleri; Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL ve Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Doktora dönemim boyunca, değerli bilgi ve görüşlerini esirgmeden paylaşmanın ötesinde, desteklerini her an üzerimde hissettiren başta Doç. Dr. Bünyamin ERUL ve Doç. Dr. M. Emin ÖZAFŞAR olmak üzere, Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ, Doç. Dr. Ali DERE ve Prof. Dr. Kamil ÇAKIN'a çok teşekkür ederim.

Ayrıca, kazandığım ilmi birikime ve tezime katkı sağlayan bütün hocalarıma da müteşekkirim.

Arif ULU

Ankara, 2006

KISALTMALAR

Age	Adı geçen eser
Agm	Adı geçen makale
A.mlf	Aynı müellif
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ATAÜSBE	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ay.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
byy	Basım yeri yok
c:	Cilt no
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren, çevirenler
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜSBE	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİBY	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	Hicrî
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
Krş.	Karşılaştırınız
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
no:	Numara
nşr.	Neşr eden
ö.	Ölüm tarihi
SDÜSBE	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
tahk.	Tahkik eden, Tahkik edenler
tak.	Takdim eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı

ty	Basım tarihi yok
vb.	ve benzeri, benzerleri
vd.	ve devamı
yak.	Yaklaşık olarak
yay.	Yayınları

0.GİRİŞ

0.1.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

0.1.1.Önemi

Tâbiûn dönemi, yaklaşık olarak, sahâbe asrı ile fikhî mezheplerin temellerinin atıldığı dönemi birbirine bağlayan zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönemde yaşayan alimler, hem sahâbenin bilgilerinden yararlanmışlar, hem de bu bilgileri sonraki döneme aktarma sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Ayrıca bu alimlerin kendi ifadeleri de, sonrakilerce hadîs olarak isimlendirilmiş ve İslâm'ın anlaşılması noktasında bunlara önemli ölçüde değer atfedilmiştir.

Tâbiûn nesli, İslâm tarihinin siyasi yönden istikrarsız bir döneminde yaşamıştır. Siyasî alandaki istikrarsızlıklar, sosyal hayata da aksederek toplumu derinden etkilemiştir. Sonuçta sahâbe döneminde kısmen başlayıp tâbiûn döneminde belirginleşen ve kaynağını siyâsî olaylardan alan fikri ayrışma, itikâdî mezheplerin teşekkülünü beraberinde getirmiştir. Bu gruplaşmaların arka planının incelenerek ortaya konulması, düşünce tarihi açısından önem arz etmektedir. Yine bu gruplaşmaların anlaşılmasının ve aydınlığa kavuşturulmasının Hadîs Tarihi açısından da önemli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü râvî değerlendirmelerinde, râvînin bir fikrî oluşuma aidiyeti, zaman zaman cerh sebebi kabul edilmektedir. Oysa tâbiûn döneminin arka planına inildiğinde, bazı kişilerin söz konusu fikrî oluşumlara aidiyetlerinin kesin olmadığı, dolayısıyla haksız yere cerhe tabi tutuldukları anlaşılacaktır. Çalışmamızda bunun örnekleri görülecektir. Öte yandan böyle bir durumun cerh sebebi olup olamayacağı ise, başlıbaşına tartışılması gereken bir konudur.

Tâbiûn devri, İslâm tarihinin en ilginç dönemlerinden biridir. Bu dönem, siyasî istikrarsızlıkların hakim olduğu, karışık bir dönem olmasının yanında, gelişmenin ve değişimin de hızlı meydana geldiği bir zaman dilimi olmuştur. Siyâsî ve sosyal alanda yaşanan hareketlilik, beraberinde ilmi faaliyetlere de bir dinamizm getirmiştir. Nitekim İslâmî ilimlerin teşekkülü bu dönemde başlamıştır. Fikri oluşumların tartışmaları kelim ilminin ortaya çıkıp gelişmesinde önemli bir rol oynamışken, İslâmın pratik hayata aktarılması konusunda yaşanan tartışmalar da Fıkıh ilminin gelişmesine öncülük etmiştir. Fikhî alanda bir sonraki dönemde yaşanan

mezhepleşme hareketinin kaynağını tâbiûn döneminde aramak yerinde olacaktır. Yapılacak basit bir araştırmada bile mezhep imamlarına ya da mezhebin önde gelen bazı simalarına atfedilen pek çok görüşün tâbiûn dönemine ait olduğu kolaylıkla görülecektir.

Tâbiûn dönemi, hadîs ilmi açısından da en önemli dönemlerden biridir. Hadîs Tarihinin önemli safhalarından kabul edilen “Hadîslerin Tedvini” bu dönemde başladığı gibi “Hadîs Tasnifi” yönünde bazı adımlar da yine bu dönemde atılmıştır.

Tarihi bir dönemle ilgili araştırmalarda, o dönemdeki problemlerin, anlayışların ve yaklaşımların tespiti önem arz eder. Ancak belki bundan daha önemlisi, yapılan çalışmaların günümüze sağlayacağı katkıdır. 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. Kabul edilmelidir ki, onların Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in mirasına yaklaşım yöntemleri ve anlayışları, bugünün problemlerinin çözümünde izlenecek modellerden biri olabilecek niteliktedir.

Araştırmayı önemli kılan bir başka husus da, bu dönemin ilk devirlerdeki alimlerin aksine, son dönemlerdeki araştırmacılarca ihmal edilmesidir. İlk nesiller tâbiûna verdikleri önemin sonucu olarak, onların söz ve uygulamalarına eserlerinde geniş yer ayırmışlardır. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), eş-Şeybânî (ö. 189/804) gibi alimler ve bunların arkasından Musannef müellifleri Abdurrazzâk b. Hemmam (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) eserlerinin çoğunluğunu tâbiûn alimlerinin görüş ve uygulamalarına ayırmışlardır. Öyle ki, önde gelen tâbiûn alimlerinin her birinden birkaç cilt tutacak kadar görüş nakledilmiştir. Örneğin, araştırmamızda sıkça başvurduğumuz kaynaklardan Ebû Yûsuf’un

Kitâbu'l-Âsâr'ında yer alan 1068 rivâyetin¹ 503'ü, Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*'inde yer alan 21033 rivâyetin çoğunluğu² ve İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde yer alan, 34840 rivâyetten 15998'i tâbiûn görüşüdür³. Ancak günümüzde, sahâbenin ve tâbiûnun öğrencileri durumunda olan mezhep imamlarının görüşlerini incelemek için birçok araştırma yapıldığı halde, nedense tâbiûna yeterince ilgi gösterilmemiştir. Bu çalışmaların bir çoğunda, tâbiûn dönemine ya hiç temas edilmemiş ya da sıkça tekrarlanan birtakım bilgilerin verilmesiyle yetinilmiş, bazılarında ise sadece hadîslerin tedvini konusuna odaklanılmıştır. Bu gerçeği dikkate alan çağdaş Mısırlı Fıkıh Tarihçisi Ali Hasan Abdulkadir tâbiûn dönemini İslâm kültürünün “kayıp halkası” olarak adlandırmıştır⁴.

0.1.2. Amacı

Bu çalışmanın asıl amacı, tâbiûn dönemini tanımak ve bu dönemde ön plana çıkan alimlerin sünnet anlayışlarını incelemektir.

Bu bağlamda, tâbiûn alimlerinin sünneti hangi anlamlarda kullandıklarını belirleyerek, bu konudaki birikimlerinin ve anlayışlarının fıkıh ve kelâm gibi pratik alanlardaki faaliyetlerine nasıl yansıdığını araştırmak tezin en önemli amaçlarındandır.

Asırlardır devam etmekte olan Ehl-i Re'y Ehl-i Hadîs tartışmalarının fikri köklerine inmek, bunun gerçek mahiyetini ortaya koymak ve bu konuda hemen herkesçe tekrarlanan bazı malumatların gerçekliğini irdelemek de tezin amaçları arasındadır.

¹ Eserin basımı esnasında numaralandırma yanlışlığı yapıldığından (Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbu'l-Âsâr*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, h. 1355), 1067 rivâyet yer aldığı belirtilmiştir. Oysa bizim tespitimize göre 1068 rivâyet vardır. Bkz. Ulu, Arif, *Ebû Yûsuf ve Kitâbu'l-Âsâr'ı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 1999, s. 101.

² Abdurrazzâk ve *el-Musannef*'i üzerine Doktora Tezi hazırlayan Mirza Tokpınar, *el-Musannef* te yer alan rivâyetlerden sadece merfûları saymış ve 21033 rivâyetin 4000 civarında merfû olduğu, diğerlerinin mevkûf ve maktu olduğu, maktûların da mevkûflardan daha fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Tokpınar, Mirza, *Abdurrazzâk b. Hemmam ve Musannef'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir, 1998, s. 123-126.

³ Bkz. Yatkın, Nihat, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve el-Musannef'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 1998, s. 186. Yatkın çalışmasında, kendisinde ifade ettiği gibi, *el-Musannef*'in Hind baskısını kullanmıştır. Dolayısıyla bu baskıdaki numaralandırmayı esas almıştır. Bizim kullandığımız Beyrut baskısında (tak. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, 1989) ise, 37943 rivâyet yer almaktadır.

⁴ Bkz. Abdulkadir, Ali Hasan, *Nazratun Âmme fi Târîhi't-Teşrî'l-İslâmî*, Kahire, 1965, s. 143.

Birçok çalışmada dile getirilen “eş-Şâfiî’ye kadar sünnetle hadîs farklı şeylerdi, eş-Şâfiî’de özdeş hale geldi” şeklindeki tespitlerin gerçeği yansıtıp yansıtmadığını bu dönem çerçevesinde araştırmak da tezin amaçlarındandır.

0.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

0.2.1. Yöntemi

Araştırmamızda veri toplama, bu verilerin doğruluğunu test etme ve bunları örneklerle çözümlene yöntemini izleyeceğiz.

Araştırma yapacağımız konu tarihî bir dönemle ilgili olduğundan, birinci bölümde, öncelikle veri toplayacağımız bu tarihi dönemin sınırlarını çizerek işe başlayacağız. Ardından dönemin tarihî, sosyal ve ilmî durumuyla ilgili bilgileri toplayacağız. Topladığımız bu verilerden hareketle, dönemin özelliklerini tespit etmeye çalışacağız.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi tezimizin asıl amacı, tâbiûnun sünnet anlayışını incelemektir. Bu nedenle ikinci bölümde öncelikle, bizzat tâbiûn âlimlerinin kendi ifadelerinden hareketle sünneti hangi anlamlarda kullandıklarını belirlemeye çalışacağız. Ardından, bu âlimlerin sünnetin mahiyetine, kapsamına ve bağlayıcılığına yönelik yaklaşımlarını araştıracağız. Daha sonra ise, fikhî ve itikâdî konularda sünnet/hadîsle ilgili yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Bu noktada âlimlerin re’ye karşı tutumları önem arz etmektedir.

Ancak, yazdıkları eserleri elimize ulaşmayan ya da eserlerin kendilerine aidietinde kuşku bulunan alimlerin düşüncelerini kesin olarak belirlemek oldukça zordur. Çünkü bu düşüncelerin onlara aidieti önemli bir problemdir⁵. Özellikle çelişkili bilgilerin fazla olduğu durumlarda bu problem bir kat daha fazlalaşmaktadır. Özelde bu dönemle, genelde ise tüm dönemlerle ilgili birbiriyle çelişen bilgiler çoğunlukla re’y ve kıyas konusunda yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin re’y ve kıyasla ilgili tutumları konusunda elde ettiğimiz verileri test etmeden kullanmamız doğru olmayacaktır.

⁵ Bu problem pek çok araştırmacının zihnini meşgul etmektedir. Harald Motzki, tezimizde fazlaca kullandığımız kaynaklardan Abdurrazzâk’ın *el-Musannef*’i üzerinde bu yönde bir araştırma yapmıştır. Motzki bu çalışmasında *el-Musannef*’in isnad ve metin açısından büyük ölçüde güvenilir olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz. “The Musannaf of Abd al-Razzâq al-San’ânî as a Source of Authentic Ahadith of the first Century”, *Journal of Near Eastern Studies*, c:L, sayı:1, The University of Chicago, 1991, s. 1-21.

Bu hususta şöyle bir yöntem izleyeceğiz: Öncelikle kişilere nispet edilen bu bilgileri toplayacağız. Ardından bu bilgileri, yer aldığı kaynakların telif tarihlerini de dikkate alarak, inceleyeceğiz. Daha sonra bu bilgilerin tarihî gerçekliği ve nispet edilen şahısların tipolojilerine ya da genel tavırlarına uyup uymadığını tarih kaynaklarından ve tabakât eserlerinden istifade ederek belirlemeye çalışacağız. Buradan ulaştığımız sonuçları da dikkate alarak, sünnette yer alan ve yer almayan konular ile ilgili tutumlarını, hem teorik yaklaşımlarını hem de bu yaklaşımlarını pratiğe nasıl aktardıklarını örnekler üzerinde tahliller yaparak inceleyeceğiz.

0.2.2. Kaynakları

Tâbiûn döneminde birçok eserin yazıldığı kaynaklarda belirtilmesine rağmen, ne yazık ki, bu eserlerin büyük bir kısmı henüz günümüze ulaşmamıştır. Tâbiûna nispet edilen bu eserlerin bir kısmına, fıkıh, hadîs veya tefsir gibi hangi alanla ilgili ise, I. Bölümde o ilim dalı hakkında bilgi verirken temas edeceğiz. Şimdi öncelikle tâbiûn döneminden günümüze ulaşan, tezimizin de önemli kaynaklarından olan, hacmi küçük ama önemi büyük dokümanlardan bahsetmek istiyoruz.

Tezle ilgili önemli kaynaklarımızdan da olan bu dökümanların en meşhurları o dönemde yazılan mektuplardır. Bu mektupların bir bölümü, o dönemde tartışılan kelâmî meseleleri içermektedir. Bunlar diğer dönemlerde yazılmış önemli mektuplarla bir araya getirilmiş ve dönem dönem ayrıştırılarak basılmıştır⁶.

Tâbiûn döneminde yazılan mektuplardan en çok bilineni, el-Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Abdulmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) yazdığı mektuptur. Bu mektubu el-Hasan el-Basrî, Abdulmelik'in kendisine kaderle ilgili görüşünü sormak için gönderdiği mektuba cevap olarak yazmıştır. Bu mektup, Kâdî Abdulcebbar'ın *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezilesinde*⁷ ve kısmen de İbnu'l- Murtaza'nın *Tabakatu'l-Mu'tezile'sinde*⁸ yer almaktadır. Bazı alimler de eserlerinde bu mektubun içeriğinden bahsetmişlerdir⁹. Mektup, H. Ritter tarafından Almanca İslâm Dergisinde (Der Islam XXI, 67-83, Berlin und Leipzig, 1933) neşredilmiştir. Ritter'in edisyon kritikli metni esas alınarak Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay tarafından

⁶ Derleyen: Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab fî Usûru'l-Arabiyyeti'z-Zâhire (Emevî Asrı)* (I-IV), Mısır, 1971, İlaveli 2. baskı.

⁷ Bkz. Tunus, 1975, s. 215 vd.

⁸ s. 19-21.

⁹ Bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, h. 1404, I, 47.

tercüme edilmiş ve AÜİFD, 1954, sayı: III-IV, s. 75-84' de neşredilmiştir. Yine aynı halifeye Abdullah b. İbâd'ın yazdığı mektup da şöhret bulmuştur. Bu mektub, İbâdî müellif, Ebû Kâsım b. İbrâhim el-Berrâdî'nin *Kitâbu'l-Cevâhir*'inde yer almaktadır¹⁰.

Tâbiûn dönemindeki bazı alimler, içinde buldukları fikrî zümrenin görüşlerini savunmak, bazıları da karşı çıktıkları görüşleri eleştirmek için, küçük hacimli eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bunlardan bazıları sünnetle ilgili konulara da değinmişlerdir. Bu eserlerden örneğin Mürcî'î Hasan b. Muhammed (ö. 100/718)'in *Kitâbu'l-İrcâ*'sı sünnetle ilgili konulara yer vermesinden dolayı tezimizin önemli kaynakları arasındadır.

Tezimizde en çok kullandığımız kaynakların başında, Musannef türü eserlerin meşhur ve önemli iki örneği; Abdurrazzâk'ın ve İbn Ebî Şeybe'nin eserleri gelmektedir. *Musannefleri* yoğun bir şekilde kullanmamızın nedeni, hem tasnif zamanının nisbeten erken olması hem de bu eserlerin neredeyse yarısının tâbiûn görüşlerinden müteşekkil olmasındandır.

Kendi eserlerinin çoğu günümüze ulaşmayan tâbiûn alimlerinin görüşlerini sağlıklı öğrenmenin en iyi yolu, öğrencilerinin eserlerine müracaat etmektir. Tâbiûnun öğrencilerinden olan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/769) *el-Câmî*'ini, el-Evzaî'nin (ö. 157/773) *es-Sunen*'ini, Mâlik'in *Muvattâ*'ını, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerini bu nedenle tezimizde yoğun bir şekilde kullandık.

Tâbiûn dönemini tarihi açıdan incelemek için Tarih kitaplarına, alimlerin hayatlarının ayrıntılarını öğrenmek için de Tabakât kitaplarına, özellikle İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ına müracaat ettik. İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ının telif tarihinin erken olmasının yanında, kişilerin fikrî temayülleri hakkında da önemli bilgiler içermesi, kendisine fazla müracaat etmemizi kaçınılmaz kılmıştır.

Özellikle tâbiûn dönemindeki re'y-hadîs tartışmalarını incelerken, bu konuya verdikleri önemden dolayı, ed-Dârimî'nin (ö. 255/868) *es-Sunen*'ine, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*'ine, İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm*'ine ve el-Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), *Şerafu*

¹⁰ Bkz. Schacht, Joseph, "Peygamber'in Sünneti" Tabiri Hakkında çev. M. Said Hatiboğlu, *AÜİFD*, XVIII, 81; Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983, s. 85.

Ashabi'l-Hadîs ve *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*'ine ve diğerk bazı eserlere fazlaca başvurduk.

Re'y-hadîs tartışmalarına geniş yer ayıran eserlerden, ed-Dârimî'nin *es-Sunen*'inin mukaddimesinin ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin tezimiz açısından önemli olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü her iki müellif, benzer konuları kaleme alan diğerk müelliflerden yaklaşık iki asır önce yaşamışlar ve kendilerinden sonra telif edilen eserlere kaynaklık etmişlerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TÂBÎÛN DÖNEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. TÂBÎÛN KAVRAMI VE TÂBÎÛN KUŞAĞI ÜZERİNE

Tâbiûn, Arapça tâbi' (تابع) kelimesinin çoğuludur. Tâbi' ise, “tebi'a” (تبع) fiilinin ismi failidir. Sözlükte tebi'a fiili, “izledi”, “tâbi oldu”, “peşisıra gitti”, “yolundan gitti” anlamlarına gelmektedir. Tâbi' ise, “izleyen”, “tâbi olan”, “peşisıra giden” ve “yolundan giden” anlamındadır¹.

Terim olarak, sahâbeden sonra gelen nesile tâbiûn denilmiştir. Bu kuşaktan bir tek kişiyi ifade etmede tâbi' (تابع) ve “tebi'a” kökünden alınma ismi mensub olan tâbiî (تابعي) kelimeleri kullanılmakla² birlikte ikincinin kullanımı daha yaygındır³. Sahâbeden sonra gelen bütün bir nesli ifade etmek için bu kelimelerin çoğulu olan tâbiûn lafzı kullanılmaktadır.

Tâbiûn lafzına çeşitli kaynaklarda sıkça rastlamamıza rağmen, bu ifadenin sahâbeyle arkadaşlık kuranlara kim tarafından verildiği konusunda fikir birliği yoktur. Bazı alimler, sahâbenin ardından gelen insanlara tâbi', tâbiî veya tâbiûn adının, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetler nedeniyle verildiğini savunmaktadırlar. Bu ayetlerden konuyla ilgili en fazla kullanılanı tevbe suresinin 100. ayetidir. Bu ayette geçen (والذين اتبعوهم) “onlara tabi olanlar” lafzının tâbiûna işaret ettiği belirtilmektedir. Ancak ilgili ayetin tefsirine bakıldığında tefsir kitaplarının bu konuda oldukça ihtilaf halinde oldukları görülecektir. Tefsirler bu ibare ile ilgili olarak, üç yorum üzerinde yoğunlaşmaktadır: Birincisi, bu ibarenin sahâbeye, ikincisi, kıyamete kadar Müslümanlığı seçen herkese ve üçüncüsü de tâbiûna işaret ettiği şeklindeki yorumlardır.

Bu ayetin (السابقون الأولون...) kısmını, İslâm'ı kabulde ve Daru'l-harbten Daru'l-İslâm'a hicrette öncülük edenler olarak tefsir eden et-Taberî (ö. 310/922), öncülük edenlerin kimler olduğu konusunda farklı görüşlerin varlığına işaret ettikten sonra, ağırlıklı olarak Bey'atu'r-Rıdvân'a katılanlar ya da her iki kıbleye yönelerek Hz.

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

² el-Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1372, VIII, 238.

³ eş-Şinkîti, Muhammed, *Kevseru'l-Maâni'd-Derârî fi Keşfi Habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1995, I, 50.

Peygamber ile birlikte namaz kılanlar şeklinde yorumlandığını aktarmaktadır⁴. et-Taberî, ayetin devamını, yani ...والذين اتبعوهم... kısmını ise, öncülük edenleri takip eden (diğer sahâbî) ler olarak tefsir etmektedir⁵. Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus, et-Taberî'nin bu yoruma bazı tâbiûn alimlerinden naklettiği rivâyetlerden yola çıkarak ulaşmasıdır. Tâbiûndan naklettiği bu rivâyetlerde, ayetteki ibarenin tâbiûna işaret ettiği yönünde herhangi bir bilgi yoktur⁶. İlerleyen sayfalarda aktardığı başka rivâyetlerden et-Taberî'nin bu ibareyi sahâbe olarak yorumladığını anlamaktayız⁷.

İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/939), bu ibarenin hem sahâbeye, hem tâbiûna hem de kıyamete kadar Müslümanlığı seçen herkese işaret ettiği yönünde üç ayrı rivâyet nakletmiştir. Tâbiûna işaret ettiği yönündeki rivâyetini, bir tâbiûn alim olan Katâde b. Diame'den (61-118/680-736) nakletmektedir⁸.

es-Sa'lebî (ö. 427/1036) bu ayeti, muhacir ve ensarın önde gelenlerini kıyamete kadar takip edenler olarak yorumlamıştır⁹.

Fahrudîn er-Râzî (ö. 604/1207) ve el-Kâdî el-Beydâvî (ö. 685/1286) de, birçok müfessir gibi, bu ayetin sahâbeye ya da kıyamete kadarki tüm müslümanlara işaret ettiği kanaatindedirler. Onlar bu yönde bazı rivâyetler aktarmışlardır¹⁰. Konunun önemli bir yanı, er-Râzî'nin de et-Taberî gibi, bu görüşüne tâbiûn'dan naklettiği bazı rivâyetlerle ulaşmasıdır¹¹.

Elmalılı Hamdi Yazır ise bu ibareyi, hem muhacîr ve ensardan ilk müslümanlığı kabul edenlere tabi olan diğer sahâbîler, hem de sahâbeye tâbi olan bütün müslümanlar olarak yorumlamaktadır¹².

⁴ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır, 1954, 2. baskı, XI, 6-7.

⁵ et-Taberî, *Age*, XI, 6, 8.

⁶ Bkz. et-Taberî, *Age*, XI, 6-7.

⁷ Bkz. et-Taberî, *Age*, XI, 7-8.

⁸ İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm Musneden an Rasûlillâhî ve's-Sahâbeti ve'tâbi'î-Tâbiûn*, tahk. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nizâri Mustafa, Mekke-Riyâd, 1997, VI, 1869; A.mlf, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Takdimetu'l-Ma'rife)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, I, 9.

⁹ es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an (Tefsîru's-Sa'lebî)*, tahk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 237.

¹⁰ er-Râzî, Fahrudîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, çev. Heyet, Akçağ, Ankara, 1988-1995, XII, 150; el-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk. Abdulkadir Arafât, Beyrut, 1996, III, 168.

¹¹ er-Râzî, *Age*, ay.

¹² Elmalılı Yazır, M. Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ty., IV, 2606-2607.

Tâbiûn adlandırmasıyla ilgili kullanılan bir diğer ibare ise, Cum'a suresinin 3. ayetindeki (واخرين منهم لما يلحقوا بهم...) "henüz kendilerine katılmamış olanlar" ifadesidir. Bu ayetle ilgili yorumlarda da, Tevbe 100. ayette olduğu gibi, farklı kanaatler ortaya atılmıştır. Cuma suresinin 3. ayetindeki ibareyi, Ikrim'e'nin (ö. 107/725) tâbiûn olarak yorumladığı, Mucâhid'in (ö. 103/721) ise, tüm insanlar olarak yorumladığı nakledilmektedir¹³. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767) ve İbn Hayyân'ın da Mucâhid gibi, Peygamber'den sonra kıyamete kadar İslâm'a giren herkes olarak yorumladıkları rivâyet edilmektedir¹⁴.

Yine birçok müfessir gibi Alûsî de bu ayetin kıyamete kadar olan bütün tâbiûleri (Müslümanlığı seçen herkesi) kapsadığını ifade etmektedir¹⁵.

İlgili ayetlerin siyak ve sibakına dikkat edildiğinde de bu ibarelerden kastedilenin sahâbe olması daha uygun gözükmektedir. Zaten yukarıda da ifade ettiğimiz gibi pek çok tefsirde de bu şekilde yorumlanmıştır. Hatta tefsirlerin büyük çoğunluğu bu ibarenin tâbiûna işaret ettiğini telaffuz dahi etmemektedirler. Bilakis tefsirlerin çoğunluğu bu ibarenin ya İslâm'a girişe ve hicrete öncülük edenleri takip edip, onların yolundan giden sahâbeye, ya da kıyamete kadar İslâm'ı seçen herkese işaret ettiğini ifade etmektedirler.

Sahâbeden sonra yaşayan nesile tâbiûn adının verilmesinde onların yaşayış tarzlarının etkili olduğu görüşünde olanlar da vardır. Meselâ, Muhammed Yûsuf Musa şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in fetva ve hükümlerine karşı ashâb-ı kiram'ın tutum ve davranışları ne idiye ashâba karşı tâbiûnun da tutumları aynı idi. Bunun içindir ki onlara tâbiûn denilmiştir"¹⁶.

Bu konuda netleştirilmesi gereken bir husus da, kavram olarak, tâbiû/tâbiûn lafzını ilk defa kimin kullandığıdır. Muslim (ö. 261/874)'in *Sahîh*'inde¹⁷ ve İbn Sa'd (168/784-230/844)'ın *Tabakât*'ında¹⁸ Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyette "tâbiûn" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu rivâyetin sahih olup olmadığı bir

¹³ el-Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru Sâib, Kahire, 1372, XVIII, 93; Mubârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdirrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut, ty., IX, 148.

¹⁴ el-Kurtûbî, *Age*, XVIII, 93.

¹⁵ el-Alûsî, Mahmûd Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Maânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty. XXVIII, 94.

¹⁶ Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Meylani, İstanbul, s. 44.

¹⁷ Muslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Fadâilu's-Sahâbe, 55 (II, 1968, no: 224)

¹⁸ İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut, ty., VI, 163.

yana, Hz. Peygamber'in kendi zamanında yaşayan Uveys el-Karnî için kullandığı söylenen (إن من خير التابعين) “tâbiûnun en hayırlısı” ya da (إن من خير التابعين) “tâbiûndan en hayırlısı” ifadesindeki “tâbiîn” lafzını, sahâbeyi takip eden nesil anlamında yani ıstılâhî anlamda söylemediği kuvvetle muhtemeldir¹⁹. Çünkü Hz. Peygamber kendisine inanan, destek verenler için başka kelimeler kullanmış, ancak, tâbî kavramını kullanmamıştır. Yine Hz. Peygamber'den rivâyet olunan bazı hadîslerde, “sahâbenin ardından gelenlerin sahâbeden sonraki en hayırlı insanlar olduğu” ifade edilmekte, fakat bu rivâyetlerde de tâbiûn lafzı geçmemektedir²⁰. Öte yandan bu rivâyeti, Muslim *Sahîh*'inde, “Fadâilu's-Sahâbe” bölümünde nakletmektedir. Onun bu tutumundan, birçok alimin aksine, muhadramları tâbiî değil sahâbî kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Uveys el-Karnî, Hz. Peygamber devrinde yaşamasına rağmen, onu görüp arkadaşlık edememiştir. Bu özelliklerinden dolayı, tezimizde muhadramları tâbiûn neslinden kabul ederek, değerlendirmelerimizi yapacağız.

Sahâbe döneminde de tâbiûn kavramının kullanımı yaygın değildir. İlgili ayetleri sahâbenin kendilerinden hemen sonra gelecek nesil için yorumladıkları yönünde bir bilgiye ulaşmış değiliz. Bununla birlikte Zeyd b. Ali'ye nispet edilen ve sıhhati hakkında farklı kanaatler mevcut olan el-Musned/el-Mecmû adlı eserde, Hz. Huseyn'in bir gözlemine aktarırken, sahâbe kavramıyla birlikte “tâbiûn” kavramını da kullandığı nakledilmektedir²¹. Ancak bu rivâyete bir başka kaynaktan ulaşabilmiş değiliz.

Tâbiûn döneminde de tâbî/tâbiûn kavramının kullanımı yaygın değildir. Dönemin alimlerinden Katâde (ö. 118/736) ve İkrime (ö. 107/725)'nin tâbiûn kavramını kullandıklarını daha önce belirtmiştik. Tâbiûn döneminde alimlerinin çoğunluğunun söz konusu ayetleri tâbiûn olarak yorumlamadıkları gibi bu lafızları da yaygın olarak da kullanmamaktadırlar.

Her ne kadar sahâbeden Hz. Hasan'ın, tâbiûndan Katâde ve İkrime'nin tâbiûn lafzını kullandığı bazı eserlerde yer alsada, ilk iki dönemde bu kavramın yaygın

¹⁹ Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Uveys el-Karnî için kullandığı bazı övgü ifadeleri yer almaktadır. Ancak bunlarda tâbî/tâbiûn kelimesi yer almamaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 163.

²⁰ Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Şehâdât, 9 (III, 151); Muslim, Fadılu's-Sahâbe, 210 (II, 1962-1963).

²¹ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Muessesetu el-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, San'a, 2002, s. 280 (686).

olarak kullanılmadığı ortadadır. Hatta tâbiûn döneminin sonlarında dahi bu kavramın kullanımının yaygınlık kazanmadığı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kelimelerin tahlillerini yaptığı eserinde, "etba'" kavramının tahlilini yapan, ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767), bu kavramın tâbiûn nesline işaret ettiği yönünde bir şey söylememiştir²².

Tâbiûn lafzının sahâbeden sonraki nesil anlamında kullanımı tâbiûn döneminden sonra yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu neslin ardından gelen ve tebeu't-tâbiûn diye isimlendirilen dönemin önde gelen alimlerinin birbirleriyle yazışmalarında "tâbiûn" lafzını kullandıkları görülmektedir. İmam Malik'in Leys b. Sa'd'a yazdığı mektupta; "Sahâbeden sonra onların yolunu izleyen, onların bu gidişine uyan tâbiûn geldi" demektedir²³. Mâlik'in bu ifadeyi kullanmadan biraz önce tevbe 100. ayetini zikretmesi ayetteki 'vellezîne't-tebeuhum' ibaresinden tâbiûnu anladığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu mektubun yer aldığı kaynaklardan Kâdî İyâz'ın *Tertibu'l-Medârik* adlı eserinde yine Mâlik'e nispet edilen bir başka rivâyette de tâbiûn lafzının kullanıldığı görülmektedir²⁴.

İmam Malik'in çağdaşı olan Leys b. Sa'd da, çeşitli vesilelerle yazdığı mektuplarında tâbiûn lafzını kullanmaktadır²⁵. Bu veriler, tâbiûn döneminden hemen sonra, tâbiûn kelimesinin kullanımının yaygınlaştığını göstermektedir²⁶.

Tâbiûnun ıstılahî anlamı hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür: el-Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) bir kimsenin tâbiûndan olabilmesi için herhangi bir sahâbîyle görüşmesinin yeterli olduğunu ifade ederken²⁷, el-Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), sahâbe ile arkadaşlık kurmasını şart koşmuştur²⁸. İbn Hibbân (ö. 354/965)

²² Mukâtil b. Suleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dirâsât ve tahk. Abdullah Mahmud Şehâte, byy, 1994, 2. baskı. s. 323-324.

²³ el-Kâdî İyâz, *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*, ta'lik (sadece I. cild için), Muhammed Tâvit Tancî, diğer ciltler için tahk. Saîd Ahmed A'râb, Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslâmiyye yay. Mağrib (Ribat), ty., (sadece I. cilt, diğer ciltler 1983, 2. baskı), I, 42.

²⁴ el-Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 45.

²⁵ el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyan, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, haşiye: Halil el-Mansur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 387-388.

²⁶ eş-Şâfiî de eserlerinde tâbiûn lafzını pek çok kez kullanmıştır. Örnek için bkz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1393, 2. baskı, VII, 259.

²⁷ el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, tahk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn, Kahire, 1938, s. 42; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* (Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâisu'l-Hasîs* şerhi ile birlikte), Beyrut, ty, s. 191; el-Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 238-239.

²⁸ es-Suyûtî, Celâlu'ddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, tahk. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, 1989, II, 206.

ise, bir kimsenin tâbiûndan sayılabilmesi için, sahâbî ile görüştüğünde ondan rivâyet ettiğini hıfzedebilecek yaşta olmasını şart koşmaktadır. Nitekim İbn Hıbbân, sahâbeden Amr b. Hurays'ı çocukken gören Halef b. Halîfe'yi (ö. 180/797) tâbiûndan değil, tâbiûnun ardından gelen nesilden yani tebeu't-tâbiîn'den saymıştır²⁹.

İbn Hıbbân'ın böyle bir şart ileri sürmesine rağmen hadîsçilerin çoğu, bir kimsenin bir sahâbîyi çocukken de olsa görmesi halinde tâbiûndan sayılacağını ileri sürmüşlerdir. Böyle bir düşünceden hareketle bazı alimler, örneğin el-A'meş'i (ö. 147/764) tâbiûn içinde zikretmişlerdir. Çünkü A'meş, kendisinden hadîs işitmemiş olsa bile Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) mülâkî olmuştur. Aynı şekilde Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) Enes b. Malik'e, Mûsâ b. Ebî Âişe, Amr b. Hurays'a mülâkî oldukları için tâbiûndan sayılmışlardır³⁰.

Hız. Peygamber devrinde müslüman oldukları halde, Peygamberi göremeyen ve "muhadram" olarak adlandırılan insanlar da tâbiûndan sayılmışlardır³¹. Bunlar arasında en meşhur olanlar; Esved b. Yezîd en-Nahaî (ö. 75/694), Ebû Osman en-Nehdî, Alkame b. Kays (ö. 62/681), Kays b. Ebî Hâzim, Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682), Uveys b. Âmir el-Karnî, Kâdî Şurayh b. el-Hâris (ö. 78/697), Ebû Vâil (ö. 82/701), Zirr b. Hubeyş'tir³².

Sahâbeyi gören bazı kimseler ise, bu durumlarının bilinmediğinden, tâbiû sayılamayabilmişlerdir. Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 131/748), Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik'e; Hişâm b. Urve, Abdullah b. Ömer'e ve Câbir b. Abdillâh'a; Musa b. Ukbe (ö. 141/758) Enes b. Mâlik'e yetiştiği halde eserlerde ismi tâbiûn arasında yer almamıştır³³. Bizce bu karışıklığın nedeni, tâbiûn döneminin tarihi olarak tam tespit edilemeyişidir.

Tâbiûn devrinin hangi tarihlere denk düştüğünü kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Hudeybiye'den sonra müslüman olanlara tâbiûn isminin verilmesi gibi bir düşünce İslâm Tarihinde ortaya atılsa da, bu anlaşmadan sonra müslüman

²⁹ es-Suyûtî, *Tedrib* s. 206-207; el-İrâkî, Zeynu'd-din Abdurrahim b. el-Huseyin, *et-Takyîd ve'l-İdâh limâ Utlika ve U'lika min Mukaddemeti İbni's-Salâh*, Beyrut, 1991, s. 302.

³⁰ el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, s. 301

³¹ el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 44; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*, s. 193; el-Kurtûbî, *el-Câmî*, VIII, 240.

³² Muhadramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bilgen Osman, *O'nu Göremeyenler*, Yeni Akademi Yay, İstanbul, 2006.

³³ el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 45-46; el-Kurtûbî, *el-Câmî*, VIII, 239-240.

olanlardan bazılarına Hz. Peygamber'in ashabım diye hitapta bulunduğu yolundaki rivâyetler nedeniyle, kabul görmemiştir³⁴.

Tâbiûn döneminin kesin tarihinin belirlenemeyişinde, bu dönemin hem sahâbe hem de tebeu't-tâbiîn döneminden kesin hatlarla ayrılmasının imkansızlığı rol oynamaktadır. Nitekim, tâbiûn döneminin başlangıcı nasıl ki sahâbe dönemiyle kesişiyorsa sonu da etbau't-tâbiîn dönemiyle kesişmektedir. Bu durum dönemlerin zaman zaman karıştırılmasına neden olmaktadır³⁵.

Tâbiûn devri, çeşitli bakış açıları dikkate alınarak, tarihlendirilmeye çalışılmaktadır. İslâm Hukuk Tarihi çalışmalarında, genellikle, Muaviye'nin halifelige geldiği 41/ 661 tarihi, tâbiûn dönemi için başlangıç alınmaktadır³⁶. İslâm Hukukunda İctihad konusunu dikkate alarak bir sınıflandırma yapan Hayreddin

³⁴ el-Kurtûbî, *el-Câmî*, VIII, 239.

³⁵ el-Hâkim en-Neysâbü'ri, bir çok kimsenin tâbiûnu sahâbe ile tebeu't-tâbiîni de tâbiûn ile karıştırdığını ifade etmektedir. Bkz. el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 41. Tâbiûn döneminin târihi olarak tam tespitinin yapılamayışı günümüzde yapılan çalışmalarda da bazı hatalara neden olmuştur. Örneğin, Mehmet Özkul, *İbrahim en-Neha'î ve Hadîs İlmindeki Yeri* adlı Yüksek Lisans çalışmasında Emevîler dönemindeki Tefsir çalışmalarını anlatırken; "...Abdullah b. Abbas (68/687) ve Mucâhid b. Cebr (103/721) gibi müfessir sahâbiler bu dönemde Kur'an-ı tefsir etmişlerdir" demektedir. O çalışmada bir tâbiî alim olan Mucâhid'in vefat târihini de vermektedir (Özkul, Mehmet, *İbrahim en-Neha'î ve Hadîs İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜSBE, Isparta, 1997, s. 14).

İslâmda İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz, (İstanbul, 1995, 2. baskı) adlı çalışmada Ahmet Ağırakça, tebeu't-tâbiîn neslinden olan Malik b. Enes hakkında; "Tâbiûnun ileri gelen büyük fakih ve alimlerinden Malik b. Enes..." demektedir (Bkz. s. 239).

Sönmez Kutlu da, Malik b. Enes'i tanıtırken şöyle demektedir: "93/712 veya 94/713 yılında Medine'de doğdu. Tâbiûn döneminin önde gelen fıkıh ve hadîs imamlarındandır...." (Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadîs Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, Ek IV, s. 228, 122. dipnot). Ağırakça'nın ve Kutlu'nun bu ifadelerinden, tebeu't-tâbiîn neslinden olan bir alimi tâbiûn dönemine dahil ettikleri anlaşılmaktadır.

Kadir Gürler de, Hadîs Ehli'nin oluşumu öncesini anlatırken "Tâbiûn dönemi" diye bir başlık koymakta, fakat bu başlığın altında tebeu't-tâbiîn neslinden olduğu kabul edilen İbn Ebî Zi'b (ö.159/776) ve Mâlik b. Enes'le ilgili rivâyetleri bu kişilerin vefat târihlerini de belirterek vermektedir. (Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı* Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002, s. 53). Aynı başlık altında tebeu't-tâbiînden olup olmadığı bile tartışmalı olan Sufyân b. Uyeyne (ö. 198/813) ile ilgili bir rivâyeti, vefat târihini vererek nakletmektedir (s. 54). Gürler, "Tâbiûn Döneminde Re'y" başlığı altında örnekler verirken de, yine Sufyân'dan örnekler vermiştir (s. 56-57). Aynı başlık altında, vefat târihini vererek tebeu't-tâbiîn neslinden olan Abdullah b. Mubârek'ten de örnekler sıralamıştır (s. 58, 59).

İsmail Cerrahoğlu da, İbn Cüreyc'i tanıttığı ansiklopedi maddesinde, onu tâbiî olarak zikretmiş, ancak hocalarından bahsederken sahâbeden hiç kimseyi zikretmediği gibi, kibâr-ı tâbiînden dahi hiç kimseyi zikredememiştir. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Cüreyc", *DİA*, XIX, 404-406.

³⁶ Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul, s. 30-31; Gürkan, Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafî'nin Yeri*, s. 118, 130. dipnot.

Karaman ise, sahâbe devrini (11-40/632-660), tâbiûn devrini (40-120/660-738), tebeu't-tâbiîn ve müctehid imamlar devrini de (120-160/738-777) bunun devamı olarak belirlemenin uygun olacağını ifade etmektedir³⁷.

Hadîs râvilerini tabakalara ayıranlar; çoğunlukla son sahâbî kabul edilen Ebu't-Tufeyl Amir b. Vâsile'nin 110 yılında vefat etmesinden hareketle, tâbiûn tabakasını bu tarihten sonra başlatmışlar ve bazı alimlerce son tâbiî kabul edilen Halef b. Halîfe'nin vefat tarihi olan 180 senesine kadar sürdürmüşlerdir. Bununla, 110 yılına kadar sahâbe rivâyetinin, 180 tarihine kadar da tâbiûn rivâyetinin devam ettiğini kastetmektedirler.

Fakat, tâbiûn devri denildiğinde, tâbiûn neslinin ağırlıklı olarak yaşadıkları dönemin anlaşılması daha uygun gözükmektedir. Bu dönem de h. 60-135 yılları civarıdır. ez-Zehebî (ö. 748/1347) gibi bazı alimler de 93 senesinde vefat eden Enes b. Malik'i (ö. 93/711) son sahâbî kabul ederek sahâbe dönemini h. 110 yılına kadar sürdürmeyip h. 93 senesinde bitirmektedirler³⁸. Öte yandan h.140 tarihinden sonra vefat edenlerin tâbiûn neslinden olup olmadığı yönünde tabakât kitaplarında genelde ihtilaf edilmiş olması da bizim tarihlendirmemizi desteklemektedir.

Tâbiûndan ilk vefat eden, hicretin 30. senesinde Horasan veya Azerbeycan'da şehit düşen Ebû Zeyd Ma'mer b. Zeyd'dir. 180 tarihinde vefat eden Halef b. Halîfe ise son tâbiî kabul edilmektedir³⁹. Onun Mekke'de en son vefat eden sahâbî Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'yi gördüğü ifade edilmekte ve buna dayanarak tâbiûn asrının 180'de son bulunduğu söylenmektedir⁴⁰. Fakat bu şahsı bazı alimler tebeu't-tâbiîn den kabul etmişlerdir⁴¹.

Tâbiûn dönemini tarihlendirmede en çok tartışılan konulardan biri de Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin tâbiûndan olup olmadığıdır. Bazı alimler, onun bir takım sahâbîlere yetiştiğini ve onlardan rivâyette bulunduğunu ileri sürerek tâbiûn neslinden olduğunu söylemişlerdir. Ancak onun gördüğü ya da hadîs rivâyetinde bulunduğu söylenen sahâbîlerin bu tarihlerden önce vefat etmesini ve diğer verileri

³⁷ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, 2. baskı, s. 47.

³⁸ ez-Zehebî, *Tezkîratu'l-Huffâz*, tahk.Hamdi Abdulmecid İsmail es-Selefi, Riyad, h. 1415, I, 44-45.

³⁹ es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 214, Okiç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul, 1959, s. 77.

⁴⁰ es-Salih, Subhi, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, İstanbul, 1996, s. 298; Şinkıtî, *Kevseru'l-Maâni'd-Derârî*, s. 50.

⁴¹ es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 207.

dikkate alan tabakât ve menâkıb müelliflerinin büyük çoğunluğu ise Ebû Hanife'yi tebeu't-tabîinden saymıştır⁴². Hakkındaki bu ihtilaf nedeniyle, bazı yerlerde kısa atıflar yapmanın dışında, tezimizde Ebû Hanife'nin yaklaşımlarını incelemeyeceğiz.

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.

Tâbiûnun Tabakaları

Alimler, tâbiûn dönemine dair çeşitli ayırımlar yapmışlardır. En basit tasnifle tâbiûn kebir (كبار التابعون) ve tâbiûn sağır (صغار التابعون) olarak iki tabakaya ayırmışlardır⁴³. Çok sayıda sahâbîyle karşılaşmış onlarla oturup kalkmış ve hadîs rivâyetlerinin çoğu sahâbîlerden olan kimselere büyük tâbiûn, az sayıda sahâbe ile karşılaşmış ya da çok sahâbî ile karşılaşmış olsa da, hadîs rivâyetinin çoğunluğu diğer tâbiûndan olan kimselere de küçük/genç tâbiûn ismini vermişlerdir⁴⁴.

Tâbiûnu daha ayrıntılı tabakalara ayıranlar olmuştur. İbn Sa'd (168/784-230/844) mekan unsurunu dikkate alarak, yaşadıkları beldelelere göre tabakalandırılmış, her beldeyi de kendi içerisinde zaman unsurunu hesaba katarak farklı sayıda tabakaya bölmüştür. Muslim (ö. 261/874) üç tabakaya ayırmış, el-Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) ise 15 tabakaya ayırmış fakat her tabaka hakkında bilgi vermemiştir. el-Hâkim, Birinci tabakada; çoğunluğu muhadramlardan oluşan, Saîd b. el-Museyyib (ö.94/713), Kays b. Ebî Hâzim (ö. 84/703), Ebû Osman en-Nehdî, Kays b. Ubâde, Ebû Sâsân Hudayn b. Munzir, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), Ebû Recâi'l-Utâridî (ö. 105/723-24) gibi, Aşere-i Mubeşşere ile görüşenlere yer verdiğini söylemektedir⁴⁵. Fakat pek çok alim, el-Hâkim'in yer verdiği bu isimlerden

⁴² Ebû Hanife'nin tâbiûndan olup olmadığı yönündeki rivâyetler ve bu rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Ünal, İ. Hakkı, ***İmam Ebû Hanife'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu***, Ankara, 1994, s. 52-54; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanife" ***DIA***, X, 132; Ebû Zehra, Muhammed, ***Ebû Hanife***, çev. Osman Keskiöglü, Ankara, 1997, 2. baskı, s. 86-87.

⁴³ es-Suyûtî, ***Tedrib***, II, 211, 213.

⁴⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, ***Istılâhî Fıkhiyye Kamusu***, İstanbul, 1967, I, 310; Aydın, Abdullah, ***Hadîs İstılahları Sözlüğü***, s.147.

⁴⁵ Bkz. el-Hâkim, ***Ma'rife***, s. 42.

bazılarının Aşere-i Mubeşşereden rivâyeti olmadığını ileri sürerek, kendi koyduğu kriterlere uymadığı gerekçesiyle ona itiraz etmiştir⁴⁶.

el-Hâkim, ikinci tabakada; el-Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Alkame b. Kays (ö. 62/681), Mesrûk b. el-Ecdâ' (ö. 63/682), Ebû Seleme b. Abdirrahman (ö. 94/712-13), Hârice b. Zeyd (ö.100/718) gibi tâbi'lere yer verir.

el-Hâkim, üçüncü tabakada; Âmir b. Şurahbil eş-Şa'bî (19/640-103/721), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 98/716), Şurayh b. el-Hâris (ö. 78/697) ve akranlarına yer vermektedir.

el-Hâkim'in tasnifinde sonuncu tabakayı ise; Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) yetişen Basralı, Abdullah b. Ebî Evfâ'ya yetişen Kûfeli, Sâib b. Yezid'le görüşen Medinelî, Abdullah b. Hâris'e yetişen Mısırlı ve Ebû Umâme el-Bâhilî ile görüşen Şamlı tâbi'ler teşkil ederler⁴⁷.

Tâbiûnu tabakalara ayırmada olduğu gibi, en faziletlisinin ve en bilgisinin kim olduğu konusunda da alimler arasında tartışmalar yaşanmış ve farklı kanaatler öne sürülmüştür. Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718-19), Kays b. Ebî Hâzim (ö. 84/703) veya el-Esved b. Yezîd'in amcası ve İbrahim b. Yezid'in dayısı olan Alkame b. Kays (ö. 62/681)'dan her birinin tâbiûn neslinin en faziletlisi olduğu yönünde kanaatler belirtilmiştir⁴⁸. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bazı muhaddisler tâbiûnun en faziletlisinin Saîd b. el-Museyyib olduğunu söylemişlerdir⁴⁹.

Bununla birlikte, her bölgenin alimleri, kendi bölgelerinden bir tâbi'yi, tâbiûnun en faziletlisi görme iddiasında olmuştur. Medineliler'e göre Saîd b. el-Museyyib, Kûfelilere göre Uveys el-Karnî, Basralılarca el-Hasan el-Basrî, Mekkelilerce Atâ' b. Ebî Rabâh (26-114/647-732) en üstün tâbi'dir⁵⁰. Alimlerin bu kanaatlerinde aynı bölgede yaşamının yanısıra, Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivâyet de etkili olmuştur. Nitekim el-İrâkî bu konudaki kanaatleri yorumlarken,

⁴⁶ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 207-208; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ Imâdudîn, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* (Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâisu'l-Hasîs* şerhi ile birlikte), Beyrut, ty., s. 192.

⁴⁷ el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 42; es-Salih, Subhi, *Hadîs İlimleri*, s. 298.

⁴⁸ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 211-212; Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tecrid-i Sarîh Tecemesi*, Ankara, 1991, 10. baskı, I, 35-36.

⁴⁹ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 212.

⁵⁰ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 211-212; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs (el-Bâisu'l-Hasîs'le birlikte)*, s. 219; Okıç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meselesi Üzerine Tetkikler*, s. 76.

Küfelilerin kanaatlerinin doğru olduğunu, çünkü ‘tâbiûnun en hayırlısı Uveys el-Karnî’dir’ rivâyetinin⁵¹ bu olaya son noktayı koyduğunu ifade etmiştir⁵².

Ancak alimlerin “en faziletli olmak”tan neyi kastettikleri pek açık değildir. Bu nedenle bazı alimler, değerlendirmelerini ifadedeki muğlaklığı dikkate alarak, yapmışlardır. Nitekim Bulkînî, zühd ve takvâ yönünden en faziletli olanın Uveys el-Karnî, haber ve eseri ezberlemek yönünden ise en faziletli olanın Sâid b. el-Museyyib olduğunu belirtmiştir⁵³.

İlmi yönden de çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Fukaha-i seb’ayı tâbiûnun en büyüklerinden görenler olduğu gibi⁵⁴, fukâha-i seb’anın içinde de yer alan Saîd b. el-Museyyib’i tâbiûnun en bilgilisi görenler de olmuştur⁵⁵. Bu sınıflandırmada da, muhtemelen, içinde yaşanan bölgenin alimini ön plana çıkarma düşüncesi etkili olmuştur. Her bölgenin kendi alimini ön plana çıkarmak istediğini tespit eden eş-Şâfiî şöyle demektedir: “Mekkelilerin Atâ’yı ilim yönünden tâbiûnun en büyüğü kabul ettiklerini gördüm. Bazı Iraklılar da İbrahim en-Nahaî’yi (49/666-96/715) en önde görüyorlardı....”⁵⁶.

Bu tür sınıflandırmalar tâbiûnun geneli arasında yapılırken bazen aynı bölge alimleri için de yapılmıştır. Örneğin el-Hasan b. Muhammed kendi bölgesinden iki önemli alimi karşılaştırırken: “Bize göre Suleyman (b. Yesâr) İbnu’l-Museyyib’ten meseleleri daha iyi kavramaktadır” demiştir⁵⁷. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/804), Medineli tâbiûn alimleri Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) ve ez-Zuhrî’yi bilgi yönünden değerlendirirken, Urve b. ez-Zubeyr’i, ez-Zuhrî’den daha fakih, rivâyet ve sünneti daha iyi bilen biri olarak nitelendirmiştir⁵⁸.

⁵¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 163 Muslim, Fadâilu’s-Sahâbe, 55 (II, 1968, no: 224).

⁵² el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-İzâh*, s.309.

⁵³ Bkz. es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 213.

⁵⁴ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 211.

⁵⁵ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu’l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru’l-Fikr, byy, ty, III, 511; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *er-Rihle fi Talebi’l-Hadîs*, tahk. Nureddin İtr, Beyrut, h. 1395, I, 199; ez-Zehabî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, h. 1413, 9. baskı, V, 158; A. mlf, *Tezkira*, I, 108; İbn Hacer, İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali *Tehzîbu’t-Tehzîb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1984, IV, 75; X, 259.

⁵⁶ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 280-281.

⁵⁷ eş-Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakâtu’l-Fukahâ*, tahk. İhsan Abbas, Dâru’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut, 1981, 2. baskı, s. 60-61.

⁵⁸ eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el- Hasan, *Kitabu’l-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, nşr. es-Seyyid Mehdî Hasan el-Keylânî, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1983, 3. Baskı. I, 38-39.

Hasan b. Muhammed (ö. 100/718) ile ez-Zuhrî'yi yine bilgi bakımından değerlendiren Amr b. Dînar'ın (ö. 126/743) ise: "Ben ihtilafî meseleleri Hasan b. Muhammed'den daha iyi bilen bir kimse bilmiyorum ve -İbn Şihâb ez-Zuhrî'yi kastederek- sizin bu ez-Zuhrî'niz ancak onun çömezlerinden biri idi" dediği rivâyet edilmektedir⁵⁹.

Önde Gelen Kadın Tâbiûn

Tâbiûn nesli içinde öne çıkan kadın tâbiûler de vardı. Bunların en meşhurları, Hafsa bint Sîrîn, Amra bint Abdirrahman (ö. 98/716) ve Ummu'd-Derda es-Suğrâ'dır⁶⁰. Tedvînle ilgili olarak Ömer b. Abdilazîz (ö.101/719)'in Ebû Bekr b. Hazm (ö.120/738)'a gönderdiği talimatta Amra bint Abdurrahman'ın rivâyet ettiği hadîsleri de yazmasını istemiştir⁶¹. Ayrıca Ömer b. Abdilazîz'in zaman zaman Amra'ya hadîslerle ilgili olarak danıştığı da kaynaklarda yer almaktadır. Çünkü ona göre Hz. Aişe'nin hadîslerini Amra'dan daha iyi bilen kimse kalmamıştır⁶². Amra'dan yapılan pek çok rivâyet kaynaklarda günümüze ulaşmıştır⁶³.

Bu üç ismin dışında kaynaklarda, ilmi alana katkı sağlayan bazı kadın tâbiûnun isimleri yer almaktadır. Kaynaklarda ismine veya rivâyetlerine rastladığımız, haklarında müstakil olarak çalışmaların yapılabileceği, bazı isimler şöyledir: Huceyme bint Huyey el-Evsâbiyye (ö. 81/700), Muâze bint Abdillâh el-Adeviyye (ö. 83/702), Aişe bint Sa'd b. Mâlik, Aliyye bint Subey, Amra bint et-Tabîh, Amra el-Hemadâniyye, Cemîle bint Vâsile el-Leysiyye, Esmâ bint Vâsile el-Eska', Abdullâh b. Abbâs'ın kızı Fatma bint Abdillâh b. Abbâs, Halebe, Kerîme bint el-Hashas, Hz. Aişe'nin mevlâsı Kesîre, Fatma bint Abdirrahman, Fatma bint el-Kâsım b. Muhammed, Hafsa bint Enes b. Mâlik ve Fatma bint Muhammed. Bunların bir kısmı Hz. Aişe ile görüşmüş ve ondan rivâyette bulunmuştur⁶⁴.

⁵⁹ eş-Şîrâzî, s. 63.

⁶⁰ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 213; el-Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 239.

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 387; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl (Taktîme)*, I, 21.

⁶² İbn Sa'd, *Age*, II, 387.

⁶³ Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya rivâyeti), I-II, İstanbul, 1992, Kible, 15 (I, 198); İbn Ebî Şeybe, I, 12 (16); el-Buhârî, *es-Sahîh*, Ezan, 163 (I, 210-211); Muslim, Salat, 144 (I, 329); Ebû Davud, *Sunen*, Salat, 52 (I, 382).

⁶⁴ Tâbiûn döneminde hadîs ilmine katkıda bulunan kadınlar hakkında bkz. Bolelli, Nusrettin, *Kadınların Hadîs İlimindeki Yeri*, İstanbul, 1998, s. 46-135.

1.2. TÂBÎÛN DEVRİNİN ÖZELLİKLERİ:

Tâbiûn dönemi, müslüman toplumdaki iç karışıklık ve siyasi problemlerin fazla olduğu bir dönemdir. Nitekim bu dönem, üçüncü halife Hz. Osman'ın katliyle başlayan, Cemel ve Sıffin savaşlarıyla alevlenen iç çatışmalara sahne olmasının yanında, hilâfet sisteminden saltanata geçişe de tanıklık etmiştir.

Tâbiûn döneminin belirgin özelliği bununla sınırlı değildir. Bu dönemin insanları, kendi dinî problemlerine kendilerinin çözüm üretmesi gereken ilk nesil olma özelliğine sahiptiler. Çünkü Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, problemler ya vahiyde ya da Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Sahâbe için, naslar çok kere yakından bildikleri sebepler ve içinde yaşadıkları hadîseler üzerine gelmiş, onlar da bu nasların mana ve maksadını kolaylıkla anlamışlardı. Yine Hz. Peygamber'in fiil ve davranışları sahâbenin gözü önünde ve tekrarlanarak cereyan etmiş, bunları da kolayca anlama, öğrenme ve anlamadıklarını sorma imkanını elde etmişlerdi⁶⁵.

Görüldüğü gibi tâbiûn dönemi, pek çok alanda ilklerin yaşandığı ilginç bir dönemdir. Bu döneminin özelliklerini ortaya koymaya, siyâsî ve sosyal durumu inceleyerek başlamak istiyoruz.

1.2.1. *Siyasi ve Sosyal Durum*

Tâbiûnun ağırlıklı olarak yaşadığı Emevî dönemi, yönetimle halkın arasının bozulduğu, hatta şiddetli çatışmaların yaşandığı bir dönem olmuştur. Aslında böylesine ilginç bir dönemin siyasi ve sosyal yapısını araştırmak başlıbaşına bir çalışma konusudur. Ancak çalışmamızın anlaşılmasına katkı sağladığından, siyâsi ve sosyal durumla ilgili, genel bir manzara sunmak durumundayız.

1.2.1.1. *Siyâsî Durum*

Tarihi olarak tâbiûn dönemi, Hulefâ-i Râşidîn'den özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin yönetimde olduğu dört halife, Emevîler ve Abbasîlerin ilk yıllarını kapsamaktadır. Bununla birlikte tâbiûn nesli ağırlıklı olarak, Emevî yönetiminin hüküm sürdüğü yıllarda yaşamışlardır.

⁶⁵ İbnu'l-Kayyim Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1973, I, 14-22; Karaman, *İctihad*, s. 50.

Bu dönem, İslâm dünyasında siyasi karmaşanın yaşandığı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle⁶⁶ başlayan iç kargaşa ve sonrasında oluşan siyasî görüş ayrılıkları, bu karmaşayı daha ileri bir noktaya taşımıştır. Müslamanlar Hz. Osman'ın ardından Hz. Ali'ye biat etmişlerdir⁶⁷. Hz. Ali'nin halifelğe gelmesiyle ülkedeki iç karışıklar sona ermemiş, bilakis daha da artmaya başlamıştır. Çünkü, asıl maksadı halifelği elde etmek olan Muâviye b. Ebî Sufyân (ö. 60/680), çeşitli bahaneler öne sürerek Hz. Ali'ye karşı mücadele başlatmıştır. H. 36. senenin sonu ile H. 37. senenin başlarında (M. 657 ilk baharı) iki grup arasında fasılalarla devam eden Siffin savaşı patlak vermiş⁶⁸, ardından Hz. Ali ile Muâviye arasındaki hilafet seçiminin hakemlere bırakılmasını kabul etmeyen, kendilerine Hâricîler adı verilen, bir grup ortaya çıkmıştır⁶⁹. H. 38. senede Hz. Ali Hâricîleri mağlup etmiş ancak, bunlar ileriki tarihlerde tekrar teşkilatlanmışlardır⁷⁰.

H. 40. senenin Muharreminde (M. 660'ın mayısı) Muâviye halîfelik biatı almaya başlamış, aynı senenin Ramazanında (24 Ocak 661) Hz. Ali Kûfe camiinde Hâricilerce şehid edilmiştir⁷¹. Hz. Ali'nin ardından biat edilen Hz. Hasan, Muâviye lehine halifelikten çekilmiştir⁷². Emevîler devri, Hz. Ali'nin şehadeti ve Hz. Hasan'ın hilafetten Hz. Muâviye adına çekilmesi sonunda (21 R. evvel, 41/26 Temmuz, 661) çoğunluğun bu halifeye beyat etmesiyle başlar. Zâhiren de olsa tek halifeye biat sağlandığı için bu seneye, "Amul-Cemâa" (birlik yılı) denmiştir⁷³.

Bu dönemin en önemli siyasi olaylarından biri hiç şüphesiz hilafet sisteminin saltanata dönüşmesidir. Muâviye ölmeden oğlu Yezid'i yerine veliahd tayin etmiş, H. 60. recebinde (680 nisan) ölünce oğlu onun yerine geçmiştir⁷⁴.

Bu tarihten sonra çok geçmeden 61'in 10 Muharreminde (10 ekim 680) Kerbelâ da Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin ve arkadaşları katledilmiştir⁷⁵.

⁶⁶ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, ty., IV, 365.

⁶⁷ et-Taberî, *Târîh*, IV, 427-435.

⁶⁸ et-Taberî, *Târîh*, IV, 563-565; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, ty., VII, 252-257.

⁶⁹ et-Taberî, *Târîh*, V, 64-65; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 284-287.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 309-310, 316; Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1962, s. 13-14.

⁷¹ et-Taberî, *Târîh*, V, 143-152; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 323-325.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 17-19.

⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1952, s. 196.

⁷⁴ et-Taberî, *Târîh*, V, 322-323.

Müslümanların başlarına gelen felaket bununla da sınırlı kalmamıştır. H. 63 (27 Ağustos 683) senesinde meydana gelen Harre savaşı, İslâm Tarihinin kara lekelerinden birisi olarak tarih sayfalarındaki yerini almıştır⁷⁶.

Bu tarihten yaklaşık 9 yıl sonra h. 72'de (25 Mart 692) müslümanlar için yine eşine az rastlanacak bir olay olmuştur. Abdullah b. Zubeyr'i devirmek için Mekke kuşatılmış, şehir mancınıklarla dövülerek pek çok müslümanın kanı akıtılmıştır. Haccâc'ın, İbnu'z-Zubeyr'i öldürmesiyle iç savaşlar hemen hemen bitmiştir⁷⁷.

İçteki muhalefeti, çoğunlukla Emevîlerin sertlik yanlısı valileri bastırmış, Haccâc gibi bazı valiler ise, iç muhalefeti bastırmada, bu sertliği zirve noktasına ulaştırmışlardır. Haccâc'ın Basra valiliği zamanında idam edilen şahısların sayısının yüz bine ulaştığı, hapishanedekilerin ise ellibini erkek ve otuz bini kadın olmak üzere seksen bini bulduğu rivâyet edilmektedir⁷⁸.

Görüldüğü gibi Emevî yönetiminin büyük bir dönemi, içte yönetime karşı çıkan gruplarla hükûmetin kanlı mücadeleleri ile geçmiştir. İç karışıklıkların, kısmen de olsa, bastırılmasından sonra fetih hareketleri yeniden başlamıştır⁷⁹. Bu fetihler sonucunda İslâm coğrafyası bir hayli genişlemiştir⁸⁰.

Emevî yönetiminin atanma sisteminin hilafetten saltanata çevrildiğini daha önce ifade etmiştik. Bu atama sisteminde, liyakattan ziyade nesebe ağırlık verildiği kesindir. Fakat zaman zaman ilme, alime, insanlara değer veren emirler de yönetime gelmiştir. Meselâ Ömer b. Abdilazîz böyle bir kimsedir. O, devlet başkanlığı makamına geçer geçmez, Ümeyye oğullarının camilerin minberlerinde gelenek

⁷⁵ el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer, İbn Vâdih el-Ahbârî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Nəcəf, h. 1358, II, 216-226; et-Taberî, *Târîh*, V, 400 vd.; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Matbaatu'n-Nil, Mısır, 1904, s. 4-7; Kerbelâ olayı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Köksal, M. Asım, *İslâm Târîhi Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, (4. cildin Mutemmimi olarak ayrı basım), Akçağ yay., Ankara, 1979.

⁷⁶ et-Taberî, *Târîh*, V, 487-488; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 329-330.

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 329-330; Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 13-14.

⁷⁸ Bkz. Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, çev. Zeki Meğamiz, İstanbul, 1978, IV, 162; Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diame ve Tefsiri*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1977, s. 18 (3. dipnot).

⁷⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, İdâretu't-Tabaati'l-Muniriyye, Mısır, h. 1357, IV, 94; Öztürk, Mustafa, *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2002, s. 50.

⁸⁰ Halîfe b. Hayyât, *Halîfe b. Hayyât Tarihi*, tahk. Ekrem Ziya el-Ömerî, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara, 2001, s. 375-376; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 108, 113, 119, 126; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 83.

haline getirdikleri Hz. Ali'ye lanet okumayı⁸¹, İslâm'ın ruhuna muhalif bularak kaldırmış ve bu konuda bir mektup yazarak valilerini uyarmıştır⁸². Zaten Ömer b. Abdilazîz'in yönetimi de Emevî tarihinin güçlü olduğu son dönem olmuş, onun ölümünün ardından Emevî idaresi çözülmeye yüz tutmuştur. Bu gerilemeyle birlikte, Emevî yönetiminin ülkeler üzerindeki otoritesi, iyice zayıflamıştır. Onun bu zayıflığından güç alan Abbâsî devrimi başarıya ulaşmış, sonunda Emevîler yıkılarak Abbasîler başa geçmiştir⁸³.

Emevîlerin uygulamaları sebebiyle, pek çok kimse Ömer b. Abdilazîz dışındaki halifelerin çoğunluğunu meşru kabul etmemiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Mâlik (ö. 179/795) ve daha başka alimlerin “Halifeler Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali ve Ömer b. Abdilazîz'dir. Diğerleri zorla iktidarı ele geçiren zorbalardır” dedikleri rivâyet edilmektedir⁸⁴. Bazıları ise sahâbî olması dolayısıyla Muâviye'nin Ömer b. Abdilazîz'den üstün olduğunu savunmuşlardır⁸⁵.

Emevî idarecilerinin kişisel hayatları bütünüyle İslâm'a aykırı olmamakla birlikte, ilk halifelerin zâhidane ideallerinden oldukça uzaktı ve ümmetin dînî önderlerinin beklentilerini ve taleplerini karşılayamıyordu. Kendi döneminde Ömer b. Abdilazîz durumu onarmaya çalıştıysa da artık hanedanlığın kurtarılması için zaman çoktan geçmişti. Bununla birlikte Emevîler, İslâm'ın Araplar arasında birliği sağladığı ve onlara başarı ve şan getirdiğinin farkında oldukları için, devletin dîni temelini muhafaza etmeye çalışmışlardır⁸⁶.

1.2.1.2.Sosyal Durum

Tabiun döneminde toplumsal yapı, Araplar (yerli halkı), mevâlî ve zimmîlerin oluşmaktaydı. Bu nedenle öncelikle toplumsal yapıyı oluşturan unsurların durumunu inceleyeceğiz. Ardından, fırkaların oluşumu üzerinde duracağız. Çünkü her ne kadar öncülük etmeseler de, hem Arap nüfus yani Emevî yönetimini sevmeyen yerli halk, hem de mevâlî fırkaların oluşmasına katkı sağlamışlardır.

⁸¹ Emevîlerde lanet okutma geleneğinin başlatılması ve devamı ile ilgili bkz. Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar), TDV Yay. Ankara, 1997, s. 291 vd.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 393-394; Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, III, 48; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 154.

⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 40-42.

⁸⁴ İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 185.

⁸⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 185.

⁸⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 2000, 6. baskı, s. 144.

1.2.1.2.1. Yerli Halkın Durumu

Emevîlerin iş başında olduğu dönemde halk yönetimden memnun kalmamıştır. Bu durum, Muâviye'nin yönetime geliş süreciyle başlamaktadır. Muâviye'nin Hz. Ali ile olan mücadelesi ve bu mücadelesi esnasında izlediği yöntemler, Emevî taraftarları dışında, hemen herkesi çok rahatsız etmiş ve siyasetle bilfiil alâkaları olmayan müslümanları dahi Emevîlerin aleyhine yürütülen faaliyetlere katılmaya sevk etmiştir⁸⁷.

Muâviye'nin çeşitli oyunlarla yönetimi ele geçirmesi ardından da zorla biat almaya kalkışmasını halk tepkiyle karşılamış, ancak daha fazla kan dökülmemesi için gönülsüzce ona biat etmişti. Halkın bu durumunun farkında olan Muâviye bunu bizzat kendisi Medine'yi ziyaretinde Medinelilere karşı şöyle ifade etmiştir: “Allah'a yemin ederim ki, yönetimi ele aldığım zaman, iktidara gelmem hiç hoşunuza gitmedi. Bunu bilmiyor değilim. Hatta bu hususta kalplerinizdeki kuruntuları da biliyorum. Fakat ben bu makamı kılıcımın kuvveti ile elde ettim, sizleri de bununla dize getirdim. Devlet işlerini belki istediğiniz gibi yürütemem. (Bu arada ilk üç halifenin özelliklerini ve uygulamalarını sayarak bunlar gibi yapamayacağını ifade ettikten sonra) Siz de yapabildiğim kadarıyla yetinin”⁸⁸.

Halkın tepkisini en çok çeken olaylardan biri de, Muâviye'nin hilâfet sistemimini saltanata çevirmesi olmuştur. Muâviye'nin (ö. 60/680) yerine veliaht tayin ettiği oğlu için biat almasıyla ilgili olarak; Mervân, “Bu Ebû Bekr ve Ömer'in Sünnetidir” deyince, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 53/673) şöyle demiştir: “Hayır, bu Hirakl ve Kayser'in sünneti (adeti) dir”⁸⁹.

Halkın Emevîlere karşı tepki duymasında en etkili olan nedenlerden biri de Emevîler'in Hz. Ali ve evladına yaptığı haksızlık ve işkencelerdir. Bu anlamda hem

⁸⁷ Hatiboğlu, Mehmed, *Hız. Peygamber'in vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar –Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara, 1967, s. 42. Hilâfetin saltanata dönüşmesi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul, 1991; Kapar, M. Ali, *Halîfeliğin Emevîlere Geçışı ve Verasete Dönüşmesi*, İstanbul, 1998; Ali Delice, “Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *Ekev Akademi Dergisi*, c: 2, sayı: 2, Ankara, 2000, s. 69.

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131-132.

⁸⁹ el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek*, Dâru'l- Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 528.

Muâviye, Hz. Ali ile giriştiği mücadelede ona haksızlıklar yapmış hem de Hz. Ali evladınca yapılan ayaklanmalar Emevîlerce kanlı bir şekilde bastırılmıştır⁹⁰.

Emevî yönetiminin Hz. Ali evladına karşı bu sert ve acımasız tutumları halkın yönetimden uzaklaşmasına ve onlara karşı kalplerinde nefret hissi uyanmasına neden olmuştur.

Dînî anlamda beklentilerinin karşılanmamasının yanında, Emevî idarecilerince yapılan haksız uygulamalar da halkı huzursuz etmiştir. Bunların başında vergiler gelmektedir. Emevî yöneticileri daha önce ücret alınmayan bazı şeyleri ücretli hale getirmişlerdir. Meselâ yöneticiler, köprülerden geçiş ücretleri almaya başlamışlardır. Ca'fer b. Burkân'ın (ö. 150/767) Yezid b. Asım'dan rivâyet ettiğine göre Yezid, Suleymân b. Abdümelik'in meclisinde otururken Menbic köprüsü üzerinde görevli olan Eyyûb adında birisi, köprüden gelip geçenlerden topladığı parayı getirmişti. Orada bulunan Ömer b. Abdilazîz, "Bu zorba adam kötü bir mal taşıyıp getirmiş" diyerek köprülerden ücret alınmasına tepki göstermişti. Onun bu olaya tepkisi bununla sınırlı kalmamış, hilafete geçer geçmez bu şekilde köprülerden geçen kimselerden alınan geçiş ücretlerini ve bütün rüsûmları kaldırmıştır⁹¹.

1.2.1.2.2.Mevâlinin Konumu

Dönemin siyasi ve sosyal durumu incelenirken üzerinde durulması gerektiğine inandığımız konulardan biri de mevâlinin durumudur. Burada mevâlinin yönetimle ilişkisi ve sosyal hayattaki konumları araştırılacaktır. Sıkça atıf yapılan 'bu dönemdeki alimlerin çoğunluğunun mevâlî olduğu' iddiası üzerinde ise dönemin ilmi durumu incelenirken durulacaktır.

Mevâlî kavramına câhiliye döneminden itibaren çeşitli anlamlar yüklense de⁹² Hulefâ-i Râşidîn devrinin sonlarında ve özellikle Emevîler döneminde bu kavramın kapsamı genişlemiş, Arap olmayan müslümanlar anlamında kullanılmaya başlamıştır⁹³.

⁹⁰ et-Taberî, *Târih*, V, 400 vd.; el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 61-62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 172-174.

⁹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 378; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu ve Menakıbu Ömer b. Abdilazîz*, tahk. Nâim Zerzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 107.

⁹² Bu anlamlar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 407-410.

⁹³ Zeydân, Corci, *İslâm Medeniyeti Târihi*, çev. Zeki Meğamiz, İstanbul, 1978, IV, 79; Öztürk, s. 12; Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *DİA*, XXX, 424; Mevâlî kavramının kapsamına kimlerin dahil

Emevîler döneminde fetihlerin artmasıyla yeni yeni şehirler kurulmuş, böylece bölgelerin demografik yapısı giderek değişime uğramıştır. Bu bölgelerdeki insanlar İslâm'la tanışmış, Arap olmayanlardan müslüman olanların sayısında da hızlı bir artış olmuştur. Özellikle Ömer b. Abdilazîz'in adil uygulamalarının sonucunda, Arapların dışında da hızlı bir İslâmlaşma faaliyeti meydana gelmiştir⁹⁴.

Hız. Peygamber ve ilk dört halife döneminde, bazı Araplardan aykırı sesler çıksa da⁹⁵, mevâlî ile Araplar arasında uyumlu bir birliktelik tesis edilmiştir⁹⁶. Bu dönemlerde yönetimdeki görev dağılımında da bir ayrımcılık yapılmamıştır. Hulefâ-i Râşidin döneminde mevâlî, çeşitli devlet görevlerine getirilmiştir. Nitekim İran kökenli Selmân-ı Fârisî vali, Usâme b. Zeyd ordu komutanı olarak atanmış⁹⁷, tâbiûn döneminin de önemli kadılarından ve alimlerinden olan İran kökenli Kâdî Şurayh da (ö. 78/697) Hz. Ömer döneminde Irak'a kâdî olarak görevlendirilmiş, el-Haccâc (ö. 95/713) devrine kadar altmış sene bu görevde kalmıştır⁹⁸.

Ancak Câhiliye geleneğine dayanan Arap-mevâlî çekişmesi, Emevîler döneminde tekrar ortaya çıkmıştır⁹⁹. Bu dönemde Araplar, Arap olmayanlardan daha üstün telakki edilmeye başlanmış¹⁰⁰, böyle bir anlayışın etkisiyle mevâlî, Araplar kadar genel haklardan istifade edememiştir. Haklardan eşit şekilde istifade edememenin ötesinde, Arap olmayan müslümanların Araplar tarafından tahkir edildikleri de rivâyetler arasında yer almaktadır¹⁰¹. Mevâlîyi hakir görme bazen çok uç noktalara kadar da tırmandırılmıştır. Araplar'ın mevâlîyle bir arada yürümedikleri,

edildiği konusunda bkz. İbnu's-Salâh, Takiyyuddîn Ebû Amr, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1984, 3. baskı, s. 400-401.

⁹⁴ el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 402, 532, 614, 621, 643; Yiğit, İsmail "Emevîler", *DİA*, XI, 95; a.mlf, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, 424.

⁹⁵ Bkz. Demircan, Adnan, *İslâm Târihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, 1996, s. 65-68.

⁹⁶ Dört halife dönemindeki bazı uygulamalar ve ifadeler için bkz. et-Taberî, *Târih*, IV, 227; Ya'kubî, *Târih*, II, 115, 135.

⁹⁷ İbn Sa'd, *Age*, IV, 64, 87; İbn Hacer el-Askânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, h. 1323, III, 113.

⁹⁸ İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, byy, ty., II, 394; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 202; Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin döneminde mevâliden vali ya da komutan olarak atanan bazı şahıslar hakkında bkz. Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşiliği* (İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik), Kitâbiyât, Ankara, 2005, s. 42-52.

⁹⁹ Öztürk, s. 22.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 220.

¹⁰¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Demircan, Adnan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 71-73; Öztürk, s. 51.

Araplar bir sofraya oturduğunda mevâlînin ayakta durduğu nakledilmektedir¹⁰². Hatta Arapların, mevâlînin namazlarda imamlık yapmasına bile sıcak bakmadıkları da rivâyet edilmektedir¹⁰³.

Bu dönemde mevâlî, genellikle, vâililik ve kadılık gibi önemli makamlara tayin edilmemiştir¹⁰⁴. Ancak, az sayıda da olsa, Arap asıllı olmayan bazı kimselerin vâililik, komutanlık ve kadılık yaptıkları hatta devletin son dönemlerinde câriyeden doğma Yezîd b. Velîd'in (ö. 126/744) halife olabildiği de görülmektedir. Yezid'in bu konudaki uygulamayı değiştirmesiyle, onun gibi câriyeden doğanlar hilafete gelmek için çaba göstermişlerdir¹⁰⁵.

Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/713), İbnu'l-Eş'as (85/704) ile birlikte hareket ederek isyan eden Kûfe kadılarından Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714) yakalayıp kendisine getirildiğinde şöyle demiştir: "Kadılığa araplar seçilirdi. Ama ben seni kadı yaptım. Senin dışında Arap olmayanlardan (yani mevâlîden) birisini kadılığa getirdiğim hiç oldu mu?"¹⁰⁶. Bu ifade, yönetici ya da kadılık görevlerinden mevâlînin uzak tutulmaya çalışıldığını açıkça dile getirmektedir¹⁰⁷.

Öte yandan sergilenen tutumlardan olacak ki, mevâlî de kendilerine teklif edilen görevleri kendilerinin mevâlî olduğunu söyleyerek, bu görevlerin Araplara verilmesini istemişlerdir. Nitekim İbnu'l-Eş'as'ın Haccâc'a karşı isyanında kurrâ Ebu'l-Bahterî et-Tâî'ye gelerek ondan kumandanlık yapmasını istemişler, Ebu'l-Bahterî de "Ben mevâlîden bir kişiyim, kendinize Araplardan bir kumandan yapın" diyerek bu teklifi kabul etmemiştir. Bunun üzerine kurrâ Araplardan bir kişiyi kumandan olarak seçmişlerdir¹⁰⁸.

Bu dönemde mevâlîye karşı olumsuz yaklaşımda bir adım daha atılarak, onlardan cizye alınmaya başlanmıştır. Oysa İslâmî bir prensip olarak¹⁰⁹ cizye

¹⁰² Bkz. İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdu'l-Ferîd*, şerh ve tashih: Ahmet Emin ve arkadaşları, Kahire, 1952, 3. baskı, III, 413.

¹⁰³ Meselâ Nâfî b. Cubeyr, mevâlîden bir kişiyi namaz kıldırması için imamlığa geçirdiğinde, bazı Araplar ona bu davranışının nedenini sormuşlardır. Bkz. İbn Abdîrabbîh, a.y.

¹⁰⁴ Öztürk, s. 54.

¹⁰⁵ İbn Abdîrabbîh, V, 196. Mevâlîye sergilenen bu yöndeki tutum hakkında bkz. Öztürk, s. 54

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tahk. Servet Ukkâşe, byy, 1960, s. 445-446; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zeman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1978, II, 372-373.

¹⁰⁷ Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, s. 116.

¹⁰⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 339-340.

¹⁰⁹ Kur'an-ı Kerim, 9. Tevbe, 29. (حين يعطوا الجزية..)

mükellefi zimmîler, müslüman olduklarında bu vergiyi ödemekten kurtuluyorlardı¹¹⁰. Hatta ödeme güçlüğü içerisinde bulunan zimmîlerden bile cizye alınmadığı oluyordu¹¹¹. Bunun da etkisiyle Hristiyan, Yahudî, Mecûsî, Sabîî ve Sâmirîler arasında İslâm'ın yayılışı son derece hızlanmış, bunlardan bir kısmı ihtida etmişti. Müslümanlığı seçen bu kimselerden cizyenin kaldırılması, hazine gelirlerinde önemli bir azalmaya yol açmış, durumu farkedemeyen Emevî emirleri, müslüman olan ve mevâlî sınıfına geçen bu kimselerden cizye vergisini almaya devam etmişlerdir¹¹². Ancak bu uygulama ülkede büyük sıkıntılar doğmasına neden olmuştur. Ömer b. Abdilazîz halife olunca, ikinci sınıf muamelesi gören mevâlîye iyi davranarak onlardan alınan vergileri kaldırdığı gibi¹¹³, pay dağıtma işlemlerinde de herkesi eşit bir statüye kavuşturmuştur¹¹⁴.

Öte yandan bu büyük halife, aksi yönde davranan memurlarını da cezalandırmıştır. Nitekim o, müslüman olan mevâlîden cizye alınmasını savunan valilerinden Hayyân b. Şurayh'a (ö. 78/697) şöyle bir mektup yazmıştır: Ehl-i zimmeden müslüman olanlardan cizye alma. Çünkü Cenab-ı Hak, “فإن تابوا وأقاموا الصلاة... واتوا الزكاة فحلوا...” buyurmuş ve cizyenin kimden alınması gerektiğini de şu ayetle ifade etmiştir diyerek mektubunda “قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يرمون... حتى يعطوا الجزية عن يد... وهم صاغرون” ayetine de dikkat çekmiştir¹¹⁵. Hayyân b. Şurayh, Ömer'in söz konusu mektubuna karşılık, divana gerekli paranın karşılanması için bunun kaldırılmaması gerektiğini belirtince bu Ömer b. Abdilazîz'i çok kızdırmış ve ona “Ben elçime senin kafana yirmi sopa vurmasını emrettim. Müslüman olanlardan cizye almayı terket. Allah senin bu düşünceni kınıyor. Allah Muhammed'i câbî (vergi tahsildarı) olarak değil, hidayete davet etmesi için gönderdi” diyerek cevap vermiştir¹¹⁶.

Yine bu dönemde zimmîlerle ilgili de farklı uygulamalar yapılmıştır. Hz. Ömer'in vergi miktarı belirlerken mükelleflerin ödeme gücünü hesaba katmaya özen

¹¹⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, tash. Muhammed Hamid el-Fakî, byy, ty., s. 19-21, 38, 45.

¹¹¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 41. Hz. Ömer'in yaşlı bir zimmîye maaş bağladığı da rivâyet edilmektedir. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, ay.

¹¹² Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 48-49.

¹¹³ Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963, s. 135.

¹¹⁴ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 45; İbnu'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*, s. 107.

¹¹⁵ Ömer b. Abdilazîz, *Cemheratu Rasâilü'l-Arab*, II, 295.

¹¹⁶ Ömer b. Abdilazîz, *Cemheratu Rasâilü'l-Arab*, II, 295-296.

gösterme anlayışı¹¹⁷, Emevîler döneminde gözardı edilmeye başlamış, bunun sonucunda da vergiler giderek ağırlaştırılmıştır. Buna katlanamayan pek çok zimmî vergiden kurtulmak için râhipliği seçmiş, bunu farkedenden Haccâc, rahipleri de vergi mükellefi kapsamına almıştır¹¹⁸.

Mevâlî gibi zimmîlerin hukukuna da riayet eden Ömer b. Abdilazîz, İslâm'ın onlara tanıdığı hakları yeniden uygulamaya geçirmiştir¹¹⁹. Onun bu tutumu, birçok gayr-ı müslimin ihtida etmesine sebep olmuştur¹²⁰. Ancak, ihtida edenlerin cizye vermektan kurtulması, bazı Arapların hoşuna gitmemiş, onlardan cizye alınmasına devam edilmesi için görevlilere ısrar etmişlerdir. Bu istekler sonucunda Horasan valisi Cerrâh b. Abdillâh (ö. 112/730) da yeniden bu kimselerden cizye almaya başlamıştır. Valisinin müslüman olan gayri müslimlerden cizye aldığını duyan Ömer b. Abdilazîz, ona bir mektup yazmış, eğer namaz kılıyorlarsa bu tür kimselerden cizye almamasını istemiştir. Ancak Araplar valinin bunu uygulamasına engel olmak için “Bunlar cizye ve haraçtan kurtulmak için mi müslüman oluyor? Acaba bunlar sünnet oluyorlar mı? Onları imtihan edin” isteğini dile getirmişler, o da söz konusu teklifi Ömer b. Abdilazîz'e yazınca, halife: “Allah Teâlâ Hz. Muhammed'i doğru yola davet edici olarak gönderdi, sünnetçi olarak değil” demiş ve “Horasandaki durumu soracağım güvenilir birini bulun” diye emir vermiş, gönderdiği elçisinden valisinin müslüman olan zimmîlerden vergi aldığını kesinleştirence bu valiyi azletmiştir¹²¹. Fakat Ömer b. Abdilazîz'in ölümüyle hem mevâlî hem de zimmîler hakkındaki Emevî uygulamaları yeniden başlamıştır¹²².

Mevâlîye karşı takınılan olumsuz tavır, çoğunlukla avam arasında vuku bulmuş, genel anlamda dindar ve İslâmî ilimlerle meşgul olan kimseler arasında

¹¹⁷ Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, tashih ve şerh: Ahmet Muhammed Şâkir, Daru't-Turâs, Kahire, ty., s. 69-74.

¹¹⁸ Kal'acî, M. Ravvâs, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahâî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, 2. baskı, I, 51-52; Aybakan, Bilal, *Fıkhî İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul, 2003, s. 18.

¹¹⁹ Bkz. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 45-49; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 374-378; el-Belâzurî, *Futûh*, s. 318, 323; Yiğit, “Emevîler”, *DİA*, XI, 93, 103.

¹²⁰ Bkz. el-Belâzurî, *Futûh*, s. 532; Wellhausen, s. 135.

¹²¹ et-Taberî, *Târîh*, VI, 559-561.

¹²² Ömer b. Abdilazîz halifeliği döneminde Yemenlilerden harac almayı kaldırmıştı. Ancak onun vefatından sonra Yezîd b. Abdilmelik'in iktidara geldiği dönemde bu vergi tekrar konulmuştur. Bkz. el-Belâzurî, *Futûh*, s. 106.

Araplar kadar mevâlî de itibar görmüştür¹²³. Bununla birlikte yine de Arap alimler, mevâlîden olan alimleri çeşitli şekilde itham etmekten de uzak durmamışlardır. Meselâ ez-Zuhrî, mevâlî olan Rabîa b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) ve Ebu'z-Zinâd (ö. 131/748) hakkında “Bu iki köle Medîne halkını ifsat etti” demiş, ardından da Medine’de bu türlü kimselerin bulunmasından dolayı üzüntü duyduğunu da eklemiştir¹²⁴.

Bu rivâyet, ez-Zuhrî’nin kendi bölgesindeki iki alimle ilgili kanaatini yansıtmamasının yanında, ileride işleyeceğimiz, ehl-i re’y ve ehl-i hadîs gruplaşmasının arka planında arap-mevâlî çekişmesinin de olabileceğini göstermektedir.

Mevâlîye gösterilen bu tutuma karşılık, İslâm’ın fethedilen ülkelerde yayılmasıyla mevâlînin sayısı gün geçtikçe artıyordu. Mevâlî güçlendikçe kendilerine farklı tutum takınan Emevîlere karşı tavır almaya başladılar. Emevîlerle mücadele eden kişi ya da grupların içerisinde yer alarak faaliyetlerinde onlara destek verdiler¹²⁵. Gerek Havâric gerekse Şia, başlangıçta Araplardan oluşan gruplar olmalarına rağmen, eylemlerine mevâlî de iştirak etti¹²⁶. Özellikle İran asıllı mevâlî, ehl-i beyt tarafından gerçekleştirilen isyanlara büyük destek vermişlerdi¹²⁷.

Mevâlî isyan eden gruplara destek verdikleri gibi, isyana kalkışan kişi ve gruplar da mevâlînin hoşnutsuzluğundan faydalanmak istemişlerdir. Örneğin bir Şîi isyanı olan Muhtar ayaklanmasında, mevâlîyi yanlarına çekebilmek için hareketin sloganının ‘zayıfların savunması’ şeklinde konmasının yanında¹²⁸, oluşturulan orduda bazı komutanlıklar da mevâlîye verilmiştir¹²⁹. Böylece küçümsenen, hor görülen mevâlî, diğer nedenlerin yanında, Emevîlerin çöküşünde rol oynamıştır¹³⁰.

¹²³ Emîn, Ahmed, *Duha’l-İslâm*, Mektebetu’n-Nehda el-Mısıryye, Kahire, ty., 7. baskı, I, 28; Öztürk, s. 56-57.

¹²⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 153.

¹²⁵ et-Taberî, *Târîh*, VI, 52, 347; Mevâlînin katıldığı isyanlarla ilgili olarak bkz. Demircan, Adnan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 158-180; İsmail Yiğit, “Emevîler”, *DİA*, XI, 103.

¹²⁶ Bkz. et-Taberî, *Târîh*, VI, 347; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, IV, 159; Öztürk, s. 65-66.

¹²⁷ Hasan İbrahim Hasan, “*Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal*” *İslâm Târîhi*, çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, ty., II, 298; Yiğit, “Mevâlî”, *DİA*, XXX, s. 425; Demircan, Adnan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 160-163.

¹²⁸ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981, s.54.

¹²⁹ et-Taberî, *Târîh*, VI, 52; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 236;

¹³⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 56.

1.2.1.2.3.Fırkaların Teşekkülü

Cemel olayı ve Sıffin savaşının ardından Hz. Ali ile Muâviye arasında yaşanan siyâsî mücadele, etkisi bütün İslâm tarihi boyunca sürececek derin görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu dönemde görüş ayrılıkları yavaş yavaş sistemli hale gelerek, teorik bir şekil almıştır¹³¹.

Bu bağlamda o dönemde birçok fırka ortaya çıkmasına rağmen, toplumun geneli üzerinde, siyasî ve ilmî yönden etkili olan Şiâ, Havâric, Kaderiyye, Tarafsızlar ve Mürcie üzerinde kısaca durmak istiyoruz¹³².

1.2.1.2.3.1. Şia

Şia kelimesi, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Hz. Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eden ve sonradan bunu bir akide haline dönüştüren mezhepler için kullanılan müşterek bir isimdir¹³³. İlk dönemde bu düşünceye sahip kimseler, genel anlamda hilâfetin, Hz. Ali ile onun evladının hakkı olduğuna inandıkları için, bunu gasp ettiklerini düşündükleri Emevî yönetimine karşı bir birliktelik oluşturmuşlardı¹³⁴.

Aslında Emevîler döneminde Hz. Ali ve evladına yapılan haksızlık, sadece Hz. Ali taraftarlarını değil, Emevî taraftarı olmayan, hemen herkesi derinden etkilemiştir. Özellikle Kerbela olayında Hüseyin'in maruz kaldığı feci âkıbet, Ali taraftarlarının saflarını sıkılaştırmış, önceleri nazarî bir siyâsî görüş durumunda olan Şîliğin, bir akîde halini almasına sebep olmuştur¹³⁵. Yaşanan bu gibi trajediler karşısında halk kitlelerinin yanısıra pek çok önde gelen tâbiûn alimi de kayıtsız kalmamıştır. Ancak onların bu tavırları, Şiî olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. Nitekim ez-Zehebî (ö. 748/1347) aşırı olmayan Şia fikirlerinin tâbiûn arasında bir hayli yaygın olduğunu belirtmektedir¹³⁶.

Tâbiûn alimlerinden Kûfeli Ebû İshak Amr b. Abdillâh es-Sebî (ö. 126-9/743-6) gibi bazı alimlerin Şia davasına yönelik propagandalar yürüttüğü ifade

¹³¹ Aybakan, s. 18.

¹³² İzmirli İsmail Hakkı ilk ortaya çıkan fırkalar olarak, isimlerini zikrettiğimiz bu oluşumları saymıştır. Bkz. *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâfu İslâmiyye Matbaası, 1339-1341, I, 117.

¹³³ Strothmann, R. "Şi'a", *İA*, XI, 502; Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İmamîyye Şiası*, İstanbul, 1984, s. 9 vd.

¹³⁴ el-Hudârî Bey, Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, Mısır, 1970, 9. baskı, s. 102.

¹³⁵ Hatiboğlu, Mehmed, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 47.

¹³⁶ ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy, 1963, I, 5; ayrıca bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara, 1999, s. 174.

edilmektedir¹³⁷. Ancak Ebû İshak es-Sebî ve onun gibilerle, Hz. Ali ve evladını seven¹³⁸, yönetimin haksız uygulamalarını eleştirirken, Şîîlerle benzer görüşleri dile getirmiş olan alimleri birbirlerinden ayırmak gerekir. Ayrıca Şîî olarak adlandırılan alimlerin çoğunun tutumu, Şîîliğin akîde halini aldıktan sonraki müntesiplerinin yaklaşımlarından farklıydı. Bu dönemde Şîî olarak adlandırılan isimlere baktığımızda, Watt'ın tabiriyle, onların hepsi saygı duyulan muhaddislerdi¹³⁹. Nitekim dönemin önde gelen alimlerinden Saîd b. el-Museyyib ve Kâsım b. Muhammed'in şîî olduğu iddia edilmiştir. Onlara bu iddianın, Şîî alimlerinden Ali Zeynel Abidin b. Huseyin'le dost olmaları ve Emevîler aleyhindeki bazı tutumları nedeniyle yapılmış olması muhtemeldir¹⁴⁰.

Şîî olduğu iddia edilen bir diğer önemli tâbîî alim, İbrahim en-Nahaî'dir (ö. 96/715)¹⁴¹. O da pek çok arkadaşı gibi, Hz. Ali'yi çok seviyordu¹⁴². Bununla birlikte o kendisinin ne bir Sebeî ne de bir Mürcî' olduğunu söylemiştir¹⁴³. Aslında o bu ifadeyle, Hz. Ali'yi çok sevip ilk üç halifeyi eleştiren Sebeiyye'nin¹⁴⁴ ve halifeler arasında bir ayırım yapmayı kabul etmeyen Mürcie'nin de görüşlerini kabul etmediğini göstermektedir¹⁴⁵.

eş-Şa'bî'nin (ö. 103/721) ise bidayette şîî olduğu, fakat onların ahvâlini görüp görüşlerini dinledikten sonra görüşlerini terk ettiği ve onları ayıpladığı rivâyet edilmektedir¹⁴⁶.

Şîa içerisinde çok çeşitli kollar türemiştir. Bu dönemin alimlerinden Zeyd b. Ali (ö. 121-2/738) de, görüşleri daha sonra Zeydiyye diye meşhur olacak, bir mezhebin imamı kabul edilmiştir¹⁴⁷.

¹³⁷ Juynboll, G.H.A., *Hadîs Târihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002, s. 88.

¹³⁸ Meselâ, Alkame Hz. Ali'ye büyük destek vermiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel ve Ma'rîfetu'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul, 1987, I, 420 (2759).

¹³⁹ Watt, *Teşekkül Devri*, s.60-61.

¹⁴⁰ Musa, M. Yûsuf *Fıkh-ı İslâm Târihi*, s. 229, 278.

¹⁴¹ Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 420 (2759)

¹⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 275.

¹⁴⁴ Sebeiyye ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Korkmaz, Sıddık, *Târihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2003.

¹⁴⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 60-61, 197.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 248.

¹⁴⁷ Zeydiyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, Kadir, *Zeydiyye'nin Hadîs Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2004; Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996.

1.2.1.2.3.2.Hâricîlik

H. 36. senenin sonu ile H. 37. senenin başlarında meydana gelen Sıffin savaşının ardından ortaya çıkan hakem olayını kabul etmeyenler, kendilerine Abdullah er-Râsıbî'yi reis edinerek Kûfe'ye gitmemiş, yakınındaki Harûra köyünde kalmışlardı. Bu gruba Hâricîler denilmiştir¹⁴⁸. İlk önce siyasi bir fırka olarak ortaya çıkan Hâricîlik¹⁴⁹, seneler ve devirler geçtikçe gelişmiş, birçok dallara ayrılmış ve her birinin birbirinden az çok farklı siyasi ve dîni akideleri vücûd bulmuştur¹⁵⁰. Müntesipleri akîdelerini ilk dönemden itibaren yazdıkları eserlerde ifade etmişlerdir.

Din konusundaki yaklaşımları, onları katı bir taassuba sürüklemiş, bunun tabii neticesi olarak da müsâmahayı ortadan kaldırmışlardı. Kur'ân emirlerinin tatbikinde hiçbir tevile cevazları yoktu¹⁵¹.

Bu dönemde bazı tâbiî alimlerin Hâricîlerin görüşlerini kabul ettikleri belirtilmektedir. Bunların başında Ebu'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdfî (ö. 93/711-712) gelmektedir. Hatta o, İbadiyye akidesinin gelişmesinde en büyük paya sahip kişi olarak da gösterilmektedir¹⁵². Yine tâbiûndan Sâlim b. Zekvân (ö. 131/748), Hâricîlerin önde gelen alimleri arasındadır. Onun Hâricî akîdesinin bazı konularını aktardığı *Sîre*'si günümüze ulaşan önemli ilk dönem kaynaklarından¹⁵³. Bu eserin ilim hayatımıza önemli bir katkısı da, sadece Haricîlik hakkında değil, Mürcie hakkında da ilk elden bilgiler vermesidir.

Hâricîlerin arasında yer alan ve onların görüşlerini savunan alimler olduğu gibi, onların içinde yer aldıkları kesin belli olmayan bazı alimlerin de Hâricî olduğu iddia edilmiştir. Bunların başında tâbiûn döneminin önemli alimlerinden İkrime (ö. 107/725) gelmektedir. Onun hâricîliği savunan bazı kimselerle arkadaşlık ettiği, onların bir takım yaklaşımlarını benimsediği ve bunları savunduğu ifade

¹⁴⁸ et-Taberî, *Târîh*, V, 64-66, 73-74; Şehristânî, *el-Milel*, I, 114-117; Fıglalı, Ethem Ruhi, "Hâriciler", *DİA*, XVI, 169.

¹⁴⁹ Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyanu'l-Fırkatî'n-Nâciye*, Beyrut, 1977, 2. baskı, s. 56.

¹⁵⁰ et-Taberî, *Târîh*, V, 72-75; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 54-55; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 114-119; Hatiboğlu, Mehmed, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 39.

¹⁵¹ Hatiboğlu, Mehmed, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 39; Fıglalı, Ethem Ruhi, "Hâriciler", *DİA*, XVI, 172.

¹⁵² Watt, *Teşekkül Devri*, s.33.

¹⁵³ Eserin, Haricilerle Mürcie'nin aralarında tartıştığı konuların yer aldığı kısmını Micheal Cook, tahkik ederek neşretmiştir. Cook, Micheal, *Early Muslim Dogma*, London, 1981, s. 160-163. Eserin bu kısmı, Sâlim b. Zekvân'ın hayatı ve eserinin önemi hakkında bilgiler de verilerek Sönmez Kutlu tarafından türkçeye çevrilmiştir. Bkz. "Sâlim'in Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile ilgili Kısmın Tercümesi" *AÜİFD*, 1996, XXXV, s. 467-475.

edilmiştir¹⁵⁴. Bu yüzden Hâricî olduğu iddiasından hareketle çokça eleştirilmiştir. Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile Muslim'in (ö. 261/874) ondan rivâyet edilen hadîsleri bu nedenle kabul etmedikleri belirtilmiştir¹⁵⁵. Ancak alimlere bu tür nitelermeler yapılırken objektif kriterler konmadığı da ifade etmemiz gerekir.

Tâbiûn döneminin önde gelen alimlerinden Mucâhid (ö. 103/721) ile Amr b. Dînâr (ö. 126/743)'ın da hâricî görüşlerden etkilendikleri eş-Şehristânî tarafından iddia edilmiş¹⁵⁶, fakat eş-Şehristânî'nin dışında bu iki alimin böyle bir yönü olduğunu dile getiren olmamıştır¹⁵⁷. Ancak, eş-Şehristânî'nin Amr b. Dînâr'ı Mürciîler arasında da zikretmesi bizce önemli bir çelişkidir¹⁵⁸.

1.2.1.2.3.3.Kaderiyye

Bu dönemde teşekkül sürecinde olan fırkalardan biri de Kaderiyye'dir. Kaderiyye de Şiâ ve Hariciyye gibi Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra ortaya çıkmıştır. Bu savaşlarda müslümanların birbirlerinin kanını akıtması diğer kelam problemleriyle birlikte kader konusunu da gündeme getirmiş, hakim anlayış olayları ilâhî takdirle ilişkilendirirken, bunu reddedip özellikle olumsuz fiilleri tamamen insan iradesine dayandıran görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır¹⁵⁹. Kaderiyyenin ortaya çıkmasına Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702?) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. yak. 120/738) öncülük etmiştir. Her ne kadar Kaderiyye, teorik bir kader konusunu tartışıyor gibi görünse de, başlangıçta Kaderiyye'nin itikâdî çıkışı, Emevîlere karşı faal bir isyana girişmek temayülüne dayalı siyâsî hareket tarzında olmuştur¹⁶⁰.

Kaderiyyenin savunduğu bazı düşünceler, tâbiûnun döneminin sonlarında tarih sahnesine çıkan Mu'tezile tarafından da bir takım değişikliklerle ifade edilmeye devam etmiştir. Tarihçiler, Mutezile'nin, büyük günah işleyeninin durumu, tevhid ve adalet gibi konularda, tâbiûnun önde gelen alimlerinden el-Hasan el-Basrî'nin meclisinde çıkan tartışmalardan sonra teşekkül ettiğini belirtmektedirler¹⁶¹. Zaten

¹⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 292-293; İbn Adiy, Abdullah b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı, V, 266.

¹⁵⁵ ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 95-96.

¹⁵⁶ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 34 (eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 114-138'den naklen).

¹⁵⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 34.

¹⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 146.

¹⁵⁹ Üzümlü, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64.

¹⁶⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 85, 131.

¹⁶¹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 15; Mu'tezile'nin tarihçesi ve fikri temelleri hakkında bkz. Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadîs*, Ankara, 2004, s. 40-93; Aydın, Osman, *İlk Mu'tezili Fikirlerin Teşekkülü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 1992.

bazı araştırmacılar Kaderiyeyi bu nedenle pro-mu'tezile olarak isimlendirmişlerdir¹⁶².

Kaderiyye ile ilgili olarak günümüzde de en çok tartışılan konu, tâbiûn dönemindeki önemli bazı alimlerin bu fırkanın düşüncelerini paylaşıp paylaşmadığıdır. İsmi en çok tartışılan alimlerin başında ise el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 118/736) gelmektedir¹⁶³.

el-Hasan el-Basrî'nin kaderiliği meselesi ile ilgili olarak çelişik rivâyetler vardır. Bir grup onun Kaderî olduğunu iddia ederken, diğeri bir grup bu iddiayı yalanlamıştır¹⁶⁴.

İbn Sa'd (168/784- 230/844), Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve eş-Şehristânî (ö. 548/1153) başta olmak üzere alimlerin çoğunluğu, el-Hasan el-Basrî'nin kaderi olmadığı sonucuna, onun bir takım sözlerinden ve onu tanıyanların ifadelerinden hareketle ulaşmışlardır¹⁶⁵.

el-Hasan el-Basrî'nin kelâmî görüşlerinin incelendiği bir makalede de, onun Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektubundan ve diğeri bazı ifadelerinden hareketle, kaderî olmadığı sonucuna ulaşılmıştır¹⁶⁶.

Ancak, el-Hasan el-Basrî'nin kaderî olup olmadığı incelenirken, dönemin siyasi ve sosyal yapısı gözardı edilmemelidir. Salt determinizmi savunan Emevîlere karşı, o dönemde irade hürriyetinin vurgulanması gerekiyordu. Çünkü, Emevîler, Allah'ın halifeleri olduklarını ve idarelerinin ilahi olarak takdir edildiğini iddia ediyorlardı¹⁶⁷. el-Hasan el-Basrî'nin asıl tavrının onların bu propagandalarına yönelik olduğu yönünde bazı ipuçları vardır. Nitekim Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702) ve Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) kendisine gelerek, "Ey Ebû Saîd, bu hükümdarlar, müslümanların kanlarını akıtıp mallarını alıyorlar, sonra da 'İşlerimiz Allah'ın kaderine uygun

¹⁶² Bkz. İrfan, Abdulhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul, 1983, s. 285-290.

¹⁶³ Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, s. 31-32.

¹⁶⁴ Karadeniz, Osman, "el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", DEÜİFD, İzmir, 1985, c:2, s. 142.

¹⁶⁵ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 167; el-Bağdâdî, *el-Fark* s. 48, 98-99; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I,46-52; .

¹⁶⁶ Karadeniz, Osman, "el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", s. 142.

¹⁶⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, s.141.

oluyor' diyorlar. Sen bu konuda ne diyorsun? diye sorduklarında el-Hasan el-Basrî, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar" diye cevap vermiştir¹⁶⁸.

Ayrıca o, Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı mektubunda "kader" konusunu özellikle dînî ve siyasî bağlamda tartışmaktadır. O bu mektubunda, açıkça kader meselesinin, olumsuzlukları kamufle etmek için istismar edildiğinden yakınmaktadır¹⁶⁹. İşte el-Hasan el-Basrî'nin ve o dönemdeki Kaderiyye mensuplarının gerçek anlamda yaptıkları, mükellefiyeti kaldıran anlayışın karşısında irade hürriyetinin vurgulanması olmuştur¹⁷⁰.

el-Hasan el-Basrî gibi kaderî olmakla eleştirilen bir diğer alim, onun öğrencisi Katâde (ö. 118/736)'dir¹⁷¹. Katâde'nin, hocası el-Hasan el-Basrî ile olan hoca talebe ilişkisi¹⁷² dikkate alınırca, -hatta Watt Katâde'yi, Hasan'ın öğrencilerinin en önde geleni olarak görür¹⁷³-, onun da hocasıyla benzer görüşleri paylaşmasının doğal kabul edilmesi ve hocasına gelen eleştirilerin ona da gelmiş olabileceğinin gözardı edilmemesi gerekir¹⁷⁴. Bunun yanı sıra, Katâde'nin meclisine Mu'tezilenin kurucularından Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in de devam etmesi¹⁷⁵, onun da Kaderî olarak nitelendirilmesinde, muhtemelen, etkili olmuştur.

Bununla birlikte, pek çok rivâyette hem Katâde'nin hem de, hakkında birçok yorum yapılan, el-Hasan el-Basrî'nin bu görüşlerinden rücû ettikleri de yer almaktadır¹⁷⁶. el-Hasan el-Basrî ile ilgili bazı rivâyetlerde¹⁷⁷, Kaderiye'yi reddettiği

¹⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441.

¹⁶⁹ el-Hasan el-Basrî, Halife Abdulmelik b. Mervân'a Mektubu, s. 75-84.

¹⁷⁰ Fazlur Rahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, 3. Baskı s. 76.

¹⁷¹ el-İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetu's-Sikât*, tahk. Abdu'l-Alim el-Bustî, Medine, 1985, II, 215; ez-Zehabî, *Siyer*, V, 271; a.mlf, *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, Daru'l-Maârif, Suriye, 1971, II, 522.

¹⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 229; el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VII, 185; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm et-Teymî, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerafu'd-Dîn Ahmed, Beyrut, 1975, V, 321.

¹⁷³ Watt, *Teşekkül Devri*, s.135-136.

¹⁷⁴ Bu dönemdeki kader tartışmaları hakkında bkz. Cengiz, Lütfü, Emevîler Döneminde Kader Problemi s. 107-127 (Aynı adlı Yüksek Lisans Tezinden Özet), *Marife Dergisi*, Konya, 2001, c:1, sayı: 2, s. 112.

¹⁷⁵ Bkz. Hansu Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, s. 44-45.

¹⁷⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441; ez-Zehabî, Saîd b. Arûbe ve başkalarından onun da Hasan gibi "Ma'siyetler dışında her şey kaderle cereyan eder" dediğini nakleder. Bkz. *Tezkira*, I, 124. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, s. 32.

¹⁷⁷ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 48, 98.

ve bu konuda Ömer b. Abdilazîz'e bir mektup yazdığı da belirtilmektedir¹⁷⁸. Katâde'nin ise, Amr b. Ubeyd ve onun gibi mutezilî düşüncedeki bazı alimlerle, onları tanıyamadığı için, yakınlık kurduğu, daha sonra onlardan ayrıldığı ve bu kimseleri hem Hasan'ın hem de Katâde'nin (ö. 118/736) "Mutezilî" olarak isimlendirdiği de rivâyet edilmektedir¹⁷⁹.

el-Hasan el-Basrî ve Katâde gibi alimlerin kaderî görüşten rücû ettiklerinin söylenmesinde, şu iki muhtemel neden etkili olmuştur. Birincisi bu alimler, kendilerine kaderî nitelemesi yapılmasına neden olan tutumlarını değiştirmiş olabilirler. İkinci ihtimal ise, ilerleyen zamanlarda kaderiyyenin ilk dönemdeki düşünce sisteminden uzaklaşarak kötü intiba kazanması nedeniyle, bu alimlerin şahsiyetlerini korumak adına, kaderî görüşten rücû ettikleri söylenmiş olabilir.

Bununla birlikte, çeşitli alimlerin bazı fırkalara nisbetinde olduğu gibi, hayatının sonunda önceki görüşlerinden döndüğü yolundaki rivâyetlere de kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz.

1.2.1.2.3.4. Merkezî-Mu'tedil Zümre/Tarafsızlar

Hız. Ali ve Muâviye'nin yanında yer almayan ve Hız. Ali'nin ölümünden sonra Hız. Hasan'ın (ö. 51/671) hilafeti Muâviye'ye devretmesiyle birlikte daha önce Hız. Ali'yi destekleyenlerin de dahil olduğu pek çok kişi Emevî-Hâşimî mücadelesine dönüşen bu siyasi çekişmenin dışında kalmaya çalışmıştır. Olaylar karşısındaki tutumları dikkate alınarak bu kimselere, umûmî dînî hareket mensupları¹⁸⁰, merkezî-mu'tedil zümre ya da tarafsızlar gibi isimler verilmiştir¹⁸¹. Farklı eğilimleri ve geniş bir kesimi içinde barındıran bu yapıdan yeni bazı gruplar doğmuştur¹⁸².

Merkezî-mu'tedil zümre/ tarafsızlar gibi geniş bir kitlenin, olaylara karışmama ve siyasetten kaçınma fikrine ağırlık vermiş olmalarında, Hâricî isyancılığı ve özellikle mevcut iç savaşlar rol oynamıştır¹⁸³. Bu zümre, Hariciler gibi

¹⁷⁸ Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* (yayınlayan: Helmut Ritter), Beyrut, 1961, s. 121; İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim, *İdâhu'd-Delîl fî Kat'ı Huceci Ehli't-Ta'tîl*, tahk. Vehbî Suleymân el-Elbânî, byy, 1990, s. 21.

¹⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 48; Ahmed Taşköprüzade, *Mevdûatu'l-Ulûm*, Dersaâdet, İstanbul, 1313, I, 608.

¹⁸⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 76.

¹⁸¹ Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 35.

¹⁸² Kutlu, *Age*, s. 35.

¹⁸³ Fazlur Rahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 85.

siyâsi iktidarı devirmek ya da Şia gibi onu ele geçirmek iddiasında değildiler. Fakat iktidarla münasebet konusunda birbirlerinden farklı tutumları da yok değildi. M. Said Hatiboğlu, bu zümreyi kendilerini desteklemek için ortaya koydukları rivâyetlerden de hareketle, iktidarla münasebeti bakımından üç gruba ayırmaktadır¹⁸⁴.

Onun taksimine göre birinci grubu, yönetimle mücadele edilmesi gerektiğini düşünenler oluşturmaktadır. Bu temayüle sahip kimseler bilhassa ilim adamları olmuştur. İktidarın haksızlıklarını eleştiren bu grup, İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), Amir eş-Şa'bî (19/640-103/721), Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Kâsım b. Muhammed (ö. 102/720 veya 107/725) ve Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713) gibi isimlerden oluşmuştur¹⁸⁵.

İkinci grubunu, başta bulunan kimseye kayıtsız şartsız itâati boyunlarına borç bilenler teşkil etmektedir.

Üçüncü grubu, devrin siyâsi hareketlerine asla katılmayıp bir köşeye çekilmenin gerekli olduğunu düşünenler oluşturmaktadır¹⁸⁶.

Yönetime yönelik tutumları açısından birbirlerinden farklı üç temayülü bünyesinde barındıran, geniş yelpazeye sahip bu grup, diğer fırkaların aksine belli bir düşünce etrafında oluşmamıştı. Dolayısıyla dönemin sosyal olaylarına yaklaşımları da birbirlerinden farklılık arz ediyordu. Ancak merkezî mu'tedil zümrenin önemli ortak özelliği, toplumun fırkalar şeklinde bölünmesine karşı çıkışlarıydı. Bu nedenle de fırkalaşmalara pek sıcak bakmıyorlardı. Fazlur Rahman bu durumu, İslâm'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği olarak görerek; siyasî, dinî ve fikhî ayrılıklar, cemaatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesi olarak yorumlamaktadır¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Hatiboğlu, Mehmed, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 57.

¹⁸⁵ Bu ilim adamlarının yönetimle ilgili yaklaşımları hakkında bkz. Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, ty., X, 137 (Saîd b. el-Museyyib'in Emevî idarecilerini yolsuzlukla suçlaması); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 249 (Kurrânın Haccâc'a karşı ayaklanmasına eş-Şa'bî de katılmış, ancak Omer b. Abdilaziz döneminde Kûfe kadılığı yapmıştır. Bununla ilgili ayrıca bkz. Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 345); VI, 279-280 (en-Nahaî'nin, Haccâc'ın öldüğünü duyduğunda sevincinden ağlaması); VII, 163-164 (el-Hasan el-Basrî dönemindeki İbnü'l-Eş'as isyanına katılmamış, yanındakilerin de katılmamasını tavsiye etmiş, ancak Emevîlere karşı fikrî mücadeleden geri durmamıştır)

¹⁸⁶ Ayrıntılar için bkz. Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 24-25.

¹⁸⁷ Fazlur Rahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 59.

Nitekim Ömer b. Abdilazîz, Kaderîlerin görüşlerini eleştirmek için bir reddiye yazmış¹⁸⁸, hem Kaderîleri hem de Haricileri Kitap ve sünnetle amel etmeye davet etmiştir¹⁸⁹. Aynı şekilde Kâsım b. Muhammed'le Sâlim b. Abdillâh b. Ömer'in de Kaderiyye'yi eleştirdikleri rivâyet olunmaktadır¹⁹⁰.

Aslında dönemin alimlerinin eleştirileri sadece Kaderiyye'ye yönelik değildir. Bu dönemde ortaya çıkan hemen tüm fırkalara yöneliktir. Alimlerin bu fırkalara yönelik tutumlarında, itikâdî konuları tartışmaktan kaçınma düşünceleri de etkili olmuştur. Nitekim, ileride de göreceğimiz gibi, fikhî alanda re'y ile hüküm veren birçok alim, itikâdî konularda re'y kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

Fırkalara karşı çıkan bu alimler, fırkaların içerisinde yer alan kimselerin rivâyet ettikleri hadîsleri de kabul etmeme eğilimindedirler. Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728) fırkalara karşı olanların bu konudaki yaklaşımlarını; “Önceleri isnaddan sormazlardı. Vaktâ ki fitne ortaya çıktı, bize râvilerinizi bildirin, dediler. Râvîler sünnet ehli olursa hadîsleri alınıyor, bid'at ehli olursa hadîsleri alınmıyordu” ifadeleriyle dile getirmiştir¹⁹¹. Tâbiûndan birçok alimin fırkaları ehl-i bid'at olarak isimlendirdikleri¹⁹² göz önünde bulundurulursa, İbn Sîrîn'in sözleri daha kolay anlaşılacaktır.

Farklı fırkalara mensup kimseler ise, ana bünyenin içerisinde yer alanlar için Mürcie tanımlaması yapmakta ve pek çok kimseyi bu ekolün bir alt grubu olarak görmekteydiler. Bunun sebebi, Mürcie'nin, baştan itibaren ana gövdenin içinde ve pek çok konuda diğer fırkalara karşı mutedillerle aynı safta yer almış olmasıdır¹⁹³.

Mürcie'nin de Merkezî-mu'tedil zümre içerisinde ayrılarak ekolleşmesi merkezî mutedil zümre alimlerinin tepkisiyle karşılaşmıştır. Daha önce Havâric, Şia ve Kaderiyyeye karşı tavır alan kimseler kendi bünyelerinden doğan Mürcie'ye de

¹⁸⁸ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, h. 1405, 4. baskı, V, 346; İbn Cemâa, *İdâhu'd-Deflîl*, s. 21.

¹⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 357-358; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 346.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Sa'd, *Age*, V, 188.

¹⁹¹ Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, I, 15; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, II, 79 (472); et-Tirmizî, *es-Sunen*, İlel, (V, 740); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 28; el-Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 122; İbn Sîrîn'in bu ifadesi, (... من كان صاحب سنة كتبوا عنه ومن لم يكن صاحب سنة لم يكتبوا عنه) şeklinde de rivâyet edilmiştir. Bkz, el-Hatîb, *el-Kifâye*, a.y.

¹⁹² Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 273; İbn Batta, *el-İbâne*, tahk. Henri Laoust (*La Profession De Foi D'Ibn Batta*), Institut Français De Damas, Damas, 1958, s. 21; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 67.

¹⁹³ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 49.

karşı çıkararak onu dışlamak istemişlerdir. Bunda Mürcie'nin ılımlı tutumunun ilerleyen zamanlarda yavaş yavaş cebriye seviyesine gelmesi, halkın ahlaki gevşekliğine uygun bir duruma düşmesi ve Emevî idaresinin savunulmasında bir araç haline gelmesinin de etkili olduğu ihtimali gözardı edilmemelidir¹⁹⁴.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) verdiği bilgilere göre, İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ile talebesi Hammad b. Ebî Suleymân'ın yolları fırkalara olan yaklaşımları nedeniyle ayrılmıştır¹⁹⁵. İbrahim en-Nahaî, ircâ fikrini bidat ilan ederek, bu fikri benimseyenlerin meclisini terk etmelerini¹⁹⁶, yakınlarından ve arkadaşlarından da, Mürcienin fikrini savunanlarla, oturmamalarını ve onlardan uzak durmalarını istemiştir¹⁹⁷.

1.2.1.2.3.5.Mürcie

Mürcie, hicrî 60/679'lı yıllardan sonra merkezî-mu'tedil zümre/ tarafsızlar grubu içerisinde çıkmıştır. Bu dönemde yaşanan Emevî-Hâşimî çekişmesine, Emevî zulmüne, Ali'yi ya da Osman'ı haklı gösterme çabalarına ve Haricilerin tedhiş eylemleriyle kendileri dışındaki müslümanları tekfir eden aşırı fikirlerine karşı çıktığı ve de uzlaşmacı tavrıyla bütün müslümanların birliğini ve eşitliğini savunduğu için büyük taraftar kazanmıştır¹⁹⁸.

Mürcie'nin oluşmasına İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715), Hammad b. Ebî Suleymân (ö. 120/737) ve Zirr b. Abdullah adlı iki tâbiî öğrencisinin öncülük ettiği belirtilmektedir¹⁹⁹. Bunların dışında tâbiûndan olan Mürciî şahsiyetler arasında, Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714), Hasan b. Muhammed (ö. 100/718), Talk b. Habîb, Amr b. Dînâr (ö. 126/743), Abdulkerim b. Ebî'l-Mehârik (ö. 126/743), Cevâb b. Ubeydillah et-Teymî (ö. 120/737), Amr b. Murra (ö. 117/735), Muhârib b. Disâr (ö. 116/734),

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 144-145.

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İtel* II, 246.

¹⁹⁶ İbn Sa'd, *Age*, VI, 274; Onun, Mürcie'nin ümmet için Ezârika'dan ve ehl-i kitaptan daha tehlikeli olduğunu söylediği de rivâyet edilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, VI, 274. Hatta onun Hammad b. Ebî Suleymân'ı kastederek, "Bu melunun, ircâ' fikrini ortaya attıktan sonra, bir daha, yanıma gelmesine izin vermeyiniz" dediği de nakledilmiştir. Ancak bu haberin isnadının zayıf olduğu belirtilmektedir. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, tahk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, Suud, h. 1406, I, 365.

¹⁹⁷ İbn Sa'd, *Age*, VI, 274.

¹⁹⁸ Fazlur Rahman Hâricilerin uzlaşmak bilmez fanatizmine karşı ilk reaksiyonun Mürciîlik olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 64; Mürcienin doğuşunu hazırlayan sebepler hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2002, 2. baskı, s. 41-51.

¹⁹⁹ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 46 (Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İmân*, V, 103a, 127b, 137b'den naklen).

Ömer b. Kays el-Masrî (ö. 120/737), Musa b. Ebî Kesîr (ö. 120/737), Kays b. Muslim el-Cedîlî'nin (ö. 120/737) isimleri sayılmaktadır²⁰⁰.

Hicri I. Asrın son çeyreğinden itibaren Kûfe, Mürcienin en etkili merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Mürcienin itikadî ve fikhî görüşleri, Hammad b. Ebî Suleymân'ın (ö. 120/737) başını çektiği ve daha sonra Ebû Hanife etrafında odaklanan bir grup tarafından sistemleştirilmiştir²⁰¹.

Mürcie ortaya çıktığı dönemde, savunduğu düşünceler nedeniyle, pek çok önemli alimin yoğun hücumlarına maruz kalmıştır. En sert tepkileri ise en etkili olduğu Kûfe bölgesinin alimlerinden görmüştür. Mürcie'ye aşırı tepki gösterenlerin başında İbrahim en-Nahaî'yi ve eş-Şa'bî'yi (ö. 103/721) sayabiliriz. İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715): “Bunlar, (Mürciîler) ehl-i kitabdan daha çok buğzumu çekiyor” dediği²⁰², eş-Şa'bî'nin ise muhatabına “Allah'ı bilmemeni Mürciî olmana tercih ederim” dediği nakledilmektedir²⁰³. Bu iki alimin tepkilerinin önemli bir özelliği de Mürcie'nin kurucusu olarak gösterilen Hammâd b. Ebî Suleymân'la daha önceden yakın ilişki içerisinde olmalarıdır. Ancak bu denli tepki göstermelerine rağmen en-Nahaî ile Hammâd'ın ilmi alışverişleri devam etmiştir. Çünkü tâbiûn sonrasında Mürcie'nin savunucularından olan Ebû Hanife'nin pek çok fikhî düşüncesinin kaynağı, Mürcie'ye tepki gösteren İbrahim en-Nahaî olmuştur. Bu bilgiler ise en-Nahaî'den Ebû Hanife'ye büyük çoğunlukla Hammâd b. Ebî Suleymân kanalıyla ulaşmıştır.

Mürciî alimlere bu kadar aşırı tepki gösterilmesinde, onların Emevî yönetimine karşı ılımlı davrandıkları iddiası etkili olmuştur. Ancak tâbiûn dönemindeki bütün Mürciî alimler için böyle bir iddiada bulunmak çok doğru olmayacaktır. Çünkü bu dönemde ismi Mürciîler arasında geçen bazı alimlerin yönetime karşı başlatılan isyanlara iştirak ettikleri nakledilmektedir. Meselâ, Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ın Haccâc'a karşı h. 81 yılındaki isyanına Zerr b. Abdillah, Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714) gibi pek çok Mürciî alim iştirak etmiştir²⁰⁴. O halde yönetime karşı Mürciî alimlerin ortak tavır belirlediklerini ve

²⁰⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 146.

²⁰¹ Kûfe'deki ilk Mürciî şahsiyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Mürcie*, s. 86-89.

²⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 274.

²⁰³ el-Malaî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Rad ala Ehvâ ve'l-Bid'a*, tahk. Zâhid el-Kevserî, byy, 1968/1388.

²⁰⁴ İbn Sa'd, *Age*, VI, 263-265; Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 345.

dolayısıyla tamamının olumlu tavır içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Mürcie içerisinde haksız tarafla mücadeleyi şart koşan bir kanadın varlığından bahsedilmektedir²⁰⁵.

Dönemin siyasî ve sosyal durumu hakkında, genel hatlarıyla, bilgi verdikten sonra bilimsel ve kültürel durumunu araştırmaya geçebiliriz.

1.2.2. Bilimsel ve Kültürel Durum

Hz. Ömer, zorunlu olarak diğer şehirlere “kadı”, “muallim” veya “kâfî” olarak gönderilenlerin²⁰⁶ dışında çeşitli mülahazalarla, sahâbenin çoğunluğunu Hicâzda tutmuş, fethedilen ülkelere gitmelerine izin vermemiştir²⁰⁷. Hz. Osman zamanında ise sahâbenin başka ülkelere gitme sınırlaması kalkmış, birçok sahâbî Medine’den ayrılarak başka yerlere yerleşmişlerdir. Bu durum, Medine’nin sahâbe devrindeki ilmi üstünlüğünü kaybetmesine sebep olmuştur. Neticede bu sahâbîlerin gittikleri yerlerde yetiştirdikleri talebeleriyle birlikte, görüşlerinin ekolleşmesi sonucunu doğurmuştur²⁰⁸.

Tâbiûn neslinin ağırlıklı olarak yaşadığı Emevîler döneminde, Muâviye, Ömer b. Abdilazîz ve Abdulmelik b. Mervân²⁰⁹ gibi bazıları dışında Emevî hükümdarları idarelerinde genellikle Hz. Peygamber’in sünnetine ve Râşid Halifeler dönemindeki uygulamalara müracaat etmiyorlardı. Buna mukabil, alimler ise Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamalarını idealleştirmiş ve o yönde bir hayat tarzını benimsemişlerdi. Böyle bir çatışmanın sonucunda alimler devlet idaresinden uzaklaşarak kendilerini ilmi çalışmalara vermişler ve bu çalışmaların sonucunda İslâm merkezlerinde ilmi muhitler teşekkül etmeye başlamıştır²¹⁰.

Alimlerin büyük çoğunluğu bu dönemde faaliyetlerini bazı zalim yöneticilerden çekinerek sürdürmüşlerdir. Hatta bu alimler, siyasî amaç gütmeyen ilmi faaliyetlerinde bile kendilerini özgür hissedememişlerdir. Örneğin, el-Hasan el-Basrî, Hz. ‘Alî’den işittiği rivayetleri, yirmi yıl Irak valiliği yapan el-Haccâc

²⁰⁵ Bkz. Kutlu, *Mürcie* s. 92.

²⁰⁶ İbn Sa’d, VI, 7; el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, *Husnu’t-Tekâdî fî Sîreti İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire, 1368, s. 10.

²⁰⁷ Hatiboğlu, Mehmed, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 65.

²⁰⁸ el-Hudârî Bey, Muhammed, *Târîhu’t-Teşrî’l-İslâmî*, Mısır, 1970. 9. baskı, s. 102, 126-128; es-Sâyis, Muhammed Ali, *Târîhu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Ezher Üniversitesi Yayını, Mısır, ty., s. 66-67; Uzunpostalcı, Mustafa, “İlk İki Asırda Fıkıh”, *SÜİFD*, Konya, 1986, II, 335.

²⁰⁹ Abdulmelik gençliğinde mescidde hadîs dersleri almıştır. ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 424.

²¹⁰ Abdulkadir, *Nazra*, s. 112-113; Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 30.

(95/714) dan korktuğu için doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiğini ifade etmiştir²¹¹.

Yöneticilerden bu dönemde ilme katkı sağlayan en önemli kişi Ömer b. Abdilazîz'dir. Ömer b. Abdilazîz, müslümanları eğitmeleri için ülkenin her tarafına ilim adamları göndermiştir. Yeni fethedilen Afrika ülkelerine de on kişiyi aynı maksatla gönderdiği rivâyet edilmektedir²¹².

Tâbiûn dönemindeki ilmi durumu genel hatlarıyla şu başlıklar altında ele almak istiyoruz:

- a) İlim merkezleri ve önde gelen alimler,
- b) Uydurma rivâyetlerin çoğalması,
- c) İlmî disiplinlerin oluşumu,
- d) Alimlerin yönetimden uzaklaşmaları (Ülkedeki siyasi - sosyal problemlerin etkisiyle),
- e) Tercüme faaliyetleri,
- f) Metodolojik tartışmaların başlaması (re'y ve hadîs tartışmaları gibi),
- g) İlmî faaliyetlerde mevâlînin ön plana çıkması

Her biri başlı başına bir tez çalışması olabilecek bu konularla ilgili genel bir durum tespiti yapmakla yetineceğiz.

1.2.2.1. İlim Merkezleri ve Önde Gelen Alimler

Tâbiûn zamanında, İslâm dünyasının çeşitli beldelerinde ilmi faaliyetler yürütülmekteydi. Bu ilim merkezlerini *el-Umm* adlı eserinde zikreden Şâfîî, müslümanların her şehrinin bir ilim merkezi olduğunu ifade etmektedir²¹³.

Bununla birlikte, bazı beldeler ilmi faaliyet açısından diğerlerin önüne geçmişlerdir. Bunların en başında, Hicaz, Irak ve Suriye gelmektedir. Hicaz'da Medine ve Mekke; Irak da ise, Kûfe ve Basra ilmi canlılığın yaşandığı merkezlerdi.

Hadîs faaliyetleri dikkate alındığında Hicaz, özellikle Medine; tefsir faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda Mekke; fikhî faaliyetler dikkate

²¹¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII, 3; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 124; el-Kâsimî, Cemâluddîn, *el-Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, tahk. Muhammed Behcet el-Baytar, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1993, 8. baskı, s. 147, 148; Kal'acî, *Mevsuatu Fıkhı'l-Hasan el-Basrî*, I, 17-18.

²¹² Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 194.

²¹³ Hasan, Ahmet, "İlk Fikhî İslam Mezheplerinin Kaynakları", çev. Selahaddin Eroğlu, Ankara İlah. fak. Derg. Ankara, 1987, XXIX, 322 (eş-Şâfîî, *el-Umm*, VII, 246'dan naklen).

alındığında Hicaz, Irak ve Suriye ön plana çıkmaktadır. Fıkhi faaliyetleri dikkate alan eş-Şeybânî, eserlerinde, Irak, Suriye ve Medine olmak üzere sadece üç ekolün ismini zikretmektedir²¹⁴. İlim dallarının hemen tamamında Mısır'ın pek fazla ismi zikredilmemektedir. İslâm Hukuku açısından da durumun farklı olmadığını düşünen Ahmed Hasan bunun, hukuk düşüncesinde Mısır'ın müstakil bir yeri olmadığını gösterdiğini, bu nedenle de Mısır'ın ilk hukuk ekollerine dahil edilemeyeceğini, orada bir kısmı Irak bir kısmı da Medîne görüşlerine tabi olan fakihlerin var olduğunu belirtmektedir²¹⁵.

İlmi faaliyetler açısından bu beldelerin yanısıra, nadiren de olsa, başka şehirlerin de isimleri zikredilmektedir. Tâbiûn döneminin sonlarında bu yönde ismi duyulmaya başlayan Endülüs'ü örnek olarak vermek mümkündür. Bu bölgeye tâbiûnun öğrencilerinden Muâviye b. Salih el-Hımsî'nin 125/742'de hadîsleri taşıyan ilk kişi olduğu nakledilmektedir²¹⁶. Horasan ve 83/702 veya 84/703'te el-Haccâc tarafından kurulan Vâsıt²¹⁷ ise bu dönemde pek isimleri duyulmayan bölgelerdendir²¹⁸.

Önde gelen ilim merkezlerinde sahâbenin yanında ilimle uğraşan pek çok tâbiûn alimi vardı. Bu tâbiûn alimleri bilgi ve dirâyetleriyle sahâbenin de dikkatini çekmiş²¹⁹, birçok sahâbî, tâbiûn alimlerinden rivâyetlerde bulunmuş²²⁰, kendilerine soru sormak için gelenleri, bu şahıslara yönlendirmişlerdir. İbn Ömer'in, kendisine sorulan bir meseleyi “Onu, Saîd b. Cubeyr'e (ö. 95/714) sorun, o bunu benden daha iyi bilir!” dediği, Enes b. Mâlik (ö. 93/711) de kendisine bir şey sorarlara, “Bunu mevlamız Hasan'a sorun” el-Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) gönderdiği²²¹, İbn

²¹⁴ Bkz. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *es-Siyeru'l-Kebîr* (es-Serahsî'nin Şerhi ile birlikte), Kahire, 1957, I, 230.

²¹⁵ Hasan Ahmet, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Pakistan, 1994, s. 21-22; krş., a. mlf, “İlk Fıkhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları”, s. 320; a.mlf, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev: Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, I. Baskı, s. 47.

²¹⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, X, 189-190; el-Huşânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris, *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâu İfrikiyye*, Kahire, h. 1372, s. 31.

²¹⁷ el-Ya' kubî, *Târih*, III, 23.

²¹⁸ Juynboll, *Hadîs Târihinin Yeniden İnşası*, s. 89-90.

²¹⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 224.

²²⁰ İbnu's-Salâh, s. 308; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* (el-Bâisu'l-Hasîs ile birlikte), s. 195-197.

²²¹ eş-Şîrâzî, s. 87; İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, nşr. Helmut Ritter, Beyrut, 1961, s. 21; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1973, II, 115, İstanbul, 1984.

Abbas'ın kendisine gelen Mekkelilere, “Aranızda Atâ b. Ebî Rabâh varken neden bana geliyorsunuz” dediği²²², aynı şekilde, bazı sahâbîlerin karşılaştıkları problemleri Urve b. ez-Zubeyr'e (ö. 94/712) sordukları da nakledilmektedir²²³. Sahâbe ve tâbiûn arasındaki hoca talebe ilişkisinin zaman zaman bu şekilde değişebilmesini, tâbiûn dönemindeki aktif ilmî faaliyetin bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür²²⁴.

Tâbiûnun yaşadığı beldelerde ilimle uğraşan pek çok kimse vardı. Bunlar arasında da özellikle her beldede bazıları ön plana çıkmıştı. eş-Şâfiî bunlardan bazılarını dönemlerinin alimi olarak nitelendirerek şöyle sıralamıştır: Mekke'de Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), Kûfe'de İbrahim en-Nahâî (ö. 96/715) ve eş-Şa'bî, Basra'da el-Hasan el-Basrî ve İbn Sîrîn²²⁵. Elbette bunlar eş-Şâfiî'nin bu belde alimleri içinde önemli gördüğü isimlerdi. Onun sıraladıkları dışında zikredilen beldelerde ilmi faaliyet sürdüren pek çok alim bulunmaktadır. Bunların öne çıkanları beldelere göre şu şekildedir.

1.2.2.1.1. Hicaz

Hicaz bölgesinde ilmi faaliyetler Medine ve Mekke'de yürütülmekteydi.

1.2.2.1.1.1. Medine

İleride de değineceğimiz gibi, tâbiûn dönemi aslında fukahâ dönemidir. Bu dönemde çeşitli bölgelerdeki meşhur alimlerin büyük çoğunluğu fıkhîta şöhret bulmuşlardı. Bunların başında da Medine'de yaşayan alimler gelmektedir. Medine'de Fukâhâ-i Seb'a diye adlandırılan alimler fikhî faaliyette ön sıralarda yer almışlardır. Bunlar; Saîd b. el-Museyyib, el-Kâsım b. Muhammed (ö. 102/720 veya 107/725), Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), Harice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718), (ö. 98/716), Suleymân b. Yesâr (ö. 107/725), Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 98/716), Ebû Bekr b. Abdirrahman b. Hâris b. Hişâm (ö. 94/712). Alimlerin ilk altısı hakkında ittifak varken yedincisi için farklı isimleri söyleyenler olmuştur²²⁶. Bazı alimler Ebû Bekr b. Abdirrahman'ın yerine Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf'ı (ö. 94/712-13) Fukahâ-i Seb'a'dan kabul ederken, bazıları Sâlim b. Abdillâh b. Ömer'i (ö. 106/724) kabul etmişlerdir. Abdillâh b. Mubârek de Ebû Seleme b.

²²² İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 181.

²²³ Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 425.

²²⁴ Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*; Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 133.

²²⁵ Şâfiî, *el-Umm*, VII, 265.

²²⁶ Hakim, *Ma'rife*, s. 43; İbn Kesîr, *İhtisârü Ulûmi'l-Hadîs*, s. 194.

Abdirrahman'ın yerine Sâlim b. Abdillâh b. Ömer'i fukaha-i seb'adan saymıştır²²⁷. İbn Ebi'z-Zinâd ise, Ebû Seleme ve Sâlim'in yerine Ebû Bekr b. Abdirrahman'ı fukaha-i seb'aya dahil etmiştir. Ali b. el-Medînî bu sayıyı on ikiye çıkarmaktadır²²⁸. Fakat oniki kişilik bu listeye tâbiû olmayanları da dahil etmesi itirazlara yol açmıştır²²⁹. İbnu'n-Nedîm, fukaha-i seb'anın görüşlerini Medineli fakîh Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân'ın (ö. 131/748) oğlu Abdurrahman b. Ebî'z-Zinâd'ın (ö. 174/790-81), *Kitâbu Ra'yi'l-Fukahâi's-Seb'a min Ehli'l-Medîne ve mâ İhtelefû fih* adıyla bir araya getirdiğini belirtmiştir²³⁰. Ancak isimleri zikredilen diğer bir çok eser gibi bu da henüz günümüze ulaşmış değildir.

Tâbiûn döneminde Medîne alimlerinin en önemlisinin, Hz. Peygamber ve dört halifenin uygulamalarını en iyi bilenlerden sayılan Saîd b. el-Museyyib olduğu belirtilmektedir²³¹. Hatta Katâde, Mekhûl (ö. 112/730) ve ez-Zuhrî (ö. 124/742) gibi bazı alimler onu tâbiûn döneminin en önemli alimi olarak görmektedirler²³². Nitekim Mekhûl “İlim talep etmek için bütün dünyayı gezdim, İbnu'l-Museyyib'den daha bilgisini görmedim” demiştir²³³. Ömer b. Abdulazîz'in ona sormadan olaylarla ilgili hüküm vermediği nakledilmiştir²³⁴. Bu özellikleri nedeniyle o, “Fakîhu'l-Fukahâ” ve “Alimu'l-Ulema” olarak adlandırılmıştır²³⁵. Ebû Hurayra'nın damadı olması nedeniyle rivâyet ettiği hadîsler genelde ondandır²³⁶.

Medîne'nin en önemli alimlerinden biri de Urve b. ez-Zubeyr'dir (ö. 94/712). İslâm Tarihi konusunda önemli bir kaynak olan Urve, hadîs ve fıkıhta da otorite olarak görülmektedir. Hz. Aişe'nin kız kardeşi Esmâ'nın oğlu olması nedeniyle,

²²⁷ es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 211-212; Okiç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meselesi Üzerine Tetkikler*, s. 76.

²²⁸ el-Hâkim, *Ma'rîfe*, s. 44; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, s. 35.

²²⁹ Okiç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meselesi Üzerine Tetkikler*, s. 76.

²³⁰ İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978, s. 315.

²³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 379-381; V, 120; ez-Zehabî, *Siyer*, IV, 221; eş-Şîrâzî, s. 57; el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tahk. Acil Câsim en-Neşmî, I-IV, bsy., 1994, III, 99; Saîd b. el-Museyyib'in fikhî konularda verdiği hükümleri, Hâşim Cemîl Abdullah *Fikhu'l-İmam Saîd b. el-Museyyib* adıyla Doktora tezi olarak hazırlamıştır. Bu çalışma Bağdat İrşad Matbaasınca 1974 tarihinde 4 cilt halinde yayınlanmıştır.

²³² Bkz. İbn Sa'd, *Age*, II, 379-389; ez-Zehabî *Siyer*, IV, 222; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 75; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 22.

²³³ (طفت الأرض كلها في طلب العلم فما لقيت أعلم من ابن المسيب) el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, III, 511; el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 199; ez-Zehabî, *Siyer*, V, 158; A. mlf, *Tezkira*, I, 108; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 75; X, 259.

²³⁴ İbn Sa'd, *Age*, II, 382.

²³⁵ İbn Sa'd, *Age*, II, 379; V, 121; ez-Zehabî, *Siyer*, IV, 224.

²³⁶ eş-Şîrâzî, s. 57-58; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 23.

teyzesi Hz. Aişe'nin bilgisinden önemli ölçüde istifade etmiştir²³⁷. Aynı şekilde Urve, Hz. Peygamber'in yaşayışını en iyi bilenlerden kabul edilmektedir²³⁸. Bunlara ilaveten onun, Arap şiir ve nesrinin rivâyeti konusunda da etkili bir isim olduğu söylenilmektedir. Şifâhî kaynakların yanında yazılı materyallerden de istifade etmiş olması, isnad sistemini rivâyette kullanması, onun diğer özellikleri arasında sayılmaktadır²³⁹. Saîd b. el-Museyyib ve diğer alimlerin ilmî birikimi İbn Şihâb ez-Zuhrî tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır²⁴⁰.

Medineli yedi fakih de birbirlerinden ilmi kapasite ve ilimlere olan ilgileri dolayısıyla ayrılıyorlardı. Meselâ rivâyet ettiği hadîs sayısı az olduğu için, ez-Zehebî (ö. 748/1347) hafızları sayarken Hârice b. Zeyd'in ismini zikretmemiş ve onun fakîh olduğunu fakat hadis rivâyetinin az olduğunu belirtmiştir²⁴¹.

Bunların dışında; Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb (ö.106/724), İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö.124/742)²⁴², Rabîa b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753), Hişâm b. Urve b. ez-Zubeyr b. Avvâm (ö. 146/763), Atâ b. Yesâr el-Hilâlî el-Medenî (ö.103/721), Nâfî' Mevlâ b. Ömer (ö.107/725), Yahya b. Saîd b. Kays b. Amr b. Sehl el-Ensârî en-Neccârî el-Medenî (ö. 143/760), Salih b. Keysân (ö. 140/757), Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. 100/718) ön plana çıkmaktadır²⁴³.

Bu alimlerden bazıları da farklı özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Meselâ, ez-Zuhrî hadîs rivâyetiyle adından sıkça bahsettirirken, Rabîa b. Ebî Abdîrrahman fakîhliğiyle ön plana çıkmıştır. Rabîa'nın vefatının ardından öğrencisi İmam Malik hocasını özlemle anarken "Rabîa öldüğünden beri fıkıhın tadı kalmadı" demiştir²⁴⁴.

²³⁷ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 22.

²³⁸ el-Hudârî, *Târîhu't-Teşrî*, s. 113.

²³⁹ Horovitz, Josef, *İslâmî Târîhçiliğin Doğuşu (İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri)*, çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara, 2002, s. 26-44; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 2. baskı, s. 306.

²⁴⁰ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 22.

²⁴¹ Bkz. ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 91.

²⁴² ez-Zuhrî'nin fetvalarının Muhammed b. Nuh tarafından, üç büyük ciltte fıkıh bablarına göre toplandığı nakledilmiştir. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 23. ez-Zuhrî ve hadis ilmindeki rolüne ilişkin olarak geçmişte ve günümüzde bazı çalışmalar yapılmıştır. Meselâ, İbn Asâkir'in, *ez-Zuhrî* (tahk. Şukrullah b. Ni'metillâh, 1982) adlı eseri; Muhammed Hasan Şurrâb'ın, *el-İmâmu'z-Zuhrî Âlimu'l-Hicâz ve Şam*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1993; Sedat Özçelik'in *İbnu Şihâb ez-Zuhrî'nin Hayatı ve Hadîşçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000 bunlardan bazılarıdır.

²⁴³ Bkz. İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tabakâtu Ulemai'l-Hadîs*, tahk. Ekrem el-Buşî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989, I, 133.

²⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr (el-kısmu'l-mutemmim)*, tahk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, 1987, 3. baskı, s. 321.

Muhtemelen Mâlik, hocasının, diğer birçok Medineli alimde bulunmayan, hasletlerini özlüyordu. Çünkü Rabîa, meseleleri sorgulamanın yanında, problemleri asla çözümsüz bırakmama gibi önemli özelliklere sahipti. Elbette bu problemlerin bir çoğuna re'yi ile çözüm üretti. Nitekim hüküm verirken re'yini çok kullandığından dolayı “Rabîatu'r-re'y” diye isimlendirilmiştir²⁴⁵. “Rabîatu'r-re'yden daha alimini görmedim” diyen Sevvâr b. Abdillâh'a “Hasan ve İbn Sîrîn ondan daha alim değil mi?” diye sorulunca “Hayır Rabîa onlardan daha ileri bir alimdi” cevabını vermiştir²⁴⁶. Fıkhî melekesinin yanısıra Rabîa'nın sünnet bilgisinin de çok iyi olduğuna birçok alim işaret etmektedir²⁴⁷. Medine'de ihtilâflı meseleleri çözümleme konusunda ise Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718) ismi ön plana çıkmıştır²⁴⁸.

Medinenin ilmi seviyesine katkı sağlayan hanım tâbiûn da vardı. Bunların başında Amra bint Abdurrahman (21/642-98/716), Hafsa bint Sîrîn, ve Ummu'd-Derdâ es-Suğrâ gelmektedir²⁴⁹.

1.2.2.1.1.2. Mekke

Hicâz bölgesinin diğer önemli ilim merkezi Mekke'dir. Hz. Peygamber'in fetihten sonra Muaz b. Cebel'i halka dîni öğretmesi için göndermesiyle buradaki ilmi faaliyet başlamıştır. Ancak burada gerçek anlamda ilmî faaliyet, İbn Abbas (ö. 68/687)'in Basra'dan dönüşünden sonra başlamıştır²⁵⁰. Mekke'li tâbiûn alimlerinin ilmi birikiminde en büyük paya da Abdullah b. Abbas sahiptir²⁵¹. Çünkü İbn Abbas burada pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu talebeler içerisinde kendisinden en çok istifade edeni Mucâhid olmuştur²⁵². Mucâhid, İbn Abbas'a (ö. 68/687) defalarca

²⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, IV, 375 (21206); V, 24 (23359); İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 496; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 285; İbn Hıbbân, İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, *el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hıbbân*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı, III, 142; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 157-158.

²⁴⁶ eş-Şîrâzî, s. 65.

²⁴⁷ Bkz. İbn Sa'd, *el-Mutemmim*, s. 324; eş-Şîrâzî, s. 65; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 158.

²⁴⁸ eş-Şîrâzî, s. 63.

²⁴⁹ es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 213; el-Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'an*, VIII, 239

²⁵⁰ Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, Ankara, 1991, s. 62; İbn Abbâs'ın Basra'da yaşadığı hakkında bkz. İbn Ebî Şeybe, VII, 257 (35842).

²⁵¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 19-20.

²⁵² eş-Şâfiî ve bazı alimler, Mucâhid'i Mekke'de gösterirken (eş-Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 28, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 40), Irak'a seyahat ettiğinden ve Kûfe'de bir müddet kaldığından, bazılarınca da Irak ehliindenmiş gibi gösterilmektedir (İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, tahk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut, 1988, s. 57; ed-Dâvûdî, Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Beyrut, ty., II, 306.

Kur'an'ı arz etmiştir²⁵³. Nitekim kendisinin “Ben Kur'an-ı Kerimin tamamını üç defa İbn Abbas'ın huzurunda okudum. Her ayet başında durur, sebebi nüzûlünü ve ahkâmını sorardım” ifadesi²⁵⁴, Mucâhid'in İbn Abbas'tan ne denli istifade ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Mucâhid'in dışında, Atâ b. Ebî Rabâh (27-114/647-732)²⁵⁵, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Ubeyd b. Umeyr (ö. 74/693), Amr b. Dinar (ö. 126/744), Abdullah b. Ebî Muleyke (ö. 117/735), İbn Abbas'ın azatlısı İkrime (ö. 107/725) gibi isimler, tâbiûn döneminde Mekke'nin ileri gelen alimleri arasında yer almaktadırlar²⁵⁶.

Mekke'deki tâbiûn alimlerin iki durumu dikkatimizi çekmektedir. Birincisi, çoğunluğunun mevâlî olması, ikincisi yine çoğunluğunun tefsir sahasında söz sahibi olmalarıdır.

1.2.2.1.2. Irak

Bu dönemde Irak'ta Kûfe ve Basra olmak üzere iki önemli ilim merkezi vardı.

1.2.2.1.2.1. Kûfe

Kûfe'de verimli bir ilmi ortamın oluşmasına, buraya yerleşen sahâbiler öncülük etmişlerdir. Bunların en başında da Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gelmektedir²⁵⁷.

Tâbiûn döneminde Kûfe denildiğinde ilk akla gelen isim, 47 gibi oldukça genç bir yaşta vefat eden İbrahim en-Nahaî'dir (49-96/666-715). Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), Alkame b. Kays (ö. 62/681), Esved b. el-Yezîd (ö. 75/694) ve Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682) gibi, Abdullah b. Mes'ûd'un talebelerini en iyi bilen ve onlara en yakın olanın İbrahim en-Nahaî olduğunu belirtir²⁵⁸. en-Nahaî'nin bizzat kendisi bölgedeki ilim adamlarını şu şekilde sıralamıştır: “İbn Mes'ud'un arkadaşlarından

²⁵³ İbn Sad, V, 466.

²⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 40; İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 37; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 306.

²⁵⁵ İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymî, *Kitâbu Meşâhiri Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1959, s. 81.

²⁵⁶ İbnu'l-Kayyim Mekke'de fetva verenler başlığı altında çoğunun ismini zikretmektedir. Bkz. *İ'lâm*, I, 24.

²⁵⁷ İbnu'l-Kayyim “Kûfe'de fetva verenler” başlığı altında sahâbeden, tâbiûndan ve daha sonrakilerden görüşleriyle halkı aydınlatanların isimlerini sıralamaktadır. Bkz. *İ'lâm*, I, 25-26. Yine aynı şekilde el-Kevserî de, Kûfe'nin ilmi gelişiminde rol oynayanları, “Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullâh İbn Mes'ud'un talebelerinden bazıları” başlığı altında bazı alimleri haklarında kısa malumatlarla tanıtmaktadır. Bkz. el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, *Fıkhü Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum*, neşr. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, Beyrut, ty., s. 43-52.

²⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 145.

insanlara Kur'an'ı okuyan, onlara Hz. Peygamber'in sünnetini öğreten ve insanların problemlerine görüşleriyle cevap veren altı kişi vardır. Bunlar: Alkame, Esved, Mesrûk, Abîde b. Amr es-Selmânî el-Murâdî (ö. 72/691), eş-Şa'bi, Haris b. Kays'tır"²⁵⁹.

en-Nahaî'nin ilmi seviyesi, kendi döneminde hemen fark edilmiş ve akranı olan bilginler onu bir otorite olarak görmüşlerdir. Nitekim Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714) kendisine fetva sormaya gelenlere, "İbrahim en-Nahaî varken bana mı gelip soruyorsunuz" diye hayretini ifade etmiştir²⁶⁰. Yine rivâyet edildiğine göre, kendisine fetva sormaya gelenlere Ebû Vâil (ö. 82/701) "Soracağımı gidip İbrahim en-Nahaî'ye sor, sonra da bana gel, ne dediğini anlat" demiştir²⁶¹. Hakkındaki bu ifadelerden en-Nahaî'nin, cevabı kolay bulunamayacak sorularda başvurulmuş bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim en-Nahaî'nin dışında buradaki ilmi seviyenin yükselmesine onun ailesinden birçok ilim adamı katkı sağlamıştır. Meselâ, Alkame b. Kays (ö. 62/681) ve iki yeğenini; Esved b. Yezîd en-Nahaî (ö. 75/694) ve Abdurrahman b. Yezîd en-Nahaî'nin isimlerini mutlaka zikretmek gerekir²⁶².

Bunların dışında Kâdî Şurayh lakabıyla meşhur Şurayh b. el-Hâris el-Kindî (ö. 78/697), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682), Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714), Amir b. Şerâhil eş-Şa'bî (19-103/640-721), Habib b. Ebî Sâbit el-Kâhilî (ö. 119/737), Suleymân b. Rabîa el-Bâhilî, Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd el-Kâdî, Suveyd b. Gafele, Hayseme b. Abdurrahman, İbn Mes'ûd'un iki oğlu Ebû Ubeyde ve Abdurrahman ve Ebû Hanife'nin hocası Hammad b. Ebî Suleymân (ö. 120/737) da Kûfe'deki ilmi faaliyetlerde öne çıkan isimler arasındadır²⁶³.

1.2.2.1.2.2. Basra

Tâbiûn döneminde Basra'nın önde gelen alimleri el-Hasan el-Basrî (21-110/642-728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Muslim b. Yesâr, Katâde (ö. 118/736), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) ve Suleymân b. Tarhan

²⁵⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 57.

²⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 144.

²⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *Age*, ay.

²⁶² İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 25.

²⁶³ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 25-26.

et-Teymî (ö. 143/760)'dir²⁶⁴. Bunların arasında da en önde Basra ismiyle özdeşleşen el-Hasan el-Basrî gelmektedir²⁶⁵. Medine'de Hz. Peygamber'in hanımlarından Ummu Seleme'nin evinde doğmuşmuştur. Bu yüzden Hasan, sahâbe ortamını yakından tanıma fırsatını elde etmiştir²⁶⁶. 120 sahâbîye ulaştığı belirtilmektedir²⁶⁷. Yaşadığı toplumun sorunlarına karşı kayıtsız kalmamış; vaaz ve nasihatlarıyla meşhur olmuştur. Dönemindeki Abdurrahman b. Muhammed b. El-Eş'as isyanına katılmamış ve katılanlara karşı çıkmıştır²⁶⁸. İsyana katılması konusunda ısrar edenlere, "Allah insanları kılıç ile değil, tevbe ile değiştirir" demiştir²⁶⁹. İyâs b. Muâviye'nin (ö. yak. 122/740) azli üzerine muhtemelen Ömer b. Abdilazîz'in halifeliği döneminde bir süre Basra kadılığı da yapmıştır²⁷⁰.

el-Hasan el-Basrî, Hadîs, Fıkıh, Tefsir, Kelam gibi yeni oluşmaya başlayan disiplinlerde söz sahibi olan çok yönlü bir alimdi. Enes b. Mâlik (ö. 93/711) kendisine bir şey sorarlara, "Bunu mevlamız Hasan'a sorun" diyerek soru sahiplerini el-Hasan el-Basrî'ye yönlendirmiştir²⁷¹. Kendi dönemindeki bazı alimler ise el-Hasan'ı sahabeye²⁷² özellikle yaklaşımları yönünden Hz. Ömer'e benzetmişlerdir²⁷³.

Emevî dönemindeki benimsemediği yönetim anlayışı, el-Hasan el-Basrî'yi sufi bir hayata sevk etmiştir²⁷⁴. Tasavvuf ehli, el-Hasan el-Basrî'nin tasavvuf yolunda imamları olduğunu ve onun izinden gittiklerini ifade etmektedirler²⁷⁵. Fakat onun anlayışının ve toplumsal olaylara yaklaşımının, daha sonra ortaya çıkan ve uzlet olarak anlaşılan sufi anlayışından çok farklı olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.

²⁶⁴ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 24.

²⁶⁵ el-Hasan el-Basrî'nin bazı düşünceleri ve faaliyetleri hakkında bkz. İşcan, M. Zeki, "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan Basri ve Ebu Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar)", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kırgızistan, 2004, s. 27-41; el-Han, Mustafa Saîd, *el-Hasan b. Yesâr el-Basrî el-Hakîmu'l-Vâizu'z-Zâhidu'l-Âlim*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1995.

²⁶⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147.

²⁶⁷ İbn Hıbbân, *Meşâhîr*, s. 88

²⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 163-165; Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 340.

²⁶⁹ İbn Sa'd, *Age*, VII, 172.

²⁷⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Mektebetu'r-Riyad, Riyad, ty., IX, 99.

²⁷¹ İbn Ebî Şeybe, VII, 232 (35595); İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, s. 21.

²⁷² İbn Ebî Şeybe, VII, 232 (35593).

²⁷³ İbn Ebî Şeybe, VII, 232 (35603).

²⁷⁴ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 135-140.

²⁷⁵ Karadeniz, Osman, "el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", 137.

Bununla birlikte Schacht, el-Hasan el-Basrî'yi bir fakih, hatta bir muhaddis olarak bile görmemektedir²⁷⁶. Ancak el-Hasan el-Basrî'nin hukuki görüşlerinin ve fetvalarının yedi cildde toplandığı rivâyetleri dikkate alındığında²⁷⁷, Schacht'ın iddiasının çok da tutarlı olmadığı ortaya çıkacaktır²⁷⁸.

İlmi faaliyetlerde ismi duyulan bir diğer Basralı alim Enes b. Malik'in (ö. 93/711) kölesi olan Muhammed b. Sîrîn el-Ensârî el-Basrî (33-110/653-729)'dir²⁷⁹.

Fıkıh, Hadîs ve tefsir ilimlerinde isminden söz ettiren Basralı alimlerden biri de Katâde b. Diâme (ö. 118/736)'dir²⁸⁰.

Bunların dışında eserlerde isimlerine sıkça karşılaştığımız Basralı tâbiûn alimlerinden bazıları ise şunlardır: Humejd b. Tîreveyh el-Huzâî el-Basrî, Ebû Ubeyde et-Tavîl (68-142/687-759), Halid b. Mihrân el-Basrî, Ebû'l-Munâzil el-Hazzâ (ö. 141/758), Davud b. Ebî Hind el-Kuşayrî el-Basrî (50-140/671-757)'dir.

1.2.2.1.3. Suriye

Hz. Ömer'in halkı eğitmesi için gönderdiği Abdurrahman b. Gunm el-Eş'arî (ö. 78/697), Suriye'deki ilmi faaliyetlere katkı sağlayan ilk şahıslardan biridir. Ancak bu dönemde ilmi alanda Suriye'de adı en çok duyulan bilgin, Mekhûl (ö. 112/730) olmuştur.

Suriye'nin belki en önemli şahsiyeti, hem idareciliğiyle hem de ilmiyle isminden söz ettiren Ömer b. Abdilazîz'dir. Uygulamaları Emevî yöneticilerinden ziyade, ilk dört halifeye benzediğinden, alimlerce Hulefâ-i Râşidin'in beşincisi olarak görülmüştür. Bu hususta neredeyse alimler arasında ittifak oluşmuştur²⁸¹. Bu nedenle de öteki Emevî (Muâviye müstesna) ve Abbasî halifelerinin görüşlerine İslâmî ilimlerde bir önem atfedilmezken onun özellikle hukuka ilişkin görüşlerine büyük önem verilir²⁸². Leys b. Sa'd onu, görüşlerinde isabetli ve geçmişte neler olduğunu çok iyi bilen biri olarak tanıttıktan sonra, sünnetlerin ihyasına ve dînin

²⁷⁶ Bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 229; Hasan, Ahmet, "İlk Fikhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları", XXIX, 322 (21. dipnot).

²⁷⁷ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî, *el-İhkâm fi Usûl'l-Ahkâm*, (II mücellerde VIII cilt), Mısır, h. 1347, V, 97; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 24.

²⁷⁸ Hasan, Ahmet, "İlk Fikhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları", a.y.

²⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 214.

²⁸⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, V, 278.

²⁸¹ Alimlerin bu konuyla ilgili düşünceleri için Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*, s. 72-80.

²⁸² Özen, Şükrü, İslâm Hukuk Düşüncesinin *Aklileşme Süreci* (Başlağıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1995, s. 192.

uygulamasına ciddiyetle çalıştığını ifade etmiştir²⁸³. İmam Malik ise, diğer özelliklerinin yanı sıra, hilafet süresi yönünden de Hz. Ebû Bekr'e benzetmiştir²⁸⁴.

Bunların dışında Ebû İdris el-Havlânî ed-Dımaşkî (ö. 78), Şurahbîl b. es-Sımt, Abdullah b. Zekerıyya el-Huzâî, Kabîsa b. Zueyb el-Huzâî, Hıbbân b. Umeyye, Suleymân b. Hubeyb (Habîb) el-Muhâribî, Hâlid b. Ma'dân da bölgedeki ilmi faaliyetlere önemli katkılar sağlamıştır²⁸⁵.

1.2.2.1.4. Mısır

Yukarıda zikrettiğimiz beldelere nazaran bu dönemde Mısır'ın adı ilmi alanda daha az duyulmuştur. Bu bölgeye bazı sahâbîlerin yerleştiği belirtilmektedir. Onlardan Abdullah b. Amr Mısır'da h. 61 tarihinde vefat etmiştir²⁸⁶.

Tâbiûn döneminde Ömer b. Abdilazîz'in, sünneti öğretmesi için, İbn Ömer'in kölesi Nâfî'yi buraya göndermiş olduğu rivâyet edilmektedir²⁸⁷.

Mısır'a ilmi anlamda en çok katkı sağlayan, müftî olarak oraya giden, Ezd oğulları azatlısı olan ve Ebû Recâ künyesiyle de tanınan Yezîd b. Habîb (ö. 128) olmuştur. Mısırlılar'ın ancak Yezîd b. Habîb oraya gittikten sonra sünneti öğrendikleri belirtilmektedir²⁸⁸. 75 yaşında h. 128/745'te ölen Yezid b. Ebî Habîb, söylendiğine göre tüm hadîs türlerini Mısır'a taşıyan ilk kişidir. Keza onun, helal ve haram ve daha genel konuları tartışan ilk kişi olduğuna inanılmaktadır²⁸⁹. Bunun dışında Bukeyr b. Abdillâh b. el-Eşec'in ismi de kaynaklarda geçmektedir²⁹⁰. Aslında bu bilgiler bile, ilmi faaliyetin Mısır'da geç bir dönemde başladığını ve çok da canlı olmadığını göstermektedir.

1.2.2.1.5. Mağrib

Tâbiûn dönemindeki ilmi faaliyetler bakımından kaynaklarda adı nadir geçen bölgelerden biri de Mağrib'dir. Mağrib'in fethinden sonra bazı sahâbîler İfrikiyye'ye gelerek insanlara Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetini öğretmişlerdir. Bunların arasında Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-As'ın da

²⁸³ Bkz. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 387-388; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, IV, 97.

²⁸⁴ el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, Suleymân b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad, 1986, III, 941.

²⁸⁵ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 26.

²⁸⁶ Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 55.

²⁸⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik* I, 41; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 100.

²⁸⁸ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 129; Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 31; Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 55.

²⁸⁹ Juynboll, *Hadîs Târîhinin Yeniden İnşası*, s. 43.

²⁹⁰ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 27.

isimleri geçmektedir. Bu sahâbîlerin ardından, onların tâbiû öğrencileri insanlara Kur'an ve sünnet öğretmeyi sürdürmüşlerdir. Bunların arasında Ebû Saîd el-Makbûrî (ö. 100/718), İkrime (ö. 107/725), Suleymân b. Yesâr (ö. 107/725) gibi önemli tâbiûler de vardır²⁹¹.

Öte yandan Ömer b. Abdilazîz, diğer bazı bölgelere olduğu gibi buraya da insanlara Kur'an ve sünneti öğretmesi için Abdurrahman b. Râfi', Bekr b. Sevâde ve Abdullah b. el-Muğîra gibi on tâbiû fakîhini resmi olarak görevlendirmiştir. Bu kişiler bölgenin ilmi yönden gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Ayrıca, aslen İfrikiyye'li olan Uley b. Rabâh, Ziyâd b. En'um gibi tâbiûn alimleri de mescidlerde halkın eğitimine yardımcı olmuşlardır²⁹².

Tâbiûn dönemi ilmi merkezleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra, araştırmamıza bu dönemdeki uydurma rivâyetlerin artması konusunda devam etmek istiyoruz. Çünkü bu olay, dönemin bütün alimlerini ve çalışma alanlarını ilgilendirmektedir.

1.2.2.2. Uydurma Rivâyetlerin Artması

Sahâbe devrinin sonuna doğru başgösteren siyâsi ve fikrî cereyanlar bu devrede hız kazanmış, her bir fırka ve mezhep, sahip oldukları görüş, düşünce ve inancı dîni bir delille kuvvetlendirmek ve bunları muhaliflerine kabul ettirmek için geniş bir hadîs uydurma faaliyetine girişmişlerdir. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728); "Önceleri isnaddan sormazlardı..." sözü hadîs uydurma faaliyetinin fitnelerle başladığını sarîh olarak anlatmaktadır²⁹³. Bilindiği gibi, bu dönemin en büyük fitneleri, Hz. Osman'ın şehadeti (h. 35), Cemel Vakası (h. 36), Sıffîn savaşı (h. 37-38), Hâricîlerin bir kısmının ortadan kaldırıldığı Harûra katliamı (h. 38), Kerbelâ fâciası (h. 61) vs. olaylardır²⁹⁴. Bu olayların ardından oluşmaya başlayan fırkalar, hadîs uydurma faaliyetine öncülük etmişlerdir.

Fırkalarca hadîs uydurulduğu bizzat kendi bağlılarınca da ifade edilmiştir. Bir Hâricî'nin "Bu hadisler dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz! Biz bir

²⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Kurt, Ali Vasfî, *Endülü's'de Hadîs ve İbn Arabî*, İstanbul, 1998, s. 95-114.

²⁹² Bu şahıslar ve yaptıkları faaliyetler hakkında bilgi için bkz. Kurt, Ali Vasfî, s. 101-107.

²⁹³ Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, I, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 79 (472); et-Tirmizî, *Sunen*, el-İlel, V, 740; el-Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, s. 122; İbn Sîrîn'in bu ifadesi, (من... كان صاحب سنة كتبوا عنه ومن لم يكن صاحب سنة لم يكتبوا عنه) şeklinde de rivâyet edilmiştir. Bkz, el-Hatîb, *el-Kifâye*, a.y.

²⁹⁴ Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 34.

düşünceyi benimsetmek istediğimiz zaman onu hadîsleştirirdik”²⁹⁵ itirafı fırkaların bu konudaki tutumlarını yansıması açısından önemlidir²⁹⁶. Öte yandan sözünün başında sarfettiği ‘Bu hadisler dindir’ cümlelerinin İbn Sîrîn’in cümleleriyle aynı olması dikkate değerdir.

Hilâfetin Emevilere intikali, Şiânın iktidara karşı husumetini artırdığı gibi kendilerini destekleyecek hadîsleri uydurmalarına da yol açmıştır. Bir Şia imamı olan İbn Ebi’l-Hadîd’in şu sözleri hem hadîs uydurmacılığının kaynağını hem de amacını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Bil ki fadâil ile ilgili yalan hadîslerin aslı Şia cihetinden gelmiştir. Onlar bidayette imamları hakkında muhtelif hadîsler uydurmuşlardır. Onları hadîs vaz’ına sevkeden âmil ise hasımların düşmanlığı idi...”²⁹⁷. Bu ifadelerinin ardından İbn Ebi’l-Hadîd, uydurma olarak gördüğü hadîslere örnekler vermektedir.

Yine bizzat Hz. Ali taraftarı olan Abdurrahman b. Ebî Leylâ’nın Hz. Ali’den nakilde bulunanları duyduğunda söylediği şu sözler, Şia’nın bu faaliyetteki payının büyüklüğüne en açık delildir: ‘Ali ile meclislerde bulunduk, sohbet ettik, onu yüceltmek isteyenlerin söylediği gibi bir şey söylediğini görmedik. Ali’ye, Hz. Peygamber’in amcasının oğlu ve damadı, Hasan ve Hüseyin’in babası olmak, Bedir ve Hudeybiyye’de hazır bulunmak yetmez mi?’²⁹⁸.

eş-Şa’bî’nin (19/640-103/721) “Bu ümmeten hiç bir ferd hakkında, Hz. Ali üzerine olduğu kadar yalan söylenmemiştir”²⁹⁹ ifadesi de hadîs uydurma faaliyetinde Şia’nın rolünün büyüklüğünü gösterecek niteliktedir.

Hadîs uydurma faaliyeti sadece Şia ile sınırlı kalmamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan birçok fırkanın yanısıra Emevîler de kendilerini destekleyecek rivâyetler uydurmaktan geri durmamışlardır³⁰⁰.

Kıscası, İslâm tarihinin oldukça erken bir döneminde başlayan siyâsî, itikâdî, fikhî v.b. ihtilaflar ve tartışmalarda tarafların, kendi görüşlerini

²⁹⁵ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 123.

²⁹⁶ Hatiboğlu, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, önsöz, s. IV.

²⁹⁷ Bkz. İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1954, III, 26.

²⁹⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 112-113; Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 34.

²⁹⁹ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 82.

³⁰⁰ Emevîler’in kendilerini desteklemek için uydurduğu rivâyetler hakkında bkz. Hatiboğlu, *Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, s. 44-45.

meşrûlaştırmak veya haklılıklarını göstermek için binlerce hadîs uydurdıkları bir gerçektir³⁰¹.

Hadîs uydurma faaliyetlerinin artması, dönemin alimlerini buna karşı önlem almaya sevketmiştir. Hadîs rivâyetini üstlenen alimler, isnad sorma, hadîsleri yazma ve tedvin etme gibi önlemler alırken, fakîh olan alimler ise, kullanacakları hadîsleri seçmede daha titiz davranmaya başlamışlardır. Ayrıca uydurma faaliyeti ilmi disiplinlerin özellikle de hadîs ilminin oluşumunu da hızlandırmıştır.

1.2.2.3. İlmî Disiplinlerin Oluşumu

Kronolojik sıra itibariyle ilimlerin teşekkülünü ve düşünce sistemlerinin oluşumunu tespit etmek hayli güçtür³⁰². Tâbiûn döneminde, kronolojik olarak belli bir sıralamadan bahsedememekle birlikte, bütün ilmî disiplinlerin teşekkül sürecinde olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim tâbiûn dönemi alimlerinin kendi hocalarının ya da arkadaşlarının ilgi alanlarını açıklarken kullandıkları ifadeler, bunu göstermektedir. Meselâ, Katâde (ö. 118/736) “Helal-haramı en iyi bilen el-Hasan el-Basrî; haccın yapılışını en iyi bilen Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ve tefsiri en iyi bilen İkrime’dir” demiştir³⁰³. Bir başka rivâyette ise “Tefsiri en iyi bilen Mucâhid, haccın yapılışını da en iyi bilen Atâ’dır” ifadeleri yer almaktadır³⁰⁴. Yine bu dönemin sonlarında yaşayan Muğîre b. Miksem (ö. 136/754)’in “Diyet, yargı işlerini ve tarihi en iyi bilen eş-Şa’bî (ö. 103/721); namaz, zekât, helal ve haram meselelerini en iyi bilen İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715); hac menasikini en iyi bilen Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)³⁰⁵; tefsiri en iyi bilen Saîd b. Cubeyr; ticaret konularını en iyi bilen İbn Sîrin idi. el-Hasan el-Basrî ise bütün bunların efendisi idi”³⁰⁶ ifadeleri de bu dönemde hemen bütün İslâmî ilim alanlarının tohumlarının atıldığını göstermektedir.

Dönemin alimlerinin kullandığı bu ifadelerde bazı alimler ve ilgili alanları hakkında ittifak varken, bazı alanlar için farklı alimlerin isimleri söylenmiştir. Farklı alanlar için birbirinden farklı isimlerin söylenmesinin nedeni, ifadeleri nakledilen

³⁰¹ Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, s. 178.

³⁰² Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 52.

³⁰³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 163; el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Târîh*, I, 395.

³⁰⁴ Bu konuda farklı bir rivâyet için bkz. İbn Hallikan, *Vefayâtu’l-A’yân*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut, 1968; II, 372.

³⁰⁵ İbn Sa’d, *Age*, V, 468; el-Fesevî, *el-Ma’rife*, I, 396.

³⁰⁶ Kal’acî, *Mevsûatu Fıkı’l-Hasan el-Basrî*, I, 19.

alimlerin, yakın oldukları ya da tanıdıkları alimler hakkında değerlendirme yapmış olmalarıdır.

İlmi disiplinlerin oluşum süreciyle, her bir ilim dalında tâbiî alimler eserler de vermeye başlamışlardır. İbn Haldûn'un belirttiğine göre, Hz. Ali'nin tavsiyesiyle nahve dair ilk kitap yazan, Kinâne oğullarından Ebu'l-Esved Zâlim b. Amr ed-Duelî (ö. 99/717-8)'dir³⁰⁷. Bunun dışında tâbiûn dönemi alimleri, hadîs, tefsir ve fıkıh alanlarında eserler vermeye başlamışlardır.

Tâbiûnun yazdığı belirtilen kitapların çoğunluğunun, belki de dönemin ilgi alanının genelde fıkıh olması nedeniyle, fikhî içerikli olduğu görülmektedir. Bu dönemde yazılan eserleri ilgili bilim dalını incelerken vereceğiz. Bu kısa girişten sonra bu dönemdeki İslâmî ilimleri genel hatlarıyla incelemeye geçebiliriz.

1.2.2.3.1. Siyer-Mağazî

Bu dönemde siyer-mağazî çalışmaları hadîs çalışmalarıyla birlikte yürütülmüştür. Hadîslerin yazımı ve tedvini sırasında bazı tâbiîler, siyer-meğâzî alanına özel ilgi duymuşlar, bu yöndeki rivâyetleri bir araya getirmişlerdir. Bunların başında Hz. Osman'ın oğlu Ebân b. Osman b. Affân (ö. 100/718), Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/713), Şurahbil b. Sa'd (123/741), Vehb b. Munebbih (110/728), İbn Şihâb ez-Zuhrî, Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm (yk. ö. 130/748). Asım b. Ömer (yk. ö. 119/737), Musa b. Ukbe (ö. 141/758) ve diğerleri gelmektedir³⁰⁸.

Mağazî alanındaki ilk telifin Urve b. ez-Zubeyr b. el-Avvâm el-Esedî (ö. 94/713)'ye ait olduğu belirtilmektedir³⁰⁹. Bunu eş-Şa'bî (19/640-103/721), İbn Şihab ez-Zuhrî (ö.124/742) ve diğer bazı alimlerin takip ettiği belirtilmektedir³¹⁰. Siyer alanındaki ilk telifin İbn Şihab ez-Zuhrî'ye ait olduğu belirtilmektedir³¹¹.

Bu devirde, şehirler, bölgeler ve coğrafya konusunda da bilgi veren, fütühat kitaplarının ilk örneklerinin ortaya çıktığı müşahede edilmektedir. Fütühat ve mahalli tarih konusunda ilk eser verenler, bu dönemde daha ziyade Mısır'da yetişmişlerdir.

³⁰⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdolvâhid Vâfi, Kahire, h. 1401, III, 1266.

³⁰⁸ Meğâzî ilminin doğuşu ve ilk önemli şahsiyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 19-72.

³⁰⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 101; Urvenin eseri Ebu'l-Esved'in rivâyetlerine dayanılarak M. Mustafa el-A'zamî tarafından '*Mağâzî Rasûlillah li-Urve b. ez-Zubeyr*' (Riyad, 1401/1981) adıyla neşredilmiştir.

³¹⁰ ez-Zuhrî'ye nispet edilen eser, *el-Mağâzî en-Nebeviyye* adıyla Suheyl Zekkâr'ın tahkikiyle 1981 tarihinde Dımaşk'ta basılmıştır.

³¹¹ Koçyiğit, Koçyiğit, Talat, *Hadîs Târîhi*, Ankara, 1997, s. 208 -209.

Bunlar arasında, meşhur Mısır tarihçisi İbn Abdilhakem (ö. 257/871) in kaynaklarından biri olan Ebû Kabîf'yi (ö. 128/745), yine Mısır'da yetişen ve *Târihu Mısır* adlı kitabı ile Muhammed b. İshak, et-Taberi, el-Belâzurî ve İbn Abdilhakem'in kaynaklarından biri olan ve aynı zamanda Hadîs ve Fıkıh çalışmaları da bulunan Yezîd b. Ebî Habîb'i (ö. 128/745), el-Hâris b. Yezid el-Hadramî'yi (ö. 130/747) ve Abdullah b. Ebî Ca'fer'i (ö. 135/752) zikredebiliriz³¹².

1.2.2.3.2. Fıkıh

İslâm hukuku/fıkıh, İslâmi ilimler arasında, ilk teşekkül etmeye başlayan ilim dalı olmuştur³¹³. Hz. Peygamber ve Sahâbîler devrinde ilke ve esasları belirginleşmesine rağmen³¹⁴, sistemli olmaya ve müstakil bir araştırma alanı haline gelmesi tâbiûn döneminden itibaren başlamıştır³¹⁵.

Bu dönemde fıkıh ilişkin literatür yaygınlık kazanmış, fıkıh ve fakîh tabirleri eserlerde sıkça kullanılır olmuştur. Meselâ, tâbiûndan Ebû Bekr b. Abdirrahman el-Mahzûmî'nin (ö. 94/713) bir görüşü naklederken “Yetiştığım fukahâmızdan herkes bu görüşteydi” dediği nakledilmektedir³¹⁶.

Dönemin alimlerinden eş-Şa'bî'nin, hem fıkıh hem de fukâhâ tabirlerini kullandığını görmekteyiz. Hatta o, dönemindeki alimleri, “fakîhdir”, “fakîh değildir” gibi kavramları kullanarak değerlendirmeye de tabi tutmuştur³¹⁷.

Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117/735) “İbn Ömer'den daha fakîh, İbn Abbas'dan daha bilgili birini görmedim”³¹⁸ sözü, dirâyet ve rivâyet ayırımının belirginleşmeye başladığını gösterdiği gibi, fıkıhın müstakil bir niteliğe kavuştuğuna da işaret etmektedir.

Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-712) ile karşılaşan Abdullah b. Ömer (ö. 74/693). “Ey Ebu's-Şa'sâ (Yâ Câbir)! Sen Basra'nın fakihlerindensin, kıyas yapma. Sadece Kur'an-ı nâtik (sarih) ile veya uygulanmış bir sünnet ile fetva ver! Çünkü bundan başka birşey yaparsan hem kendin helak olursun, hem başkalarını helak edersin”

³¹² Aycan, İrfan – Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, DİBY, Ankara, 1999, 2. baskı, s.134.

³¹³ Yaman, Ahmet, “İslâm Hukuk Literatürünün Ortaya Çıkışı, Gelişmesi ve 1980 sonrası için İslâm Kamu Hukuku Edebiyatına İlişkin Arapça Bir Bibliyografya Denemesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1995, XXXI, sayı: 3, s. 107.

³¹⁴ Görmez, *Metodoloji*, s. 52.

³¹⁵ Hasan, Ahmet, “İlk Fıkîh İslâm Mezheplerinin Kaynakları”, XXIX, 319 (17. dipnot).

³¹⁶ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), 21 (II, 577, no: 55).

³¹⁷ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 83.

³¹⁸ İbn Kayyîm, *İ'lâm*, I, 18.

dediği nakledilmiştir³¹⁹. Bu rivâyet de tâbiûn döneminde fikhın, diğer branşlardan ayrılarak müstakil bir ilim hüviyetine büründüğünü göstermektedir.

Bununla birlikte, nakledilen bazı rivâyetlerden, tâbiûn döneminde fıkıh kavramının oldukça geniş bir anlamı çağrıştırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Saîd b. Cubeyr “dinde fıkıh” deyiminin ne olduğu sorusuna “Allah’ın emrini, yasakladığı şeyleri ve bilinmesini emrettiği Hz. Peygamber’in sünnetini bilmek ve onu bildiğin şekliyle muhafaza etmektir” cevabını vermiştir³²⁰.

Yine bu dönemin önemli bir aliminden aktarılan bir rivâyette fıkıh teriminin, zühdü bile içine alan, oldukça geniş bir kavram olarak kullanıldığını göstermektedir. Rivâyete göre sûfî Ferkad ismiyle meşhur Ferkad es-Sebhî (es-Sencî) (ö. 131/748-9), el-Hasan el-Basrî’ye bir soru sorar ve aldığı cevap üzerine “fakihler sana muhalefet ediyor” der. Bunun üzerine Hasan “Ferkadcık, sen gözünle hiç fakih gördün mü? Gerçek fakih dünyayı hakir gören, Ahireti düşünen, derin din bilgisine sahip olan, ibadetlerini aksatmayan, takva sahibi, müslümanların namuslarına ve mallarına göz dikmekten kendisini alıkoyan ve toplumun hayrını isteyendir” cevabını verir³²¹.

Hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru, hadîslerin toplanması hareketi başladığı sıralarda ilim ve fıkıh tabirleri birbirlerinden iyice ayrılmaya başlamıştır. İlim kelimesi gelenek, yani hadîs ve eser manasında, fıkıh kelimesi de özellikle aklın tatbiki üzerine bina edilen bilgi ve bağımsız kararlar için kullanılmaya başlanmıştır. Zamanın ilerlemesiyle, fıkıh teriminin kapsamı gittikçe daralmış ve sonunda sadece fikhî meselelerde, hatta tamamen fıkıh literatüründe kullanılır olmuştur³²².

Tâbiûn dönemi, önde gelen alimlerinin çoğunluğunun fıkıh alanında faaliyet gösterdikleri bir dönemdir³²³. Medine’de yaptıkları önemli fikhî faaliyetlerden dolayı yedi kişiden oluşan bir alim grubu, daha önce ifade ettiğimiz gibi, “Fukahâ Seb’a el-Medine” olarak adlandırılmışlardır. Yine Saîd b. Museyyib, Urve b. ez-Zubeyr (ö.

³¹⁹ Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime 20, (I, 54, no: 166); İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 30; el-Hatîb, el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-Mutefakkîh*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1980, II, 163; İbnu’l-Kayyim, rivâyetin “kıyas yapma” kısmını “fetvâ verme” şeklinde nakletmektedir. Bkz. *İlâm*, I, 59.

³²⁰ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 54.

³²¹ el-Gazâlî, Ebû Hamid et-Tûsî, Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* (el-İrakî’nin *el-Muğni an Hamli’l-Esfâr fi’l-Esfâr fi Tahrîci ma fi’l-İhyâi mine’l-Ahbâr* ile birlikte), Kahire, 1933, I, 29.

³²² Hasan Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev: Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul, 1999, I. Baskı, s. 31-32.

³²³ Bu isimlerden bazılarını el-Ya’kubî, *Târih*’in de zikretmiştir. Bkz. III, 27.

94/712), Ebû Bekr b. Abdirrahman gibi Medine’li pek çok meşhur alimin vefat yılı olan h. 94 yılı “Senetu’l-Fukaha” (fakihlerin yılı) olarak adlandırılmıştır³²⁴.

Bu dönemin Medine’sini fikhî perspektiften değerlendiren M. Yûsuf Guraya şöyle demektedir: “Malik’ten önceki nesilde Medîne ulemasının ağırlıklı uğraşısı fıkıh idi. Onlar, hür ve rasyonel fikhî aktiviteleri dolayısıyla fukahâ diye bilinirler. Daha sonraki teknik boyutuyla, şifahi nakil anlamında hadîsle oldukça az ilgilenmişlerdir”³²⁵. Guraya bu ifadelerini Medine için kullansa da, diğer beldelerde de durum çok farklı değildi. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hemen her bölgede dönemin önde gelen alimlerinin çoğunluğunun uğraşı alanı fıkıh olmuştur.

Ancak bu bu fikhî faaliyet bir önceki dönemle farklılık arz ediyordu. Çünkü Raşit halifeler döneminde günlük yaşayış, sosyal hayat ve yönetimle yakın ilişki içinde olan fikhın, pratik bir karakter arz ettiği, tâbiûn devrinde ise giderek ferdileştiği ve nazarî bir mahiyet kazandığı görülür. Bir başka ifade ile, tâbiûn döneminden önce problemlere çözüm üretme faaliyetinin de adı olan fıkıh, tâbiûn döneminde mücerret nazarî bir disiplin haline gelmeye başlamıştır.

Bu değişimin sorumlusu ise Emevî idarecileridir. Zira Emevî idarecilerin çoğunluğunun müslümanları rahatsız eden uygulamaları ve bazı büyük alimlere yaptıkları baskı ve işkencelerle, Ömer b. Abdilazîz ve Abdulmelik b. Mervân (ö.86/705) gibileri dışındaki Emevî halifelerinin dînî ve fikhî meselelere karşı ilgisiz tavırları, fikhın ferdî gayretlerle ve hoca-talebe ilişkisi içinde ekolleşerek gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca, bu dönemde fikhın ayrı bir ilim dalı halinde okutulup fakihlerce verilen fetvaların ilim meclislerinde tartışılması ve farklı görüşlerin ortaya çıkması da fikhın giderek gündelik hayattan uzaklaşıp mücerret nazarî bir ilim haline gelmesinin başlıca sebepleri arasında yer alır. Böylece daha önce vakıadan ve fiilî durumdan kaynaklanan fikhî çözümler, faraziyelerle ortaya konulmuşur³²⁶.

³²⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 143, 181, 208; et-Taberî, *Târîh*, IV, 25; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 245, 418, 447; İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvattâ mine’l-Meânî ve’l-Mesânîd*, tahk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Magrib, 1982, 2. baskı, VI, 307.

³²⁵ Guraya, Muhammed Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Mâlik’in Muvattâu Özelinde*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara, 1999, s. 139.

³²⁶ Abdulkadir, *Nazra*, s. 114; ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu’l-Fıkhîyyi’l-Amm-el-Fıkhü’l-İslâmî fî Sevbîhi’l-Cedîd*, Dımaşk, 1968, I, 168; Musa, Muhammed Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 230; Özen, Şükrü, *Aklileşme Süreci*, s. 66.

Tâbiûn döneminde fıkıh alanındaki canlılık, kendisini dönemin alimlerinde yazılan eserlerde de göstermiştir. Bu dönemde birçok alimin fıkıh alanında eser yazdığı belirtilmektedir. Ancak bu eserlerden çok azı günümüze ulaşmıştır. Günümüze ulaşanların en önemlilerinden birinin Zeyd b. Ali'nin el-Musned'i/el-Mecmû' olduğu belirtilmektedir. Bu eser bazılarınca, tarih itibariyle bize ulaşmış en eski sistematik fıkıh eseri olarak kabul edilirken³²⁷, bazıları bu görüşe karşı çıkmaktadırlar.

Zeydîler, bu eserin imamları Zeyd b. Ali'ye ait olduğundan hiçbir şüphe duymamaktadırlar³²⁸. Muhammed Hamidullah da eserin İmam Zeyd'e aidiyetinin sahih olduğu kanaatindedir. Nitekim o bazı çalışmalarında bu eserin, günümüze ulaşan ilk etraflı fıkıh eseri olduğunu ifade eder³²⁹. Ancak eserin İmam Zeyd'e aidiyetini şüpheli bulanlar da çeşitli delillerle bunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Meselâ, Muhammed Yûsuf Musa, eserin Zeyd b. Ali'ye ait oluşunu hem metin ve muhteva hem de rivâyet açısından şüpheli görmekte ve şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "...üstelik bu mecmuayı, sünnilerden çok Şîî fakihlerini tanıtmaya çalışan İbn Nedim gibi bir Şîî tarihçi bile el-Fihrist adlı kitabına almamıştır"³³⁰.

İmam Zeyd (ö. 121-2/738) bu eserini babası kanalıyla, dedesi Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetlerden oluşturmuştur. Eseri ezberleyip, gelecek nesillere aktaran Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsıtî'dir (ö.yak. 150/767). Eseri Ebû Hâlid'in tek başına rivâyet etmesi; Ebû Hâlid'den de onu, İbrahim b. Zibrikân et-Teymî'nin yine tek başına nakletmesi de tartışmalara yol açmıştır. Ancak bu durum Zeydîlerin, eserle ilgili kanaatlerini etkilememektedir³³¹. Çünkü onlara göre İmam Zeyd'in en yakın dost ve öğrencilerinden çoğu, kendisiyle birlikte öldürülmüş ve ondan bu kitabı dinlemiş olanlar arasından ancak Ebû Hâlid kurtulabilmiştir. Nitekim bu kitabın tamamını, Ebû Hâlid'den rivâyet eden İbrahim b. Zibrikân ona: "Sen

³²⁷ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)*, (Mukaddime), tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Muessesetu el-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, San'a, 2002, I. baskı s. 57; *Musned*, cem: Abdulazîz b. İshâk el-Bağdâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983; ayrıca bkz. Yaman, Ahmet, "İslâm Hukuk Literatürü", s. 111.

³²⁸ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)*, (Mukaddime), s. 57-60.

³²⁹ Hamîdullah, Muhammed, *İslâmın Hukuk İlmîne Yardımları*, derleyen: Salih Tuğ, İstanbul, 1962, s. 8, 76, 123, 136; a.mlf, *İslâm Hukuku Etüdüleri*, (Makaleler Külliyyatı), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 184.

³³⁰ Musa, M. Yûsuf, *Fıkıh-ı İslâm Târîhi*, s. 289.

³³¹ Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)*, (Mukaddime), s. 57.

bunu, yalnız başına İmam Zeyd'den nasıl işittin?" diye sormuş, o da: 'Zeyd'in bunu dinleyen bütün öğrencileri öldürüldü, sadece ben kurtuldum' demiştir"³³².

Tartışılan bir başka konu ise, Zeyd b. Ali'nin bir de hadîsle ilgili *el-Mecmû'l-Hadîsî* adlı eserinin olup olmadığıdır. Bu konudaki genel kanaat, her ikisinin aynı eser olduğu yönündedir. Muessesetu el-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye tarafından basılan ve en son basım olarak bildiğimiz elimizdeki nüshada ise, bu ikisinin aynı eser olduğunu belirtilmesinin yanında, eser "el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî" adıyla da basılarak bu iki eserin aynı eser olduğu ifade edilmiştir³³³. Tezimizin farklı yerlerinde de bu nüshayı, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)* künyesini vererek kullanacağız. Kullanacağımız diğer nüshaya ise "*Musned*" diyeceğiz.

Tâbiûn tarafından yazıldığı belirtilen pek çok eser ise çeşitli nedenlerle elimize ulaşmamıştır. Meselâ, Urve'nin (ö. 94/712) kitaplarını Harre vakasında yaktığı, sonrasında ise bundan pişmanlık duyduğu belirtilmektedir³³⁴. İbn Nedîm'in verdiği bilgiye göre Mekhûl eş-Şâmî'nin (ö. 112/730) *Kitâbu's-Sunen fi'l-fikh* ve *Kitâbu'l-Mesâil fi'l-fikh* adlı eserleri vardır³³⁵. Yine onun, *Kitâbu'l-Hac* isimli eserine bazı kaynaklarda atıflar yapıldığını da görmekteyiz³³⁶.

el-Hasan el-Basrî'nin fetvalarının fıkıh bablarına göre tanzim edilerek 7 büyük kitap (asfar) halinde bir araya getirildiği³³⁷; ez-Zuhrî'nin fetvalarının ise Muhammed b. Nuh tarafından 3 büyük kitap halinde düzenlendiği belirtilmiştir³³⁸.

eş-Şa'bî'nin (19/640-103/721) zekât ve ferâiz konularıyla ilgili üç tomar hacmindeki hadîsleri, talebelerine bizzat kendisinin imla ettirdiği³³⁹, talakla ilgili hadîsleri de hacimli bir bab altında topladığı nakledilmektedir³⁴⁰. Yine eş-Şa'bî'nin

³³² Şener, Abdulkadir, "İmam Zeyd b. Ali, Musned", *AÜİFD*, 1969, XVII, 339 (Zeyd b. Ali, *Musned*, s. 380'den naklen).

³³³ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fikhî)*, Mukaddime.

³³⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 75; el-Hatîb, el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, tahk. Yûsuf el-Işş, byy, 1974, 2. baskı, s. 60; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 176; Sezgin, Fuad, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmud Fevzî Hicâzî ve arkadaşları, Riyad, 1991, I/3, 3-9.

³³⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 318.

³³⁶ İbn Raceb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, tahk. es-Seyyid Subhi Câsim el-Humeyd, Bağdat, ty., s. 389-390.

³³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, II, 97; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 24.

³³⁸ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 23.

³³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 355 (2228).

³⁴⁰ Bkz. er-Râmehurmuzî, Hasan b. Abdurrahman (ö. 360/971), *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvi ve'l-Vâî*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, bsy., 1984, 3. baskı, s. 609; Hatîb, *Cami*, II, 285.

yanında, fıkıhla ilgili hadîsleri ihtiva eden kendisine özel bir hadîs mecmuasının bulunduğu ve bunu ona başkalarının kıraat ettiği belirtilmektedir³⁴¹.

ed-Dahhâk b. Muzâhim'in (40-105/660-723) de, talebelerine hac menasiki hakkında bir kitap imla ettirdiği belirtilmektedir³⁴². Ayrıca, Ebu'z-Zinad Abdullah b. Zekvân'ın bildirdiğine göre, yine ed-Dahhak b. Muzâhim helal ve haram olan şeyleri kaleme almıştır³⁴³.

Emevî Halifesi Ömer b. Abdilazîz, Medine'ye geldiğinde, birisi Hz. Peygamber'e diğeri de Hz. Ömer'e ait "Kitabu's-Sadakât" isimli iki eski metni aratmış; bulununca da çoğaltılmasını emretmiştir³⁴⁴.

Abdullah b. Amr b. As'ın öğrencisi olan Huseyn b. Şufey (ö. 129/746), hocasından, başlıkları "Kadâ Rasûlullah fi keza", ve "Kâle Rasûlullah keza" olan iki kitap nakletmiştir³⁴⁵.

Şurayh b. el-Haris (ö. 78/697) de fıkıh sahasında eser yazmış, onun yazdığı bu eserin büyük bir bölümü, Vekî'nin *Ahbaru'l-Kudât*'in da nakledilmiştir³⁴⁶.

Yine bu dönemde İbrahim en-Nahaî ve Hammâd b. Ebî Suleymân gibi fıkıh bilginlerinin fıkıhla ilgili kitaplarından bahsedilmiş ise de bunlar da henüz günümüze ulaşmamıştır³⁴⁷.

Tâbiûn döneminin sonlarında yaşayan Vâsıl b. Atâ'nın da birçok kitap yazdığı belirtilmektedir³⁴⁸. Onun fıkıhla ilgili olduğu anlaşılan *Kitâbü'l-Futyâ* adlı bir eserinden bahsedilmektedir³⁴⁹.

³⁴¹ er-Râmehurmuzî, s. 609; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 264; a. mlf., *Câmi*, II, 285. eş-Şa'bî'ye nispet edilen bu ve diğerk kitaplar için bkz. el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînihi*, I-II, byy, ty., I, 153.

³⁴² İbn Abdilberr, *Câmî*, I, 72; Sezgin, I/III, 8; el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I, 151.

³⁴³ Sezgin, ay.

³⁴⁴ Sezgin, I/3, 4.

³⁴⁵ Sezgin, I/3, 5-6.

³⁴⁶ Sezgin, I/3, 17.

³⁴⁷ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Târîhi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, ty., s. 56; Gürkan, Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafî'nin Yeri*, s. 121. Tâbiûnun yazdığı söylenen fıkıhla dair diğerk bazı kitaplar hakkında bkz. Sezgin, I/3, 3-26; Yaman, Ahmet, "İslâm Hukuk Literatürü", s. 109

³⁴⁸ Bkz. el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Matbaatu Dari'l-Me'mûn, byy, 1938, XIX, 247; en-Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Daru'l-Maârif, 1965, 3. baskı, I, 414.

³⁴⁹ el-Hamevî, ay.; en-Neşşâr, ay.

1.2.2.3.3. Tefsir

Tefsir tarihinin dönüm noktalarından biri, belki de en mühimi, tâbiûn devridir. Kur'an-ı Kerim tefsirinin tâbiûn döneminden itibaren müstakil çalışmalara konu edildiği bilinmektedir. Tâbiûndan Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), Katâde (ö. 118/736), ve Suddî (ö. 127/745) gibi önde gelen tabiîn alimleri, sadece hocalarının görüşlerini sonraki nesillere aktarmakla kalmamışlar, aynı zamanda kendileri de Kur'an'ı tefsir etmişlerdir. Bunun en önemli delili İbn Ebî Hâtîm'in tefsiridir. İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinde yaklaşık 16283 isnaddan 11829 tanesi tâbiûna ve onlardan sonra gelen alimlere dayanmaktadır. Yani tefsirin % 74'ü bu dönemlerde yaşayan alimlerden gelen rivâyetleri içermektedir³⁵⁰.

Tâbiûnun, diğer alanlarda olduğu gibi, tefsir ilminde bu denli ilerleyişlerinde hiç şüphesiz sahâbe önemli bir yere sahiptir. Alim sahâbîler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra tebliğ maksadıyla fethedilen yerlere birer öğretmen olarak gönderilmekteydi. Oralara gidenlerin çoğunluğu vefat edinceye kadar Rasûlullahtan öğrendiklerini bölge insanlarına anlatmaya devam ediyorlardı. Tefsir konusunda temâyüz eden sahâbîlerin buldukları yerlerde tefsir ilim halkaları oluşmuş, bu halkalar tâbiûn zamanında birer tefsir okulu şekline dönüşmüştür³⁵¹.

Bu devirdeki tefsir okullarından üçü ön planda görünmektedir:

1- İbn Abbas'ın (ö. 68/687) öncülük ettiği ve öğrencilerinin geliştirdiği Mekke Okulu: Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725), Tâvûs b. Keysan el-Yemânî (ö. 106/724) ve Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) bu okulun ileri gelen simalarındandır³⁵².

2- Ubey b. Kâ'b'ın geliştirdiği Medine Okulu: Buradan da pek çok müfessir yetişmiş, özellikle Ebu'l-Aliyye, Rufey b. Mihrân (ö. 90/709), Muhammed b. Kâb el-Kurazî (ö. 118/736), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) şöhret bulmuşlardır.

³⁵⁰ Koç, M. Akif, s. 126, 160-161.

³⁵¹ Hermas, Abdurrazzâk b. İsmail, "Medine Tefsir Okulu", çev. Musa Kazım Yılmaz, *Diyanet İlmî Dergi*, C: XXXV, sayı: 3, 1999, s. 13.

³⁵² İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş (Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr)*, sunuş ve dipnotlar: Adnan Zerzûr, çev. Yusuf Işıcık, İstanbul, 1997, s. 64; Cerrahoğlu, İsmail, "Tâbiîlerin Tefsir İlimine Hizmetleri", *Diyanet Dergisi*, 1972, XI/3, 153.

3- İbn Mes'ûd'un öncülüğünde gelişen Irak Okulu: Mesrûk b. el-Ecda (ö. 63/683), el-Esved b. Yezîd (ö. 75/695), Alkame b. Kays (ö. 62/681), Amir eş-Şa'bî (ö. 103/721), ve el-Hasan el-Basrî bu okulun yetiştirdiği müfessirlerdir³⁵³.

Tefsir okulları arasında en ön plana çıkan Mekke'dir. İbn Teymiye bu hususta Mekke'nin önemine işaretlerle şöyle der: "...Tefsir ilmine gelince; kuşkusuz tefsir ilmine en çok vakıf olan Mekkelilerdir. Zira onlar İbn Abbas'ın talebeleridir..."³⁵⁴.

Mekkeli alimlerin için de ise Mucâhid'in ismi ön plana çıkmaktadır. Kendisinin şöyle dediği nakl olunmaktadır: "Bütün mushafı, her ayet üzerinde soru sorarak ve durdurarak İbn Abbas'tan okudum"³⁵⁵. Sufyân es-Sevrî (ö. 161/777) onunla ilgili şöyle demiştir: "Tefsir sana Mucâhid'den geldi mi kâfidir"³⁵⁶. İbn Teymiye de, Mucâhid'in tefsirde bir harika olduğunu ifade etmiştir³⁵⁷.

Bu devirde tefsir ilminde, diğer ilimlerde olduğu gibi, mevâlînin önemli bir yeri olduğu görülmektedir³⁵⁸. Özellikle Mekke'deki tefsir alimlerinden en önde gelenlerin hemen tamamı mevalindendi. Meselâ, Mucâhid b. Cebr³⁵⁹, İkrime³⁶⁰ ve Atâ b. Ebî Rabâh³⁶¹ mevâlîden idiler.

Tâbiûn döneminde, diğer alanlarda olduğu gibi, tefsirde de re'yin kullanılıp kullanılmayacağı tartışma konusu olmuştur. Re'y kullanımına karşı olanlar, tefsirde Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden gelen rivâyetlerle yetinmişler, re'y kullanmayı tasvip edenler ise re'y tefsirini geliştirmişlerdir.

Fıkhî alanda problemlerin çözümünde âsâr dışında bir kaynağın kullanmasına karşı çıkan kimseler, tefsîr alanında da rivâyet tefsirinin dışında bir tefsir yöntemine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bir adam Kur'an-ı Kerim ayetlerini kendisine tefsir etmesini istediğinde Saîd b. Cubeyr ona şu karşılığı vermiştir: "Bir yanımın kopup düşmesi, benim için bundan daha hayırlıdır"³⁶². Tâbiûn alimlerinin re'y konusuna

³⁵³ Cerrahoğlu, İsmail, "Tâbiîlerin Tefsir İlmine Hizmetleri", XI/3, 155.

³⁵⁴ İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 64.

³⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 40; İbn Teymiye, *Age*, s. 37; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, II, 306;

³⁵⁶ İbn Teymiye, *Age*, s. 37.

³⁵⁷ İbn Teymiye, *Age*, s. 109.

³⁵⁸ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir, *AÜİFD*, XXIII, s. 31; Duman, M. Zeki, "Tâbiûn döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirlerin Değeri)", *EÜİFD*, 1987, s. 217.

³⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 466; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 444.

³⁶⁰ İbn Sa'd, *Age*, V, 287; İbn Kuteybe, *Age*, s. 455.

³⁶¹ İbn Sa'd, *Age*, V, 467; İbn Kuteybe, *Age*, s. 444; İbn Hibbân, *Meşâhir*, s. 81.

³⁶² İbn Hallikan, *Vefeyât*, II, 271-272; Hasan İbrahim Hasan, II, s. 217.

yaklaşımlarını incelerken de göreceğimiz gibi Saîd b. Cubeyr kendi re'yi ile tefsir yapmaktan kaçınmaktadır. Kâsım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer'in de tefsir yapmak istemedikleri rivâyet edilmiştir³⁶³. Kur'andan bilmediği bir şey sorulduğunda susmayı tercih eden eş-Şa'bî (ö. 103/721): "Kur'an, Ruh ve re'y, bu üçü hakkında ölünceye kadar hiçbir şey söylemem" dediği nakledilmektedir³⁶⁴. Yine eş-Şa'bî'nin tefsir olarak söylediklerinin tamamı sahâbeden işittikleri olup, kendi görüşleriyle tefsir yapmadığı belirtilmektedir³⁶⁵.

Öte yandan re'y kullanmayı önemli gören alimler de vardır. Tâbiûn arasında en çok rey kullananlardan biri olduğu ifade edilen Mucâhid'in, "İbadetlerin en faziletlisi güzel re'ydir" dediği rivâyet edilmektedir³⁶⁶.

Yapılan bazı çalışmalarda, Medine'lilerin büyük çoğunluğunun rivâyet tefsirine ağırlık verdiklerini, diğer bölgelerde ise daha çok re'y tefsirinin gelişme gösterdiği ifade edilmektedir³⁶⁷. Ancak, tefsir alanında re'y kullanmaya karşı çıkanları zikrettiğimiz isimler arasında hemen her bölgeden alimin varlığı dikkat çekicidir. Re'y ve hadîs tartışmalarında Medinelileri hadîs taraftarı, Iraklıları da da re'y taraftarı olarak adlandırmanın doğru olamayacağı gibi, burada da Medine'nin daha çok rivâyet tefsirine ağırlık verdiği, diğer bölgelerin de daha çok re'y tefsirine ağırlık verdiği yönündeki bir genellemeyi kabul etmek mümkün değildir.

Tâbiûn dönemi tefsirinin, sahâbe tefsirinden ayrılan bir takım özellikleri bulunmaktadır. İsrâiliyyâtın sahâbe dönemine nispetle fazla kullanılması³⁶⁸, gayba dair serbest yorumlar yapılması, itikâdî tasavvurların tefsire konu edilmesi ve farklı kültürlerden etkilenmelerin yorumlara aksetmesi, şüphesiz ki tâbiûn tefsirini farklı kılıyordu³⁶⁹. Ancak tâbiûn dönemi tefsirini farklılaştıran yalnızca tefsirin içeriğine yönelik değişimler değildi. Bütün bunların ötesinde tefsir biçim değiştirmişti. Artık basit ihtiyaçları gözeten ve daha ötesine geçmeyen tefsir yaklaşımı, yerini, sistematik olarak Kur'an'ın bütününe tefsire konu edinen anlayışa bırakmıştı. Bunun en önemli

³⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 187, 200.

³⁶⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 38.

³⁶⁵ İbn Sa'd, *Age*, VI, 250-251; Tâbiûn alimlerinin re'yle tefsir konusundaki tutumları hakkında bkz. Duman, M. Zeki, "Tâbiûn döneminde Tefsir Faaliyeti", s. 227.

³⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 57.

³⁶⁷ Abdurrazzâk b. Hermas, s. 25.

³⁶⁸ İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 61.

³⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Târîhi*, II, 168-173.

göstergelerinden biri, pek çok tâbiûn aliminin tümevarım tarzını kullanarak kelime tahliline girişmesidir³⁷⁰.

İsrailiyyatın bu dönemde sahâbe dönemine göre daha fazla kullanıldığı belirtilmektedir³⁷¹. Üstelik, israiliyyat sadece tefsir alanında değil, hadîs ilminde de önemli miktarda yer almıştır³⁷². Bilhassa kâinatın yaratılışı, var oluşun başlangıcı, var olmanın sırları gibi ilginç konularda İslâm'a sonradan giren Abdullah b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Munebbih (ö. 110-116/728-734) gibi Yahûdî kökenli bilginlerin anlattıkları hikayeleri bazı alimlerin naklettikleri belirtilmektedir³⁷³. Ancak kendilerinden sonraki dönemlerle mukayese edildiğinde isrâiliyyatın hem sahâbe hem de tâbiûn dönemlerinde az sayılabilecek bir oranda olduğu ifade edilmektedir³⁷⁴.

Her ne kadar az kullanıldığı ifade edilse de, yine de israiliyyata başvurdukları gerekçesiyle bu dönemdeki bazı alimlerin tefsirlerine mesafeli yaklaşımıştır. Meselâ bazıları, Mucâhid'in (ö. 103/721) ehli kitaptan bir kısım şeyler sorduğunu gerekçe göstererek, onun tefsirinden çekinmek lazım geldiğini ifade etmişlerdir. Ebû Bekr b. Ayyaş (ö. 193/808), el-A'meş'e (ö. 147/764): "Mucâhid'in tefsirinden niçin çekindiklerini sordum. Cevap olarak, o, ehli kitaptan soruyordu" dediği nakledilmektedir³⁷⁵. Ancak bu tür kimselerin Mucâhid'in tefsirine mesafeli durmalarında, onun re'yi öven tavrının da etkili olabileceğini gözardı etmemek gerekir.

Bu dönemdeki bazı tâbiûn alimlerinin, bazı Kur'an ayetlerini tefsir etmelerinin yanında, müstakil tefsirlerinin de olduğu belirtilmektedir³⁷⁶. İbn Ebî Hâtim'in babasından naklettiği bir habere göre Abdulmelik, Saîd b. Cubeyr'den (ö. 95/714) bir tefsir yazmasını istemiş, o da tefsiri yazıp Halifeye göndermişti. Daha sonraları Atâ

³⁷⁰ Koç, M. Akif, s. 128.

³⁷¹ İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 61; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyat*, DİBY, Ankara, 1979, s. 62, 68.

³⁷² Bkz, Abdurrazzâk, III, 255 (5556-5558).

³⁷³ İbn Teymiye, *Age*, s. 60; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 169- vd.; Duman, s. 232.

³⁷⁴ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*; s. 68; Duman, ay.

³⁷⁵ İbn Sad, V, 467; Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *AÜİFD*, XXIII, s. 34.

³⁷⁶ Bkz. Sezgin, I/I, 69-70.

b. Ebî Dinâr (ö. 126/743) in, bu tefsiri divanda bularak, Saîd'den rivâyet ettiği söylenir³⁷⁷.

Mucâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) de kendisine ait bir tefsire sahip olduğu belirtilmektedir³⁷⁸. Katâde (ö. 118/736), onun tefsirde yegane otorite olduğunu ve ondan rivâyet edilen tefsir kitabının da en sahih kitablardan olduğunu ifade etmiştir³⁷⁹. Mucâhid'e ait olduğu söylenen Tefsir'in günümüze ulaşmış olmadığı problemlidir. Çünkü bugün "*Tefsîru Mucâhid*" ismiyle basılmış bir eser³⁸⁰ kütüphanelerde yerini almıştır. Ancak yapılan araştırmalarda, bu adla basılmış eserin, Mucâhid'e nispet edilmesinin doğru olamayacağı ifade edilmektedir³⁸¹.

Tefsiri olduğu ifade edilen alimlerden biri de Ikrime'dir³⁸². Katâde'nin de "*Tefsîru'l-Kur'an*" veya "*Tefsîru Katâde*" adında bir tefsiri olduğu belirtilmektedir³⁸³. Diğer pek çok eser gibi kaynaklarda adı geçen bu eser de henüz günümüze ulaşmamıştır³⁸⁴. Katâde'nin bu tefsiri dışında, *Kitâbu'l-Menâsik*, *Avâşiru'l-Kur'an* ve *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı üç eserinin daha bulunduğunu belirtmektedir³⁸⁵. Bunlardan *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* isimli eseri matbu olarak elimizdedir³⁸⁶.

Dönemin önde gelen tefsir alimlerinden, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)³⁸⁷, el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728)³⁸⁸, Atâ b. Dînar (ö. 126/744)³⁸⁹, es-Suddî (ö. 127/745)³⁹⁰ ve ed-Dahhâk b. Muzâhim'in (ö. 105/723) de birer tefsirinin olduğu

³⁷⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VI, 332.

³⁷⁸ Sezgin, I/I, 71.

³⁷⁹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Kahire, h. 1367, IV, 191.

³⁸⁰ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, tah. Muhammed Abdusselam, Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, Kahire, 1989.

³⁸¹ Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", s. 38.

³⁸² İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VI, 244; Cerrahoğlu, İsmail, "Tâbîflerin Tefsir İlmine Hizmetleri", XI/3, 155.

³⁸³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl (Taktîme)* I, 22; Gökcan, Fahri, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*, s. 50.

³⁸⁴ Gökcan, Fahri *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*, s. 50.

³⁸⁵ Sezgin, I/I, 75.

³⁸⁶ Katâde b. Diâme, *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988.

³⁸⁷ Sezgin, I/I, 74.

³⁸⁸ Sezgin, I/I, 72.

³⁸⁹ Sezgin, I/I, 77.

³⁹⁰ Sezgin, I/I, 78.

belirtilmektedir³⁹¹. Tefsirinin dışında Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbu'l-Kur'an* adlı bir eserinin olduğu da nakledilmektedir³⁹².

İhtilafı olmakla beraber, bu dönemde ilk yazılan tefsirin, Rabî' b. Enes'in (ö. 140/757) naklettiği Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709) tefsiri olduğu, daha sonra sırasıyla Mucâhid, Ata, ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin tefsir nüshalarının yazıldığı belirtilmektedir³⁹³.

1.2.2.3.4. Kelâm

Tâbiûn dönemi, Hz. Osman'ın katlinden sonra meydana gelen siyâsi hadîselerle irtibatlı olarak, kelâmî denebilecek tartışmaların filizlendiği ve bu alanda yavaş yavaş literatürün oluşmaya başladığı bir dönem olmuştur.

Bu dönemde Şia, Havâric, Mürcie, Kaderiye, Mu'tezile, Ehl-i Süne gibi fırkalar teşekkül etmeye başlamıştır. Bir yandan fırkaların mensupları, görüşlerini açıklamak için eserler kaleme alırken, diğer yandan bu görüşlere reddiye yazanlar da olmuştur. Halife Ömer b. Abdilâzîz (ö. 101/719), Zeyd b. Ali (ö. 121-2/738) gibi bazı alimlerin Kaderiye aleyhine risaleler yazdıkları rivâyet edilmektedir³⁹⁴. Tâbiûn döneminde yazılan bu eserlerden bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Meselâ, el-Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik'e yazdığı ve kader konusunu tartıştığı mektubu günümüze ulaşan önemli kaynaklardır. Mürcienin fikirlerini anlatmak için el-Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718) yazdığı *Kitabu'l-İrcâ*'ı³⁹⁵ ve Sabit Kutna (ö. 110/728)'nin Mürcie'nin görüşlerini şiir halinde kaleme aldığı İrcâ Kasîdesi günümüze ulaşmıştır³⁹⁶. Yine aynı şekilde, Zeyd b. Ali'nin Mürcie'nin fikirlerini eleştirmek için yazdığı "*Kitâbu'r-Red ale'l-Murcie*" adlı risale³⁹⁷ ve bir Harici olan

³⁹¹ Sezgin, I/I, 72.

³⁹² Sezgin, I/I, 74.

³⁹³ Duman, s. 238.

³⁹⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 346; İbn Cemâa, I, 21; İbnu'l-Cevzî, *Sîretü Omer b. Abdilâzîz*, s. 83-85.

³⁹⁵ İbn Ömer el-Adenî, *Kitâbu'l-İman*'ında nakletmiştir. Bu eseri Josef Van Ess tahkik ederek almanca çevirisiyle birlikte "Das Kitâb al-Irgâ` des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafîyya" adıyla makale olarak *Arabica* XXIII (1974), 20-52 yayınlanmıştır. Türkçeye Sönmez Kutlu tarafından öncesinde bazı bilgiler de verilerek tercüme edilmiştir. Bkz. "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII, s. 317-330.

³⁹⁶ Bu kasidenin Arapça metni için bkz. Mâcîd Ahmed Samerrâ'î, *Şi'ru Sâbit Kutna el-Atekî*, Bağdad, 1970, s. 39-40; el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XIII, 50; Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 18.

³⁹⁷ Sezgin, I/III, 323. Sezgin, bu eserin 116 sayfalık yazmasının Berlin Kütüphanesi 10265 (I-116) numarada bulunduğunu belirtmiştir. Bu eserle ilgili olarak ayrıca bkz. Kutlu, Sönmez İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ, *AÜİFD*, XXXVII, s. 317 (2. dipnot); Kutlu Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 2.

Sâlim b. Zekvân'ın (ö. 131/748) Mürcienin fikirlerini çürütmek için yazdığı “*Sîre*” adlı eseri de günümüze ulaşan eserlerdendir³⁹⁸.

İman konularını tartışan ilk eser kabul edilen Dahhak b. Muzâhim'in (ö. 105/) iki sayfalık risalesi de günümüze ulaşmıştır³⁹⁹.

Tâbiûn döneminin sonlarında yaşayan Vâsıl b. Atâ'nın da *Kitâbu's-Sebîl ilâ Ma'rifeti'l-Hak, Esnâfu'l-Murcie, Kitâbu't-tevbe, el-Menzile beyne'l-Menziletayn* gibi birçok kitap yazdığı belirtilmektedir⁴⁰⁰.

1.2.2.3.5. Hadîs

Tâbiûn döneminde teşekkül sürecinde olan hadîs ilminin genel anlamda faaliyet alanı şu şekilde olmuştur.

1.2.2.3.1.1. Hadîs Rivâyeti

Hadîs rivâyeti konusunda sahâbe arasında farklı kanaatler mevcuttu. Bazıları duyduğu her şeyi aktarma gayreti içerisinde olurken, bazıları çok hadîs rivâyet etmekten kaçınmıştır. Hz. Peygamber'den çok hadîs rivâyet etmekle şöhret kazanan ve muksirûn denilen sahâbî sayısı Ahmed b. Hanbel'e göre sadece altı kişidir⁴⁰¹. Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin hadîs rivâyetinin azaltılması yolunda tavır aldıklarına dair rivâyetler mevcuttur⁴⁰².

Tâbiûn döneminde de hadîs rivâyetinde farklı tavırlar sergilenmiştir. Bazıları çok hadîs rivâyeti peşinde koşarken, bazıları çeşitli nedenlerle bundan uzak durmuşlardır. Özellikle fakîh olarak öne çıkan alimler, çok hadîs rivâyet etmekten kaçınmışlardır. Ebû Haşim, İbrahim en-Nahaî'ye (ö. 96/715); “Ey Eba İmran sana Hz. Peygamber'den hiç hadîs ulaşmadı mı, bize rivâyet etsen” dediğinde “Evet ulaştı, ancak ben Ömer dedi, İbn Mes'ûd dedi, Alkame dedi, Esved dedi diyorum bu

³⁹⁸ Bu eser ingilizce çevirisiyle birlikte Patricia Crone-Fritz Zimmermann tarafından *The Epistle Of Sâlim b. Dhakwân*” ismiyle Oxford'da 2001 tarihinde yayınlanmıştır. Sîrenin Mürcie ile ilgili olan kısmı Sönmez Kutlu tarafından türkçeye çevrilmiş ve “Sâlim b. Zekvân'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi”, *AÜİFD*, XXXV, 467-475, Ankara, 1996'da yayınlanmıştır.

³⁹⁹ Bu risaleyi Ebû Abdillâh el-Huseyn b. el-Hasan el-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, tahk. Hilmî Muhammed Fude, Dâru'l-Fikr, 1979, I, 82-84'de nakletmiştir.

⁴⁰⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIX, 247; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 414.

⁴⁰¹ Bkz. İbnu's-Salâh, s. 296.

⁴⁰² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 121-128. İbn Abdilberr, bu konudaki rivâyetlerin, manalarını anlamadan yapılan hadîs rivâyetiyle alakalı olduğu kanaatindedir. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. el-Hudarî, *Târîhu't-Tesrîi'l-İslâmî*, s. 83-86.

bana daha kolay geliyor, böyle demem benim daha çok hoşuma gidiyor” demiştir⁴⁰³. Bu ifadelerinden onun asıl gayesinin sadece hadîs rivâyeti olmadığı, daha çok hadîslerin muhtevasıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Onun hadîsleri manen rivâyet etmesini de aynı bağlamda değerlendirmek yanlış olmayacaktır⁴⁰⁴. Onun bu ifadelerini, Hz. Peygamber’e yalan isnadından endişe ettiği şeklinde de yorumlamak mümkündür.

Kendisinden yapılan bir rivâyete göre eş-Şa’bî (ö. 103/721); “Önceki salih kimseler çok hadîs rivâyetinden hoşlanmazlardı. Eğer şimdiki aklım olsaydı ancak hadîs ehlinin üzerinde ittifak ettikleri hadîsleri rivâyet ederdim” demiştir⁴⁰⁵. Bu ifadelerinden eş-Şa’bî’nin fazla hadîs rivâyetini tasvip etmediği anlaşılmaktadır.

Bu dönemde alimler, işittikleri her bir rivâyeti bizzat rivâyet edenin ağzından duymak istemişlerdir. Nitekim Ebu’l-Âliye (ö. 90/709): “Biz Basra’da Rasûlullah’ın ashabından nakledilen bazı rivâyetler dinlerdik; fakat bizzat onların ağızlarından duymak için Medine’ye gitmekten çekinmezdik” demiştir⁴⁰⁶. Alimlerin bu yolda büyük meşakatlere katlanmayı göze aldıkları görülmektedir. Nitekim dönemin önde gelen alimlerinden Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713) bir tek hadîs için günlerce yol yürüdüğünü ifade etmiştir⁴⁰⁷. Saîd’in bu ifadeleri, tâbiûn döneminde hadîs rivâyeti için seyahatlerin (er-Rihle fi talebi’l-hadîs) başladığını göstermektedir. el-Hasan el-Basrî’nin de bir konuyu sormak için Basra’dan Kûfe’ye gittiği nakledilmektedir⁴⁰⁸. H. 112 tarihinde vefat eden Mekhûl’den şöyle bir ifade rivâyet edilmektedir: “Hadîs rivâyeti uğruna tüm dünyayı gezdim⁴⁰⁹. ez-Zuhrî (ö. 124/742) de bir hadîs için Saîd b. el-Museyyib’in peşinde üç gün koştuğunu belirtmiştir⁴¹⁰.

Hadîs rivâyetine olan ilginin tâbiûn döneminin sonlarına doğru arttığı görülmektedir. Nitekim Enes b. Sîrîn’in (ö. 120/738) bir gözlemi de bunu teyid etmektedir: “Kûfe’ye geldiğimde gördüm ki dörtbin kişi hadîs talebiyle meşgul,

⁴⁰³ İbn Sa’d, VI, 272; ed-Dârimî, el-Mukaddime, 28 (I, 71, no: 273).

⁴⁰⁴ İbn Sa’d, VI, 272.

⁴⁰⁵ ez-Zehebî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, s. I, 83.

⁴⁰⁶ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 402-403.

⁴⁰⁷ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 402; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 222.

⁴⁰⁸ el-Hatîb, *Age*, s. 402.

⁴⁰⁹ el-Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, III, 511; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 158; A. mlf, *Tezkira*, I, 108; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV, 75; X, 259. Bazıları, buradaki ilimden kasdın hadîs değil, daha çok fetva, kaza veya reye özdeş bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Juynboll, *Hadîs Târihinin Yeniden İnşası*, s. 96.

⁴¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 345.

ancak fıkıh tahsil eden sadece dörtüyz kişi vardı”⁴¹¹. Bu gözlem, İslâm dünyasının hemen her yerinde hadîs rivâyetine olan ilginin arttığını göstermektedir. Ayrıca böyle bir gözlemin, hadîsin ihmal edilerek re’yin çok kullanıldığı iddia edilen Kûfe’de gerçekleşmesi de ilginç bir durumdur.

Ali b. el-Medîni (161-234)’nin bu dönemde hadîs rivâyetiyle ön plana çıkanları sıraladığı listesine bakıldığında da onların hemen tamamının h. 100, hatta 120’den sonra vefat ettikleri görülecektir. Ali b. el-Medîni şöyle demiştir: “Baktım ki isnad, şu altı kişi üzerinde dönüyor: Medinelilerden Muhammed b. Muslim ez-Zuhrî, Mekkelilerden Amr b. Dînar (ö. 126/743), Basralılardan Katâde b. Diâme (ö. 118/736), Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747), Kûfelilerden Ebû İshâk Amr b. Abdillâh, el-A’meş Suleymân b. Mihrân (ö. 147/764), -Sahih hadîslerin ekserisi, bu altı kişi dışında değildir⁴¹². Görüldüğü gibi Ali b. el-Medîni’nin listesinde 70’li ya da 80’li yıllarda vefat eden kibâr-ı tâbiünden hiç kimse yoktur. Bu da h. 100 tarihinden sonra hadîs rivâyetine olan ilginin arttığının bir göstergesi olabilir.

Ali b. el-Medîni’nin de işaret ettiği gibi, her bölgede hadîs rivâyetiyle ön plana çıkanlar olsa da İslâm dünyasının genelini dikkate aldığımızda, Medine’de daha çok sayıda insanın hadîsle uğraştığı görülmektedir⁴¹³.

1.2.2.3.1.2. İsnad Uygulaması

Tâbiûn döneminin ilmi özelliklerinden biri de isnad sormanın giderek yaygınlaşmasıdır. Sahâbenin son dönemlerinde, uydurmacılığın ortaya çıkmasıyla, basit tarzda isnad uygulamaların başlatıldığı görülmektedir. Nitekim Tâvûs (ö. 106/724) ve Mucâhid (ö. 103/721), İbn Abbas’ın (ö. 68/687), herkes hadîs rivâyetine başlayınca, bildiklerimizden başka kimseden hadîsleri almaz olduk dediğini rivâyet etmişlerdir⁴¹⁴.

A’meş (ö. 147/764) de İbrahim en-Nahaî’nin (ö. 96/714): “İsnad ancak el-Muhtâr döneminde sorulurdu” dediğini nakletmiştir⁴¹⁵. Bu rivâyette söz konusu edilen el-Muhtâr, Hz. Ali’ye yalan sözler isnad eden el-Muhtâr b. Ubeyd es-Sakafî

⁴¹¹ er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsil*, s. 560. Benzer bir rivâyet için bkz. er-Râmehurmuzî ay.

⁴¹² ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 111; Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 49.

⁴¹³ Juynboll, *Hadîs Târihinin Yeniden İnşası*, s. 63, 66.

⁴¹⁴ Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, 4 (I, 13).

⁴¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 300 (2143).

(ö. 67/686)'dir. Bu rivâyet de isnadın sahâbe döneminin sonlarında başladığını göstermektedir.

Tâbiûn döneminde özellikle fırkalar hadîs uydurma faaliyeti içerisinde aktif olarak yer aldıklarından, merkezî-mutedil zümredeki alimler de ilk önlemi bunlara karşı almışlar ve onların rivâyet ettikleri hadîslerden uzak durmuşlardır. Bu kanaate İbn Sîrîn'in, varyantları çeşitli eserlerde yer alan, "İsnaddan sormazlardı..." sözü nedeniyle ulaşılmış bulunmaktayız. Kanaatimizce bu ifadelerinde İbn Sîrîn, ehl-i sünnetle, bizim yukarıda sosyal durumu incelerken ele aldığımız "merkezî mu'tedil zümre" grubunu; ehl-i bid'atle ya da ehlu'l-ehvâ ile de fırkaların içerisinde yer alarak, onların fikirlerini yayanları kastediyordu.

İsnad sorma uygulaması, fırkalara mensup kimselerin hadîslerini almamak için kullanılmış olsa da, ihtiyatlı davranmak için, herkese uygulanmaya başlanmıştır. Meselâ, Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) namazların geciktirilmesi ile ilgili bir hadîs nakledince, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/719) ona naklettiği şeye dikkat etmesini söylemiş, bunun üzerine Urve, rivayetini savunmak için senede başvurmuştur⁴¹⁶.

Bu dönemde isnad kullanımı yaygınlık kazanmaya başlamasına rağmen, onu tatbik etmek konusunda bazı alimler diğerlerine nazaran daha ön planda olmuşlardır⁴¹⁷. Nitekim, dönemin önde gelen simalarından ez-Zuhrî (ö. 124/742), isnada çok önem vermesinin yanında, hadîste isnadı ilk tatbik eden kimse olarak da tanınmıştır⁴¹⁸. Öğrencisi Mâlik b. Enes (ö. 179/795), hocasının bu yöndeki katkılarını "Hadîsi ilk defa isnadlarıyla birlikte zikreden kimse İbn Şihâb'tır" sözleriyle dile getirmiştir⁴¹⁹. Mâlik'in isnâda ilişkin bu tespiti de, sistemli olarak isnad uygulamasının tâbiûn döneminin sonlarına doğru başladığını göstermektedir.

1.2.2.3.1.3. Hadîslerin Yazımı

Sahâbe döneminde ferdî de olsa, hadîs yazarların var olduğu; ancak çeşitli nedenlerle önde gelen kesimin buna karşı çıktığı bilinmektedir. Buna mukabil tâbiûn döneminde hadîslerin yazılmasının gerekliliği yönündeki görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu yöndeki görüş değişikliğine, meydana gelen sosyopolitik olaylar sonucu hadîs uydurmacılığın başlaması öncülük etmiştir. Yeğeni tarafından

⁴¹⁶ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 396.

⁴¹⁷ Bkz. Polat, Selahattin, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985, s. 27.

⁴¹⁸ ez-Zehebî, *Siyer*, V, 334.

⁴¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl (Taktîme)*, I, 20, VIII, 74.

kendisinden nakledilen bir rivâyette ez-Zuhrî bunu açıkça şöyle ifade etmektedir: “Eğer Şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz bir takım hadîsler gelmemiş olsaydı, ne bir hadîs yazardım; ne de yazılmasına izin verirdim”⁴²⁰. ez-Zuhrî’nin “Şark tarafı” olarak belirttiği yerin Irak olduğu söylenmektedir⁴²¹.

Tâbiûnu hadîs yazmaya sevkeden amillerden biri de, yazı ve ezber konusundaki kanaatlerin değişmeye başlamasıdır. Hadîslerin yazılmasına karşı çıkanların temel tezlerinden olan ilmin hafızalarda olduğu sürece diri kalacağı, satırlara indiğinde nurunun söneceği düşüncesinin yavaş yavaş değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Bu değişimin, Hz. Ali, Enes b. Malik (ö. 93/711) ve Abdullah b. Abbas gibi genç sahâbîler döneminden itibaren başladığı görülmektedir⁴²². Tâbiûndan Ebû Kılâbe’nin (ö. 104/723), ‘Yazmak unutmaktan daha iyidir’⁴²³ sözü ile Yahya b. Ebî Kesîr’in (ö. 129/747) öğrencisi Ma’mer’e yaptığı “Yazmazsan kaybedersin veya yetersiz kalırsın”⁴²⁴ uyarısı bu değişimin bir ifadesidir. Bu kanaat değişimiyle pek çok kimsenin hadîs yazmaya başladığı belirtilmektedir. Saîd b. Cubeyr’in (ö. 95/714) bizzat kendisi, “Sahifemle İbn Abbas’a (ö. 68/687) gelir, imlâ ile ondan hadîs yazardım...” demiştir⁴²⁵.

Tâbiûndan bazı alimleri hadîs yazmaya sevkeden önemli bir etken de, idarecilerin o alimlere yazma konusundaki ısrarlarıdır. ez-Zuhrî, bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “Umerânın bizi hadîs yazmağa zorladıkları zamana kadar ilmi (hadîs) yazmayı hoş karşılamazdık. Onların bizi zorlamasından (bizim de yazmamızdan) sonra, artık müslümanları da hadîs yazmaktan menetmenin anlamsız olduğunu anladık”⁴²⁶. Bir başka rivâyette ise “Hükümdarlar benden yazmamı istediler; ben de yazdım. Bunun üzerine Allah’dan utandım. Çünkü hükümdarlar onları kendilerinden başkası için yazmamamı istediler” dediği nakledilmektedir⁴²⁷. Bu rivâyet, birincisine göre, tarihî açıdan gerçeğe daha yakın gözükmektedir. Çünkü

⁴²⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 107-108.

⁴²¹ Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, *AÜİFD*, 1976, XXI, s. 69.

⁴²² Aydınlı, Abdullah, “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul, s. 309.

⁴²³ İbn Raceb el-Hanbelî, s. 74.

⁴²⁴ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, XI, 259 (Ma’mer b. Râşid’in *el-Câmî*’inden naklen); ez-Zehabî, *Siyer*, VI, 29.

⁴²⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 257.

⁴²⁶ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, XI, 258 (20486) (Ma’mer b. Râşid’in *el-Câmî*’inden naklen); el-Hatîb, *Takyîd*, s. 107; ez-Zehabî, *Siyer*, V, 334; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 345.

⁴²⁷ Bkz. el-Hatîb, *Takyîd*, s. 107; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 77; Benzer bir rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, III, 361.

ez-Zuhrî'nin öğrencilerinden Ebu'l-Melih kendisinin ve arkadaşlarının bu konudaki durumlarını; “Biz, ez-Zuhrî'nin yanında hadîs yazmağa heves etmezdik; fakat Hişâm zorlayıpta ez-Zuhrî onun oğulları için hadîs yazınca, bütün halk da yazmaya başladı” sözleriyle aktarmıştır⁴²⁸. Araştırmalarımızda yöneticilerin ez-Zuhrî'nin dışında bu yönde başka bir alime ısrar ettiklerine rastlamış değiliz. Yani bir başka ifade ile, bu konudaki ısrar sadece ez-Zuhrî'ye yapılmış, o da bunun üzerine, yöneticiler ve oğulları için hadîsleri yazmıştır⁴²⁹.

Tâbiûn dönemi alimlerinin büyük çoğunluğu hadîs yazmaya taraftar olsa da, yazılmasına karşı çıkan alimler de olmuştur. Karşı çıkanlar arasında yine fakihlerin ismi ön plana çıkmaktadır.

Yazmayı tasvip etmeyenlerin de bir kaç sebep üzerinde durdukları görülmektedir. Bunların başında hadîsler yazılırsa ezberlenmeleri terkedilir, endişesi gelmektedir. İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715); “Yazmayın, sonra (ona) güvenir, (ezberi terkedersiniz!)” dediği rivâyet edilmektedir⁴³⁰.

Hadîslerin yazılması konusunda en-Nahaî'den bu tür rivâyetler gelse de, aslında onun yazmaya karşı çıkmasında başka nedenlerin varlığı dikkat çekmektedir. Onun, hadîs yazımı konusunda sahâbe döneminde var olan bazı endişeleri taşıdığı görülmektedir. Nitekim sahâbe gibi⁴³¹ onun da, fasiküllerle hadîslerin yazılarak mushafalara benzetilmesine karşı çıktığı, rivâyetler arasındadır⁴³². en-Nahaî'nin dışındaki bazı tâbiûn alimleri de bu şekilde fasikül halinde hadîslerin yazılmasına karşı çıkmışlardır⁴³³. en-Nahaî'nin, talebelerinin kendisinden bir şey yazılmasını yasaklamasında belki bu düşüncesi etkili olmuştur⁴³⁴. İbn Avn (ö. 151/768) onunla ilgili şöyle ilginç bir olay anlatmıştır: “İbrahim en-Nahaî'nin huzuruna girdim. O anda Hammad da atraflarla birlikte girdi. İbrahim bunlar nedir? dedi. Hammad:

⁴²⁸ Ebû Nuaym, *Hulye*, III, 363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 345; Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, 61.

⁴²⁹ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 104.

⁴³⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 68; İbn Abdilberr İbrahim'den aynı yönde bir rivâyet daha aktarmıştır. Bkz. *Câmi*, a.y., Hadîs yazma konusunda tâbiûn alimlerinin tutumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, Abdullah, “Hadîs Rivâyetinde Yazımın Kullanımı ve Güvenilirliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, s. 310.

⁴³¹ Hz. Ömer'in bu konudaki tutumu hakkında bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef* (Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inden naklen), XI, 257-258 (20484).

⁴³² ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 42 (I, 100, no: 470); İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 48.

⁴³³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 77 (239, 240, 241); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 188.

⁴³⁴ İbn Sa'd, *Age*, VI, 271.

Onlar atraftır deyince, en-Nahaî ben seni bunları yazmaktan men etmemiş miydim?” dedi⁴³⁵. Yine Urve b. ez-Zubeyr’in (ö. 94/712) de benzer bir endişeyle hareket ettiği görülmektedir. Harre vakasında (63/683) kendisine ait kitapları yakan Urve, “Allah’ın kitabı yanında bir kitap ihdâs edemeyiz diye düşünürdük. Bu yüzden kitaplarımı yok ettim. Vallahi şimdi kitaplarım yanında olsun isterdim. Onların şimdi yanında olması ailem ve kat kat mala sahip olmamdan daha iyidir” dediği rivâyet edilmektedir⁴³⁶.

Bazı rivâyetlerde ise en-Nahaî’nin hadîsin yazılması konusunda önceleri menfî bir tavır takındığı, ancak daha sonra bu görüşünden döndüğü yer almaktadır⁴³⁷.

Hadîsleri yazmaya özellikle fakihlerin taraftar olmamasında, yazmanın kendilerini lafıza bağımlı yapacağı endişesinin etkili olduğu da ifade edilmektedir. Çünkü fakihlerin, tek bir hadîsin metninden ziyade, Kur’an ve sünnetin genelinden hareket ettiklerinden ve bir hadîs metnini, İslâm toplumlarında yaşanan sünnetin geneli içerisinde değerlendirdiklerinden buna pek taraftar olmadıkları belirtilmektedir⁴³⁸.

Yazmaya karşı çıkılmasının nedenlerinden biri de, yazılan malzemenin amacına uygun kullanılmayacağı yönündeki endişelerdir. Yanında çok sayıda yazılı malzeme bulunan tâbiûnun büyüklerinden Abîde b. Amr es-Selmânî el-Murâdî (ö. 72/691) ölümünden az önce bunları yaktırmış ve buna gerekçe olarak “Bunların, amacına uygun olmayan yerde kullanabilecek bazı kişilerin eline geçmesinden

⁴³⁵ İbn Sa’d, *Age*, VI, 272; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 232.

⁴³⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 75; el-Hafîb, *Takyîd*, s. 60; Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ*, II, 176. el-Hafîb, Urve’nin bu pişmanlığının yaşı ilerledikten sonra hıfzından rivâyet etmekte zorlandığında ortaya çıkmış olabileceğinin bir ihtimal olarak belirtildiğini nakletmektedir. Bkz. *Takyîd*, ay.

⁴³⁷ eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan *el-Âsâr (et-Ta’lîku’l-Muhtâr*’la birlikte), nşr, Muhammed Abdurrahman Gazanfer, Pakistan, h. 1410, s. 380 (909); Bu konuda en-Nahaî’den farklı rivâyetler nakledilmektedir. Bkz. Yahya b. Maîn, *Târîh*, III, 458 (Yahya b. Maîn’in rivâyet ettiğine göre, en-Nahaî başkasından yazmamış, ancak ondan yazanlar olmuştur); Ebû Hayseme, Zuheyr b. Harb en-Neseî, *Kitâbu’l-İlm*, tahk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1983, 2. baskı, s. 32-36; İbn Sa’d, *Age*, VI, 272.

⁴³⁸ Bardakoğlu, Ali, Abdullah Aydınlı’nın, “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, adlı tebliğini müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, s. 331.

korkuyorum” demiştir⁴³⁹. Bir başka habere göre de Abîde, kendisinden bir şey yazılmasına razı olmadığı gibi, kendisine kıraat edilmesine de razı olmamıştır⁴⁴⁰.

1.2.2.3.1.4. Hadîslerin Tedvini

Tâbiûn döneminin ilk zamanlarında hadîslerin tedvini için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. H. 65-85 yılları arasında Mısır valiliği yapan Abdulaziz b. Mervan'ın (ö. 85/704), hadîsin yazılması ve toplanması için çaba sarf ettiği rivâyetlerde yer almaktadır. Bu amaçla o, Humus bölgesindeki tâbiûn alimlerinden biri olan Kesîr b. Murra el-Hadramî'den (ö. 70/690), Hz. Peygamber'in ahabından işittiği hadîsleri kendisine yazmasını istemiştir⁴⁴¹. Fakat, Kesîr b. Murra'nın vefat etmesiyle bu iş sonuçsuz kalmıştır⁴⁴².

Zamanın ilerlemesiyle bir yandan, ortalıkta dolaşan hadîslerin sayısında anormal bir artış meydana gelmiş, bir yandan da otorite olarak görülen şahıslar yavaş yavaş ahirete irtihal etmeye başlamışlardı. Böyle bir süreç, alimlerin dünyadan ayrılmasıyla ilmin zayi olacağı endişesini doğurmuştu⁴⁴³. Bu endişeye kapılanlardan Ömer b. Abdilazîz ve bazı kimseler, çözüm olarak hadîslerin tedvinini öngörmüşlerdir⁴⁴⁴.

Nitekim böyle bir endişenin etkisiyle derhal faaliyete geçen Ömer b. Abdilazîz, valilerine tedvin faaliyetini başlatmak için bir talimat yazmıştır. Ömer'in bu talimatı oldukça farklı şekillerde rivâyet edilmektedir. Bazı tarihlerde Ömer b. Abdilazîz'in sadece merfûları toplamayı emrettiği yer almaktadır. Buna göre o, Medine valisi Ebû Bekr b. Hazm'a şöyle yazmıştır: “Rasûlullah'ın hadîslerinden ne bulursan yaz. Zira ben bilginin yok olmasından ve alimlerin göçüp gitmesinden endişe ediyorum. Yazma esnasında Peygamber'in sözünden başkası kabul edilmesin. Alimler bilgilerini ifşa etsinler, bilmeyenlerin öğrenmesi için ilim meclisleri

⁴³⁹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 42 (I, 100, no: 471); İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 61.

⁴⁴⁰ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 42 (I, 100, no: 468-469), İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 45. Hadislerin yazılması konusunda ayrıca bkz. Yücel, Ahmet, “Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkid ve Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 1999, XVI-XVII, s. 91-118; Ağırman, Cemal, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”, *CÜİFD*, V/1, s. 155.

⁴⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 448.

⁴⁴² Ünal, Yavuz, *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Târihine Yeniden Bakış*, Samsun, 2001, s. 173.

⁴⁴³ Yapılan rivâyetlerden bu endişeyi pek çok alimin taşıdığı anlaşılmaktadır. Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 26 (I, 68-69).

⁴⁴⁴ İbn Sa'd, *Age*, V, 352; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 334.

oluştursunlar. Zira ilim gizli bir şey haline getirilmedikçe yok olmaz”⁴⁴⁵. Bu rivâyet bir takım lafız farklılıklarıyla bazı kaynaklarda şu şekilde de yer almaktadır: “Allah Rasûlünün hadîslerini araştıır ve yaz. Çünkü ben ilmin zayi olmasından ve ulemanın gitmesinden korkuyorum”⁴⁴⁶.

Haberin başka varyantlarında ise tedvinin kapsamının geniş tutulduğunu gösteren ifadeler yer almaktadır. *el-Muvattâ*’da da yer alan bir rivâyette, “Hz. Peygamber’in hadîslerini yahut sünnetlerini ve Ömer’in hadîsini yahut bunun gibi diğerlerini araştıır, bana yaz; zira ilmin kaybolmasından ve alimlerin gitmesinden korkuyorum” ifadeleri yer almaktadır⁴⁴⁷. Bazı kaynaklarda ise “...Amra bint. Abdurrahman’ın (ö.98/716) yanındakileri de...” ifadesi yer almaktadır⁴⁴⁸. Bazı varyantlarda ise Amra bint Abdurrahman’ın yanısıra el-Kâsım b. Muhammed’in hadîslerinin de toplanması istenmektedir⁴⁴⁹. Talimatlarda Ömer’in dışında tâbiûndan Amra bint Abdurrahman ve el-Kâsım b. Muhammed’in isminin yer almasında, bu ikisinin Hz. Aişe’ye yakınlığı etkili olmuştur⁴⁵⁰. Nitekim Ömer b. Abdilazîz bir ifadesinde, Hz. Aişe’nin hadîslerini Amra’dan daha iyi bilen biri kalmadığını belirtmiştir⁴⁵¹. Ayrıca Amra, halîfenin tedvin emrini gönderdiği Medîne valisi Ebû Bekr b. Hazm’ın da teyzesidir⁴⁵².

Tedvinin kapsamı bu işi yürütenler arasında da tartışma konusu olmuştur. Tedvîn faaliyetine katılan iki önemli isim ez-Zuhrî (ö. 124/742) ve Salih b. Keysan (ö.140/757) konu ile ilgili olarak tartışmışlardır. Bunu Salih b. Keysân şöyle anlatmaktadır: “Ben ve ez-Zuhrî talebu’l-hadîs için bir araya geldik ve sünnetleri yazalım dedik. Hz. Peygamber’den gelenleri yazdık, Sonra ez-Zuhrî: ‘Sahâbeden gelenleri de yazalım, onlar da sünnettendir’ dedi. Ben ‘değildir’ dedim. O yazdı, ben yazmadım; o kazandı, ben kaybettim”⁴⁵³.

⁴⁴⁵ el-Buhârî, İlm, 34 (I, 33).

⁴⁴⁶ ed-Dârimî, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493, 494).

⁴⁴⁷ Mâlik, *el-Muvattâ (Şeybânî rivâyeti)*, ta’lik ve tahk. Abdulvehhab Abdullatîf, Daru’l-Kalem, 1984 Beyrut, 2. baskı, s. 330; ed-Dârimî, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493)

⁴⁴⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 387; VIII, 480; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 105-106. el-Hatîb’in naklettiği bazı rivâyetlerde diğer bazı şahısların da ismi geçmektedir. Bkz. *Age*, s. 106.

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl (Takdime)*, I, 21.

⁴⁵⁰ el-Hatîb, M. Accâc, *es-Sunne kable’t-Tedvîn*, s. 331.

⁴⁵¹ İbn Sa’d, *Age*, II, 387.

⁴⁵² ez-Zehebî, *Siyer*, V, 314.

⁴⁵³ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (Ma’mer’in *el-Câmi*’inden naklen); İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76, 77; II, 87; a.mlf, *et-Temhîd*, XVI, 280; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 106-107; a.mlf, *el-Câmi li Ahlâki’r-Râvî ve Adâbi’s-Samî*, tahk. Mahûd et-Tahhân, Riyad, h. 1403, II, 190.

Tedvinin kapsamında olduğu gibi, bu görevin Ömer b. Abdilazîz tarafından kimlere verildiği konusunda da farklı rivâyetler mevcuttur. Rivâyetlerin pek çoğunda Ebû Bekr b. Hazm'ın adı geçse de Halifenin, aynı emri idaresi altında bulunan diğer valilere ve hadîsle meşgul olan bazı ulemaya da gönderdiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Hatîb'in bir rivâyetinde Halifenin bu emri "Medine ehline" (ilâ ehli'l-Medine)⁴⁵⁴, es-Suyûtî'nin Ebû Nuaym'dan naklen verdiği haberde de "her tarafa" (ile'l-âfâk) yazdığı belirtilmiştir⁴⁵⁵.

Bu dönemde tedvîn faaliyetleriyle ismi özdeş haline gelen ez-Zuhrî'nin şu ifadeleri de bunu göstermektedir: "Ömer b. Abdilazîz bize sunenin toplanması (cem'i)ni emretti. Ona defter defter yazdık. O da idaresi altında bulunan her yere bunlardan bir defter gönderdi."⁴⁵⁶

Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/719) tedvinle ilgili emrini ilk yerine getiren ve topladığı hadîsleri Halifeye gönderen kimsenin ez-Zuhrî olduğu anlaşılmaktadır⁴⁵⁷. Zaten pek çok rivâyette onun ismi tedvini ilk gerçekleştiren kimse olarak geçmektedir. Talebesi İmam Mâlik de onun için "Hadîsi ilk tedvin eden İbn Şihâb'tır" ifadesini kullanmıştır⁴⁵⁸.

Tedvin faaliyetinin bu dönemdeki neticeleri hakkında da farklı rivâyetler mevcuttur. Bu rivâyetlerden bir kısmına göre ez-Zuhrî gibi bazılarınca toplanan hadîsler, defter defter yazılmış ve ülkenin her yöresine birer nüsha gönderilmiştir⁴⁵⁹. Fakat İbn Vehb'in Mâlik'ten naklettiği bir başka rivâyete göre, Medine emiri Ebû Bekr b. Hazm sünnet ve hadîsleri toplamaya başlamış, ancak halife ölmeden önce tedvin ettiklerini ona ulaştırılamamıştır⁴⁶⁰. Bu rivâyetlerden Ömer b. Abdilazîz'in,

⁴⁵⁴ el-Hatîb, *Takyîd*, s. 106.

⁴⁵⁵ Bkz. Koçyiğit, Talat, "İbn Şihab ez-Zuhrî, *AÜİFD*, 1976, XXI, 68 (es-Suyûtî, *Tenvîru'l-Havâlik* (Mukaddime), s. 6'dan naklen).

⁴⁵⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76.

⁴⁵⁷ Koçyiğit, Talat, "İbn Şihab ez-Zuhrî", s. 68.

⁴⁵⁸ İfadenin metni şu şekildedir. اول من دون العلم ابن شهاب Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 363; *İbn Abdilber*, *Câmi*, I, 76; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, *Sıfatu's-Safve*, tahk. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Ravvâs Kalacı, Beyrut, 1979, II, 137; a. mlf., *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut, 1992, VII, 234; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 345.

⁴⁵⁹ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76.

⁴⁶⁰ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 81.

başlattığı işin meyvelerinin bir kısmını topladığı, ancak tamamını hasat edemediği anlaşılmaktadır⁴⁶¹.

1.2.2.3.1.5. Hadîslerin Tasnifi

Tâbiûn döneminde tedvin faaliyetinin yanısıra hadîslerin tasnifi yönünde de bazı düşüncelerin olduğu görülmektedir. Nitekim Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd (ö. 174/790-81) babası Abdullah b. Zekvân (ö. 131/748)'dan şunu nakletmiştir: “Biz, helal ve haram (ile ilgili haberler)i yazardık, İbn Şihâb ez-Zuhrî ise, her işittiğini yazardı; kendisine ihtiyaç duyulunca insanların en âliminin o olduğunu anladım”⁴⁶². Abdullah b. Zekvân'ın bu ifadelerinden, onun ve arkadaşlarının, kendilerine ulaşan her rivâyeti değil, belli alanla ilgili rivâyetleri toplama ve bunları yazma arzusu içerisinde oldukları anlaşılmaktadır.

Bazı kimseler gayretlerini, helal ve haramla ilgili rivâyetleri toplamaya teksîf ederken, bazıları da fikhî hadîsleri toplamaya yoğunlaştırmıştır. Nitekim Asım b. Suleymân el-Ahval'ın (ö. 141-3/758-60) şöyle dediği nakledilmektedir: “eş-Şa'bî'ye (ö. 103/721) fikhî hadîsleri arzettim, o da hepsini onayladı”⁴⁶³. Suleymân'ın bu ifadelerinden, onun fikhî niteliği olan hadîsleri diğerlerinden ayırarak toplamak istediği anlaşılmaktadır.

Belli alanlardaki hadîsleri toplama arzusunu, hadîslerin tasnifi yönündeki ilk adım kabul etmek mümkündür. Bunun da ötesinde tâbiûn döneminde bazı kitapların yazıldığı belirtilmektedir. Hatta İbnu'l-İmâd ve İbn Hallikân'ın naklettiğine göre; İbn Şihab ez-Zuhrî evinde kaldığı zamanlarda kitaplarını etrafına yayar ve onlarla meşgul olmaktan dolayı dünya ile ilgisini keserdi. Bu durumdan hoşnut olmayan karısı bir gün ona “bu kitaplar, benim için, üzerime getireceğin üç eşten daha çekilmez” diyerek şikayet etmişti⁴⁶⁴.

Hadîs alanında tâbiûn döneminden günümüze Hemmâm b. Munebbih (ö. 101-2/719-20) *es-Sahîfetu's-Sahîha*'sı ulaşmıştır. Hemmâm b. Munebbih bu

⁴⁶¹ Ömer b. Abdilazîz'in hadislerin tedvinindeki rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, Yunus, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Samsun, 2006, s. 168-195.

⁴⁶² el-Hatîb, *el-Câmî*, II, 188; ez-Zehbî, *Siyer*, V, 332; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 396; el-Mizzî, Yûsuf b. Zekî Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 1980, XXVI, 433.

⁴⁶³ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 264; bu kavramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 34.

⁴⁶⁴ İbnu'l-İmâd Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezeratu'z-Zehb fî Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut, ty., I,162-163; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zeman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1978; IV, 177-178.

sahifeyi hocası Ebû Hurayra'dan rivâyet etmiştir. Hemmâm'dan da Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), ondan da talebesi Abdurrazzâk b. Hemmâm (ö. 211/826) nakletmiştir. Bundan da talebesi Ahmed b. Hanbel almış ve Müsned'inde rivâyet etmiştir. İslâm alemine Muhammed Hamidullah tarafından tanıtılmıştır. Muhammed Hamidullah eseri neşretmeden önce, hadîs tarihinde hadîs yazımı, eserin müellifi ve eserle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Yine önemli gördüğümüz bir husus da eserdeki rivâyetlerin el-Buhârî ve Muslim'de geçtiği yerleri göstermiş olmasıdır. Hamidullah'ın bu çalışmasınının 1953'ten bu yana çeşitli baskıları yapılmıştır. 138 hadîs ihtiva eden bu eser, Türkçeye Talat Koçyiğit, Kemal Kuşcu ve Ragıp İmamoğlu tarafından ayrı ayrı çevrilerek basılmıştır⁴⁶⁵.

1.2.2.4. Alimlerin Yönetimden Uzaklaşmaları

Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de, alimlerin devlet yönetimine olan katkılarını sonlandırarak, kendi ilim meclislerine çekilmeleridir. Elbetteki idarecilerin tutum ve davranışları, bunun en önemli nedenlerindedir.

Raşit Halifeler yeni meselerle karşılaştıklarında bunları alimlerle istişare ederek çözmeye gayret ederlerdi. Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in sadece kendileriyle istişare etmek için Medine'den ayırmadıkları birer heyetlerinin olduğu belirtilmektedir⁴⁶⁶. Nitekim Hz. Ömer, kendisine danıştığı isimlerden olan ve "Fıkıh ve İlimin dağarcığı"⁴⁶⁷ diye nitelendirdiği İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye gönderirken Kûfelilere, "Kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah'ı size göndermeyi tercih ettim" demiştir⁴⁶⁸.

Ömer b. Abdilazîz ve Abdulmelik b. Mervân gibi bir kaç istisna edilirse, genellikle Emevî devlet başkanları, Raşit halifelerin aksine, şahsî ve siyâsî hayatlarını, dînî sorumluluk altında yürütmekten kaçınmışlar ve yönetimlerini daha çok Arap örf ve âdetlerine göre sürdürmüşlerdir. Bu nedenle de karşılaştıkları problemler hakkında alimlerle istişare etme ihtiyacı hissetmemişlerdir⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Hamidullah, Muhammed, *Hemâm İbn Munebbih'in Sahîfesi*, çev. Talat Koçyiğit, AÜİF Yay., Ankara, 1967; Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahîfe-i Hemmam İbn Munebbih*, çev. Kemal Kuşcu, İstanbul, 1967.

⁴⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 350; Karaman, *İctihad*, s. 53.

⁴⁶⁷ el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum*, s. 40; a. mlf., *Makâlâtu'l-Kevserî*, Kahire, h. 1372, s. 130.

⁴⁶⁸ İbn Sa'd, *Age*, VI, 7.

⁴⁶⁹ Abdulkâdir, *Nazra*, s. 112-113; Karaman, *İctihad*, s. 77.

Emevî idarecilerin bu yönüne dikkat çeken Fazlur Rahman şöyle demektedir: Emevî devletinin dünyevî bir devlet haline geldiğini ve dinle devlet arasında tam bir bölünme olduğunu söylemek doğru olmamakla birlikte, devlet hayatının dînî gelişmeler konusunda bugüne kadar sahip olduğu türden bir münasebete sahip olmadığı da bir gerçektir. Önceleri Halife dînî ve ahlakî bir üstünlüğe sahipken ve Halifenin siyasi kararları dînî bir hedefe tabi iken, Emevîler, temelde İslâmî bir çerçeveye içerisinde kalan bir devlete sahip olmalarına rağmen, çoğunlukla siyasi yetkilerini kullanan fakat dînî itibarlarından büyük bir kısmını kaybeden dünyevî hükümdarlardı⁴⁷⁰.

Yöneticilerin bu umursamaz tavırlarının yanında, özellikle kendi saltanatlarını devam ettirememek endişesinden hareketle, alimlere yaptıkları zulümler, sadece zulme uğrayan alimlerin değil, hemen tüm alimlerin yönetime mesafeli davranmalarına sebep olmuştur. Meselâ, Saîd b. el-Museyyib (ö.94/713), Abdülmelik b. Mervân'ın oğulları Velîd ve Süleymân'ın veliahdlıkları için biat etmeye çağrıldığında, “Abdülmelik, oğullarına bey’at etmemi istiyorsa, o zaman önce kendisi tahtı bıraksın” demiş ve bey’at etmeyi reddetmiştir. Kendisini bey’ata davet etmek için gelen Hişâm b. İsmail b. İbrahim ona, “O zaman şu kapıdan gir, şu kapıdan da çık (insanlar seni bey’at etmiş zannetsinler)” dediğinde Saîd “Bu konuda beni kimse aldatamaz” demiştir. Bunun üzerine Hişâm ve adamları ona yüz kırbaç vurmuş ve idam edileceklere giydirilen kıl şalvar giydirmişlerdir. Fakat Saîd kendisini korkutmak için yapılan bu harekete de boyun eğmemiş, bey’at etmeye yanaşmamıştır. Hişâm'ın Saîd'e yaptıklarını öğrenen Abdülmelik, “Hişâm ne kötü bir iş yapmıştır. Saîd gibilere kırbaçla vurulmaz. Ya onun boynunu vurması ya da bırakması gerekirdi” demiştir⁴⁷¹. Bu olayların ardından bey’at etmeyen Saîd, mescidde tecrite tabi tutulmuş, insanların kendisiyle görüşmesi yasaklanmıştır⁴⁷². Bu olaylar Abdülmelik'e ve genel olarak bütün Emevîlere karşı Saîd'in nefret hislerini uyandırmış, kızını Abdülmelik'in oğlu ve veliahdı olan Velid'e vermemiş, meclisine devam eden kendi öğrencilerinden Ebû Vedaâ adında bir yoksulu ona tercih

⁴⁷⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 2000, VI. baskı, s. 45.

⁴⁷¹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 348; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 230.

⁴⁷² ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 232

etmiştir⁴⁷³. Ayrıca Saîd Emevîlerin hepsinden ilgisini keserek: “Ben onları Allah’a havale ederim” demiştir. Rivâyet olduğuna göre o yakınlarına ve öğrencilerine: “Gözleriniz zalimlerin yardımcılarını görmekle dolarken, amel ve ibadetlerimizin sevaptan düşmemesi için gönülleriniz onlara nefret ve tiksinti ile dolsun” diye tavsiyede bulunmuştur⁴⁷⁴.

Alimlere yapılan eziyet bununla sınırlı kalmamıştır. Abdülmelik’e karşı ayaklanan Muhammed b. Eş’as ‘ın oğlu Abdurrahman’a yardım ettiği için Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714), Haccâc tarafından öldürülmüştür⁴⁷⁵. Saîd’in öldürülmesine hemen herkes gibi çok üzülen Meymûn b. Mihrân, “Yeryüzündeki herkes Saîd’in ilmine muhtaç iken o öldü” demiştir⁴⁷⁶. Böylesine önemli bir alimin öldürülmesine büyük tepki gösteren el-Hasan el-Basrî ise, “Allahın laneti şu Sakifli fasıkın üzerine olsun. Allah’a yemin ederim ki, doğu ile batı arasındaki insanların hepsi Saîd’i öldürmekte ortak olsalardı, Allah hepsini ateşe atardı” demiştir⁴⁷⁷.

Dönemin bir başka alimi, Hz. Ali’nin oğlu Zeyd (ö. 121-2/738) de, Emevî yönetimine karşı ayaklandığı için öldürülmüştür⁴⁷⁸

Alimlere uygulanan baskı, onların siyasal amaç gütmeyen, ilmi faaliyetlerini de etkileyecek noktaya ulaşmıştır. el-Haccâc’ın (ö. 95/714) yirmi yıl süren Irak valiliği zamanında⁴⁷⁹ el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) çokça mürsel hadîs rivâyet etmiştir. Yunus b. Ubeyd kendisine “Peygamber’i görmediğin halde nasıl ondan doğrudan rivâyette bulunuyorsun?” diye sorduğunda el-Hasan el-Basrî, “Bugüne kadar senden başka böyle bir soru soran olmadı. Eğer sana değer vermesem (güvenmesem) bu sorunu cevaplamazdım. Rasûlullah buyurdu dediğim her rivâyet Ali b. Ebî Tâlib’tendir. Ne var ki onun adını anmaya güç yetiremeyecek bir zamanda yaşıyorum”⁴⁸⁰ diyerek, Hz. Alî’den işittiği rivayetleri, el-Haccâc’dan korktuğu için,

⁴⁷³ ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 233. Bazı Târihçiler, Abdülmelik’in Saîd’e işkencesine neden olarak, kızını oğlu Velîd’le evlendirmeye karşı çıkmasını göstermektedirler. Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 233.

⁴⁷⁴ ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 232.

⁴⁷⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 263-264; Halife b. Hayyât, *Târih*, s. 300, 368; İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 7-11; İbn Hallikân, *Vefayât*, II, 373.

⁴⁷⁶ İbnu’l-Îmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, I, 108.

⁴⁷⁷ İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 10; İbn Hallikan, *Vefayât*, II, 373; İbnu’l-Îmâd, *Şezerât*, I, 108.

⁴⁷⁸ İbn Sa’d, *Age*, V, 326; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 389.

⁴⁷⁹ İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 3.

⁴⁸⁰ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, VI, 124.

doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiğini ifade etmiştir⁴⁸¹. el-Hasan el-Basrî, mürsel rivâyette bulunma nedenini dahi çekinerek söylemiştir. Çünkü soruyu soran Yunus b. Ubeyd'e güvenmese cevap vermeyeceğini bizzat kendisi ifade etmiştir⁴⁸². el-Haccâc'ın büyük eziyetlerine maruz kalan el-Hasan el-Basrî, onun öldüğünü duyduğunda birçok kişi gibi sevincinden secdeye kapanmıştır⁴⁸³.

Emevîler döneminde özgürlük bulamayan alimlerden biri de İbrahim en-Nahaî'dir (ö. 96/715). en-Nahaî'nin faaliyetlerinden rahatsız olan zalim Haccâc, onu yakalatmak için birisini görevlendirir. Görevlendirilen kişi dönemin zâhid alimlerinden İbrahim et-Teymî'nin (ö. 92/710-11) yanına giderek İbrahim en-Nahaî'yi aradığını söyler. Gelen görevlinin niyetini fark eden İbrahim et-Teymî, en-Nahaî'nin yerini haber vermeyi doğru bulmaz ve "İbrahim benim" diye cevap verir⁴⁸⁴. Bunun üzerine Haccâc'ın talimatıyla İbrahim et-Teymî zincire vurulur ve Dîmas hapisanesine atılır. Burada çeşitli işkencelere maruz kalır. Öyle ki, ziyaretine gelen annesi işkencelerden şekli değişen oğlunu neredeyse tanıyamaz. Nihayetinde İbrahim et-Teymî h. 92 tarihinde hapiste vefat eder ve cenazesi Haccâc tarafından çöplüğe atılır⁴⁸⁵.

el-Haccâc'ı, İbrahim et-Teymî'nin ölümü de durduramamıştır. Nitekim İbrahim en-Nahaî'nin izini sürmeye devam etmiştir. Hatta el-Haccâc'ın hayatta iken rahat bırakmadığı en-Nahaî'nin, vefat ettiğinde cenazesine halkın katılmasına karşı çıktığı bazı rivâyetlerde yer almaktadır. İbn Avn'dan yapılan rivâyetlere göre İbrahim en-Nahaî'nin cenazesi Haccâc'tan korkulduğu için gece kaldırılmış ve az sayıda kişi bulunabilmiştir⁴⁸⁶. İbn Avn: "Ben, İbrahim en-Nahaî'nin cenazesinde

⁴⁸¹ el-Kâsimî, *el-Kavâ'id*, s. 147, 148; Mürsel hadîs rivâyet edilmesine sebep olan amiller hakkında geniş bilgi için bkz. Polat, Salahattin, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985, s. 65.

⁴⁸² el-Hasan el-Basrî'nin mürsel rivâyette bulunmasında böyle bir neden etkili olsa da, yine de kendi döneminde yaşayan bazı alimler bunu fazla tasvip etmemişlerdir. Meselâ eş-Şa'bi'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Şu Hasan'a rastlasaydım onu 'Kâle Rasûlullah' demekten mutlaka menederdim. Ben İbn Ömer'e altı ay arkadaşlık ettim de sadece bir hadiste 'Kâle Rasûlullah' dediğini duydum". İbn Raceb el-Hanbelî, s. 538.

⁴⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 360 (2515); el-Hasan el-Basrî'nin mürselleri konusunda, kendisinden naklolunan rivâyetleri esas alarak, Hâtim b. Arif el-Ûnî, *el-Murselu'l-Hafî ve Alâkâtuhu bi't-Tedlîs* adlı hacimli bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma Dâru'l-Hicret tarafından üç cilt halinde 1997 tarihinde yayınlanmıştır.

⁴⁸⁴ Tarihte böyle karıştırıldığı gibi, gariptir ki, hadîs rivâyetinde de aynı asırda ve aynı belde de yaşadıklarından dolayı İbrahim en-Nahaî ve İbrahim et-Teymî'nin birbirine karıştırıldığı belirtilmiştir. Bkz. Ramehurmuzî, s. 280.

⁴⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 285; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 43 (15)

⁴⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 284.

bulundum ve cenazede ancak yedi kişi vardı...” demiştir⁴⁸⁷. Fakat bu rivâyetler problemlili gözükmeğedir. Çünkü Hammad’dan şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: “Ben İbrahim en-Nahaî’ye, Haccâc’ın ölümünü müjdeledim, sevincinden dolayı ağladı ve secde etti”⁴⁸⁸.

Bizi burada en-Nahaî’nin hangi tarihte vefat etmesinden ziyade, Emevî yönetiminin ona karşı tutumu ilgilendirmektedir. Bu yüzden onun cenazesi ile ilgili olarak yapılan rivâyetleri tahlil etmemiz gerekmektedir. Çünkü bu rivâyetler olayın bir başka boyutunu daha ortaya çıkarmaktadır. İbn Avn’dan nakledilen rivâyete göre, en-Nahaî’nin cenazesinde ancak yedi kişi bulunabilmiş, Hammâd’dan nakledilen rivâyete göre ise, Haccâc’ın ölümünü en-Nahaî’ye o haber vermiştir. Eğer Haccâc’ın en-Nahaî’den önce vefat ettiği haberi doğruysa, o halde, en-Nahaî’ye baskının sadece Haccâc’la sınırlı kalmadığı, el-Haccâc’ın ölmesine rağmen yine de en-Nahaî’ye özgürlük yolu açılmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü özgür bir ortam olsa, en-Nahaî gibi kıymetli bir alimin cenazesi yedi kişi ile kaldırılmazdı.

Bununla birlikte bazı rivâyetlerde en-Nahaî’nin emirler ile yakınlık içinde bulunduğui belirtilmektedir⁴⁸⁹. Fakat en-Nahaî’nin yönetimle ilgili tutumunu dikkate aldığımızda bunun uzak bir ihtimal olduğunu düşünmekteyiz.

Emevîlerin bu türlü davranışlarının sonucunda alimlerde yöneticilere karşı güvensizlik ve nefret hisleri uyanmıştır. Buluntu bir eşya ile ilgili olarak dönemin önde gelen alimlerinden Saîd b. Museyyib’in şu tavrı bunun en açık ifadesidir. Zeyd b. Ahnes el-Huzâî, Saîd b. el-Museyyib’e: “Bir şey buldum. Onu tasadduk edeyim mi?” diye sorar. Saîd: “Ne sen, ne de sahibi sevap alabilirsiniz” diye cevap verince Zeyd: İdarecilere vereyim mi? diye tekrar sorunca Saîd: “O halde onlar da çabucak onu yesinler” diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Zeyd: “Peki bana ne yapmamı tavsiye edersin?” dediğinde Saîd: “Onu bir sene duyur. Bilinirse (sahibi çıkarsa) ne âlâ, yoksa, o senin malın gibidir” diye cevap vermiştir⁴⁹⁰.

Mısır kadılarında İbn Lehîa’nın naklettiğine göre; Yezîd b. Habîb (ö. 128/745) hastalandığında Mısır valisi Havsere b. Suheyl onu ziyarete gitmiştir. Ziyaret esnasında bir ara: Ya Ebâ Recâ (Yezîd b. Habîb) pire kanı bulaşmış giysi ile

⁴⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 464.

⁴⁸⁸ İbn Sa’d, *Age*, VI, 280; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 74.

⁴⁸⁹ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 74 (ez-Zehebî onun yöneticilerden hediyeler istediğini söyler); ayrıca bkz. Hatiboğlu, Mehmed, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 45.

⁴⁹⁰ Abdurrazzâk, X, 137 (18622).

namaz kılınabilir mi? diye sorar. Yezîd önce yüzünü çevirip cevap vermemiş, biraz sonra kızgın bir şekilde dönerek: “Sen hergün sayısız insanları öldürüyorsun da, bunda bir endişe duymuyorsun, fakat pire kanından soruyorsun” diye tepki verir⁴⁹¹.

Bununla birlikte Emevîler, yaptıkları işlerin halk tarafından kabullenilmesini sağlamak amacıyla, halkın saygı duyduğu kimseleri çeşitli görevlere getirmeyi düşünmüşlerdir. Böyle bir ortamda alimlerin çoğu kendilerine önerilen görevlerden uzak durmayı yeğlemişlerdir. Adiy b. Ertât Basra valisi olduğunda el-Hasan el-Basrî’yi kadılığa getirmek istemiş, ancak, el-Hasan el-Basrî bunu kabul etmemiştir⁴⁹². Fakat Onun İyâs b. Muâviye’nin (ö. 122/740’ten önce) azli üzerine bir süre Basra kadılığı yaptığı rivâyetlerde yer almaktadır⁴⁹³. Muhtemelen el-Hasan bu görevi Ömer b. Abdilazîz’in halifelîği döneminde yapmıştır.

Devlet merkezinin bulunduğu Suriye’deki bazı alimler hariç, Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan tâbiûn alimlerin çoğunluğu, Emevî rejiminin şiddetle karşısında olduklarından, Hâricî isyanlarının dışındaki diğer isyanları genelde desteklemişlerdir⁴⁹⁴.

Alimlerin geneli Emevî yönetimine karşı böyle tutum sergilerken, bazı alimlerin yöneticilerle yakın ilişki içinde buldukları da nakledilmektedir. Asırlardır hakkında bu tür iddiaların ortaya atıldığı isim ise, dönemin önde gelen alimlerinden İbn Şihâb ez-Zuhrî’dir. ez-Zuhrî’nin, oldukça erken yaşlarından itibaren Emevî yöneticilerinden pek çoğuyla ilişki içerisinde olduğu belirtilmektedir. Bu ilişkinin temelinde, ez-Zuhrî’nin fakirlik içinde dahi olsa yine de cömertlikten vazgeçmemesi nedeniyle, oldukça yüksek miktarlara ulaşan borçları yatmaktadır⁴⁹⁵. Bu sebeptir ki o, Şam’a gittiğinde Abdülmelik’ten kendisi ve ailesi için yardım talebinde bulunmuştur. Abdülmelik’ten sonra da halife Velîd, Suleymân, Yezid, Ömer b. Abdilazîz ve Hişâm ile de mülazemetinin devam ettiği bizzat kendi ifadelerinde yer almaktadır⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 55.

⁴⁹² Safvet, Ahmed Zeki, *Cemheratu Rasâilî’l-Arab*, II, 333-334.

⁴⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 99.

⁴⁹⁴ Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, XI, 89.

⁴⁹⁵ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 109; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 398; Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, 53-54.

⁴⁹⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 367-369; ez-Zehebî, *Târîh*, V, 138-140; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-347; Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, 63-64.

ez-Zuhrî'nin Halifelere olan bu yakınlığı, Emevîler lehine hadîs uydurduğu yolundaki iddialar için de kaynak teşkil etmiştir. Bu iddiayı dile getirenlerden biri de Goldziher (ö. 1337/1921) dir. Goldziher'in bu iddiasını herhangi bir delile ve tarihi habere dayandırmadığını söyleyen Talat Koçyiğit⁴⁹⁷, sadece ez-Zuhrî'nin halifelerle olan yakınlığı nedeniyle Goldziher'in (ö. 1337/1921) ona bu nispeti yaptığını düşünmektedir. Öte yandan Koçyiğit, tarihi veriler dikkate alındığında da, Goldziher'in hata ettiği görüşündedir⁴⁹⁸. Fazlur Rahman da, ez-Zuhrî'ye ait böyle bir iddianın oluşmasına Emevîleri kötülemek isteyen Abbasilerin davranışlarının veya kendilerince ez-Zuhrî'nin itibarını artırmak isteyen bazı safdil öğrencilerinin neden olabileceklerini düşünmektedir⁴⁹⁹.

Yöneticilerle iyi ilişkilerde bulunan alimlerden biri de İbn Şubrume (ö.144/761)'dir. Çağdaşı birçok alimin aksine yöneticilerden hediye almış ve kadılık görevini isteyerek kabul etmiş, bu görevi kabul etmemekte direnen Ebû Hanife'yi de eleştirmiştir⁵⁰⁰.

Bütün bunların yanında, alimlere hakettikleri değeri veren, kendisi de bir alim olan Ömer b. Abdilazîz'in kısa süren halifeliğinin de Emevîler ve tâbiûn döneminde olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Ömer b. Abdilazîz hakkında Mucâhid: "Ona ilim öğretmeye gittik, ama biz ondan öğrendik" demiştir⁵⁰¹. Bu üstün vasıflarından dolayı Ömer b. Abdilazîz, 'muallimu'l-ulemâ' olarak adlandırılmıştır⁵⁰².

Alimlerin görüşlerine çok kıymet veren Ömer b. Abdilazîz, valiliği döneminden itibaren alimlerin düşüncelerinden istifade etmek istemiştir. Medine'de valiliği esnasında görüşlerine danışmak için, Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdillâh b. Mes'ûd (ö. 98/716), Ebû Bekr b. Abdirrahman (ö. 94/713), Ebû Bekr b. Suleymân, Suleymân b. Yesâr (ö. 107/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 106/724), Sâlim b. Abdillâh b. Omer (ö.106/724), Abdullah b. Abdillâh b. Ömer, Abdullah b. Âmir b. Rabîa ve Hârice b. Zeyd'den oluşan on kadar alimin yer aldığı

⁴⁹⁷ Bkz. Koçyiğit, Talat, "Goldziher'in Hadîsle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *AÜİFD*, Ankara, 1967, XV, 43-55.

⁴⁹⁸ Koçyiğit, Talat, "İbn Şihab ez-Zuhrî", 81-82.

⁴⁹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 100-101.

⁵⁰⁰ Özen, Şükrü, 'İbn Şubrume' *DİA*, XX, 380 (el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, II, 105'den naklen).

⁵⁰¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 194.

⁵⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 368; el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, III, 941.

bir danışma meclisi de kurmuş ve zaman zaman bunlarla görüş alış verişinde bulunmuştur⁵⁰³.

Ömer b. Abdilazîz, hilafeti döneminde de bir çok alimle mektuplaşarak çeşitli konular hakkında onların fikirlerine ve tavsiyelerine başvurmuş⁵⁰⁴, alimler de tavsiyelerini ve öğütlerini rahat bir şekilde halifeye ulaştırmışlardır⁵⁰⁵. Bu yönde en fazla mektuplaştığı alimlerin başında el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gelmektedir⁵⁰⁶. Kendisi gibi, valilerini de beldelerinde bulunan alimlerden istifade etmeye yönlendirmiştir. Meselâ, Basra valisi Adiy b. Ertât'a yazdığı mektubunda ona şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: “Bana yaz kış ayırımı yapmadan sünnet'ten bir şey sormak için sürekli birilerini gönderiyorsun. Sen böyle yapmakla beni yücelttiğini düşünüyorsun. Oysa Allah'a yemin ederim ki, el-Hasan el-Basrî senin ve diğer Müslümanların sorularını yöneltmen için sana yeter. Bu mektubumu aldıktan sonra kendinin ve diğer tüm Müslümanların sorularını ona soracaksın...”⁵⁰⁷.

Ayrıca onun alimlere fikir hürriyeti ve özgür bir ortam sağlamak için çalışmalar yaptığı da görülmektedir. Rivâyete göre Humeyd, Ömer b. Abdilazîz'e “İnsanları bir şey üzerinde toplasan?” diyerek bütün ülkede hukukta birliğe gidilmesi teklifini yaptığında Ömer b. Abdilazîz “Onların ihtilaf etmemiş olmaları hoşuma gitmez” karşılığını vermiş ve her bölgeye kendi fakihlerinin görüş birliğine vardıkları hükümleri uygulamaları talimatını vermiştir⁵⁰⁸.

Fakat ne yazık ki Ömer b. Abdilazîz'in halifeliği çok kısa sürmüş, öncesinde yapılan tahribatı tamir etmeye yetmemiştir. Normalleşme sürecine giren ulemâ-umerâ ilişkisi halifenin vefatıyla tekrar eski haline dönmüştür.

1.2.2.5. Tercüme Faaliyetlerinin Başlaması

Tâbiûn döneminin ilmi bakımdan en önemli özelliklerinden biri de İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerinin başlamasıdır. Bu faaliyetler İslâm dünyasındaki

⁵⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 334.

⁵⁰⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 198.

⁵⁰⁵ İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 142-171; Yazılan mektuplar için bkz. *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 324-325.

⁵⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 121, 142-146; Ömer b. Abdilazîz-el-Hasan el-Basrî, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 324-333.

⁵⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 307; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 121; Ömer b. Abdilazîz'in bu yönde sergilediği tutum hakkında ayrıca bkz. Macit, Yunus, *Ömer b. Abdilazîz'in Hadîs Kültüründeki Yeri*, Samsun, 2006, s. 72, 155.

⁵⁰⁸ ed-Dârimî, *Mukaddime*, 52 (I, 122, no: 634).

ilmi ve fikrî çalışmalara dinamizm getirmiştir. Sadece dînî ilimlerle uğraşan İslâm alimleri, tercüme sayesinde pozitif ilimleri de tanıma fırsatı yakalamışlardır.

İslâm Dünyasının ilmî yönden gelişmesine fetih hareketleri önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim bu fetihler esnasında esir edilen Çin’li tutsakların kağıt yapım teknolojileri İslâm Dünyasına girmiştir⁵⁰⁹. Ülkelerinin İslâm coğrafyasına dahil olması pozitif ilimlerle uğraşan bilim adamlarının çalışmalarını aksatmamış, bu kişiler çalışmalarına İslâm dünyasında devam etmişlerdir.

Tercüme faaliyetlerinin başlamasında da bu dönemdeki fetih hareketleri etkili olmuştur. Çünkü Suriye, Filistin ve Mısır’daki ilk fetihlerden sonra müslamanlar, Yunanca konuşulan bölgelere girmişlerdi. Dolayısıyla Emevîler dönemi boyunca hem yönetici gruplar arasında hem de günlük hayatta Yunanca’dan Arapça’ya çeviri kaçınılmaz olmuştur. Günlük yaşamda Suriye-Filistin ve Mısır arasındaki toplumsal ve ticari ilişkilerin Emevîler dönemi sonuna kadar Yunanca yürütülmesi çeviriyi günlük hayatın bir parçası haline getirmiştir⁵¹⁰. Bu nedenle Abdulmelik devrinde bir kısım yabancı eserler Arapçaya tercüme edilmişlerdi. Meselâ, Irak valisi Haccâc’ın katibi Zâdân Ferrûh bin Pîrî İran coğrafyasıyla ilgili Farsça bir metni Arapça’ya tercüme etmiştir⁵¹¹. Zâdân’dan sonra el-Haccâc’ın katipliğine babası Sicistan esirlerinden olan Salih getirilmişti. Farsça yazılan Irak’ın Haraç defterleri Salih tarafından Arapça’ya çevrilmiştir⁵¹².

Yine Emevî yöneticilerinin ihtiyaçları doğrultusunda Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki yazışmalar Hişâm’ın katibi Sâlim Ebu’l-Alâ’nın desteğiyle Arapça’ya çevrilmiştir⁵¹³.

İslâm dünyasının bu kültürlerle tanışmasının ardından, oralarda gelişmiş olan pozitif ilimlere müslümanların ilgileri artmıştır. “Mervân oğullarının filozofu” diye anılan I. Yezîd’in oğlu Hâlid b. Yezîd b. Muâviye’nin (ö. 90 veya 85) pozitif ilimlere büyük ilgi duyduğu belirtilmektedir. Özellikle kimyaya merak salan Hâlid, muhtemelen müslümanlar arasında ilk defa kimya tahsili yapan kişi olmuştur⁵¹⁴.

⁵⁰⁹ Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003, s. 23-25.

⁵¹⁰ Gutas, s. 33-34.

⁵¹¹ Öztürk, s. 61 (İbnu’l-Fakih, *Kitâbu’l-Buldân*, s. 417 vd.’den naklen)

⁵¹² el-Belâzurî, s. 43-431.

⁵¹³ Gutas, s. 33.

⁵¹⁴ Aycan, İrfan - Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, s. 139.

Onun kimyaya olan bu özel ilgisi, Mısır'da yerleşmiş olup Arapça'yı iyi bilen bir grup Yunanlı filozofu getirterek kimyaya dair kitapları, Yunanca ve Kıptîce'den Arapçaya tercüme etmelerini sağlmasına neden olmuştur. Ancak bilimsel çalışmaların tercümesi daha çok bu dönemin sonunda yapılmaya başlamıştır⁵¹⁵.

İlerleyen tarihlerde farklı kültürden pek çok eğitilmiş kimsenin İslâma girmesiyle tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır⁵¹⁶. Bunlar arasında İran kökenli alim İbnu'l-Mukaffâ (ö. 142/759)'nın ismi ön plana çıkmaktadır⁵¹⁷.

1.2.2.6. Metodolojik Tartışmaların Başlaması

Hem sahâbe hem de tâbiûn döneminde alimler kendilerine ulaşan ilmi mirası değerlendirmede ve ortaya çıkan problemlere çözüm getirmede farklı yöntemler izlemişlerdir. Takip edilen ya da edilmesi istenen bu yöntemle ilgili sahâbî alimler teorik olarak bazı düşüncelerini ifade etseler de, tartışmaların tâbiûn döneminde başladığını görmekteyiz. Bu tür tartışmaların başında re'y-hadîs konusu ile ilgili olanlar gelmektedir. Bu nedenle re'y-hadîs yönlü tartışma, birçok araştırmacı tarafından dönemin en önemli özelliklerinden sayılmaktadır⁵¹⁸.

Râşit halifeler döneminde de re'ye yaklaşım yönünden sahâbe ikiye ayrılmıştı. Bir grup ya tamamen re'yden kaçınmış ya da çok az müracaat etmişlerdi. Diğer bir grup ise problemlere çözüm üretmek için gerektiğinde re'ye müracaat etmekten çekinmemişlerdi⁵¹⁹. Tâbiûn döneminde ise, yine iki türlü bir yaklaşım sergilenmesinin dışında, her iki yaklaşım sahipleri izledikleri yöntemle ilgili olarak tartışmaya başlamışlardı.

Bu dönemde re'y-hadîs dışında, sünnetle ilgili bazı konularda da tartışmalar yapılmıştır. İkinci bölümde geniş bir şekilde üzerinde duracağımız sünnetin bağlayıcılığı, kapsamı, Kur'an'la ilişkisi tartışılan konulardan bazılarıdır.

Yine bu dönemde Kelam alanında da teorik tartışmaların başladığı ve zamanla da bir hayli arttığı görülmektedir.

⁵¹⁵ Gutas, s. 34-37.

⁵¹⁶ Bu dönemdeki tercüme faaliyetleri hakkında bkz. Sarıçam, İbrahim- Erşahin Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV, Ankara, 2006, s. 37-42.

⁵¹⁷ ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 209; Ayrıca bkz. Gutas, s. 36-37.

⁵¹⁸ Bkz. el-Hudarı, *Târihu't-Teşrî*, s. 107-108; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1993, I, 92-93; Zeydan, Abdulkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul, 1976, s. 211.

⁵¹⁹ Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, TDV Yay, Ankara, 2000, 2. baskı. 377-378.

Pratik uygulamaların yanında teorik tartışmaların yaşanması, usullerin yavaş yavaş oluştuğunu göstermektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın şu ifadeleri bunu teyid etmektedir. Vasıl b. Atâ'ya (ö. 131/749) göre hakkı (burada kastedilen fıkıh bilgileri olsa gerek) bilmenin yolları dördtür. 1- Kitab en-natık, 2- Fikir birliği edilen haber – haberun muctemaun aleyh, 3- akıl 4- icma⁵²⁰.

1.2.2.7. İlmî Faaliyetlerde Mevâlînin Ön Plana Çıkması

Tâbiûn dönemi ilmi hayatının özelliklerinden biri de mevâlînin ilimdeki ilerlemesidir. Bu durumu meşhur eserinde “İslâm (dünyasın) da Alimlerin Çoğunluğunun Acemler Olduğuna Dair Bir Fasl” adlı bir başlık altında inceleyen İbn Haldûn, şu ifadeleri kullanmaktadır: “Garip bir gerçektir ki, İslâm ümmetinde ilim adamlarının çoğu Arap olmayanlardır. Şer’î ilimlerde olsun, aklî ilimlerde olsun Arap asıllı alimlerin sayısı oldukça azdır. İlim adamlarının bazıları, Arap asıllı olsalar da milletin Arap, şariat sahibinin de Arap olmasıyla beraber, bu alimler, yetiştikleri yer ve hocaları bakımından acemdir. Arap olmayan hocalardan okumuşlardır. Bunun sebebi, İslâm ümmetinin ilk devrinde sadelik ve bedevîlik halleri icabı, ilim ve sanatın olmamasıdır. Araplar, bidâyetten itibaren kendilerinde bedevîlik ve sadelik hakim olan bir millettirler. İslâm dîni geldikten sonra okuyup yazmaya başladılar. Fakat bunu bir te’lif sanatı haline getiremediler. Kur’an ve sünnetten öğrendiklerini hafızalarında muhafaza edip genellikle ağızdan ağıza naklediyorlardı. Bilhassa Hulefâ-i Râşidin’den sonraki dönemlerde siyaset ve devlet yönetimine aşırı düşkünlükleri ilim ve sanatla meşgul olmalarına tamamen engel olmaktaydı. İşte bu sebeplerden dolayı tefsir, hadîs, fıkıh, kelam ve diğer ilimlerle meşgul olmak, kendilerine “a’cemi”, “mevâlî” gibi isimler verilen ve Arap olmayan kimselere kalıyordu...”⁵²¹

İbn Haldûn değerlendirmelerinde iki şey ön plana çıkmaktadır. Ona göre mevâlînin ilimde ilerleyişinin sebebi, Araplar’da başlangıçtan itibaren bedevîlik ve sadeliğin hakim olması ve yönetime olan aşırı düşkünlükleri nedeniyle ilme yeterli zamanı ayıramayışlarıdır. Bunlara katılmakla birlikte, özellikle tâbiûn döneminde mevâlînin ilimde mesafe katetmelerinde şu iki hususun da etkili olduğunu gözardı etmemek gerekir.

⁵²⁰ Gürkan, s. 19-20 (Ebû Suleymân, *el-Fikru'l-Usûlî*, s. 51’den naklen).

⁵²¹ İbn Haldûn, III, 1257.

Birincisi, sahâbenin yanlarında bulunan mevâlîye karşı tutumlarıdır. Bir başka ifade ile, mevâlînin ilmi faaliyetlere katılmasında ya da onların ilimde mesafe almalarında sahâbî hocalarının payı büyüktür. Bu sahâbîlerin yanındaki mevlâları, onların ilminden önemli ölçüde faydalanmışlardır. Abdullah b. Abbas'ın yanında mevlâsı Ikrime (ö. 107/725), Abdullah b. Ömer'in yanında mevlâsı Nâfî (ö. 107/725), Enes b. Malik'in (ö. 93/711) yanında mevlâsı Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Ebû Hurayra'nın yanında mevlâsı Abdullah b. Hurmuz el-A'rec yetişmiştir. Bu dört sahâbîden herhangi birisinden bahsedilirken; mevlâsının bahis konusu edilmemesi çok nadirdir. Burada önemli bir nokta da, sahâbe arasında en çok hadîs rivâyet eden ve fetva veren bu dört zatın olmasıdır⁵²².

İkincisi ise, İslâm'ı seçen mevâlînin kabiliyetleri ve yeni dinlerini öğrenmedeki hırs ve istekleridir⁵²³. Çünkü tâbiûn dönemindeki mevâliden olan el-Hasan el-Basrî, Rabîa b. Ebî Abdurrahman (ö. 136/753), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi alimlerin yaşantıları ve ilmi etkinlikleri incelendiğinde bu faktörlerin etkisi kolaylıkla görülecektir.

Mevâlî sadece İslâmî ilimlerde değil pek çok ilmi sahada gelişme kaydetmişlerdir. Tercüme faaliyetlerinin yanında Dahhâk b. Muzâhim ve Atâ b. Ebî Rabâh gibi birçoğunun Arap çocuklarına öğretmenlik yaptıkları belirtilmektedir⁵²⁴.

Mevâlînin bu dönemde ilimde önemli ölçüde mesafe aldığı kabul edilmesine rağmen, tartışılan asıl konu mevâlî ilim adamlarının Araplardan çok olup olmadığıdır. İbn Haldûn'un yukarıdaki ifadelerine göre onun, mevâlînin çoğunlukta olduğunu kabul ettiği görülmektedir⁵²⁵.

Konuyu fıkıh açısından değerlendiren Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798), tâbiûn dönemindeki her bölgenin öne çıkan fakîhinden hareketle: "Abâdile adıyla anılan Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer (ö. 74/693), Abdullah b. ez-Zubeyr ve Abdullah b. Amr b. el-As vefat edince fıkıh, Medine dışındaki bütün şehirlerde mevâlîye intikal etti. Mekkeliler'in fakîhi Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), Yemenlilerin fakîhi Tâvûs (ö. 112/730), Yemâmelilerin fakîhi Yahya b. Ebî Kesîr, Kûfelilerin fakîhi İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), Basralıların fakîhi el-Hasan el-Basrî,

⁵²² el-Hudarî, *Târîhu't-Teşrîf*, s. 165.

⁵²³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 243 vd.

⁵²⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 547-549; Öztürk, s. 62.

⁵²⁵ Bkz. İbn Haldûn, III,1257.

Şamlıların fakihi Mekhûl, Horasanlıların fakihi Atâ el-Horasânî (ö. 135/752) mevâlîdendir. Ancak Medine bunun dışındadır. Çünkü Allah oraya Kureyşli birini tahsis etmiştir. Medinelilerin fakihi –tartışmasız- Saîd b. el-Museyyib’dir” demiştir⁵²⁶.

Diğer yandan mevâlînin ön plana çıkartılarak Arapların bu konudaki katkılarının gözardı edildiğini düşünen el-Hudarî, şöyle demektedir: “Fıkıh ve hadîs rivâyeti hususunda Arapların emeğini küçümsemek hata olur. Çünkü, Arap olan ve olmayan İslâm alimleri bu hususlarda müşterek çalışmışlardır. Her şehirde bu ırklardan çok sayıda alim bulunurdu. Ancak bazı şehirlerde mevâlî denilen İslâm alimleri hakim durumda idi. Mesela: Basra’da vaziyet böyle idi. Bu şehirde yaşayan mevâlî alimlerin başında Ebu’l-Hasan el-Basrî’nin oğlu Hasan (el-Hasan el-Basrî) bulunuyordu. Kûfe gibi bazı şehirlerde ise Arap alimleri çoğunlukta idi”⁵²⁷.

Mevâlî ulemânın Arap ulemâdan çok olduğunu kabul etmeyen araştırmacılardan biri de Harald Motzki’dir. Yukarıda verdiğimiz Zeyd b. Eslem’in sözünü, Zeyd’in de mevâlî olduğuna işaret ederek nakletmektedir. Konuyla ilgili yaptığı çalışmasında fukahâ bağlamında konuyu irdelemekte ve sahâbeden sonraki ilk iki asrı esas almaktadır. Verdiği istatistiki bilgilere göre ilk dönemde mevâlî ilimde önemli ölçüde mesafe olsa da yine Araplar ağırlıktadır. Motzki, fukahâ açısından yaptığı değerlendirmenin diğer ilim dallarında da büyük oranda aynı çıkacağı kanaatindedir⁵²⁸.

Motzki’nin çalışmasına benzer bir çalışma da Kemal Sandıkçı tarafından yapılmıştır. Bu çalışmanın diğerinden farkı, hadîsçiler bağlamında ve ilk üç asır için yapılmış olmasıdır. Bu da diğer çalışma gibi istatistiki verilere dayanmaktadır. Bu verilerden de diğer çalışmada olduğu gibi, mevâlînin hadîs ilminde bir hayli ilerlemiş olmalarına rağmen, Arapların çoğunlukta olduğu sonucu çıkmaktadır⁵²⁹.

⁵²⁶ eş-Şîrâzî, s. 58; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 22-23; İbnu’s-Salâh, s. 404; Abdülmelik b. Mervân, ez-Zuhrî ile sohbet ederken ona bölgelerdeki en önde gelen alimlerin isimlerini sormuş, ardından da mevâlî mi arap mı olduklarını öğrenmek istemiştir. ez-Zuhrî’nin sıraladığı isimlerin de çoğu mevâlîdendir. Bkz. İbnu’s-Salâh, s. 402-404.

⁵²⁷ el-Hudarî, *Târihu’t-Teşrî*, s. 106-107.

⁵²⁸ Bkz. Motzki, Harald, “Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukukû’nun Gelişmesindeki Rolü”, çev: Mustafa Öztürk, *Marife Dergisi*, Konya, 2001 I/II, 61-178, s. 162 (1. dipnot).

⁵²⁹ Bkz. Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, Ankara, 1991, s. 476-477.

Tâbiûn dönemini ve ilimlerin genelini dikkate aldığımızda; mevâlînin ilimde bir hayli mesafe katettiğini, pek çok kıymetli alimin yetiştiğini, bununla birlikte bölgelerin çoğunluğunda arapların sayı yönünden daha önde olduklarını görmekteyiz⁵³⁰. Fakat bölge bölge incelediğimizde, bazı bölgelerdeki mevâlî alimlerin Araplardan çok olduğunu görmekteyiz. Bunlar Basra, Mekke ve Yemen bölgeleridir. Motzki'nin tâbiûndan sonraki dönemi de dikkate aldığı çalışmasında aynı bölgelerdeki mevâlî alimlerin daha çok olduğunu tespit etmesi, ilerleyen zamanlarda da durumun değişmediğini göstermektedir⁵³¹.

⁵³⁰ Sandıkçı'nın çalışmasına göre tâbiûn döneminde yaklaşık olarak 125 kadar Arap hadîs alimi varken, hadîs alimi olan mevâlînin sayısı yaklaşık olarak 67 dir. Bkz. ay.

⁵³¹ Bkz. Motzki, Agm, s. 171.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÂBÎÛN VE SÜNNET

Arapça *senne* fiilinin kök anlamından türeyen sünnet kelimesi, lügatta, “yol, cihet, tabiat (huy), yöntem, nizam ve yüz” gibi birçok farklı anlamda kullanılmıştır¹. Sünnet kelimesinin bu anlamlarda kullanılışı, İslâm öncesine kadar gitmektedir².

Yine önceden bilinmeyen bir şeyi insanların benimseyip takip edilen bir yol haline getirmesi de sünnet kelimesiyle ifade edilmiştir³. Bu kullanımında sünnetin, süreklilik ve devamlılık özelliği ön plana çıkmaktadır⁴.

Sünnet, Kur’an-ı Kerim’de çeşitli formlarda kullanılmıştır. İslâm dînine karşı çıkanlara, eleştiri kabilinden, yeni öğretiyeye karşılık atalarının davranışını izleyenlere atıfta bulunulurken davranış anlamında kullanılmıştır⁵. Kur’an ayrıca terkihi halinde *Allah’ın sünneti* ifadesini kullanmakta; bununla da toplumların durumuna ilişkin Allah’ın değişmez davranışından söz etmektedir⁶.

Kaynaklarda sünnet kavramının, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığını gösteren rivâyetlere rastlamak mümkündür⁷. Bu derece

¹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 224-229; el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamus el-Muhît*, Beyrut, 1987, s. 1558; İbnu’l-Fâris, Ebu’l-Huseyin Ahmed, *Mu’cemu’l-Luga*, Beyrut, 1986, I, 455; el-Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh fi’l-Luga ve’l-Ulûm*, Beyrut, ty., I, 620.

² Bkz. Hasan, Ahmet, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 112-113; Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 49; Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002, s. 18.

³ İbn Manzur, XIII, 225-226. Ayrıca bkz. İbnu’l-Esîr el-Cezerî, Mecduddin Ebu’s-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadîs*, tahk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Kahire, ty., II, 409-413.

⁴ Yapılan birçok çalışmada sünnetin anlamları hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bkz. Dutton Yasin, *The Origins of Islamic Law*, Routledge Curzon, London, 2002, 2. baskı, s. 161-168; a.mlf, “Suna, Hadith and Madinen Amal”, *Journal of İslâmîc Studies*, 1993, c: IV, sayı:1, s. 1-31; Ensarî, Zafer İshak, “İslâmîc Juristic Terminology before Şafî- A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa”, *Arabica*, 1972, XIX, s. 255-300; Özsoy, Ömer, *Sünnetullah (Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması)*, Ankara, 1999, 2. baskı, s. 45-54; İmtiyaz, Ahmed, *Delâilu’t-Tevsîki’l-Mubekkir li’s-Sunne ve’l-Hadîs*, Arapçaya çev. Abdulmutî Emin Kal’acî, Kahire, 1990, s. 14-136; Hasan, Ahmet, “The Sunnah: Its Early Concept of Development”, *İslâmîc Studies* (1968), c: 7, sayı: 1, s. 47-69; Guraya, Muhammed Yusuf, “The Concept of Sunnah: A Historical Study”, *Islamic Studies*, Pakistan, 1972, c:XI, no: 1, s. 13-44; a.mlf, *Sünnetin Neliği*, s. 29-53; Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 48-97; Görmez, *Metodoloji*, s. 218-240; Köktaş Yavuz, *Medine Ekolü ve Sünnet*, Rize, 2004.

⁵ Bkz. 8. Enfal, 38; 15. Hicr, 13.

⁶ سنه الله şeklinde kullanımlar için bkz. 33. Ahzab, 62; 35. Fâtır, 43; 17. İsrâ, 77.

⁷ Hz. Peygamber’in ve sahâbenin sünnet kelimesini kullanımları hakkında bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 15-79.

yoğun kullanımdan, sünnet kavramının onların hayatında önemli bir yeri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sahâbede olduğu gibi, tâbiûn döneminde de hayatın çerçevesini çizen kavramların başında, Kur'an'ın ardından sünnet gelmektedir. Onların hemen her alanında sünnet kelimesine olan fazlaca vurgularından bunu çıkarmamız mümkündür.

Birinci bölümde, tâbiûn döneminde dînî alanlarda bazı kavramların kullanıldığını ve bu kavramların zamanla kendilerine önceden yüklenen anlamlardan farklı bir anlam kazanabildiklerini belirtmiştik. Bu bağlamda tâbiûn kuşağının sünnet konusundaki temel yaklaşımlarını belirlerken, öncelikle sünnet kelimesine ne tür bir anlam yüklediklerini tespitle işe başlamak istiyoruz.

2.1. TÂBÎÛNUN İFADELERİNDE SÜNNET

Tâbiûnun sünnet ifadesini kullanımlarını, kastettikleri anlamlara da işaret ederek, üç genel kategoride inceleyeceğiz. Birinci kategoride sünnet kelimesini *isim* olarak kullanımlarına, ikincisinde *fiil* olarak kullanımlarına ve üçüncüsünde de bir başka fiil ya da isimle birlikte kullanımlarına yer vereceğiz. Bu son kullanımı *terkib* halinde kullanım olarak adlandıracak ve tezimizin geri kalanında bu şekilde kullanacağız.

Tâbiûnun sünnet konusundaki ifadelerini tespit ederken, tezin genelinde izlediğimiz yöntem uygun olarak, hadîs edebiyatının ilk dönem literatürünü esas almaya özen göstereceğiz.

2.1.1. İsim Olarak

Tâbiûn alimleri sünnet kelimesini isim formunda çeşitli anlamlarda kullanmışlardır.

a) Kelâmî Anlamda

Siyasî ve sosyal çalkantılar nedeniyle bu dönemde kelâmî konular yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarda sünnet kelimesi de zaman zaman kullanılmıştır. Bu kullanımlarda sünnete iki anlam yüklenilmiştir. Birincisi uyulması, takip edilmesi gerekli *akîde*, ikincisi ise *bid'atin zıddı*.

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin naklettiğine göre eş-Şa'bî (19/640-103/721) “Ebû Bekr ve Ömer'i sevmek ve onların faziletlerini bilmek sünnettendir”⁸ demiştir.

⁸ İbn Ebî Şeybe, VI, 349 (31937).

Bu ifade başka eserlerde eş-Şa'bî kanalıyla Mesrûk b. el-Ecda'dan (ö. 63/682)⁹, bir başka tarikten de Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edilmiştir¹⁰. Burada sünnet'in bilinen mânada değil, tamamen akîde ile ilgili olarak kullanıldığı açıktır. Nitekim Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in üstünlüğü meselesinin, daha sonraları açık bir şekilde akâid konuları arasına girdiği malumdur¹¹. Bunu mestler üzerine mesh, cemaatle namaza devam etmek ve selefi sevmek sünnet alametlerindedir rivâyetleriyle¹² aynı anlamda değerlendirmek gerekir¹³.

Kelâmî anlamda ikinci kullanım formu *bid'atin zıddı* anlamındadır¹⁴. Tâbiûn alimlerinin sünneti bu formda da kullandıkları rivâyet edilmektedir. Meselâ, İbn Sirin'in (ö. 110/728) "Bir kimse, bir bidat işlediğinde bir sünneti terkeder" dediği rivâyet edilmektedir¹⁵. el-Hasan el-Basrî'nin de: "Sünnete uygun az amel, bid'ate uygun çok amelden daha hayırlıdır" dediği rivâyet edilmektedir¹⁶.

Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 108-112/726-730), Ömer b. Abdilazîz'e (ö. 101/719) yazdığı mektubunda yaşadıkları dönemin tasvirini yaparken (طفاً أمر السنة وظهرت البدعة) "Sünnet ortadan silindi, bid'at ise yaygınlaştı" ifadelerini kullanmıştır¹⁷. Gaylân da birçok tâbiûn alimi gibi sünneti bidatin zıddı anlamında kullanmıştır. İşin ilginç yönü, bidatlerin çoğalmasından ve sünnetlerin kaybolmasından yakınan Gaylân, kader konusundaki farklı yaklaşımlarından dolayı ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiş ve öldürülmüştür¹⁸. Kanaatimizce, bazı konularda farklı yaklaşım benimseyen kişi ya da grupların ehl-i bid'at gibi nitelendirilmesinin doğruluğu, başlı başına çalışılması gereken konulardandır.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İtel*, I, 177 (945); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187.

¹⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187. eş-Şa'bî'nin bu rivâyetiyle ilgili olarak M. Hayri Kırbaoğlu şöyle demektedir: "Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyette bulunanlar arasında yer alan Mesrûk'un bunu ondan işitmiş ve kendi sözü gibi nakletmiş olduğu da düşünülebilir. Yine eş-Şa'bî'nin de Mesrûk'un bu sözlerini kendi sözü gibi rivâyet etmesi de ihtimal dahilindedir". Bkz. Kırbaoğlu, M. Hayri, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜİF, Ankara, 1983, s. 56; a.mlf, "Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", s. 76.

¹¹ Kırbaoğlu, *Allah'ın Sıfatları Problemi*, s. 56; a.mlf, "Ehlu's-Sunne", s. 76.

¹² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 188.

¹³ Özşenel, Mehmet, *İmam Şeybânî*, s. 23.

¹⁴ Sünnetin bu anlamda başka kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, VI, 357-358 (11181), 358 (11182).

¹⁵ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 23 (I, 61, no: 214).

¹⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 194.

¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar el-Hemdânî, *el-Munye ve'l-Emel*, cem: Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, tahk. İsmâuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Urfiyye, byy, ty., s. 31; Gaylân ed-Dımaşkî, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 336.

¹⁸ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 102-103; ez-Zehabî, *Târih*, IV, 289.

Ömer b. Abdilazîz'in de sünneti bid'atin zıddı anlamında sıkça kullandığını görmekteyiz. Suleymân b. Abdulmelik'in defninden sonra camiye geldiğinde halife olarak okuduğu ilk hutbesinde “Ey İnsanlar! Kur'an'dan sonra kitap, Muhammed'den sonra da nebi yoktur....Dikkat edin! Ben bid'atçı değilim, ancak sünnete uyan kimseyim. Zalim yöneticiden kaçan asi değildir. Şunu iyi bilin ki, Allah'a asi olmuş kimseye asla itaat edilmez....” demiştir¹⁹.

Ömer b. Abdilazîz, resmi bir talimatında, bidatlerin yok edilmesini ve sünnetlerin diriltilmesini istemiştir²⁰. Bazı valilerine tavsiye amaçlı yazdığı mektubunda da, hakkında sünnetin olduğu konularda, daha sonradan ortaya çıkarılan şeylerden uzak durmalarını ve sünnete sarılmalarını tavsiye etmiştir²¹. Yine onun “Allah her bid'atı benim elimle ortadan kaldırıp, her sünneti de benim elimle diriltse ve bunu da her birine karşılık bedenimin bir parçasını feda pahasına yapsam, yine de bu yaptığımı Allah uğrunda basit bir şey olurdu” dediği nakledilmiştir²².

Tâbiûn alimlerinin sünneti bu anlamıyla iki nedenden dolayı kullanmış olabileceklerini düşünmekteyiz. Birincisi, Ömer b. Abdilazîz ve fırkalara onun gibi tepki gösterenler; Havâric, Şia, Kaderiyye ve Mürcie gibi fırkaların faaliyetlerine tepki olarak kullanmış olabilirler. Çünkü bu fırkalar ehl-i bidat olarak kabul edilirken, bunların dışındakiler ehl-i sünnet olarak nitelendirilmişlerdir²³.

İkincisi ise, re'y karşıtları yeni ortaya çıkan meselelerde re'y ile hüküm veren kimselere engel olmak, halkı onlara karşı tavır almaya sevk etmek amacıyla kullanmış olabilirler. Çünkü bazı tâbiûn alimlerince Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinde olmayıp, yeni ortaya çıkan her şey bid'at, bunun karşıtı da sünnet olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca, bazı tâbiûn alimleri sünnet ve bid'ati kullandıkları gibi, sünnet ve re'y kelimelerini de aynı cümle içinde kullanmışlardır. ez-Zuhrî'nin

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 340; ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 39 (I, 95, no: 439); *el-Mes'ûdî, Murûc*, tahk. Muhammed Muhiddin Abdu'l-Hâmid, Matbaatu's-Saâde, Kahire, 1946, 4. baskı, III, 195; *el-Fesevî, el-Ma'rife ve't-Târih*, I, 319; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 69, 233.

²⁰ İbn Sa'd, *Age*, V, 376.

²¹ Ömer b. Abdilazîz, *Cemheratu Rasâilil-Arab*, II, 300.

²² İbn Sa'd, *Age*, V, 343; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 67. İbnu'l-Cevzî, Ömer b. Abdilazîz'in bu ifadesini onun Hâricîlerle olan diyalogu kısmında vermektedir. Dolayısıyla İbnu'l-Cevzî Ömer b. Abdilazîz'in buradaki bid'at ifadesini, Hâricilik gibi fırkaların tutumunu nitelemek için kullandığı kanaatindedir. Biz de Ömer b. Abdilazîz ve diğer tâbiûnun aynı yöndeki kullanımlarının çoğunun fırkalara ilişkin olduğunu düşünmekteyiz.

²³ Muslim, *Mukaddime*, I, 15.

“Bırakın sünneti yoluna devam etsin; ona reyle sataşmayın” sözü bu konudaki pek çok örnekten yalnızca birisidir²⁴.

Bu dönemde bid’atin karşılığı olarak kullanılan sünnet teriminden hareketle, sünnete uyan anlamında nadir de olsa “sünnî” tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Saîd b. Cubeyr’in (ö. 95/714) şöyle dediği rivâyet edilmektedir: (لأن يصحب ابني (فاسقا شاطرا سنيا أحب الي من أن يصحب عابدا مبتدعا “Benim için oğlumun fâsık, facir fakat sünnî biriyle arkadaşlık etmesi âbid ama bid’atçı biriyle arkadaşlık etmesinden daha iyidir”²⁵. Buradan hareketle sünnî tabirinin H. II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı tespiti yapılmaktadır²⁶.

b-Uygulama Anlamında

Tâbiûn alimleri sünneti uygulama anlamında da kullanmıştır. Bu yönde gelen rivâyetlerden hareketle onların kullanımlarını ‘Hz. Peygamber veya sahâbenin bir uygulaması ya da davranışı’ ve ‘herhangi birinin uygulaması’ anlamında olmak üzere iki başlık altında ele almamız uygun olacaktır.

1- Hz. Peygamber’in veya Sahâbenin Bir Uygulaması ya da Davranışı

Tâbiûn, sünnet kelimesini en fazla bu anlamda kullanmıştır. Sünnet kelimesi uygulama ya da davranış anlamında yalın bir şekilde kullanıldığında, bununla kimin uygulamasının ya da davranışının kastedildiği problemi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir problemi ise ancak bazı ipuçları yardımıyla çözebilmek mümkün olabilmektedir.

Meselâ, Abdurrazzâk’ın *el-Musannef*’inde İbn Cureyc’dan şöyle bir rivâyet nakledilmektedir: Atâ’ya (ö. 114/732) أسنة رفع الصوت بالقراءة يوم الجمعة “Cuma namazında sesli okumak sünnet midir?” diye sordum o da “evet” diye cevap verdi²⁷. Burada kimin uygulamasına atıfla Atâ “sünnet” tabirini kullanmaktadır? Bunun cevabını aynı eserde aktarılan diğer rivâyetler²⁸ yardımıyla bulmaktayız. Bu rivâyetlerden bazılarında Hz. Peygamber’in Cuma namazlarında Cuma sûresinin yanında هل أتاك السورة العاشية²⁹, bazı rivâyetlerde (سبح اسم ربك الأعلى) suresini³⁰ ve diğer bazı

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; İbnü’l-Kayyim, *’lâm*, I, 74.

²⁵ İbn Batta, *el-İbâne*, s. 21.

²⁶ Kırbaşoğlu, M. Hayri, “‘Sünnî’ Deyiminin Ortaya Çıkışı” *İslâmi Araştırmalar*, II/6, s. 26-27.

²⁷ Abdurrazzâk, III, 179 (5230)

²⁸ Abdurrazzâk, III, 179-182.

²⁹ Abdurrazzâk, III, 181 (5236)

sureleri okuduğu yer almaktadır³¹. Bu rivâyetlerden Hz. Peygamber'in Cuma namazında kıraatı cehrî yaptığı ortaya çıkmaktadır. Aynı eserde yer alan ipuçları vasıtasıyla Atâ'nın yukarıda kullandığı sünnet tabiriyle, Hz. Peygamber'in uygulamasını kastettiğini söyleyebilmekteyiz.

Yine Abdurrazzâk'ta yer alan bir rivâyete göre Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/113) fecrden sonra namaz kılan birini görmüş ve o kimseyi bu konuda ikaz etmiştir. Kötü bir şey yapmadığını düşünen adam, biraz da hayretle “Allah kıldığım namazdan dolayı mı bana azab edecek?” diye sorunca Saîd (لا ولكن يعذبك على خلاف السنة) “Hayır, ama sana sünnete muhalefet ettiğinden dolayı azab eder” demiştir³². Görüldüğü gibi Saîd b. el-Museyyib bir adamı, kıldığı namaz nedeniyle, sünnete muhalefet etmekle suçlamış ve bundan dolayı azab göreceğini de ifade etmiştir. İleride göreceğimiz gibi Saîd sünnet kavramının kapsamını geniş tutmakta, yani Hz. Peygamber'in dışındaki bazı uygulama ya da davranışları da zaman zaman sünnet diye nitelemektedir. O halde burada Saîd mutlak olarak kullandığı sünnet kelimesi ile kimin sünnetini kastetmektedir? Aynı eserde bir-iki sayfa sonra yer alan şu rivâyet buna açıklık getirmektedir. Saîd b. el-Museyyib fecrden sonra kılınan namazla ilgili Hz. Peygamber'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “(Sabah) Ezandan sonra sabah namazının iki rekatından başka namaz yoktur”³³. Dolayısıyla Saîd'in buradaki sünnet ifadesiyle, Hz. Peygamber'in sünnetini kastettiği anlaşılmaktadır.

Ancak tâbiûn alimlerinin sünnet ifadesini mutlak olarak tüm kullanımlarında, bununla kimin sünnetini kastettikleri bu şekilde kolayca anlaşılammaktadır. Hatta onların bazı kullanımlarında kimin sünnetini kastettikleri, asırlar boyunca süren tartışmalara bile neden olmuştur.

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 acısı şiddetlenince diyeti azalıyor

³⁰ Abdurrazzâk, III, 181 (5238)

³¹ Abdurrazzâk, III, 180 (5232)

³² Abdurrazzâk, III, 52 (4755); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 147.

³³ Abdurrazzâk, III, 53 (4756)

mu?” diye sorunca “Sen Iraklı mısın?” dedi. Ben de “Ben tedbirli davranan bir alimim 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)” dedi³⁴.

Rivâyetin yer aldığı ilk kaynak olan Muvattâ’da Mâlik³⁵, rivâyetin öncesinde ya da sonrasında Hz. Peygamber’den ya da sahâbîden bu konu ile ilgili olarak, herhangi bir rivâyette bulunmamış, ayrıca bu hükmün sünnet olduğunu da ifade etmemiştir. Fakat o genelde naklettiği rivâyetlerin ardından sünnet olup olmadığı veya bu görüşün kime ait olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bu konuyu tartışan eş-Şeybânî, Saîd b. el-Museyyib’in “ Bu sünnettir” sözünü, Zeyd b. Sâbit’in bir görüşü nedeniyle söylediği kanaatindedir³⁶. Dolayısıyla eş-Şeybânî’ye göre buradaki “sünnetin” Hz. Peygamber’le bir alakası yoktur.

eş-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 belirtilmektedir³⁷. Burada bizi ilgilendiren asıl konu, eş-Şâfiî’nin bu kanaatinden neden döndüğüdür. Kaynakların aktardığına göre eş-Şâfiî şöyle demiştir: “Saîd b. el-Museyyeb’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 içimde 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 evladır”³⁸. Görüldüğü gibi eş-Şâfiî’nin karşı çıkışında en önemli etken, sünnet denilen bu

³⁴ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 11 (II, 860); *el-Muvattâ* (*Ebû Mus’ab ez-Zuhrî*), Akl, 12 (Aklü’l-Esâbi’), (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’nın cevabı “ (قلت بل عالم متبين أو جاهل متعلم)” şeklinde yer alırken, ikinci naklinde, “ (قلت إما جاهل متعلم أو عالم متثبت)” şeklinde yer almıştır.

³⁵ Malik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya el-Leysi), Ukûl, 11 (II, 860).

³⁶ bkz. eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 276-285.

³⁷ ez-Zerka, Mustafa, *Hadîslerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü*, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul, 2002, s. 79-80.

³⁸ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 311-312; el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 96; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu’l-Evtâr Şerhu Munteka’l-Ahbâr*, (8 cilt, 4 mucelled), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1952, 2. baskı, VII, 71.

hükümün 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 hadîslerinde bu yönde bir hüküm olsa idi eş-Şâfiî bunu her ne pahasına olursa olsun kabul ederdi³⁹. Çünkü eş-Şâfiî'ye göre sünnetin muteber ve kesin temeli, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan hadîstir⁴⁰.

ez-Zurkânî ve bazı alimlere göre ise, "Bu sünnettir" sözünü Saîd, Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel bir rivâyete dayanarak kullanmıştır⁴¹. Bizce bu da doğru değildir. Çünkü eş-Şâfiî, Saîd b. el-Museyyib'in mürsellerini diğerlerinden ayırarak kabul etmektedir⁴².

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..."⁴³.

Konunun ne denli karışık olduğu açıktır. Nitekim ez-Zurkânî, bunun sahâbeyle alakalı olmadığını, Saîd'in doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı rivâyet sonucu bu ifadeyi kullandığını söylerken, et-Tahavî ise bu görüşün kaynağının sahâbe olduğu görüşünde ısrarlıdır.

2- Herhangi birinin Uygulaması ya da Davranışı

Tâbiûnun sünnet kelimesini bu anlamda kullanmasına nadir olarak rastlamaktayız. Bu kullanımda sünnet kelimesinin anlamı nötrdür. Yani takip edilmesi gereken ya da övülen bir uygulama niteliğinde değil, kullanılan ya da kastedilen duruma göre hem olumlu hem de olumsuz anlama ihtimallidir⁴⁴. Emevîlerin Kûfe valisi zalim Haccâc'dan hem kendisi hem de diğer insanlar çok zulüm gördüğünden ölümü, el-Hasan el-Basrî'ye içerisinde "sünnet" ifadesi de geçen su şözü söyletmiştir;

³⁹ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 311-312.

⁴⁰ Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 58.

⁴¹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), II, 860 (tahkik bölümü); eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, VII, 71.

⁴² Bkz. eş-Şâfiî, *el-Umm*, III, 181.

⁴³ et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, tahk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, I, 258.

⁴⁴ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, s. 50.

اللهم أنت أمته فاقطع عنا سنته

“Allahım onu öldürdün, sünnetini (yaptığı uygulamaları) de ortadan kaldır (bizden uzaklaştır)”⁴⁵.

el-Hasan el-Basrî’ye atfedilen bu sözün benzerini yine el-Haccâc hakkında, ismi bilinmeyen ihtiyar bir kadının da kullandığı kaynaklarda yer almaktadır. Rivâyet edildiğine göre zâlim Haccâc’ın öldüğünü duyan bu ihtiyar kadın اللهم إنك أمته وأمت سنته “Allahım onu öldürdüğün gibi sünnetini de öldür” demiştir⁴⁶.

Valisi Adiy b. Ertât’a yazdığı mektubunda Ömer b. Abdilazîz şöyle demiştir: Senin, Haccâc’ın sünnetini (بسنت الحجاج) takip ettiğin (onun tarafından konulan uygulamaları devam ettirdiğin) bana ulaştı. Onun sünnetini takip etme...”⁴⁷. Burada Ömer b. Abdilazîz sakındırmak istediği bir davranışı sünnet kavramıyla ifade etmiştir.

c- Hüküm

Sünnetin bu anlamı, Hz. Peygamber’in veya sahâbenin bir uygulaması anlamıyla yakından ilgilidir. Çünkü burada kastedilen genellikle Hz. Peygamber veya sahâbenin hükümleridir.

Meselâ, esir düşen evli bir kişinin yeri biliniyorsa, onun durumu ile ilgili olarak ez-Zuhrî (ö. 124/742) şöyle demiştir: Hanımı evlenemez, malı mirasçılara taksim edilemez. Kendisinden haber alınmazsa kayıp kimse ile ilgili olarak uygulanan hüküm buna da uygulanır (فستته سنة المفقود)⁴⁸.

Kölenin hürü, hürün de köleyi öldürmesi ile ilgili olarak; ez-Zuhrî ve Katâde (ö. 118/736): (العبيد سنتهم سنة الأحرار في القود) ifadeleriyle⁴⁹ kısasta hüre uygulan hükümün köleye de uygulanacağını belirtmişlerdir. Yine aynı şahıslar benzer bir konuda سنة العبيد

⁴⁵ Rivâyetin bir başka varyantında شينه yerine سنته (kusur, ayıp) ifadesi yer almıştır. Aslında bu ifade de sünnetin bu kullanımda anlamının nötr olduğunu göstermektedir. İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, I, 108; el-Kurtûbî, *Tefsîr*, Matbaatu Daru’l-Kutubi’l-Mısıryye, Kahire, 1947, I. baskı, XVI, 339; Kal’acî, *Mevsûatu Fıkhı’l-Hasan el-Basrî* (Mukaddime), I, 13.

⁴⁶ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, tahk. Abdu’s-Selâm Muhammed Harun (4 ciltte 2 mucelled), byy, 1948-1949, I. baskı, III, 271.

⁴⁷ Bkz. İbnu’l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 108.

⁴⁸ Buhârî, *Sahîh*, Talak, 22 (VI, 174)

⁴⁹ Abdurrazzâk, IX, 485 (18114)

كسنة الأحرار في القود “kısasta kölenin hükmü hürün hükmü gibidir” ifadesini⁵⁰ kullanmışlardır.

Ömer b. Abdilazîz sünnet tabirini bu anlamda da kullanmıştır. İbn Ebî Zi’b’in (ö.159/776) rivâyet ettiğine göre Ömer b. Abdilazîz kendisine gelen bir davayı karara bağlamıştı. Daha sonra Ömer, Urve’nin (ö. 94/712) Hz. Aîşe’den naklettiği rivâyeti duyduğunda, verdiği bu kararın Hz. Peygamber’in vermiş olduğu bir karara aykırı olduğunu öğrendi. Bunun üzerine Ömer, “Ne çabuk hüküm vermişim! Allah bilir, benim aradığım yalnızca gerçeğe ulaşmak idi. Bu konuda bana Allah Rasûlünün bir sünneti ulaştı. Ömer’in kararını iptal ediyor, Allah Rasûlü’nün sünnetini (hükmünü) uyguluyorum” diyerek önceki kararından vazgeçmiştir⁵¹.

Sünnetin bu anlamında da, hem mutlak olarak hem de izafetle kullanımı yaygındır. Diğer mutlak kullanımlarda olduğu gibi burada da kaynağının ne olduğu problemi söz konusudur. Dolayısıyla bu kullanımda da sünnetin Hz. Peygamber’e ait olma zorunluluğu yoktur.

2.1.2. *Fiil Olarak*

Tâbiûn alimleri bir davranışı ya da uygulamayı bazen fiil kipiyle tasvir etmişlerdir. Bu tasvirlerde, fiil olarak çoğunlukla “sünnet” kavramının kökü olan senne (سن) fiilini kullanmışlardır⁵².

Tâbiûn alimlerinin senne (سن) fiilini kullanımlarını da iki genel kategoride değerlendirmemiz mümkündür. Birincisi, sözlük anlamıyla, ikincisi kavramsal anlamıyla ilgili kullanımlarıdır.

Senne (سن) fiili lügatte, diğer pek çok anlamının yanında, tahdit etme, sınır getirme, kural koyma ve belli bir düzene sokma anlamında da kullanılmaktadır⁵³. Nitekim Katâde (ö. 118/736) talâk konusunda câhiliye dönemindeki uygulamayı zikrettikten sonra, Yüce Allah’ın Kuran-ı Kerim’deki bu uygulamayı değiştiren kuralını (سن) fiilini kullanarak (سن الله الطلاق ثلاثا فقال : الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان

⁵⁰ Abdurrazzâk, X, 3-4 (18145)

⁵¹ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y., s. 448-449.

⁵² Hz. Peygamber’in ve sahâbenin sünneti fiil kipinde kullanımları için bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 15-22.

⁵³ İmtiyaz, Ahmed, s. 16.

الثالثة) şeklinde ifade etmiştir⁵⁴. Katâde burada sene fiilini, kural koyma, bir düzene sokma anlamında kullanmıştır.

Kavramsal kullanımında ise, “sünnet koydu”, “sünnet olarak belirledi” anlamları ön plana çıkmaktadır. Nitekim atların zekâtı ile ilgili olarak, Hz. Peygamber’den herhangi bir bilgi (rivâyet) gelmediğini ez-Zuhrî (ö. 124/742) senne fiilini kullanarak şu şekilde ifade etmiştir:

(لم أعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل) “Hz. Peygamber’in atların zekâtı konusunda bir sünnet koyduğunu bilmiyorum”⁵⁵.

Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713), Hz. Peygamber’in Ramazan ve Bayram namazları gibi Vitri de sünnet olarak uyguladığını ifade ederken şöyle demiştir:

(سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر كما سن الفطر والأضحى) “ Rasûlullah (sas) vitri, Ramazan ve kurban (bayramı namazları) gibi sünnet olarak uyguladı”⁵⁶ Burada Saîd senne fiilini ez-Zuhrî’nin kullandığı anlamda kullanmıştır.

Senne fiili tâbiûn alimlerince (سنة مسنونة) ‘sünnet olarak belirlenmiş sünnet’ şeklinde de kullanılmıştır. Ender de olsa kaynaklarda tâbiûnun bu tür kullanımına da rastlamaktayız. İbn Cureyc’in (ö. 150/767) naklettiğine göre ezân okuyan müezzinin abdestli olup olmaması ile ilgili olarak hocası Atâ (ö. 114/732) şöyle demiştir: حق وسنة “Müezzinin ezanı mesnûne أن لا يؤذن مؤذن إلا متوضئا قال هو من الصلاة وهو فاتحة الصلاة فلا يؤذن إلا متوضئا abdestli olarak okuması gerekir. Bu sünnet olarak belirlenmiş ve uygulanmış bir sünnettir. Çünkü ezan namazdandır. Namazın anahtarıdır. Bu nedenle sadece abdestli olarak okunmalıdır”⁵⁷.

Bu ifade tarzında *sünnet* kelimesi hemen ardından gelen *mesnûne* kelimesi ile birlikte kullanılmaktadır. “Sünnet olarak yapılmış/uygulanmış” anlamındaki bu kullanımda, sünnetin bilinçli davranış özelliğine yapılan vurgu dikkat çekmektedir.

2.1.3. Terkib Olarak

Tâbiûn alimleri sünneti bazen terkib olarak da kullanmışlardır. Terkib olarak adlandırdığımız ifade kalıplarından bazıları Arap dilinde gerçekte terkip olduğu halde,

⁵⁴ Abdurrazzâk, VI, 338, (11093)

⁵⁵ Abdurrazzâk, IV, 35-36 (6888).

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 91 (6847).

⁵⁷ Abdurrazzâk, I, 465 (1799).

bazısı fiil cümlesi olarak kullanılmaktadır. Meselâ, sunnetullah, sunnetu'n-nebî, sunnetu sahâbe ve sâhibu sunne izâfet terkibi şeklinde kullanılırken, madât es-sunne, cerât es-sunne fiil cümlesi şeklinde kullanılmaktadır. Fakat her iki kelimenin birlikte kullanımı yaygın olduğu için bunları da terkiib olarak adlandırmayı uygun gördük. Şimdi bu saydığımız ifade kalıplarını incelemeye geçebiliriz.

2.1.3.1. Sunnetullah

Tâbiûnun bazı ifadelerinde sünneti sunnetullah (سنة الله) şeklinde terkiib halinde kullandıkları görülmektedir⁵⁸. Meselâ Ömer b. Abdilazîz askerlerine yazdığı bir mektupta sunnetullah tabirini kullanmıştır⁵⁹. Bu tabirle o, Allah'ın tesis ettiği bir nizamın (kurallar silsilesinin) varlığını vurgulamıştır.

Tâbiûn alimleri bu terkiibi, aynı anlamı muhtevî bir şekilde, fiille de kullanmışlardır. Urve b. Muğîre hanımını “elbette” (bâin, dönüşü olmayan) kaydını kullanarak boşanmış bir adam kendisine müracaat ettiğinde çözüm için onu Kâdî Şurayh'a (ö. 78/697) göndermiştir. Şurayh bu adama Kur'an'da yer alan talakla ilgili kuralları, (إن الله سن سننا) “Allah bir takım kurallar koydu” ifadeleriyle hatırlatmıştır⁶⁰.

Görüldüğü gibi tâbiûn bu terkiibi Allah'ın koyduğu şer'î kuralları ve nizamı ifade etmek için kullanmışlardır.

2.1.3.2. Peygamber'in Sünneti

Tâbiûnun terkiib olarak, yoğun bir şekilde kullandığı tabirlerin başında *Peygamber'in sünneti* gelmektedir. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in örneğini takip etme⁶¹, ona ittiba⁶² ve itaat⁶³ pek çok kez vurgulanmasına karşın, orada “Sunnetu'n-Nebî” ve “Sunnetu'r-Rasûl” gibi bir kullanım mevcut değildir.

Bu terkiib, İslâmın ilk dönemlerinden itibaren kullanılmıştır. Tâbiûndan önce sahâbenin⁶⁴ hatta Hz. Peygamber'in bu tabiri kullandığına dair rivâyetlerin bulunduğunu görmekteyiz⁶⁵.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 132.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*, s. 111; Ömer b. Abdilazîz, *Cemheratu Rasâilü'l-Arab*, II, 307.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, IV, 92 (18140).

⁶¹ 33. Ahzâb, 21 “Kuşkusuz, Allah rasûlünde sizin için güzel örnek vardır”.

⁶² 3. Al-i İmran, 31.

⁶³ 3. Al-i İmrân, 32.

⁶⁴ Bazı örnekler için bkz. Abdurrazzâk, XI, 336 (20701) (Ma'mer b. Râşid'in, *el-Câmi'*inden naklen); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, İstanbul, 1992, I, 14.

Bununla birlikte bazı müsteşrikler ilk kaynaklarda seyrek yer almasını ve farklı bağlamda kullanılmasını gerekçe göstererek, *Peygamber'in sünneti* tabirinin sonradan ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Bu şekilde yaklaşım sergileyenlerin başında J. Schacht gelmektedir. Nitekim o ilk kaynaklardan İbn Hişâm'ın *Sîre'sini* incelerken, bir yerde Peygamber'in sünneti ifadesine rastladığını, onun da farklı bir kontekste kullanıldığını belirtir⁶⁶. Oysa Hz. Peygamber'in veda hutbesi esnasında kullandığı bu tabir aynı eserde yer almış⁶⁷ fakat, nedense bu Schacht'ın gözünden kaçmıştır.

Hız. Peygamber ve sahâbe "*Peygamber'in sünneti*" ifadesini kullanmış olmalarına rağmen bu tabirin ilk yer aldığı kaynaklar tâbiûn döneminden günümüze intikal eden mektuplardır. Bunların en meşhurları ise, İbâdî reisi Abdullah b. İbâd (ö. 76/695)⁶⁸ ile el-Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Halife Abdulmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) ayrı ayrı gönderdikleri mektuplardır⁶⁹.

İbâdî reisi Abdullah b. İbâd (ö. 76/695), Hz. Osman'ın siyasetini detaylı bir şekilde açıklamak için Halife Abdulmelik b. Mervân'a gönderdiği mektupta Peygamber sünnetine ve ilk halîfelerin sünnetine işaret etmekte, ayrıca Allah'ın Kitabı'na ve Peygamber'in sünnetine ittibandan dolayı Ebû Bekr'e övgüde bulunmaktadır⁷⁰.

el-Hasan el-Basrî ise mektubunda, (وقد أدرکنا السلف الذین قاموا بالأمر بالله واستنوا بسنة رسول الله) (ص) "*Biz Allah'ın emrini yerine getiren ve Peygamber'in (s.a.s) sünnetiyle amel eden selefe yetiştik*" ifadelerini kullanmaktadır⁷¹.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebî*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid, Kahire, ty., IV, 276. Peygamber'in sünneti tabirinin İslâmın ilk dönemlerinde kullanımı ve kavramlaşması ile ilgili olarak bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 44-79.

⁶⁶ Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 116 (Schacht, *The Origins*, s. 345'den naklen).

⁶⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 276.

⁶⁸ Bu mektup İbâdî müellif Ebû Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî'nin "*Kitâbu'l-Cevâhîr*" adlı eserinde yer almıştır. Bkz. Schacht, "Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında", çev. Mehmed S. Hatiboğlu, *AÜİFD*, Ankara, 1972, XVIII, (81-84), s. 82; ayrıca bkz. Fırlı, *İbadiye'nin Doğuşu*, s. 85.

⁶⁹ İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 19-20; Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, s. 18, Krş. *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, 1986, s. 29.

⁷⁰ Schacht, "Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında", s. 82-84; Abdullah b. İbâd'ın bu mektubun değerlendirmesi ile ilgili olarak bkz. İmtiyaz, *Delâil*, s. 57.

⁷¹ İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 19.

Schacht, Abdullah b. İbâd'ın Abdülmelik'e yazdığı mektubu, Peygamber'in sünneti tabirinin ilk yer aldığı kaynaklardan biri olarak gördüğü gibi, sıhhati aşikar diye de nitelemektedir⁷². Ancak ileriki sayfalarda, oldukça ilginç bir şekilde, mektupta yer alan sunnetu nebî tabirinin sonradan eklendiğini iddia etmektedir⁷³. Bununla birlikte bu ibareyi sonradan eklenmiş görmesine rağmen hakkında yorum yapmaktan geri durmamıştır. Schacht'ın hem sonradan eklenmiş olarak görüp hem de hakkında yorum yapması ise önemli bir çelişkidir⁷⁴. Öyle anlaşılıyor ki Schacht, bu tabirin İbn Hişâm'ın Sîre'sindeki kullanıma gösterdiği yaklaşım tarzının benzerini burada da sergilemiştir.

Tâbiûn döneminden günümüze ulaşan diğer bazı mektuplarda da bu tabirin kullanıldığı görülmektedir. Meselâ el-Hasan el-Basrî, Haccâc'a yazdığı mektubunda *Peygamber'in sünneti* tabirini, Abdülmelik'e yazdığı mektubundaki aynı ifadeleri tekrarlayarak kullanmaktadır. Kendi döneminden önce yaşayanlardan bahsederken; “وقد أدر كنا السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسول الله (ص)“ *“Biz Allah'ın emrini yerine getiren ve Peygamber'in (s.a.s) sünnetiyle amel eden selefe ulaştık”* demektedir⁷⁵.

Ömer b. Abdilazîz de yazdığı mektuplarda bu tabiri sıkça kullanmıştır. Meselâ bazı valilerine tavsiyelerde bulunmak için yazdığı mektuplarda Allah'ın Kitabı'nın ardından Peygamber'in sünnetini zikretmiştir⁷⁶. Bazı mektuplarında ise “واتباع سنة رسول الله“ *“Rasûlünün sünnetine ittibâ”* ifadesini kullanmıştır⁷⁷.

Mektupların dışında pek çok kaynakta da tâbiûnun bu ibareyi kullandığına dair rivâyetlere sıkça rastlamaktayız. Meselâ, Meymûn b. Mihrân (ö. 118/736) bu tabiri, sahâbenin ortaya çıkan problemlerdeki tavrını anlatırken kullanmış, ve onların

⁷² Schacht, “Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında”, s. 82.

⁷³ Schacht, *Agm*, s. 84.

⁷⁴ Özşenel, Mehmet, *İmam Şeybânî*, s. 31.

⁷⁵ Ahmet b. Yahya el-Murtezâ, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 26; el-Hasan el-Basrî, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 233.

⁷⁶ İbn Abdilhakem, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, Halep, ty., s. 67.

⁷⁷ Ebû Dâvud, *Sunen*, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 300; Ömer b. Abdilazîz, Hâricîleri Allah'ın Kitabı ve *Peygamber'in sünneti* ile amel etmeye davet etmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 358). Ömer b. Abdilazîz'in Peygamber'in sünneti tabirini kullanımları için ayrıca bkz. Macit, Yunus, *Ömer b. Abdilazîz*, s. 156-161.

tutumlarını “Sağlığında Peygamber’e sunmak, vefatından sonra da O’nun sünnetine götürmek” şeklinde ifade etmiştir⁷⁸.

Yine Meymûn b. Mihrân, Hz. Ebû Bekr’in problemlerin çözümünde takip ettiği yolu anlatırken⁷⁹ ve bir ayetin yorumunu yaparken de Peygamber’in sünneti tabirini kullanmıştır⁸⁰.

Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) de bu tabiri kullananlardandır. O, yolculukta Hz. Peygamber’in namazları iki rekat kılıyorken, Hz. Aişe’nin Hz. Osman gibi dört rekat kıldığını söyleyen kişiye Rasûlullah’ın sünnetine uymasını tavsiye ederken, bu tabiri kullanmıştır⁸¹.

Bir defasında Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (ö. 106/724), babası İbn Ömer’in Haccâc’a “Eğer sünnete göre hareket etmek istiyorsan Arafatta öğle ile ikinci namazlarını cemederek kıl” dediğini hatırlattığında, orada bulunan İbn Şihâb ez-Zuhrî, Sâlim’e “Rasûlullah bunu böyle mi yapardı?” diye sormuş, Sâlim de bunun üzerine babası ve diğer sahâbîleri kastederek “Onlar (sahâbe) Hz. Peygamber’in sünnetinin dışında başka bir şeyi mi kastederler?” demiştir.⁸²

İbrahim et-Teymî (ö. 92/711), cenaze kabre konulurken nelerin söylenmesi gerektiğini ifade ederken sünnet-i rasûl tabirini şöyle kullanmıştır⁸³:

إذا وضعت الميت في القبر فقل بسم الله وإلى الله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ise Allah’ın Kitabı ve sünnet-i nebî tabirini aynı cümle kalıbında şu şekilde kullanmıştır⁸⁴:

(...عن استلام الحجر لا إله إلا الله والله أكبر اللهم تصديقا بكتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وسلم)

Mucâhid (ö. 103/721) de, Nisâ suresinin 59. ayetini tefsir ederken, İbrahim en-Nahaî gibi bu terkibi Allah’ın Kitabı ile birlikte kullanmıştır. Mucâhid söz konusu ayeti “Allah’ın Kitabı’na ve Nebî’sinin sünnetine başvurarak çözüünüz” diye tefsir etmiştir⁸⁵.

⁷⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187.

⁷⁹ ed-Dârimî, Mukaddime, 20, (I, 53, no: 163).

⁸⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 190.

⁸¹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 195.

⁸² Buhârî, Hac, 89 (II, 174-175); el-Buhârî, *es-Sahîh*, Hac, 89 (II, 174-175); es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, I, 153; İbn Hacer, *Nuhbetu’l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, s. 74; el-Leknevî, *Ta’lik*, III, 214-215.

⁸³ İbn Ebî Şeybe, III, 19 (11700).

⁸⁴ Abdurrazzâk, V, 33 (8897).

⁸⁵ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 187.

Tâbiûn alimleri “Peygamber’in sünneti” tabirini isim tamlaması olarak kullandıkları gibi aynı anlama gelen fiil cümlesi olarak da kullanmışlardır.

Meselâ, Hz. Peygamber’in yolculuk esnasında namazı kısaltma uygulamasını Amr b. Dînâr (ö. 126/743) fiil cümlesiyle (وسن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ركعتين وليس بقصر...) şeklinde ifade etmiştir⁸⁶.

Bu örneklere baktığımızda, tâbiûnun “Peygamber’in sünneti” ifadesini sadece siyasi bağlamda kullanmadıklarını, hatta çoğunlukla fikhî bağlamda kullandıklarını görmekteyiz. Oysa Schacht, “Peygamber’in sünneti” tabirinin dinî ve hukukî anlamda Şafîî’den önce bulunmadığına dair iddiada bulunmaktadır. Bu tabir ona göre Şafîî’yle birlikte İslâm hukuk teorisine girmiştir⁸⁷. Schacht’ın bu düşüncesine karşı çıkan Fazlur Rahman, ‘Peygamber’in Sünneti’nin daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili bir kavram olduğunu öyle de kaldığını ifade etmektedir⁸⁸.

2.1.3.3. Sahâbenin/Ashabın Sünneti

Tâbiûnun çok ender de olsa ‘*sahâbenin sünneti*’ ifadesini de kullandığını görmekteyiz.

Meselâ fecrden önce ezan okuyan müezzinle ilgili olarak Alkame (ö. 62/681) bu kimsenin Hz. Peygamber’in ashabının sünnetine muhalefet ettiğini şu ifadelerle belirtmiştir: (فقد خالف سنة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم)⁸⁹.

Tâbiûn alimleri bundan başka lafızlarla da sahâbenin sünnetine işaret etmişlerdir. Meselâ, Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf (ö. 94/712-13) Basra’ya gittiğinde el-Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) tavsiyelerde bulunurken “Bildığın bir Kur’ân ayeti yahut salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet-i mâziye (سنها) ... الصالحون...) ile fetva ver” dediği rivâyet edilmektedir⁹⁰. Ebû Seleme “Salihler” ifadesiyle muhtemelen halifelerin dışında ilim ve takvasıyla temayüz eden diğer sahâbîleri kastetmiştir.

⁸⁶ Abdurrazzâk, II, 517 (4274).

⁸⁷ Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 58.

⁸⁸ Fazlur Rahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 23; Peygamber’in sünneti tabiriyle ilgili tartışmalar ve hicrî ikinci asır alimlerinin kullanımları ile ilgili olarak bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 51-58.

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, I, 194 (2224).

⁹⁰ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 54; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163.

2.1.3.5. Halifelerin (Yöneticilerin) Sünneti

Sünnetin bu kullanımında da anlamı nötrdür. Yani kullanım ya da kastedilen duruma göre hem olumlu hem de olumsuz anlama ihtimallidir. Meselâ, Ömer b. Abdilazîz, sünnetin önemine vurgu yaparken (سن رسول الله وولاية الأمر بعده سنتنا...) “Hz. Peygamber ve ondan sonra da yöneticiler bir takım sünnetler ortaya koymuşlardır” demektedir. Burada muhtemelen Râşid Halifeleri kastetmiştir. O halde buradaki anlamının olumlu olduğunu söylebiliriz. Çünkü devamında bu sünnetleri takip etmenin öneminden bahsetmiştir⁹¹. Halifelerin sünneti terkinin olumlu anlamda kullanımı “*sahâbenin sünneti*” ifadesiyle yakından ilgilidir. Çünkü tâbiûn alimleri, çoğunlukla sahâbî olan halifelerin yürürlüğe koydukları uygulamaları nitelemek için “*Halifelerin/yöneticilerin sünneti*”, ya da “*Halifeler/yöneticiler sünnet koydu*” tabirini kullanmışlardır.

Bununla birlikte tâbiûn alimleri, nadir de olsa, yöneticilerin olumsuz davranışlarını nitelemek için de bu tabiri kullanmışlardır. Meselâ, yine Ömer b. Abdilazîz valisi Adiy b. Ertât’ı, idarecilerden el-Haccâc’ın uygulamalarından sakındırmak için de “sünnet” tabirini ona izafe ederek (بسنتن الحجاج) şeklinde kullanmıştır⁹². Burada ise olumsuz anlamda olduğu gayet açıktır.

2.1.3.5. Madat es-Sunne

Tâbiûnun, terkin olarak sık kullandığı tabirlerden biri de madat es-sunne’dir. İslâm Hukuk Literatürüne *sunnat-i mâziye* olarak girmişse de tâbiûn arasında çoğunlukla kullanımı madat es-sunne şeklindedir.

Hadîslerin tedvinini emreden Ömer b. Abdilazîz, *sunnat-i mâziyenin* de (أو سنة ماضية) toplanıp kendisine gönderilmesini istemiştir⁹³.

Tâbiûn alimlerinden Mekhûl, “Sünnet-i mâziyeyi eş-Şa’bî’den daha iyi bilen birini görmedim” demiştir⁹⁴.

Madat es-sunne tabiri bazen, mutlak olarak *madat es-sunne* şeklinde söylenirken bazen, (من رسول الله) gibi bir takyid edici ifade ile birlikte kullanılmıştır.

⁹¹ İbn Abdilhakem, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 29; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 173; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187; eş-Şâtîbî, *Muvâfakat*, IV, 79.

⁹² Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 108.

⁹³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 387; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-İlm*, tahk. Yûsuf el-Iş, byy, 1974, 2. baskı, s. 105.

⁹⁴ İbn Sa’d, *Age*, VI, 254.

Birinci kullanımda, sünnetin mutlak olarak kullanılmasında olduğu gibi, aidiyeti problemi söz konusu olmaktadır. Bunu çözmek ise her zaman mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte madat es-sunne tabirinin, Peygamber devrinden itibaren şer'î bir esasa dayalı olarak toplumda yer edinmiş yaşayan dînî gelenekleri yansıttığını söyleyenler olmuştur⁹⁵. Fakat tâbiûn alimlerinin madat es-sunne tabirini kullanımları incelendiğinde, her zaman Hz. Peygamber devrinden itibaren toplumda yer edinmiş bir geleneğin kastedilmediği görülecektir.

ez-Zuhrî'nin naklettiğine göre Saîd b. el-Museyyib şöyle demiştir: (مضت السنة في)
 (القسامة أن يحلف خمسين رجلا خمسين يمينا) “Kasâme konusunda câri olan sünnet, elli adamın elli yemin etmesidir”⁹⁶. Saîd b. el-Museyyib, madat es-sunne tabiriyle hangi uygulamayı ya da hangi dönemdeki uygulamayı kastetmektedir? Saîd burada bir takyid edici ile kullanmadığı halde *madat es-sunne* tabiriyle Hz. Peygamber'in sünnetinin kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'e dayanan bazı rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır⁹⁷.

Ancak bu ifade mutlak olarak kullanıldığında, her zaman kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan bir uygulama kastedilip kastedilmediği yeterince açık değildir. Meselâ, Mâlik'in rivayetine göre İbn Şihâb şöyle demiştir: “Gönüllü olarak ödemeleri dışında, kasden öldürmelerde katilin yakınları (akile) diyet yükümlülüğü taşımaz. Sünnet-i mâziye böyledir:”⁹⁸. ez-Zuhrî bu sözle hangi uygulamaya ya da ifadeye atıfta bulunmaktadır? Mâlik'in naklettiğine göre Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), “Kasden öldürmelerde katilin yakınlarının diyet yükümlülüğü yoktur, ancak hataen öldürmelerde onların bu yükümlülükleri vardır” demektedir⁹⁹. Mâlik bu konuda Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden herhangi bir görüş de nakletmemektedir. Dolayısıyla madat es-sunne tabiriyle ifade edilen hüküm, muhtemelen, Urve'nin (ö. 94/712) bir ictihadına dayanmaktadır¹⁰⁰. Burada madat es-sunne ile atıfta bulunulan hüküm Hz. Peygamber'e kadar ulaşmamaktadır.

⁹⁵ Yerinde Adem, *Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 1987, s. 26; Özşenel, Mehmet, *İmam Şeybânî*, s. 9.

⁹⁶ el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 122.

⁹⁷ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Kasâme, 1 (II, 877-879); el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 121.

⁹⁸ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 16 (II, 865); *el-Muvattâ*, (eş-Şeybânî) s. 228 (665).

⁹⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 16 (II, 865).

¹⁰⁰ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 71.

Madat es-sunne tabirinin ikinci kullanımında yani, takyid edici bir ifade ile birlikte kullanımında ise, anlamındaki muğlaklık ortadan kalkmaktadır.

ez-Zuhrî, kadınların had davalarında şahidliği konusunda; (مضت السنة من رسول الله) “Sünnet, Rasûlullah’tan ve ondan sonra iki halifesinden had davalarında kadınların şahitliklerinin caiz olmadığı yönünde gelmiştir” demiştir¹⁰¹. Burada madat es-sunne tabirinden sonra min rasûlillah ve’l-halîfeteyn ifadeleriyle tabirin içeriği açıklığa kavuşturulmuştur. Aslında böyle bir kullanım bile madat es-sunne tabirindeki muğlaklığa işarete yeterlidir. Çünkü bu takyid edici ifade ile, (مضت السنة) tabirinden Hz. Peygamber’le başlayıp yaşadıkları döneme kadar uzanan bir uygulama ya da davranışın anlaşılması belirtilmiş olmaktadır.

Sâid b. el-Museyyib, hırsızlık cezasında çalınan şeyin değerinin en az beş dirhem olması gerektiğini söyleyen Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), Muhammed b. Muslim ve Suleymân b. Yesâr’a karşı çıkararak, Peygamber’in sünnetinin bu konuda on dirhem olarak gerçekleştiğini (مضت فيه سنة رسول الله) şeklinde ifade etmiştir¹⁰².

Ebu Seleme, el-Hasan el-Basrî’ye fetva vereceği kaynaklar hususunda tavsiyede bulunurken, “...Salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet-i mâziye ile fetva ver” demektedir. Ebû Seleme burada *sünnet-i mâziye*’yi Salihlerin ve halifelerin sünnetleriyle (uygulamalarıyla) sınırlamıştır¹⁰³.

Dedesi sağ, babası hayatta olmayan bir torun vefat ettiğinde dedesinin baba gibi kabul edilip edilmemesiyle ilgili olarak el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728); “Ebû Bekr (r.a.) dedeyi baba gibi kabul etti ve uygulama da bu şekilde مضت به السنة gerçekleşti (devam etti). Ancak, insanlar Ebû Bekr’den sonra farklı görüşlere sahip oldular” demektedir¹⁰⁴ ki, el-Hasan el-Basrî’nin bu ifadelerinden de tâbiûn alimlerinin (مضت السنة) ifadesiyle her zaman Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmedikleri ortaya çıkmaktadır.

¹⁰¹ İbn Ebî Şeybe, V, 533 (28714).

¹⁰² İbn Ebi Şeybe, V, 476 (28113).

¹⁰³ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 54; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163.

¹⁰⁴ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 213.

2.1.3.6. Cerat es-Sunne

Cerat es-sunne (جرت السنة), hem kullanımı, hem de kastettiği anlam açısından, “madat es-sunne” ifadesiyle aynıdır. Tâbiûn tarafından kullanım sıklığı, madât es-sunne ifadesiyle mukayese edildiğinde, daha azdır. Dikkatimizi çeken önemli bir husus, hem madat es-sunne hem de cerât es-sunne tabirinin çoğunlukla Medine’li tâbiûn alimlerince kullanılmış olmasıdır.

Örneğin, İbn Cureyc’in (ö. 150/767) naklettiğine göre mulâanede bulunanın çocuğunun mirasçı olmasıyla ilgili olarak ez-Zuhrî (ö. 124/742) (جرت السنة في ابن الملاعنة أنه يرثها) (وترث أمه منه ما فرض الله لها) “Uygulama, mulâanede bulunan kadının çocuğunun annesine, annesinin de çocuğa Allah’ın takdir ettiği ölçüde mirasçı olması yönünde olagelmıştır” demiştir¹⁰⁵.

Madat es-sunne tabiri gibi, ‘cerat es-sunne’ terkibi de zaman zaman mukayyed olarak kullanılmıştır. Meselâ Ömer b. Abdilazîz bu terkibi, Hz. Peygamber’in sünnetine uyanın gerekliliğinden bahsettikten sonra, onun sünnetinin olduğu hususlarda (جرت به سنته) bid’at ehlinin çıkardıkları bid’atlerin terk edilmesini tavsiye ederken kullanmıştır¹⁰⁶.

İbn Cureyc’in naklettiğine göre Ya’kub b. Utbe ve Sâlih (İsmail) b. Muhammed kâfirlerden muâhed (anlaşmalı) olanların diyetlerinin müslümanın diyetiyle aynı olduğunu ifade ederlerken bu terkibi mukayyed bir şekilde şöyle kullanmışlardır.

جرت بذلك السنة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

“Sünnet, Hz. Peygamber (sas) döneminde bu şekilde gerçekleşti”¹⁰⁷.

Bu örnekte görüldüğü gibi cerât es-sunne ifadesi, madat es-sunnenin bazı kullanımlarında olduğu gibi, her zaman için baştan beri devam edegelen sünnet anlamında değil, sadece Hz. Peygamber dönemini kapsayan uygulamayı ifade etmek için de kullanılmıştır.

¹⁰⁵ Abdurrazzâk, VII, 125 (12484)

¹⁰⁶ Ebû Dâvud, *Sunen*, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu’l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, *Cemheratu Rasâili’l-Arab*, II, 300.

¹⁰⁷ Abdurrazzâk, X, 97-98 (18498)

2.1.3.7. Sâhibu Sunne

Tâbiûnun kullandığı terkiplerden biri de sâhibu sunne (صاحب سنة) ifadesidir. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) isnad isnad uygulamalarından bahsederken “...Sâhibu sunne olandan hadîs aldılar, sâhibu sunne olmayandan ise almadılar” dediği nakledilmektedir¹⁰⁸. Bu rivâyetin başka bir tarikinde ise onun sâhibu sunne yerine ehlu’s-sunne tabirini kullandığı yer almaktadır¹⁰⁹.

Ehlu’s-sunne tabirini Ömer b. Abdilazîz’in (ö. 101/719) de kullandığı belirtilmektedir. Onun Kaderiye aleyhine yazdığı risâlesinde: “Ehlu’s-sunne, ‘sünnete sarılmanın kurtuluş olacağını’ söylüyor” ifadesini kullandığı nakledilmiştir¹¹⁰.

Ehl-i sünnet tabirini ilk kullananlardan birinin de tâbiûn alimlerinden Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö. 131/748) olduğu belirtilmektedir¹¹¹. Örneklerden de görüleceği gibi bu tabir de, bid’atın zıddı anlamında kullanılan sünnet gibi, kelâmî bir muhtevaya sahiptir. Tâbiûn alimlerinin bu kullanımlarından hareketle ehlu’s-sunne kavramının h. II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı tespiti yapılmıştır¹¹².

2.1.4. Değerlendirme

Buraya kadar sunulan örneklerin de ortaya koyduğu gibi, tâbiûn sünnet ifadesini, hem lügat, hem kelâmî anlamda ve hem de ıstılah olarak yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Ancak ıstılah olarak kullanımının daha yaygın olduğunu görmekteyiz.

Sünnet ifadesini her bölge alimi yaygın olarak kullanırken, madat es-sunne ve cerat es-sunne’yi çoğunlukla Hicazlı alimler kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kavramların *Medine ehlinin ameli* ile ilgili olması muhtemeldir. Öte yandan, tâbiûnun hem mutlak olarak hem de terkipler halinde kullandıkları sünnet ifadesinin her zaman Hz. Peygamber’in sünnetiyle ilişkili olmadığı da görülmektedir. Bir başka

¹⁰⁸ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 38 (I, 93, rivâyet no: 422); el-Hatîb, *el-Kifâye*, 122.

¹⁰⁹ Muslim, *Sahîh*, (Mukaddime) I, 15; et-Tirmizî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, *el-İlel*, V, 740; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 122.

¹¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 346.

¹¹¹ Kırbaçoğlu, M. Hayri, “‘Ehlu’s-Sunne’”, s. 72. (Taıyuddin el-Hisnî, *Def’u Şubehi men Şebbehe* (Carullah, 1002) varak 9 a’dan naklen).

¹¹² Kırbaçoğlu, M. Hayri, “‘Ehlu’s-Sunne’”, s. 79.

ifade ile, tâbiûn döneminde “sünnet” mutlak anlamda her zaman Hz. Peygamber’in sünneti anlamında kullanılmamaktadır.

2.2. TÂBÎÛNA GÖRE SÛNNETİN MAHİYETİ, KAPSAMI VE BAĞLAYICILIĞI

2.2.1. Sünnetin Mahiyeti

Sünnetin mahiyeti ile ilgili olarak tâbiûn alimleri birbirinden farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazı alimlere göre sünnetin muhtevasını kendilerine ulaşan her bir rivâyet oluştururken, bazılarına göre ise Hz. Peygamber’in fikhî niteliğe sahip söz ve uygulamaları oluşturmuştur. Yine bazıları Medine’de câri olan tatbikatı sünnetin muhtevasına dahil ederken, bazıları bunu kabul etmemiştir.

Tâbiûndan bazılarının bir şeyi sünnet olarak adlandırmak için onda devamlılık, yaygın 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): السنة أن يغتسل الذي يغسل الميت “Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir¹¹³. Onlar hangi uygulamaya atfen “sünnet” kavramını kullanmaktadırlar? Bu konuyu ileride, farklı bir bağlamda, tekrar ele alacağımız için kısaca değinmek istiyoruz. Ebû Hurayra Hz. Peygamber’den “Cenaze yıkayan gusletsin, onu taşıyan da abdest alsın” anlamında bir hadîs rivâyet etmiştir¹¹⁴. Bu rivâyet aynı lafızlarla Ebû Hurayra’nın kendi görüşü olarak da eserlerde yer almıştır¹¹⁵. Ancak birçok alim Ebû Hurayra’nın naklettiği merfû rivâyetin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir¹¹⁶. Öte yandan bir iki kişi dışında sahâbenin ve tâbiûnun büyük çoğunluğu Ebû Hurayra’nın Hz. Peygamber’den naklettiği bu rivâyetin ve Ebû Hurayra’nın kendi görüşünün aksi yönünde hareket etmişlerdir¹¹⁷. Görüldüğü gibi kendi bölgelerinde yaşayan sahâbîler arasında bile uygulamasında bir birliktelik söz konusu olmayan, aksine ciddi ihtilafların olduğu bir

¹¹³ İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113)

¹¹⁴ Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152, 11153).

¹¹⁵ Bkz. İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152)

¹¹⁶ Bkz. el-Kâdî Ebû Tâlib, *el-İlel*, tahk. Mahmûd Muhammed es-Saîdî ve arkadaşları, Alemu’l-Kutub, Beyrut, h. 1409, 142 (245).

¹¹⁷ Abdurrazzâk, III, 408 (6115, 6116).

konu yine de bazı tâbiûn alimlerince “sünnet” olarak nitelendirilmiştir. Ancak Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî burada sünnet kelimesini, muhtemelen nebevî sünnet için değil, bu konuda bir sahâbîden naklolunan söz yada uygulamayı nitelemek için kullanmışlardır. Çünkü herkesin haberdar olabileceği bir konuda Hz. Peygamber’in böyle bir sünneti olsaydı, şüphesiz sahâbenin çoğunluğu buna aykırı davranmazlardı.

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.

Yaşadığı dönemde “fakîh” diye nitelenen¹¹⁸ Ebu’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 131/748)’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Ben ez-Zuhrî ile beraber dolaşırdım. ez-Zuhrî’nin yanında kağıt parçaları ve sahifeler olurdu. Duyduklarının tamamını yazardım”¹¹⁹. Tâbiûn döneminin sonlarında yaşayan bu alimlerin diğer alimleri dolaşmalarının nedeni, onlarda bulunan sünnetleri yazmak içindir. Nitekim Sâlih b. Keysân’dan (ö. 140/757) nakledilen şu rivâyet bu alimlerin amacını açıkça ortaya koymaktadır: “Ben ve İbn Şihâb hadîs topluyorduk. Sünenleri yazmaya karar verdik. Rasûlullah’dan gelenleri yazdık. Sonra İbn Şihâb sahâbeden gelenleri de yazalım dedi. Ben onlar sünnet değildir dedim. O ise bilakis sünnettir dedi. O yazdı ben yazmadım. O kazandı ben kaybettim”¹²⁰. Şu halde asıl problem, bu alimlere göre sünnetin mahiyetinin ne olduğudur. Ebu’z-Zinâd’dan nakledilen rivâyetin bir başka tariki onun sünnetle neyi kastedtiğini açıklamaktadır: “Biz helal ve haramı yazardık. İbn Şihâb ise işittiği her şeyi yazardı. Ona ihtiyaç duyulduğu zaman anladım ki, insanların en bilgilisi o’dur”¹²¹. Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Ebu’z-Zinad, sünnetin muhtevasını helal ve haram nitelikli uygulama ya da ifadelerin oluşturduğu kanaatindedir. Yine onun ifadelerinden ez-Zuhrî’nin ise Hz. Peygamber’den ya da sahâbîden gelen her şeyi sünnet kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü ortak bir hedefle yola çıkmışlarken, Sâlih b. Keysân sadece merfûları, Ebu’z-Zinâd helâl ve haram nitelikli olanları toplarken, ez-Zuhrî ise duyduğu her şeyi toplamaktadır. O halde sünnetin muhtevasını Sâlih b. Keysân’a göre sadece merfûlar, Ebu’z-Zinâd’a

¹¹⁸ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XVIII, 6.

¹¹⁹ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 109; a.mlf, *Siyer*, V, 329; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 396.

¹²⁰ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in *el-Câmi*’inden naklen); el-Hatîb el-Bağdadî, *Takyîdu’l-İlm*, s. 106; a.mlf, *el-Câmi*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, 1983, II, 190; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76; II, 187.

¹²¹ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 73; el-Hatîb, *Câmi*, II, 188; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 332.

göre helal ve haram nitelikli olanlar, ez-Zuhrî'ye göre Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen tüm rivâyetler oluşturmaktadır.

Yine eş-Şa'bi'nin (19/640-103/721) de talakla ilgili hadîsleri hacimli bir bab altında topladığı kaydedilir¹²² ki bu onun fikhî rivâyetlere önem verdiğini göstermektedir.

Ebu'l-Âliye (ö. 90/709) de namaz ve talak (bâbu's-salât ve bâbu't-talak) konularını yazdığını bizzat kendisi ifade etmiştir¹²³.

ez-Zuhrî'den yapılan diğer nakillerde de onun bir şeyi sünnet olarak kabul etmesi için, fikhî özelliğine bakmadığı, Hz. Peygamber veya sahâbe tarafından uygulanmış olmasını yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim fikhî bir boyutu olmayan, Hz. Peygamber'in hasta bir çocuğu iyileştirmesini, madat es-sunne ifadesiyle nakletmektedir¹²⁴.

Yine ez-Zuhrî'nin Ömer b. Abdilazîz'in tedvin emrini değerlendirirken sarfettiği ifadeler de onun sünnetin mahiyetiyle ilgili yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Şöyle ki, Ömer b. Abdilazîz'in tedvin emrinde Hz. Peygamberin sünnet ve hadîslerinin yanı sıra, sünnet-i mâziye, Hz. Ömer'in ve diğer bazılarının hadîslerinin de toplanması istenmektedir¹²⁵. ez-Zuhrî, Ömer b. Abdilazîz'in bu talimatının içeriğini "Ömer b. Abdilazîz, bize sünnetleri toplamayı emretti..." sözleriyle ifade etmiştir¹²⁶. Şu halde ez-Zuhrî'nin, toplanması istenen bu materyalleri fikhî özelliği olup olmadığını bakmaksızın sünnet olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ancak talimatı veren Ömer b. Abdilazîz'in ise, bunları bir ayırma tabi tuttuğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemin hemen sonunda yaşayan ancak tâbiî olmayan İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759), her bir rivâyeti sünnet olarak kabul edenleri şöyle eleştirmiştir:

¹²² Bkz. Saîd b. Mansûr, *Sunen*, , tahk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1985, I, 233 (no:932); er-Râmehurmuzî, s. 609; el-Hatîb, *el-Câmî*, II, 285 (1867-1868); eş-Şa'bi'ye nispet edilen bu ve diğer kitaplar için bkz. el-A'zamî, *Dirâsât*, I, 153.

¹²³ el-Hatîb, *el-Câmî*, II, 285 (1869)

¹²⁴ Abdurrazzâk, XI, 151-152 (20168) (Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmî*'inden naklen)

¹²⁵ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî rivâyeti), ta'lik ve tahk. Abdulvehhab Abdullatîf, Daru'l-Kalem, 1984 Beyrut, 2. baskı, s. 330; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 387; ed-Dârimî, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493); el-Hatîb, *Takyîd*, s. 105.

¹²⁶ İbn Abdilber, *Câmî*, I, 76.

سنة ما ليس سنة سنة “Sünnete sarılmanın gereğini iddia edenler, sünnet olmayan bir şeyi sünnet kılmaktalar”¹²⁷. Hatta o, bu anlayışın çok ileri bir boyuta varandırıldığından, sünneti uyguluyoruz diyerek kanların dahi akıtıldığından yakınıdır¹²⁸.

Sünnetin muhtevası konusunda tâbiûnun yaklaşımlarına dair bu örnekleri verdikten sonra kapsamı itibariyle sünnet’e nasıl yaklaştıklarına geçebiliriz.

2.2.2. Sünnetin Kapsamı

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

Öte yandan Hz. Peygamber’e ait uygulama ya da ifadeler de kendisine mi aittir, yoksa vahiy kaynaklı mıdır? Yani onun söylediği her sözü, ya da her davranışı vahiy mi bildirilmiştir? Daha önce sahâbenin gündeminde olmayan bu konunun yavaş yavaş tâbiûn tarafından tartışılmaya başlandığı görülmektedir. İncelememize tâbiûn alimlerinin sünneti vahiy kaynaklı olup olmadığı yönündeki düşüncelerini araştırarak başlayalım.

2.2.2.1. Vahiy (Kur’an-Sünnet İlişkisi)

Hz. Peygamber’in sünnet ve hadîslerinin vahiy kaynaklı olarak algılanması, sahâbe asrında hemen hemen hiç görülmezken, tâbiûn döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır¹²⁹.

Nitekim sahâbe, Hz. Peygamber’in verdiği kararlarda ve yaptığı açıklamalarda, kendi görüşü mü yoksa vahiy mi olduğunu tereddüt etmeden sormuşlardır. Sahâbîlerin bu şekildeki soruları, Hz. Peygamber’in tüm uygulama ya da kararlarını, vahiy kaynaklı görmediklerini göstermektedir. Onların bu sorularına

¹²⁷ İbnu’l-Mukaffâ, *Cemheratu Rasâli’l-Arab* (III, 30-48), III, 39. Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), bazı tâbiûn tarafından başlatılan ve Ehl-i Hadîs ekolü tarafından sürdürülen bu anlayışa karşı çıkmış ve şöyle demiştir: “Bazı hadîsçiler her davranışta Hz. Peygamber’e benzemenin sünnet olduğunu zannettiler ki bu yanlıştır” el-Gazâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, tahk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk, 1980, 2. baskı, s. 226.

¹²⁸ İbnu’l-Mukaffâ, *Risâle fi’s-Sahâbe*, ay.

¹²⁹ Erul, Bünyamin, “Bir Alan Taraması’nın Panoraması –Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi”, *İslâmiyât*, c: 3, sayı: 1, Ankara, 2000, s. 167.

karşılık Hz. Peygamber'in de olumsuz bir tepkisi olmamıştır. Hz. Peygamber'in kendi içtihadı ile verdiği hükümlerde, şayet sahâbenin farklı bir görüşleri varsa onlar bunu açıklamaktan geri durmamışlardır. Hz. Peygamber de onların daha iyi bilecekleri bir konudaki farklı düşüncelerini, kabulde ve uygulamada tereddüt göstermemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, kararların bir kısmını sahâbe ile istişare sonucu vermiştir. Hatta Hz. Peygamber bazı sahâbîlerin, gıyabında vermiş oldukları kararlarını da zaman zaman tasvip etmiş ve o doğrultuda uygulamaya koymuştur¹³⁰.

Şu halde Hz. Peygamber'in bütün söylediklerinin vahiy kaynaklı olduğunu ifade edecek ne bir sözü olmuş, ne de sahâbe öyle algılamıştır. Hatta onun davranışlarına şeklî, sözlerine de zâhirî yaklaşım gösteren sahâbîler bile Hz. Peygamber'in bütün söz ve uygulamalarını vahiy kaynaklı görmemişlerdir.

Fakat tâbiûn dönemine gelindiğinde Hz. Peygamber'in her sözü ve davranışının vahiy kaynaklı olduğunu iddia edenler çıkmıştır. Böyle bir telakkiye sahip en meşhur kişi olarak Hassân b. Atiyye (ö. 126/743)'nin ismi ön plana çıkmaktadır. Onun bu konudaki görüşleri öğrencisi el-Evzaî'den (ö. 157/773) farklı lafızlarla nakledilmiştir. Abdullah b. el-Mubârek (ö. 181/797) ve diğer bazı müelliflerin el-Evzaî'den naklettiğine göre o şöyle demiştir: (كان جبريل يترى على رسول الله صلى الله عليه وسلم) “Cibrîl Rasûlullah (sas)'a sünneti getirir ve ona Kur'an'ı öğrettiği gibi sünneti de öğretirdi”¹³¹.

Bazı eserler Hassân'ın sözlerinin birinci kısmını şu şekilde rivâyet etmişlerdir:

(كان جبريل يترى على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما يترى عليه بالقرآن) “Cibrîl, Kur'an'ı indirdiği gibi, sünneti de Peygamber'e getiriyordu”¹³².

¹³⁰ el-Cassâs, *el-Fusûl*, III, 241.

¹³¹ Abdullah b. Mubârek, *ez-Zuhd*, tahk. Habîbur'r-Rahman el-A'zamî, Beyrut, ty., s. 23 (no: 91); Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Merâsil*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1988, s. 361, no: 536; el-Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *es-Sunne*, tahk. Sâlim Ahmet es-Selefi, Beyrut, h. 1408, s. 33, 111; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 15; a.mlf, *el-Fakîh*, I, 91; İbn Kuteybe ise bu görüşü, muhtemelen çok meşhur olduğundan, Hassân b. Atiyye'ye nispet etmeden rivâyet etmektedir. *Te'vil*, s. 130.

¹³² ed-Dârimî, Mukaddime, 49 (I, 117, no:594); el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 91; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 291.

Hassân'ın bu ifadeleri bazı eserlerde ise, sünnetin rolüne de işaret eder tarzda şu şekilde yer almıştır: (كان جبريل يتزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالقران والسنة تفسر القران) “Cibrîl Hz. Peygamber'e Kur'an'ı ve Kur'an'ı tefsir eden Sünnet'i de getirirdi”¹³³.

Farklı lafızlarla nakledilse de bu sözleriyle Hassân b. Atiyye, sünnetin de Kur'an gibi Allah tarafından vahiy yoluyla indirildiğini kastetmektedir. Ayrıca onun ifadelerinden, sünnetin bir bölümünü değil, tamamını vahiy kaynaklı gördüğü anlaşılmaktadır¹³⁴. Çünkü onun sünnet arasında bu yönüyle bir ayırım yaptığına dair herhangi bir görüşüne rastlamış değiliz¹³⁵.

Sahâbede olmadığı gibi, h. 100 tarihinden önce yaşayan kibar-ı tâbiîn alimleri arasında da böyle bir yaklaşıma rastlamış değiliz. Hassân'ın tâbiûn döneminin sonlarında yaşadığını dikkate alarak, bu düşüncenin tâbiûnun son dönemlerinde ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Nitekim Hassân b. Atiyye'nin dışında o tarihlerde başkalarının da benzer bir düşünceyi dile getirmiş olması bu kanaatimizi desteklemektedir. Meselâ re'ye karşı şiddetli muhalefetiyle tanınan Basra'lı Suleymân b. Tarhan et-Teymî'nin (ö. 143/760) şöyle dediği görülmektedir:

“Hz. Peygamber'in hadîsleri (bize göre) aynen Allah'ın kelâmı gibidir”¹³⁶.

Suleymân b. Tarhan, farklı lafızlarla dile getirmiş olsa da, Hassân'la aynı şeyi kastettiği muhtemeldir. O bu sözleriyle elbette hadîslerin Kur'an gibi lafzî olarak değişmeden rivâyet edildiğini kastetmiş olamaz. Çünkü hem yaşadığı dönemden önce hem de kendi döneminde manen rivâyet hem uygulanan hem de teorik olarak tartışılan bir konudur. Şu halde onun bu ifadeleriyle hadîsleri de Kur'an gibi vahiy kaynaklı gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak burada Hassân'la Suleymân'ın ifadelerindeki bir farklılığa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Hassân sünnet kavramını kullanırken, Suleymân hadîs kavramını kullanmıştır.

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu düşünenlerin bir kısmı, bu kanaatlerini temellendirmek için bazı ayetleri delil olarak kullanmışlardır. Bunlardan biri “Ey

¹³³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 15; Bu rivâyeti aynı anlamı muhtevî bir şekilde lafız farklılığıyla İbn Abdilberr de nakletmiştir. Bkz. *Câmi*, II, 191.

¹³⁴ Bu rivâyet hakkında bir değerlendirme için bkz. Erul, Bünyamin, “Bir Alan Taraması'nın Panoraması”, s. 164-165.

¹³⁵ Sünnetin, Kur'an gibi Vahiy mahsulü olduğu yönündeki düşüncelerin eleştirisi için bkz. Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1997, 3. baskı, s. 275-303.

¹³⁶ el-Hatîb, *el-Fakih*, I, 90.

Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara Kitab ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir Peygamber gönder”¹³⁷ ayetidir. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu iddia edenler bu ayetteki “hikmet”ten maksadın, “sünnet” olduğunu söylemektedirler. Sahâbeden İbn Abbâs’tan sonra tâbiûn alimlerinden Katâde’nin (ö. 118/736) de, bu kavramı sünnet olarak yorumladığını rivâyet etmişlerdir¹³⁸. Bu görüş daha sonra eş-Şâfiî tarafından dillendirilmiştir¹³⁹.

Sünnetin/hadîslerin vahiy kaynaklı olduğunu düşünen Tâvûs’un (ö. 106/724), bizzat vahiy yoluyla bildirilmiş, diyetlere dair bir yazılı metne sahip olduğu oğlu tarafından belirtilmiştir¹⁴⁰. Yine onun, Rasûlullah’ın zekât (sadaka) ve diyetle ilgili olarak verdiği hükümlerin hepsinin vahiyle tespit edildiğini söylediği nakledilmiştir¹⁴¹.

İfadelerinden anlaşılacağı gibi Tâvûs, ahkâmı ilgili sünnetin/hadîslerin vahiy kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Bu yönüyle o, sünnetin/hadîslerin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu iddia eden Hassân b. Atiyye’den ayrılmaktadır. eş-Şâfiî, Tâvûs’un diyetlerle ilgili vahiy yoluyla bildirilmiş yazılı bir metne sahip olduğu rivâyetini aktardıktan sonra, Hz. Peygamber’in, ancak vahiyle bildirilirse, bir şeyi farz olarak koyabileceğini belirtmiştir¹⁴².

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)’nin rivâyet ettiğine göre eş-Şa’bî (ö. 103/721) de ayaklara meshetme hükmünün Cibril tarafından getirildiğini (نزل جبريل بالمسح على القدمين) “Ayaklara meshetmeyi Cibril indirmiştir” ifadeleriyle belirtmiştir¹⁴³.

Rivâyet edildiğine göre ez-Zuhrî ise Peygamberlere iki türlü vahiy geldiği kanaatindedir. Onun şöyle dediği nakledilmektedir: Vahiy, Allah’ın Peygamberlerinden birine vahyettiği, kalbine yerleştirdiği, Peygamber’in onu okuyup

¹³⁷ 2. Bakara, 129.

¹³⁸ İbnu’l-Mubârek, *ez-Zuhd*, s. 22 (no: 89-90); Müfessirlerden İbn Kesîr, el-Hasan el-Basrî’nin de hikmet kavramını sünnet olarak yorumladığını nakletmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azim*, Beyrut, 1997, I, 190.

¹³⁹ Hikmet kelimesinin ilk dönemlerden itibaren hangi anlamlarda ve kimler tarafından kullanıldığı hakkında bkz. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 246 vd; Kılıç, Sadık, “Kur’an’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer” adlı tebliğin müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, 1996, s. 85-86.

¹⁴⁰ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 90; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, tahk. M. Fuad Abdülbâkî-Muhibbuddin el-Hatîb, Beyrut, h. 1379, XIII, 291.

¹⁴¹ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 299; Abdurrazzâk, IX, 279 (17201); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 90-91; es-Suyûtî, *Miftâhu’l-Cenne fî’l-İhticâci bi’s-Sunne*, Medine, h. 1399, 3. baskı., s. 15-16.

¹⁴² Bkz. *el-Umm*, VII, 289.

¹⁴³ İbn Ebî Şeybe, I, 26 (184, 185)

yazdırdığı şeydir. Vahyin bir de Peygamber'in (ibadet kastıyla) okumadığı, kimseye yazdırmadığı, yazılmasını emretmediği, sadece insanlara anlattığı, Allah'ın onu insanlara açıklamasını kendisine emrettiğini ifade ettiği şekli vardır¹⁴⁴.

Hadîslerin/sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki görüş belirtenlerin çoğunluğunun, hadîsin fikhından ziyade, rivâyetini gaye edinenlerden oluştuğu görülmektedir. Yine bu görüşte olanların ortak bir özelliği de, re'ye karşı ciddi olumsuz tavır sergilemeleridir. İleride ele alacağımız gibi bu kanaatte olanlar, muhtemelen itikâdî konularda görüş belirten fırkalara ve fikhî konularda re'y kullanan kimselere karşı sünnet ve hadîsi güçlendirmeye yönelik bir gayret içine girmişlerdir. Onlar sünnet ve hadîse kutsiyet atfederek, re'y kullanımına engel olmak istemiş olmalıdır. Çünkü bu dönemde re'y konusu tartışılmaya başlamış ve ciddi görüş ayrılıkları kendini göstermiştir. Yine bu dönem Şia, Havâric, Kaderiyye gibi fırkaların teşekkül ettiği bir dönemdir. Özellikle siyasi, ictimai ve itikadi tartışmalar sonucunda ortaya atılan ve etkili olabilmesi için hadîsleştirilen bazı görüşlerin, daha güçlü hale gelmesi için önce Cebraîl'e, daha sonra da doğrudan vahye dayandırılması, söz konusu tarafların zaman zaman başvurdukları bir yoldur. Dolayısıyla yaşanan tartışmalarda hadîslerin gücünü artırmak için böyle bir yolun benimsenmiş olması ihtimal dahilindedir¹⁴⁵.

Hadîsin vahye bağlanmasını, hadîs ehlinin hadîsin otoritesini sağlamlaştırma yönündeki bir çabası olarak gören Goldziher'e (ö. 1337/1921) göre, ilahiyatçı istidlâlde, Kur'an'ın yanında hadîse en büyük değeri veren ve re'yin seviyesini, her zaman ve her şekilde reddedilmese bile, mümkün olduğu kadar aşağılara düşüren çevrelerde hadîsin ilâhi otoritesine Kur'an'dan bir delil bulmak gayretini kavramak kolaydır. Bu kimseler özellikle, hadîse bazan az değer veren re'y ehline karşı hadîsin değerini yükseltme çabasına girişmeliydiler; böylece hadîsin ilâhî kaynağını tasvibe kadar gitmiş ve bu inancın doğruluğunu Allah kelamıyla ispat etmeyi denemişlerdir¹⁴⁶.

¹⁴⁴ el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfat*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 257-258; es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, h. 1278, I, 55; Bu rivâyetin Kudsi Hadîs bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 309.

¹⁴⁵ Erul, Bünyamin, "Bir Alan Taramasının Panoraması", *İslâmiyât*, III/I (161-184), 2000, s. 167.

¹⁴⁶ Goldziher, Ignaz, "İslâm'da Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler", çev. Cihat Tunç, *AÜİFD.*, Ankara, 1973, XIX, 233-234.

Tâbiûn alimlerinden Hasan b. Muhammed (ö. 100/718) ise Kur'an dışında vahiy olduğu yönündeki düşüncelere karşı çıkmıştır. Nitekim o, insanların bilmediği gizli bir vahiy ve gizli bir ilimle hidayete erdiklerini iddia eden Sebeîleri düşman olarak görmüş ve şiddetle eleştirmiştir¹⁴⁷.

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki yaklaşımlara değindikten sonra, bu konuyla yakından ilgili olarak gördüğümüz bir diğer konuya, tâbiûnun Sünnet - Kur'an ilişkisine yönelik yaklaşımlarına, geçebiliriz.

Sünnet -Kur'an İlişkisi

Tâbiûn alimlerinin Sünnet-Kur'an ilişkisine yönelik yaklaşımları da farklılık arz etmektedir. Bazıları sünneti Kur'an'ın uygulaması ya da onun fiilî yorumu olarak görürken, bazıları onları ayrı ayrı şeyler olarak değerlendirmişlerdir.

Bazı alimler Kur'an'la sünnet/hadîsin aralarındaki uyumlu ilişkiye atıflar yapmışlardır¹⁴⁸. er-Rabî' b. Enes (ö. 140/757)¹⁴⁹ Hz. Peygamber'in bir hadîsini naklettikten sonra (وتصديق ذلك في كتاب الله) "Bu hadîsin Allah'ın kitabından tasdiki şu ayettir" diyerek (ومن يعتصم بالله فقد هدي...) ayetini¹⁵⁰ okumuştur¹⁵¹.

Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/719) de Kur'an-sünnet ilişkisine bu doğrultuda bir yorum getirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in ve halifelerin koyduğu sünnetlere tutunulursa Allah'ın Kitabı tasdik edilmiş, Allah'a itaat tam olarak yerine getirilmiş ve Allah'ın dînine güç katılmış olur...¹⁵². Bu ifadelerinden Ömer b. Abdilazîz'in de sünneti Kur'an'ın bir uygulaması olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bazı tâbiûn alimleri ise sünnetin/hadîslerin bu şekilde Kur'an'la mukayese edilmesine (arz edilmesine) karşı çıkmışlardır. Bir gün Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714), Hz. Peygamber (sas)'den bir hadîs nakleder. Bir adam, bunun Allah'ın Kitabı'na muhalif olduğunu söyler. Bunun üzerine Saîd: "Dikkatli ol! Ben sana Rasûlullah'tan bir hadîs naklediyorum; sen onu Allah'ın kitabına arzediyor, onunla çeliştiğini söylüyorsun. Allah'ın Rasûlü, Allah'ın Kitabı'nı senden daha iyi biliyordu" der¹⁵³. Saîd b. Cubeyr'le (ö. 95/714) adı bilinmeyen adamın tartışmalarının hangi rivâyet

¹⁴⁷ Hasan b. Muhammed, *Kitâbu'l-İrcâ'*, tahk. ve neşr, Josef Van Ess, *Arabica*, 1974, XXIII, s. 24.

¹⁴⁸ Abdurrazzâk, V, 33 (8897).

¹⁴⁹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, III, 271; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 454.

¹⁵⁰ 3. Alî İmran, 101.

¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 720.

¹⁵² el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 173; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187; es-Suyûtî, *Miftâh*, s. 40.

¹⁵³ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 49 (I, 118, no: 596); es-Suyûtî, *Age*, s. 63.

hakkında olduğunu bilmiyoruz. Ancak bizzat Saîd'in kendisinin de ifade ettiği gibi, eğer gerçekten o hadîs Hz. Peygamber'e aitse bu durumda Kur'an'la çelişmemesi gerekir. Çünkü Saîd "Allah'ın Rasûlü Allah'ın Kitabı'nı senden iyi biliyordu" demektedir. Yani Saîd'e göre de Allah'ın Rasûlü ile Allah'ın Kitabı'nın çelişmesi söz konusu değildir. Nitekim tâbiûnun öğrencilerinden Ebû Hânîfe bu önemli prensibi Kur'an'dan delil getirerek şöyle açıklamaktadır: "...Allah'ın Peygamber'i, Allah'ın Kitabına muhalefet etmez. Allah'ın Kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın Peygamber'i olamaz... O halde Kur'an-ı Kerim'in hilafına, Hz. Peygamber'den hadîs nakleden kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzib etmek değildir. Aksine Hz. Peygamber adına bâtulı nakleden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye yöneliktir..."¹⁵⁴.

Ancak Saîd sanki bizzat kendisi Hz. Peygamber'den duymuş gibi, naklettiği hadîsin sübûtunu kesin kabul edip, zannî olabileceğini gözardı etmektedir. Oysa onun yaşadığı dönemde hadîs uydurma faaliyeti başlamıştı. Dolayısıyla adı bilinmeyen muhatabının söylediği gibi Kur'an'a uymayan bu hadîsin uydurma olması ihtimal dahilindedir. Elbette tersi de söz konusudur. Yani muhatabı da yanlış olmuş olabilir. Ancak burada söylemek istediğimiz, Saîd'in bizzat kendisinin bu hadîsi Hz. Peygamber'den duyması ihtimal dahilinde olmadığına göre, bu hadîsin sübûtunun kat'î olduğunu iddia etmesi mümkün değildir. Buna rağmen o naklettiği bu hadîsin tenkidinin yapılmasına, Kur'an'a arz edilmesine, karşı çıkmaktadır. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin de işaret ettiği gibi, eğer gerçekten hadîs Kur'anla çelişiyor ise bu durumda o hadîsin Hz. Peygamber'e ait olması mümkün değildir. Bu gerçeği el-Kardavî de şöyle dile getirmektedir: "Ne beyanın, beyan edilenle çelişkiye düşmesi ve ne de fer'in asla ters olma durumu yoktur. Zira nebevî beyan, devamlı bir şekilde Yüce Kitab'ın yörüngesinde döner durur ve ondan dışarı çıkmaz"¹⁵⁵.

Bazı alimler, sünnet/hadîs rivâyetinden daha çok Kur'an'ın üzerinde durmak isteyenlere ciddi tepkiler göstererek, sünnetin önemi vurgulamışlardır. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) şöyle demiştir: "Birisine sünnetten bahsettiğim zaman, onu

¹⁵⁴ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Muteallim (İmam-ı Azamın Beş Eseri içerisinde)* çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 26-27.

¹⁵⁵ el-Kardavî, Yûsuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul, 1998, s. 167.

bırak bize Kur'an'dan bahset derse, bil ki böyle söyleyen, kendisi sapmış başkalarını da saptıran bir kişidir¹⁵⁶. Bu görüşün asıl kaynağının Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şihhîr (ö. 95/713) olabileceğini el-Beyhakî'nin şu rivâyetinden anlamaktayız:

Eyyûb es-Sahtiyânî'nin rivâyet ettiğine göre bir kimse Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şihhîr'e (ö. 95/713)'e: 'Bize hadîs nakledip durmayın, sadece Kur'an'dan bahsedin!' deyince Mutarrif şöyle cevap vermiştir: "Vallahi biz bunlarla Kur'an'ın yerine bir bedel arama peşinde değiliz. Lakin biz -Rasûlullah'ı kastederek- Kur'an'ı bizden daha iyi bileni (n bildiklerini) istemekteyiz"¹⁵⁷.

Ebû Kılâbe (ö. 104-107/722-725) de "Adama sünnet'i anlatsan, o kişi de bırak bunu da Allah'ın Kitabını getir derse, bil ki bu kimse dalaletle sapmıştır" demiştir¹⁵⁸. Onun da Mutarrif'le benzer yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Sünnet/hadîs rivâyeti yerine Kur'an'dan bahsedilmesini isteyenler, muhtemelen, uydurma hadîslerin çoğalmasına tepki olarak böyle bir tutum sergilemişlerdir. Bu konuda birden çok rivâyetin gelmesini ise, toplumda böyle bir hassasiyetin oluşmaya başladığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Ancak bazı alimler sünnetin Kur'an'la ilişkisini yorumlamada ve sünnetin önemini vurgulamada birçok alim tarafından aşırı bulunan ifadeler kullanmışlardır.

Bu ifadelerin en meşhuru Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) (السنة قاضية على القرآن) "Sünnet Kur'an üzerine kâdî (hükmeder) fakat, Kur'an sünnet üzerine kâdî değildir (hükmedemez)"¹⁵⁹ sözüdür. Bu sözü ed-Dârimî, eserine (باب السنة) şeklinde bab başlığı yapmıştır¹⁶⁰.

Bu söz bazı küçük farklılıklarla ez-Zuhrî'ye (ö. 124/742) de nispet edilmektedir. Onun (ان السنة تقضي على الكتاب) dediği nakledilmektedir¹⁶¹. Bu söz, oğlu

¹⁵⁶ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 16; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rife*, s. 65.

¹⁵⁷ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 191; es-Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 36.

¹⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 184.

¹⁵⁹ ed-Dârimî, Mukaddime, 49, (I, 117, no: 593); İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 132; el-Mervezî, *es-Sunne*, s. 33; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 191; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 14; es-Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 43; el-Kurtûbî, *el-Câmî*, I, 39.

¹⁶⁰ Bkz. ed-Dârimî, Mukaddime, 49 (I, 117)

¹⁶¹ el-Hatîb, *el-Câmî*, I, 141; *el-Fakîh*, I, 73.

Abdullah'ın naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel tarafından Mekhûl'e de nispet edilmiştir¹⁶².

Görüldüğü gibi bu söz, ehl-i hadîsin ilk temsilcileri olarak adlandırılabilir kimselere nispet edilmektedir. O halde bu sözün onların genel yaklaşımını yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Yahya b. Kesîr'in bu sözü üzerine asırlardır çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Yapılan yorumlarda çoğunlukla onun bu sözüyle sünnetin Kur'an'ı tefsir edeceğini kastettiği ifade edilmektedir. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889), Yahya b. Ebî Kesîr'in bu ifadelerle sünnetin, Allah'ın Kur'an'da kastettiklerini haber veren ve onları açıklayan bir konumda olduğunu söylemek istediğini belirtmiştir¹⁶³.

Bununla birlikte her ne kadar onun bu sözle sünnetin Kur'an'ı tefsir edeceğini kastettiği söylenirse de, pek çok konuda onunla aynı görüşleri paylaşan Ahmed b. Hanbel dahi bu ifadeyi fazla cesur bulmakta ve kendisinin böyle bir sözü söylemeye cesaret edemeyeceğini ancak, sünnetin Kur'an'ı tefsir edeceğini ve açıklayacağını söyleyebileceğini belirtmektedir¹⁶⁴.

Bazıları ise bu sözle kastedilenin, sünnetin Kur'an'ı neshetmesi olduğunu söylemişlerdir. Fakat Yahya b. Ebî Kesîr'in söylemini aşırı bulan Ahmed b. Hanbel'in, sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği fikrine karşı çıktığı ve Kur'an'ı ancak Kur'an'ın neshedebileceğini söylediği rivâyet edilmektedir¹⁶⁵.

Hakkındaki bu yorumlara rağmen, günümüzde Yahya b. Kesîr'in bu sözünü "Bazı kimselerin zannettiği gibi Sünnet'i değil, Kur'an'ı en üstün ve aşılmaz öncü tutmanın delilidir" diye değerlendirenler de olmuştur¹⁶⁶. Fakat gerekçesi açıklanmayan bu değerlendirme bizce oldukça ilginçtir. Çünkü rivâyetin metninden böyle bir anlam çıkmadığı gibi, ne Yahya b. Ebî Kesîr'in kendi döneminde ne de sonraki dönemlerde bu yönde bir değerlendirmeye rastlamış değiliz.

Üzerinde çokça tartışma yapılan benzeri ifadeler diğer bazı tâbiûn alimlerinden de nakledilmiştir. Meselâ, Mekhûl (ö. 112/730) ve Hammâd b. Zeyd'in şöyle

¹⁶² el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 73; Bu söz Yahya b. Ebî Kesîr'in öğrencisi el-Evzaî'ye de nispet edilmektedir Bkz. el-Hâkim, *Ma'rîfe*, s. 65.

¹⁶³ Bkz. *Te'vîl*, s. 132.

¹⁶⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 191-192; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 15; el-Kurtûbî, *el-Câmî*, I, 39; Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir diğer rivâyette ise "Sünnet Kitab'ın manasına delâlet eder" demiştir. Bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 73

¹⁶⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 192.

¹⁶⁶ Küçük, Raşit, "Kur'an-Sünnet İlişkisi", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, s. 149.

dedikleri rivâyet edilmiştir: “Kitab’ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitab’a olan ihtiyacından daha çoktur”¹⁶⁷.

el-Beyhakî, bu ifadeleri şöyle yorumlamıştır: “Sünnet, Allah’ın Kur’an’daki maksadını açıklayan konumundadır. Çünkü Allah, ‘Kendilerine indirilene insanlara açıklayasın diye sana Kur’an’ı indirdik’¹⁶⁸ buyurmaktadır. Yoksa hiçbir sünnet, Kur’an’a aykırı bir şey getiremez”¹⁶⁹. Bu ifadeleri aktaran es-Suyûtî de benzer değerlendirmelerde bulunmakta ve Kur’an’ın sünnete muhtaç olmasından maksadın sünnetin Kur’an’ı açıklaması ve mücmel ayetlerini tafsil etmesi olduğunu ilave etmektedir¹⁷⁰.

Tâbiûndan nakledilen bu ifadeleri el-Hatîb el-Bağdadî’nin, “Sünnete sarılmaya teşvik, onunla yetinme”¹⁷¹, Allah’ın Kitabı ve Rasûlullah’ın Sünnetinin hükmüyle amel etmenin gerekliliği ve Kur’an’ın umumunu sünnetin tahsis etmesi ve mücmelin tefsirine duyulan ihtiyaç”¹⁷² başlıkları altında nakletmesi, bu sözleri söz konusu başlıklar bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü bu sözleri söyleyenlerin ortak özelliği, hadîslerin insan hayatını düzenlemede yeterli olacağını, re’y ve akıl yürütmeye gerek kalmayacağını savunuyor olmalarıdır. Ayrıca bu görüşleri savunanların çoğunluğu, kader tartışmalarının yaşandığı bölgelerin başında gelen Basra’da yaşamışlardır. Dolayısıyla bu kimseler, itikâdî tartışmalara girilmesini engellemek için, böyle ifadeler kullanmış olabilirler.

Sünnet, ibadete ya da yargıya yönelik Kur’anda yer almayan önemli bir hüküm koyabilir mi, koyamaz mı? Bu da Kur’an-sünnet ilişkisi bağlamında ele alınması gereken konulardandır. Meselâ, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) hırsıza, Kur’an’da yer aldığı ötesinde bir cezanın verilmesini kabul etmek istememektedir. Hocası ile aralarında geçen diyalogu İbn Cüreyc şöyle aktarmaktadır:

Atâ’ya:

-Hırsız ilk defa çalarsa ne olur, dedim

¹⁶⁷ el-Mervezî, *es-Sunne*, s. 33; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 191-2; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 14; *el-Fakîh*, I, 73; el-Kurtûbî, *Tefsir*, I, 39; Aynı ifade el-Evzaî’nin kendi görüşü olarak da nakledilmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 191.

¹⁶⁸ Kur’an-ı Kerim, 16. en-Nahl, 44.

¹⁶⁹ es-Suyûtî, *Miftâhu’l-Cenne* 43-44.

¹⁷⁰ es-Suyûtî, *Age*, s. 44.

¹⁷¹ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 8-12.

¹⁷² el-Hatîb, *Age*, s. 12-16.

-Eli kesilir, dedi. İkinci kez çalarsa ne olur dedim.

-Ben elinin kesilmesinden başka bir şey bilmiyorum dedi ve Maide suresindeki, “ellerini kesin” kısmını okudu. Ardından da Atâ, “Eğer ayaklar da kesilecek olsaydı, Allah onları unutmazdı” dedi¹⁷³.

Görüldüğü gibi Atâ, önemli bir cezanın Kur’an’da yer alacağını düşünmektedir. Onun bu cezanın sünnette yer almasını yeterli görmediği ya da bu yöndeki gelen rivâyetleri sahih görmediği anlaşılmaktadır. Bu tutumuyla o sünnetin tamamının vahiyle bildirildiğini iddia edenlerden ayrılmaktadır. Çünkü o, önemli bir hükmün Kur’an’da yer alacağını söylemekle, Kur’an dışında bir vahiy de kabul etmemiş olmaktadır. Atâ hırsıza verilecek ikinci cezayı çok ağır bulduğundan da böyle bir ifade kullanmış olabilir. Bir başka ifade ile, eğer ikinci kez hırsızlık yapan birine bu kadar ağır bir ceza verilecekse bunun da Kur’an’da yer alması gerektiğini düşünmektedir.

Tâbiûn alimlerinin sünnetin vahiy ürünü olup olmadığı ve Kur’an-Sünnet ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını inceledikten sonra, Hz. Peygamber-sünnet ilişkisi konusundaki düşüncelerini incelemeyeleceğiz.

2.2.2.2. Hz. Peygamber-Sünnet

Sünnetin en temel kaynağı şüphesiz Hz. Peygamber’dir. Nitekim Hz. Peygamber’in örnek davranışı mefhum olarak, İslâm’ın ilk gününden beri muteber ve fonksiyonel olmuş; kendisinden sonra da, yine, sahâbîler ve sonraki nesiller boyunca da öylece kalmıştır¹⁷⁴. Lammens, Margoliouth ve Joseph Schacht gibi müsteşrikler, sünneti, tamamen İslâm-öncesi ve İslâm-sonrası Arapların bir eseri olarak görmüşlerdir. Böylelikle Hz. Peygamber’in sünneti kavramı onlar tarafından hem açık hem de kapalı bir şekilde reddedilmiş oluyordu. Bir başka ifadeyle bu kimseler, sünnetin nebevî özelliğini gidermek istemişlerdir¹⁷⁵.

Ancak Kur’an-ı Kerim, Hz. Peygamber’in “örnek davranışı”na çok kez vurgu yapmışken¹⁷⁶, müslümanların, daha başlangıçtan itibaren onu bir kavram olarak kabul etmemiş olmaları hiç tasavvur edilebilir mi?¹⁷⁷ Elbette edilemez.

¹⁷³ Abdurrazzâk, X, 184-185 (18758).

¹⁷⁴ Guraya, M. Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 48.

¹⁷⁵ Fazlur Rahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, 3. Baskı, s. 22.

¹⁷⁶ Örnek için bkz. 33. Ahzab, 21; 3. Al-i İmran, 31, 32.

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *Age*, s. 24.

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 alimlerinin mutlak olarak kullandıkları “sünnet” ifadesinin kaynağının kim olduğu konusu yeterince açık değildir. Bunu ancak bazı ipuçları yardımıyla bulmamız mümkündür.

Cuma namazının bir rekatına yetişen kimsenin durumuyla ilgili olarak, Mâlik, ez-Zuhrî'nin “Her kim cuma namazının son rekatına yetişirse, diğer rekatı da kendisi tamamlasın” dediğini ardından da وهي السنة “Bu sünnettir” diye ilave ettiğini nakletmiştir. Bu sünnet kime aittir? Malik, bu sünnetin kime ait olduğu konusunda, genelde yaptığı gibi, belirtme yoluna gitmiş ve rivâyetin ardından; وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة; “Rasûlullah'ın ‘Kim cemaatle kılınan bir namazın bir rekatına yetişirse cemaate yetişmiştir” hadîsini nakletmiştir¹⁷⁸. Mâlik'in Hz. Peygamber'den bu rivâyeti nakletmesiyle mutlak olarak kullanılan “sünnet” ifadesinden kimin sünnetinin kastedildiği açığa çıkmıştır. Yine Mâlik bu konuda isnadında ez-Zuhrî'nin olduğu bir başka merfû rivâyeti de nakletmektedir¹⁷⁹. Dolayısıyla burada ez-Zuhrî'nin sünnetle Hz. Peygamber'in bir ifadesini veya uygulamasını kastettiği ortaya çıkmaktadır.

Abdurrazzâk'ın rivâyet ettiğine göre, Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713) (أنه رأى (رجلا يكرر الركوع بعد طلوع الفجر فنهاه فقال يا أبا محمد أيعذبني الله على الصلاة قال لا ولكن يعذبك على خلاف السنة Fecrin doğuşundan sonra namaz kılan bir adamı sünnetin hilafına davrandığı için bundan menetmiştir¹⁸⁰. Peki sünnet kavramını mutlak olarak kullandığında oldukça geniş bir anlamı kasteden Saîd burada kimin sünnetine atıf yapmaktadır?

Abdurrazzâk'ın bu rivâyetin ardından Saîd b. el-Museyyib'den naklettiği şu merfû rivâyet (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بعد النداء إلا ركعتي الفجر) bu soruya açıklık getirmektedir¹⁸¹. Burada Saîd'in sünnet kelimesiyle Hz. Peygamber'in sünnetini kastettiği kesinlik kazanmaktadır.

¹⁷⁸ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Cum'a, 11 (I, 105).

¹⁷⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Vukûtu's-Salat, 3 (I, 10); el-Buhârî, *es-Sahîh*, Mevâkîtu's-Salât, 29 (I, 145); Muslim, Mesâcid, 161 (I, 423).

¹⁸⁰ Abdurrazzâk, III, 52 (4755).

¹⁸¹ Abdurrazzâk, III, 53 (4756).

Yine Abdurrazzâk şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

عن طريف عن الحسن قال سألته عن بسم الله الرحمن الرحيم أجهرها قال السنة الحمد لله رب العالمين وإن كان الرأي

فالحمد لله أفضل من بسم الله الرحمن الرحيم.

Bu rivâyette Tarîf, el-Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) cehrî namazlarda Besmeleyi cehri okuyup okumadığını sormuş, Hasan da sünnet olanın fatihayı cehri okumak olduğunu, (bu konuda sünnet olmasa da) re'ye göre hareket edilse bile, Fatihayı cehrî okumanın Besmeleyi bu şekilde okumaktan daha efdal olduğunu ifade etmiştir¹⁸².

Bu konuda el-Hasan el-Basrî'nin sünnet olarak nitelediği uygulamanın Hz. Peygamber'e dayanma ihtimalinin olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bazı rivâyetler Hz. Peygamber'in ve halifelerin uygulamalarının bu yönde olduğunu göstermektedir¹⁸³. Öte yandan gerek sahâbeden gerekse tâbiûndan bazılarının Besmeleyi de cehrî olarak okudukları rivâyetlerde yer almaktadır¹⁸⁴. Özellikle Kur'an Tefsiriyle ilgilenen İbn Abbas (ö. 68/687), Ubey b. Ka'b ve Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714) gibi sahâbe ve tâbiûnun kanaatlerinin Bismelenin de cehrî okunması yönünde olduğu görülmektedir. Bunda muhtemelen Bismelenin Kur'an ayeti olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Çünkü ez-Zuhrî, Bismelenin Kur'an ayetlerinden bir ayet olduğunu ve namazda okunması gerektiğini, ama maalesef insanların bunu terk ettiklerini ifade etmiştir¹⁸⁵. Dolayısıyla Hasan'ın mutlak olarak sünnet ifadesini Hz. Peygamber'in ve ondan sonra da bazı sahâbenin uygulamalarına atfen kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu uygulamanın da üzerinde ittifak sağlanmış bir uygulama olmadığı görülmektedir. Burada dikkatimizi çeken bir başka husus, el-Hasan'ın, sünnetin böyle olduğunu söylediği halde yine de "re'yle hareket edilse bile" ifadesini kullanmış olmasıdır. Bu ifadesiyle o, ibadet konularında da re'yle hüküm verebileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Aslında sünnetin mutlak olarak kullanıldığında ne anlama geldiği sahâbeden itibaren tartışma konusu olmuştur. Namazda ik'â¹⁸⁶ ile ilgili olarak Tâvûs (ö. 106/724) ve arkadaşları kendisine bir soru yönelttiklerinde İbn Abbas bunun sünnet olduğunu söylemiş, sorunun sahipleri onun dediği şekilde yapılmasının ayaklar için

¹⁸² Abdurrazzâk, II, 89.

¹⁸³ Bkz. Abdurrazzâk, II, 88-89

¹⁸⁴ Abdurrazzâk, II, 90.

¹⁸⁵ Abdurrazzâk, II, 91 (2612)

¹⁸⁶ ik'â: namazda ayakları dikerek oturmaktır

eziyet olduğunu ilettiklerinde İbn Abbas (ö. 68/687) بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم “Ama böyle yapmak senin Peygamber (sas)’inin sünnetidir” diyerek bunun Hz. Peygamber’in sünneti olduğunu ifade etmiştir¹⁸⁷. Bu diyalogdan sünnet kelimesi mutlak olarak kullanıldığında Tâvûs ve arkadaşlarının zihninde sadece Hz. Peygamber’in sünnetinin çağrışmadığı anlaşılmaktadır. Şayet Tâvûs ve arkadaşları sünnet ifadesiyle sadece Hz. Peygamber’in sünnetini anlasalardı, İbn Abbâs’ın “Bu bizzat Hz. Peygamber’in sünnetidir” ifadesini kullanması anlamsızlaşır.

Tâbiûn döneminde de, sünnetin mutlak olarak kullanılmasından oluşan, bu muğlaklık tartışma konusu olmuştur. Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (ö. 106/724) ile İbn Şihâb’ın (ö. 124/742) arasında yaşanan şu diyalog da o dönemde sünnet denildiğinde mutlak olarak Hz. Peygamber’in sünnetinin anlaşılmadığını göstermektedir. Sâlim b. Abdillâh, babası Abdillâh b. Ömer’in Haccâc’la olan konuşmalarını anlatırken şöyle demiştir: Babam Haccâc’a إن كنت تريد السنة فحجر بالصلاة “Sünneti (ona göre hareket etmek) istiyorsan” diye söylemiş. Sâlim’in olayı anlatmasından sonra ez-Zuhrî ““Rasûlullah böyle mi yapmış?” diye sorar. Sâlim ise “Onlar (sahâbe) sünnetle (sünnet kavramını kullandıklarında) ancak Rasûlullah’ın sünnetini kastederler” şeklinde cevap verir¹⁸⁸. Eğer ez-Zuhrî’nin aklına sünnet denildiğinde sadece Peygamber’in sünneti geliyor olsaydı, muhtemelen Sâlim’e böyle bir soru yöneltmezdi. Zaten diğer örneklerden de görülebileceği gibi, tâbiûn alimleri arasında sünnet kelimesiyle sadece Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmeyenlerin başında ez-Zuhrî gelmektedir.

Aynı problem ilerleyen zamanlarda alimler arasında da ihtilafa neden olmuştur. el-Kâdî Ebû Ya’lâ (ö. 458/1066), sahâbenin ve tabiunun من السنة كذا “şöyle yapmak sünnettendir” sözünün mutlak olarak Hz. Peygamber’in sünnetini ifade ettiği görüşündedir. Ona göre herhangi bir şekilde kayıtlamadan, mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesi, şerî ahkamda Rasûlullah’ın sünnet kıldığı şeyleri ifade eder. Çünkü başkasının sünneti kastedildiği zaman sünnet mutlak olarak zikredilmez bilakis, sahibine izafe edilir. Ona göre tâbiûnun kullandığı sünnet kavramı ise, mürsel hükmündedir¹⁸⁹. İbn Abdilber ise bu konuda alimler arasında ittifak olduğunu bile

¹⁸⁷ Abdurrazzâk, II, 192 (3035); Muslim, Mesâcid ve Mevâkitü’s-Salat, 32 (I, 380-381).

¹⁸⁸ Bkz. el-Buhârî, *es-Sahîh*, Hac, 89 (II, 174-175); es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, I, 153; İbn Hacer, *Nuhbetu’l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, s. 74; el-Leknevî, *Ta’lîk*, III, 214-215.

¹⁸⁹ el-Kâdî Ebû Ya’lâ, *el-Udde fî Usuli’l-Fıkh*, III, 991-993.

söylemiştir. Ancak İbn Hacer, İbn Abdilberr'in bu kanaatinin doğru olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre alimler arasında bu konuda görüş birliği yoktur¹⁹⁰.

İlk asırlarda sünnetin mutlak olarak kullanılmasının meşhur olduğuna dikkat çeken el-Leknevî (ö. 1304/1886), sahâbenin “من السنة كذا” sözünün ref'i çağrıştırdığını, fakat ref'e delalet etmeyeceğini, ancak ref'e delalet eden bir karine bulunduğu zaman ref'e hamledileceğini belirtir. Ona göre meselâ Hz. Ebû Bekr, “من السنة كذا” dediğinde Rasûlullah'dan başkası ona emredemeyeceği için bu ifadeden Peygamber'in sünnetinin kastedildiği anlaşılmalıdır. Onun dışındaki sahâbîlere gelince, diğer halifeler o sahâbîlere emretmiş olabilirler. Dolayısıyla onunla halifelerin sünnetinin kastedilmesi muhtemeldir¹⁹¹. Aynı şekilde Pezdevî de, sünnetin mutlak olarak kullanıldığında her zaman Peygamber'in sünnetinin kastedilmediği görüşündedir¹⁹².

Ancak burada yöntemle ilgili bir probleme işaret etmek yerinde olacaktır. Tâbiûnun kullandığı “sünnet” ifadesinin dayanağını tespit amacıyla yapılacak bir araştırmada, farklı tarihlerde telif edilen kaynaklardan farklı sonuçlara ulaşılsa, bu durumda hareket tarzı nasıl olmalıdır? Meselâ, bir tâbiû kendisinden önceki uygulamayı belirtmek için “sünnet” tabirini kullansa ve onun bu kullanımıyla, nispeten, erken sayılabilecek olan Abdurrazzâk'ın *el-Musannef* inde veya aynı tarihlerde telif edilen başka eserlerde, mevkûf bir uygulamayı kastettiği sonucu çıksa; bununla birlikte birkaç asır sonra telif edilen eserde de o konuyla ilgili merfû bir uygulama yer alsaydı, bunlardan hangisini esas alacağız? Mevkûf rivâyetin bulunduğu nispeten erken dönemdeki kaynağı mı, yoksa merfû rivâyetin yer aldığı daha geç dönemdeki kaynağı mı? Kanaatimizce hadîs ilminin çözülmeyi bekleyen önemli problemlerinden biri de budur.

Tâbiûnun mutlak olarak sünnet kavramıyla sadece Hz. Peygamber'in sünnetini kastetmediğini belirttikten sonra, başka neleri kastedebileceklerini örneklerle incelemeye devam edelim.

¹⁹⁰ İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, s. 73-74.

¹⁹¹ el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *Zaferu'l-Emânî bi-Şerhi Muhtasari es-Seyyid eş-Şerif el-Curcanî*, Beyrut, 1416, s. 214-15; Bu konu hakkında ayrıca bkz. Köktaş, Yavuz, *Medine Ekolü ve Sünnet*, s. 30.

¹⁹² Bkz. el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 310.

2.2.2.3. Sahâbe-Sünnet

Tâbiûn alimleri, sünnet kavramını sadece nebevî sünneti ifade etmek için kullanmamışlardır. Nitekim onların sünnet lafzını سنة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم şeklinde sahâbeye tahsis ederek kullandıkları da görülmektedir¹⁹³. Onların bu ifadelerinden sahâbenin uygulamalarını da sünnetin kaynağı olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Ömer b. Abdilazîz, sünnetin önemine vurgu yaparken سن رسول الله وولاية الأمر بعده “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” demiştir¹⁹⁴.

Bu ifadeleriyle Ömer b. Abdilazîz’in , sünnetin kapsamını geniş tuttuğu, Hz. Peygamber’in yanısıra halifelerin uygulamalarını da sünnet olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Mesrûk (ö. 63/682) da sahâbenin uygulamalarını sünnet olarak değerlendiren tâbiûn alimlerindedir. Nitekim ölümü yaklaştığında onun şöyle dua ettiği rivâyet edilmiştir: “Allahım, Rasûlullah’ın, Ebû Bekr’in veya Ömer’in koymadığı (لم يسنه) bir sünnet üzere ölmeyeyim...”¹⁹⁵. Tâbiûnun büyüklerinden olan Mesrûk’un bu ifadelerinden, sünneti sadece Hz. Peygamber’e has kılmadığı, en azından ilk iki halifenin tatbikatını dahil ettiği anlaşılmaktadır. H. 124’te vefat eden ez-Zuhrî’nin de aynı yaklaşımı gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımın tâbiûn döneminin boyunca var olduğunu söylememiz mümkün olabilmektedir.

İmam Muhammed’in (ö. 189/804) naklettiğine göre el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: Ebû Bekr, dedenin mirastaki konumunun babaninki gibi

¹⁹³ İbn Ebî Şeybe, I, 194 (2224).

¹⁹⁴ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 173; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 187; eş-Şâtübî, *Muvâfakat*, IV, 79; Bu rivâyetin bazı varyantlarında sadece Hz. Peygamber’in sünneti ifadesi geçmektedir. Bir başka rivâyette ise, ‘Allah’ın dînini kuvvetlendirmektir’ ifadesinden sonra, ‘hiç kimsenin onları değiştirmek veya yerine başkasını koymak ya da onlara muhalif bir görüş üzerinde durmak yetkisi yoktur’ ifadesi yer almaktadır. Onun bu sözü İmam Malik’in çok hoşuna gidermiş. eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 79.

¹⁹⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 83.

olduğuna hükmetmiştir. Sünnette (uygulama) böyle devam edegelmiştir; fakat, daha sonra insanlar bu meselede ihtilafa düşmüşlerdir”¹⁹⁶. Görüldüğü gibi el-Hasan el-Basrî de, ez-Zuhrî gibi Ebû Bekr’in bir uygulamasını sünnet olarak isimlendirmiştir.

Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/719) şiddetle birine vuran adamın durumu hakkında sünnet-i mâziye olup olmadığını Sâid b. el-Museyyib’e (ö. 94/713) sordurmak için birini görevlendirmişti. Saîd de o kişiye bu konuda Hz. Osman’ın bir uygulamasını haber vermiştir¹⁹⁷. Bu da Saîd b. el-Museyyib’in sahâbî uygulamasını ya da en azından halîfelerin yaptıklarını sünnet olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü kendisine bu konu ile ilgili sünnet-i mâziyenin var olup olmadığı sorulduğunda buna cevap olarak Hz. Osman’ın bir uygulamasını göstermiştir.

ez-Zuhrî, hırsızın cezalandırılması ile ilgili olarak Sâlim ve başkalarından Hz. Ebû Bekr’in uygulamasını “eli kesilmiş birinin ayağını kesti” şeklinde nakletmekte, ardından da “sünnette el ve ayak kesmenin yer aldığı, bundan daha fazlasının olmadığını” belirtmiştir. ez-Zuhrî burada Hz. Ebû Bekr’in hırsızla ilgili uygulamasını sünnetin kapsamı içerisinde değerlendirmektedir¹⁹⁸.

Tâbiûn alimleri halife olan sahâbî uygulamalarının yanısıra diğer sahâbîlerin ifade ya da uygulamalarını da bazen sünnet kavramıyla nitelemişlerdir. Nitekim Ebû Seleme (ö. 94/712-13) Basra’ya gittiğinde el-Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) tavsiyelerde bulunurken ona “...Bildiğin bir Kur’ân ayeti yahut salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet ile fetva ver” dediğı rivâyet edilmektedir¹⁹⁹. Ebû Seleme “Salihler” ifadesiyle muhtemelen halifelerin dışında ilim ve takvasıyla temayüz eden diğer sahâbîleri kastediyordu.

Ebû Seleme gibi ez-Zuhrî’nin (ö. 124/742) de Hz. Peygamber’den rivâyet edilenlerin yanısıra sahâbîden gelenleri de sünnet olarak telakki ettiğini, arkadaşı Salih b. Keysân’ın şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “...Sünnetleri yazmaya karar verdik. Rasûlullah’dan gelenleri yazdık. Sonra İbn Şihâb sahâbeden gelenleri de yazalım dedi. Ben onlar sünnet değildir dedim. O ise bilakis sünnettir dedi. O

¹⁹⁶ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 213.

¹⁹⁷ Abdurrazzâk, X, 24 (18245).

¹⁹⁸ Abdurrazzâk, X, 187 (18770).

¹⁹⁹ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 54.

yazdı ben yazmadım...”²⁰⁰. Bu rivâyetten anlaşıldığına göre sahâbenin ifade ya da uygulamalarının da sünnet olarak adlandırılması ya da sünnetin kaynağı olarak görülmesi konusunda bütün tâbiûn hemfikir değildir. Çünkü ez-Zuhrî sahâbeden gelenleri sünnet olarak nitelerken, Sâlih b. Keysân bunu kabul etmemektedir. Fakat ilerleyen zamanlarda, sahâbenin uygulamalarının da sünnetin kapsamına alınmasını isteyenlerin çoğaldığını, Salih b. Keysân’ın pişmanlığından anlamaktayız²⁰¹.

Ömer b. Abdilazîz’in tedvin emrinde Hz. Peygamber’in hadîslerinin yanısıra, Hz. Ömer’in hadîslerinin toplanmasını emrettiği kaydedilmektedir²⁰². *Muvattâ*’da nakledilen bir rivâyette ise “...Ömer’in hadîsini yahut bunun gibi diğerlerini araştırdım, bana yaz...” ifadeleri yer almaktadır²⁰³. Bu rivâyetteki “ve benzerlerini” ifadesi “diğer halîfelerin ve ashâbın hadîsleri” olarak yorumlanmıştır²⁰⁴. Tedvin görevini yürütenlerden ez-Zuhrî, Ömer’in toplanmasını istediği şeylerin tamamını sünnet olarak nitelemiştir²⁰⁵. Buradan hareketle bazı tâbiûn alimlerinin sadece merfû hadîsleri değil, Hulefâ-i Râşidîn ve diğer ashâbın hadîslerini de sünnet kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

Tarihi süreç boyunca bu kullanımları göz önünde bulunduran es-Serahsî, sünnetin ıstılâhî tarifini, Hz. Peygamber’in ve ondan sonra ashâbının sünnet olarak ortaya koyduğu hususlar şeklinde yapmıştır²⁰⁶.

Kaynaklardaki bilgilerden, çoğunlukla Hicazlı tâbiûn alimlerinin, sahâbenin uygulamalarını sünnet kapsamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sahâbenin söz ve fiillerinin sünnet kapsamına dahil edilmesinde Medinelî alimlerin öncülük ettiklerini söylememiz mümkündür. Zaten Irak’ın en önemli alimlerinden İbrahim en-Nahaî’nin “Ebû Bekr ve Ömer’in sünneti” ifadesinin kullanımını hoş karşılamadığı; “Allah’ın sünneti”, “Peygamber’in sünneti” denmesini istediği

²⁰⁰ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in *el-Câmi*’inden naklen); el-Hatîb el-Bağdadî, *Takyîdu’l-İlm*, s. 106; *el-Câmi*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, 1983, II, 190; İbn Abdilber, *Câmi*, I, 76; II, 187.

²⁰¹ Bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 83.

²⁰² ed-Dârimî, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493).

²⁰³ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), ta’lik ve tahk. Abdulvehhab Abdullatîf, Daru’l-Kalem, 1984 Beyrut, 2. baskı, s. 330.

²⁰⁴ el-Leknevî, *et-Ta’lik*, III, 460.

²⁰⁵ İbn Abdilber, *Câmi*, I, 76.

²⁰⁶ es-Serahsî, *Usûl*, tahk. Ebu’l-Vefâ Efgânî, Beyrut, 1973, I, 113; Rıf’at Fevzî Abdulmuttalib de, sahâbe ve tâbiûnun, hem Kitap ve sünnete hem de kendi içtihadlarına dayanan uygulamalarını ifade etmek için sünnet tabirinin kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bkz. *Tevsîk*, s. 13.

belirtilmektedir²⁰⁷. Öte yandan en-Nahâf'nin sahâbenin görüş ve uygulamaları arasında ayırım yaptığı da görülmektedir. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'un birleştikleri bir görüşü hiç kimsenin görüşüyle denk tutmazken, bu iki sahâbînin ihtilaf ettiği konularda daha hassas bulduğu için Abdullah'ın görüşünü çoğunlukla tercih etmiştir²⁰⁸.

Verdiğimiz örneklerden de açıkça görüldüğü gibi, tâbiûn alimleri sünneti mutlak olarak kullandıklarında, çoğunlukla Hz. Peygamber'in davranış ve uygulamalarını kastetmişlerdir. Ancak, zaman zaman sahâbenin özellikle halifelerin uygulamalarına atfen de sünnet kavramını kullanmışlardır.

2.2.2.4. Hadîs (hadîs-sünnet ilişkisi)

Hadîs ve sünnet aynı şeyler midir? Hadîs, sünnetin kaynaklarından birisi mi, yoksa yegane kaynağı mıdır? Sünnet ve hadîsin mahiyeti üzerinde duran birçok çalışmada oluşan genel kanaat, eş-Şâfiî'ye kadar ikisinin ayrı şeyler olduğu yönündedir. Böyle bir kanaat nispeten doğru olmakla birlikte, eş-Şâfiî'den önceki dönemde de, bu konuda bir görüş birliğinin olmadığını, aksine, farklı yaklaşımların olduğunun bilinmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Nitekim kaynaklardan ulaştığımız bilgiler, bu konuda tâbiûn alimlerinin farklı yaklaşımlar benimsediklerini göstermektedir. Bu bilgilere göre bazı tâbiûn alimleri sünnetle hadîsi birbirinden farklı şeyler olarak telakki etmişlerdir. Meselâ Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/719) ilmin ortadan kalkacağı (durûsu'l-ilm) endişesiyle Ebû Bekr Muhammed b. Amr b. Hazm'a (ö.120/738) (أنظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم او (سنته او حديث عمر او نحو هذا، فأني خفت دروس العلم وذهاب العلماء "Peygamber'in (s.a.s) hadîsini veya sünnetini veya Ömer'in hadîsini ve benzerlerini araştır. Muhakkak ki ben bilginin yok olmasından ve âlimlerin yok olmasından endişelenmekteyim"²⁰⁹ şeklinde bir talimat göndermiştir. Görüldüğü üzere bu rivâyette Ömer b. Abdilazîz hadîs ve sünnet kavramlarını ayrı şeyler olarak kabul etmiştir.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) rivâyet ettiğine göre Ömer b. Abdilazîz, şiddetle birine vuran kişiye uygulanacak ceza ile ilgili olarak geçmiş bir rivâyet

²⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 229.

²⁰⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 17.

²⁰⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 330 (no: 936)

(hadîs) veya sünnet olup olmadığını Saîd b. el-Museyyib'e sordurmak için birini görevlendirmiştir²¹⁰.

فأرسل عمر بن عبد العزيز إلى سعيد بن المسيب يسأله عن رجل ضرب رجلا حتى سلح هل في ذلك أثر مضي أو سنة

Ömer b. Abdilazîz'in bu rivâyette de hadîs ve sünnet kavramlarına farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Bu rivâyette önemli bir nokta da, hadîs yerine eser kavramının kullanılmasıdır²¹¹.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) de sünnet ve hadîs kavramlarını farklı manalarda kullanmaktadır. O sünneti, çoğunlukla rivâyetlerin genelinden çıkardığı bir sonuç anlamında kullanırken, hadîs kavramını kendisine ulaşan sözlü rivâyet anlamında kullanmıştır. Recm edilen kimsenin cenazesini konusunda İbrahim en-Nahaî, aksi yönde rivâyetler olmasına rağmen, recmedilen de dahil ehl-i kible olan herkesin namazının kılınacağını söylemiştir²¹². Bir başka rivâyete göre ise o, "Sünnet, recmedilene namaz kılmaktır" demiştir²¹³. Hadîsle ilgili olarak o, şöyle demiştir: "Ben bir hadîsi işitir; ondan alınacak olanı alır, geri kalan kısmını terkederim"²¹⁴. Yani o hadîsi hüküm elde etmede kaynak olarak kullanmakta ve bu kaynaktan çıkarımını da sünnet olarak adlandırmaktadır. Onun hadîsin tamamını uygulamak ya da ona göre davranmak gibi bir prensibi yoktur. Ayrıca o, garib ve şaz rivayetlerden kaçınmış, ma'ruf ve meşhur hadîslere önem vermiştir²¹⁵.

Yahya b. Saîd (ö. 143/760), Medîneli alimlerin ilmî durumlarından bahsederken; "Sünnetleri (es-sunen) ve Ömer'in hükümlerini en iyi bilen Saîd b. el-Museyyib, en çok hadîs rivayet eden ise Urve b. ez-Zubeyr'dir (ö. 94/712)" demiştir²¹⁶. Bu ifadelerinden onun da hadîs ve sünneti birbirinden farklı şeyleri nitelenmek için kullandığı anlaşılmaktadır.

el-A'meş (ö. 147/764) de sünnet ve hadîs kavramlarını farklı anlamlarda kullanmıştır. Nitekim onun "Şu hadîsleri taleb eden ve şu sünnetleri de seven bir topluluktan daha faziletlisini Allah için görmedim..." dediği nakledilmiştir²¹⁷. el-

²¹⁰ İbn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)

²¹¹ İbn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)

²¹² Abdurrazzâk, III, 535 (6615); III, 536 (6620).

²¹³ Abdurrazzâk, III, 536, (6622).

²¹⁴ İbn Sad, VI, 272.

²¹⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, V, 299 (26279); Râmehurmu'zî, s. 561-562, 565; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 141; a.mlf, *Şerafu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk. M. Saîd Hatiboğlu, Ankara, 1991, 2. baskı s. 126.

²¹⁶ el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 255, Benzer bir rivâyet için bkz. I, 252.

²¹⁷ er-Râmehurmu'zî s. 177.

A'meş'in hadîsler için talep edilme, sünnet için de sevilme tabirini kullanması gerçekten ilginçtir. O muhtemelen bu ifadesiyle, hadîsi rivâyet, sünneti de bir yaşam tarzı anlamında kullanmıştır.

Naklettiğimiz bütün bu rivâyetler, bazı tâbiûn alimlerinin sünnet ve hadîs kavramlarını farklı anlamlarda kullandıklarını göstermektedir.

Mamafih, tâbiûn alimlerinin çoğunluğuna göre sünnet hadîsten daha geniş bir kavramdır. Hacimleri küçük de olsa kendilerinden ulaşan bazı eserlerde sünnet kavramını sık sayılabilecek bir düzeyde kullanmışlarken, hemen hiçbir hadîse referensta bulunmamışlardır. O dönemden günümüze ulaşan mektupların hemen tamamında bu durumu gözlemek mümkündür. Bu mektuplara bakıldığında sünnet ya da Peygamber'in sünneti ifadesi kullanılmakta, fakat hiç bir hadîse metin olarak yer verilmemektedir²¹⁸. Örneğin, bu dökümanların en meşhurlarından olan el-Hasan el-Basrî'nin risâlesinde ve Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718) Kitâbu'l-İrcâ'sında sünnet kavramı yer aldığı halde hiçbir hadîse yer verilmemiştir. Bu eserlerin müelliflerinin sünneti, hadîsi de içine alan, hadîsten daha geniş bir kavram olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Buna karşılık, tâbiûndan özellikle nakilciliği ön planda olan bazı alimlerin ise, hadîsle sünnet arasında bir ayırma gitmediklerini görmekteyiz. Onlar için hadîsle sünnet özdeştir.

Meselâ, ez-Zuhrî ile hadîs yazma çalışmalarını anlatan Salih b. Keysân'ın, hadîsle sünneti aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O; "Ben ve İbn Şihâb ilim peşinde koşuyorduk. Sünenleri yazmaya karar verdik..."²¹⁹ ifadelerinin başlangıcında kullandığı "ilim talep ediyorduk" cümlesi dikkate değerdir. Çünkü bu dönemde ilim, hadîsin (rivâyetin) karşılığı olarak kullanılan bir kavramdır. Hadîsin karşılığı olarak kullanılan ilim kelimesini Sâlih b. Keysân, sünnetin de karşılığı olarak görmektedir. Ayrıca, onun kendisine ulaşan bilgileri kimden geldiğine dikkat ederek yazdığını biliyoruz. O Hz. Peygamber'den gelenleri yazmış, sahâbeden gelenleri ise yazmak istememiştir. Ancak onun yazdığı şeylerin niteliğine, yani ne tür bir muhtevaya sahip olduğuna dikkat ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz.

²¹⁸ Bkz. *Cemheratu Rasâilî'l-Arab* II. cilt.

²¹⁹ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma'mer'in *el-Câmi*'inden naklen); el-Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 106; a.mlf, *Câmi*, II, 190; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76; II, 187.

Cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği yönünde, Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî *السنة أن يغتسل الذي يغسل الميت* “Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir²²⁰.

Onlar muhtemelen ya Hz. Peygamber’in bir hadîsine²²¹ veya Ebû Hurayra’nın bir sözüne atfen “sünnet” tabirini kullanmışlardır²²². Çünkü burada bir uygulamadan bahsedilemez. Şayet Hz. Peygamber’in bu yönde bir uygulaması olsaydı, sahâbenin neredeyse tamamı cenaze yıkayanın gusletmesine karşı çıkmazlardı.

Uzun süre kadılık yapan Şurayh b. Hâris (ö. 78/697) de sünnet ve eser kelimelerini birbirinin yerine kullanmıştır. Onun “Sünnet sizin şu kıyasınızın önüne geçmiştir; sünnete uyun, bid’at çıkarmayın; çünkü esere tutduğunuz sürece sapıtmazsınız” dediği nakledilmektedir²²³.

Örneklerde de görüldüğü gibi eş-Şâfiî’den önce de hadîsle sünneti aynı anlamda kullananlar olmuştur. Zaten eş-Şâfiî de hadîs ve sünnetin aynı anlamda olduğu yönündeki iddialarını ispatlamak için tâbiûn döneminden delil toplamaktadır. Topladığı bu delilleri aktarırken eş-Şâfiî şöyle demektedir: “Saîd b. el-Museyyib, Medine’de şöyle demiştir: Bana Ebû Saîd el-Hudrî sarf konusunda Peygamberden şunu haber vermiştir. O, böyle demiş ve *hadîsini* de *sünnet* olarak nitelendirmiştir. Yine Saîd: Bana Ebû Hurayra Peygamber’den şunu nakletti demiş ve onun *hadîsini* de *sünnet* olarak nitelendirmiştir. Bu ikisinin dışında yine Saîd, herhangi birinden rivâyette bulunmuş ve *hadîsini sünnet* olarak nitelendirmiştir... Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) Aişe’den pek çok şey nakletmiş ve bunları, kendisiyle helal ve haramın bilindiği birer sünnet olarak telakki etmiştir. .. Yine Urve, Usâme ve Abdullah b. Ömer’den nakletmiş ve bunların *haberlerini* de *sünnet* olarak tespit etmiştir... Kâsım b. Muhammed, Aişe ve Abdullah b. Ömer’den rivâyet etmiş ve onlardan her birisinin *hadîslerini sünnet* olarak tespit etmiştir. Muhammed b. Ali b. Huseyin, Câbir ve Ebû Hurayra aracılığıyla Peygamber’den bildiriyor ve *haberlerin* hepsini de *sünnet* olarak telakki ediyordu”²²⁴. Rivâyetlerden de görüleceği gibi adı geçen alimler hadîsi sünnetin kaynağı olarak görmektedirler. Şâfiî’nin verdiği bu isimlerin hemen tamamı

²²⁰ İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113).

²²¹ Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152, 11153).

²²² Bkz. İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152).

²²³ el-Evzaî, *Siyeru’l-Evzaî*, VII, 368 (*el-Umm*’un içerisinde); Ebû Yûsuf, *er-Red ala Siyeri’l-Evzaî*, tahk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Mısır, ty., s. 131; ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

²²⁴ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 453-455.

Medineli alimlerdendir. Özellikle Urve b. ez-Zubeyr ve Kâsım b. Muhammed'in hadîşçilik yönleri, diğerlerine nazaran, ağır basmaktadır. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi, böyle bir düşünceyi tâbiûnun genel eğilimi olarak görmek mümkün değildir.

Naklettiğimiz rivâyetlerden de anlaşılacağı gibi, tâbiûn alimlerinin bir kısmı, sünnet ve hadîsi farklı anlamlarda kullanırken, bazıları ikisini özdeş olarak kullanmışlardır. Farklı anlamlarda kullananlar, hadîs kelimesini Hz. Peygamber'den veya sahâbeden gelen bir rivâyet olarak adlandırlırken, sünnet kelimesini, daha çok dînin genel bütünlüğü, davranış, uygulama, davranış biçimi ve yaşam tarzı gibi anlamlarda kullanmaktadırlar. Yine onların kullanımlarında hadîs, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve davranışlarının rivâyeti iken, sünnet davranış ve uygulama anlamındadır. Bir başka ifade ile hadîs, sünnetin taşıyıcısı ve aracısıdır²²⁵.

Tâbiûndan sonra zamanla hadîs sünnet ayrımı ortadan kalkmaya başlamış, özellikle eş-Şâfiî'den sonra sünnet hadîsle özdeşleştirilmiş, sünnetin ancak hadîs aracılığıyla bilinebileceği hususu sürekli vurgulanmıştır. Nitekim el-Gazâlî şöyle demektedir: “Bize göre (Peygamber'in) ifadeleri, ister tevâtür ister ahâd haberler şeklinde olsun, bize ancak râvilerin dili kanalıyla ulaşabilir”²²⁶.

2.2.3. Sünnetin Bağlayıcılığı

Tâbiûn döneminde hayatı kuşatan kavramlardan biri de hiç şüphesiz sünnettir. Nitekim tâbiûn alimlerinin sünnete sıkça vurgu yapmalarında onu bağlayıcı görmeleri etkili olmuştur. Tâbiûn alimleri sünnetin bağlayıcı olduğunu (önemini) “sünnete uymak”, “sünnete sarılmak” ifadelerle²²⁷ vurgularlarken, ona uygun davranmamayı da “sünnetin hilâfına davranmak”, “sünnetten yüz çevirmek” gibi ifadelerle yermişlerdir²²⁸.

Tâbiûn alimlerinin tamamı sünneti bağlayıcı kabul etmelerine karşın, bu bağlayıcılığı farklı tonlarda vurgulamışlardır. Meselâ, bazı tâbiûn alimleri, konuyla ilgili kendi görüşleri farklı olduğu halde, sünnete uygun olması için kendi düşüncesine aykırı bir hüküm vermişlerdir.

²²⁵ Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 113.

²²⁶ Brown, s. 117 (el-Gazâlî, *Kitâbu'l-Mustasfâ*, III, 541'den naklen).

²²⁷ Tâbiûnun bu terkibi kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, II, 536 (4356); Abdurrazzâk, II, 537 (4357); İbn Ebî Şeybe, II, 208 (8206);

²²⁸ Abdurrazzâk, III, 52 (4755).

İbn Cureyc (ö. 150/767) hocası Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ile, oturarak namaz kıldıran bir adamın durumunu tartışırken Atâ, kendisine göre en doğru olanın, namazı ancak oturarak kıldırabilecek durumda olan bir adamın başka birini imam tayin etmesi olduğunu belirtmiş, ancak yine de oturarak namaz kıldıran birinin arkasında namaz kılınmasının sünnet olduğunu eklemiştir. Atâ'nın bu ifadeleri üzerine İbn Cureyc, böyle bir durumda olan imamın “arkasında namaz kılalım mı yoksa terkedeyim mi” diye sorunca bu soru Atâ'yı kızdırmış ve İbn Cureyc'a (أترغب عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم قال وأحب إلي أن يقدموا غيره منهم) “Sen Rasûlullah'ın sünnetinden yüz mü çeviriyorsun? Ancak ben (cemaatın) ondan başka birisini onun yerine geçirmelerini daha uygun görüyorum” demiştir²²⁹.

Bazı alimler sünnet olarak niteledikleri uygulamaların bağlayıcılığını, kesin bağlayıcılığı çağrıştıran ifadelerle anlatırken, bazı alimler ise, bu türlü davranmanın daha iyi olacağı, daha faziletli olacağı gibi sözlerle belirtmişlerdir.

Abdurrazzâk'ın rivâyet ettiğine göre İbn Sîrin (ö. 110/728) hocası Abîde es-Selmânî'ye (ö. 72/691)²³⁰: “Akşam namazından bir rekata yettiğimde o rekata yanında bir rekata daha kılıp ikiye tamamlayıp sonra namazıma yeniden başlayayım mı?” diye sorunca Abîde: “Sünnet (e uymak) daha hayırlıdır (السنة خير), yettiğin rekata kıl, kaçırdığını da tamamla” diye cevap vermiştir. İbn Sîrin, “(bir şey) okuyayım mı?” diye sorunca da Abîde “evet” demiştir²³¹. Bu rivâyete göre Abîde, bahsettiği şekilde yapmasının daha iyi olacağını, çünkü, sünnete uygun davranışta bulunmanın hayırlı olduğunu ifade etmiştir.

Tâbiûn alimlerinin sünneti bağlayıcılık açısından değerlendirmelerinde iki unsur ön plana çıkmaktadır. Birincisi sünnetin kaynağı, ikincisi niteliği. Şimdi bu iki unsur üzerinde durmak istiyoruz.

2.2.3.1. Tâbiûnun Sünnetin Kaynağını Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları

Tâbiûn döneminde pek çok kimse yapacağı bir işte veya vereceği bir hükümde, Hz. Peygamber'in davranış veya sözlerine atıfta bulunmuştur. Meselâ, İbn

²²⁹ Abdurrazzâk, II, 462-463 (4086); Yine Atâ'nın bu yöndeki tavrı için bkz. Abdurrazzâk, V, 193 (9350).

²³⁰ el-İclî, Abîde'nin tâbiûnun büyüklerinden ve muhadramdan olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Ma'rîfetu's-Sikât*, Medine, 1985, II, 124; ed-Dârekutnî de *Zikru Esmâi't-Tâbiûn ve men ba'dehum*, Beyrut, 1985, II, 180'de onu tâbiûn arasında zikretmektedir.

²³¹ Abdurrazzâk, II, 231 (3183).

Cureyc'in naklettiğine göre tâbiûn alimlerinden Amr b. Şuayb, ehl-i kitabın diyeti ile ilgili olarak; (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض على كل رجل مسلم قتل رجلا من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم) “Rasûlullah (s.a.v) ehl-i kitaptan birisini öldüren müslümana dört bin dirhem emretti” ifadesini kullanmıştır²³².

Ikrima öğle namazının vaktini tespit ederken, Hz. Peygamber'in bir yolculuk sırasında kendi gölgesinin bir karış olduğu zaman öğle namazını kıldığını delil olarak ileri sürmüştü²³³; namazların cem'i hususunda da Rasûlullah'ın yolculukta iken öğle ile ikindi namazlarını birleştirdiğini ifade etmiştir²³⁴.

Cuma günü Cuma namazı vaktinden önce sefere çıkılıp çıkılamayacağı tartışılırken, ez-Zuhrî, “Rasûlullah Cuma günü sefere çıktı”²³⁵ diyerek çıkılabileceği yönünde hüküm vermiştir.

Ömer b. Abdilazîz, diyet bedeli olarak yüz deve alınmasına hükmederken²³⁶, Hz. Peygamber döneminde diyet bedelinin yüz deve olarak belirlendiğini ifade etmiştir²³⁷.

Şehr b. Havşeb'e zekât mallarının satılması hususunda bir soru yöneltildiğinde, o, Rasûlullah'ın zekât malları ele geçirilinceye kadar (toplanmadan) satılamayacağını belirttiğini söylemiştir²³⁸.

İbn Cureyc'in “Sandaletle namaz kılınır mı?” sorusuna Atâ: ‘Evet, bana ulaştığına göre Hz. Peygamber sandaletle namaz kıldı ve bunda da hiç bir sakınca görmedi. Aynı şekilde mestle de namaz kıldı’ diye cevap vermiştir²³⁹. Bu rivâyetler tâbiûnun Hz. Peygamber'in uygulamalarını bağlayıcı görerek ona sık sık atfı yaptığını göstermektedir.

Bazı tâbiûn alimleri, verdikleri hükmün Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olduğunu öğrendiklerinde zaman kaybetmeden bu hükümlerini değiştirmişlerdir. Meselâ, Hz. Peygamber'in hükmüne aykırı bir karar verdiğini öğrenen Ömer b. Abdilazîz, “Ne çabuk hüküm vermişim! Allah bilir, sadece doğru olanı yapmayı istemişim. Bu konuda Allah Rasûlünün bir sünnetinden haberdar oldum; Ömer'in

²³² Abdurrazzâk, X, 92 (18474).

²³³ Abdurrazzâk, I, 546 (2062).

²³⁴ Abdurrazzâk, II, 545 (4396).

²³⁵ İbn Ebî Şeybe, I, 443 (5113).

²³⁶ İbn Ebî Şeybe, V, 345 (26731).

²³⁷ İbn Ebî Şeybe, V, 344 (26729).

²³⁸ Abdurrazzâk, IV, 38-39 (6900).

²³⁹ Abdurrazzâk, I, 384 (1501).

(kendisini kastediyor) kararını iptal ediyor, Allah Rasûlü'nün sünnetini uyguluyorum” diyerek daha önce verdiği hükmü bozmuştur²⁴⁰.

Bazı tâbiûn alimleri ise, özellikle Medineliler, Hz. Peygamber'in sünnetinin yanında, sünnet olarak niteledikleri sahâbenin uygulamalarını da bağlayıcı görmüşler ve bu nedenle verdikleri hükümlerde pek çok kez sahâbe uygulamalarına atıf yapmışlardır²⁴¹. Ancak tâbiûn alimlerinin çoğunluğu Hz. Peygamber'in sünneti ile sünnet olarak niteledikleri diğer şeyler arasında bağlayıcılık yönünden bir ayırım yapmışlardır.

Azı dışın yaralanmasının diyeti olarak Hz. Ömer bir deveye karar vermişken, Muâviye beş deveye karar vermiştir. Bunları nakleden Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713); “Ömer'in kararında diyet miktarı azalırken Muvaviye'nin kararında artmaktadır. Eğer bu meselede ben karar verecek olsaydım, iki deveye karar verirdim.... Ancak sonuçta her müctehid ecir alacaktır” demiştir²⁴². Bizi burada ilgilendiren halifelerin ve diğer sahâbilerin uygulamalarını sünnet olarak nitelendiren Saîd b. el-Museyyib'in tavrıdır. Sünnet olarak nitelediği sahâbe uygulamalarını bağlayıcı görmemiş ve kendi hükmünü belirtmiştir.

Tâvûs (ö. 106/724) ve arkadaşlarının namazda ik'â konusunda İbn Abbas'la (ö. 68/687) olan diyaloglarından da, hem sahâbenin hem de tâbiûnun, kaynağı Hz. Peygamber olan sünnetle kaynağı bir başkası olan sünneti bağlayıcılık yönünden ayırdıklarını göstermektedir. Çünkü İbn Abbas'ın “bu sünnettir” sözü Tâvûs ve arkadaşlarını tatmin etmemiş olacak ki, sorularına devam etmişlerdir. Bunun üzerine İbn Abbâs bağlayıcılığının etkili olacağını düşündüğü “bu bizzat Hz. Peygamber'in sünnetidir” ifadesini kullanmıştır.

Mucâhid (ö. 103/721) de şöyle demiştir: “Herkesin görüşü kabul edildiği gibi ret de edilebilir. Bundan sadece Rasûlullah (s.a.) müstesnâdır”²⁴³. Mucâhid'in bu ifadelerinden onun da Hz. Peygamber'in hadîs/sünnetiyle diğerlerini bağlayıcılık

²⁴⁰ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 448-449.

²⁴¹ Bununla ilgili örnekleri sünnetin kaynağı konusu incelerken “Sahâbe-Sünnet” başlığı altında yeterli miktarda verdik.

²⁴² Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1411, IV, 232.

²⁴³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 91; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 176; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 300; el-Beyhakî, *el-Medhal ila's-Suneni'l-Kubrâ*, tahk. Muhammed Dıyâu'r-Rahman el-A'zamî, Kuveyt, ty., s. 107; es-Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 44.

yönünden ayırdığını anlamaktayız. Ona göre Hz. Peygamber'in dışındaki şahısların hükümlerini kabul etme ve uygulama zorunluluğu yoktur.

Abdullah b. Ömer'in oğlu Sâlim (ö. 106/724), dedesi Hz. Ömer'in, cemreden (şeytan taşlama) sonra ve Kâ'be'yi ziyaretten önce güzel koku sürünmeyi yasakladığını görmüş ve bunu benimsemişti. Daha sonra Hz. Aişe'nin, Râsulullah'ı ihramdan önce ihram için ve ziyaretten önce de ihramdan çıktığı için elimle kokuladım" dediğini işitince, "Rasûlullah'ın sünneti uymaya daha layıktır" diyerek Hz. Ömer'in uygulamasından vazgeçmiş ve Hz. Peygamber'in benimsemiştir²⁴⁴.

Babası hayatta olmayan bir torun vefat ettiğinde dedesinin baba gibi kabul edilip edilmemesiyle ilgili olarak el-Hasan el-Basrî; "Ebû Bekr (r.a.) dedeyi baba yerine kabul etti. Uygulama da bu şekilde مضت به السنة sürdü gitti. Ancak, insanlar Ebû Bekr'den sonra farklı görüşlere sahip oldular" demiştir²⁴⁵. O halde el-Hasan el-Basrî'nin bu tespitine göre, Ebû Bekr'in uygulaması kendi hilâfetinden sonra bağlayıcı görülmemiş ve farklı hükümler benimsenmiştir.

İleride göreceğimiz gibi, Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları da günün şartlarına göre alimlerce yeniden yorumlanmış, zaman zaman Rasûlullah'ınkinden farklı uygulamalara da gidilebilmiştir. Kadınların mescide gitmeleri ve fiyatlara narh koymak gibi pek çok konu buna örnek verilebilir. Ancak burada işaret etmek istediğimiz, Râşit Halifelerin ya da diğer sahâbîlerin uygulamalarının Hz. Peygamber'inki kadar bağlayıcı görülmediğidir.

Hatta bazı önde gelen tâbiûn alimlerinin, ilk halifelerin ya da diğer sahâbîlerin ifade ve uygulamalarının "sünnet" olarak nitelendirilmesine bile sıcak bakmadıkları görülmektedir. Meselâ İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) "Ebû Bekr ve Ömer'in sünneti" ifadesinin kullanımını hoş karşılamamış; "Allah'ın sünneti", "Peygamber'in sünneti" denmesini istemiştir²⁴⁶. Aslında onun bu tavrının Medineli alimlerin anlayışlarına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sahâbenin uygulamalarını çoğunlukla sünnet olarak adlandıran genellikle Medineli alimlerdi²⁴⁷.

²⁴⁴ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-Hadîs*, tahk. Âmir Ahmed Haydar, Muessetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, s. 241.

²⁴⁵ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 213.

²⁴⁶ İbn Hazm, *el-İnkâm*, IV, 229.

²⁴⁷ Özen, Şükrü, *Aklileşme Süreci*, s. 200.

Bu konuda tâbiûn alimleri 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. Onun bu tutumu kendi devrinde bile "ilk sünnete dönüş" olarak nitelendirilmiştir²⁴⁸.

Aslında Ömer b. Abdilazîz'i böyle bir eyleme, muhtemelen, yaşantıda sünnetin gözardı edildiğini gözlemlemesi itmiştir. Çünkü o bu gözleminin ardından tedbir almış ve bir münasebetle bu tedbirini şöyle açıklamıştır: "Bilgi sahiplerine bilgilerini mescidlerinde yaymalarını emrediyorum. Çünkü sünnet öldürülmüş haldedir فإن السنة كانت قد أميتت"²⁴⁹.

Yine o böyle bir düşüncenin gereği olarak Amr b. Hazm'a, ya bir kötülüğün, haksız bir davranışın reddi, ya bir sünnetin ihyası ya da bir bidatin ortadan kaldırılmasının gerekliliği yolunda mektuplar yazmıştır²⁵⁰.

Elbette ki Ömer b. Abdilazîz'in diriltilmesini istediği sünnet, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Zira birçok vesileyle bunu vurguladığı açıkça görülmektedir. Nitekim Ebû Bekr b. Hazm'a yazdığı mektubunun bazı varyantlarında "...Yazım sırasında Hz. Peygamber'in sözlerinden başkası kabul edilmesin..." dediği nakledilmektedir²⁵¹.

Ömer b. Abdilazîz'in diğer sünnetlere nazaran Hz. Peygamber'in sünnetine daha fazla kıymet atfettiğini onun şu açık ifadelerinden de çıkarmak mümkündür. "Hiç kimsenin görüşü/re'yi Kur'an-ı Kerim üzerine çıkamaz. İmamların (halifeler) re'yi ancak hakkında ayet inmemiş olan ve Allah Rasûlü'nün sünneti bulunmayan konularda geçerlidir. Allah Rasûlü'nün koyduğu bir sünnet üzerinde hiç kimsenin re'y hakkı olamaz"²⁵².

Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaları asıl kabul eden Ömer b. Abdilazîz, yerine getirilmeyen sünnetlerin ifa edilmesi yönünde talimatlar vermekle yetinmemiş, pek çok uygulamasıyla Hz. Peygamber dönemine dönmeye çalışmıştır.

²⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).

²⁴⁹ İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilaziz*, s. 113; Ömer b. Abdilaziz, *Cemheratu Rasâilî'l-Arab*, II, 306.

²⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 342.

²⁵¹ el-Buharî, İlm, 34 (I, 33); er-Râmehurmuzî, s. 373-374; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 105-106.

²⁵² ed-Dârimî, el-Mukaddime, 39 (I, 95, no:438).

Onun, Hz. Peygamber'den sonra diğer halifelerce konan uygulamaları terk ederek, Hz. Peygamber'in uygulamasına döndüğünün pek çok örneği vardır.

Bunlardan biri, kâfirin ve müslümanın birbirlerine mirasçı olmasıyla ilgilidir. ez-Zuhrî, müminin kâfire, kâfirin mümine mirasçı olması ile ilgili olarak şöyle demiştir: Rasûlullah, Ebû Bekr ve Ömer zamanlarında mümin kâfire, kafir de mümine mirasçı olamazdı. Muâviye halife olunca mümini kâfire mirasçı kıldı fakat kafiri mümine mirasçı yapmadı. Ömer b. Abdilazîz'e gelinceye kadar halifeler bu uygulamayı devam ettirdiler. Ömer b. Abdilazîz halife olunca فراجع السنة الأولى ilk sünnete (Hz. Peygamber'in sünnetine) döndü. Ondan sonra Yezîd b. Abdulmelik de ilk sünneti uyguladı. فلما قام هشام ابن عبد الملك أخذ بسنة الخلفاء Hişâm b. Abdulmelik halife olduğu zaman ise yeniden halifelerin sünnetini uygulamaya başladı²⁵³.

Ömer b. Abdilazîz'in Fedek arazisi ile ilgili uygulaması da buna örnek verilebilir. Nitekim o, önceki halifelerin Fedek arazisiyle ilgili uygulamalarını terk ederek Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı benimsemiştir²⁵⁴.

Bu örnekler başka bir gerçeği daha ortaya çıkarmaktadır. O da, ilk halifelerin Hz. Peygamberin bazı uygulamalarını değiştirerek ya da terk ederek yeni hükümler benimsemiş olmalarıdır.

Tâbiûnun diğer sünnetlere nazaran Hz. Peygamber'in sünnetine verdiği ağırlığın zamanla değiştiği ez-Zuhrî ile Sâlih b. Keysân arasındaki diyalogdan anlaşılmaktadır. Çünkü başlangıçta Sâlih, sahâbeden gelenlerin sünnet olmadığını ifade ederek, bunların yazılmasına gerek olmadığını söylemiş, ez-Zuhrî ise bunları sünnet görenek yazmıştır. Fakat henüz bir asır bile geçmeden, sahâbeden gelenlerin de sünnet olduğu ve bağlayıcılığı fikri yaygınlık kazanmış olacak ki Sâlih ez-Zuhrî'nin bu tutumuyla kazandığı kendisinin ise kaybettiğini ifade etmiştir²⁵⁵.

Örneklerde de görüldüğü gibi tâbiûn alimleri kaynağının Hz. Peygamber olduğu sünnetlerin bağlayıcılığı ile kaynağının sahâbe olduğu sünnetlerin bağlayıcılığı konusunda farklı tutumlar sergilemişlerdir. Birincisini ikincisine nazaran daha bağlayıcı görmüşlerdir. Ama ileride de göreceğimiz gibi bazı tâbiûn

²⁵³ İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).

²⁵⁴ es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1952, s. 231-232.

²⁵⁵ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma'mer'in *el-Câmî*'inden naklen); el-Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 106; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76.

alimleri, toplumun yararına olacak durumlarda her iki sünnetten farklı bir uygulamayı benimsemekte de hiç tereddüt göstermemişlerdir.

2.2.3.2. Tâbiûnun Sünnetin Niteliğini Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları

Tâbiûnun çoğunluğunun hadîs ve sünnet arasında bir ayırımı gittiğini daha önce belirtmiştik. Onlardan bazıları her bir hadîsi bağlayıcı kabul ederken, çoğunluğu hadîsten ziyade sünneti bağlayıcı kabul etmiştir. Her bir hadîsi bağlayıcı görenlerin büyük kısmını ise, hadîs/sünnet ayırımına gitmeyenler oluşturmaktadır.

Meselâ duyduğu her hadîsi bağlayıcı gören Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Habîb b. Ebî Sâbit'e: "Sana bir hadîs naklettiğim zaman, artık o konuda kimseye bir şey sorma!" demiştir²⁵⁶. Şu halde Tâvûs'un, uygulanıp uygulanmadığını dikkate almadan, her bir hadîsi bağlayıcı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte pek çok tâbiûn alimi hadîsle birlikte uygulamaya özel önem vermiştir. Hatta bazıları uygulamayı hadîslere tercih etmiştir. Kaynaklarda yer alan rivâyetlere göre, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadîslere rağmen, tâbiûnun önde gelenlerinin zaman zaman bu rivâyetlere aykırı davrandıkları görülmektedir²⁵⁷.

İmam Mâlik'in (ö. 179/795) aktardığı şu bilgiler, Ömer b. Abdilazîz'in uygulamaya, özellikle Medine uygulamasına, verdiği önemi göstermektedir: "Ömer b. Abdilazîz, sünnetin ve fikhın daha iyi öğrenilmesi amacıyla İslâm kent merkezlerine mektuplar gönderiyordu. Medine'ye gönderdiği mektuplarında ise hem geçmiş örnekleri sorar ve Medine'de yaygın olan sünnetle amel edilmesini tavsiye ederdi"²⁵⁸.

Ömer b. Abdilazîz'in uygulamaya verdiği önemi onun başka faaliyetlerinden de anlamaktayız. Ebu'z-Zinâd'ın (ö. 131/748) naklettiğine göre o fukahayı toplamış, sünnetleri bir araya getirmelerini istemişti. Topladıkları sünnetler içerisinde, amele (uygulamaya) muvâfık olmayan bir şey geldiğinde Ömer b. Abdilazîz, râvîsi sika bile olsa "Bu fazlalıktır, amel buna uygun değil" diyerek reddetmiştir²⁵⁹.

Bu rivâyetlerden, bazı tâbiûn alimlerinin, uygulamaya önem verdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle yöneticilerin yörelerindeki uygulamayı hadîse tercih ettikleri görülmektedir. İmam Malik'in naklettiğine göre "Muhammed b. Ebî Bekir b.

²⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 539.

²⁵⁷ Örnek için bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Nikah, 2 (II, 525, no: 6)

²⁵⁸ İbn Abdilberr, *et-Temhîd* I, 80-81; el-Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 39.

²⁵⁹ Bkz. el-Kâdî İyâz, *Age*, I, 46; el-Hatîb, M. Accâc, *es-Sunne*, s. 330.

Muhammed b. Amr b. Hazm (ö. 132/749) Medîne’de kadı imiş. Ne zaman, hadîse muhalif bir hüküm verse, akşam eve gelince, zâhid bir zat olan kardeşi Abdullah b. Ebî Bekr, ona şöyle dermiş: “Kardeşim! Bugün, şu davalar hakkında şu ya da bu şekilde mi hüküm verdin? Muhammed: Evet kardeşim, deyince Abdullah (kardeşinin o yöndeki hadîslere aykırı hüküm verdiğini kastederek): Peki, hadîs ne olacak kardeşim? Hadîse göre hüküm vermek, senin için çok mu zordu? diye sormuş. Muhammed de: Peki, tatbîkat ne olacak? diye karşılık vermiş”²⁶⁰.

Mâlik, Muhammed b. Ebî Bekr’in bu kanaatini şu ifadelerle yorumlamaktadır: “Medinelilerin icma ettikleri bir uygulama veya ittifak ettikleri bir tatbikat hadîsten daha kuvvetlidir”²⁶¹. O halde bazı alimlere göre Medine tatbikatının, sünnetin kaynağı olarak, hadîsten daha önce geldiğini söyleyebiliriz.

Uygulamayı asıl kabul eden tâbiûn alimleri bu şekilde hareket ederken, hadîslere çok önem verdiği bilinen bazı alimlerin de zaman zaman Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadîslerin aksi yönünde davrandıkları görülmektedir. Meselâ, Hz. Peygamber’den şöyle bir hadîs nakledilmiştir: “Dul kadın evliliği konusunda, ailesinden daha fazla söz sahibidir (yani, ailesinin izni olmadan evlenebilir). Bâkireden ise izin istenilir. Susması onun izni (anlamına gelmekte)dir”²⁶². Mâlik, Hz. Peygamber’in bu hadîsini Muvattâ’da naklettikten sonra, konuyla ilgili tâbiûn alimlerinin uygulamalarını nakletmektedir. Malik’in aktardığına göre “Kâsım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdillah kızlarını evlendirmişler fakat onlara danışmamışlardır”. Mâlik, Kâsım’ın ve Sâlim’in uygulamalarını aktardıktan sonra, Hz. Peygamber’in hadîsine rağmen bu uygulamaları tercih ederek, “Bize göre, bekarların evlendirilmesinde mesele böyledir” demiştir²⁶³. Muhtemelen Kâsım ve Sâlim de Medine’deki bir uygulamaya dayanarak bu hadîsle amel etmemişlerdir²⁶⁴.

Bir konuda hadîs ve uygulama tearuz ettiğinde uygulamayı tercih edenlerin genelde fakîh veya kadı gibi halkla yakın ilişki içinde bulunan kimseler olduğu dikkat çekmektedir.

²⁶⁰ İbn Sa’d, *el-Mutemmim*, s. 282.

²⁶¹ İbn Sa’d, *Age*, ay.

²⁶² Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Nikah, 2 (II, 524, no: 4).

²⁶³ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Nikah, 2 (II, 525, no: 6).

²⁶⁴ Bu konu hakkında ayrıca bkz. Guraya, *Sünnetin Neliği*, s. 66.

Bazı tâbiûn alimlerinin nazarında uygulama bu şekilde önem arzederken, bazıları, uygulamanın dayanağını muğlak bularak, bağlayıcılığına karşı çıkmışlardır. Abdullah b. Hasan ile Rabîa b. Ebî Abdirrahman (ö. 136/753) sık sık biraraya gelirler sünnetleri müzakere ederlermiş. Yine bir gün oturmuşlar sünnetleri müzakere ederlerken orada bulunan bir adam “Uygulama bu şekilde değil” diye söze karışmış. Bunun üzerine Abdullah ve Rabîa bu adama karşı çıkmışlardır²⁶⁵. Bu rivâyet Rabîa’nın amel kavramını benimsemediğini ortaya koymaktadır. Oysa bazı kaynaklar onun “Bin kişinin bin kişiden rivâyeti bir kişinin bir kişiden rivâyetinden bence daha iyidir; çünkü bir tek kişi sünneti sizin elinizden alan tek kişidir” diyerek Medinelilerin uygulamalarını savunduğunu belirtmektedirler²⁶⁶. Aslında parmakların diyeti konusunda Rabîa’nın Saîd b. el-Museyyib ile tartışmanın perde arkasında da, muhtemelen, Rabîa’nın Medine’nin ameline karşı oluşu yer almaktadır. Çünkü eş-Şâfiî’ye göre Saîd burada Hz. Peygamber’e değil, Medine ehlinin ameline atfen sünnet kavramını kullanmıştır.

Tâbiûn alimleri Hz. Peygamber’in sünnetini diğer sünnetlere nazaran daha bağlayıcı kabul etmekle birlikte, bağlayıcılık açısından onun da niteliğini esas alarak, kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Sünnetin bağlayıcılığı konusunda, niteliğini esas alarak ilk sınıflandırmayı tâbiûn alimlerinden Mekhûl (ö. 112/730) yapmıştır. Onun bu taksimatı, kendisinden sonra, asırlardır yapılan taksimata örnek olmuştur²⁶⁷.

el-Evzaî’nin (ö. 157/773) naklettiğine göre Mekhûl şöyle demiştir:

السنة سنتان سنة الأخذ بها فريضة وتركها كفر وسنة الأخذ بها فضيلة وتركها إلى غيره حرج

Sünnet ikidir (ikiye ayrılır). Birincisinin, kabulü zorunlu olup terki küfürdür. İkincisinin, alınması bir fazilet, terki ise harecdir (sakınca doğurur)²⁶⁸.

Bu rivâyetin farklı bir varyantı ise şöyledir:

²⁶⁵ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 146.

²⁶⁶ Bkz. el-Kâdî İyâz, *Tertîbu’l-Medârik*, I, 46.

²⁶⁷ 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 dînin 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 kerahet olan fiiller diye tarif edilmiştir (es-Serahsî, *Usûl*, I, 114-115). Fakihlerin sünnetler için müekked ve gayri müekked ayırımı da bunun başka bir vechesidir (Görmez, *Metodoloji*, s. 284).

²⁶⁸ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 49 (I, 117, no: 595)

السنة سنتان سنة أخذها هدي وتركها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله وسنة أخذها هدي وتركها

ضلالة كالأذان والإقامة وصلاة العيد

“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”²⁶⁹.

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 alimler, süreklilik arz etmeyen uygulamaları bağlayıcı olarak görmemişlerdir.

Nitekim İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715) hadîsle sünnet arasında bir ayırım yaptığını daha önce belirtmiştik. Bunun dışında o, Hz. Peygamber'e ait her uygulamayı da 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 rükudan kalkarken ellerini kaldırdığını görmüş olduğunu nakletmiştir²⁷⁰. 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

²⁶⁹ Bkz. el-Buhârî, Abdulaziz, *Kesfu'l-Esrâr*, II, 310; Bu rivâyetin farklı bir varyantı için bkz. el-Mervezî, *es-Sunne*, s. 33, es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, İstanbul, 1984, I, 114.

²⁷⁰ Hz. Peygamber'in rükuya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığı konusunda bkz., Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 57-59; Buhârî, *Sahîh*, Ezân, 83 (I, 179).

tekbir alırken ellerini kaldırırlardı” demiştir²⁷¹. en-Nahaî 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.

Bazı tâbiûn alimleri de, Hz. Peygamber’in bir kısım uygulamalarını, niteliklerini göz önüne alarak, kesin bağlayıcı olarak görmemişler ve bu uygulamayı kesin bağlayıcılığı çağrıştırmayan kavramlarla ifade etmişlerdir.

Mesela, namazların kısaltılması ile ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de “Eğer korkarsanız”²⁷² ibaresi yer almaktadır. Hz. Peygamber’in bu konudaki uygulamasını İbn Abbas (ö. 68/687) “Allah Rasûlü, Medine’den Mekke’ye giderken, Allah’tan başka hiç kimseden korkmadığı halde namazı kısaltarak iki rekat kılıyordu” şeklinde nakletmektedir²⁷³. Namazların kısaltılması konusunu İbn Cureyc hocası Atâ’ya (ö. 114/732) sorar ve “Namazı kısaltma korku durumlarına aittir. İnsanlar emin olduklarında ne olacak, der. Atâ ona; “Sünnettir” der. İbn Cureyc ruhsat mı, deyince Atâ “Evet” der”²⁷⁴. Görüldüğü gibi Atâ, her bir sünnete bağlayıcılık açısından aynı vasfı yüklememektedir. Nitekim buradaki sünneti ruhsat kapsamında değerlendirmiş ve kesin bir bağlayıcılık atfetmemiştir.

Tâbiûn alimleri, Hz. Peygamber’in bazı konulardaki uygulamalarını farklı kavramlarla değerlendirmişlerdir. Meselâ, Cuma günü gusletmeyi bağlayıcı kabul eden bazı alimler, bu uygulamanın hükmünün vâcib olduğunu söylerlerken, İbrahim en-Nahaî gibi bazı alimler ise kesin bağlayıcı görmedikleri bu uygulamayı mustehab olarak nitelendirmişlerdir²⁷⁵.

Bazı alimler ise bağlayıcı olarak gördükleri uygulamaları sünnet olarak nitelendirirken, kesin bağlayıcı görmedikleri uygulamaları müstehab olarak nitelendirmişlerdir. Nitekim tâbiûndan Amr b. Murra’ya (ö. 126/744) Cuma günü gusletme konusu sorulduğunda; bunu müslümanların müstehab kabul ettiklerini ve sünnet olmadığını ifade etmiştir²⁷⁶.

²⁷¹ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 58-59; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 21 (no: 105); eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Huce*, I, 96-97. Rivâyetle ilgili ayrıntılar ve yorumlar için bkz. eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr* (I-II), tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, 1993, 2. baskı., I, 126-130.

²⁷² 2. Bakara, 239.

²⁷³ Abdurrazzâk, II, 516 (4270-4271).

²⁷⁴ Abdurrazzâk, II, 516-517 (4272).

²⁷⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5019).

²⁷⁶ Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5011).

2.2.4. Değerlendirme

Tâbiûn alimleri, sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda farklı yaklaşım göstermişlerdir. Bazı alimler 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. Yine tâbiûndan bazılarının bir şeyi sünnet olarak adlandırmak için onda devamlılık, yaygın 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.

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

Tâbiûn dönemi alimleri, sünnetin bağlayıcılığını sınıflandırırken çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Onların kullandıkları vâcib, sünnet, mustehab türü ifadeler, hüküm ifade eden kavramların ortaya çıktığı dönemi göstermesi açısından kayda değerdir.

Tâbiûnun sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığı ile ilgili yaklaşımlarını inceledikten sonra fikhî ve itikâdî konuları nasıl değerlendirdiklerine geçebiliriz.

2.3. FIKHÎ VE İTİKÂDÎ KONULARDA TÂBİÛNUN SÜNNET/HADİS İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARI

Bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den sonra karşılaştıkları problemleri şartlara göre değerlendirerek çözerken, bazıları ya hiç cevap vermemeyi tercih etmişler ya da Hz. Peygamber'den gördükleri çözümü, problemi çözecek mahiyette olmasa da, aynen tekrarlamakla yetinmişlerdir. Tâbiûn dönemine gelindiğinde de bu durum çok fazla değişmemiştir. Nitekim bazı tâbiûn, problemlere çözüm üretme gayreti içerisinde re'ye başvururken ya da çözümü bulunmayan bir meseleyi çözümü bulunana kıyas ederek problemi hallederken, bazıları bu yöntemlerle çözüm bulunmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Pratik alandaki bu ayrışma teorik alana da yansımış ve kısaca re'y ve hadîs tartışmaları diye şöhret bulan tartışmaların temelleri tâbiûn döneminde atılmaya başlamıştır.

Öte yandan bu dönemde re'y, sadece hakkında hüküm bulunmayan bir konuda fikir belirtme olarak cereyan etmemekteydi. Konuyla ilgili hadîslerin veya uygulamaların değerlendirilmesinde ve farklı olanlardan birinin tercih edilmesinde öncü rolü re'y oynamıştır. Yine aynı şekilde sahâbe görüşlerinin değerlendirilmesi, bir sahâbînin görüşünü diğer sahâbînin görüşüne hatta tâbiûn görüşlerinin sahâbe görüşüne tercih edilmesi de re'yle olmuştur.

Şu halde re'y, tâbiûnun sünnet anlayışlarında önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Tâbiûn alimlerinin sünnet anlayışlarında etkili bir başka kavram da kıyastır. Kirmânî gibi bazı alimler, her iki kavramı müteradif görürken, bazı alimler re'yi kıyasdan daha kapsamlı görmüşlerdir²⁷⁷. Bu yöntemler özellikle de re'y, tarih boyunca değişik durumları içine almaya imkan veren ve Müslümanların ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapmalarını sağlayan bir araç olmuştur²⁷⁸.

Tâbiûnun re'y ve kıyas konusundaki tutumlarını incelemeden önce re'y-hadîs tartışmalarının kökenini araştırmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

2.3.1. Re'y-Hadîs Tartışmalarının Ortaya Çıkışı

Lugatta (رأى) kökünden gelen re'y, bilmek, gözle ve basîretle bakıp görmek demektir²⁷⁹. Bazı alimler re'yi, birbirine zıt olan şeylerden doğru olanını bilme, düşünme ve araştırma sonucu varılan görüş şeklinde de tarif etmişlerdir²⁸⁰. İlk dönemlerde olumlu bir anlama sahip bu kavram, “fıkıh” tabiriyle birlikte kullanılmıştır. Ubeydullah b. Utbe, İbn Abbas (ö. 68/687) hakkında; ما رأيت أحدا أفقه في رأي منه “...reyde de ondan daha fakihini görmedim” derken²⁸¹, aynı ifadeyi, Ebû Seleme (ö. 94/712-13), Hz. Aişe'yi tanıtırken kullanmış ve şöyle demiştir: ما رأيت أحدا أعلم بسنن رسول الله ولا أفقه في رأي “Hz. Peygamber'in sünnetlerini, Hz. Aişe'den daha iyi bilen ve ondan daha fazla re'yde fakih olan kimse görmedim...”²⁸².

²⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 291.

²⁷⁸ Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 82.

²⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 291-292.

²⁸⁰ Bkz. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 66.

²⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 368.

²⁸² İbn Sa'd, *Age*, II, 375.

Ali b. Huseyn, Saîd b. el-Museyyib'ten bahsederken, “Kendisinden önceki rivâyetleri en çok bilen ve re’yinde en fakih olan Saîd b. el-Museyyib’tir” ifadesini kullanmıştır²⁸³.

Tâbiûn döneminde problemlerin çözümünde başvurulan önemli kaynaklardan biri de re’ydi. O dönemin önde gelen birçok aliminden yapılan nakillerin hadîsten ziyade re’y olması bunun açık bir delilidir.

Re’y-hadîs konusunda dönemin kendisine has bir özelliği dikkati çekmektedir. Bu dönemde bazı alimler, verilen hükmün ya da aktarılan sözün bir hadîs mi yoksa aktaran kişinin re’yi mi olduğuna genelde işaret etme yoluna gitmişlerdir. Rivayete göre Rabîa b. Ebî Abdîrrahman, İbn Şihâb’a şöyle demiştir: “(Ey Ebû Bekr!) İnsanlara re’yinden bir şey söylerken bunun kendi re’yin olduğunu söyle; onlara sünnetten bir şey nakledince de bunun sünnet olduğunu haber ver ki onu da re’yin sanmasınlar”²⁸⁴. Rabîa’nın burada ilmi bir endişe ile hareket ettiği görülmektedir.

Bazı kimseler ise böyle bir ayırım yaparken hadîs için ilim, şahsi görüş için de re’y kavramını kullanmışlardır. Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) kendisine sorulan bir soruya cevap verince orada bulunanlardan biri verilen cevap hakkında “Re’y mi, ilim mi?” diye sormuştur²⁸⁵. İbn Cureyc de hocası Atâ b. Ebî Rabâh’la diyaloglarını anlatırken: “Atâ bir şey söylediği zaman, bu ilim mi rey mi diye sorardım. Eğer bu eser (rivâyet) ise ilim der, re’yse re’y derdi” ifadesini kullanmıştır²⁸⁶. Bazı tâbiûn alimlerince başlatılan bu şekildeki bir ayırımı İbn Hacer (ö. 852/1448), “Selef re’y ile ilmin arasını ayırmış; sünnetin yani hadîs rivâyetinin ilim olduğunu söylerlerken, sünnet dışında kalanları da re’y olarak değerlendirmişlerdir” ifadeleriyle değerlendirmiştir²⁸⁷.

İlimle hadîsi kasteden bu alimler, çok hadîs bilenleri ya da çok hadîs rivâyet edenleri de en bilgili kişi olarak görmüşlerdir. Nitekim Mekhûl’e “Gördüklerin arasında en bilgili kimdir?” diye sorulmuş Mekhûl: İbni Şihab’dır diye cevap verince

²⁸³ İbn Sa’d, *Age*, II, 380-381; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 224.

²⁸⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 144-145; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 148; İbnu’l-Kayyim, *’İlâm*, I, 74-75.

²⁸⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 30.

²⁸⁶ İbn Sa’d, *Age*, II, 386.

²⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XIII, 291. İbn Hacer’in naklettiğine göre Ebû Ubeyde, Hz. Peygamber’den, sahâbeden ve tâbiûndan gelen malumatın ilim olarak nitelendiğini belirtmiştir. Bkz. *Fethu’l-Bârî*, ay.

“Ondan sonra kimdir?” diye tekrar sorulmuş, Mekhûl yine: “İbn Şihabdır” demiş ve bir daha: Ondan sonra kimdir? diye sorulmuş, Mekhûl: yine aynı cevabı vermiştir. İbn Uyeyne’ye de: “İbrahim en-Nahaî mi, yoksa ez-Zuhrî mi daha fakih veya daha bilgilidir?” diye sorulmuş, İbn Utbe: “Ne diyorsunuz? elbette ez-Zuhrî” diye cevap vermiştir²⁸⁸.

Eğer bu soru gerçekten kaynaklarda yer aldığı lafızlarla sorulmuşsa, öncelikle, böyle bir sorunun çok da isabetli olmadığını söylememiz gerekir. Çünkü, ismini bilemediğimiz kişi (أعلم) ve (أفقه) kavramlarını kullanarak sorusunu yöneltmektedir. Halbuki bu iki kavram, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, birbirinden farklı anlam ve muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla bu, ancak ilim ve fıkı aynı şey görenler için uygun bir soru olabilir. Nitekim İbn Uyeyne’de böyle bir soruyu garip karşılamamıştır. Verdiği cevaptan onun da Mekhûl gibi düşündüğü açıktır. Çünkü olaylara çözüm üretme veya hadîsleri anlama noktasında en-Nahaî ile ez-Zuhrî’nin karşılaştırma yapılması bile söz konusu değildir. Ancak o, bilgili olmakla çok hadîs bilmeyi ya da hadîs rivâyetiyle meşgul olanı anladığından hiç tereddüt etmeden ez-Zuhrî’nin adını söylemektedir.

Öte yandan ez-Zuhrî de: “Gerçek ilim (bilgi) sahibi dörttür; Medine’de Saîd b. el-Museyyib, Kûfe’de Amir eş-Şa’bî (19/640-103/721), Basra’da Hasan b. Ebu’l-Hasan ve Şam’da Mekhûl’dür” diyerek bu dört kişinin ismini saymıştır²⁸⁹. Kûfe’den en-Nahaî’nin değil de re’ye karşı tutumuyla bilinen eş-Şa’bî’yi sayması, kendisini en bilgili olarak gösteren kimselerle, aynı tarz düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

İlim kavramına farklı bir anlam yükleyen Amr b. Dînar (ö. 126/743) ise: “Ben Hasan b. Muhammed’den (ö. 100/718) ihtilaflı meseleleri daha iyi bilen bir kimse bilmiyorum ve –İbn Şihâb ez-Zuhrî’yi kastederek- sizin bu ez-Zuhrî’niz ancak onun çömezlerinden biri idi” demiştir²⁹⁰.

Rabîa gibi bazı tâbiûn alimleri, re’y-hadis ayırımını aktardıkları bilginin kaynağını belirtmek için yapmışlarsa da, re’y kullanımına karşı çıkanlar bu ayırımı karşı çıktıkları şeyi belirtmek için yapmışlardır. Nitekim bu kimseler, aktarılan söz

²⁸⁸ eş-Şîrâzî, s. 64. Bu eserin bir diğer baskısında, kendisine soru sorulan şahıs olarak İbn Utbe’nin ismi yer almaktadır. Bkz. tahk. Halil el-Meys, Dâru’l-Kalem, Beyrut, ty, s. 48.

²⁸⁹ eş-Şîrâzî, s. 85.

²⁹⁰ eş-Şîrâzî, s. 63.

hakkındaki re'y-hadîs ayırımını yeterli görmemişler ve re'yi, Kur'an ve sünnetin karşıtı anlamında kullanmaya başlamışlardır. Meselâ, Ebû Seleme (ö. 94/712-13) el-Hasan el-Basrî'den re'ye dayalı fetvâ vermemesini isterken re'yi bu anlamda kullanmaktadır²⁹¹.

ez-Zuhrî'ye nispet edilen “Bırakın sünneti yoluna devam etsin; ona re'yle sataşmayın”²⁹² ifadesi de yine re'yin sünnetin mukabili olarak kullanıldığını göstermektedir.

Goldziher (ö. 1337/1921) re'yin anlamındaki bu değişime şöyle işaret etmektedir: “er-Re'y kelimesi ihtiyatlı, doğru, akıllıca bir görüş olarak; düşüncesiz bir karar ve yanıltıcı ihtirasın ilhamı demek olan “heva” kelimesinin zıddıdır. Fakat mutaassıb hadîsçilerin hissiyatı yüzünden ikinci kötü manasıyla ilahiyat dilinde hemen “heva”nın aynısı bir kelime haline gelmiştir”²⁹³.

Re'y-hadîs tartışmalarında üzerinde durulan kavramlardan biri de kıyastır. İbn Hazm kıyas teriminin de tâbiûn döneminde ortaya çıktığını söylemektedir²⁹⁴. Terim olarak “kıyas” bu dönemde ortaya çıkmış olabilir. Fakat, bir olayı diğer bir olayla mukayese ederek sonuca varma anlamında kıyas, Hz. Peygamber döneminden itibaren problemlerin çözümünde uygulanan bir yöntemdi. Tâbiûn döneminde re'ye kuşkuyla bakan re'y karşıtlarının, genellikle kıyasa da ihtiyatla yaklaştıkları görülmektedir. Zira re'y karşıtlarından kıyas aleyhinde de birçok rivâyet nakledilmiştir.

Her ne kadar re'y-hadîs tartışmalarıyla ilgili nakledilen rivâyetlerden iki ekolün de aynı zamanda teşükkül ettiği gibi bir izlenim ortaya çıksa da, kaynaklarda yer alan bilgiler dikkatle incelendiğinde, re'y ekolünün daha önce ortaya çıktığı, hadîs ekolünün ise buna bir tepki olarak doğduğu sonucuna varılacaktır. Çünkü, tabî bir sürecin sonucu olarak tâbiûn, hakkında kendilerinden önce hüküm bulunmayan

²⁹¹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hafîb, *el-Fakîh*, II, 163; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 54; İbnü'l-Kayyim sadece Hz. Peygamber'in sünnetini zikretmiş, Kur'an'ı zikretmemiştir. Bkz. *İ'lâm*, I, 74.

²⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 74.

²⁹³ Goldziher, *Zâhirîler*, s. 10.

²⁹⁴ İbn Hazm, sahâbeden hiç kimsenin asla kıyas yapmadığını belirtir ve onlardan nakledilen bazı kıyas karşıtı sözleri sıralar. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 26. İbn Hazm eserinin bir başka yerinde de tâbiûndan da hiç kimsenin kıyasla hüküm vermediğini iddia eder. Bkz. *el-İhkâm*, 38. Bununla birlikte o eserinin bir başka yerinde ise kıyası “ikinci nesilde ortaya çıkmış ve üçüncü nesilde yaygınlaşmış bir bid'at” olarak niteler ve sahâbenin kıyas yapmadığını vurgular. Bkz. *el-İhkâm*, VII, 177. Krş, Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 207.

meseleleri çözümede re'ye başvuruyordu. Hatta hakkında birden çok hadîs ya da uygulama bulunan konularda da yine re'yelerine başvuruyordu. Dinî konularda re'y ve kıyasa başvurulmasını tasvip etmeyen kimseler ise, re'y ve kıyasa başvurulmasını engellemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bu kimseler ehl-i re'yin yöntemine tepki olarak böyle bir hareket tarzını başlatmışlardır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sahâbe arasında farklı yaklaşımlar olsa da problemlere çözüm üretme yöntemi ile ilgili olarak ciddi ilk ayrışma tâbiûn döneminde olmuştur²⁹⁵. Bu nedenle, re'y ve hadîs ekollerinin ortaya çıkması, pek çok araştırmacı tarafından tâbiûn döneminin en belirgin özelliklerinden biri sayılmaktadır²⁹⁶. Bu dönemde pratik alandaki belirgin yaklaşım farklılığının ötesinde, teorik alanda da ciddi tartışmalar yapılmaya başlamıştır. Bu tartışmalar neticesinde meselelere birbirinden farklı yaklaşım gösteren iki ana ekol ortaya çıkmıştır. Bunlar ilk önce Hicaz ve Irak ehli diye isimlendirilmişlerdir. Ancak böyle bir sınıflandırma, mevcut durumu tam yansıtmıyordu. Nitekim bu iki yaklaşım, aralarındaki yöntem farklılığına işaret eder tarzda hadîs ve re'y ekolü diye isimlendirilmişlerdir²⁹⁷.

Hadîs-re'y ekolleşmesinin coğrafyadan ziyade yonteme bağlayan el-Câbirî, her iki yaklaşım tarzını şöyle özetlemektedir: Tedvin dönemiyle birlikte oluşan, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslâm Düşüncesi'ne baktığımızda, onun iki farklı akıma ayrıldığını görürüz. Birisi, re'ye tutunan ve gerek İslâm mirasının anlaşılmasında, gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde re'ye dayanmaya çağrıda bulunan bir akımdır. Diğeri de; önceki İslâmî mirasa sıkıca tutunan ve eşyayı değerlendirmede tek ölçüt (asl) olarak ona dayanma çağrısında bulunan bir akımdır²⁹⁸. Bu iki akım ya da damardan ilkinde re'y ekolü ve diğesine de hadîs ekolü adı verilmektedir²⁹⁹.

Re'ye karşı olanlar re'y ve kıyas yöntemini şiddetle eleştirirken, re'y taraftarları da onları sadece rivâyetle meşgul olmakla suçlamışlardır. İlerleyen zaman

²⁹⁵ Apaydın, H. Yunus, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu (Genel Bir tasvir)", *Marife*, Konya, 2002, sayı: 1, s. 12.

²⁹⁶ el-Hudârî, *Târîhu't-Teşrî*, s. 107-110; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1993, I, 92-93; Zeydan, Abdulkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul, 1976, s. 211.

²⁹⁷ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 214.

²⁹⁸ el-Câbirî, Muhammed Âbid *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, s. 139.

²⁹⁹ Gürlü, s. 73.

diliminde re'y-hadîs tartışmalarının dozu artarak devam etmiş ve bu esnada karşılıklı sert ifadeler kullanılır olmuştur.

Re'y hadîs tartışmalarının kökenine ilişkin kısa bilgiler verdikten sonra, tâbiûnun re'y konusundaki tutumlarını incelemeye geçebiliriz.

2.3.2. Tâbiûnun Re'y Konusundaki Tutumları

Tâbiûnun re'y konusundaki tutumlarını incelerken aynı zamanda kıyasla ilgili yaklaşımlarına da değineceğiz. Çünkü çözüm üretmede re'ye başvuranlar kıyasa da başvurdukları gibi, re'ye karşı olanlar kıyasa da karşı olmuşlardır.

2.3.2.1. Re'y Taraftarlığı

Re'y ve kıyas, naslarda yer alan konuların yorumlanıp değerlendirilmesinde ve yer almayan konularla ilgili hüküm vermede takip edilecek yöntemlerdendir. Bu bağlamda tâbiûn döneminden önce sahâbeden bazılarının karşılaştıkları problemlere re'leriyle çözüm ürettiklerini, hatta bazı sahâbilerin, gerektiğinde, Hz. Peygamber'in yanında bile çekinmeden re'leriyle hüküm verdiklerini görmekteyiz³⁰⁰. Müslüman olmadan önce de yaşadığı bölgede bazı önemli görüşler ileri sürdüğü için kendisine "zu'r-re'y" lakabı verilmiş olan Hubâb b. Munzir (81/640), Bedir savaşında Hz. Peygamber'e konakladıkları yerin vahiyle mi yoksa kendi görüşüyle mi tespit ettiğini sormuş³⁰¹, yerin Hz. Peygamber'in kendi görüşü doğrultusunda tespit edildiğini öğrenince, savaş stratejisi açısından yerin değiştirilmesinin gerektiğini ifade etmiş, Hz. Peygamber de onun bu teklifini yerine getirmiştir³⁰².

Tâbiûnun büyük çoğunluğunun da re'leriyle hüküm verdikleri görülmektedir. Nitekim, kaynaklarda ciltler dolusu yer alan tâbiûn görüşleri bunun bir kanıtıdır. En erken hacimli kaynaklardan Abdurrazzâk'ın (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'lerinin yaklaşık üçte ikisi tâbiûn görüşü (re'y) dür. Re'leriyle hüküm verenler sadece bir bölgenin alimleri de değildir. Hemen her bölgede re'leriyle hüküm veren alimler vardır. Bu da re'y karşıtlığı ya da taraftarlığının sadece bölgeler esas alınarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

³⁰⁰ Kâsım b. Muhammed, Hz. Peygamber döneminde Hz. Ebû Bekr, Omer, Osman ve Ali'nin fetvalar verdiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 335.

³⁰¹ İbn Sa'd, *Age*, II, 15; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, h. 1412, II, 477; el-Cassâs, *el-Fusûl*, III, 241.

³⁰² İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerafuddîn Ahmed, byy, 1975, I, 161; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, ay.

Re'y-hadîs ayrışmasını sadece bölge faktörüne indirgeyenler, Medineli alimleri hadîs, Kûfeli alimleri de re'y taraftarı olarak görmüşlerdir. Fakat re'y kullananların sadece Kûfelilerden ibaret olmaması böyle bir tasnifin doğru olamayacağını göstermektedir. Nitekim re'y ve kıyasla amel eden tâbiûn alimlerini sıralarken İbn Abdilber'in zikrettiği isimler arasında Kûfe'nin yanısıra Medine, Mekke, Yemen, Basra, Şâm, Mısır ve Bağdad gibi o dönemdeki hemen bütün ilim merkezlerinde bulunan belli başlı tâbiûn alimleri yer almaktadır³⁰³.

Öte yandan Medine'de Rabîa b. Ebî Abdirrahman (ö. 136/753) re'ye çokça müracaat ettiği için "Rabîatu'r-re'y" olarak nitelendirilmiştir³⁰⁴. Medine'de Rabîa'nın dışında da pek çok alimin re'y ve kıyasla hüküm verdikleri görülmektedir. Bunların başında da Medineli fukahâ-i seb'a³⁰⁵ ve onların lideri konumundaki Saîd b. el-Museyyib gelmektedir. Meselâ, Saîd b. el-Museyyib'e katırın zekâtı sorulduğunda ata kıyaslayarak cevap vermiştir³⁰⁶.

Azı dışının diyeti hakkında Hz. Ömer ve Muaviye'nin her ikisinin de görüşünü beğenmeyen Saîd b. el-Museyyib, ben olsaydım şöyle şöyle hüküm verirdim dedikten sonra yine de onların ictihad etmelerinin önemine vurgu yaparak, "وكل مجتهد مأجور" "her ikisi de ictihad yapmıştır ve ecir alacaktır" ifadesini kullanmıştır³⁰⁷. Bu ifadeden onun ictihadda bulunmayı, konular hakkında re'y belirtmeyi tasvip ettiği ve önemli gördüğü kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Rabîa b. Ebî Abdirrahman, diyetle ilgili olarak Saîd b. el-Museyyib'ten bir hüküm işittiğini ve Saîd'in bu hükmü kimseye nispet etmediğini aktarmaktadır³⁰⁸. Rabîa'nın hocası ile ilgili bu gözlemi Saîd b. el-Museyyib'in herhangi birine bir rivâyetle atıfta bulunmaksızın kendi re'yi ile hüküm verdiğini göstermektedir.

Rivayete göre Rabîa, İbn Şihâb'a şöyle demiştir: "(Ey Ebû Bekr!) İnsanlara re'yinden bir şey söylerken bunun kendi re'yin olduğunu söyle; onlara sünnetten bir

³⁰³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 61-64.

³⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, IV, 375 (21206); V, 24 (23359); İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 496; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 285; İbn Hıbbân, İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtım et-Teymî, *Sahih*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı, III, 142; ez-Zehabî, *Tezkira*, I, 157-158.

³⁰⁵ Bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 61-62.

³⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 381 (10145, 10146).

³⁰⁷ Bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861).

³⁰⁸ Abdurrazzâk, IX, 395 (17751)

şey nakledince de bunun sünnet olduğunu haber ver ki onu da re'yin sanmasınlar"³⁰⁹. Bu rivâyetten ez-Zuhrî'nin de rey'ine başvurduğu kolayca anlaşılmaktadır³¹⁰.

Mekke'de İbn Cureyc hocası Atâ'ya, bazı konularla ilgili görüşünü bizzat re'y kavramını veya türevlerini kullanarak sormaktadır. Atâ da bunları cevaplarırken çoğu kez herhangi bir rivâyete işaretle bulunmamaktadır³¹¹. Meselâ, İbn Cureyc'in,: "Abdestimin bozulup bozulmadığı hususunda şüpheye düşsem, ne dersin/re'ye bulunursun? sorusuna Atâ: "Abdestinin olduğunu kesin olarak bildiğin zaman namaz kıl!" diye cevap vermiştir³¹².

Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13), Basralı tâbiî alimi el-Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) "İnsanlara verdiğin fetvâ işittiğin bir şey mi yoksa kendi re'yin midir?" diye sorunca onun cevabı "Hayır, vallahi insanlara verdiğimiz her fetva işittiğimiz bir şey değil. Ama bizim re'yimiz onlar için kendi re'yelerinden daha hayırlıdır" olmuştur³¹³. Hasan'ın bu ifadelerinden, onun da re'yi tasvip ettiği açıkça görülmektedir.

Alimlerin birçok yeni problemin ortaya çıktığı sadece muamelât konusunda değil, hemen her alanda re'yle hüküm verdikleri görülmektedir. Ömer b. Abdilazîz ile ez-Zuhrî'nin birlikte buldukları bir yerde, Ebû Suheyl, hanımının üç gündür mescid-i haramda itikafta olduğunu söyleyerek, oruç tutması gerekir mi? diye Ömer b. Abdilazîz'e sorar. Bu soruya ez-Zuhrî "Oruçsuz itikaf olmaz" cevabını verir. Ömer de sırayla bu fetvanın Hz. Peygamber'e, Ebû Bekr'e, Ömer'e veya Osman'ait bir hüküm mü olduğunu sorar. Her biri için hayır cevabını alınca, "Bana göre oruç tutması gerekir" diye kendi görüşünü söyler. Soruyu soran kişi daha sonra aynı sorusunu Tâvûs (ö. 106/724) ve Atâ b. Ebî Rabâh'a (ö. 114/732) yöneltir. Tâvûs, İbn Abbas'ın (ö. 68/687) görüşünü tekrarlar. Atâ da "Benim re'yim de budur" diyerek kendi görüşünü söyler³¹⁴. Burada görüldüğü üzere daha önce çözümü bulunmayan bir konuda Ömer b. Abdilazîz, ez-Zuhrî ve Atâ gibi hem de Hicazlı ileri gelen tâbiûn

³⁰⁹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 144-145; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 148; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 74-75.

³¹⁰ ez-Zuhrî'nin Peygamber ve ashâbından bir rivâyet bulunmadığında rey kullandığına dair diğer bir rivâyet için bkz. b. Abdilberr, *Câmi*, II, 60-61, 144-145; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 148.

³¹¹ Bkz. Abdurrazzâk, VI, 222 (10582), 224 (10596), 229 (10618)

³¹² Abdurrazzâk, I, 142 (539).

³¹³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 60; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 65-66.

³¹⁴ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, (I, 54, no: 164).

alimleri, üstelik bir ibadet (oruç) konusunda, susmayıp kendi görüşlerini söylemişlerdir.

Tâbiûnun büyük çoğunluğu pratik alanda re'y kullandıkları gibi, teorik olarak da re'y ve kıyas yöntemine başvurduklarını bizzat kendileri ifade etmişlerdir. Meselâ, İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), verdiği fetvaların tamamının kendisine ulaşan rivâyetlere dayanıp dayanmadığı sorulduğunda yöntemini şöyle açıklamıştır: “Bize sorulan her şeyi ezberlemiş değiliz. Ancak, bir şeyi bir şeyle biliyor ve bir şeyi bir şeye kıyaslıyoruz”³¹⁵ Bir başka rivâyete göre kendisine “İnsanlara verdiğin her fetvâyı işittin mi?” diye sorulunca “Hayır, İşittiklerimizle ilgili olanları onlara dayanarak cevaplarız. İşitmediklerimizi işittiklerimize kıyas ederiz” diye cevap vermiştir³¹⁶. Yine onun “Ben bir hadîsi işitir, ona yüz şey kıyas ederim” dediği rivâyet edilmektedir³¹⁷.

Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/719) hüküm verirken re'ye başvurulmasını hem tavsiye etmiş ve hem de kendisi uygulamıştır. Urve b. ez-Zubeyr'in (ö. 94/713) yargılama yöntemine ilişkin sorusuna “Yargılamayı yapan, önce Allah'ın kitabındakilere uymak, sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve hidayet üzere olan devlet başkanlarının (بحكم ائمة الهدى) hükümleriyle hüküm vermek, sonra ilim ve görüş sahipleriyle istişare etmektir” ifadeleriyle cevap vermiştir³¹⁸. Yine o atadığı kadıların, bilmedikleri konuları başkalarına soran (علما يسأل عما لا يعلم...), veya görüş sahiplerine danışan (يستشير ذوي الرأي...) bir alim olmalarını istemiştir³¹⁹.

Re'yle hüküm veren alimler, başkalarına da bu yöntemi takip etmelerini tavsiye etmişlerdir. Meselâ halifeliği döneminde Mısır'da kadılık görevini yürüten İyâd b. Ubeydillah'ın bir dava ile ilgili sorusuna Ömer b. Abdilazîz: “Bu hususta bize bir şey ulaşmadı, yani böyle bir konuda herhangi bir rivâyete sahip değiliz. Ben bu işi sana bırakıyorum, re'yle hükmet” diye cevap vermiştir. Halifeden böyle bir cevap alan İyâd ise davayı kendi re'yle ile çözmüştür³²⁰.

³¹⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 66; el-Hafîb, *el-Fakih*, I, 203; el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irak*, s. 48;

³¹⁶ el-Hafîb, *Age*, I, 203.

³¹⁷ İbn Abdilberr, *Age*, II, 66.

³¹⁸ İbn Abdilberr, *Age*, II, 24.

³¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 369.

³²⁰ el-Kindî, Ebû Ömer Yûsuf el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât*, tashih: Rhuvon Guest, Brill, Leyden, 1912, s. 334.

Ömer b. Abdilazîz Medine'ye vali olarak gelince orada bulunan Urve b. ez-Zubeyr, Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 98/716), Kâsım b. Muhammed, Ebû Bekr b. Abdirrahman gibi on fakihi huzuruna davet etmiş ve kendilerine hitaben: “Sizi sevap kazanacağınız ve hakka yardımcı olacağınız bir iş için davet ettim: Hepinizin veya hazır olanlarınızın re'yini almadan bir hususta karara varmak istemiyorum...” demiştir³²¹.

İbn Şihâb ez-Zuhrî'ye, kendisine bir mesele geldiğinde nasıl bir yöntem takip edeceği sorulmuştur. O da “Hz. Peygamber'den geleni rivâyet ederim. Hz. Peygamber'den yoksa onun ashâbından geleni; ashâbından gelen bir şey yoksa re'yimle ictihâd ederim” cevabını vermiştir³²². Yine onun hadîsçilik vasfı ağır basmasına rağmen “Güzel rey, âlimin ne iyi yardımcısıdır” dediği nakledilmektedir³²³.

Medineli tâbiûn alimlerinin re'leriyle hüküm verdiklerini Mâlik'in ez-Zuhrî'ye nispetle “Re'yu İbn Şihâb³²⁴ ve Medineli fakihlere nispetle de “Re'yu ehl-il-fıkhi indenâ)³²⁵ tabirlerinden çıkarmak da mümkündür³²⁶.

Tâbiûn arasında en çok rey kullananlardan biri olarak görülen Mekke'nin önde gelen alimlerden Mucâhid, güzel bir görüş (re'y) serdetmeyi, ibâdetlerin en makbulü olarak kabul ettiğini ifade etmektedir³²⁷.

Re'y konusuna olumlu yaklaşanlar, re'yi çözüm üretmede bir araç olarak değerlendirmişlerdir. İbn Hazm'ın dikkat çektiği üzere tâbiûndan hiç kimse re'ye din gözüyle bakmamış ve muhalifleri sapıklıkla suçlamamıştır³²⁸.

Re'y kullanımını tasvip edenler, bazı araştırmacılar tarafından müfrit re'yciler ve mu'tedil re'yciler şeklinde iki kategoriye ayrılarak değerlendirilmektedir³²⁹. Fakat tâbiûn dönemi alimleri için bu ayırımın doğru olduğunu söylememiz mümkün değildir. Tâbiûndan hiç kimse, rivâyetle çözümlenebilecek bir konuda re'yle çözüm için ısrarcı olmamıştır. İstisnasız re'y kullanan her bir tâbiûn alim için, eğer

³²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 334.

³²² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 60.

³²³ ed-Dârimî, *Mukaddime*, 30 (I, 78, no: 319); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 60.

³²⁴ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, I, 39; eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 246.

³²⁵ Malik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), 16 (II, 865).

³²⁶ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 331.

³²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, tahk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1988, I. baskı. s. 57.

³²⁸ Özen, *Age*, s. 204 (İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 65'den naklen).

³²⁹ Bkz. Karaman *İctihad*, s. 103, 116.

kullanılacaksa, mu'tedil re'yci tabirini kullanmak doğru olur. Çünkü ileride göreceğimiz gibi, re'y kullanımıyla meşhur olmuş kimseler dahi her alanda re'y kullanmadıkları gibi, kullandıkları zaman da belli şartları göz önünde bulundurmuşlardır.

Re'yle hüküm vermeyi tasvip eden kimseler (re'y kullanımıyla meşhur kimseler) bazı kriterleri esas alarak re'yelerini ifade etmişlerdir. Çıkarımlarımıza göre bunları şu şekilde özetleyebiliriz.

Re'yle hüküm verenler, eğer o konuda çözüme katkısı olacak bir rivâyet varsa, ikisini bir arada değerlendirmeye önem vermişlerdir. Buna kısaca re'y-hadîs birlikteliği diyebiliriz. Nitekim, re'y kullanmasıyla meşhur İbrahim en-Nahaî, hüküm vermede yönteminin re'y-hadîs birlikteliği olduğunu ifade etmiş ve bu yöntemini “re'y rivâyetsiz, rivâyet de re'ysiz yürümez (=doğru istikamette gitmez)” şeklinde dile getirmiştir³³⁰. Yönteminde rivâyeti nasıl kullandığını da “Ben hadîsi dinler, alınacak olana bakar onu alır, gerisini bırakırım” ifadeleriyle açıklamıştır³³¹.

Re'y taraftarı olarak bilinen kimseler her alanda kıyas yapmaya da yönelmemişlerdir. Kıyası çok sıkça kullandığı bilinen alimler bile her olaya kıyasla hüküm verilemeyeceği kanaatindedir. Hammâd b. Ebî Suleymân hocası İbrahim en-Nahaî ile aralarında geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: İbrahim'e sorular sorardım. Yüzümden cevabı anlamadığımı fark ederse anlamam için kıyas yaparak anlatırdı. Ancak bazen bir şey sorardım; yüzümden anlamadığımı fark eder ve bu sefer “her konuda kıyas olmaz” derdi³³².

Re'y konusuna olumlu yaklaşanlar, her durumda reye başvurmayı gerekli görmedikleri gibi, verilen hükmün hadîs/sünnetle mi yoksa re'yle mi olduğunu sorma ve belirtme ihtiyacı da hissetmişlerdir. Bunu tâbiûn döneminin genel anlayışı olarak görmemiz de mümkündür.

Rabîa b. Ebî Abdirrahman (ö. 136/703), İbn Şihâb'a: “İnsanlara kendi re'yinle bir şey söylediğin zaman, onlara onun kendi re'yin olduğunu haber ver; eğer

³³⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 225; el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irak*, s. 48; İbrahim en-Nahaî'ye atfedilen bu söz İmam Muhammed'den de rivâyet edilmektedir. Pezdevî'nin naklettiğine göre, İmam Muhammed, *Edebu'l-Kâdi* adlı kitabında şöyle demiştir: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث “Hadîs ile amel etmek, ancak re'y ile; re'yle amel etmek de ancak hadîs ile doğru olur. Bizim ashabımız da, hakikatte hem sünnete hem de re'ye yapışan kimseler idi!”. Bkz. el-Buharî, Abdulaziz, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 17; Serahsî, *Usul*, II, 113.

³³¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 225.

³³² el-Hatîb, *Fakîh*, I, 204, 208.

onlara sünnetten bir şey söylersen, onun da sünnet olduğunu bildir ki, senin re'yin sanmasınlar”³³³ demiştir.

Saîd b. el-Museyyib'in de yapılan davranışın kaynağının re'ye mi yoksa bir rivâyete mi dayandığını soruşturduğunu görmekteyiz. Kendisi başından geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: Bir cenazede İbn Ömer'in yanındaydım. Cenazeyi kabre koyunca ‘bismillah ve bi-sebîlillah ve ala milleti Rasûlillah’ dedi. Kabrin üzerindeki kerpiç tesviye edildiğinde ‘Allahım, onu şeytandan ve kabir azabından koru!...’ dedi. Bunun üzerine şöyle dedim: ‘Ey İbn Ömer! Bu Rasûlullah’tan işittiğin bir şey midir yoksa senin re'yin midir?’. İbn Ömer ‘Bunu ben de söyleyebilirim, fakat bu Rasûlullah’tan duyduğum bir şeydir’ diye cevap vermiştir”³³⁴.

Problemleri çözmeye re'y kullanmayı tasvip eden alimlerin göz önüne aldıkları hususlardan biri de, o konuda bir nassın olup olmadığıdır. Eğer problemi çözüme kavuşturacak bir nas varsa bu durumda re'ye başvurmamışlardır. Bir başka ifadeyle re'y taraftarı alimler re'yelerine sadece nass olmadığına müracaat etmişlerdir.

Nitekim eş-Şa'bî'nin re'yciler arasında zikrettiği Hakem b. Uteybe'nin (ö. 113/731), el-A'meş'e (ö. 147/764): “Eğer ben bu hadîsi daha önceleri duymuş olsaydım, bu zamana kadar vermiş olduğum fetvâların çoğunu vermezdim” dediği nakledilmektedir³³⁵.

Nass olmadığına re'y kullanımına olumlu bakan ve re'yi ile pek çok hüküm veren Ömer b. Abdilazîz, bunun için bazı şartlar öne sürmektedir. “Rasûlullah'ın sünneti olduğu bir konuda, hiç kimsenin re'yi sözkonusu olamaz”³³⁶ diyen Ömer b. Abdilazîz, bir başka sefer de yazılı olarak “Kur'an üzerinde hiç kimse re'y hakkına sahip değildir. İmamların (halifeler) re'yi ancak hakkında ayet inmemiş olan ve Allah Rasûlü'nün sünneti bulunmayan konularda geçerlidir. Allah Rasûlü'nün koyduğu bir sünnet üzerine hiç kimsenin re'y hakkı olamaz” talimatını vermiştir³³⁷. Kur'an ve sünnette yer almayan konularda imamların re'yelerini kabul etmeye

³³³ el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 148-149; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 144-145.

³³⁴ İbn Mace, *Cenâiz*, 38 (I, 495, no:1053).

³³⁵ Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb, , *el-İlm*, s. 8.

³³⁶ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 208; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 53.

³³⁷ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 39 (I, 95, no: 438).

gerekçe olarak da, kendilerinden önce yaşayanların daha hayırlı ve daha bilgili olduğunu ileri sürmüştür³³⁸.

İleride göreceğimiz gibi, sünnette yer alan konularla ilgili olarak Ömer b. Abdilazîz diğer pek çok alimden farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun anlayışını, “Mesele sünnetle çözülebiliyorsa re’ye gerek yoktur. Fakat yeni bir çözüm üretmek gerekiyorsa, bunda da re’y kullanmaktan kaçınılmamalıdır” şeklinde özetlemek mümkündür.

Re’yleriyle hüküm veren alimlerin dikkat ettikleri bir husus da, re’yin o konudaki nassa aykırı olmamasıdır. Verdikleri hükmün nassa aykırı olduğunu öğrenen alimler hiç tereddüt etmeden bu kararlarını değiştirmişlerdir.

Meselâ, Mahled b. Hufâf bir köle satın almış ve onu bir süre çalıştırdıktan sonra kusurlu olduğunu öğrenmişti. Bunun üzerine Ömer b. Abdilazîz’e başvurarak satıcı aleyhine dava açmış, Ömer de köleyle birlikte köleden sağlanan kazancın da geri verilmesine hükmetmişti. Bu kez Urve b. ez-Zubeyr’e (ö. 94/712) giderek meseleyi ona da sormuş, Urve: Buna benzer bir meselede Hz. Peygamber (s.a.): “Kazanç riskin karşılığıdır” diye hükmetmiş ve Ömer b. Abdilazîz’e gidip bunu anamız Aişe’den işittim diyeceğim demiştir. Konuyu Urve’den öğrenen Ömer: “Benim için verdiğim hükümden dönmek kadar kolay bir şey yoktur. Allah şahittir ki, hakkı bulmaktan başka kasdım yoktu. Şimdi de Peygamber (s.a.) efendimizin bu meselede bir hükmü bulunduğunu öğrendim. Hemen Ömer’in hükmünü bozar, Rasûlullah’ın sünnetini yürütürüm” diyerek Urve’nin dediği gibi karar vermiştir³³⁹.

Yine o valilerinden birine yazdığı mektubunda; “...Sana, Rasûlullah’ın sünnetini takip etmeyi ve onun sünnetinin olduğu bir konuda ondan sonra ortaya konan şeyleri terketmeni emrediyorum.. demiştir³⁴⁰. Bu ifadeyle onun hakkında sünnet olan durumlarda sonrakilerin reylerinin dikkate alınmaması gerektiği kanaatini taşıdığı görülmektedir.

Re’yle verdiği hükmün ardından o konuyla ilgili bir nass olduğunu öğrendiğinde hükmünü değiştirmek istemeyen bir tek örneğe rastlamış bulunmaktayız : eş-Şâfiî’nin İbn Ebî Zi’b’ten (ö.159/776) aktardığına göre Medine

³³⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, V, 270, 315.

³³⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 448-449.

³⁴⁰ Ebû Dâvud, *Sunen*, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu’l-Cevzî, *Siretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, *Cemheratu Rasâili’l-Arab*, II, 300.

kadısı Sa'd b. İbrahim (ö. 127/744-5) bir davada Rabîa b. Ebî Abdirrahman'ın (ö. 136/753) re'yini esas alarak bir anlaşmazlığı çözmüştü. İbn Ebî Zi'b bu konuda Hz. Peygamber'in farklı hüküm verdiğini söyleyince Sa'd, Rabîa'ya "Bu İbn Ebî Zi'b bence güvenilir bir kimsedir. Verdiğimiz hükmün Hz. Peygamber'in verdiği hükme uymadığını söylüyor sen ne dersin?" der. Rabîa ona "Ben ictihad ettim sen de hükmünü verdin (o olay kapandı)" diye cevap verince Sa'd "Ne görülmemiş bir şey! Ümmü Sa'd'ın oğlu Sa'd'ın kararını infaz edeceğim, Allah Rasûlünün kararını iptal edeceğim?! Hayır, ben Ümmü Sa'd'ın oğlu Sa'd'ın kararını iptal eder, Allah Rasûlünün kararını infaz ederim" deyip karar metnini yırtmış ve aleyhine hüküm verilmiş kişi lehine kararını değiştirmiştir³⁴¹.

İleride başka örneklerini de göreceğimiz gibi Rabîa, nasların maksadını sorgulayan bir yapıya sahiptir. Kendisine aktarılan bu rivâyeti bir kusuru olduğu için ya da problemi çözmeye yeterli görmediği için verdiği hükümden vazgeçmemiş olabilir. Böyle bir rivâyet kaynaklarda yer alsa da, biz yine de Rabîa'yı müfrit re'yci olarak değerlendirmek için elde yeterli delilin olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü onun hadîse/sünnete önem verdiğine dair pek çok rivâyet bize ulaşmıştır³⁴².

Burada bir hususu tavzih etmekte yarar görüyoruz: Bir rivâyeti kabul etmek için bazı kriterleri esas almakla, hadîsi/sünneti kabul etmemeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir. Tâbiûn alimlerinden özellikle fikhî bakış açısına sahip olanlar, rivâyetleri kabulde diğerlerine nazaran daha titiz davranmışlardır. Bazı alimler sadece isnad tenkidini kriter olarak esas alırken, fikhî bakış açısına sahip olanlar hem sened hem de metin tenkidini esas almışlardır. Sadece isnad kriterini esas alanların bir kısmı çoğunlukla kişinin kelami tutumunu göz önünde bulundurarak rivâyetlerini değerlendirirken³⁴³, hem sened hem metin tenkidi yapanların daha incelikli davranarak değerlendirmelerde buldukları görülmektedir ki, bu alimler arasında İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715) ismi ön plana çıkmaktadır. Onun hem sened hem de metin tenkidi yaptığı görülmektedir. Nitekim en-Nahaî'nin, "Onlar ilim almak için birisine geldiklerinde onun namazına, sünnetine (gidişâtına) ve hey'etine

³⁴¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 450.

³⁴² Bkz. İbn Sa'd, *el-Mutemmim*, s. 324; eş-Şîrâzî, s. 65; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 158.

³⁴³ İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) "...sünnet ehli olanların hadîslerini alıyor, bid'at ehli olanların hadîslerini terk ediyorlardı" sözü isnad tenkidine işaret etmektedir. Muslim, *Sahîh* (Mukaddime), I, 15; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 28; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 122.

(durum) bakarlar, ondan sonra alırlardı” dediği rivâyet edilmektedir³⁴⁴. el-A’meş (ö. 147/764) onunla ilgili olarak şöyle demiştir: “İbrahim en-Nahaî’den başka, işitmediği halde rivâyeti reddeden birisini görmedim”³⁴⁵. Ayrıca o rivâyette bulunduğu kimsenin fakîh olmasına da özel önem vermektedir. Bir hadîs şeyhinden hadîs yazdığını söyleyen talebesi Muğîre’yi (ö. 134/751) “Biz ancak tanınan, helali haramdan ayırdedebilen kimselerden hadîs alırız. Sen farkında olmadan helali haramın, haramı helalin yerine koyan bir hadîs şeyhinden mi hadîs alıyorsun” diyerek uyarmıştır³⁴⁶. Yine onun Ebû Hurayra’ya olan eleştirileri bu noktadandır. Rivâyet edildiğine göre en-Nahaî, “Cennet ve cehennemden, salih amel gibi konulardan bahseden hadîslerin dışında, Ebû Hurayra’dan hadîs almadıklarını” belirtmektedir³⁴⁷.

Öte yandan en-Nahaî, bazı rivâyetleri Kur’an’a, umûm-ı belvâya veya kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle tenkid etmiştir³⁴⁸. Daha önce işaret ettiğimiz gibi en-Nahaî, namazlarda iftitah tekbirinin dışında tekbir alınması uygulamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü o böyle bir konunun³⁴⁹ sahâbeden pek çok kimse tarafından bilinmesinin ve uygulanmasının gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca o, böyle bir konunun Hz. Peygamber’le çok sık birlikte olanlarca değil de Hz. Peygamber’le görüşüp görüşmediği bile şüpheli biri tarafından nakledilmesini de garip karşılamakta ve bu râvî hakkında şöyle demektedir: “(Olayı nakleden Alkame’nin babası) Vâil b. Hucr (ö. 44/664), muhtemelen o günden başka Hz. Peygamber (s.a.)’i görmemiş ve daha önce de onunla birlikte hiç namaz kılmamış bir bedevîdir. O, (ilk kez görmesine rağmen) namazda elleri kaldırma konusunu Hz. Peygamber’den ezberleyip öğrendi de Abdullah b. Mes’ûd ve arkadaşları mı öğrenemediler? Ben

³⁴⁴ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 38 (I, 93, no: 426); Bazı müellifler İbrahim’den naklolunan bu ifadeyi bazı farklılıklarla yine ona nisbet ederek aktarmışlardır. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 225; İbn Abdilberr, *Temhîd*, I, 47; el-Hatîb, *el-Câmî*, I, 128; a.mlf, *el-Kifâye*, s. 157.

³⁴⁵ ez-Zehebî, *Mizân*, I, 75.

³⁴⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 29.

³⁴⁷ ez-Zehebî, *Siyer*, II, 608-609; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 109-110; es-Serahsî, *Usûl*, I, 340-342; Bu konuda en-Nahaî’den başka rivâyetler de nakledilmektedir. Bkz. Güner, Osman, *Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler*, İstanbul, 2001, s. 115, 128.

³⁴⁸ en-Nahaî’nin tenkide tabi tuttuğu bazı konular hakkında bkz. Abdulmuttalib, *Tevsîku’s-Sunne*, s. 59-60; Kal’acî, *Mevsûatu Fıkhı İbrahim en-Nahaî*, I, 199, II, 989-995; ayrıca bkz. Özşenel, Mehmet, *İmam Şeybânî*, s. 85.

³⁴⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 58-59 (no: 107); Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 21 (no: 105); Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 129; eş-Şeybânî, *el-Hucce*, I, 96-97.

onların hiç birinden böyle bir şey duymadım”³⁵⁰. Şu halde en-Nahaî'nin, pek çok kimse tarafından görülebilecek bir olayın bir kişi tarafından nakledilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Konunun önemli bir yanı da Hz. Peygamber'in namazda iftitah tekbirinin dışında da tekbir aldığı konusundaki rivâyetler, Hz. Peygamber'in sünnetinin zâhirine bağlılığıyla bilinen ve sünneti bağlayıcılık yönünden sınıflandırmayan İbn Ömer ve Ebû Hurayra'ya dayanmaktadır³⁵¹. Öte yandan Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ali gibi sünnete fikhî ve içtihâdi yaklaşımıyla tanınan sahâbîlerin ise namazda iftitah tekbirinden başka tekbir alınmasını kabul etmedikleri nakledilmektedir³⁵². en-Nahaî'nin işaret ettiği gibi, eğer Hz. Peygamber namazda iftitah tekbirinin dışında sürekli olarak ellerini kaldırarak tekbir alsaydı, onun yakınında bulunan bu sahâbîlerin bunu gözardı etmesi düşünülemez.

en-Nahaî'nin, kendisine ulaşan rivâyetleri kabul etmeden önce akıl süzgecinden geçirdiği de görülmektedir. Meselâ onun, Abdullah b. Şakîk'in Ebû Hurayra'dan rivâyet ettiği “Biriniz uykudan uyanınca, elini üç defa yıkamadan su kabına sokmasın” hadîsine karşı, “Peki, Medine'nin taş yalağını ne yapacağız” diye karşılık verdiği rivâyet edilmiştir. en-Nahaî bu ifadeyle ‘taşınamayacak kadar büyük olan Medine'nin taş yalağına elinizi sokmadan nasıl yıkayacaksınız’ demek istemiştir. O bu zihnî tavırla söz konusu rivâyeti kabul etmeme eğilimi içerisinde olmuştur³⁵³.

Ancak bazı kimseler en-Nahaî'nin bazı hadisleri reddetmesini onun münekkid tutumuna değil de, duyduğu hadîslerin azlığına bağlamıştır. Meselâ, Hammâd b. Zeyd “İşittiği hadîslerin azlığından dolayı Kûfe'de İbrahim'den daha fazla âsârı reddeden bir kimse görmedim demiştir. Öte yandan Hammâd b. Zeyd, yine Kûfe'de işittiği hadîslerin çokluğundan dolayı eş-Şa'bî'den daha fazla sünnete ittiba eden birini görmediğini söylemiştir”³⁵⁴. Hammâd'ın bu ifadelerini, re'y ehline yöneltilen ithamların ilk örneklerinden kabul etmek gerekir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi en-Nahaî, fikhî melekesinin yanında hadîs rivâyetinde de önemli paya sahip bir alimdir.

³⁵⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (Şeybânî Rivâyeti), s. 58-59 (no: 107); Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 21 (no: 105); eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 129; a.mlf, *el-Hucce*, I, 96-97; eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, 179-180.

³⁵¹ Bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 57-59; Buhârî, *Ezân*, 83 (I, 179).

³⁵² Bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 57-59; eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, I, 94-97.

³⁵³ Cassâs, *el-Fusûl*, III, 119-120.

³⁵⁴ el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 39.

Re'yleriyle hüküm veren alimler, re'ylerinin mutlak doğru olduğunu iddia etmedikleri gibi, hata etme ihtimalini de hiçbir zaman göz ardı etmemişlerdir. Nitekim Mekhûl'ün (ö. 112/730) fetvâ verirken “Bu benim re'yimdir. Re'y hata da eder, isabet de” dediği rivâyet edilmiştir³⁵⁵.

Zaten Hz. Peygamber'in bizzat kendisini de hurmaları aşılama olayında “...Size Allah'tan ne haber (vahiy) verirsem, o haktır; eğer kendi tarafımdan bir şey (re'y) söylersem, ben de bir beşerim; hata da edebilirim isabet de buyurmuştur³⁵⁶. Sahâbeden ve tâbiûndan re'y ile hüküm verenler de hiçbir zaman bunun mutlak hakikat olduğu iddiasında bulunmamışlardır.

Tâbiûndan bazı alimlerin verdiği hükmü haram-helal gibi kesin ifadeler yerine “mekruhtur” ve “beis yoktur” şeklinde ifade etmelerini de aynı bağlam içerisinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim tâbiûn alimlerinden Rabî b. Haysem'in “Sizden biri ‘Allah bunu haram kıldı veya yasakladı’ demekten sakınsın. Allah ona ‘Yalan söylüyorsun, bunu haram kılmadım ve yasaklamadım’ der”. ‘Allah bunu helâl kıldı yahut bundan hoşnut oldu’ demekten de sakınsın. Allah ona ‘Bunu helal kılmadım ve bundan hoşnut kalmadım’ der³⁵⁷. İbrahim en-Nahaî, üstadlarından bahsederken şöyle demektedir: Onlar ictihadlarıyla fetva verirken veya bir hususu yasaklarken “bu mekruhtur, şunda ise beis yoktur derlerdi. Ama bizim şu helaldir, bu haramdır dememiz çok büyük bir şeydir”³⁵⁸. İctihadlarıyla hüküm verirken İbrahim en-Nahaî'nin bahsettiği tarzda davranan alimlerin, ancak Kur'an'da yer alan hükümler için “haramdır-helaldir” türü kesin ifadeleri söylemenin doğru olacağı düşüncesinde oldukları belirtilmektedir³⁵⁹.

Görüldüğü gibi, problemi çözmeye yeterli nass olduğunda hiçbir tâbiûn alimi bu nassı uygulamadan geri durmamıştır. Fakat bizce bu alimler arasındaki asıl farklılık, bu nassların sahihliğini sorgulamada olmuştur. Re'y kullanımına ağırlık verenler, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede hassas davranmışlar, problemleri rivâyetleri kabul etmemişler, bunların yerine konuları re'yleriyle çözmeyi yeğlemişlerdir. Bu da

³⁵⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I, 146.

³⁵⁶ Rivâyetin lafız farklılıkları için bkz. Muslim, el-Fedâil, 38 (II, 1835-1836, no: 139-141).

³⁵⁷ el-Evzaî, *Siyer (el-Umm)*'un içerisinde) VII, 351; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 44; Bu rivâyeti el-Hatîb biraz farklı lafızlarla rivâyet etmiştir. Bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 218.

³⁵⁸ el-Evzaî, *Siyer (el-Umm)*'un içerisinde) VII, 351.

³⁵⁹ el-Evzaî, *Siyer (el-Umm)*'un içerisinde), ay.

maalesef onların, haketmedikleri halde, hadîs karşıtı ve müfrit re'yci gibi vasıflarla nitelenmelerine neden olmuştur.

2.3.2.2. Re'y Karşıtlığı

Bazı tâbiûn alimleri hem nasları anlayıp yorumlamada hem de ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde re'y kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Re'y taraftarlığında, müfrit re'yciler ve mu'tedil re'yciler şeklinde ikili bir ayırma gitmenin sağlıklı olmayacağını ifade etmiştik. Fakat re'y karşıtlarının yaklaşımları ile ilgili rivâyetleri incelediğimizde, tâbiûn dönemi için mutlak ve mu'tedil karşıtlık şeklinde ikili bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu gördük.

Öte yandan re'y taraftarlığı ya da karşıtlığı konusunda kaynaklarda naklolunan bilgilerde önemli çelişkiler olduğu dikkat çekmektedir. Önce kişiler hakkında kaynakların verdikleri bilgileri aktaracağız. Bu çelişkileri ve muhtemel nedenlerini ise, re'y karşıtlığını inceledikten sonra ele alacağız.

2.3.2.2.1. Aşırı Karşıtlık

Tâbiûndan bazı alimlerin re'y kullanımına aşırı tepki gösterdikleri ve re'y ve kıyasa başvuranlar hakkında ağır ifadeler sarf ettikleri iddia edilmektedir. Tarihte re'y kullanımına aşırı tepki gösterdiği söylenen bu alimlerin başında ise eş-Şa'bî (19/640-103/721) gelmektedir³⁶⁰. Nitekim onun “Cehaletin ilim, ilmin de cehalet olmasına az kaldı” dediği, ona, bu nasıl olur? diye sorulduğunda da, “biz Peygamber'den gelenlere ve sahâbeden nakledilenlere uyarız; bir takım insanlar ise bunlardan başka bir şeye uyarlar ki, o da kıyastır” diyerek her iki yaklaşımı tanımladığı nakledilmektedir³⁶¹.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) onun, erkeğin cinsel organını zikrederek kıyasa sövmüş olduğunu nakletmiştir³⁶².

eş-Şa'bî'nin kıyas yapanlara; “Siz eserleri (âsâr) terkedip kıyasa başvurduğunuz zaman helâk oldunuz” şeklinde seslendiği rivâyet edilmiştir³⁶³. Yine onun bazı kimselere “Kıyas yapmaktan kaçının! Aksi halde, haramı helal, helalı haram yaparsınız. Bunun yerine Rasûlullah'ın ashabından size ulaşanlardan

³⁶⁰ İbn Ebî Leylâ eş-Şa'bî'nin kıyas yapmadığını söylemiştir. Bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 184.

³⁶¹ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 184; İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, I, 257.

³⁶² eş-Şa'bî'nin bu ifadeleri İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inin elimizdeki baskısında ilginç şekilde (...) işaretiyle geçirilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 57; Krş. *Hadîs Müdafası*, çev. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul, 1998, 3. baskı, s. 134; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 76.

³⁶³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

ezberlediğiniz şeylerle amel ediniz (onları uygulayınız)” tavsiyesinde bulunduğu naklolanmıştır³⁶⁴.

Re’y kullananlar hakkında da onun “Allah re’ycilere (الرأيية...) lânet etsin”³⁶⁵, bir başka rivâyete göre de “Allah eraeyteye lânet etsin!” dediği nakledilmektedir³⁶⁶.

eş-Şa’bî’nin kendi döneminde re’y kullananları erâiyyûn diye isimlendirdiği nakledilmektedir. Rivâyet edildiğine göre o, “Şu eraeyte eraeyte diyen erâiyyûn, mescidi benim nazarımda evimin çöplüğünden daha kötü hale getirdiler” dediğinde “kim bunlar?” diye sorulmuş o da “Hakem b. Utbe el-Kindî (ö. 113/731), Hammâd b. Ebî Suleymân (ö. 120/738) ve öğrencileridir” demiştir³⁶⁷.

Onun, eğer bu eraeyte diyenler Peygamber döneminde yaşasalardı, Kur’ân, ‘yeselûneke’ diye inerti³⁶⁸ dediği de nakledilmektedir.

Re’y kullananların meseleleri sorgulama tarzını kastederek de “eraeyte, eraeyte (=şu konuda görüşün nedir?) sözünden daha çok beni kızdıran (nefret ettiğim) bir söz yoktur” dediği rivâyet edilmiştir³⁶⁹.

eş-Şa’bî’nin yanında bulununlara: “(Re’y kullananların) Hz. Peygamber’in ashabından anlattıkları şeyi al! Kendi re’y ve görüşleriyle söylediklerine gelince, onların üzerine işe! (diğer rivâyette tuvalete at)” dediği söylenmektedir³⁷⁰.

eş-Şa’bî kendisine nikahla ilgili bir soru soran Sâlih b. Muslim’in yüzüne bakarak, “Sana kendi re’yimi söylersem üzerine bevlet!” dediği nakledilmektedir³⁷¹.

Rivâyete göre eş-Şa’bî’ye (ö. 103/721) bir adam gelip bir şey sorar. O da “Bu konuda İbn Mes’ûd şöyle şöyle dedi” der. Adam “Bana kendi re’yini söyle” deyince eş-Şa’bî: “Ne tuhaf adam! Ben kendisine İbn Mes’ûd’dan haber veriyorum, o ise

³⁶⁴ ed-Dârimî, Mukaddime, 17 (I, 45, no: 110), 22 (I, 59, no: 198); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 183-184; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 33; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 255.

³⁶⁵ el-Mâverîdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebu’l-Kâdî*, tahk. Muhyî Hilâl es-Serahân, Matbaatu’l-İrşad, Bağdad, 1971, I, 582.

³⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 49; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 73.

³⁶⁷ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 184; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 258.

³⁶⁸ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 59, no: 201).

³⁶⁹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 59, no: 199); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146; Bir rivâyete göre ise “Allah eraeyte’ye lanet etsin” demiştir. Bkz. İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 73.

³⁷⁰ Abdurrazzâk, XI, 256 (20476) (Ma’mer’in *el-Câmî*’inden naklen); İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 57; el-Hatîb, *el-Câmi*, II, 190; a.mlf, *Şerafu Ashâbi’l-Hadîs*, s. 74; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 32; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 73; IV, 152, ed-Dârimî, “Hz. Peygamber’in ashabi” kısmını “Hz. Peygamber” şeklinde nakletmektedir. Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 23 (I, 60, no: 206).

³⁷¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerafu Ashâbi’l-Hadîs*, s. 74; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 52; İbnu’l-Kayyim, *İlâm*, I, 73.

benim re'yimi soruyor. Benim nazarımda dînim kendi görüşümü söylememden daha üstündür. Vallahi bir şarkı söylemem sana kendi re'yimi söylememden daha hayırlıdır” der³⁷². Yine kendisine soru yönelten bir kişi re'ynle cevap ver dediğinde eş-Şa'bî, re'yimi ne yapacaksın (boş ver) demiştir³⁷³.

Bu ifadeleri ehl-i hadîs düşüncesinin kökleri olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü böyle bir bakış açısında, re'y kullanmayı dine aykırı bir tutum görmenin yanında, Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelenleri din telakki etme yaklaşımı sergilenmektedir. Nitekim ehl-i hadîsin temel yaklaşımı da bu yöndedir. İlerleyen tarihlerde ehl-i hadîsin savunucularından olan Sufyân b. Uyeyne (ö. 198/814) bu yaklaşımın felsefesini إنما الدين الآتار “Din âsârdan ibarettir” diyerek dile getirmiştir³⁷⁴.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), eş-Şa'bî'nin (19/640-103/721), Iraklılar arasında re'y ve kıyası en sert biçimde eleştiren kişi olduğunu belirtmiştir³⁷⁵.

Re'yle fetvâ vermekten şiddetle kaçınanlardan biri de Ebû Seleme b. Abdirrahman (ö. 94/712-13) dır³⁷⁶. Basra'ya gittiğinde el-Hasan el-Basrî'ye “Hasan! Basra'da senden daha çok görüşmek istediğim biri yoktu. Re'ynle fetva verdiğini duydum. Re'ynle fetva verme. Ancak Allah Rasûlü'nden gelen bir sünnet yahut indirilmiş Kitap (tan ayet) varsa onu söyle” demiştir³⁷⁷.

Re'y kullanımına şiddetle karşı çıktığı söylenen, neredeyse hiç re'y kullanmadığı belirtilen şahıslardan biri de İbn Sîrîn (ö. 110/728)'dir³⁷⁸. Onun “İlk kıyas yapan İblis'tir. Güneş ve aya ancak kıyas yapılarak ibadet edilmiştir” dediği nakledilmiştir³⁷⁹.

³⁷² ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45, no: 109); İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 257. Rivâyetteki bazı farklılıklar için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 76; el-Hatib, *el-Fakîh*, I, 183;

³⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 250.

³⁷⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

³⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 57.

³⁷⁶ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 62.

³⁷⁷ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 20 (I, 54, no:165); İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 54; İbnü'l-Kayyim indirilmiş kitap kısmını rivâyet etmez. Bkz. *İ'lâm*, I, 74. el-Hatib ise Ebû Seleme'nin bu ifadelerini “Bildigin bir Kur'ân ayeti yahut salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet ile fetva ver, kendi re'yini ise at” biçiminde nakleder. Bkz, *el-Fakîh*, II, 163.

³⁷⁸ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45; no: 105); Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 360 (2517); el-Hatib, *el-Fakîh*, I, 185; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 62

³⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, VII, 253 (35806); ed-Dârimî, *Mukaddime*, 22 (I, 58; no:195); el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 62; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 76; el-Hatib, *el-Fakîh*, I, 185; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 32 (İbn Hazm rivâyetin başında diğer bazı eserlerde yer almayan ‘kıyas kötü

İbn Sîrîn'in yukarıdaki sözüne benzer bir ifade de el-Hasan el-Basrî'den nakledilmiştir³⁸⁰. İbn Sîrîn'in olaylara yaklaşımı ve mantalitesi belki bu sözü söylemeye uygun düşmektedir. Fakat aynı şeyi el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) için söylememiz mümkün değildir. Çünkü ileride de göreceğimiz gibi, kendi dönemindeki bazı alimler sorulan sorulara cevap vermekten çekinirken, o bizzat kıyas yaparak çözümler üretmektedir.

Esere bağlı kaldıkça insanların doğru yolda olacaklarını savunan İbn Sîrîn³⁸¹, naklettiği rivâyetlerle ilgili olarak bir görüş belirtilmesine dahi karşı çıkmaktadır. Hadîs rivâyet edince orada bulunanlardan biri “fûlân da şöyle şöyle dedi” deyince İbn Sîrîn “Ben sana Hz. Peygamber'den rivâyette bulunuyorum, sen ‘fûlân ve fûlân şöyle şöyle dedi’ diyorsun! Seninle ebediyen konuşmayacağım” diyerek çok sert bir tepki göstermiştir³⁸².

Kâdî Şurayh'ın (ö. 78/697) da re'y kullanmaya karşı çıktığı rivâyet olunmaktadır. Bazı kaynaklarda onun “Sünnet sizin şu kıyasınızın önüne geçmiştir; sünnete uyun, bid'at çıkarmayın; çünkü esere yapıştığınız sürece sapıtmazsınız” dediği nakledilmektedir³⁸³.

eş-Şa'bi'nin (19/640-103/721) rivâyetine göre Kâdî Şurayh'la (ö. 78/697) Murâd kabilesinden bir adam arasında geçen tartışmada Şurayh konunun sorgulanmasına ve nedeni üzerinde durulmasına karşı çıkmaktadır. Rivâyet edildiğine göre Murâd kabilesinden bir kişi Şurayh'a “Parmakların diyeti nedir?” diye sorar. “Tam diyetin yüzde biri” cevabını alınca da küçük parmakla baş parmağı birleştirerek “Sübhanallah! Bunlar hiç eşit mi?” diye itiraz eder. Bunun üzerine Şurayh “Sübânallah! Senin kulağın ve elin eşit mi? Kulağı saç, takke ve sarık örter; onunki de yarım diyet, elininki de. Yazık sana! Sünnet kıyasınızı geçmiştir. Uyun, yeni hüküm aramayın. Esere sarıldığınız sürece sapıtmazsın” der³⁸⁴. Ayrıca bu olayı anlatan eş-Şa'bi'nin, öğrencisi Ebû Bekr el-Huzeli'ye; “Ey Huzelî! En dindarınız ve

bir şeydir' anlamında bir cümle nakleder) ; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 254. İbn Şubrume'nin de aynı anlamda bir sözü olduğu nakledilmektedir. Bkz. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 257.

³⁸⁰ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 58-59; no: 196)

³⁸¹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19 (I, 50, no: 142, 143).

³⁸² ed-Dârimî, el-Mukaddime, 40 (I, 97; no: 447).

³⁸³ Ebû Yûsuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzaî*, s. 131; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

³⁸⁴ ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204); Şurayh'ın “Sünnet kıyasınızı geçmiştir. Uyun, bid'at çıkarmayın. Esere sarıldığınız sürece sapıtmazsınız” kısmını el-Evzaî de nakletmiştir. Bkz. *Siyeru'l-Evzaî*, VII, 368 (*el-Umm*'un içerisinde); Ebû Yûsuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzaî*, s. 131; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

beşikteki bebeğiniz öldürülmüş olsalar diyetleri eşit mi?” diye sorduğu, “Evet” cevabını alınca da “Peki kıyas nerede kaldı?” diyerek, kıyasın anlamsız bir şey olduğunu vurgulamaya çalıştığı rivâyet edilmektedir³⁸⁵.

Katâde'nin (ö. 118/736) otuz³⁸⁶ hatta kırk yıldır re'yi ile hüküm vermediğini hem kendi hem de başkaları bir övünç olarak ifade etmişlerdir³⁸⁷.

Mekke'li alimlerden Atâ b. Ebî Rabâh'ın da (ö. 114/732) re'ye karşı çıktığı belirtilmektedir. Kendisine sorulan bir soruya “bilmiyorum” diye cevap verince, “re'yinle söylesen olmaz mı?” dediklerinde “reyimin yeryüzünde din kılınmasından Allah'dan haya ederim” diye karşılık verdiği rivâyet edilmektedir³⁸⁸.

Re'y kullanmaya karşı çıkanlar, bu düşüncelerini aktarmakla kalmamışlar, insanları re'y kullananlardan uzak tutmaya çaba harcamışlardır. Talebesi ez-Zibirkân'ın naklettiğine göre Ebû Vâil (ö. 82/701) kendisini ehl-i re'yle, onun ifadesiyle ashab-ı eraeyte ile, oturmasını yasaklamıştır³⁸⁹. Kıyas yapanlar ya da re'y kullananlarla oturup kalkmayı hoş görmeyen sadece Ebû Vâil değildir. eş-Şa'bî'nin (19/640-103/721) de: “Kıyasçılarla oturup kalkmayın ki helâli haram ve haramı helal kılmayasınız” dediği rivâyet edilmektedir³⁹⁰.

Re'y ve kıyasa karşı çıkanlar, geçmiş milletlerden örnekler vermek suretiyle ifadelerini daha etkili hale getirmek istemişlerdir. Nitekim Urve b. ez-Zubeyr'in (ö. 94/712) “Sizden önceki İsrailoğulları re'ylere ile hükmettikleri için helak oldular. İşleri yolundaydı. Ne zaman ki aralarında yaşamaya başlayan esirlerin çocukları çıkıp işleri kendi re'ylere ile çözdüler, işte o zaman hem kendileri sapıtı ve hem de başkalarını sapıttılar” dediği rivâyet edilmiştir³⁹¹.

Bu rivâyetin bir benzeri ez-Zuhrî'ye atfedilmektedir. İbn Vehb'in rivâyet ettiğine göre insanların re'yden dolayı içine düştükleri durum ve onların sünnetleri

³⁸⁵ ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204).

³⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İtel*, II, 222 (1591).

³⁸⁷ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45; no: 107); ez-Zehebî, *Siyer*, V, 273; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, XXIII, 509.

³⁸⁸ ed-Dârimî, Mukaddime, 17 (I, 45; no: 108).

³⁸⁹ ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59; no: 200); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146.

³⁹⁰ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 184; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 257.

³⁹¹ ed-Dârimî, Mukaddime 17 (I, 47; no: 122) İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 136, 138; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55el-Hatîb, *Târîhu Bağdat*, XIII, 413-414; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 74.

bırakmaları konusu gündeme geldiğinde ez-Zuhrî, “Yahûdiler ve Hristiyanlar re’yi türetip ona tabi olmaya başlayınca ellerindeki ilimden sıyrıldılar” demiştir³⁹².

Re’y kullanmayı boş bir çaba olarak gören Eyyûb es-Sahtiyânî’ye (ö. 131/748) “Niçin re’y kullanmıyorsun?” diye sorulunca bunu ilginç bir temsille şöyle anlatmıştır. Merkebe “niçin geviş getirmiyorsun?” demişler o da “boş yere geviş getirmeyi sevmiyorum” diye cevap vermiştir³⁹³. Eyyûb bu benzetmesiyle, re’yle çözüme ulaşılamayacağına inandığını ve dolayısıyla bu yöndeki çabaları da gereksiz uğraş olarak gördüğünü anlatmak istemiştir.

Re’ye aşırı karşı olanların isimlerine dikkat edildiğinde onların çoğunluğunu, hadîs rivâyetine yoğunlaşan veya tüm problemlerin çözümünü rivâyetlerde arayanların oluşturduğu görülecektir. Bu kimseler, resmi ya da gayri resmi olarak insanların sorularına çözüm üretme durumunda olmamışlardır. Yine onların zamanın ya da şartların değişmesiyle yeni çözümlerin bulunması gerektiği düşüncesinde olmamışlardır. Çünkü re’ye karşı çıkan İbn Sîrîn’e bir şey sorulduğu zaman “Bende bu konuda itham ettiğim re’yden başka bir bilgi yoktur” dermiş. “Bu konuda kendi re’yini söyle” denilince “Re’yimin sabit kalacağını bilsem söylerdim; ancak bu gün bir görüşte yarın başka bir görüşte olup insanları evlerinde arama durumunda kalmaktan korkarım” diye karşılık vermiş³⁹⁴.

Bu tür yaklaşımı benimseyenleri, savundukları düşünceleri dikkate alarak, ehl-i hadîsin ilk temsilcileri olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü problemlere çözüm üretme aracı olan re’yi, bir inanç meselesi haline getirdikleri anlaşılmaktadır.

Re’ye mutlak karşı olanları bir bölgeyle sınırlamak da mümkün değildir. Görüşlerini naklettiğimiz isimlere baktığımızda ağırlıklı olarak Hicaz bölgesi alimleri olmakla birlikte, hemen her bölgeden isme rastlamaktayız. Kendisinden re’ye karşı olumsuz pek çok şey nakledilen bazılarından ise aynı zamanda re’yi tasvip eden açıklamalar da gelmiştir. Bu tür çelişkileri ve muhtemel nedenlerini ilerleyen sayfalarda inceleyeceğiz.

³⁹² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 138; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 74. İbnü'l-Kayyim, birkaç sayfa ilerde çok az bir lafız farkıyla rivâyeti tekrar vermektedir. Bkz. *İ'lâm*, I, 78.

³⁹³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 145; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 53.

³⁹⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 32.

2.3.2.2.2. Mu'tedil Karşıtlık

Tâbiûndan bazı alimler re'y kullanımı konusunda, mutlak karşı olanlar kadar katı davranmamışlardır. Ancak bunlar fazlaca ihtiyaç hissetmedikçe re'y kullanma taraftarı da olmamışlardır.

Re'ye mu'tedil karşı olanlar, re'y kullanımıyla hata yapılabileceğini, yanlış kararlar verilebileceğini düşünmektedirler. Bu nedenle re'yleriyle verdikleri hükümleri başkalarıyla paylaşmaktan kaçınmışlardır.

Medineli yedi fakîhden biri olan Sâlim b. Abdillâh'ın (ö. 106/724) re'yin değişkenlik özelliğini hesaba katarak, re'yi ile hüküm vermeyi çok fazla istemediğini şu olaydan anlamaktayız. Bir adam gelip kendisine bir soru sorar; Sâlim “Bu konuda bir şey duymadım” diye cevap verir. Adam “ben senin re'yine de razıyım” deyince Sâlim “belki ben sana bir görüş söylerim; sonra sen gidersen ben başka bir görüşü benimserim ama seni bulamam” der³⁹⁵. Aslında re'ye mutlak karşı olan İbn Sirîn'in benzer bir soruya verdiği cevabı hatırlarsak, Sâlim'in re'ye mutedil yaklaştığını daha rahat anlayabiliriz. Çünkü yukarıda İbn Sirîn, re'yinin din edinilmesinden dolayı Allah'dan haya ettiğini söylemiş ve re'yi ile hüküm vermemişti. Sâlim ise, re'yle çözüm bulacağını, fakat daha sonra yine re'yi ile farklı bir sonuca ulaşabileceğini de ifade etmektedir. Sâlim'in re'yi ile hüküm vermemesinde re'yin rivâyetler gibi sabit olmayacağı düşüncesi etkili olmuştur. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki, re'y taraftarları da verdikleri hükümlerin mutlak doğru olduğunu hiçbir zaman iddia etmemişlerdir.

Abdullah b. Vehb'in naklettiğine göre bir adam Kâsım b. Muhammed'e (ö. 107/725) bir soru sormuş, cevabını öğrenince de yanından ayrılmıştır. Adam yanından fazla uzaklaşmadan Kâsım geri çağırılmış ve ona “Kâsım bu doğrudur diye iddia etti deme. Ama zorunlu kalırsan verdiğim hükmü uygulayabilirsin” demiştir³⁹⁶. Yine onun “Re'y kullanırım, ancak bu reyimin hak olduğunu söyleyemem” dediği de nakledilmiştir³⁹⁷. Burada Kâsım'ın re'ye itidalli yaklaştığını görmekteyiz. Onun bu tutumundan re'yin mutlak doğru olduğunu kabul etmediği ancak, zorda kalındığında da kullanılacak bir araç olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.

³⁹⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 32; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55-56.

³⁹⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 144; İbnü'l-Kayyim, *İlâm*, I, 78.

³⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 187.

Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi, bu grubun çoğunluğunu ehl-i hadîsin öncüleri konumunda olan fakihler oluşturmaktadır. Bunları, çoğunluğunu hadîsçilerin oluşturduğu re'ye mutlak karşı olanlardan ayırmak gerektiğini düşünmekteyiz. Her ne kadar bunlar da, diğer grupta olanlar gibi, re'y kullanmaktan uzak dursalar da, gerektiğinde re'yle hüküm vermişler ya da vermek zorunda kalmışlardır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi bunların fakîhlik yönü, yani halkla iç içe olma durumları, diğerlerine nazaran daha fazladır. Bir başka ifadeyle, bu kimselerin düşüncelerinin pratiğe hüküm olarak yansımaları birinci gruba göre daha fazladır. Abdullah b. el-Mubârek'in "Dayanağın esere (rivâyetlere) olsun. Hadîsi tefsir edecek kadar re'ye başvuru"³⁹⁸ ifadeleri bu grubun yaklaşımını özetler mahiyettedir.

İbn Teymiye de bu ekolün, sadece hadîsleri dinlemek, yazmak yahut rivâyet etmekle meşgul olmayıp daha çok onları ezberleme, bilme, iç ve dış anlamlarını anlama ve bunlara uymaya özen gösteren insanlardan oluştuğunu belirtmektedir³⁹⁹.

Naklettiğimiz bilgilerden de rahatlıkla görüleceği gibi, tâbiûn alimlerinin re'yle ilgili tutumlarında bazı çelişkili bilgiler dikkat çekmektedir. Re'y kullandığı bilinen, ya da re'yi ile verdiği hükümler eserlerde yer alan bazı alimlerden re'yi kötüleyici türde ifadeler nakledilmektedir. Bu ciddi bir çelişkidir. Buna nasıl yaklaşmamız üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

2.3.2.3. Re'yle İlgili Çelişkili İfadeler, Tutumlar ve Muhtemel Nedenleri

Bazı tâbiûn alimlerinden hem re'yi yeren hem de öven ifadeler nakledilmiştir. Re'ye karşı olduğu iddia edilen alimlerin tam tersine re'yi tasvip eden sözlerine ya da re'yle verdiği hükümlere eserlerde rastlamaktayız. Yine aynı şekilde re'y kullandığı herkesçe malum olan bazı alimlerden de re'yi ya da kıyası kötüleyici tarzda ifadeler nakledilmektedir. Bu alimlerin tutum ya da ifadelerinden hangisi gerçeği yansıtmaktadır? Bir kimse hüküm verirken hem re'ye müracaat edip hem de re'y aleyhine konuşmuş olabilir mi?

Burada elbette bütün tâbiûn alimlerinin re'yle ilgili hem olumlu hem de olumsuz tüm düşüncelerini verecek değiliz. Önemli gördüğümüz, konunun anlaşılmasına yeterli olabilecek düzeyde bazı örnekler vererek, buradaki ciddi

³⁹⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 132, 137, 144; el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 164.

³⁹⁹ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 219 (İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantuk*, s. 81'den naklen).

probleme parmak basmakla yetineceğiz. Bu örneklerimizin bir kısmını, özellikle re'ye kesinlikle karşı olduğu iddia edilen şahısların, aksi yöndeki tutum ve ifadelerinden seçmeye çalıştık. Yine aynı şekilde re'y kullandığı aşikar olan bazı alimlerden de re'yi kötileyen tarzda nakiller yapılmıştır. İkinci grup örneklerimizi de bu tür şahıslardan seçmeye çalıştık.

Tarihte re'ye karşı sert tutumuyla tanınan kimselerin başında eş-Şa'bî (19/640-103/721) gelmektedir. Re'ye aşırı karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

eş-Şa'bî'den (ö. 103/721) re'y ve kıyası mutlak olarak kötileyici bu tür nakiller yapılmasına karşın, onun bazı ifadelerinin bu aşırı tutumuyla çok da örtüşmediğini görmekteyiz. Nitekim eş-Şa'bî'nin "Sığırın zekâtında kırkı aşınca kıyası esas alırız"⁴⁰⁰ derken bu konuda kıyasla hareket edeceğini belirtmiştir. Yine ona göre yargılama sırasında muhkem ayet, uyulan sünnet ve içtihat ürünü re'y olmak üzere üç şeye dayanılması gerekmektedir"⁴⁰¹.

Bazı rivâyetlerde zaman zaman ona 'eraeyte' lafzıyla kanaatini öğrenmek için sorular yöneltildiği, onun da bunları cevapladığı nakledilmektedir⁴⁰². Hatta bir defasında re'yi ile verdiği hükümden sonra onun "İsabet mi ettim yoksa hata mı bilemiyorum" dediği nakledilmiştir⁴⁰³. Eğer söylenildiği gibi eş-Şa'bî katı bir re'y karşıtı olsa bu soruları garip karşılayarak cevaplamaması gerekirdi.

Bunlara ilaveten bazı rivâyetlerde ise onun akli kullanmanın öneminden bahsettiği ve re'y sahibi olmamayı bir eksiklik olarak nitelendirdiği ve böyle eksik bir yönü olan alimden uzak durulması gerektiğini söylediği yer almaktadır⁴⁰⁴. Hatta Ahmed Hasan'ın tespitine göre, re'ye dayanarak hüküm verilmesini içeren bir çok haberin isnadında eş-Şa'bî yer almaktadır⁴⁰⁵.

Onunla ilgili olarak, bazı kaynaklarda şöyle bir bilgi yer almaktadır: "İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ve eş-Şa'bî kendi zamanlarında Kûfe ehlinin fakîhi ve müftisi

⁴⁰⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 66.

⁴⁰¹ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 67; Benzer bir ifade Hz. Peygamber'in hadîsi olarak nakledilmiştir. bkz. Ebû Davud, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, el-Ferâiz, 1 (III, 306-307, no: 2885); İbn Mâce, *es-Sunen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İstanbul, 1992, el-Mukaddime, 8 (I, 21, no: 54).

⁴⁰² قال سئل الشعبي رأيت لو أن سيدها وقع عليها؟ قال ليس بزوح Abdurrazzâk, VII, 247 (12999)

⁴⁰³ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 68.

⁴⁰⁴ el-Mizzî, *Tehzîb*, XIV, 36-37; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 307.

⁴⁰⁵ Bkz. Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 154.

idiler”⁴⁰⁶. Bir fakihin re’y kullanmadan, sadece naslara dayanarak, verdiği hükümler yeni ortaya çıkan problemlerin çözümünde nasıl yeterli olabilecektir? Yine o Ömer b. Abdilazîz döneminde Kûfe’de kadılık makamına getirilmiştir⁴⁰⁷. Bir hakim nasıl olur da re’y kullanımından kaçınabilir? Dolayısıyla sonraları ona atfedilen haberlerden ortaya çıkan tasvir, tarihi olarak doğru görünmemektedir⁴⁰⁸.

Nitekim bazı alimler eş-Şa’bî’nin (19/640-103/721) fakihliğini ve kadılığını göz önünde bulundurmuş olacaklar ki ifadelerini ve tutumunu onunla ilgili genel kabulün aksi istikametinde yorumlamışlardır. Abdurrahman b. Ebî Hâtim’e, eş-Şa’bî’nin Hz. Ali’den rivâyet ettiği ferâiz meselesi hakkında sorulunca, o şöyle demiştir: “Bana göre eş-Şa’bî bunu Ali’nin sözüne dayanarak kıyaslamıştır. Yoksa ben Ali’nin bu mesele üzerinde o kadar çok durduğunu zannetmiyorum”⁴⁰⁹. Bu rivâyetten İbn Ebî Hâtim’in eş-Şa’bî’nin kıyasla hüküm verdiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

el-Cassâs da eş-Şa’bî’nin mutlak re’y karşıtı olmayıp, aksine hüküm verirken re’y kullandığından o kadar emindir ki, şöyle bir yargıda bulunabilmiştir: “Hammâd b. Ebî Suleyman ve Hakem b. Utbe ve (re’y ve kıyasa başvurduğu malum) sonraki diğer bazılarının kıyasa başvurduğunu bildiğimiz gibi eş-Şa’bî’nin de başvurduğunu öyle biliyoruz”⁴¹⁰. el-Cassâs, eş-Şa’bî’nin kıyasla haramın helal, helalin haram yapılacağı yönündeki ifadesini ve kıyasa başvurmadığı yolundaki rivâyetleri ise, onun her şeyde kıyası caiz görmediği şeklinde yorumlamakta ve şöyle devam etmektedir; “Biz de zaten her konuda kıyas câizdir demiyoruz. Kıyası yalnızca hakkında nas bulunmayan konularda câiz görüyoruz. O sadece nassın mübah saydığını haram, yahut haram saydığını helâl gösteren kıyasa karşı olmuştur. Çünkü eş-Şa’bî’nin ictihat ve kıyas konularındaki görüşü gizli kalmayacak kadar açıktır”. el-Cassâs bu yorumlarını ifade ettiği yerde, şöyle ilginç bir de iddia ortaya atmaktadır: “Kûfe fâkihlerin çoğuna kıyas metodunu eş-Şa’bî ve akranları öğretmiştir”⁴¹¹

⁴⁰⁶ ez-Zehabî, *Siyer*, IV, 521; es-Suyûtî, *Tabakâtu’l-Huffâz*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, 1996, s. 38.

⁴⁰⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 252.

⁴⁰⁸ Hasan, *Age*, s. 155.

⁴⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 324; el-Mizzî, *Tehzîb*, XIV, 36.

⁴¹⁰ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 67.

⁴¹¹ el-Cassâs, *Age*, ay.

el-Cassas, eş-Şa'bî ile ilgili yukarıda naklettiğimiz yorumunda yalnız da değildir. İbn Abdilberr de onunla ilgili olarak aynı kanaati paylaşmakta ve eş-Şa'bî'yi, hakkında nas bulunmayan konularda re'yini ve kıyası kullanarak hüküm veren Kûfe ehli arasında zikretmektedir⁴¹².

Kendisinden nakledilen bilgiler ve verdiği hükümler dikkate alındığında bizce de eş-Şa'bî'nin mutlak kıyas ve re'y karşıtı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zaten bir fakîh ve kâdî olması nedeniyle o ancak re'yin mutedil karşıtı olabilir⁴¹³.

Re'ye karşı olanların görüşlerini incelerken Katâde (ö. 118/736), Mesrûk (ö. 63/682) ve İbn Sîrîn'in re'ye karşı pek çok görüşünü nakletmiştik. es-Serahsî, sahâbenin, tâbiûnun, sonraki din imamlarının ve salihlerin re'y ile kıyasa cevaz verdiklerini belirttikten sonra söz konusu bu üç ismin kıyası kabul etmediklerini ifade eden rivâyetleri onlara iftira olarak nitelemekte ve şöyle demektedir: “Şerîata hüküm koymanın bir yolu olarak kıyası Allah Rasûlü ve ashâbının kullandıklarına dair rivâyetler sabit olmuşken, bu zatların Hz. Peygamber ve ashâbına muhalefet kastı güttüklerini söylemek doğru olmaz”⁴¹⁴.

Bu üç isimden neredeyse hiç re'y kullanmadığı belirtilen Muhammed b. Sîrîn'in⁴¹⁵ kıyas aleyhine “İlk kıyas yapan iblistir; güneş ve aya da ancak kıyas yoluyla tapılmıştır”⁴¹⁶ dediği nakledilmektedir. el-Cassâs'a göre İbn Sîrîn bu sözle, sahih temeller üzerine kurulmayan fâsid kıyasları kasdetmiştir; zira onun sahih kıyasları meşru' görmediğini sanmak doğru değildir⁴¹⁷.

Yine o, Hz. Ebû Bekr'in problem çözme yöntemini “Hz. Ebû Bekr, bir mesele ile karşılaştığında, hakkında Allah'ın Kitab'ında bir esasa (asl) ve sünnette de bir rivâyete (eser) rastlayamazsa reyile içtihad eder, sonra da 'bu benim re'yimdir, eğer doğruysa Allah'tan, yanlış ise bendendir o zaman Allah'tan istiğfar dilerim'

⁴¹² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 62.

⁴¹³ Bazı rivâyetlerde onun insanların en fakîhi olduğu yer almıştır. Bkz. el-Mizzî, *Tehzîb*, XIV, 34-35; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 299.

⁴¹⁴ es-Serahsî, *Usûl*, II, 119.

⁴¹⁵ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45, no: 105); Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 360 (2517); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 185; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 62. İbn Sîrîn için yapılan bu türlü nitelermeler Ebû Seleme b. Abdîrrahman hakkında da yapılmaktadır. Bkz. el-Cassâs, ay. Tâbiûn alimlerine yapılan bu tür nitelermelerle ilgili olarak ayrıca bkz. Gürler, s. 59.

⁴¹⁶ İbn Ebî Şeybe, VII, 253 (35806); ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 58; no:195); el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 62; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 76; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 185; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 32; İbnü'l-Kayyim, *İlâm*, I, 254.

⁴¹⁷ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 66.

derdi” söyleriyle dile getirmektedir⁴¹⁸. Ebû Bekr’in yöntemini bu ifadelerle nakleden ve üstelik sahâbenin uygulamalarına sıkı sıkıya bağlılığı bilinen birinin bu derece re’y karşıtı olduğunu söylemek zordur.

İbn Sîrîn’den nakledilen “İlk kıyas yapan iblistir; güneş ve aya da ancak kıyas yoluyla tapılmıştır” sözü Kûfe kadısı İbn Şubrume (ö. 144/761)’ye de isnad edilmiştir⁴¹⁹. Fakat İbn Şubrume’nin fikhî düşünceleri, hukukî sorumluluğu ve uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda böyle bir ifadeyi kullanması mümkün görünmemektedir. Öte yandan onun “Allah’ın kitabındakilerle hüküm ver, farzdır bu; benzerlerle ve kıyaslarla da hükmet” anlamında bir beyit söylediği de nakledilmiştir⁴²⁰.

Re’ye karşı olduğu iddia edilen ve kendisinden bu yönde nakillerde bulunan tâbiûnun önemli isimlerinden biri de Kâdî Şurayh’tır (ö. 78/697)⁴²¹. Ancak Şurayh’ı kadı olarak tayin ederken Hz. Ömer’in ona verdiği bir talimattan söz edilir. Biraz farklı şekillerde nakledilen bu talimatta Hz. Ömer Şurayh’a, kendisine gelen davaları önce Allah’ın Kitab’ına göre, onda yoksa Rasûlullah’ın sünnetine göre, onda da yoksa insanların görüş birliğine vardıkları hükme göre, böyle bir hüküm de yoksa istediği şekilde, yani ya re’yi ile çözmesini ya da tehir etmesini tavsiye etmiştir⁴²². Hatta bazı rivâyetlerde tehir etmesinin, re’yi ile çözmesinden daha hayırlı olduğunu ifade ettiği yer almaktadır⁴²³. Bu mümkün olabilir mi? Bir hakim kendisine gelen davaya çözüm üretmezse adalet nasıl temin edilecektir? Ya da insanlar arasındaki hukukî problemler nasıl çözülecektir? İleride de göreceğimiz gibi Şurayh pek çok kez re’yi ile hüküm vermiştir. Zaten altmış yıl kadılık yapan bir kimsenin re’y kullanmadan bu görevini yürütebilmesi bizce pek mümkün görünmemektedir.

Re’ye karşı kendisinden pek çok olumsuz görüş nakledilen alimlerden biri de Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)’dir⁴²⁴. Oysa Ahmed b. Hanbel, el-Hasan el-Basrî ve

⁴¹⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 50-51.

⁴¹⁹ el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 186; İbnü’l-Kayyim, *İlâm*, I, 257.

⁴²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 125 (773); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 204; ayrıca bkz. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 186.

⁴²¹ el-Evzâî, *Siyeru’l-Evzâî (el-Umm’un içerisinde)*, VII, 368; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 22 (I, 59, no: 204).

⁴²² İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 56.

⁴²³ İbn Abdilberr, *Câmi*, ay.

⁴²⁴ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45, no: 108).

Atâ'yı tâbiûndan en fazla fetvâ veren iki kişi olarak tanıtmaktadır. Yine o, Atâ'nın Mekke'nin müftüsü olduğunu da ifade etmektedir⁴²⁵.

Hakkındaki bu kanaatlerin dışında, eserlerde pek çok konuda Atâ'nın re'yelerine rastlamaktayız. Meselâ kaynaklarda yer aldığına göre bir gün Atâ, şehitlerin yıkandığını ve kefenlendiğini görmedim deyince talebesi İbn Cureyc: Peki, onların cenaze namazlarının nasıl kılınacağı hususunda ne dersin/re'ye'de bulunursun? diye sormuş. Atâ da: Şehit olmayanlar üzerine nasıl namaz kılınıyorsa, şehit olanlar üzerine de o şekilde namaz kılınır diye cevap vermiştir⁴²⁶.

Ayrıca o, bir cenazenin gece vakti defnedilip edilemeyeceğine yönelik bir soruya, kendi re'yine başvurarak, bunda bir sakınca olmadığını söylemiştir⁴²⁷. Yine Atâ, emzirme konusunda bir görüş belirtmiş, bunun üzerine İbn Cureyc (ö. 150/767) de merak ederek bu senin rey'in midir? diye sorduğunda o "evet" diye cevap vermiştir⁴²⁸.

Re'ye aşırı karşı olmamakla birlikte, re'y konusunda olumsuz görüşleri nakledilenlerden biri de ez-Zuhrî (ö. 124/742)'dir. Bununla birlikte onun re'yi ile verdiği pek çok hükme çeşitli eserlerde rastlamaktayız. Örneğin, cenînle ilgili bir konuda, kendi görüşüyle hüküm vermiştir. Bebeğin hapsirmasının onun canlılığı (canlılığın belirmesi) anlamına geleceğini *عندي* lafzını kullanarak (ولا يرث الجنين ولا يتم عقله) "Cenin, canlılık emaresi gösterinceye kadar (ağlama, hapsirma) mirasçı olamaz ve diyeti tam olamaz. Şayet hapsirirsa (veya bebek doğduğu andaki çıkardığı ağlama sesi) o bana göre canlılık emaresidir" şeklinde ifade etmiştir⁴²⁹.

Bu başlık altında buraya kadar verdiğimiz örneklerin hemen tamamı re'ye aşırı ya da mutedil olarak karşı çıktığı iddia edilenlerle ilgilidir. İşin daha ilginç, re'y kullandığı aşikar olan, eserlerde re'yi ile verdiği pek çok hüküm nakledilen, bu nedenle bizim de re'y taraftarları arasında zikrettiğimiz şahıslardan da re'yi kötüleyen ifadelerin nakledilmiş olmasıdır.

⁴²⁵ es-Suyûtî, *Tedrib*, II, 213.

⁴²⁶ Abdurrazzâk, V, 273.

⁴²⁷ Abdurrazzâk, III, 520 (6548).

⁴²⁸ Abdurrazzâk, VII, 458 (13883)

⁴²⁹ Abdurrazzâk, X, 63 (18359).

Meselâ, “Re’y sahipleri sünnetin düşmanlarıdır. Onlar hadîsleri hıfzedemedikleri için re’yle hükmettiler; sonuçta hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar”⁴³⁰ ifadesi sahâbe arasında re’yi ile çokça hüküm veren Hz. Ömer’den⁴³¹ ve yine re’y konusunda onunla aynı tutumu sergileyen tâbiûndan İbrahim en-Nahaî’den nakledilmektedir⁴³². Yine re’y kullanmasıyla meşhur Abdullah b. Mes’ûd’a da re’yi kötüleyen ifadeler nispet edilmiştir⁴³³. Bu da böylesine zıt bir durumun tâbiûn ile sınırlı olmadığını göstermesi açısından oldukça ilginçtir⁴³⁴.

Öte yandan Hz. Ömer’e de nispet edilen “Ashabu’r-re’y’den sakının! Zira onlar ashâb-ı sünenin düşmanlarıdır” ifadesi tarihî açıdan da oldukça problemli gözükmektedir. Çünkü Hz. Ömer döneminde henüz böyle toplulukların teşekkül etmediği herkesçe kabul edilen bir gerçektir.

İbrahim en-Nahaî’nin (ö. 96/715) re’ye karşı olumsuz tavır sergilediğiyle ilgili yalnızca bu rivâyet yoktur. Meselâ A’mes’in (ö. 147/764) onun hakkında “İbrahim kesinlikle reyî ile konuşmazdı” dediği de nakledilmektedir⁴³⁵. Re’yi ile pek çok hüküm veren en-Nahaî için dahi böyle söylenilmesi ya da ondan re’yi kötüleyici nakillerin yapılması konunun dikkatli bir şekilde ele alınmasının gerekliliğini göstermektedir. Tezimizin birinci bölümünde ulaştığımız sonuçlardan da hareketle bunun birkaç nedeni olduğunu düşünmekteyiz.

Birincisi, re’y karşıtları re’yi ile hüküm verdiği herkesçe bilinen, güvenilir kimselere re’yi kötüleyici tarzda ifadeler nispet ederek, re’y-hadîs tartışmalarında üstünlük sağlayacaklarını düşünmüş olabilirler. Daha açık ifade ile, re’y karşıtları bunları düzmece bir isnadla re’yi ile hüküm vermiş olan önemli simalara nispet etmiş olabilirler. Çünkü sadece tâbiûn için değil, sahâbeden de re’yi ile hüküm verdiği malum kişilerden re’yi kötüleyici tarzda ifadeler nakledilmiştir. Örneğin, re’yle

⁴³⁰ ed-Dârekutnî, *Sunen*, IV, 146; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 64-65; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 135; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 180-182; a.mlf, *Şeraf*, s. 7; es-Serahsî, *Usûl*, II, 121, 132.

⁴³¹ el-Cassâs, bu ifadenin Hz. Ömer’den sahih bir tarikle gelmediği kanaatindedir. Bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 64.

⁴³² Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222. Bu söz İmam Mâlik’e de nispet edilmektedir. Bkz. Ebû Nuaym, *Age*, VI, 327. en-Nahaî’ye re’yi kötüleyen başka ifadeler de nispet edilmektedir. Bkz. Ebû Nuaym, *Age*, IV, 222-223.

⁴³³ Bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 182.

⁴³⁴ Benzer bir ifade yine re’y kullanmasıyla meşhur İbn Mes’ud’a nispet edilmektedir. Bkz. es-Serahsî, *Usûl*, II, 121; Bu rivâyetler hakkında önemli bir değerlendirme için bkz. Ünal, İ. Hakkı, *Ebû Hanîfe*, s. 34.

⁴³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 360 (2518); ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45; no:106).

hüküm verdikleri bilinen Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'dan (ö. 68/687) reyî kötöleyen ifadeler rivâyet edilmiştir⁴³⁶.

Sahâbeye özellikle Hz. Ömer'e re'y aleyhinde isnad edilen rivâyetleri nakleden İ. Hakkı Ünal bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Re'yi kötöleyen bu kabil rivâyetlerin Ömer gibi re'yi çok kullanan, re'yelerinde genellikle musûb olan ve hadîs iksârını şiddetle meneden bir sahâbîden nakledilmiş olması, bunlara ihtiyatlı bakmamızı zaruri kılmaktadır. Çünkü o, Irak medresesinin temeli sayılan Abdullah b. Mes'ûd'un en çok taklit ettiği sahâbîdir ve Hicaz'da bulunmasına rağmen düşünce tarzı Iraklıların düşünce tarzına çok benzemektedir"⁴³⁷.

Tâbiûn için de aynı durum söz konusudur. Re'yi ile pek çok hüküm verdiği bilinen İbrahim en-Nahaî ve bazı alimlere re'yi kötöleyen ifadeler nispet edilmiştir. Hatta re'yi kötöleme konusunda kendisinden en ağır ifadeler nakledin eş-Şa'bî'yi de aynı bağlamda değerlendirmek gerektiğini düşünmekteyiz. İleride pratik olaylarla ilgili yorumlarını verirken de göreceğimiz gibi eş-Şa'bî kesinlikle mutlak re'y karşıtı değildir. Çünkü pratikte re'yi ile hüküm verdiği pek çok örnek vardır. eş-Şa'bî'nin bu yönünü dikkate alan Schacht da, onun adının, hadîs ekolü tarafından, eski Iraklıların doktrinleri olan re'y ve kıyası düşmanca ifadelerle kötölemek gayesiyle kullanıldığı kanaatindedir⁴³⁸.

Tâbiûnun re'yle ilgili tutumları konusunda ileri sürülen bilgilerin çelişkilerle dolu olduğu tespitini yapan Ünal bu görüşünü: "Tâbiûn döneminde de Hz. Peygamber va sahâbe devrinde olduğu gibi akıl yürütme, muhakeme yapma ve olayları birbirine kıyas etme şeklinde re'y kullanımı, hadîsçiler tarafından olsun, re'yci olarak bilinen kimseler tarafından olsun, kullanılmış olmasına rağmen, karşılıklı hücumların muhtelif şekillerde devam ettiğini..." ifadeleriyle dile getirmektedir⁴³⁹.

Re'y-hadîs mücadelesinde re'y ehline doğrudan yapılan saldırıların yanında dolaylı olarak da farklı karalamalar yapılmıştır. Re'yi ile meşhur kimselerin değerini düşürmek ve onlardan istifadeyi engellemek amacıyla isimleri, gerçekte olmadığı halde, bazı yerlere sokulmuştur. Örneğin muhtelit (yaşlılık vb nedenlerle rivâyetleri

⁴³⁶ Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 53-56); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 134-136; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 180-182; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 64.

⁴³⁷ Ünal İ. Hakkı, *Ebû Hanîfe*, s. 34.

⁴³⁸ Schacht, *The Origins*, s. 230.

⁴³⁹ Ünal, İ. Hakkı, *Age*, s. 36.

karıştırması) olanlar için yapılan listede onların isimlerine yer verilmiştir. Burada normal bir ilmi faaliyetin ötesinde bir iş yapıldığı kanaatinde olan Babanzâde'nin dediği gibi “Bunlardan Sufyan b. Uyeyne ile Rabâtu'r-Re'y'in (ö. 136/753) ve Ebû Bekr el-Kâtî'nin tegayyür-i halleri hakkındaki (bu kimselerin hafıza durumlarının bozulduğuna dair) rivâyetler hayli söz götürür. Hele Rabîa hakkındaki söz iftira gibi görünüyor”⁴⁴⁰. Babanzâde'nin bu ifadeleri ile ilgili olarak M. Hayri Kırbaşoğlu şöyle bir yorum yapmaktadır: “Bu sözler karşısında insan kendi kendine sormadan edemiyor: Rabîa'ya iftira eden kim? Herhalde bunlar İslâm düşmanı zındıklar değildi. Hiç şüphe edilmesin ki, ona bu iftirayı yapanlar –muhtemelen de Rabia re'y taraftarı olduğu için- bir takım muhaddislerden başkası değildi...”⁴⁴¹.

Ahmed Emîn (ö. 1374/1954) ise re'yin medhi ve zemmi yönündeki çelişkili rivâyetleri ehl-i re'y ve ehl-i hadîs gruplarının uydurmasına bağlamaktadır⁴⁴². Biz de bu rivâyetlerin, en azından bir bölümünün, uydurma olduğu kanaatindeyiz.

Re'y konusunda yaşanan tezatın muhtemel nedenlerinden ikincisi, re'y konusunda olumsuz ifadeler sergileyenlerin, bu ifadeleriyle, nassa aykırı re'y ya da nas bulunduğu kullanılan re'yi kastetmiş olabilecekleridir. Bu da re'y konusundaki tezatın nedenleri üzerinde duran alimlerin altını çizdiği önemli hususlardandır.

Özellikle zamanın ilerlemesiyle sınırlı naslarla sınırsız olaylara çözüm bulunamayacağını farkında olan alimler, kıyas yapmanın ya da re'y kullanmanın kaçınılmaz olduğunu gördüklerinden, kıyas ve re'y aleyhine kendilerinden öncekilerden nakledilen sözleri sürekli bu şekilde te'vil yoluna gitmişlerdir⁴⁴³. Çünkü onlar bir alimin bu yöntemlere dayanmadan olaylara çözüm bulmasının hayli güç olduğunu farkındaydılar. Bu nedenle re'y konusunda olumlu düşünen alimlerle olumsuz kanaate sahip alimler, bazı şahısların ifadelerini değerlendirme noktasında, fikir ayrılığı yaşamışlardır. Meselâ eş-Şa'bî (ö. 103/721), İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından Iraklılar arasında re'y ve kıyası en sert biçimde eleştiren kişi olarak

⁴⁴⁰ Babanzâde Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarih*, I, 335.

⁴⁴¹ Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, s. 229.

⁴⁴² Bkz. Emin Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, s. 244-245.

⁴⁴³ Bazı alimler kıyas kelimesinin anlamından hareketle bir çözüm yolu bulmak istemiştir. Nitekim bazı alimler, kıyas kavramının hem sahih hem de fasit kıyası kapsadığına dikkat çekmişler ve selefın fasit kıyası kötülediğini belirtmişlerdir. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 133.

gösterilirken⁴⁴⁴, el-Cassâs onu Kûfe fakîhlerinin büyük çoğunluğunun kıyas metodunu kendisinden öğrendiği kişi olduğunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir: eş-Şa'bî'nin karşı olduğu kıyas, nassın mübah saydığına haram, haram saydığına da helal kabul eden kıyastır; dolayısıyla onun içtihat ve kıyas hakkındaki görüşü oldukça açıktır. Kûfe fakihlerinin çoğuna kıyası eş-Şa'bî ve arkadaşları öğretmiştir. Hammâd, Hakem, İbn Şubrume ve İbn Ebî Leylâ'nın kıyası caiz gördüklerini nasıl biliyorsak, eş-Şa'bî'nin kıyası kabul ettiğini de öylece biliyoruz⁴⁴⁵.

Bu tutumlarından İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), eş-Şa'bî'ye (19/640-103/721) re'y hakkında isnad edilen ifadeleri, Cassâs'ın ise, onun re'yle verdiği hükümleri ve yaşantısını dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

el-Mâverdü (ö. 450/1058) de, re'yle hüküm verenler hakkında eş-Şa'bî'ye nispet edilen "Allah re'ycilere lanet etsin" sözünü naklettikten sonra, eş-Şa'bî'nin bununla meşrû bir asla dayanmaksızın re'yle hüküm verenleri kastettiğini belirtmiştir⁴⁴⁶.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İbn Abdilberr, tâbiûn ve onları takip eden nesilde nass bulamadıklarında re'y ve kıyasa başvurmalarıyla meşhur olanların bir listesini bölge bölge ayırarak vermiştir. Bu listede re'y ve kıyas muhalifi olarak tanınan eş-Şa'bî gibi alimlerin adları da yer almaktadır. O yer verdiği bu isimlerin bazılarının kıyas muhalifi olarak görüldüklerinin farkında olduğundan, kıyas karşıtı olduğu söylenenlerin, bir asla dayalı olmayan kıyasa karşı tavır aldıklarını da eklemektedir⁴⁴⁷.

Ayrıca İbn Abdilber bu yöndeki kanaatlerini, alimlerden yaptığı nakillerle de desteklemektedir. Onun nakilde bulunduğu alimler bu çelişkiyi "Kıyas karşıtı rivâyetler bir asla dayanmayan kıyas ve Allah'ın dîninde zanla söylenen söz hakkındadır. Yoksa kaynaklara dayalı olarak yapılan ve bir şeye benzerinin hükmünü vermek demek olan kıyasın uygulanabileceği konusunda selef arasında olumsuz düşünen hiç kimse yoktur. Zira kıyası kötülediği rivâyet edilen herkesin açıkça sahih kıyasa başvurdukları görülmüştür. Bu türlü salih kıyası reddeden de ya cahildir,

⁴⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 57, İbn Kuteybe bu iddiasının ardından, Iraklılar arasında bu konulara en yumuşak yaklaşanım ise, Mucâhid olduğunu söylemektedir. Bkz. *Te'vîl*, a.y.

⁴⁴⁵ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 67.

⁴⁴⁶ Bkz. el-Mâverdü, I, 582.

⁴⁴⁷ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 61-62.

yahut ahkâm konusunda selefe muhalif olduğunu bilmemektedir” şeklinde yorumlamışlardır⁴⁴⁸.

Bunların dışında da pek çok alim “nassın bulunmadığı yerde ictihad ve istidlâl ile hükme varmak” manasında ki re’yi⁴⁴⁹, hem Iraklı hem de Hicazlı alimlerin kabul ve tatbik ettiği görüşündedir⁴⁵⁰.

Bir alimden iki farklı ifade ya da tutumun nakledilmesinin muhtemel nedenlerinden üçüncüsü, bu alimlerin fikhî alanda re’y kullanmayı savunurken kelâmî sahada kullanılmasına karşı çıkmaları olabilir. Bir başka ifade ile, fikhî alanda re’y ve kıyası kullanarak hüküm veren alimlerin re’y ve kıyası kötileyen ifadeleri, rey ve kıyasın kelâmî alandaki kullanımı için olabilir. Zaten re’y kavramının anlamlarını incelediğimizde onun fikhî alanla sınırlı olmadığını, itikâdî alanda da kullanıldığını görmekteyiz. Ehl-i re’y tabirinin hem itikâdî hem de fikhî alanda kullandığına dikkat çeken İbn Manzûr, “Filan ehl-i re’ydenir dendiğinde o kimsenin Hâricî görüşleri dile getirdiği ve Hâricî mezhebini kabul ettiği kastedilir” sözleriyle dile getirmiştir⁴⁵¹.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tâbiûndan ehl-i hadîsin ilk temsilcileri olarak nitelendirilebilecek bazı alimler, bir kısmı hakkında çelişkili bilgiler olsa da, re’ye tamamen karşı çıkmışlardır. Bunlar, re’yin kullanım alanı ile ilgili bir ayırım da yapmamışlardır. Çünkü bu kimseler, hadîs rivâyet edildiğinde onunla ilgili re’y/görüş belirtilmesine bile karşı çıkmışlardır⁴⁵². Ancak burada üzerinde durmak istediğimiz konu, fikhî alanda re’yi çokça kullandığı bilinen bazı alimlerden re’yi kötileyen ifadelerin nakledilmesidir. Bir alim fikhî alanda re’yi ile pek çok hüküm vermişken, yine bu alanda re’yi kullanılmasını kötileyen ifadeler kullanmış olabilir mi? Bizce bu mümkün değildir.

⁴⁴⁸ İbn Abdilber, *Age*, II, 77, 138; Krş. Özen, *Akileşme Süreci*, s. 209.

⁴⁴⁹ İbn Kayyim bu tür re’yi övülen re’y (makbul re’y) olarak adlandırır ve örnekler verir. Bkz. *Plâm*, I, 82, 85.

⁴⁵⁰ İbn Abdilber, *Age*, II, 60-62; İbn Kayyim, *Plâm*, I, 61-66; Karaman, *İctihad*, s. 100.

⁴⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arâb*, XIV, 300; bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, sayı: 2, s. 64.

⁴⁵² Bu yöndeki bir tavır için bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 49 (I, 118, no: 596); es-Suyûtî, *Miftâhu’l-Cenne*, s. 63.

Örneğin, ehl-i re'yin imamı olarak adlandırılan İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715) bile re'y ile hüküm vermediği iddia edilmektedir⁴⁵³. Eğer en-Nahaî re'ye karşıysa, kaynaklarda ona atfedilen yüzlerce görüşün sahibi kimdir? Re'yle verilmiş fetvalar ona aitse, kendisine nisbet edilen re'yi kötüleyici ifadeleri nasıl yorumlamak gerekir? Re'y karşıtları kendi düşüncelerini güçlendirmek için İbrahim en-Nahaî'nin karizmasından yararlanmak istemiş olabilirler. Yani re'yi kötileyen bu ifadeler uydurularak ona nisbet edilmiş olabilir. Bu ihtimal dahilindedir. Ancak ona nisbet edilen re'yi kötileyen ifadeler gerçekten kendisine aitse, o takdirde bu sözlerin mahiyetini sorgulamamız gerekmektedir. Aynı durum el-Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdilazîz ve fikhî konularda re'yi ile hüküm veren ancak buna rağmen kendisinden re'yi kötüleyici tarzda ifadeler nakledilen diğer alimler için de geçerlidir.

Dönemin sosyal ve siyasi yapısını da dikkate aldığımızda re'y karşıtı bazı ifadelerin itikadî konulardaki re'ye yönelik olma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Hatta elimizdeki bilgileri değerlendirdiğimizde bu ihtimalin ikinci sırada zikrettiğimiz muhtemel nedenden daha kuvvetli olduğu bile ifade edebiliriz. Çünkü daha önce de açıkladığımız gibi tâbiûn döneminde problemi çözecek düzeyde nas bulunduğu re'yle hüküm vermek için ısrar eden olmadığı gibi, verdiği hükmün nassa aykırı olduğunu öğrenince kararında direnen de olmamıştır. O halde kendi dönemlerinde olmayan, hayali bir durum için tâbiûn alimlerinin bunca söz sarfetmesi fazla makul gözükmemektedir. Bu alimlerin kendi dönemlerinde ortaya çıkan kelâmî firkalara karşı böyle uyarılarda bulunmaları daha makul gözükmemektedir. Nitekim yaşadıkları dönemin bu yönüne işaretle en-Nahaî, kötü bir dönemde Kûfe'nin fakihî olduğunu, eğer bir imkanı olsa konuşmak dahi istemediğini söyleyerek dert yanmaktadır⁴⁵⁴.

Öte yandan re'yi kötileyen ifadelere baktığımızda, buradaki re'yin fikhî konulardan ziyade kelâmî konularla ilgili olduğu yönünde önemli ipuçlarıyla karşılaşmış bulunmaktayız. Meselâ tâbiûn alimlerinden bazıları, re'yle bidati eşit görmüşlerdir. Bunlar bid'ati sünnetin zıddı anlamında kullandıkları gibi, re'yi de sünnetin karşıtı anlamında kullanmışlardır. Bu kullanımlardan, itikadi konulardaki

⁴⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 360 (2518); ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45; no:106).; ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45, no: 106); Ebû Hayseme, Zuheyr b. Harb, *el-İlm*, s. 13; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222.

⁴⁵⁴ Bkz. ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 22 (I, 59, no:202); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 178.

re'yi kastettikleri anlaşılmaktadır. Dönemin sosyal yapısını da dikkate aldığımızda bu son ihtimal, diğerlerine özellikle ikinci sırada zikrettiğimize nazaran, biraz daha ayrıntılı olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.

Tâbiûn alimlerinin pek çoğunun fikhî alanda re'y ızhar 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 alimlerinden 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”⁴⁵⁵ 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 soruya karşı tavrı daha iyi anlaşılabilir⁴⁵⁶.

Ömer b. Abdilazîz, kendisinin bir mübtedî değil, bir müttebî olduğunu söylemiştir⁴⁵⁷. Yine o, bazı valilerine tavsiye amaçlı olarak yazdığı mektupta sünnet kavramını bidatin zıddı anlamında kullanmakta ve onlardan sünnetin olduğu konularda sonradan ortaya çıkarılan şeylerden uzak durmalarını ve sünnete sarılmalarını tavsiye etmektedir⁴⁵⁸. Hatta resmi bir talimatla, bu bidatlerin yok edilmesi ve sünnetlerin diriltilmesini istemiştir⁴⁵⁹.

Ayrıca o bir yandan “dînini tartışmalara odak yapan sık sık görüş değiştirir”⁴⁶⁰ derken diğer yandan kendisine “insanları bir noktada toplasan” teklifinde bulunan Humeyd'e “Onların ihtilaf etmemeleri beni sevindirmez” karşılığını vermiştir⁴⁶¹. Yine o yanında pek çok fikhî konunun tartışılmasını istemiş, hatta bu tartışmalara bizzat kendisi de katılmıştır. Fikhî alandaki bu yaklaşımına uygun bir şekilde re'yi ile verdiği pek çok hükme eserlerde sıkça rastlamaktayız. O halde o başka alandaki bir re'ye mi karşı çıkmaktadır?

Yaşantısına ve verdiği hükümlere baktığımızda Ömer b. Abdilazîz fikhî bir alanda ortaya çıkan olaylara çözüm üretmede geç kalmazken, inanç konularıyla ilgili tartışmaları asla görmemiştir.

⁴⁵⁵ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 29 (I, 77, no: 312).

⁴⁵⁶ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 194.

⁴⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 368.

⁴⁵⁸ Ömer b. Abdilazîz, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 300.

⁴⁵⁹ İbn Sa'd, *Age*, V, 376.

⁴⁶⁰ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 29 (I, 77, no: 312); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 235.

⁴⁶¹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 52 (I, 122, no: 634).

İbn Sîrîn'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”⁴⁶² 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 Sîrîn; “Kalbim elimde değildir. Korktum kalbime bir şey üflenir de onu oradan çıkarıp atmaya muktedir olamam. Benim için onun söylediklerini işitmek daha hayırlıdır” dedi⁴⁶³.

Aynı şekilde ez-Zuhrî'nin de, Allah'ın Kitabı ve Rasûlünün kelâmı üzerinde münazara edilmez⁴⁶⁴ dediği nakledilmiştir. Kendisine, rivâyet ettiği “Zânî zina ettiği sırada, mü'min olarak zina edemez...” hadîsi hakkında sorulduğu zaman, “İlim Allah'tandır; Rasûlüne teblîğ, bize teslim olmak düşer. Rasûlullah (s.a.s) tan gelen hadîsleri geldiği gibi alıp kabul ediniz” demiştir⁴⁶⁵.

Fıkhî alanda re'ylerine sıkça başvuran alimlerin re'yin kelâmî alanda kullanılmasına karşı çıkışlarında, teşekkül sürecindeki itikâdî fırkalara yaklaşımları da etkili olmuştur. Nitekim, dönemin sosyal yapısını incelerken de işaret ettiğimiz gibi, bazı alimler 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.

Meselâ eş-Şa'bî, içlerinde Hakem b. Utbe el-Kindî (ö.113/731), Hammâd b. Ebî Suleymân ve öğrencilerinin yer aldığı kesime *Erâiyyûn* adını vermiş ve “Şu eraeyteciler mescidi gözümde evimin çöplüğünden daha kötü hale getirdiler”⁴⁶⁶ demiştir. eş-Şa'bî'nin bu denli sert tutumunda Hammâd'ın Mürcie ile alakasının etkili olduğu açıktır. Nitekim onun re'yi ve kıyası kötölemek için kullandığı

⁴⁶² 16. en-Nahl, 90.

⁴⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 197.

⁴⁶⁴ ez-Zehebî, *Târîh*, V, 142.

⁴⁶⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369.

⁴⁶⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 146; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 55; el-Hatfîb, *el-Fakîh*, I, 184 (el-Hatfîb bu rivâyeti bazı lafız farklılıklarıyla nakletmektedir); İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 258.

ifadelerin çoğunu, İbrahim en-Nahaî'nin vefatının ardından Hammâd b. Ebî Suleymân'ın fetvâ makamına gelmesinden sonra söylediği nakledilmektedir⁴⁶⁷.

Re'y konusundaki en dikkat çekici tavır, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İbrahim en-Nahaî'ye (ö. 96/715) aittir. O fikhî alanda re'yi en çok kullananlardan birisidir. Hatta bundan dolayı bazıları kendisini hadîs düşmanı ilan edilebilecek kadar ileri gitmişlerdir⁴⁶⁸. Bununla birlikte el-A'meş (ö. 147/764) onun hakkında, "Re'yi ile konuştuğunu hiç duymadım" demiştir⁴⁶⁹. 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 yasaklayanlar gibi davrandığını düşünmek pekâlâ mümkündür. Kendisi re'y ehlinin lideri olarak gösterildiği halde "Ashab-ı Re'y, Ashab-ı Hadîsin düşmanlarıdır" dediği de eserlerde yer almaktadır⁴⁷⁰. 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 وأهل هذا الرأي المحدث يعني المرجئة) "Muhdes re'y ehlinen yani Mürcie'den, sakınınız" şeklinde dile getirmiştir⁴⁷¹. Yine onun mürciîliği bid'at olarak nitelendirdiği ve mürciîleri kastederek, "Bunlara, Ehl-i kitabdan daha çok kızıyorum" dediği nakledilmektedir⁴⁷². Bu dönemde ortaya çıkan fırkalara karşı, İbrahim'in bu ifadelerinden daha ağır ifade ve tavır sergileyenler de olmuştur.

Aynı şekilde dönemin önde gelen alimlerinden el-Hasan el-Basrî'nin, "Ehlu'l-ehvâ ile bir araya gelmeyiniz; onlarla münakaşa etmeyiniz ve onları dinlemeyiniz" dediği rivâyet edilmiştir⁴⁷³. Ebû Kılâbe de arkadaşlarına el-Hasan el-

⁴⁶⁷ Bkz. Abdulmecîd, *el-İtticâhât*, s. 51.

⁴⁶⁸ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 34.

⁴⁶⁹ ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 17 (I, 45, no: 106).

⁴⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222.

⁴⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 273.

⁴⁷² İbn Sa'd, *Age*, VI, 273-274.

⁴⁷³ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 95; Koçyiğit, Talat, *Hadîscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, 4. baskı, s. 253.

Basrî'nin yaptığı benzer uyarıları yapmıştır⁴⁷⁴. Ömer b. Abdilazîz ise o dönemde ehlü'l-ehvâ'dan sayılan Kaderiyye'ye itirazlarda bulunduğu nakledilmektedir⁴⁷⁵.

Görüldüğü gibi fikhî alanda re'y kullanmakla meşhur pek çok alimin Ehlü'l-ehvâ gibi isimlerle isimlendirdikleri fırkaların görüşleri nedeniyle kelâmî alandaki re'ye itiraz etmektedirler. Zaten, daha önce de incelediğimiz gibi, bu alimlerin büyük çoğunluğu böyle fırkalara karşı mücadele içinde olan kimselerdir.

İlerleyen tarihlerde Mürcie'nin görüşlerini savunan Ebû Hanife'ye karşı ehl-i re'y ithamının en ileri düzeyde yapılması da re'yin itikadi alanda kullanıldığı yönünde önemli bir ipucudur.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) de, ehlü'l-hadîs ifadesini sadece çoğunluğunu hadîsçilerin oluşturduğu re'ye karşı olan gruba değil, kelamcılara da mukabil olarak kullanmaktadır. Onun ehl-i hadîs karşısına yerleştirdiği ekoller; Hâricîler, Mutezile, Cebriye, Mürcie ve –onun deyimiyle- bazı re'yci fikhîçilerdir⁴⁷⁶. Bu da onun re'y hadîs tartışmalarının sadece fikhî alanda değil, kelâmî alanda da geçerli gördüğünün bir ifadesidir⁴⁷⁷.

Re'y hadîs tartışmalarında karşılaşılan çelişkinin muhtemel üç temel nedeni bizce bunlardır. Ancak bunları sadece bizim sıraladıklarımızla sınırlamak mümkün değildir. Kuşkusuz bu çelişkinin başka nedenleri de olabilir. Meselâ, bazı alimler gerçek problemlerin çözümünde re'y kullanmayı kabul ederken, farazî meselelerle ilgili olarak re'y yada kıyasa başvurulmasını tasvip etmemişlerdir. Bu sebeple aynı şahıstan iki farklı ifade ya da tutum görülmüş olabilir. Örneğin re'yiyle birçok hüküm veren Mesrûk'tan (ö.63/682) her iki yönde de ifadeler nakledilmektedir⁴⁷⁸. el-Cassâs, Mesrûk'tan re'y konusunda farklı ifadeler nakledilmesini onun olayın vuku bulup bulmadığına göre tavır belirlemesine bağlamaktadır⁴⁷⁹.

2.3.3. Değerlendirme

Sahâbeden re'yle ilgili olarak, bazı rivâyetler nakledilmişse de, elimizdeki bilgiler bu konunun asıl tâbiûn döneminde yoğun bir şekilde tartışılmaya

⁴⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 184.

⁴⁷⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 85, 105.

⁴⁷⁶ İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu, s. 58, 77, 124, 135.

⁴⁷⁷ Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, sayı: 2, s. 66.

⁴⁷⁸ Bkz. ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 22 (I, 59, no: 197); el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 65; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 183.

⁴⁷⁹ el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 65-66. Olay gerçekleşmeden önce hüküm vermek istemeyen diğer kimlerle ilgili örnekler için bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl*, ay.

başlandığını göstermektedir. Re'y-hadîs tartışmalarının bazı araştırmacılar tarafından tâbiûn döneminin en belirgin özelliklerinden sayılması da bu tezimizi desteklemektedir.

Re'y konusunda görülen olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarda çeşitli faktörler etkili olmuştur. Bunların başında bölge faktörü gelmektedir. Sosyal hayatın henüz fazla karmaşık hale gelmediği Medine'de yaşayan alimler, olayların çözümünde çokça re'ye ihtiyaç duymamış olabilirler. Irak alimlerini de, muhtemelen, bölgelerinin içinde bulunduğu kozmopolit yapı fazla re'y kullanmaya sevketmiştir. Çünkü Irak bölgesinde ortaya çıkan problemlere, diğer bölgelere nazaran, re'y kullanmadan çözüm üretmek kolay olmamıştır. Ancak yine de re'y karşıtlığını ya da re'y taraftarlığını sadece bölge faktörüne indirgemek mümkün değildir. Yaptığımız nakillerden de görülebileceği gibi hemen her bölgede re'ye karşı olan ya da re'y kullanımına sıcak bakan alimler vardı.

Bölge faktörüne ilaveten, birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, ilim aldıkları hocalar, yetiştikleri çevre, hadîs ya da fıkıh gibi meşgul oldukları ilmi alan, ve hatta halkla münasebette bulunma oranları da re'ye yaklaşımlarında etkili olan amillerdendir. Bunların tamamı re'ye karşı tâbiûn alimlerinin tutumunu doğrudan etkileyen amillerdir.

Bununla birlikte bazı amiller vardır ki bunlar, alimlerin hüküm verirken re'ye başvurma isteklerini olumlu ya da olumsuz anlamda etkilemeseler de, girdikleri tartışmalarda ya da birilerine tavrı almalarında perde gerisinde kalan ana unsur olmuşlardır. Meselâ Arap ya da mevâlî asabiyeti böyledir. Aslında Araplılık-mevâlilik asabiyeti bu dönemden sonra kızışan re'y-hadîs tartışmalarının ana nedenlerinden birisini oluştursa da⁴⁸⁰, kaynaklardaki bilgilerden, bu devirdeki bazı tartışmalara da neden olabildiğini görmekteyiz. Örneğin re'yle hükümler vermesine rağmen, kendisinden re'y karşıtı sözler de nakledilen ez-Zuhrî'nin bu tutumunun perde arkasında mevâlîye karşı olumsuz yaklaşımı etkili olmuş gibi gözükmektedir. Nitekim ona Medine'yi terk edip Medine ulamasını yetim bırakma nedeni

⁴⁸⁰ İbn Ebî Leylâ, İsâ b. Mûsa'ya kendilerinden önceki önde gelen alimleri sıralarken mevâlîden 15 alimi zikretmiş, İsâ b. Mûsa'nın fenalaşması üzerine iki tane de Arap aliminin ismini saymıştır. Bkz. İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, III, 363-364. İsâ b. Mûsa'nın mevâlînin ilimde önemli bir seviyeye ulaşmasından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Mevâlînin ilimde ilerlemesine yönelik başka bir menfî tavrın örneği için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 147-148.

sorulduğunda “Orayı Rabîa ve Ebu’z-Zinâd adlı iki köle (mevâlî) ifsad ettiler” diye cevap vermiştir⁴⁸¹.

Ancak, tartışmalar esnasında çeşitli faktörlerin etkisiyle re’ye karşı olumsuz bir tutum sergileyenler olsa da, tâbiûn döneminde mutlak karşı olanların dışında hemen bütün alimler az ya da çok re’leriyle hüküm vermişlerdir. Bazıları re’yi ile ürettiği çözümü insanlarla rahatlıkla paylaşırken, bazıları çeşitli nedenlerle bundan uzak durmaya çalışmışlardır.

Tâbiûnun re’yle ilgili tutumunu incelerken karşılaştığımız en ciddi problem, birbiriyle çelişen bilgilerdir. Re’y kullandığı bilinen bazı kişilerden gelen re’yi kötüleyici tarzdaki nakiller de kaynaklardaki yerini almıştır. Bunlardan hangisi doğrudur? Hakkında araştırma yaptığımız kimselerin bazılarında küçük hacimli birkaç eser dışında günümüze o dönemden fazlaca bir kaynak ulaşmamıştır. Dolayısıyla onların özellikle re’y konusundaki düşüncelerinin büyük bir kısmını kendilerinden birkaç nesil sonra yaşayanların eserlerinden öğrenmek durumundayız. Bu eserlere, müelliflerin yorumlarının girmesi bir yana, geçen süre içerisinde sözlü aktarımın olumsuzlukları ve uydurmalar da yansımıştır. Dolayısıyla bu bilgileri ancak başka verilerle de karşılaştırdıktan sonra kullanmak durumundayız.

Re’yle ilgili görüşlerin yer aldığı eserlerdeki bilgiler konusunda bizi böyle bir şüpheye, tâbiûnun sözlerini aktarma konusuna büyük önem veren Musannef’lerde bu bilgilerin çoğunun yer almaması sevketmiştir. Oysa Musannefler’in yaklaşık üçte ikisi tâbiûn görüşlerinden müteşekkildir. Diğer konulardaki bilgilere yer verip de, re’yle ilgili çok az malzeme nakletmeleri, re’y konusundaki bazı ifadelerin daha sonra ortaya çıkmış olabileceği şüphesini ortaya çıkarmaktadır.

Bu bilgilerle ilgili şüphelerimizi bir kenara bırakarak, bilgilerin çoğunu doğru kabul ettiğimizde, re’y aleyhinde ifadeleri nakledilen alimlerin yaşadıkları tarihleri de dikkate alarak, re’y karşıtlığının tâbiûn döneminin başlarında, daha çok kelâmî alanda ilgili olduğunu, h. 100’lerden sonra ise fikhî da kapsayan her alana yayıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla ehl-i hadîsin h. 100’ün başlarında teşekkül etmeye başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

⁴⁸¹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 152-153.

2.3.4. Tâbiûnun Sünnette Yer Alan Konulara Yaklaşımı

Hız. Peygamber yaşadığı toplumun tüm sorunlarına çözüm üretmek için çaba harcamıştır. Sağlığında hayatın hemen bütün alanlarında karşılaştıkları problemleri Hız Peygamber'e götürmede tereddüt göstermeyen sahâbe, onun vefatının ardından bıraktığı miras üzerinde iki temel yaklaşım tarzı ortaya koymuştur. Bir kısmı Onun söz ve uygulamalarını ilkeler çerçevesinde benimseyerek, bunları duruma ve şartlara göre yeniden yorumlamışlarken, bazıları ortaya çıkacak her bir problemi onun bire bir çözdüğünü düşünerek, sözlerini ya da uygulamalarını rivâyet etmekle yetinmişlerdir. Bir başka ifadeyle, sahâbenin bir kısmı sünnet ve hadîslerin sadece zâhirine yönelmişler ve verdikleri fetvalarda çoğunlukla bu hadîslerin dışına çıkmamışlardır. Câbir b. Zeyd bu şekilde düşünen sahâbîler hakkında "Sahâbeden bazılarına yetiştim, fetvalarının çoğunluğu, Peygamber'in hadîsi idi" şeklinde ifade etmiştir⁴⁸². Bu kimseler, rivâyete önem verdikleri kadar dirayete önem vermemişler, işittikleri hadîsleri, müşahede ettikleri hadîseleri, genellikle ciddi bir tenkide ve tahkike tabi tutmadan zâhirleri üzere almışlar, lafız ve şekle sarılmakla yetinmişlerdir⁴⁸³. Diğer bir kısmı ise hadîs rivâyetinden daha ziyade hadîsler üzerinde tefakkuh etmeleriyle tanınmış, hadîslerin nakli yanında onların mâna ve maksatlarına nüfuz etmeye çalışmışlardır. Bunlar tâbiûn döneminde re'y ve çözüm üretmesi ile ön plana çıkan alimlere öncülük eden, onlara ortam hazırlayan fakih sahâbîlerdir. Bunların başında Hız. Aişe, Hız. Ömer, İbn Mes'ûd, Hız. Ali ve İbn Abbas gibi ashâbın fakihleri gelmektedir⁴⁸⁴. Bu sahâbîlerden Abdulah b. Mes'ûd'un şöyle dediği nakledilmektedir: "İlmin kavrayıcıları olun, nakilcileri olmayın"⁴⁸⁵.

Sahâbenin farklı alanlara ilgisini ya da farklı alanlardaki ilmi seviyesini eş-Şa'bî (19/640-103/721) şöyle örneklendirmektedir: "İbn Ömer hadîste iyi, fakat fıkıhta iyi değildi"⁴⁸⁶.

⁴⁸² er-Rabî' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh (Musnedu'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb)* Mektebetu's-Sakâfeti'd-diniyye, byy, ty., s. 11(29).

⁴⁸³ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 192.

⁴⁸⁴ Erul, *Age*, s. 198-199, 384-385; Sezgin, I/III, 8-9; Özşenel, Mehmet, *İmam Şeybânî*, s. 74.

⁴⁸⁵ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 7; el-Hatib el-Bağdâdî bu ifadeyi Hız. Peygamber'den rivâyet etmektedir. el-Hatib'in rivâyetinde "... fikhını bildiğiniz bir hadis, bilmeden rivâyet ettiğinizden daha hayırlıdır" ilavesi yer almaktadır. Bkz. *el-Fakîh*, II, 80.

⁴⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 373.

es-Serahsî (490/1090) de, fıkıh, re'y ve içtihatlarıyla tanınlar ile adalet, zapt ve hıfzlarıyla tanınanlar diye sahâbeyi iki kategoride değerlendirmiştir⁴⁸⁷.

Hız. Peygamberle en sık bir arada bulunan sahâbîler, diğere pek çoğuna nazaran, ondan daha az rivâyette bulunmuşlardır. Özellikle Ebû Bekr, Ömer ve Ali gibi en yakınında bulunanların ondan rivâyetleri oldukça azdır. Bu durum mezkur sahâbîlerin detaylarla çok fazla ilgilenmediklerini gösterir⁴⁸⁸.

Öte yandan Hız. Ömer, Hız. Peygamber'den rivâyet edilen hadîsleri biraraya getirmeyi düşünmüş, daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir⁴⁸⁹. Çünkü gece gündüz bu konuyu düşünen Ömer, böyle bir derlemenin müslüman topluma fayda yerine zarar getirebileceği neticesine ulaşmıştı⁴⁹⁰. Bu nedenle Hız. Ömer, şehirlere mektuplar yazarak, yazılı hadis malzemesine sahip olanlardan bunları yakmalarını istemiştir⁴⁹¹. Şayet Ömer, hadîsleri derleme projesini gerçekleştirmiş olsaydı, hiç şüphesiz bu sonraki nesillerin yararlanabileceği tarihi bir döküman olurdu. Fakat, o dönemin genel karakterine bakıldığı zaman böyle bir teşebbüs kesinlikle arzu edilirdi. Çünkü Peygamber gibi, ashabı da teolojinin ve hukukun detaylarıyla ilgilenmemişlerdir⁴⁹².

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sünnette yer alan konuları değerlendirmede re'yin önemli bir yeri vardır. Çünkü bu dönemde re'y, sadece yeni ortaya çıkan hadîselerin çözümünde kullanılacak bir araç değildi. Re'y aynı zamanda sünnette mevcut konuların zamana ve şartlara göre değerlendirilip yorumlanmasında da önemli bir yöntemdi. Bu bağlamda sahâbenin kendi re'ylere ile varmış oldukları sonuçları iki grupta kategorize etmek mümkündür. Birisi, Hız. Peygamber'in uygulama ve talimatları bulunan konularda, farklı ve değişik uygulamaları, diğere, Hız. Peygamber'in yapmadığı, yani yeni ortaya çıkan olaylar için yaptıkları yeniliklerdir⁴⁹³.

⁴⁸⁷ İkinci grupta yer alanların fıkıhlarının az olduğunu da belirtmektedir. es-Serahsî, *Usûl*, I, 338-339.

⁴⁸⁸ el-Hudari'nin tespitine göre, Ahmed b. Hanbel'in el-Musned'inde Ebû Hurayra'den nakledilen rivâyetler 313 sahifeden çok yer kaplamaktadır; Abdullah b. Ömer'den nakledilenler 156 sahifedir. Hemen hemen, diğere genç sahâbîlerden nakledilenler de aynı miktardadır. Ancak, Ebû Bekr'in rivâyetleri 14, Ömer'inki 41, Ali'ninkiler ise 85 sahife tutmaktadır. Bkz. *Târîhu't-Teşri*, s. 103.

⁴⁸⁹ Abdurrazzâk, XI, 257-258 (20484) (Ma'mer'in *el-Câmi*'inden naklen)

⁴⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 287; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 65.

⁴⁹¹ İbn Abdilberr, *Age*, I, 65.

⁴⁹² Guraya, M. Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 16.

⁴⁹³ Erul, *Age*, s. 378.

Sahâbenin öğrencileri olan tâbiûn alimlerinin sünnette yer alan konularla ilgili yaklaşımlarında bazı nüanslar olduğu görülmektedir. Hatta bu yaklaşım farklılığı, aynı belde aynı tarz düşünceye sahip, aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunanlar da dahi olabilmektedir.

Tâbiûnun sünnette yer alan konularla ilgili yaklaşımlarını, daha iyi anlaşılabilmesi için, sahâbede olduğu gibi⁴⁹⁴ zâhirî ve fikhî-ictihâdî olmak üzere ikili bir taksimde bulunarak örneklerle inceleyeceğiz. Bazı örneklerimizi, zâhirî ya da fikhî-ictihâdî yaklaşımdan birinin sergilendiği konulardan, bazılarını ise özellikle, hakkında her iki yaklaşımın da sergilendiği konulardan seçmeye özen gösterdik. Çünkü bununla her iki yaklaşımı ve aralarındaki farkı görmek mümkün olabilmektedir. Söz konusu durumda her iki yaklaşımın düşüncelerine ve bunun muhtemel nedenlerine de işaret edeceğiz.

2.3.4.1. Zâhirî Yaklaşım

Bu yaklaşımı benimsemiş olanlar, problemleri çözmeye kendilerine ulaşan bilgileri aktarmakla yetinmişlerdir. Üstelik bu kimseler, genellikle bu bilgilerin olduğu ortamı, şartları ve nedenleri üzerinde durmadan olaylara tatbik etme düşüncesindedirler. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nakilcilikle yetinenlerin ya da nasların zâhirine bağlı kalanların tamamının düşünce tarzlarının aynı olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bunların aralarında da bazı nüanslar mevcuttur.

Bu yaklaşımı benimsemiş olan tâbiûn alimlerine göre, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin herhangi bir ifadesi ya da uygulaması sünnet hükmündedir. Söz konusu alimler, kendilerine ulaşan ifade ya da uygulamaların tamamının, niteliğini dikkate almaksızın, bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca bu anlayışta olanlara göre sünnet ve hadîs çoğunlukla özdeştir. Bu kimseler kendilerine ulaşan hadîs ya da sünneti ayırma ihtiyacı hissetmemişler, hadîsi de sünnet olarak nitelendirmişlerdir. Yine bu anlayışı benimsemiş olanlara göre, kendilerinden önce verilen hüküm ya da uygulama tüm problemlerin çözümünde yeterlidir. Bu anlayışta konuların yeni şartlara ve duruma göre tekrar ele alınması gerekmez, önceki uygulamanın hatırlatılmasının problemin çözümünde yeterli olacağına inanılmaktadır.

⁴⁹⁴ Bünyamin Erul *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* adlı çalışmasında sahâbe arasındaki sünnete yönelik yaklaşım farklılığını, "Zâhirî, Fikhî ve İctihâdî" olmak üzere üç kategoriye ayırarak çok sayıda örnekle incelemiştir. Bkz. s. 158-467.

Nitekim bu yaklaşımı benimseyenlerden Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Habib b. Ebî Sâbit'e: "Sana bir hadîs naklettiğim zaman, artık o konuda başkasına bir şey sorma!" demiştir⁴⁹⁵.

Usâme b. Zeyd, Suleymân b. Yesâr'ın (ö. 107/725) "Bir kölede hissesi olan adam, köledeki hissesini azad ederse; kölenin de malı varsa, geri kalanını (diğer hisseyi) bu maldan tazmin eder. Eğer kölenin malı yoksa geri kalan hisse için kölenin çalışmasını ister (köleyi çalıştırır)" şeklinde hüküm verdiğini işitir. Suleymân'dan konunun farklı bir yönünü öğrenmek isteyen Usâme ona (أرأيت إن كان العبد صغيراً؟) "eğer köle küçük ise (o durumda ne olur)?" diye sorduğunda Suleymân onun bu sorusuna cevap vermeyerek (قال كذلك جاءت السنة) "sünnet bu şekilde geldi" şeklinde cevap vermiştir⁴⁹⁶. Görüldüğü gibi Usâme, Suleymân'dan yeni bir hüküm ya da söylediğinin aksi yönünde bir hüküm istememiştir. Sadece verdiği hükmün anlaşılmasında ve tatbikinde karşılaşılmaması muhtemel bir zorluğu açıklığa kavuşturmak için yeni bir soru yönelmiştir. Ancak Suleymân böyle bir soruya bile cevap vermekten kaçınmış ve sünnetin bu şekilde geldiğini söylemekle yetinmiştir.

Medineli fukahâ-i seb'adan biri olan Suleymân b. Yesâr'ın sergilediği tutumu yine aynı bölgede yaşayan pek çok alimde görmekteyiz. Nitekim Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713) ile Rabîa b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) arasında parmakların diyeti ile ilgili diyalog bu yaklaşımın anlaşılması için önemli bir örnek niteliğindedir.

Burada aslında Iraklılarla Medinelilerin düşünce biçimlerindeki ve olaylara yaklaşımlarındaki farklılık ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Rabîa Iraklı değil Saîd gibi Medineli olsa da onun Iraklı gibi düşündüğü bizzat Saîd tarafından belirtilmektedir. İmam Muhammed de, Rabîa'yı "Medine'nin fakihî" olarak nitelendirmiş, ardından da, onlardan farklı hükümler verdiğine de dikkat çekmiştir⁴⁹⁷.

Saîd ile Rabîa arasındaki diyalogda üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise, Saîd b. el-Museyyib'in tutumudur. Bir fakih olmasına rağmen, konunun

⁴⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 539.

⁴⁹⁶ Abdurrazzâk, IX, 152 (16721).

⁴⁹⁷ eş-Şeybânî, ileride ele alacağımız konulardan olan, Müslüman bir kimsenin Ehl-i Kitab'tan birini öldürdüğünde durumunun ne olacağı konusunda Rabîa'nın Medinelilere muhalefet ettiğini anlatır. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 341-345.

sorgulanmasına karşı çıkmakta ve konuyu sorgulayan muhatabını ithamlarda bulunarak eleştirmektedir.

Konuyla ilgili olarak Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Muvattâ şerhinde Saîd b. el-Museyyib'in Rabîa'ya "Sen Iraklımısın?" sorusunu, Rabîa'nın dayandığı delilin zayıf olduğuna işaret etmek için sorduğunu söylemektedir. Çünkü onun belirttiğine göre Medinelilerce Iraklılar, fikhî araştırmalarında pek sağlam olmayan delillerle ahkâma itiraz etmek ve Hz. Peygamber'in sünneti ile ashabın söz ve görüşlerini kendileri kadar bilmemekle suçlanıyorlardı⁴⁹⁸. Ancak Medinelilerin bu görüşlerine katılmamız mümkün değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi genel anlamda, Medinelilerle Iraklılar ya da tâbiûn alimleri arasındaki asıl farklılık, kendilerine ulaşan İslâmî mirası değerlendirmede ve yeni problemlere çözüm üretme konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu konularda, her ne kadar kendisini eleştirenler olsa da, Rabîa'nın Medineliler arasında ayrıcalıklı bir yerinin olduğu açıktır. Çağdaşı olan Yahya b. Saîd (ö. 143/760) onun hakkında, "Rabîa'dan daha akıllı (aklı esas alan) birini görmedim" demiş⁴⁹⁹, Leys b. Sa'd da onu, "Medineliler arasında müşkil meseleleri çözen, fetva verme konusunda da onların lideri olan" biri olarak tanıtmıştır⁵⁰⁰.

Öte yandan el-Bâcî, yorumunda Iraklıların fikhî araştırmalarda pek sağlam olmayan delillerle ahkâma itiraz ettiklerini söylemektedir. Bununla muhtemelen Iraklıların re'y ya da kıyası fazla kullanmalarını kastetmektedir. Oysa re'y konusunu incelerken gördüğümüz gibi, tâbiûn döneminde Iraklılar da dahil, hiçbir alim, nassla çözümü mümkün olan bir konuda, re'yle hüküm vermek için ısrarcı olmamıştır.

Sünnete zâhir yaklaşım sergileyenler bir olayın başka bir olayla mukayese edilmesine, yani kıyas yapılarak, hükme bağlanmasına da karşı çıkmışlardır. Re'y karşıtlığı konusunu incelerken örneklerini gördüğümüz gibi, tâbiûn döneminde bazı alimler, 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 uzanılma konusu, tâbiûn içindeki zâhirî-şeklî yaklaşımı ortaya koyacak örneklerdendir.

⁴⁹⁸ el-Bâcî, *el-Muntekâ*, VII, 92.

⁴⁹⁹ İbn Sa'd, *el-Mutemmim*, s. 323; eş-Şîrâzî, s. 65.

⁵⁰⁰ İbn Sa'd, *el-Mutemmim*, a.y.

Hız. Aişe ve İbn Abbas (ö. 68/687) Hız. Peygamber'in gece ibadetini anlatırken şöyle demişlerdir: "Hız. Peygamber gece namazını bitirdikten sonra müezzin sabah namazı için gelinceye kadar sağ tarafına yatıp uzanıverirdi"⁵⁰¹.

Bir başka rivâyette ise Hız. Aişe Hız. Peygamber'in gece ibadetini biraz daha ayrıntılı biçimde şöyle tasvir etmiştir: "Rasûlullah, gecenin sonunda teheccüde kalkardı. Sabah ezanı okununca, sabahın iki rekat sünnetini kılardı. Ben uyanık isem, benimle konuşur sohbet ederdi, değilsem sağ tarafına yatıp uzanıverirdi"⁵⁰².

Hız. Peygamber'in gündelik hayatıyla ilgili olarak yaptığı ancak yapılması yönünde herhangi bir teşvikte bulunmadığı bu hareket bazı sahâbîler tarafından bağlayıcı görülerek aynı şekilde uygulanmaya başlanmıştır⁵⁰³.

Ebû Hurayra'nın ise bunu Hız. Peygamber'in ağzından sözlü bir rivâyete çevirdiği görülmektedir: "Hız. Peygamber buyurdu ki, sizden her kimse, sabah namazının sünnetini kılsa sağ tarafına uzanıversin"⁵⁰⁴.

Ebû Musa el-Eş'arî, Rafî b. Hadic ve Enes b. Malik (ö. 93/711) gibi bazı sahâbîlerin sabahın iki rekatından sonra yatıp uzandıkları⁵⁰⁵, hatta bunu başkalarına emrettikleri rivâyet edilmektedir⁵⁰⁶.

Sahâbe döneminde başlayan bu konudaki tartışma, tâbiûn döneminde de devam etmiştir. Muhammed b. Sîrin, Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) gibi sünnetin zâhiriyle yetinen alimler, bu uygulamanın sünnet olduğunu savunmaya devam etmişlerdir⁵⁰⁷. Öte yandan el-Hasan el-Basrî ve İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) gibi bazı alimler de, buna muhalefet etmişlerdir⁵⁰⁸. Hatta İbrahim en-Nahaî, Hız. Peygamber'in insani bir vasfının bu şekilde algılanmasına aşırı tepki göstererek, böyle yatanları hayvana ve

⁵⁰¹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Salâtü'l-Leyl, 2 (I, 120-122, no:8, 11); *el-Muvattâ* (Ebû Mus'ab ez-Zuhrî), Salât, 19 (I, 114, no: 292); el-Buhârî, *es-Sahih*, Vudû, 36 (I, 53-54); Muslim, Musâfirîn, 17 (I, 508, no: 121); 26 (I, 525-528, no: 181, 182, 186); Ebû Dâvud, *Sunen*, Salat, 293, (II, 48, no: 1262); et-Tirmizî, *Sunen*, Salât, 194 (II, 282); İbn Hanbel, *Musned*, I, 242.

⁵⁰² Ebû Davûd, *Sunen*, Tatavvû, 4 (II, 48, no: 1262-1263); et-Tirmizî, *Sunen*, Salât, 194 (II, 281, no: 420).

⁵⁰³ Sahâbe arasında bu uygulamayı sürdürenler ve bu konudaki ısrarlı tavırları hakkında bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 183-185; Görmez, *Metodoloji*, s. 180-181.

⁵⁰⁴ İbn Hanbel, *Musned*, II, 415; Ebû Davud, *Sunen*, Tatavvû 4 (II, 47, no: 1261). Bu rivâyette ilgili değerlendirmeler için bkz. el-Mubârekfûrî, II, 394 vd.

⁵⁰⁵ Abdurrazzâk, III, 42, (4719); İbn Ebî Şeybe, II, 54, (6380-6381).

⁵⁰⁶ Abdurrazzâk, III, 42, (4719).

⁵⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 54 (6385); Bu şekilde davranan tâbiûn alimlerinin kimler olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mubârekfûrî, II, 395-397.

⁵⁰⁸ Kal'acî, *Mevsuatu Fikhi'l-Hasan el-Basrî*, II, 670.

eşeğe benzetmiştir⁵⁰⁹. Yine onun ifade ettiğine göre Abdullah İbn Mes'ûd da böyle bir benzetme yapmıştır⁵¹⁰. Aslında bu konu da sünnet anlayışında hoca ve bölge faktörünün önemini ortaya koymaktadır. Nitekim sünnetin zâhirî-şekli ile yetinen bazı Medineli sahâbe gibi onların öğrencileri olan tâbiûn alimleri 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”⁵¹¹.

Sünnetin/hadîsin zâhiriyle yetinmenin, diğer beldelelere nazaran, Hicaz bölgesi alimleri 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 gibi bir endişe taşımayan, hadîs rivâyetiyle meşgul kimseler olmalarıdır.

Tâbiûn arasındaki zâhirî-şeklî yaklaşıma verdiğimiz bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, fikhî ve içtihadî yaklaşımla ilgili örnekleri verirken de, o konuda zâhirî yaklaşım sergileyenlere ve görüşlerine işaret edeceğiz. Konuları incelerken hem tekrara düşmemek hem de yaklaşımlar arasındaki farklılığı daha net görebilmek için böyle bir yöntemin doğru olacağını düşünmekteyiz.

2.3.4.2. Fikhî ve İctihâdî Yaklaşım

Sünnete zâhiri yaklaşım gösterenlere göre, sünnette yer alan bir uygulama değiştirilemez, günün şartları dikkate alınarak yeniden yorumlanamaz ve ona yeni bir şey ilave edilemez. Fikhî ve içtihadî yaklaşanlar ise onu yaşayan bir süreç olarak görmüşlerdir. Bu kimselere göre sünnet, Kur’an’dan Hz. Peygamber’in ve sahâbenin uygulamalarından çıkarılan bir ruh, örnek alınacak bir modeldir. İlk uygulandığı şekliyle değiştirilmeden aynen uygulanması zorunlu davranışlar değildir.

Burada son dönem alimlerinden Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî’nin şu ifadelerini zikretmekte fayda vardır: “Peygamber, sosyal hayata ve cemiyete moral değerleri yerleştirmek için gelmiştir. O, kendi sağlığında bu prensipler doğrultusunda

⁵⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6389)

⁵¹⁰ İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6397)

⁵¹¹ Abdurrazzâk, III, 43 (4722).

uygulamalarda bulunmuştur. Bu prensiplerden bir kısmı, Peygamberin doğduğu ülkenin sosyal çevresinde ortaya çıkmış, bir kısmı da, o öldükten sonraki zamanın koşullarında ortaya çıkmıştır. Bunların hiçbirinin, bütün şahıslar, bütün milletler ve bütün insanlık için ‘sünnet’ olması istenmiş değildir⁵¹². Bu ifadeleriyle el-Mevdûdî’nin zaman ve bölge faktörüne dikkat çektiği görülmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sünnetin bağlayıcılığına yaklaşımda tâbiûn alimleri arasında önemli bir fark yoktur. Aynı şekilde hadisi delil olarak kullanma bakımından da bölgeler arasında çok ciddi farklılık yoktur. Hatta, haber-i vâhidle amel konusundaki tutumları nedeniyle eş-Şâfiî’nin daha çok Medinelileri eleştirdiği belirtilmektedir⁵¹³. Onlar arasındaki asıl farklılığın, anlayış ve yorumlamada bulunduğu görülmektedir. Nitekim tâbiûndan önce de Hz. Peygamber’in sadece ne dediğini, ne yaptığını esas alan zâhirî⁵¹⁴ ve şekilci bir yaklaşım tarzı benimseyen sahâbîler olduğu gibi, hadîslerin/sünnetin zâhiriyle yetinmeyen, nebevî tasarrufların kaynağını, nedenini, amacını, bağlayıcılığını, devamlılığını gözetip, sorup araştırabilen fakîh sahâbîler de vardı. Bu ikinciler, Hz. Peygamber’in niçin, ne amaçla, nasıl, hangi etkenle, hangi bağlamda, hangi şartlar (ve ortam) altında söylediğine, ne yaptığna bakmışlar ve böylece o nebevî tasarrufun ruhuna ulaşmaya çaba göstermişlerdi⁵¹⁵. Çünkü sahâbenin tamamının, fikhî melekeleri ve muhakeme güçleri aynı değildi. Onlardan kimi bu nebevî beyanatları işittiği, bellediği halde, fakîh ve müctehit sahâbîler kadar, o nassların fikhına vakıf olamıyorlardı⁵¹⁶.

Tâbiûn döneminde de sünneti anlama ve yorumlama konusunda birbirinden farklı iki yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Zâhirî ve şekli yaklaşımı benimseyen alimler çoğunlukla hadîs rivâyetiyle uğraşmışlar ve her bir rivâyeti ya da uygulamayı aynen tatbik etmek istemişlerdir. Fikhî ve içtihadî yaklaşım gösteren tâbiûn alimleri ise, sünnette yer alan konuları naslardan çıkardıkları ilkelere yola çıkarak ele almışlardır. Çünkü onların zihninde dînin genel ilke ve amaçlarının

⁵¹² Guraya, *Sünnetin Neliği*, s. 44-45 (87. dipnot) (el-Mevdûdî, *Rasâil*, I, 317’den naklen).

⁵¹³ Bkz. Karaman, *İctihad*, s. 99. eş-Şâfiî’nin “Küfelilerden sahih hadîsi reddeden bir kişi dahi bilmiyorum” dediği nakledilmiştir. Bkz. Karaman, *Age*, ay. (eş-Şâfiî’nin *İhtilâfu’l-Hadîs*, s. 24’ten naklen)

⁵¹⁴ 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. Bkz. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 252.

⁵¹⁵ Erul, *Sahâbe*, s. 199, 464.

⁵¹⁶ Erul, *Age*, s. 197.

belirlediği bir çerçeve vardır. Onlar kendilerine ulaşan hadîsleri bu çerçeve ve bütünlük içinde bir yere oturtma gayreti içinde olmuşlardır⁵¹⁷.

Nitekim Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, ilk fakihlerin yöntemlerini tartışırken şöyle der: “Onların ilk dikkat kesildikleri husus, hassas bir şekilde belirlenen asıl ve temel prensipler (al-Kawaid al-Kulliyya) olmuştur. Ne zaman bir problemle yüz yüze gelseler, çözümünü, bu temel prensiplerde aramışlardır”⁵¹⁸.

Muhammed İkbâl de fakihlerce belirlenen bu prensipleri, ‘Peygamber’in gerçek mesajını teşkil eden temel prensipler’ olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu temel prensipler, Peygamber’in hayatı boyunca örnek olmuş, ilk fakihlerin farklı fıkıh sistemlerini geliştirmeleri için temel teşkil etmiştir⁵¹⁹.

İkbâl’in de işaret ettiği gibi, fikhî ve içtihadî yaklaşım sergileyenler nasların bütününden elde ettikleri ilkelerden hareketle yeni meselelere çözüm getirmeye çalışırken, sünnetin zâhirine göre tavır sergileyenler, sorulan her bir soruyu cevaplamak için bir rivâyet arama gayretinde olmuşlardır. Fikhî ve icthadî yaklaşım tarzını benimseyen alimlere göre rivâyet edilen her bir hadîsle amel etmek ve ihtiva ettiği her hususu uygulamak zorunlu değildir.

Örneğin İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) rivâyetleri, fikhî hüküm çıkarmak için değil, fikhî asıllar (prensip) elde etmek için kullanmıştır. Çünkü, fikhî bir tek hüküm, ancak muayyen bir hadîseye tatbik edilebilir; halbuki, fikhî ilke, pek çok olayın hükmünü ve çözümünü ihtiva eder⁵²⁰. Rivâyet edilen her bir hadîsle amel etme noktasında ise o şöyle demiştir: “Ben bir hadîsi işitir; ondan alınacak olanı alır, geri kalan kısmını terk ederim”⁵²¹. en-Nahaî’nin bu sözünden onun asıl amacının hadîs rivâyeti değil, bilakis hadîslerin ifade ettiği ilke olduğu ortaya çıkmaktadır⁵²².

Bununla birlikte o hadîs konusunda da “hadîs sarrafı” olarak nitelenecek kadar önemli bir ilim adamıdır⁵²³. en-Nahaî’nin fikhî kişiliğinin yanında büyük bir hadîs hafızı da sayıldığını hatırlatan Ebû Zehra onun rivâyetlere yaklaşımını şu cümlelerle değerlendirmektedir: “...Rivâyet ettiği hadîslerin senedine bakmaktan

⁵¹⁷ Bardakoğlu, Ali, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, s. 331.

⁵¹⁸ ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, *el-Musevva min Ahâdîsi’l-el-Muvattâ*, Mekke, h. 1315, Mukaddime, s. 15-16.

⁵¹⁹ İkbâl Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Anarkali, Lahor, 1962, s. 168-170.

⁵²⁰ Kal’acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî*, I, 198-199.

⁵²¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 225.

⁵²² Özafşar, *Age*, s. 186.

⁵²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 17; ez-Zehbî, *Tezkira*, I, 74.

çok, içeriğine bakardı. Hadîsi, senedin râvîlerinden ziyade, metin ve mana bakımından tenkîd eder, bu tenkid ve tetkikinin sonucunda, onun bir kısmını kabul eder, bir kısmını ise reddederdi... Bütün bunlardan ortaya çıkan netice şudur: O, rivâyetleri akli olarak tetkike tabi tutmaktaydı. Metinleri anlamakta, muhtevâlarına yönelerek illetlerini tespit etmekteydi. Re'y ve kıyasa dayanarak bu muhtevâ ve illetlerden hükümler çıkarmaktadır. Onun için şöyle derdi: 'Rivâyet olmadan re'y olmaz, re'y olmadan da rivâyet doğru anlaşılabilir'. O, rivâyetlerin fikhını tetkik eder, re'y ve akıl ile onları anlamaya çalışır, ihtivâ ettikleri fikhî neticeyi belirlemeye gayret ederdi, o fikhî işte böyle işledi"⁵²⁴.

Rivâyetlere belirlediği ilkeler çerçevesinde yaklaşmakla en-Nahaî, râvîlerin hatalarından kaynaklanan yanlışlıkları da en aza indirmeyi hedefliyordu. Çünkü ona göre, 'asılların sübûtu katî, râvîlerin hata yapması ihtimalinden dolayı, 'haber'in sübûtu ise zannidir"⁵²⁵.

Fikhî ve içtihadî yaklaşım tarzını benimseyenler hadîsleri fikhî hükümlerinde kaynak olarak kullanmalarına karşın, 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"⁵²⁶ demiştir.

İbn Şubrume de "Hadis rivâyet etmeyi azaltın ki fikh edebilesiniz (anlayabilesiniz)" demiştir⁵²⁷.

Ali b. Huseyin ise Saîd b. el-Museyyib'in ilmî konumundan bahsederken; "İnsanların en fazla eser (hadîs) bilgisine sahip olanı ve re'yinde de en fakih olanı idi..." demektedir⁵²⁸. Ali b. Huseyin'in de belirttiği gibi fazla hadîs bilgisine sahip olmakla re'yinde fakih olmak birbirinden ayrı şeylerdir. Çünkü birincisinde anlama ve değerlendirme çoğu kez dikkate alınmazken, ikincisinde işin özünü bunlar oluşturmaktadır. Ali b. Huseyin'in tasvirinde dikkat çeken bir nokta da, fakih olmakla re'y kullanmayı aynı düzlemde kullanmasıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kendisine fakîh denilen birçok alimin ismi re'y karşıtları arasında yer

⁵²⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 255-256.

⁵²⁵ Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî*, I, 199; Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 118-119.

⁵²⁶ er-Râmehurmuzî, s. 558.

⁵²⁷ er-Râmehurmuzî, s. 558.

⁵²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 380.

almaktadır. Bu kimseler re'y kullanmadan nasıl problemlere çözüm üretebiliyorlar? Eğer meselelere çözüm bulamıyorlarsa nasıl fakîh olarak adlandırılabilirler?

Zâhirî yaklaşım sergileyenlerle fikhî ve içtihadî tutum sergileyenler arasındaki en önemli yaklaşım farklılıklarından biri de yorumlama konusundadır. Rivâyetlerin zâhiriyle yetinenler sünnette yer alan bir konuyu şartlara göre yorumlamaksızın olduğu gibi kabul ederek uygulamaya taraftar iken, fikhî ve içtihadî yaklaşım gösterenler zamana ve şartlara göre yeniden yorumlanması taraftarı olmuşlardır. Çünkü fikhî ve içtihadî yaklaşım taraftarı olanlara göre sünnette yer alan bir uygulama, her devirde tatbik edilecek nihâî bir konumda değildir. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden Rabîa (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 sünnet vaz etti, o da sünnette re'ye bir alan bıraktı”⁵²⁹. Rabîa'nın bu ifadelerinden, onun zamana ve şartlara göre sünnetin yorumlanmasının gerekliliğine olan inancını görmekteyiz.

Fikhî ve içtihadî yaklaşım tarzını benimseyenlerin çoğunluğunun, daha önce incelediğimiz gibi, fakîhliğiyle ön plana çıkmış re'y taraftarları olduklarını söylersek yanlış olmaz. Bu alimler, bilgi alacakları ya da nakilde bulunacakları kimsenin özelliklerine dikkat etmişlerdir. Meselâ en-Nahaî, naslara zâhirî yaklaşım gösteren Ebû Hurayra'yı fakîh değil diyerek eleştirmiş ve onun naklettiği rivâyetlere mesafeli davranmıştır⁵³⁰.

Tâbiûn alimlerinin sünnette yer alan konulara ilişkin teorik düşüncelerine yer verdikten sonra, onların bu düşüncelerini pratiğe yansıtma örnekleri üzerinde incelemek istiyoruz. Örneklerimizi her iki yaklaşımın da görüldüğü konulardan seçmeye çalıştık. Böylece yaklaşımlar ve aralarındaki farkı anlamamız şüphesiz daha kolay olacaktır. Ayrıca örneklerimizi tek bir alanla sınırlı tutmayıp, ibâdât, muâmelât ve ukûbat konularından seçtik. İncelememizi de yine bu başlıklar altından sürdüreceğiz.

⁵²⁹ es-Suyûtî, *Miftâh*, s. 42; Bu söz ayrıca Mâlik'ten de nakledilmiştir. Bkz. ez-Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, I-IV, tahk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadîs, Mısır, h. 1357, IV, 64.

⁵³⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, II, 608-609; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 109; es-Serahsî, *Usûl*, I, 340-342; Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhı İbrahim en-Nahaî*, I, 192-201, Güner, Osman, *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*, s. 115, 128; en-Nahaî'nin Ebû Hurayra'nın görüşlerini eleştirdiği konular hakkında bkz. Özkul, s. 95.

2.3.4.2.1. İbâdet Konularıyla İlgili Fıkîh-İctihâdî Yaklaşım

Sünnete fikhî ve içtihadî yaklaşım sergileyen tâbiûn alimleri, onda yer alan konuları değerlendirip yeniden yorumlamışlardır. Üstelik bu değerlendirme ve yorumlarını değişimin zorunlu olduğu sadece muamelât konularında da yapmamışlardır. İbâdât ve ukûbât konularında da aynı tutumlarını sürdürmüşler ve yorum yapmaktan çekinmemişlerdir. İhtiyaç olduğunu hissettikleri durumlarda yeni bir hüküm koyma konusunda da tereddüt göstermemişlerdir. Şimdi ibadet konularıyla ilgili tâbiûnun yaklaşımlarını bazı örnekler üzerinde görmeye çalışalım.

2.3.4.2.1.1. Recm Edilene, Veled-i Zinaya ve İntihar Edene Cenaze Namazı

Recm edilene cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı hususu, tâbiûn arasında tartışma yaratan konulardandır. Ayrıca ibadet konusunda tâbiûn arasındaki her iki yaklaşım tarzını, yani hem zâhirî hem de fikhî ve içtihadî yaklaşımı göstermesi açısından da önemli bir örnektir.

Recmedilen kimsenin namazının kılınıp kılınmayacağı meselesinde ez-Zuhrî; “Recmedilenin namazı kılınmaz. Zira Hz. Peygamber, Eslem’li birini recmetti. Namazını kılmadı” demiştir⁵³¹. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in recm ettiği kimsenin namazını kıldığı yönünde rivâyetler de gelmektedir⁵³². Fakat ez-Zuhrî bunları dikkate almamaktadır. Veled-i zina konusunda ise ez-Zuhrî, böyle birinin namazının kılınacağı kanaatindedir⁵³³. Çünkü kendisine Hz. Peygamber’in böyle bir kimsenin namazını kıldığı rivâyeti ulaşmıştır⁵³⁴. Dolayısıyla ez-Zuhrî’nin nasların bütününe değil de o konudaki herhangi bir rivâyeti dikkate alarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü nasların bütününden hareket etse, en azından, Hz. Peygamber’in recm edilen kimsenin namazını kıldığı yönündeki rivâyetleri de değerlendirmesi gerekirdi.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), Katâde (ö. 118/736) ve İbn Sîrîn (ö. 110/728) bu konuda ez-Zuhrî ile aynı görüşte değillerdir. İbrahim en-Nahaî kendisinden nakledilen bir rivâyete göre, recmedilenin namazının kılınacağını belirtmiş⁵³⁵, bir

⁵³¹ Abdurrazzâk, III, 535 (6616).

⁵³² Abdurrazzâk, III, 535 (6617).

⁵³³ Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611).

⁵³⁴ Abdurrazzâk, III, 534 (6612).

⁵³⁵ Abdurrazzâk, III, 536 (6620).

başka rivâyette, “Sünnet, recmedilene namaz kılmaktır” demiş⁵³⁶, bir diğer rivâyette ise, daha bütüncül bir bakışla, ehl-i kible olan herkesin namazının kılınacağını söylemiştir⁵³⁷. Bu bütüncül bakış açısından hareketle intihar eden kimse hakkında da aynı gerekçe ile namazının kılınacağını ifade etmiştir⁵³⁸.

Katâde de İbrahim gibi “Lâ ilâhe illallah diyen herkesin namazının kılınacağını” belirtmiş ve “Ehl-i ilimden kimseden lâ ilâhe illallah diyen birinin namazının kılınmayacağı yönünde bir şey duymadığını” da eklemiştir⁵³⁹. İbn Sîrîn de Katâde gibi hiçbir ehl-i ilimden böyle birinin namazının kılınmayacağı yönünde bir şey duymadığını ifade etmiştir⁵⁴⁰.

Hz. Peygamber’in recm edilen kimsenin cenazesini kıldığı yönünde de rivâyetler vardır⁵⁴¹. Fakat en-Nahaî, Hz. Peygamber’den bu yönde bir nakilde bulunmamaktadır. Ancak en-Nahaî’nin bu türlü rivâyetlerden daha ziyade, Hz. Peygamber’in bir kimsenin cenaze namazını kılmada üzerinde durduğu hususları dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü en-Nahaî’nin ehl-i kible olan herkesin namazının kılınacağını söylemesi, böyle bir anlayışın sonucu olduğunu hissettirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber zalim birinin cenazesi konusunda “Muhammed Allah’ın Rasûlü diyor muydu?” diye sorduğu, evet cevabı alınca da namazını kıldığı rivâyet edilmektedir⁵⁴². Bu rivâyetin en-Nahaî’ye ulaşip ulaşmadığı belli değildir. Ama o muhtemelen Hz. Peygamber’in bu yöndeki tutumunu bildiğinden, kişilerin işlediği bazı günahlarla ilgilenmeden, ehl-i kible olan herkesin namazının kılınacağını söylemiştir.

Burada recmedilenin namazının kılınacağı yönünde kanaat belirtenlerin aralarındaki küçük farka işaret edelim. en-Nahaî, naslardan çıkarım yaptığı ilke ile böyle bir sonuca varmaktadır. O da ehl-i kible olan birisine namazın kılınacağıdır. Katâde ve İbn Sîrîn ise, kendilerine ehl-i ilimden kimsenin aksi yönde bir şey söylemediklerini dikkate alarak aynı sonuca varmaktadırlar. Eğer Katâde ve İbn Sîrîn ilim adamlarından birinin kılınmayacağı yönündeki bir hükmüne ulaşırsalar

⁵³⁶ Abdurrazzâk, III, 536, (6622).

⁵³⁷ Abdurrazzâk, III, 535 (6615).

⁵³⁸ Abdurrazzâk, III, 536 (6620).

⁵³⁹ Abdurrazzâk, III, 536, (6623).

⁵⁴⁰ Abdurrazzâk, III, 536-537 (6624).

⁵⁴¹ Bkz. Abdurrazzâk, III, 535 (6617)

⁵⁴² Abdurrazzâk, III, 539 (6630)

muhtemelen bu görüşlerinden vazgeçmiş olacaklardı. Böylece en-Nahaî, fakîh vasfını yansıtırken, Katâde ve İbn Sîrîn hadîsçi vasıflarını yansıtmaktadırlar.

Benzer bir konu da veled-i zinanın cenaze namazının kılınıp kılınmayacağıdır. Sahâbeden İbn Ömer veled-i zinanın namazını kılmış, Ebû Hurayra ise kılmamıştır⁵⁴³. el-Hasan el-Basrî bu konuyla ilgili, tıpkı İbrahim en-Nahaî gibi, naslara bütüncül bakarak (قال يصلى على ولد الزنا لأن كل مولود يولد على الفطرة) “Veled-i zinâyâ (cenaze) namazı kılınır. Çünkü her doğan fitrat üzere doğar” demiştir⁵⁴⁴. Aynı yaklaşımı Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)’ta da görmekteyiz. İbn Cureyc’in bu konudaki sorusu üzerine Atâ da el-Hasan el-Basrî gibi değerlendirmede bulunarak hemen aynı ifadelerle namazının kılınabileceğini söylemektedir⁵⁴⁵. ez-Zuhrî de veled-i zinanın namazının kılınacağı kanaatindedir. Ancak o bu kanaate el-Hasan el-Basrî’nin ifadeleri sonucunda ulaşmaktadır⁵⁴⁶. ez-Zuhrî, el-Hasan el-Basrî’nin kılınabileceği yönündeki görüşünü duymamış olsaydı, ya veled-i zinanın da namazının kılınamayacağı yönünde hüküm verebilir, ya da “bu konuda herhangi bir rivâyet ulaşmadı” anlamında bir ifade kullanabilirdi.

Görüldüğü gibi el-Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) yine sünnette yer alan daha kapsamlı bir ilkeyi esas alarak konuya çözüm getirmektedirler. Burada şu ayrıntıya dikkat çekmek istiyoruz. el-Hasan el-Basrî’nin genel yaklaşımı fikhî ve içtihadî yöndedir. Atâ ise ileride göreceğimiz gibi bazı konularda bu yaklaşım tarzına uygun hareket etse de onun asıl temayülü zâhirî yaklaşıma daha yakındır. Ancak onu da katı bir zâhirî yaklaşımı benimseyenlerden ayrı tutmak gerekmektedir.

2.3.4.2.1.2. Müellefe-i Kulûba Zekât

Hız. Peygamber tarafından bazı maslahatlar gözetilerek yürürlüğe konulan bir uygulama, sahâbe döneminde halifelerce, farklı amaçlar göz önüne alınarak, değiştirilebilmiştir. Tâbiûn döneminde fikhî ve içtihadî yaklaşım tarzını benimseyen alimler veya alim idareciler de sahâbe tarafından yapılan değişiklikleri uygulamaya devam ettikleri gibi, bazı maslahatları göz önünde bulundurarak onu terkettikleri veya Hız. Peygamber dönemindeki uygulamaya tekrar döndükleri de olmuştur.

⁵⁴³ Abdurrazzâk, III, 537 (6625)

⁵⁴⁴ Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)

⁵⁴⁵ Bkz. Abdurrazzâk, III, 534 (6614)

⁵⁴⁶ Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)

Kur'an'da yer alan "Zekatlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, kalpleri İslâma ısındırılacak olanlara, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere... mahsustur"⁵⁴⁷ ayetinin gereği olarak Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr bazı Arap kabile reislerine, onların İslâmı kabul etmelerini sağlamak veya müslümanlara zarar vermelerini engellemek için zekâtan pay vermişlerdi⁵⁴⁸. Bu pay aynı zamanda İslâm üzerinde sebatkâr olsunlar diye yeni müslümanlara da verilirdi. Ancak Hz. Ebû Bekr'in halifeliğinin ilerleyen döneminde, Hz. Ömer'in müdahalesiyle, bu uygulamadan vazgeçilmiştir. Hz. Ömer bu yöndeki kanaatini müellefe-i kulûbe; "Rasûlullah, zamanında müslümanlar az olduğu için –müslüman olasınız diye- size çok yumuşak davranırdı. Bugün ise Allah müslümanlığı sizin gibilere muhtaç olmayan bir duruma getirmiştir. Gidin elinizden geleni yapın. Allah sizi korumayacaktır" sözleriyle iletmiştir⁵⁴⁹.

Bu görüşüyle Hz. Ömer, şartları dikkate alarak Hz. Peygamber dönemindeki uygulamadan vazgeçmenin daha doğru olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu uygulamanın amacı, kendilerine zekât verilerek bazı kimselerin müslüman olmasını sağlamak ya da müslüman olmasalar da, en azından, İslâma karşı kinlerine engel olmaktı. İlerleyen zamanda güçlü hale gelen müslümanların, bu tür kimselerin yardımına ihtiyacı kalmamıştır. Bunun farkında olan Ömer, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamadan dönmenin müslümanlar için daha faydalı olduğunu düşünmüş ve kanaatini de dönemin halifesi Hz. Ebû Bekr'e iletmiştir. Ebû Bekr de, onun bu görüşünü doğru bularak, uygulamaya koymuştur.

Fakat yıllar sonra Halife Ömer b. Abdilazîz, Hz. Ömer'in bu kararından dönerek, Hz. Peygamber'in verdiği şekliyle ve aynı maksatı güderek tekrar müellefe-i kulûbe zekât vermeye başlamıştır. Ömer b. Abdilazîz'in bu tutumu, sünnetin bağlayıcılığı konusunu incelerken işaret ettiğimiz, Hz. Peygamber'in sünnetine şeklen dönüş çabasının bir sonucu olabilir. Nitekim daha önce işaret ettiğimiz gibi, Hz. Ömer gibi bazı sahâbîler, yaşadıkları dönemin şartlarını dikkate alarak, Hz. Peygamber dönemindeki bazı uygulamaları değiştirmişlerdi. Ömer b. Abdilazîz ise, sahâbîlerce değiştirilen bu uygulamaların bazılarını kabul etmeyerek, Hz.

⁵⁴⁷ 9.Tevbe 60.

⁵⁴⁸ el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 123-124; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, IV, 166.

⁵⁴⁹ el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 124.

Peygamber'in uyguladığı şekle döndüğü olmuştur. Müellefe-i kulûbe zekât vermeye tekrar başlamasını da Hz. Peygamber'in uygulamasına dönmek için yaptığı söylenebilir. Bununla birlikte onun böyle bir uygulamaya tekrar dönmesinde, kendi hilafet döneminden önce iyice bozulan arap-mevâlî ve müslüman-gayri müslim ilişkisini tamir etmek istemesinin daha güçlü bir ihtimal olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü onun bu yönde pek çok gayret gösterdiğini tezimizde I. bölümde ifade etmiştik. Nitekim onun bazı hristiyanlara bu şekilde paralar gönderdiği, onların dînî lideri Patrik'e de aynı amaçla bin dinar verdiği rivâyet edilmektedir⁵⁵⁰.

Görüldüğü gibi, sünnete fikhî ve içtihâdi yaklaşım gösteren alimler, bazı maslahatları gözeterek önceki uygulamayı değiştirmekte bir sakınca görmedikleri gibi, ilk uygulamaya dönmeyi gerektiren şartlar tahakkuk ettiğinde ona dönmeden de geri durmamışlardır.

2.3.4.2.1.3. Zekâta Tabi Olan Mallar

Zekâtın hangi maddelerden verileceği de asırlardır tartışılan konuların başında gelmektedir. Aynı konu tâbiûn dönemi alimleri arasında da yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Aslında bu konu tâbiûn alimleri arasındaki sünnete yaklaşım farklılığının ortaya çıktığı bâriz örneklerden birisidir. Çünkü bu konuda zâhirî ve fikhî her iki yaklaşımın da izlerini görmek mümkündür.

Hız. Peygamber'den nakledilen bazı rivâyetlerde hangi zirâî ürünlerden zekât verileceği sıralanmıştır. Bu rivâyetlerden birinde zekât verilecek maddeler; kuru hurma, kuru üzüm, buğday ve arpa olarak sıralanmıştır⁵⁵¹.

Tâbiûndan bu konuda iki genel yaklaşım vardır. Sahâbeden bazılarının da aynı görüşte olduğu⁵⁵² birinci yaklaşıma göre, ziraî ürünlerde zekât, Hız. Peygamber'in saydığı ürünlerle sınırlıdır. Bu görüşü tâbiûndan el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ve Amr b. Dînar'ın (ö. 126/743) savunduklarını İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) nakletmektedir⁵⁵³. Zekâtı sadece bu maddelerle sınırlı tutanların bazıları, kendilerine sahâbeden sadece dört maddede zekâtın olduğu yönünde bilgiler ulaştığı için bu görüşte olduklarını da ifade

⁵⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 358.

⁵⁵¹ İbn Ebî Şeybe, II, 370-371.

⁵⁵² Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 371 (10022, 10023, 10024)

⁵⁵³ Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 371.

etmişlerdir⁵⁵⁴. Yine bu anlayışa göre hadîste yer almadığı için sebzelerde de zekât yoktur⁵⁵⁵. Nitekim sebzelerde zekâtın olmadığını savunan Atâ, hemen bütün sebzeleri tek tek saymış ve bunlarda zekât olmayacağını ifade etmiştir⁵⁵⁶. Ona göre yalnız hurma, üzüm ve hububatta zekât vardır⁵⁵⁷.

Bu görüşün doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber sadece kendi dönemindeki yaygın ürünlerden bazılarını sayarak hükmünü belirtmiştir. Bazı bölgelerde bu sayılan ürünlerden daha fazla gelir getiren başka ürünler olabilir. Dolayısıyla daha az kazandıran bir ürüne zekât takdir ederken, daha fazla gelir getiren ürünü bu kapsamın dışında tutmak Peygamber'in maksadı olmasa gerektir. Nitekim Kardâvî de bu görüşümüze benzer bir yaklaşımla, çağımızdaki pahalı bazı sebze ve meyveleri örnek göstererek, zekât ürünlerini bu derece sınırlamayı uygun görmemektedir⁵⁵⁸.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), öğrencisi Hammad b. Ebî Suleymân (ö. 120/738), Ömer b. Abdilazîz ve Mucâhid (ö. 103/721) gibi alimler ise farklı düşünmektedirler. Onlar “topraktan çıkan her şeyden zekât verileceğini” ifade etmektedirler⁵⁵⁹. Dolayısıyla onların zekâtı hadîste ifade edilen maddelerle sınırlı tutmadıkları görülmektedir. Yine onlar ziraî ürünlerde beş vesk nisabı şart koşanların⁵⁶⁰ aksine miktarı ne kadar olursa olsun zekât verileceği görüşündedirler⁵⁶¹. Atâ el-Horasânî (ö. 135/752) ise sebzelerin satılması durumunda meblağ ikiyüz dirhem ve üzerine çıkarsa o taktirde zekâta tabi olacaklarını ifade etmiştir⁵⁶². Zeytin konusunda ez-Zuhrî ve Atâ el-Horasânî zekâta tabi olduğu görüşündedir⁵⁶³.

İbrahim en-Nahaî'nin bu konudaki tutumuna ve ifadelerine bakıldığında, daha önce işaret ettiğimiz ve ileride de birçok konuda işaret edeceğimiz gibi, yine

⁵⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10042)

⁵⁵⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 372.

⁵⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10044)

⁵⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, İdâretu't-Tabâati'l-Munîriyye, Mısır, h. 1347-1349, V, 222 (no: 641).

⁵⁵⁸ Bkz. *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 168-169; Ayrıca bkz. Tartı, Nevzat, *Hadîslerin Tarihsel Boyutu*, s. 85.

⁵⁵⁹ Bu konudaki rivâyetler için bkz. Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 56-58; İbn Ebî Şeybe, II, 371-372; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 212 (no: 641).

⁵⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, II, 369-370.

⁵⁶¹ İbn Ebî Şeybe, II, 371-372

⁵⁶² İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10043)

⁵⁶³ İbn Ebî Şeybe, II, 373 (10046)

esas aldığı birtakım ilkeler ışığında hareket ettiğini görmekteyiz. Çünkü diğer bazı tâbiûn alimlerinin⁵⁶⁴ aksine, onun tek tek bitkilerin ismini zikretmeden “topraktan çıkan her şey zekâta (vergiye) tabidir” sözü bir ilkeyi ifade etmektedir. Hatta bu ilkesinden hareketle olacak ki bir tutam bitki dahi olsa zekâta tabi olacağını söylemektedir⁵⁶⁵. en-Nahaî'nin ve bu konuda onun gibi düşünenlerin Tevbe suresindeki “mallarından zekât al”⁵⁶⁶ ayetini esas alarak böyle bir kanaate ulaşmış olmaları muhtemeldir. Çünkü bu ayet her hangi bir malı ya da malları takyid etmediği gibi bir nisaba da işaret etmemektedir.

Nitekim en-Nahaî'nin pek çok görüşünü benimseyen Ebû Hanife de bu konuda onunla aynı yaklaşımı göstermiştir. Tevbe suresindeki ilgili ayeti esas alan Ebû Hanife, en-Nahaî gibi bir tutam bile olsa topraktan çıkan her şeyden öşür verileceği kanaatindedir⁵⁶⁷.

en-Nahaî ve bu konuda onun gibi düşünenler muhtemelen ekonomiyi denetim altına almak istemektedirler. Benzer bir yaklaşımı Ömer b. Abdilazîz'de de görmekteyiz. Nitekim o madenlerden, denizden çıkarılan ürünlerden, kişilerin aldığı ücretlerden ve maaşlardan da zekât almıştır. Aynı şekilde haksız yere alınmış malları sahiplerine iade ettiğinde ve Beytü'l-mal'dan müslümanlara dağıtılan atıyyelerden de bir miktarını zekât olarak almıştır⁵⁶⁸.

Öte yandan Ömer b. Abdilazîz, ticaret mallarının zekâtında daha hassas kriterler koymuştur. Hem üzerinden bir yıl geçmesi şartını aramış hem de miktarı konusunda belli koşullar öne sürmüştür. Onun halifeliği zamanında Mısır'da zekât toplama memuru olan Ruzeyk b. Hayyan, kendisine Ömer b. Abdilazîz'in: “Müslümanlardan sana uğrayan kimselerin görünen ticari eşyalarını kontrol et. Bu çeşit mallardan kırk dinarda bir dinar oranında tahsilatta bulun. Kırk dinardan eksik ise, yirmi dinara kadar aynı oran ve ölçüye göre değerlendir. Eğer yirmi dinardan üçte bir oranında eksik ise, ondan bir şey alma” diye talimat yazdığını belirtmiştir⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ Bazı tâbiûn alimleri ürünleri tek tek sayarak zekât olmadığını belirtmişlerdir. Bkz. Abdurrazzâk, IV, 121.

⁵⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, II, 371 (10030);

⁵⁶⁶ 9. et-Tevbe, 103.

⁵⁶⁷ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 194.

⁵⁶⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 431-432 (1226); Ağırakça, s. 243.

⁵⁶⁹ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 245; Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s. 421 (1164); ayrıca bkz. Ağırakça, s. 242-243.

Zekâtla ilgili hem sahâbe hem tâbiûn döneminde hem de daha tartışılan ve farklı yaklaşımlar sergilenen konulardan biri de atların zekâtıdır.

2.3.4.2.1.4. Atların Zekâtı

Hiz. Peygamber'in "Müslümanın köle ve atında zekât yoktur"⁵⁷⁰ buyurduğu ve atı bulunan sahâbîlerden zekât almadığı rivâyet edilmektedir⁵⁷¹. ez-Zuhrî de atlardan zekât alınmasına dair Hiz. Peygamber'in bir sünnetinin olduğunu bilmediğini söylemiştir⁵⁷². Hiz. Peygamber'in koyun, inek gibi hayvanlardan zekât aldığı halde atlardan zekât almamasında, muhtemelen onların cihadda kullanılması etkili olmuştur. Çünkü onlardan herhangi bir zekât almamakla at yetiştirme teşvik edilmiştir. Hiz. Peygamber'in atların zekâtı ile ilgili uygulaması Hiz. Ebû Bekr döneminde de devam etmiştir. Ancak Ubeyde b. el-Cerrâh, Şam halkının atlardan zekât verme talebi üzerine, bu durumu Halife Ömer'e yazmış; Ömer de istiyorlarsa onlardan alıp yine kendilerine dağıtmasını istemiştir⁵⁷³. Hiz. Ömer'in bu uygulamaya ashâbla istişaresi sırasında Hiz. Ali'nin tavsiyesi üzerine karar verdiği belirtilmektedir⁵⁷⁴. Ancak Hiz. Ali'nin bu konudaki tutumuyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Onun bir yandan kendi halifeliği döneminde Hiz. Ömer'in uygulamasını devam ettirmediği, yani önceden olduğu gibi atlardan zekât almadığı gibi⁵⁷⁵ Hiz. Peygamber'in "Müslümanın atına ve kölesine zekât yoktur" hadîsini de onun aktardığı belirtilmektedir⁵⁷⁶. Öte yandan onun, sâime atlar için her attan bir dinar alınmasını uygun gördüğü de rivâyet edilmektedir⁵⁷⁷.

Şamlılar'ın istekleri üzerine, onların atlarına zekât koyan Hiz. Ömer, bunu zekâtтан daha çok sadaka olarak düşünmüştür. Çünkü verip vermeyi hem onların tercihine bırakmış, hem de zekât miktarını on dirhem olarak belirlemiştir⁵⁷⁸.

Fakat bu olaydan daha sonra Hiz. Ömer, atlardan diğer zekâta tabi mallar gibi zekât alınmasına hükmetmiştir. Hiz. Ömer'i gerçek anlamda atlardan zekât almaya ise

⁵⁷⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Zekat, 37 (I, 277); *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 118 (no: 336); İbn Ebî Şeybe, II, 380-381; el-Buhari, *Sahîh*, Zekat, 46 (II, 127); Muslim, Zekât, 2 (I, 675-676, no: 8).

⁵⁷¹ Abdurrazzâk, IV, 33-34, (6879-6881); İbn Ebî Şeybe, II, 381, (10140-10141).

⁵⁷² Abdurrazzâk, IV, 35-36, (6888).

⁵⁷³ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Zekât, 38 (I, 277); eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 236-237.

⁵⁷⁴ el-Kardâvî, Yûsuf, *Fikhu'z-Zekât*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, 6. baskı, I, 229; Erul, *Sahâbe*, s. 416.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 229, (no: 641); Erul, *Sahâbe*, s. 417.

⁵⁷⁶ Ebû Yûsuf, *Harac*, s. 83-84.

⁵⁷⁷ Bkz. Ebû Yûsuf, *Harac*, s. 83.

⁵⁷⁸ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 118; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 227-229 (no: 641).

şu olay sevkettiği: Ya'la b. Umeyye'nin kardeşi Abdurrahman b. Umeyye, Yemen'li bir adamdan yüz genç deve karşılığında bir kısrağ almıştı. Kısrağın fiyatını duyduğunda çok yüksek bulan Hz. Ömer, "Kırk koyundan bir koyun alıyoruz da, bu atlardan bir şey almayacak mıyız? Her bir attan bir dinar al" diye emir vermiştir. Böylece atlara birer dinar (zekât/vergi) belirlemiştir⁵⁷⁹. Böylelikle gerek Hz. Peygamber gerekse Hz. Ebû Bekr döneminde atlarda zekât olmadığı halde Hz. Ömer zekât koymuştur. Hz. Ömer'in bu tasarrufu, kıyas ve ictihadın ibadet alanlarına dahi girebildiğini göstermesi açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in bazı mallardan zekât almış olması, onlara benzer başka mallardan da alınmasına engel teşkil etmemektedir⁵⁸⁰.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Hz. Ali ve Muâviye kendi dönemlerinde atlardan zekât almamışlardır⁵⁸¹. Tâbiûndan Ömer b. Abdilazîz ve Saîd b. el-Museyyib gibi pek çok kimse de atlara zekât düşmediğini söylemişlerdir⁵⁸².

İbrahim en-Nahaî ve eş-Şa'bî (19/640-103/721) ise tâbiûnun çoğunluğundan farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), dışarıda kendi başına otlayarak yaşayan hayvan ile damızlık maksadıyla beslenen atların zekâtı hakkında şöyle demiştir: Mal sahibi isterse her at için bir dinar, isterse on dirhem verir. İsterse kıymetini hesap eder ve her ikiyüz dirhem için beş dirhem verir⁵⁸³. Görüldüğü gibi en-Nahaî, 1/40 esasına göre hareket etmektedir. eş-Şa'bî ise hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. Ömer'in verdiği karardan çıkarım yaparak, ticaret yapıma illetini esas olarak benimsemiştir. Ona göre eğer atlar ticaret amaçlı kullanılıyor ise bu durumda zekâta tabi olacaklardır⁵⁸⁴. Çünkü Hz. Ömer'in kararına atların sahip olduğu iktisadi değer neden olmuştur. Atların yüksek maddi kıymete ulaşması Hz. Ömer'i bu kararı almaya sevkettiği. en-Nahaî'nin ve eş-Şa'bî'nin hem Hz. Peygamber'in hem de Ömer'in uygulamalarını dikkate alarak bu hükme ulaştıkları anlaşılmaktadır⁵⁸⁵.

⁵⁷⁹ Abdurrazzâk, IV, 36, no: 6889; el-Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 119-120; Olayın ayrıntıları için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 227 (no: 641); Erul, *Sahabe*, 416-417.

⁵⁸⁰ el-Kardâvî, Yûsuf, *Fikhu'z-Zekât*, I, 229; Erul, *Age*, s. 417

⁵⁸¹ Abdurrazzâk, IV, 35, (6887).

⁵⁸² Tâbiûn alimlerinin atlara zekât düşmediğine dair görüşleri için bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 117-118; İbn Ebî Şeybe, II, 381-382.

⁵⁸³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, neşr. Kâdî Muhyiddin el-Hatîb, Kahire, h. 1397, s. 83; Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 118.

⁵⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, II, 382, (10155).

⁵⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, II, 382, (10155).

Çünkü hem en-Nahaî'ye hem de eş-Şa'bî'ye göre cihadda kullanılan ata zekât yoktur. Ancak at ticaret maksadıyla yetiştiriliyor ya da alınıp satılıyorsa zekâta tabidir. Onların ticaret için kullanıldığında zekât almama maksadının ortadan kalktığını düşündüklerinden böyle bir hükme varmış olabilirler.

Atların zekâtı ile ilgili rivâyetlere bakıldığında, bunlardan bazılarında en-Nahaî'nin ve eş-Şa'bî'nin de atlarda zekât olmadığını söyledikleri yer almaktadır⁵⁸⁶. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, en-Nahaî ve eş-Şa'bî'nin atlara zekât olmadığı yönündeki ifadelerinin cihad ve binek atları için olması ise kuvvetle muhtemeldir.

2.3.4.2.1.5. Fıtır Sadakası

Tâbiûn alimlerinince fikhî ve içtihâdî yaklaşım sergilenen bir başka konu fıtır sadakasıdır. Hz. Peygamber bu sadakayı kendi döneminde yürürlüğe koymuş ve alt sınırını da belirlemiştir. Fıtır sadakasının miktarı konusunda İbn Ömer, “Rasûlullah müslüman olana her hüre, köleye, erkeğe, kadına, küçüğe ve büyüğe fıtır sadakası olarak bir sa' kuru hurma veya bir sa' arpa vermeyi emretti...” diye nakilde bulunmuştur⁵⁸⁷. Konu ile ilgili başka rivâyette Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “Peygamber (s.a) zamanında fıtır sadakasını biz, her çeşit yiyecekten bir sa' verirdik; (özellikle her zaman yediğimiz) hurmadan, arpadan, kuru üzümünden de bir sa' verirdik”⁵⁸⁸.

Hz. Ali'den ve diğer bazı sahâbîlerden gelen rivâyetlerde ise Hz. Peygamber'in buğdaydan yarım sa', arpadan ve hurmadan bir sa' verilmesini emrettiği de belirtilmiştir⁵⁸⁹.

Saîd b. el-Museyyib de: “Fıtır sadakası Rasûlullah zamanında ya buğdaydan yarım sa', ya arpadan yahut hurmadan bir sa' idi” demiştir⁵⁹⁰.

Alt sınırı belirlenen fıtır sadakasının miktarını tâbiûn döneminde bazı alimler kendi devirlerine uygun olarak yeniden yorumlamış ve uygulamışlardır. Bu sadakanın amacını fakirin karnını doyurmak ve onun ihtiyacını gidermek olarak yorumlayan Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), İbn Cureyc'in kendisinden rivâyet

⁵⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 380.

⁵⁸⁷ el-Buhârî, *Sahîh*, Zekât, 70 (II, 138); Ebû Davud, *Sunen*, Zekât, 20 (II, 264-265, no: 1611)

⁵⁸⁸ el-Buhârî, *Sahîh*, Zekât, 73 (II, 138).

⁵⁸⁹ Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'ul-Hadisî ve'l-Fikhî*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Muessesetu el-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, San'a, 2002, I. baskı, s. 140 (no: 218) ; Abdurrazzâk, III, 311 (5761); Ebû Davud, *Sunen*, Zekât, 21 (II, 271, no: 1620); Yine Ebû Davud da yer alan bir başka rivâyete göre ise bu uygulamanın Hz. Ömer döneminde başladığı belirtilmektedir. Bkz. Ebû Davud, *Sunen*, Zekât, 20 (II, 266-267, no: 1614)

⁵⁹⁰ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, s. 16.

ettiğine göre şöyle demiştir: “İني لأحب أن أعطي زكاة الفطر بمكيال اليوم مكيال ينفذ به ونقنات به “Fitır sadakasını bugün geçerli olan ölçüye göre ve karın doyuracak miktarda vermeyi severim”⁵⁹¹. Talebesi İbn Cureyc ile aralarında geçen bir başka diyalogdan, biraz fazla vermeyi hayrı artırmak, olarak gördüğü anlaşılmaktadır⁵⁹². Oğlunun rivâyet ettiğine göre Tâvûs (ö. 106/724) da fitır sadakasını, verdiği ailenin doyacağı miktar kadar vermiştir⁵⁹³. Görüldüğü gibi Atâ ve Tâvûs fitır sadakasının verilme amacının yoksulların karnını doymak olduğunu düşünerek o yönde hareket etmişler ve arpadan veya buğdaydan bir sa’ verilir yönündeki rivâyetleri dikkate almamışlardır. Ayrıca Atâ, hem ibadetin amacını dikkate almış, hem de yaşadığı devre göre ölçüleri yeniden yorumlamıştır⁵⁹⁴.

2.3.4.2.1.6. Cuma Günü Gusletmek

Cuma günü gusletmek, sahâbe döneminde olduğu gibi tâbiûn döneminde de hararetle tartışılan ve her iki yaklaşımın sergilendiği konulardan biridir. Tâbiûnun sünnet anlayışlarındaki farklılığı belirginleştiren bir örnek olması açısından önem arz etmektedir. Tartışmanın hareket noktası, Hz. Peygamber’den nakledilen “Cuma günü gusletmek, ergenlik yaşına gelmiş herkes için gereklidir...” rivâyetidir⁵⁹⁵.

Sahâbeden bazıları Hz. Peygamber’i böyle bir ifadeyi kullanmaya sevkeden şartları da hesaba katarak, bunun emir niteliğinde olmadığını düşünmüşler, bazıları da Hz. Peygamber’in böyle bir hükmü vermesini gerekli kılan ortamı hesabı katmadan Cuma günü gusletmeyi herkes için gerekli görmüşler ve uygulanması için ısrarcı olmuşlardır. Cuma günü gusletmenin herkes için gerekli olduğunu

⁵⁹¹ Abdurrazzâk, III, 310 (5757)

⁵⁹² Bkz. Abdurrazzâk, III, 310 (5759).

⁵⁹³ Abdurrazzâk, III, 310 (5758).

⁵⁹⁴ Fitır sadakası konusunda dikkatimizi çeken bir başka yorum ise Zeyd b. Ali’ye aittir. Hz. Peygamber’den nakledilen hadîslerde fitır sadakasının her müslümana farz olduğu belirtilmektedir. Zeyd b. Ali’ye elli dirhemden az parası olan verecek mi? diye sorulduğunda o: “O kimseye fitır sadakası düşmez, elli dirhemi olan da bunu alamaz” demiş ardından da “fitır sadakası elli dirheme olana gereklidir” diye ilave ederek kendi dönemi için bir yoksulluk tespiti yapmıştır. Bkz. el-Mecmu’, s. 140.

⁵⁹⁵ Bkz. Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Cuma, 1 (I, 102 no: 4); İbn Ebî Şeybe, I, 433 (4988), Hz. Peygamber’den nakledilen farklı rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 433 (4989, 4990); İbn Hanbel, *Musned*, III, 6, 30, 60, 65, 69; ed-Dârimî, Salat, 190 (I, 299, no:1545); el-Buhârî, *Sahih*, Ezan, 161 (I, 208), Cuma, 2, 3 (I, 214), 12 (I, 216), Şehâdât, 18 (III, 159); Muslim, Cuma, I (I, 580, no: 5/846); Ebû Davud, *Sunen*, Tahâre, 127 (I, 243, no: 341); Nesâî, *Sunen*, Cuma, 6 (III, 92, no: 1373), 8 (III, 93, no: 1375). Ebû Yûsuf’un Ebân b. Ayyâş, Ebû Nadra ve Câbir b. Abdullah tarikiyle naklettiği bir rivâyette ise, Hz. Peygamber Cuma günü gusletmeyi emretmemiş, daha faziletli olduğunu ifade etmiştir (من (توضاً وأتى الجمعة ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل Bkz. Ebû Yûsuf, Ya’kub b. İbrahim, *Kitâbu’l-Âsâr*, tasih ve ta’lik: Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Byy, 1355, s. 74 (no: 367).

düşünenlerin başında İbn Ömer, Ebû Hurayra ve Ebû Saîd el-Hudrî gelmektedir⁵⁹⁶. Hatta İbn Ömer, Cuma günü gusletmeyenleri şerli kimseler olarak nitelendirmiştir⁵⁹⁷.

Cuma günü gusletmeyi vâcip telakki edenlerin, Hz. Peygamber'in bu emrinin zaman ve şartlarını hesaba katmadıkları ya da sebep-i vurûdu nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber'in her söylediğini ya da yapılmasını istediği her uygulamayı sürekli olarak yerine getirmenin gerekli olduğunu düşündükleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber Cuma guslünü günün şartları gereği emretmiştir. Bu olayın gerçek mahiyetini hem İbn Abbas (ö. 68/687) hem de Hz. Aişe anlatmaktadır. İbn Abbas'ın anlattığına göre; insanlar yün elbiseler giyiyorlar ve zor şartlarda çalışıyorlardı. Sırtlarında yük taşıyorlardı. Mescid dar, tavanı ise alçaktı. Çatı hurma dallarıyla örtülü idi. Rasûlullah (a.s) sıcak bir günde mescide girmişti. İnsanlar da yün elbiseleri içinde terlemişler, çıkan kötü koku ile birbirlerini rahatsız etmişlerdi. Rasûlullah (a.s) bu kokuyu hissedince "Ey insanlar Cuma günleri yıkanın ve bulabildiğiniz en güzel kokuları sürünün" dedi. Daha sonra Allah bolluk getirdi ve insanlar yün dışında şeyler de giyinmeye başladılar. İşleri hafifledi, mescitleri genişledi. Böylece rahatsız eden kokuların bir kısmı azaldı⁵⁹⁸.

Hz. Aişe ise olayı şöyle anlatmaktadır: İnsanlar evlerinden veya şehir dışından cumaya geliyorlardı. Yün abaları içinde, genellikle toza bulanmış vaziyette olurlardı. Bu yüzden kendilerinden kötü bir koku çıkardı. Bir defasında Rasûlullah (a.s) onlara şöyle demişti: "Bu gün için temizlenseydiniz ya"⁵⁹⁹ Bir başka rivâyete göre Hz. Aişe, olayı şöyle anlatmaktadır: İnsanlar çalışıyorlardı. Çünkü kendilerine yardım edecek kimseleri yoktu. Bu yüzden kötü kokarlardı. Bu halleriyle de Cuma namazına gelirlerdi. Onlara: "Cuma günleri yıkansanız ya" dendi⁶⁰⁰.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber yün giysiler sebebiyle oluşan ter kokusunun giderilmesine çözüm olarak böyle bir emir vermiştir. Dolayısıyla onun bu emri böyle

⁵⁹⁶ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Cum'a, 1(I,102 no: 4, 5); Abdurrazzâk, III, 198.

⁵⁹⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5010).

⁵⁹⁸ Ebû Dâvud, *Sunen*, Tahâret, 128 (I, 250-521, no: 353).

⁵⁹⁹ Abdurrazzâk, III, 200 (5315); el-Buharî, *Sahih*, Cum'a, 15 (I, 217); Muslim, Cuma, 1 (I, 581, no: 6/847); Neseî, *Sunen*, Cuma, 9 (III, 94, no: 1377).

⁶⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, I, 434 (5006); Buharî, *Sahih*, Cuma, 16 (I, 250); Muslim, Cuma, 1 (I, 581, no: 6/847); Ebû Dâvud, *Sunen*, Tahâret, 128 (I, 250, no: 352).

bir ortamın sonucudur. Böyle bir ortam olmadığında da bu emri sürekli vâcip (gerekli) görmek insanlara zorluk olabilir⁶⁰¹.

Bununla birlikte giyeceklerin zamanla değişmesi ve daha geniş mescidlerin yapısıyla Cuma günü gusletmenin zorunluluğu ortadan kaldırılabildi. Fakat bu konu sahâbe döneminden sonra da tartışılmaya devam etmiş ve hadîs kitaplarında hacim itibarıyla geniş sayılabilecek bir bab olarak yerini almıştır⁶⁰².

Sahâbe gibi tâbiûn alimleri de Cuma guslü konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazı alimler bunun gerekliliğini (vücûbiyetini) savunmuşlardır. İbn Cureyc'in (ö. 150/767) Cuma günü gusletmek vâcip midir? sorusuna Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732): "Evet" diye karşılık vermiştir⁶⁰³. Atâ'nın yanısıra Cuma guslünü vâcip olarak değerlendiren Tâvûs (ö. 106/724) ve Mucâhid (ö. 103/721) gibi bazı tâbiûn alimleri seferde bile gusletmenin gerekli olduğunu düşündüklerinden bizzat kendileri de gusletmişlerdir⁶⁰⁴. Emevî yönetimince tutuklanıp sorgulanmak için getirilmesi Cuma gününe rastladığı için gusleden Saîd b. Cubeyr'in (ö. 95/714) ise, bunu bir farz gibi telakki ettiği anlaşılmaktadır⁶⁰⁵. Çünkü o türlü sıkıntılı bir ortamda gusletmesinin başka bir açıklamasını yapmak oldukça zordur.

Cuma günü cünüplük gibi herhangi bir nedenden dolayı guslettiği halde bunu Cuma guslü kabul etmeyerek, Cuma için yeniden gusül alınması gerektiği hükmünü verenler olmuştur. Urve b. ez-Zubeyr'in (ö. 94/712) gusl yapan birine "sen kirlendiğin için guslettin, Cuma için guslet" dediği rivâyet edilmektedir⁶⁰⁶. Yine Katâde'nin (ö. 118/736) de cünüplük için guslettiğini söyleyen birinden Cuma için tekrar gusletmesini istediği de rivâyetler arasındadır⁶⁰⁷.

Böyle bir tavrın sahâbe arasında Cuma guslü üzerinde en fazla duran İbn Ömer'den bile daha katı olduğu aşikardır. Çünkü o, Cuma günü cünüplük için de ayrı bir gusül istememiş tek bir guslü yeterli görmüştür⁶⁰⁸. Tâbiûndan Mucâhid (ö.

⁶⁰¹ Bu konunun sünnetin târihselliği bağlamında değerlendirilmesi hakkında bkz. Tartı, Nevzat, *Hadîslerin Tarihsel Boyutu*, s. 79-81.

⁶⁰² Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 433-439.

⁶⁰³ Abdurrazzâk, III, 198 (5304)

⁶⁰⁴ Abdurrazzâk, III, 202-203 (5328); İbn Ebî Şeybe, I, 437.

⁶⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, I, 437 (5033); Abdurrazzâk, III, 202-203 (5328)

⁶⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5056)

⁶⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5057).

⁶⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5055).

103/721) ve eş-Şa'bî (ö. 103/721) de, İbn Ömer gibi Cuma günü cünübün bir defa gusletmesini yeterli görmüşlerdir⁶⁰⁹.

Yine bir kimse guslettiği halde abdesti bozulursa, Cuma namazı için abdestin yeterli olmadığını, yeniden gusletmesi gerektiğini ve Cuma namazına öylece gitmesi gerektiğini söyleyenler olmuştur. Meselâ Tâvûs'un bu şekilde hüküm verdiği belirtilmektedir⁶¹⁰. ez-Zuhrî, Katâde (ö. 118/736), İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) ise Cuma sabahı gusl abdesti aldığı halde daha sonra abdesti bozulduğunda yeniden gusl yaparak Cumaya gidilmesini müstehab olarak değerlendirmişlerdir. Verdiği bu hükmün ardından ez-Zuhrî "...Hz. Peygamber'in kim Cuma namazına gelmek istiyorsa gusletsin"⁶¹¹ dediğini aktarmıştır. Dolayısıyla bunları Cuma guslünü vâcip görmeyerek müstehab olarak değerlendirenlerden ayırmak gerekir. Çünkü bunlar Cuma günü gusül yaptığı halde normal abdesti bozulduğunda tekrar gusül yapmasını müstehab olarak görmektedirler. Öyle anlaşılıyor ki bunlar Hz. Peygamber'in ifadelerine zâhiren yaklaşarak onu emir olarak telakki etmişler ve bunun da her zaman için gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Mucâhid ise fecr doğduktan sonra gusl yapan birisinin Cuma namazından önce abdesti bozulduğunda sadece abdest almasının yeterli olduğunu söylemiştir⁶¹².

Tâbiûndan bazıları ise Cuma guslünü vâcip görmemişlerdir. eş-Şa'bî ve Ebû Ca'fer'in sadece cünüplükten dolayı guslu vacib olarak gördüğü rivâyet edilmektedir⁶¹³. Mukim iken Cuma guslü yapan bazı Iraklı alimlerin de seferde iken bunu yapmadıkları rivâyet edilmektedir⁶¹⁴. Vâcib olarak görmeyenlerin bir kısmı bunun vâcib değil sünnet olduğunu söylerken, bir kısmı ise sünnet değil müstehab olduğunu söylemişlerdir.

el-Hasan el-Basrî ise bunun vâcib değil efdal olduğunu Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel bir rivâyetle ifade etmektedir⁶¹⁵. Aynı manada merfû bir rivâyet Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) ve Ca'bîr b. Abdillâh'dan da gelmiştir⁶¹⁶. Abdullâh b.

⁶⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, I, 438

⁶¹⁰ İbn Ebî Şeybe, I, 438 (5047)

⁶¹¹ Abdurrazzâk, III, 201 (5319, 5320)

⁶¹² Abdurrazzâk, III, 201 (5322)

⁶¹³ İbn Ebî Şeybe, I, 436 (5025)

⁶¹⁴ Abdurrazzâk, III, 202 (5325)

⁶¹⁵ Abdurrazzâk, III, 199 (5311)

⁶¹⁶ Bkz. Abdurrazzâk, III, 199 (5312, 5313)

Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd da Cuma günü gusletmeyi sünnet olarak değerlendirmişlerdir.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) de, Cuma günü gusletmeyi vâcip görmeyip mustehab olduğunu ifade etmiştir⁶¹⁷. Yine kendisinden yapılan bazı rivâyetlerde ise, gusledip gusletmemeyi denk görmüştür. Nitekim Hammad'ın rivâyet ettiğine göre en-Nahaî "Gusledersen iyidir, gusletmesen de iyidir" demiştir⁶¹⁸. Bu yaklaşımından onun Cuma günü gusletmeyi bağlayıcı bir hüküm olarak görmediği anlaşılmaktadır.

Amr b. Murra (ö. 126/744) da en-Nahaî gibi Cuma guslünü mustehab olarak değerlendirenlerdendir. Kendisine bu konu sorulduğunda; müslümanların onu müstehab kabul ettiklerini ve bu guslün sünnet olmadığını ifade etmiştir⁶¹⁹.

Cuma guslünü vâcip olarak değerlendirmeyenler muhtemelen, Hz. Peygamber'in emri ile başlayan uygulamanın, onu gerekli kılan şartların ortadan kalkmasıyla vücûbiyetinin de kalktığını düşünmektedirler. Bağlayıcılığın ortadan kalktığını ifade etmek için, bazıları vâcip yerine sünnet kavramını kullanırken, bazılarının sünnet yerine müstehâb kavramını kullanması bu kavramların gelişimini izlemek açısından önem arz etmektedir. Bazı sahâbe ve tâbiûn vâcible sünneti ayırmışlardır. Bunlar vâcible daha bağlayıcı gördükleri bir şeyi nitelerken, sünnetle daha az bağlayıcı gördükleri şeyleri kastetmektedirler. Bazı tâbiûn ise sünnetle müstehabı birbirinden ayırmıştır. Bunlar daha çok bağlayıcı gördükleri uygulamayı sünnet olarak nitelendirirlerken, daha az bağlayıcı gördükleri uygulamayı müstehab olarak nitelendirmişlerdir. İbn Ömer ve Ebû Hurayra gibi bazı sahâbîlerin Cuma günü gusletmeyi vâcip olarak değerlendirirken, İbn Mesûd⁶²⁰ ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687)⁶²¹ sünnet olarak nitelendirmesini bu bağlamda değerlendirmenin doğru olduğunu düşünmekteyiz. Tâbiûn döneminde ise vacip kavramı kullanılmakla birlikte, sünnetle müstehab da birbirinden ayrılmıştır. Sünnet bağlayıcı uygulamalar için kullanılırken, mustehab bağlayıcı olmayanlar için kullanılmıştır.

Burada şu ayrıntıya da dikkat çekmek istiyoruz. Yapılan nakillere baktığımızda Cuma guslünü her durumda zorunlu görenlerin çoğunluğunun Hicazlı

⁶¹⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5019)

⁶¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 72, (no: 357); eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr*, tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993, I, 115 (no: 68).

⁶¹⁹ Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5011)

⁶²⁰ Abdurrazzâk, III, 200 (5316)

⁶²¹ Abdurrazzâk, III, 204 (5332)

yani Mekke ve Medineli oldukları dikkatimizi çekmektedir. Böyle bir düşüncenin oluşumunda bölge faktörünün etkili olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Ebû Hurayra ve İbn Ömer'den hareketle hoca faktörünün de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Yine İbn Mes'ud'dan ilim alan Iraklı alimlerin çoğunluğunun Cuma guslünü gerekli görmemeleri hoca faktörünün etkili olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Bayram günü gusletme konusunda da farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bazı tâbiûn alimleri bunu Cuma guslünde olduğu gibi vâcib olarak değerlendirmiştir. Rivâyetlere göre İbnu'l-Museyyib bayram günü gusletmeyi de cünüplük guslü gibi vâcib olarak nitelendirmiştir⁶²². Cuma günü gusletmeyi vâcib olarak değerlendiren Atâ (ö. 114/732) ve Katâde (ö. 118/736) gibi alimler ise bayram guslünü hasen ve müstehab görmüşlerdir⁶²³. Atâ ve Katâde gibi alimlerin bu kanaatlerinde Cuma guslünün gerekliliği konusunda nakledilen rivâyetler etkili olmalıdır. Bayram günü gusletmekle ilgili de kendilerine bir rivâyet ulaşıyorsa, muhtemelen, onu da vâcib olarak nitelendirirlerdi.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ise, Cuma günü gusletme konusundaki tavrını burada da devam ettirmiştir. Zira Hammâd (ö. 120/738) hocası ile ilgili şöyle bir anekdot aktarmaktadır: “Birlikte bayram namazlarına giderdik, ancak gusül abdesti almazdık”⁶²⁴. Yine Hammad en-Nahaî'nin, “Bayram namazlarında hiç gusul abdesti almadım” dediğini de nakletmiştir⁶²⁵.

2.3.4.2.1.7. Kadınların Mescidlere Gitmeleri

Kadınların mescidlere gitmeleri de, farklı yaklaşımların sergilendiği bir konudur. Hz. Peygamber'in kadınların mescide gitmelerine izin verdiği çeşitli rivâyetlerde yer almaktadır. Mâlik'in Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber: “Allah'ın hanım kullarını Allah'ın mescitlerinden alıkoymayın” buyurmuştur⁶²⁶. Yine İbn Ömer'in naklettiği başka rivâyetlere göre Hz. Peygamber “Kadınlarınıza mescidleri yasaklamayın, izin istediklerinde verin” buyurmuştur⁶²⁷.

⁶²² Abdurrazzâk, III, 309 (5750)

⁶²³ Bkz. Abdurrazzâk, III, 308 (5748, 5749)

⁶²⁴ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, I, 116 (no: 70)

⁶²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 72, (no: 357)

⁶²⁶ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Kible, 15 (I, 197). Bu rivâyeti Mâlik'ten başka nakledenler de olmuştur. Bkz. el-Buhârî, *Sahîh*, Cum'a, 13 (I, 216); Muslim, Salât, 30 (I, 327, no:136); Ebû Davud, *Sunen*, Salat, 52 (I, 382, no: 565-566).

⁶²⁷ Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 135).

Öte yandan Mâlik'in Busr b. Saîd'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber kadınlara hitaben: “Yatsı namazında bulunmak isteyen herhangi biriniz sakın güzel koku sürünmesin” demiştir⁶²⁸. Buradan Hz. Peygamber'in kadınların koku sürünmeden, ahlakî bir tavırla (geceleyin bile) mescide gitmelerine izin verdiğini ve müslümanlardan da izin vermelerini istediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in müsaadesi nedeniyle kadınların camilere gitmelerine izin verirken, bazı sahâbîler kadınlarda gördükleri olumsuz davranışlar nedeniyle buna karşı çıkmışlardır. İbn Ömer Hz. Peygamber'in bu konudaki ifadeleri nedeniyle onların camilere gitmelerine taraftar olurken⁶²⁹, Hz. Aişe, kadınların tavrından yakınarak, buna karşı çıkmıştır. İmam Malik, Yahya b. Saîd vasıtasıyla Amra bint Abdurrahman'dan, Hz. Aişe'nin: “Eğer Rasûlullah (sas) bugünkü kadınların yaptıklarını görseydi, İsrailoğullarının kadınları mabedlere gitmekten nasıl men edilmişlerse, onları camilere gitmekten men ederdi” dediğini nakletmiştir. Yahya b. Saîd diyor ki: Ben Amra'ya, İsrailoğullarının kadınları ma'bedlere gitmekten men edilmişler mi? diye sordum. Amra, evet diye cevap verdi⁶³⁰.

Bu meseleye sahâbe arasındaki tartışmalar da son noktayı koyamamıştır. Nitekim İbn Ömer'le oğullarından birinin ya da ikisinin bu konuyu sert bir şekilde tartıştıkları görülmektedir. Bazı rivâyetlerde İbn Ömer'le tartışan oğlunun Bilâl olduğu yer alırken⁶³¹, bazı rivâyetlerde Vâkîd⁶³² olduğu belirtilmektedir⁶³³. Muslim bir yerde babasıyla tartışanın Bilal olduğunu söylemiş ve tartışmalarını şu şekilde aktarmıştır: İbn Ömer “Hz. Peygamber ‘Kadınlarınıza mescidleri yasaklamayın, izin istediklerinde verin’ buyurmuştur” dediğinde⁶³⁴ oğlu Bilal: “(Mescide gitmelerini) kesinlikle yasaklayacağız” der. Oğlu Bilal'in bu ifadesine çok sinirlenen Abdullah b. Ömer, daha önce hiç kullanmadığı çok ağır ifadelerle ona sövmüş ve “Ben sana

⁶²⁸ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Kible, 15 (I, 198); Muslim, Salât, 30, (I, 328, no: 141-142).

⁶²⁹ Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 138), (I, 327-328, no: 139); Ebû Davud, *Sunen*, Salat, 52 (I, 382, no: 568); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 195.

⁶³⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Kible, 6 (I, 198); el-Buhârî, *Sahîh*, Ezan, 163 (I, 211); Muslim, Salat, 30 (I, 329, no: 144/445); Ebû Davud, *Sunen*, Salat, 52 (I, 382, no: 568).

⁶³¹ Bkz. Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 135).

⁶³² el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebûr*, V, 219; VIII, 173.

⁶³³ Bkz. Muslim, Salat, 30 (I, 327-328, no: 139); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 195.

⁶³⁴ Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 135).

Rasûlullah'tan haber veriyorum, 'sen, vallahi yasaklayacağız' diyorsun" diye çıkmıştır⁶³⁵. Aynı yerdeki bir başka rivâyette ise İbn Ömer'le tartışanın, oğlu Vâkîd olduğu yer almaktadır. Bu rivâyete göre ise İbn Ömer, "Rasûlullah 'kadınlarınızın gece mescide çıkmalarına izin verin' diye buyurdu" dediğinde oğlu Vâkîd, "Onlar da camiye gitmeyi oyuna çevirsinler (değil mi?)" demiştir. Oğlunun bu sözüne çok kızan İbn Ömer, elini göğsüne vurarak, "Ben sana Rasûlullah'tan hadîs rivâyet ediyorum sen (bu hadîste istenen şeye) hayır diyorsun" diyerek çıkmıştır⁶³⁶. Bazı rivâyetlerde ise İbn Ömer'le oğlunun tartıştığı yer almış, ancak hangi oğlu olduğu belirtilmemiştir⁶³⁷. Olayı aktaran İbn Abdilber Vâkîd'la babasının tartışıklarını söylemiş, Bilal'den hiç bahsetmemiştir⁶³⁸.

Muslim'in, Bilâl'le babasının tartıştığını naklettiği rivâyetler dikkatle incelendiğinde, İbn Ömer'e karşı çıkanın bir kişiden fazla olmasının ihtimal dahilinde olduğu görülecektir. Çünkü Bilâl babasına "(Mescide gitmelerini) kesinlikle yasaklayacağız" diye çoğul siğa ile cevap vermektedir.

Açıkçası bu konuda İbn Ömer'le tartışmaya kaç oğlunun girdiğinden ziyade, sünnete yaklaşımları çok daha fazla önem arz etmektedir. İbn Ömer'in oğullarından belki Bilal'in belki Vâkîd'in belki de her ikisinin tavırları son derece önemlidir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in hadîslerinin ve sünnetinin olduğu bir konuda, kendi dönemlerindeki şartları dikkate alarak, uygulamadan dönülmesini istemektedirler. Üstelik bu konuyu da Hz. Peygamber'in sahâbesinden olan babalarıyla tartışmaktadırlar.

Bilal veya Vâkîd'in ya da her ikisinin tutumları, Hz. Aişe ile aynı noktada buluşmuştur. Çünkü Hz. Aişe de Hz. Peygamber'in bu konudaki hadîslerini ve sünnetini çok iyi bilmektedir. Ama bununla birlikte o, "Eğer Rasûlullah (s.a.) bugünkü kadınların yaptıklarını görseydi, İsrailoğullarının kadınları mabedlere gitmekten nasıl men edilmişlerse, onları camilere gitmekten men ederdi" diyecek kadar şartları dikkate alan birisidir. Aynı şekilde İbn Ömer'in oğulları da Hz. Peygamber'in uygulamasına ve babalarının tavrına rağmen yine de düşüncelerinin doğru olduğunda ısrar etmişlerdir. Elbette onlar sünnet ya da hadîs düşmanı

⁶³⁵ Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 135; I, 328, no: 140).

⁶³⁶ Muslim, Salât, 30 (I, 327-328, no: 139)

⁶³⁷ Bkz. Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 138); Ebû Davud, *Sunen*, Salat, 52 (I, 382, no: 568)

⁶³⁸ İbn Abdilber, *Câmi*, II, 195.

değillerdi. Ama muhtemelen şartların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğine inanan kimselerdi.

Şartların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğini ifade eden es-Serahsî, bu görüşünü desteklemek için kadınların mescidlere gitmeleri konusundaki hüküm değişikliğini örnek olarak göstermiş ve şöyle demiştir: “İnsanların durumlarının değişmesiyle hüküm değişir. Görmez misin ki, kadınlar Rasûlullah ve Ebû Bekr zamanında cemaate katılırlardı. Ömer zamanında bundan men edildiler”⁶³⁹.

2.3.4.2.1.8. Cenaze Yıkayanın Gusletmesi

Cenazeyi yıkayanın gusletmesi konusu da iki farklı yaklaşıma sahne olan örneklerdendir. Cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği yönünde, Ebû Hurayra Hz. Peygamber’den “Cenaze yıkayan gusletsin, onu taşıyan da abdest alsın” anlamında bir hadîs rivâyet etmiştir⁶⁴⁰. Hz. Ali⁶⁴¹ ve Huzeyfe’ye göre de cenaze yıkayan gusletmelidir⁶⁴². Bu yönde Hz. Aişe’den de Hz. Peygamber’in “Cenazeyi yıkayan gusleder” dediğini aktaran bir rivâyet nakledilmiştir⁶⁴³. 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 nakletmektedirler⁶⁴⁴. Hatta bazı kaynaklarda onun “Müslümanların ölüleri necis mi ki, onları taşıyanlar abdest alıyorlar?” diye tepki gösterdiği de yer almaktadır⁶⁴⁵. Bu husuları dikkate alan alimler, Hz. Aişe’den yapılan “cenazeyi yıkayan gusletsin” rivâyetini sahih kabul etmeyerek itibar etmemişlerdir⁶⁴⁶.

Ebû Hurayra rivâyeti de bazı problemleri bünyesinde taşımaktadır. Çünkü bu rivâyet ondan hem merfû olarak, hem de mevkûf yani, kendi sözü olarak da

⁶³⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 5.

⁶⁴⁰ Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152, 11153)

⁶⁴¹ eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, II, 45 (no: 233); Abdurrazzâk, III, 407; İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11149)

⁶⁴² İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11148)

⁶⁴³ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11147).

⁶⁴⁴ Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).

⁶⁴⁵ Hz. Aişe’nin bu tutumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddîn, Ebû Abdillah b. Muhammed, *Hz. Aişe’nin Sahâbeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 147.

⁶⁴⁶ el-Kâdî, Ebû Tâlib, *el-İlel*, 142-143 (no: 246); Ebû Davud Hz. Aişe’den nakledilen “Cenazeyi yıkayan gusletsin” rivâyetinin zayıf olduğunu ve kendisiyle amel edebilecek özellikleri taşımadığını ifade etmektedir. Bkz. *Sünen*, Cenâiz, 34-35 (III, 512-513).

nakledilmiştir⁶⁴⁷. Bundan hareketle, bazı alimler cenazeyi yıkayanın gusul abdesti almasının, Ebû Hurayra'ya ait mevkuf bir hüküm olduğunu söylerken, Ahmed b. Hanbel ve bazı alimler gusledilmesi gerektiği yönündeki rivâyetleri sıhhatli görmemişlerdir⁶⁴⁸.

Öte yandan İbn Ömer, Saîd b. Zeyd'i yıkayıp kefenlediği halde abdest almadan namaz kılmıştır⁶⁴⁹. Sahâbeden Hz. Aişe⁶⁵⁰, İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Ömer⁶⁵¹ ve İbn Mes'ud ölü yıkayanın gusletmeyeceği görüşündedirler⁶⁵². Hz. Ebû Bekr'in cenazesini yıkayan hanımı Esmâ bint Umeys, orada bulunanlara "Oruçluyum, bugün hava çok da soğuk, gusul almam gerekir mi?" diye sorduğunda hep birlikte: "Hayır" cevabını vermişlerdir⁶⁵³. İbn Abbas (ö. 68/687), cenazeyi yıkayanın gusul abdesti alması yönündeki anlayışa tepkisini, "Mü'minlerin canlıları da ölüleri de pis midir ki yıkansınlar" ifadeleriyle göstermiştir⁶⁵⁴. Benzer bir tepkiyi İbn Ömer⁶⁵⁵ ve İbn Mes'ûd⁶⁵⁶ 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" demiştir⁶⁵⁷.

Sahâbenin olayla ilgili tavrından, bu konudaki hükmün Ebû Hurayra'ya ait olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir. Konu ile ilgili rivâyetleri değerlendiren eş-Şâfiî, "Eğer hadîsin sıhhati sabit olsa vâcib olduğunu söyledim" demiştir⁶⁵⁸. 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 alimlerinden Ebû Kılâbe (ö. 104-

⁶⁴⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152)

⁶⁴⁸ el-Kâdî, Ebû Tâlib, *Age*, I, 142 (245); Ebû Davud, *Sunen*, Cenâiz, 34 (III, 512-513).

⁶⁴⁹ Abdurrazzâk, III, 408 (6115,6116)

⁶⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).

⁶⁵¹ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11135); Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I, 321 (654).

⁶⁵² eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, II, 44 (no: 232); Abdurrazzâk, III, 406-407.

⁶⁵³ Mâlik, *el-Muvattâ* (Ebû Mus'ab ez-Zuhrî el-Medenî (150-242) rivâyeti), tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut, 1993, 2. baskı, Cenâiz, 7 (I, 398, no: 1006).

⁶⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11134, 11136).

⁶⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11137).

⁶⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).

⁶⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).

⁶⁵⁸ eş-Şâfiî, *el-Umm*, I, 38; Ebû Davud, *Sunen*, Cenâiz, 34-35 (III, 512).

107/722-725) cenaze yıkadığında gusül abdesti almıştır⁶⁵⁹. Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî ise السنة أن يغتسل الذي يغسل الميت “sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir⁶⁶⁰. 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, alimler arasında kabul görüp görmemesine ya da yerleşik olup olmasına 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 alimlerinden de görmekteyiz. Kendisine konu ile ilgili soru soranlara eş-Şa'bî (19/640-103/721), İbn Mes'ûd'un verdiği cevabın aynısını vermiştir⁶⁶¹. İbrahim en-Nahaî'den de “Neden yıkanılınsın ki pis bir şey mi yıkadınız” itirazı gelmiştir⁶⁶². Alkame (ö. 62/681), Ebu's-Şa'sa'yı şöyle derken işittiğini belirtir: “Allah'tan korkmaz mısınız! Ölülerinizden dolayı yıkaniyorsunuz. Onlar pis mi ki!”⁶⁶³.

Ebû Davud'un naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel gusül alma hükmünün mensuh olduğunu ve abdest almanın devam ettiğini ifade etmiştir. Ancak bize göre, bu hükmün mensuh olduğu görüşü, konunun tarihteki algısına bakıldığında çok da gerçekçi durmamaktadır. Çünkü mensuh olsaydı, hem sahâbe bunu ifade eder, hem de tâbiûn alimlerinden Saîd ve ez-Zuhrî bunun sünnet olduğunu ifade etmezlerdi. Bu hükmün Ebû Hurayra'nın kendi görüşü olduğu gerçeğe daha yakın durmaktadır. Sünnetin mahiyetinde işaret ettiğimiz gibi, bazı tâbiûn alimleri bir sahâbînin görüşünü de sünnet olarak niteleyebilmekteydiler. Dolayısıyla Saîd ve ez-Zuhrî muhtemelen Ebû Hurayra'nın görüşünü sünnet olarak isimlendirmişlerdir.

Öte yandan, bize göre, cenazeyi yıkayanın gusletmesinin gerekli olmadığını savunanlar, Hz. Peygamber'e atfedilen her bir rivâyeti bağlayıcı sünnet olarak görmemişlerdir. Hadîslerin rivâyetinden ziyade fıkıyla uğraşan bu kimseler, kendilerine ulaşan rivâyetleri diğer asıllara ve akla arz ederek değerlendirmişler ve bunlara uygun olanları amelde tercih etmişlerdir. Çünkü karşı çıkanların büyük

⁶⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11154).

⁶⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113).

⁶⁶¹ İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11146)

⁶⁶² İbn Ebî Şeybe, II, 469

⁶⁶³ Abdurrazzâk, III, 406.

çoğunluğundan “neden yıkansın o pis midir ki” tepkisi rivâyetleri akla arz ettiklerinin en açık göstergesidir.

2.3.4.2.1.9. Köpeğin Yaladığı Kap

Bu konuda da tâbiûn arasında farklı görüşler mevcuttur. Ebû Hurayra ve Abdullah b. Muğaffel⁶⁶⁴, konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber’den bir köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması yönünde rivâyette bulunmuşlardır⁶⁶⁵. Ayrıca, Ebû Hurayra kendi kanaatini de bu yönde ifade etmiştir. Talebelerinden Atâ (ö. 114/732) da Ebû Hurayra’nın bu görüşüne katılmakta ve o da yedi kez yıkanması gerektiğini söylemektedir⁶⁶⁶. Oysa Ebû Hurayra’nın damadı olan ve kendisinden pek çok rivâyette bulunan Saîd b. el-Museyyib iki kez yıkanmasını yeterli görmektedir⁶⁶⁷. el-Hasan el-Basrî gibi bazı alimler ise belli bir sayıyı zorunlu görmemekte ve sadece güzelce yıkamasını yeterli görmektedirler⁶⁶⁸.

Saîd b. el-Museyyib ve el-Hasan el-Basrî buradaki maksadın tabağın güzelce yıkanması olduğu tespitini yapmışlardır. Saîd bunun iki defa yıkamakla olabileceği kanaatindedir. el-Hasan ise böyle bir sayıyı bile gerekli görmemektedir. Ona göre önemli olan temiz olduğuna kani olmaktır. Dolayısıyla her ikisinin de, maksadı dikkate alarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır.

Tâbiûnun fikhî ve içtihâdî yaklaşımlarına ibâdetlerle ilgili örnekler verdikten sonra, muâmelât konularıyla ilgili yaklaşımlarına geçmek istiyoruz. Bu örneklerimizi de yine iki yaklaşımın bir arada görülebildiği konulardan seçmeye çalıştık.

2.3.4.2.2. Muâmelât Konularıyla İlgili Fikhî-İctihâdî Yaklaşım

2.3.4.2.2.1. Faiz

Faiz kapsamına giren maddeler hem zâhirî hem de fikhî ve içtihâdî yaklaşıma sahip alimlerin ele aldıkları konulardandır. Faiz konusunda Kur’an’da pek çok ayet yer almıştır. Bunlardan birinde “Allah alışverişi helâl, ribâyı (faizi) haram kılmıştır”⁶⁶⁹ buyurulmaktadır. Hz. Peygamber’den ise şöyle bir hadîs rivâyet edilmektedir: “Altına mukabil altın, gümüşe mukabil gümüş, buğdaya mukabil

⁶⁶⁴ ed-Dârimî, el-Vudû ve’s-Salât, 59 (I, 153, no: 743)

⁶⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, I, 37 (343);

⁶⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, I, 37 (342)

⁶⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, I, 37 (344)

⁶⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, I, 37 (341)

⁶⁶⁹ 2. Bakara, 275.

buğday, arpaya mukabil arpa, hurmaya mukabil hurma, tuza mukabil tuz peşin olarak ve misli mislinedir. Kim fazla verir veya fazla alırsa muhakkak ribâ yapmıştır⁶⁷⁰.

Zâhirî yaklaşım gösterenler faizin sadece hadîste sayılan bu altı madde ile sınırlı olduğunu iddia etmektedirler⁶⁷¹. Bu görüşü ilk olarak öne sürenlerin başında tâbiûn alimlerinden Katâde (ö. 118/736) gelmektedir⁶⁷².

Tâbiûn alimlerinden bazıları ise bu yaklaşıma katılmamışlardır. Bu alimler faizin kapsamını sözkonusu altı maddeyle sınırlamamaktadırlar. Rabîa b. Ebî Abdurrahman'ın (ö. 136/753), zekâta tabi olan her madde faiz yasağına dahildir diyerek, ev hayvanlarını ve binek hayvanları da bu yasağa dahil ettiği nakledilmiştir⁶⁷³. Zaten zekâta tabi mallarda da buna benzer bir tartışma yaşanmıştır.

Saîd b. el-Museyyib'in ribanın illeti olarak hem ölçüyü ve hem de yiyecek maddesi olmayı şart koştuğu rivâyet edilmektedir⁶⁷⁴. İbn Ruşd'e göre bu çok güzel bir görüştür. Bu görüşü beğenme nedenini İbn Ruşd şöyle açıklamaktadır: “Zira yaşamak her şeyden ziyade, yemeğe bağlıdır. Şu halde yiyecek maddelerinde israfın önünü almak, diğer şeylere nazaran daha önemlidir. Tâbiûndan kimisinden ribanın yalnız zekât düşen maddelere has olduğu, kimisinden de mal denilen her şeye şamil olduğu görüşü rivâyet olunmuştur ki İbn Mâcişûn bu görüştür⁶⁷⁵.”

Bu konuda da diğer pek çok meselede görüldüğü gibi, ilkesel yaklaşım en-Nahaî'den (ö. 96/715) gelmektedir. O yine asıllardan çıkarım yaparak ulaştığı ilkenin gereği olarak şöyle demiştir: (كل قرض جر منفعة فهو ربا) “Fayda (kazanç) getiren her türlü borç verme ribâdır⁶⁷⁶”. Atâ ise bazılarınin böyle düşündüğünü şöyle bildirmektedir: (كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة) “Onlar, menfaat getiren her borç verme işlemini mekruh

⁶⁷⁰ Bu konudaki çeşitli rivâyetler için bkz. İbn Hanbel, *el-Musned*, II, 262, 437; el-Buharî, *Sahîh*, Buyu' 78 (III, 30-31); Muslim, Musâkât, 15 (II, 1211, no: 81-83); Ebû Davud, *Sunen*, Buyu' ve'l-İcâre, 12 (III, 643-647, no: 3348-3350); en-Neseî, *Sunen*, Büyü', 50 (VII, 280-282, no: 4575- 4579); İbn Mace, Ticârât, 48 (II, 757-758 no: 2253-2256).

⁶⁷¹ İbn Ruşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, II, 97.

⁶⁷² İbn Ruşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, II, 97.

⁶⁷³ Goldziher, *Zâhirîler*, s. 36.

⁶⁷⁴ Abdurrazzâk, VIII, 36 (14199); el-Beyhakî bu konuda Fudâle b. Ubeyd'den mevkûf bir rivâyet nakletmektedir Bkz. *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 350 (10715).

⁶⁷⁵ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, II, 99-101.

⁶⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, IV, 327 (20690); İbrahim'den nakledilen bazı rivâyetlerde “ribâ” kavramı yer alırken, bazı rivâyetlerde “hayır yoktur” ifadesi yer almaktadır. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 348 (763); İbn Ebî Şeybe, IV, 327-328.

görüyorlardı⁶⁷⁷. Atâ bu sözleriyle muhtemelen en-Nahaî ve onun gibi düşünenleri kastetmiştir.

Menfaat getiren borç verme işlemi el-Hasan el-Basrî ve diğer bazı tâbiûn alimleri de hoş karşılamamışlardır⁶⁷⁸.

Görüldüğü gibi faiz kapsamına giren konularla ilgili yaklaşımda bazı tâbiûn alimleri zâhirî yaklaşım göstererek sadece hadîste sayılan altı maddeyi bu kapsama dahil ederken, bazı alimler bununla yetinmeyerek, söz konusu maddelerdeki birtakım nitelikleri esas alarak sınırı genişletmişlerdir. en-Nahaî ise pek çok konuda olduğu gibi burada da ilkelerinden hareket ederek, faizin tanımına uygun bir şekilde, borçlanmalarda kâr getiren ve yarar sağlayan her durumu faiz kapsamında değerlendirmiştir.

2.3.4.2.2. Akrabaların Şahitliği

Akrabaların şahitliği de farklı yaklaşımların ortaya konduğu konulardan birisidir. Şahitlik Kur'an'da "Erkeklerinizden de iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun"⁶⁷⁹ ve benzeri ayetlerle⁶⁸⁰ ifade edilmiştir. Konu ile ilgili ayetlere bakıldığında şahitlik edeceklerin sayısının yanında, razı veya hoşnut olunacak kimseler olmasına ve adil olmasına da vurgu yapılmaktadır⁶⁸¹. Ancak, Kur'an'da akrabaların şahitliği konusuna doğrudan bir işaretle bulunulmamaktadır.

Hz. Peygamber'den şahitlik yapamayacaklar konusunda çeşitli hadîs rivâyetleri nakledilmiştir⁶⁸². Bunlardan birinde Hz. Peygamber "Hain erkeğin, hain kadının, kin besleyen kimsenin kardeşi hakkındaki şehadeti, hizmetçinin aile halkı hakkındaki şehadeti caiz değildir" buyurmaktadır⁶⁸³. 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. Bu dönemde

⁶⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, IV, 327 (20689).

⁶⁷⁸ Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 145 (14657); İbn Ebî Şeybe, IV, 328;

⁶⁷⁹ 2. Bakara, 282.

⁶⁸⁰ 65. Talâk, 2.

⁶⁸¹ Bkz. 65. Talâk, 2. "Aranızda adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun"

⁶⁸² Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 320-321.

⁶⁸³ Abdurrazzâk, VIII, 320 (15364)

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"⁶⁸⁴ 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..."⁶⁸⁵ tespitinden ulaşılmaktadır.

Tâbiûn döneminde de ağırlıklı olarak akrabaların şahitliğinin kabulü uygulaması sürdürülmüştür. Bu tür şahitliği kabul edenlerin bazıları adil olmayı yeterli görürken⁶⁸⁶, bazıları da bir takım ek şartlarla bunu kabul etmişlerdir. İbn Zübeyr, hiçbir şart ileri sürmeden kardeşin kardeşe şahitliğini kabul ederken⁶⁸⁷, Ömer b. Abdilazîz ve İbn Sîrîn: "Adil oldukça kişi kardeşine şahitlik yapar" demişlerdir⁶⁸⁸. Katâde (ö. 118/736) ise, "Yanında başka biri daha olursa, kardeş kardeşe şahit olur" demiştir⁶⁸⁹. eş-Şa'bî de "akrabalar arasındaki şahitlikte kendisi için en uygun olanın kardeşlerin şahitliği" olduğunu ifade etmiştir⁶⁹⁰.

Ancak çoğunluğunu Kâdî Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), el-Hasan el-Basrî ve eş-Şa'bî gibi Iraklı fakihlerin oluşturduğu bir grup, akrabaların birbirlerine şahitliğinin bazı olumsuzluklara neden olacağını düşünerek, buna karşı çıkmışlardır⁶⁹¹.

Meselâ Kâdî Şurayh: "Oğlun babaya, babanın oğula, kadının kocasına, kocanın karısına ve ortakların birbirine şahadeti caiz değildir"⁶⁹² demiştir. Mamafih Kâdî Şurayh'ın akrabaların şahitliğini kabul ettiği de bazı rivâyetlerde yer almaktadır⁶⁹³. Uzun yıllar kadılık yapıp pek çok olaya şahit olan Şurayh'ın

⁶⁸⁴ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15471).

⁶⁸⁵ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 113.

⁶⁸⁶ Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 343.

⁶⁸⁷ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15467).

⁶⁸⁸ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15466, 15468).

⁶⁸⁹ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15469).

⁶⁹⁰ Abdurrazzâk, VIII, 343 (15470).

⁶⁹¹ Konu ilgili rivâyetler için bkz. eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 316-317; İbn Ebî Şeybe, IV, 531; İbn Ruşd

⁶⁹² eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 317 (648); Abdurrazzâk, VIII, 344 (15474); İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22859); Bu konuyla ilgili değerlendirme için bkz. eş-Şelebî, *Ta'lîl*, s. 74-75; Gürkan, Menderes, s. 122-123.

⁶⁹³ İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22865, 22866)

insanlardaki olumlu vasıfların menfaatler karşısında körleşmesini hesaba katarak, önceleri kabul ederken sonradan kabul etmemeye başlamış olması muhtemeldir⁶⁹⁴. Ayrıca onun kabul edilmesi yönündeki kararının istisnai durumlar için olduğu da düşünülebilir. Çünkü Şurayh, bazı durumlarda kocanın kadına şahitlik yapmasını 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 vermiştir⁶⁹⁵. Yine bazı alimlerce, çocuk doğurma gibi kadınlara has durumlarda, bir tek kadının bile şehadeti caiz görülmüştür⁶⁹⁶.

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.”⁶⁹⁷. en-Nahaî'nin ifadelerinden onun menfaat ve haksız kazancı engellemek için böyle bir hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü sadece aralarında sihriyyet bulunan akrabaların değil, ortaklık gibi ticârî 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 getirmiştir⁶⁹⁸ ifadeleriyle özetlemiştir.

Suistimali önleyip adaleti temin etmek adına Mısır'ın meşhur kadısı Tevbe⁶⁹⁹, Mısırlının Yemenli aleyhinde, Yemenlinin de Mısırlı aleyhinde şâhitlik yapmasını

⁶⁹⁴ Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, s. 170.

⁶⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22863)

⁶⁹⁶ Bkz. eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 317 (647); Abdurrazzâk, VIII, 334.

⁶⁹⁷ Abdurrazzâk, VIII, 344 (15476).

⁶⁹⁸ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 113.

⁶⁹⁹ Bu şahıs Ebû Mihcen ve Ebû Abdillâh künyeleriyle tanınan, Mısır kadısı Tevbe b. Nemr el-Hadramî'dir (ö. 120/). H. 115 yılının başında Mısır kadılığına tayin edilmişti. Tevbe, kâzâ (yargı) yönünden titizliği ile bilinen bir şahsiyetti. Öyle ki kadı olarak tayin edilince karısı Ufeyre'ye, “Ey Ummu Muhammed, ben, senin için nasıl bir arkadaş oldum?” diye sormuş; o da, “En iyi ve en nezih bir arkadaş oldun (güzel huylu, eşlik haklarını gözetken bir eş idin)” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Tevbe, “Öyleyse beni dinle! Görevimle alakalı bir konuda bana müdahale etmeyeceksin, hiç kimse için aracı olmayacaksın ve herhangi bir davayla ilgili benden bir istekte bulunmayacaksın. Şayet böyle bir şey yaparsan, o anda

kabul etmemesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Ona göre bu, bazı yararların korunması ve bir kısım zararların önüne geçilmesi için gerekliydi⁷⁰⁰.

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

2.3.4.2.2.3. Fiyat Tespiti Yapmak

Satılacak malların fiyatlarının tespiti (narh koyma) de sünnete fikhî-ictihâdi yaklaşım sergilenen örneklerdendir. Rivâyet edildiğine göre Hız. Peygamber döneminde fiyatlar yükselince, halk kendisine gelip; ‘Fiyatlar çok yükseldi bir ayarlama yapsanız da biz ona tabi olsak’ demişlerdir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.); ‘Fiyatların yükselmesi ve düşmesi Allah’ın iradesine bağlıdır. Biz, Allah’ın emir ve takdirini aşamayız’ diye karşılık verdiği rivâyet edilmiştir⁷⁰¹.

Hız. Peygamber’in narh koymadığı yönünde başka rivâyetler de vardır⁷⁰². Bunlardan birine göre Rasûlullah satılacak mallara narh konması için yapılan bir müracaatı, satıcıya zulüm olur düşüncesiyle reddetmiştir⁷⁰³.

Sahâbe döneminde de aynı tavır sürdürülmüştür. Hız. Ömer, bir kuru üzüm satıcısına, koyduğu fiyattan indirim yapmasını, aksi taktirde malını evine götürüp orada istediği gibi satmasını emretmiş; sonra da gelip şöyle demiştir: “Sana söylediğim, bir karar veya hüküm mahiyetinde değildir. Ancak, halkın iyiliğini istememden ileri gelen bir şeydir. Nerede istersen orada sat, nasıl istersen öylece sat”⁷⁰⁴. Görüldüğü gibi Ömer piyasaya narh koyma yönünde bir girişimde bulunmuş, ancak çok geçmeden bu kararından vazgeçmiştir.

benden boş olduğunu bil” demiştir. el-Kindî, Ebû Ömer Yûsuf el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, tashih: Rhuvon Guest, Brill, Leyden, 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 amacıyla kendi idaresi altına almış, bu tarihten sonra vakıflar büyük gelişme göstermiştir. Bkz. s. 346.

⁷⁰⁰ el-Kindî, s. 344-345.

⁷⁰¹ Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 53.

⁷⁰² Bkz. Ebû Davud, *Sunen*, Buyû, 49 (III, 731, no: 3450-3451); Tirmizî, Buyu, 73 (III, 605-606, no: 1314); İbn Mâce, Ticârât, 27 (II, 741, no: 2200-2201); Dârimî, Buyû, 13 (II, 563, no: 2548); el-Beyhakî, *es-Sunen*, VI, 29.

⁷⁰³ el-Bâcî, *el-Muntekâ*, V, 18; Karaman, *İctihad*, s. 87; Hız. Peygamber dönemindeki piyasa durumu ile ilgili olarak bkz. Kallek, Cengiz, *Hız. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul, 1992.

⁷⁰⁴ Naklettiğimiz bu ve diğer rivâyetler için bkz. el-Beyhakî, *es-Sunen*, VI, 29.

Tâbiûndan bazı alimler de, narh koymanın doğru olmadığını düşünerek, önceki uygulamaları aynen benimsemişlerdir⁷⁰⁵. Ancak ahlakî anlamda yaşanan olumsuzluğun beraberinde suistimalleri getirmesi ve halkın bundan zarar görmesi, bazı alimleri Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerindeki uygulamadan vazgeçmeye ve yeni bir çözüm üretmeye sevk etmiştir. Meselâ Saîd b. el-Museyyib, Rabîa b. Ebî Abdirrahman (ö. 136/753), Yahya b. Saîd el-Ansâri (ö. 143/760) gibi tâbiûn alimleri fiyatlara narh koymayı uygun görmüşlerdir⁷⁰⁶. Ama yeni bir durumun ortaya çıkması sonucu alimlerin önceki uygulamadan dönüşü hiç kimse tarafından sünnete muhalefet olarak da algılanmamıştır.

Saîd b. el-Museyyib, Rabîa b. Ebî Abdirrahman ve Yahya b. Saîd el-Ansârî gibi bazı tâbiûn alimleri muhtemelen devlet başkanının sadece satıcının değil, bütün müslümanların maslahatlarını gözetmekle yükümlü olduğundan hareketle fiyatlara narh koymanın caiz olduğu yönünde hüküm vermiş olabilirler⁷⁰⁷.

Bir kısım Şâfiîler de sadece pahalılık bulunduğu zaman (kıtlık zamanlarında) fiyat tahdidini caiz görürler. İmam Malik ve Zeydî imamları ise bazı maddelere fiyat ayarlaması yapmayı caiz görmüşlerdir⁷⁰⁸.

Fiyat ayarlama konusunu değerlendiren Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1082), şöyle demiştir: “Fiyatlara narh koymanın gerekçesi, kamu yararları bakımından gözönüne alınması ve fiyat artışıyla kamunun zarar görmesinin önüne geçilmesi zaruretidir. İnsanlar, ellerindeki malları satmaya zorlanamaz; ancak devlet başkanı tarafından alıcı ve satıcının yararı gözönüne alınarak, belirtilen fiyattan fazlasına satış yapmaları önlenir. Satıcının kazancına mani olunmaz; fakat onun insanlara zarar vermesine de müsaade edilmez”⁷⁰⁹.

2.3.4.2.2.4. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik

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

Ehl-i Kitap hanımlarla evlilik konusunda Kur'an-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır: “... Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar

⁷⁰⁵ Karaman, *İctihad*, s. 87.

⁷⁰⁶ el-Bâcî, *el-Munteka*, V, 18; el-Munâvî, Abdurraûf, *Feydu'l-Kadîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Mısır, h. 1356, II, 266; Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Karaman, *İctihad*, s. 88; Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 2. baskı, s. 330-331.

⁷⁰⁷ Musa, M. Yûsuf, *Fikh-ı İslâm Târihi*, s. 165.

⁷⁰⁸ eş-Şevkânî, *Neşru'l-Evtâr*, V, 219-220.

⁷⁰⁹ el-Bâcî, *el-Muntekâ*, V, 18.

halinde yaşamanız şartıyla, mü'minlerden hür ve iffetli kadınlarla, Ehl-i Kitaptan hür ve iffetli kadınlar, mehirlerini verip nikâhladığımızda size helaldir...”⁷¹⁰. 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 kitab hanımlarla evlenmelerine izin vermiştir⁷¹¹. Sahâbe döneminde de ehl-i kitab hanımlarla evlilikler yapılmıştır. Sahâbeden Huzeyfe b. el-Yemân yahûdî bir hanımla evlenmiş ancak, Hz. Ömer bu evliliğe karşı çıkmıştır⁷¹². Yine sahâbeden Talha b. Ubeydullah da ehl-i kitab bir hanımla evlendiğinde, Hz. Ömer onu da ayırmak istemiş, ancak o ayrılmamıştır⁷¹³.

Hz. Ömer’in bazı maslahatları göz önünde bulundurarak bu sahâbîlerin ayrılmalarını istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Saîd b. el-Museyyib’in rivâyet ettiğine göre Hz. Ömer, Huzeyfe’ye yazdığı mektupta ona “Sen mecûsîlerin 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 mecûsîlerle evlenmelerinden korktuğum için ayrılmanı istiyorum” diye yazmıştır⁷¹⁴.

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, kendi döneminde iki sahâbînin bu şekildeki evliliğine karşı çıkmıştır. Aslında Hz. Ömer’in sunduğu gerekçelerden, kendisinin de ehl-i kitab 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 evlenmesidir⁷¹⁵.

Hz. 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 kitab hanımlarla evlendiklerini daha sonra onları boşadıklarını ifade etmiştir.

⁷¹⁰ 5. Mâide, 5.

⁷¹¹ Abdurrazzâk, VII, 178 (12674)

⁷¹² Abdurrazzâk, VII, 176 (12668)

⁷¹³ Abdurrazzâk, VII, 177 (12672)

⁷¹⁴ Abdurrazzâk, VII, 178 (12676)

⁷¹⁵ Abdurrazzâk, VII, 177 (12671)

Ardından da müslüman erkeklerin Ehl-i Kitab hanımlarla evlenebileceklerini, ama ehl-i kitab erkeklerin müslüman kadınlarla evlenemeyeceklerini belirtmiştir⁷¹⁶. Bu rivâyetten anlaşıldığına göre, Câbir ve arkadaşları ehl-i kitab hanımlarla evliliği müslüman hanımların sayıca az olduğu dönemde uygun görmüşler, hükmen helal gördükleri halde müslüman hanımların çoğaldığı zaman ise buna karşı çıkmışlardır.

Sahâbe gibi tâbiûndan pek çok alim de müslüman bir erkeğin ehl-i kitab hanımla evliliğine cevaz vermişlerdir⁷¹⁷. Atâ (ö. 114/732) ise câiz olduğuna inandığı halde karşı çıkmış ve Câbir b. Abdillâh'ınki 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”⁷¹⁸. 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 Abdülmelik, muhtemelen, 75/695 senesindeki haccı esnasında Mekke'de bulunduğu Atâ'ya, Ehl-i Kitab hanımlarla evliliğe ilk zamanlarda cevaz verildiğini hatırlattığında da Atâ “O zaman öyleydi, zirâ müslüman hanımların sayısı azdı” diye aynı tutumunu tekrarlamıştır⁷¹⁹. Atâ burada müslüman hanımların maslahatını gözeterek, sünnetteki uygulamanın kalkmasının daha doğru olacağı kanaatini ifade etmiştir⁷²⁰.

2.3.4.2.2.5. Alış-verişte Meclis Muhayyerliği

Sünnete farklı yaklaşımların sergilendiği konulardan biri de alış-verişin gerçekleşmesi aşamasındaki meclis muhayyerliğidir. İbn Ömer'in naklettiğine göre:

⁷¹⁶ Abdurrazzâk, VII, 178-179 (12677)

⁷¹⁷ Bkz. Abdurrazzâk, VII, 178 (12675)

⁷¹⁸ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XI, 116; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX, 417; Atâ'nın bu yöndeki düşünceleri için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164).

⁷¹⁹ Bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164); Hatiboğlu, M. Said, “İslâm'ın Dünyevîleşmesi Dünyevî Hayatımızın İslâmîleşmesi?”, *İslâmiyat*, Ankara, 2001, IV, 3, s. 9.

⁷²⁰ Tarihsellik bağlamında konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Tartı, Nevzat, *Hadîslerin Tarihsel Boyutu*, s. 37.

“Rasûlullah, beyu'l-hıyar dışındaki alış-verişlerde taraflar ayrılmadıkça (alış-verişte bulunup bulunmama konusunda) serbesttirler” buyurmuştur⁷²¹.

Abdullah b. Ebî Evfâ da Allah Rasûlü'nü, “Alış-veriş karşılıklı rızadır. Muhayyerlik el sıkışma ile (من الصفقة)” derken işittiğini söylemiştir⁷²².

Ebû Kılâbe'nin naklettiğine göre: Allah Rasûlü Baki' ehline gelmiş ve şöyle seslenmiştir: “Ey Baki' ehli (halkı)! sizden alış-veriş yapan taraflar anlaşmadıkça ayrılmasınlar”⁷²³. Ayrıca Hz. Peygamber anlaşma gerçekleşmedikçe alış-verişin olmayacağını ifade etmektedir. Hz. Peygamber bu ifadesinde “anlaşma” kavramına vurgu yapmıştır. Yani o, razı olunmadan ve karşılıklı anlaşma olmaksızın alış-verişin olmayacağını ifade etmiştir.

Bununla birlikte sahâbe döneminden itibaren daha çok “ayrılmadıkça” lafzı üzerinde durulmuş ve ayrılma nasıl olmalı? sözle alış-verişi bitirmek olur mu? yoksa bedenen ayrılmak mı gerekir? sorularına cevap aranmıştır.

Nâfi'nin naklettiğine göre İbn Ömer, bir şey satın aldığı zaman bir müddet yürür gider, alış-verişin kesinleşmiş olması için sonra döner gelirmiş⁷²⁴. Aslında bu, sünnetin zâhirine tutunmaktan başka bir şey değildir. Tâbiûndan bazıları da İbn Ömer'in bu anlayışını sürdürmüşlerdir⁷²⁵.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ise; “Alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler” demek “alış-veriş sözünden (yani icap ve kabulden) ayrılmadıkça” demektir. Satan “sana sattım” dediğinde diğeri “satın aldım” demedikçe dönme hakkına sahiptir; müşteri de “şunu şuna aldım” deyip satıcı “sattım” demedikçe vazgeçebilir şeklinde değerlendirmektedir⁷²⁶. Bu ifadelerinden kolaylıkla anlaşılacağı gibi en-Nahaî vurguyu rızâ ile işlemi tamamlamaya yapmaktadır. O birbirlerinden bedenen ayrılmadan karşılıklı rıza ve anlaşma ile alış-verişi bitireceklerini ifade etmektedir⁷²⁷.

⁷²¹ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'*, s. 183; Malik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 277; Abdurrazzâk, VIII, 50 (14262)

⁷²² Abdurrazzâk, VIII, 51 (14264).

⁷²³ Abdurrazzâk, VIII, 51-52(14268).

⁷²⁴ Abdurrazzâk, VIII, 51 (14266).

⁷²⁵ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, II, 157-160.

⁷²⁶ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 277. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. el-Leknevî, *et-Ta'lîku'l-Mumecced*, III, 231-241.

⁷²⁷ Abdurrazzâk, VIII, 52 (14272)

Zeyd b. Ali (ö. 121-2/738) de en-Nahaî gibi sözle yapılan aldım sattım ifadelerini yeterli görmüştür. Allah'ın Kur'an'da⁷²⁸ insanların sözlerine olan vurgusunu kendisine delil olarak sözlü akdin yeterli olduğunu ifade etmiş ve bedenen ayrılığı anlamsız bulmuştur⁷²⁹.

İbrahim en-Nahaî'nin ve Zeyd b. Ali'nin konu ile ilgili yaklaşımı Ebû Hanife tarafından da sürdürülmüştür. Kendisine “alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler” hadîsi sorulunca “peki taraflar bir gemide yahut hapisanede yahut da bir yolculukta birlikte olurlarsa nasıl ayrılacaklar?” diye karşılık vermiş⁷³⁰ ve alış veriş akdi (söz ile) tamamlanınca muhayyerliğin kalkacağını ifade etmiştir⁷³¹.

2.3.4.2.6. Zanaatkarın Elinde Zarar Gören Eşyanın Tazmini

Hız. Peygamber ve Hız. Ebû Bekr döneminde hem emanet olarak verilen hem de işlenmesi için bırakılan malzeme, ki bu da emanet olarak telakki edilmiştir, zarar gördüğünde tazmin ettirilmemiştir. Hız. Peygamber'in: لا ضمان على مؤتمن “Kendisine emanet edilene tazmin yoktur” dediği nakledilmektedir⁷³². Hız. Peygamber'in bu hükmünde muhtemelen karşılıklı güven hissi etkili olmuştur. Hız. Ebû Bekr de torbanın deliğinden düşüp kaybolan bir emanet hakkında: “Bir şey lazım gelmez” diyerek tazmin ettirmemiştir⁷³³.

Fakat genişleyen coğrafya ile birlikte toplumsal ilişkilerdeki değişiklik, bu konu ile ilgili suistimalleri beraberinde getirmiştir. Buna bir çözüm olarak ilk dönemlerdeki uygulamanın değiştirilmesine, yani eşyanın zarar görmesi durumunda emanet bırakılana tazmin ettirilmesine başlanmıştır. Bazı rivâyetler bu konudaki farklı uygulamanın Hız. Ömer devrinden itibaren başladığını göstermektedir. Zira onun zarar veren boyacıya zararı tazmin ettirdiği rivâyet olunmaktadır⁷³⁴. Ancak Hız. Ömer'le ilgili nakledilen rivâyetleri bazı alimlerin zayıf görmesi⁷³⁵ bu yöndeki uygulamanın Hız. Ali döneminde başladığı yönündeki bilgileri daha kuvvetli hale

⁷²⁸ 3. Al-i İmrân, 105.

⁷²⁹ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'*, s. 184.

⁷³⁰ el-Hatîb, *Târîh*, XIII, 405.

⁷³¹ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 277; el-Hatîb, *Age*, XIII, 407.

⁷³² el-Beyhakî, *es-Sunen*, VI, 289; eş-Şevkânî, *Neşru'l-Evtâr*, V, 296.

⁷³³ el-Beyhakî, *es-Sunen*, VI, 289.

⁷³⁴ Abdurrazzâk, VIII, 217 (14949).

⁷³⁵ Abdurrazzâk, VIII, 217 (14949).

getirmektedir⁷³⁶. Nitekim Hz. Ali terzi, boyacı ve benzeri meslek gruplarına⁷³⁷ ve ücretle çalışan herkese, dikkatli davranmaları için birtakım iş zararlarını tazmin ettirmiştir⁷³⁸.

Hz. Ali tarafından benimsenen bu uygulama, bazı tâbiûn alimleri tarafından da sürdürülmüştür. Nitekim Kâdî Şurayh (ö. 78/697), evi yanmış bulunan bir çamaşırcıya, evle beraber yanan müşteri çamaşırlarını ödetmiştir. Çamaşırcı: “Evim yandığı halde bana bir de çamaşırları mı ödetiyorsun?” diye itiraz etmişse de Şurayh: Müşterinin evi yansaydı ücretini almayacak mıydın?” diyerek itirazını reddetmiştir⁷³⁹. Yine Kâdî Şurayh’ın, katırla çalışmak üzere kiralanan adamın, katıra vurup bir gözünü çıkarması karşısında adama tazminat ödetmiştir⁷⁴⁰.

Bazı tâbiûn alimleri ise verilen zararlarda doğrudan tazminat ödetme yerine, zarar verenin durumunu dikkate alarak hareket etmişlerdir. İbrahim en-Nahaî ve Katâde (ö. 118/736) kendisine iş yaptırılan kimsenin durumunu dikkate alarak hüküm vermişlerdir.

Katâde, “Ücretle çalışan her işçi kaybettiği (veya bozduğu) şeyi öder” derken⁷⁴¹, bir ayakkabıcının verilen deriyi zayi etmesi durumunda ne yapılacağı sorulması üzerine İbrahim en-Nahaî, “Ücretli çalışıyorsa öder, değilse ödemez demiştir”⁷⁴². İbrahim en-Nahaî bu kanaatini, “Karşılıksız çalışanlar hariç, bütün ücretliler tazmin ederler” şeklinde bir ilkeye dönüştürmüştür⁷⁴³. en-Nahaî ve Katâde’nin (ö. 118/736), ücret almadan iş yapan kimseye ikinci bir külfet yüklemek istemedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü bu kimse yaptığı işten ücret almamakla bir külfete girmektedir. İş esnasında yaptığı hatayı da öderse, o taktirde kazanmadığı halde ödeme yapmış olacaktır. en-Nahaî ve Katâde’nin böyle hüküm verirken, bu durumun insanların birbirlerine yardım etme isteklerini olumsuz anlamda etkileyeceğini de düşünmüş olmaları muhtemeldir.

eş-Şa’bî (19/640-103/721) ve Mesrûk (ö. 63/682) ise kendisine emanet bırakılan bir kimsenin, o emanetin zayi olmasındaki kusurunu dikkate almışlardır.

⁷³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 449.

⁷³⁷ Abdurrazzâk, VIII, 217 (14948).

⁷³⁸ Abdurrazzâk, VIII, 218 (14950).

⁷³⁹ el-Beyhakî, *es-Sunen*, VI, 122.

⁷⁴⁰ Abdurrazzâk, VIII, 217 (14947).

⁷⁴¹ Abdurrazzâk, VIII, 216 (14945).

⁷⁴² Abdurrazzâk, VIII, 220 (14961).

⁷⁴³ Abdurrazzâk, VIII, 217 (14946).

Nitekim eş-Şa'bî ve İbn Şubrume, “Eliyle bozarsa (yani bizzat kendi kusuru sebebiyle bozarsa) tazmin eder” demişler⁷⁴⁴, Mesrûk, “bir kimsenin elbisesini yırtan, yırttığı kadarını öder” diye hüküm verirken⁷⁴⁵, Katâde, yırttığı elbise eski ise yamar, yeni ise benzerini alır diye hükmetmiştir⁷⁴⁶.

Bazı alimler ise, bir takım art niyetli kimselerin yanlış anlamalarından endişe ederek, kendilerine bırakılan emanetin zayi olması durumunda, kusursuz olmalarına rağmen ödemişlerdir. İbn Sa'd (168/784-230/844)'ın rivâyet ettiğine göre; “Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), Ebû Bekr b. Abdurrahman'a (ö. 94/713) Mus'ab'ın oğullarına ait bir şeyi emanat bırakmış, ancak Ebû Bekr bu emaneti kaybetmişti. Urve kendisine; “Sen sorumlu değilsin, çünkü sen emanet bırakılmak için güvenilen bir kimsesin diye haber göndermiş ise de, Ebû Bekr: “Ben sorumlu olmadığımı biliyorum. Fakat Kureyşlilerin: “İbn Abdurrahman itibarını bozmuştur” diye hakkımda dedikodu yapmamaları için ödeyeceğim demiş ve kendi malından bir şey satarak o emaneti ödemiştir”⁷⁴⁷.

Görüldüğü gibi tâbiûn döneminde bazı art niyetli kişilerin suistimalleri, insan ilişkilerinde güven duygusunu azaltmıştır. Bu durum tâbiûn alimlerini emanet konusunda Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı değiştirmeye sevk etmiş görünmektedir. Tâbiûn alimlerinin zarar gören malı adeta ittifak halinde tazmin ettirme uygulamasını benimsemeleri, bu hükme olan ihtiyacın önemini göstermektedir.

Tâbiûnun ibâdât ve muâmelâtla ilgili yaklaşımlarına örnekler verdikten sonra, ukûbât konularıyla ilgili yaklaşımlarına dair örnekler vermek istiyoruz.

2.3.4.2.3. Ukûbât Konularıyla İlgili Fıkhî-İctihâdî Yaklaşım

Fıkhî-içtihâdî yaklaşımı benimseyen alimler sünnette yer alan ibadet ve muamelat gibi, ukûbat konularını da şartlar ve ortaya çıkan ihtiyaçlar gereğince yeniden değerlendirip yorumlamışlardır. Bu düşünceye sahip alimler, önceki uygulamayı her zaman aynen sürdürme ısrarında olmamışlardır.

Ukûbatla ilgili konuların başında diyetler gelmektedir. Diyetler konusunda ise diyet miktarları ve nasıl ödeneceği, üzerinde en fazla durulan hususlardandır.

⁷⁴⁴ Abdurrazzâk, VIII, 216-217 (14945,14946).

⁷⁴⁵ Abdurrazzâk, VIII, 219 (14955).

⁷⁴⁶ Abdurrazzâk, VIII, 219 (14954).

⁷⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 208.

2.3.4.2.3.1. Azı Dışın Diyeti

Azı dışın kırılmasının diyetini Hz. Ömer bir deve, Muaviye beş deve olarak belirlemiştir. Her iki görüşü de nakleden Saîd b. el-Museyyib bu kararları “Ömer’in kararında diyet az, Muvaviye’nin kararında artmaktadır” şeklinde değerlendirmiş, ardından da kendi kanaatini “Eğer bu meselede ben karar verecek olsaydım, iki deveye karar verirdim...”⁷⁴⁸ şeklinde belirtmektedir. Ancak bu tür konularla ilgili kafa yoran, değerlendirmelerde bulunan ve ardından da hüküm veren herkesin yaptığı işin önemine işaretlerle de “وكل مجتهد مأحور” her müctehid ecir alacaktır”ifadesini kullanmıştır⁷⁴⁹. Bu ifadelerinden Saîd’in ictihadda bulunmayı ve çözüm üretmeyi önemsediği anlaşılmaktadır.

Ancak, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Saîd b. el-Museyyib parmakların diyeti ile ilgili olarak, Rabîa’nın (ö. 136/753) konuyu sorgulamasına “Sen Iraklı mısın?” sözüyle tepki göstermiş ve “yeğenim bu sünnettir” diyerek Rabîa’nın sorularına cevap vermemiştir. Yukarıdaki ifadelerinden ise, Saîd b. el-Museyyib’in, bir konuda, kendi görüşüne uymasa da, yine de çözüm üretmeye, ictihatta bulunmaya önem verdiği ve insanların bu yöndeki çabalarını anlamlı bulduğu anlaşılmaktadır. Saîd’in diyetle ilgili iki benzer konuda iki farklı tutumunu görmekteyiz. Saîd b. el-Museyyib gibi fikhî alanda yoğunlaşanları belki sadece hadîs rivâyetine yoğunlaşanlardan ayıran nokta bu olsa gerektir. Çünkü Saîd gibi fıkıhla uğraşan alimler, bazı konularda farklı tutum sergilese de, fikhî-ictihadi yaklaşıma önem vermektedirler. Bununla birlikte Saîd, Kâsım b. Muhammed ve Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) gibi fakihleri, en-Nahaî (ö. 96/715) gibi fakihlerden ayırmak gerekir. Çünkü Saîd ve arkadaşları fikhî ve ictihâdî yaklaşımı zaman zaman gözardı etmesine rağmen, en-Nahaî konuların hemen tamamına fikhî-ictihâdî bir yaklaşım göstermektedir.

2.3.4.2.3.2. Köleyi Öldüren Hürün Cezası

Kölesini öldüren hüre kısas gerekir mi? Ya da bir müslüman ehl-i kitabtan birini öldürürse durumu ne olur? Öldüren kimseye kısas tatbik edilmesi konusunda,

⁷⁴⁸ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 234; Abdurrazzâk, IX, 347.

⁷⁴⁹ Rivâyetin bu kısmına Mâlik yer verirken (Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861), Abdurrazzâk yer vermemiştir (Abdurrazzâk, IX, 347).

failin ya da mağdurun hukukî statüleri dikkate alınarak, farklı yaklaşımlar benimsenmiştir.

Kur'an-ı Kerimde kısasla ilgili bazı ayetler yer almaktadır. Bunlardan birinde “Ey iman edenler öldürülen kimseler hakkında size kısas farz kılındı. Hür hür ile, köle köle ile, kadın kadın ile kısas olunur...” buyurulmaktadır⁷⁵⁰.

Bir başka ayette ise “(Tevratta) onlara şu hükmü farz kıldık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş bütün yaralamalarda kısas geçerlidir” buyurulmaktadır⁷⁵¹.

Kisasla ilgili olarak Hz. Peygamber'den de çeşitli nakillerde bulunulmuştur. el-Hasan el-Basrî'nin naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber: “Kim kölesini öldürürse kölenin karşılığında onu öldürürüz, kölesinin burnunu kesenin de burnunu keseriz” demiştir. Bu rivâyeti Abdurrazzâk Ma'mer + Katâde b. Diame (ö. 118/736) + el-Hasan el-Basrî tarikiyle mürsel olarak nakletmektedir⁷⁵². Ancak az ileride genişçe ele alacağımız gibi, daha sonraki kaynaklar bu rivâyeti merfû-muttasıl bir senedle nakletmektedirler⁷⁵³.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, kölesini öldüren birisine yüz celde vurup bir yıl sürgün ettiği ancak kısas uygulamadığı da rivâyet edilmektedir⁷⁵⁴.

Bu konuda tâbiûn neslinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bazıları “Hür hür ile..” ayetini ve Hz. Peygamber'in kısas yapmadığı yönündeki rivâyeti esas alarak kısas yapılamayacağını söylemektedirler. Bazıları ise Kur'an'ın “cana can, göze göz...” ayetini, kısas yapılacağı yönündeki hadîsleri ve müslümanların tamamının eşit olduğu yönündeki genel muhtevalı rivâyetleri esas alarak kısas yapılacağını söylemektedirler⁷⁵⁵. Meselâ hür bir kimseye, öldürdüğü köle nedeniyle, kısas uygulanacağı kanaatinde olan en-Nahaî “Kişi kölesini de öldürse kısas olunur” demiştir⁷⁵⁶. Aynı şekilde Saîd b. el-Museyyib de bu durumdaki hür bir kimsenin

⁷⁵⁰ 2. Bakara, 178.

⁷⁵¹ 5. Mâide, 45.

⁷⁵² Abdurrazzak, IX, 488-489 (18130).

⁷⁵³ Ebû Davud, *Sunen*, Diyât, 7 (IV, 652-653, no: 4515); ed-Dârimî, Diyât, 7 (II, 509-510, no: 2263). et-Taberânî bazı lafız farklılığıyla bu konuda el-Hasan'dan birçok rivâyet nakletmektedir. et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım b. Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, Bağdat, 1985, 2. baskı, VII, 197-199 (no:6808-6816)

⁷⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, V, 413 (27510)

⁷⁵⁵ Bkz. Abdurrazzâk, IX, 488-490.

⁷⁵⁶ Abdurrazzâk, IX, 490 (18135); İbn Ebî Şeybe, V, 412 (27508)

kıyas olunacağı kanaatindedir⁷⁵⁷. Hatta o bu kanaatini çok ısrarlı bir şekilde “Bütün Yemen ehli aksi yönde icma etseler, yine de kıyas yaparım” ifadeleriyle dile getirmiştir⁷⁵⁸.

en-Nahaî'nin (ö. 96/715) ve Saîd b. el-Museyyib'in bu kanaate hangi delilleri kullanarak ulaştıkları tam belli değildir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi, hadîs kitapları bu yönde bilgileri çoğu zaman vermemekte, sadece alimlerin konu ile ilgili hükümlerini aktarmakla yetinmektedirler. Bu da alimlerin o hükümdeki kaynaklarını ve yöntemlerini öğrenmemizi imkansız kılabilmektedir.

el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Amr b. Dinâr (ö. 126/743), İbn Ömer'in oğlu Sâlim (ö. 106/724), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ve Ikrime (ö. 107/725) gibi alimler ise köleye karşı hüre kıyas uygulanamayacağı kanaatindedirler⁷⁵⁹.

Hz. Peygamber'den nakledilen her iki yöndeki rivâyetlerde bazı problemler söz konusudur. Kıyas yapılacağını savunanların kullandığı “Kölesini öldüreni öldürürüz...” rivâyetini el-Hasan el-Basrî nakletmiş, ancak kendi görüşünü “Köleye karşı hüre kıyas yapılamayacağı” yönünde ifade etmiştir⁷⁶⁰. Bazı alimler el-Hasan el-Basrî'nin kendi rivâyet ettiği hadîsi unuttuğunu söyleyerek, buradaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışırken⁷⁶¹, bazıları el-Hasan'ın söz konusu rivâyetteki hükmün değiştiğini bildiğinden ya da naklettiği bu rivâyeti sağlam görmediğinden, farklı bir görüşe sahip olabileceği gibi ihtimalleri ileri sürerek çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Yine bu çelişki hadîs rivâyetinde bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Abdurrazzâk'ın aksine, ondan sonraki birçok eser el-Hasan'ın “Kim kölesini öldürürse.....” rivâyetini mürsel değil, merfû-muttasıl olarak nakletmiştir. Ayrıca bu rivâyet farklı lafızlarla da nakledilmiştir. Ancak bütün rivâyetlerin ortak bir isnadı vardır. Bu ortak isnad şöyledir: Katâde b. Diâme (ö. 118/736) + el-Hasan el-Basrî + Semure b. Cundeb. Bu rivâyetle ilgili tartışmaların odak noktası, el-Hasan el-Basrî'nin Semure b. Cundeb'ten semanın olup olmadığı meselesidir. Nitekim birçok

⁷⁵⁷ Abdurrazzâk, IX, 489 (18131, 18132, 18133)

⁷⁵⁸ Abdurrazzâk, IX, 489 (18131); b. Ebî Şeybe, V, 413 (27518).

⁷⁵⁹ Abdurrazzâk, IX, 491 (18140, 18141).

⁷⁶⁰ Abdurrazzâk, IX, 490 (18138); el-Beyhakî, *es-Sunen* VIII, 35; Hasan'ın rivâyetiyle kendi görüşünün farklı olduğu pek çok kimse tarafından ifade edilirken, ilginç bir şekilde, et-Tirmizî, “Kölesini öldüreni öldürürüz...” rivâyetinin ardından en-Nahaî'nin aksine, el-Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebî Rabâh'ın köleye karşı hürün öldürülemeyeceği kanaatinde olduğunu nakletmektedir. Bkz. *Sunen*, Diyât, 17 (IV, 26, no: 1414)

⁷⁶¹ ed-Dârimî, Diyât, 7 (II, 509-510, no: 2263).

alim “Kim kölesini öldürürse....” rivâyetini merkeze alarak, el-Hasan el-Basrî'nin Semure b. Cundeb'ten semanın olup olmadığını tartışmışlardır. Bu tartışmalardan dört farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.

1- Ali b. el-Medîni, el-Buhârî ve et-Tirmizî gibi alimler, el-Hasan el-Basrî'nin Semure'den semanın kesin olduğunu söylemektedirler⁷⁶².

2- Beyhâkî'nin naklettiğine göre Şu'be b. el-Haccâc ve Yahya b. Mâin gibi bazı alimler el-Hasan'ın Semure'den hiçbir şey işitmediği, kitâbet yoluyla bazı nakillerde bulunduğu görüşündedirler⁷⁶³.

3- Bazı alimlere göre el-Hasan Semure'den sadece “akîka” ile ilgili bir hadîs rivâyet etmiştir⁷⁶⁴. Dolayısıyla bu alimler “Kölesini öldüreni...” rivâyetinin mürsel olduğu görüşündedirler.

4- en-Nevevî gibi bazı alimler ise el-Hasan'ın Semure'den sadece üç hadîs naklettiği, görüşündedirler. Bu alimlere göre “Kölesini öldüreni...” rivâyeti bu üç hadîs arasında yoktur⁷⁶⁵. Bu alimlere göre de el-Hasan'ın bu rivâyeti mürseldir.

Naklettiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi, alimlerin büyük kısmı, bu rivâyeti Hasan'ın Semure'den nakletmediği kanaatindedir. Zaten bazı alimler de bu nedenden dolayı rivâyetin sıhhatinde problem olduğunu işaret etmektedirler⁷⁶⁶.

Bununla birlikte sözkonusu rivâyeti *el-Mustedrek*'in de nakleden el-Hâkim (ö. 405/1014), bu rivâyetin el-Buhârî'nin öne sürdüğü şartları haiz olduğunu ifade etmiştir⁷⁶⁷. Zaten el-Buhârî'nin, el-Hasan'ın Semure'den naklini kesinlikle kabul ettiğini yukarıda belirtmiştik. et-Tirmizî ise, bu rivâyete destek (şahid) olarak Ebû Hurayra'dan bir rivâyet daha aktarmaktadır. Ayrıca et-Tirmizî, el-Hasan'ın rivâyetini hasen-garîb olarak nitelendirmiştir⁷⁶⁸. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi ayrıca o, el-Hasan'ın, diğerlerinden farklı olarak, köleye karşılık hürün öldürülmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir⁷⁶⁹. Ancak el-Hasan'ın Semure ile ilişkisini tartışanlar, ilk kaynaklardan olan Abdurrazzâk'ın, bu rivâyeti mürsel olarak nakletmesini gözardı etmektedirler. Aslında bizce tartışılması gereken, rivâyetin

⁷⁶² et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII, 193 (tahkik kısmı)

⁷⁶³ el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 35-36; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII, 194-195 (tahkik kısmı).

⁷⁶⁴ et-Taberânî, *Age*, VII, 195-196 (tahkik kısmı)

⁷⁶⁵ et-Taberânî, *Age*, VII, 196 (tahkik kısmı)

⁷⁶⁶ el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 35.

⁷⁶⁷ el-Hâkim, *el-Mustedrek*, IV, 408.

⁷⁶⁸ Bkz. *Sunen*, Diyât, 17 (IV, 26, no: 1414).

⁷⁶⁹ Bkz. *Sunen*, Diyât, 17 (IV, 26, no: 1414)

nispeten erken bir kaynakta mürsel olup daha sonraki kaynaklarda muttasıl olarak nakledilmesidir.

Öte yandan yukarıda naklettiğimiz ve kısas yapılamayacağını savunanların kullandıkları “Hz. Peygamber’in kölesini öldüren birine kısas uygulamayıp celde ve sürgün cezası verdiği” yönündeki rivâyeti ise Hz. Ali nakletmektedir⁷⁷⁰. Oysa Abdullah b. Mes’ud ve İbn Abbas (ö. 68/687) gibi Hz. Ali de böyle bir kimseye kısasın uygulanacağı kanaatindedir⁷⁷¹. O halde ya bu rivâyet Hz. Ali’nin değildir ya da o da, bu rivâyetin sağlam olmadığına inanmaktadır.

Yine bir başka ilginç görüş de Sâlim ve Kâsım b. Muhammed’den nakledilmektedir. Onlara bu durum sorulduğunda; “Cezası öldürülmeştir, ancak öldürülmezler” cevabı vermişlerdir⁷⁷². Sâlim ve Kâsım b. Muhammed’in neye dayanarak bu görüşü ifade ettikleri belli değildir. Eğer gerçekten bu kimsenin cezası öldürülmek ise, bunu yerine getirmeyi engelleyen ne olabilir?

Görüldüğü gibi, her iki yaklaşım sahipleri de kendileri için hem Kur’an’dan hem de hadîs/sünnetten delil bulabilmektedir. Kanaatimizce tâbiûn alimlerinin bu konudaki hükümlerinde, naslara ve insana olan yaklaşımları etkili olmuştur. Bu tür bir suç işleyen hür kimseye kısas yapılamayacağını savunanlar, Hz. Peygamber’den bu konuda naklolunan rivâyetle yetinmişlerdir. Ayrıca bu kimselerin köle ile hürü statü bakımından farklı değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Kısas yapılacağını savunanların ise, sadece o konudaki rivâyetlerle yetinmedikleri, İslâmın pratiği olan sünneti de esas aldıkları anlaşılmaktadır. Çünkü kölelerin hürlerden farklı olmadığını vurgulayan pek çok rivâyet vardır. Ayrıca bu alimlerin, insana insan olması nedeniyle değer verdikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların insanların statüsü ile ilgilenmedikleri, herkesi bir fert olarak değerlendirdikleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu konudaki yaklaşım farklılığı, benzer bir konuda da ortaya çıkmaktadır. Bu konu, bir müslümanın ehl-i kitabdan birisini öldürmesi durumunda cezasının ne olacağıdır.

⁷⁷⁰ Bkz. İbn Ebî Şeybe, V, 413 (27510)

⁷⁷¹ Abdurrazzâk, IX, 489-490; eş-Şeybânî, Ahmed b. Amr b. Ebî Asım, *ed-Diyât*, İdaretü'l-Kur’an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, Karaçi, 1987, s. 57.

⁷⁷² İbn Ebî Şeybe, V, 413 (27513).

2.3.4.2.3.3. Ehl-i Kitaptan Birini Öldüren Müslümanın Durumu

Gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahâbe ve tâbiûndan nakledilen bazı rivâyetlerde ehl-i kitabın diyetinin müslümanın diyetiyle eşit olduğu yer almaktadır⁷⁷³.

Hz. Peygamber gibi, Muaviye'ye kadar ki halifeler ve Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahâbîler, zimmînin diyetinin müslümanın diyetine eşit olduğunu söyleyerek, onları öldüren müslümana tam diyet cezası uygulamışlardır⁷⁷⁴. Ancak, Muâviye ehl-i kitabın diyetini yarıya indirmiş, Ömer b. Abdilazîz de Muâviye'nin uygulamasını izlemiştir⁷⁷⁵. Fakat Muâviye'nin uygulamasıyla Ömer b. Abdilazîz'inki arasında önemli bir ayrıntı vardır. Muâviye müslümandan tam diyet almış, yarısını maktûlun yakınlarına verirken yarısını hazineye koymuştur. Ömer b. Abdilazîz ise yarım diyet almış ve maktûlun yakınlarına yarım diyet vermiştir⁷⁷⁶. Ömer b. Abdilazîz Mecûsîlerin diyetleriyle ilgili de aynı tavrı sergilemiştir. Mecûsîlerin diyetiyle ilgili dörtbin, beşbin hatta sekiz bin dirhem olduğu yönünde hükümler nakledilirken⁷⁷⁷ Ömer b. Abdilazîz müslümanın diyetinin yarısı olarak uygulamada bulunmuştur⁷⁷⁸.

Ömer b. Abdilazîz, yine aynı şekilde ehl-i zimmenin yaralanmalarında da müslümanın yaralanmasının yarısı kadar bedel takdir etmiştir⁷⁷⁹. Ömer b. Abdilazîz'in böyle bir uygulamaya gitmesi ilginçtir. Çünkü I. bölümde ifade ettiğimiz gibi Ömer b. Abdilazîz, gerek mevâlînin gerekse ehl-i zimmenin haklarının iade edilmesinde büyük çaba sarfetmiştir. Buna karşın, Raşit Halifeler dönemindeki uygulamayı terkedip Muâviye'nin uygulamasını sürdürmesi onun bu yöndeki yaklaşımlarıyla pek de örtüşmemektedir.

Ömer b. Abdilazîz'in dışında pek çok tâbiûn alimi de ehl-i zimmeyi öldürmesi nedeniyle müslümana kısas uygulanmasına karşı çıkmıştır⁷⁸⁰.

⁷⁷³ Bkz. Abdurrazzâk, X, 92 (18473-18474)

⁷⁷⁴ Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 220 (no: 972); Abdurrazzâk, X, 92-102; İbn Ebî Şeybe, V, 408-409.

⁷⁷⁵ Abdurrazzâk, X, 93 (18478), 95-96 (18491); eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320.

⁷⁷⁶ Abdurrazzâk, X, 95-96 (18491)

⁷⁷⁷ Abdurrazzâk, X, 95 (18485-18490)

⁷⁷⁸ Abdurrazzâk, X, 95 (18487)

⁷⁷⁹ Abdurrazzâk, X, 100-101 (18512)

⁷⁸⁰ Bkz. Abdurrazzâk, X, 92-101; İbn Ebî Şeybe, V, 409.

Ancak İbrahim en-Nahâf (ö. 96/715), Hâris b. Abdurrahman, Rabîa b. Ebî Abdurrahman (ö. 136/753) gibi tâbiûn alimleri ehl-i zimmeden birini öldüren müslümanın öldürülmesine hükmetmişlerdir⁷⁸¹.

Tâbiûnun ardından Malik, *el-emru indana* diyerek, müslümanın müslüman olmayan birisine karşılık (kısasen) öldürülemediğinde icma bulunduğunu ileri sürmüştür⁷⁸². Onun bu iddiasına eleştiri getiren eş-Şâfiî, Hz. Ömer, Rabîa b. Ebî Abdurrahman (ö. 136/753) gibi Medine otoritelerinin Malik'in kanaatinin aksi yönündeki hükümlerini nakleder⁷⁸³. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'ye göre de Medineliler hem Hz. Peygamber'in kafire karşılık (kısasen) bir müslümanı öldürttüğüne, hem de Hz. Ömer'in bir yahûdiye karşılık bir müslümanı öldürttüğüne dair misalleri nakletmişler, ancak naklettikleri bu misallere muhalefet etmişlerdir⁷⁸⁴.

Burada bazı alimlerin ehl-i zimme ile kafiri birbirinden ayırdıklarını belirtmekte yarar vardır. Hz. Peygamber'den “Kafire karşılık müslümana kısas uygulanmaz”⁷⁸⁵ anlamında bir hadîs nakledilmektedir. Hadîsteki kâfir lafzını bazı alimler müslüman olmayan herkesi kapsadığını savunurken⁷⁸⁶, bazı alimler bununla ehl-i zimme olmayanların kastedildiğini ileri sürerek, ehl-i zimme ile kâfiri ayırmışlardır. Bu nedenle ehl-i zimmeye karşılık müslümanın kısas edilmesine karşı çıkmayan bazı alimler, kafire karşılık müslümanın öldürülmesine karşı çıkmışlardır. Özellikle Hanefîler bu ayırma dikkat çekmişlerdir. Nitekim onlar, hadîsteki “kâfir” lafzını, kanı sürekli olarak teminat altına alınmayan ve harbî olarak adlandırılan kimseler için kullanmışlardır⁷⁸⁷. Halbuki zimmî, İslâmı kabul etmemekle beraber, belli mükellefiyetler karşılığında vatandaşlık hakkı kazanan ve kanı-canı teminat altına alınan kimselere denilmektedir⁷⁸⁸. Muhtemelen, Hz. Peygamber'den ehl-i zimmeyi korumaya yönelik nakledilen bazı rivâyetler, bu alimlerin kâfirle ehl-i

⁷⁸¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 220 (969); Abdurrazzâk, X, 98 (18500), 101 (18516); eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320; İbn Ebî Şeybe, V, 408 (27474, 27475).

⁷⁸² Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 15 (II, 864).

⁷⁸³ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320.

⁷⁸⁴ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320.

⁷⁸⁵ Bu konudaki rivâyetler için bkz. Abdurrazzâk, V, 226 (9445); İbn Ebî Şeybe, V, 409; el-Buhârî, *Sahîh*, Diyât, 24 (VIII, 45), 31 (VIII, 47); Bazı rivâyetlerde müslüman yerine mü'min lafzı yer almaktadır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, V, 409 (27472)

⁷⁸⁶ Nitekim tâbiûnun öğrencilerinden Mâlik, Yahudî ve Hristiyanlara karşılık müslümana kısas uygulanamayacağını savunurken, Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadîsi delil olarak kullanmıştır. Bkz. *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 15 (II, 864).

⁷⁸⁷ Dağcı Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahslara Karşı Müessir Füller*, Ankara, 1996, s. 103.

⁷⁸⁸ Dağcı, *Müessir Füller*, s. 104.

zimmeyi ayırmalarına neden olmuştur. Nitekim Peygamber'in ehl-i zimme ilgili olarak "Muâhed (anlaşmalı) birini öldüren kimse cennet kokusunu alamaz..."⁷⁸⁹ ve "Zimmetimdekilerin haklarını korumaya en layık olan benim" dediği nakledilmiştir⁷⁹⁰. Hanefîler de Hz. Peygamber'in bu rivâyetlerini ve fiilî tatbikatını esas alarak, hem adam öldürmede hem de çeşitli yaralamalarda İslâm ülkesinin vatandaşları olarak müslümanlar ile zimmi'lere, karşılıklı kısas uygulanacağı görüşünü benimsemişlerdir⁷⁹¹.

Aktardığımız bu bilgilerden, çoğunluğunu re'y taraftarlarının oluşturduğu tâbiûn alimlerinin, gerek kölelerin gerekse ehl-i zimmenin diyetini müslümanın diyetiyle eşit gördükleri anlaşılmaktadır. Bir çok konuda olduğu gibi, bazı Kûfelilerle Medinelî Rabîa (ö. 136/753) yine ortak fikirde buluşmaktadırlar. Bunu onların düşünce tarzlarının paralel olduğunun bir göstergesi olarak kabul etmemiz mümkündür. Zira insana verdikleri değer onları ortak noktada buluşturmuştur.

2.3.4.2.3.4. Malını Korumak Adına Birini Öldürenin Durumu

Sünnette yer alan konulara fikhî ve içtihadî yaklaşım sergileyen tâbiûn alimleri, suistimali önlemek için, kişisel içtihadlarına dayanarak, ceza sisteminde yeni yöntemler geliştirme taraftarı olmuşlardır. Meselâ katile kısasın gerekli olduğu hem Kur'an ayetleri hem de sünnetle sabittir. Ancak, Hz. Peygamber'le ismi bilinmeyen bir adamın arasında geçen şu diyalog, ceza vermeden önce kâtilin durumunun iyi sorgulanması ve sonradan ceza verilmesi gerektiğinin önemini göstermektedir.

- Rivâyet edildiğine göre, Birisi Hz. Peygamber'e gelerek;
- Ya Rasûlallah, birisi -zorla- malımı almak üzere gelirse ne yapayım?
- Hz. Peygamber: -Ona malını verme
- Benimle kavga ederse?
- Sen de onunla kavga et.
- Beni öldürürse?
- Sen şehîd olursun
- Ben onu öldürürsem

⁷⁸⁹ el-Buhârî, *Sahih*, Diyât, 30 (VIII, 47).

⁷⁹⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320; ez-Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 335-336.

⁷⁹¹ Dağcı, *Müessir Filler*, s. 104.

-O ateştedir⁷⁹².

Bu soruları soranla Hz. Peygamber arasında geçen konuşmadan, bir kimse malını korumak için birisini öldürürse ona kısas gerekmeyeceği anlaşılmaktadır. Peki buna benzer şekilde bir olay meydana gelir de, öldüren kimse namusunu ya da hadîste yer aldığı gibi malını korumak için öldürdüğünü söylerse bu durumda ne olacaktır? Olayın şahitleri varsa onlar hakimin karar vermesine yardımcı olabilirler. Ya olayda şahit yoksa -ki bu tür konuların pek çoğunda olmaz- o durumda hakim kararını nasıl verecektir? Öldüren kimse kısastan kendisini kurtarmak için yalan söylüyorsa bu nasıl anlaşılacaktır?

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) bu konuda şöyle bir çözüm üretmektedir: Kapısı önünde öldürülmüş bulunan bir kimseyi, malını veya namusunu korumak için öldürdüğünü iddia eden kimse hakkında hüküm verebilmek için maktulün durumu incelenir. Eğer, maktul hırsızlıkla müttahem bir kimse ise katile kısas gerekmez, sadece diyetini öder. Fakat, maktûl iyi bir kimse olarak tanınmış ise kısas lazım gelir. Yine aynı şekilde, maktul zina suçundan sâbıkalı ahlaksız bir kimse ise kısasa hükmedilmez, diyet gerekir. Fakat maktûl iffetli olarak tanınmış bir kimse ise bu durumda katile kısas gerekir⁷⁹³.

İbrahim sünnette yer alan bir konuda, nassın zâhirinden ziyâde mana ve maksadını esas almıştır. Suistimali önlemek için, ortaya atılacak iddiaları bazı emareler yoluyla denetleyerek hüküm verme cihetine gitmektedir.

Burada önemli gördüğümüz bir hususa da işaret etmek yerinde olacaktır. Yukarıda naklettiğimiz diyalogda, ismi bilinmeyen adam Hz. Peygamber'e tüm sorularını nazarî konular hakkında yöneltmiştir. Bir başka ifade ile, bu adamın soruları vukû bulmamış bir olay örgüsü ile ilgilidir. Hz. Peygamber de bu soruları garip karşılamadan en ince detayına kadar açıklamıştır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, bazı alimler bir yandan henüz meydana gelmemiş olaylarla ilgili hüküm vermekten (nazarî ictihat) kaçınırken, öte yandan da bu olaylarla ilgili hükümler veren Kûfeli alimleri eleştirmişlerdir. Hz. Peygamber'in sorular karşısındaki tavrı incelendiğinde, Kûfeli alimlere yönelik bu eleştirilerin haklı olduğunu söylemek kanaatimizce zordur.

⁷⁹² Muslim, İmân, 61 (I, 122-123, no: 220/138).

⁷⁹³ eş-Şeybânî, *el-Âsâr (et-Ta'liku'l-Muhtâr'la birlikte)*, s. 304-305 (597); Karaman, *İctihad*, s. 88-89.

Kendilerinden önce verilmiş her hükmü aynen uygulanması gerektiği kanaatinde olmayan tâbiûn alimleri, bu hükümleri kendi dönemlerini ve şartları dikkate alarak yeniden yorumlamışlardır. Bu hükümlerinden bazılarında bir takım ilavelerde bulunarak yürürlüğünü devam ettirirken, bazılarının ise uygulamasına son vererek yeni bir hüküm ortaya koymuşlardır.

2.3.4.3. Değerlendirme

Tâbiûn alimleri sünnette yer alan konulara zâhirî ve fikhî-içtihâdî olmak üzere iki türlü yaklaşım göstermişlerdir. Sünnette yer alan konulara zâhirî yaklaşım sergileyen alimler, şartların değişimini dikkate almadan, kendilerinden önceki uygulamayı aynen sürdürme taraftarı olmuşlardır. Önceki uygulamanın yetersiz olduğu ya da aksadığı durumlarda da yine tavırlarını değiştirmemişlerdir.

Sünnete zâhirî yaklaşım gösteren alimlerin çoğunluğunu, çabalarını genellikle hadîs rivâyetine yoğunlaştıran ve fikhin tümünü bu hadîslerden ibaret görenler oluşturmaktadır. Yine bu alimlerin ortak bir yönleri de, re'ye karşı oluşlarıdır. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi, bu alimlerin büyük bir kısmı, re'y kullanımına kesinlikle karşı çıkmışlardır.

Sünnette yer alan konulara fikhî-içtihâdî yaklaşım gösteren tâbiûn alimleri ise, kendilerinden önceki uygulamaları aynen sürdürme ısrarında olmamışlardır. Pek çok uygulamayı aynen sürdürmüşler, ancak, değişen şartlarla birlikte aksayan yönleri ortaya çıkarları da değiştirmek konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Üstelik bu alimler fikhî-içtihâdî tavırlarını, sadece değişimin hızlı olduğu muamelat konusunda değil, ukûbat hatta ibadet konusunda da sürdürmüşlerdir. Bu yaklaşımı benimseyen alimlerin çoğunluğunu, hadîs rivâyetinden ziyade, onları anlama için çaba sarfedenler oluşturmaktadır. Bu alimlerin ortak yönleri, re'ye olumlu tavır sergilemiş olmalarıdır. Bu alimlerin bir başka ortak yönleri ise, halkın problemlerine çözüm üretmek için çaba sarfetmeleridir.

Burada şu hususun da altını çizmemiz gerekir. Bu eğilimlerden birine sahip bazı alimler, zaman zaman diğer eğilime sahip alimler 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.

Sünnette yer alan konulara fikhî ve içtihadî yaklaşım gösteren tâbiûn alimlerinin ibâdât, muemelât ve ukûbat konularındaki hükümlerini örneklerle inceledikten sonra, sünnette yer almayan konulara nasıl yaklaştıklarını araştırmaya geçebiliriz.

2.3.5. Tâbiûnun Sünnette Yer Almayan Konulara Yaklaşımı

Kur'an ve sünnet, müslümanların yaşantılarıyla ilgili bir takım kurallar sunmaktadır. Ancak hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamber'in hayata dair tüm detayları düzenlediğini iddia etmek elbette mümkün değildir. Zaten Hz. Peygamber'in biyografisi, onun kesinlikle, ibadetten yönetime kadar beşer hayatının en ince detaylarını, bir hukukçu gibi düzenlediğine dair deliller taşımamaktadır⁷⁹⁴.

Öte yandan İslâm coğrafyası fetihler dolayısıyla genişlemiş, birbirinden farklı yaşayış biçimlerine, çeşitli örf, âdet ve telakkilere, muhtelif kültür mirasına sahip milletler İslâm ile tanışmış ve onların büyük bir kısmı kendisine din olarak İslâmı seçmişti. Sonuçta küçük Medine toplumundan büyük bir devlete, takas usulünün hakim olduğu bir ekonomiden, geniş bir ortak pazarın para ekonomisine, Arab yarımadasıyla sınırlı nisbî kültürden Mezopotomya, Sasanî ve Bizans İmparatorluğu gibi eski medeniyetlerle boy ölçüşmeye başladığı zaman, yeni yeni meseleler zuhur etmişti⁷⁹⁵.

Ayrıca, fert ve toplum hayatı durağan değil, dinamiktir. Şartların değişmesiyle birlikte çözüm bekleyen yeni problemler ortaya çıkacaktır. Üstelik, bu problemler tek tip olmayıp, hayatın bütününe kapsayan, ibâdet, muâmelât ve ukûbatla ilgili problemlerdi. Bu meselelere çözüm getirilmeliydi. Ancak sınırlı olan naslarla sınırsız olan olayları çözüme kavuşturmaksa zor, hatta imkansızdı⁷⁹⁶.

Peki bu problemlere çözümleri kim nasıl bulacaktı? Problemler yeni olduğu için geçmişten hazır çözüm de bulunup tatbik edilemeyecekti. Hz. Peygamber'den sonra Peygamber gönderilmeyeceğine göre elbette bunları her dönemin insanları yapacaktı. İnsanlara bu hususta yardımcı olacak yöntem ise kıyas ve re'ydî⁷⁹⁷. Bu yönüyle re'y, şartların değişimine ayak uydurmayı mümkün kılan ve müslümanların ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapmalarını sağlayan bir araçtır.

⁷⁹⁴ Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 26.

⁷⁹⁵ Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, 1995, s. 47-49; Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1988, s. 82.

⁷⁹⁶ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 203.

⁷⁹⁷ eş-Şehristâni, ay.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan problemlerle ilgili olarak sahâbe farklı tutumlar sergilemişlerdir⁷⁹⁸. İbn Ömer gibi bazı sahâbîler çekingen davranarak meselelerle ilgili hüküm vermekten kaçınmış ve sorulan sorulara çoğu zaman bilmiyorum diye cevap vermiştir⁷⁹⁹. Bu tür yaklaşım sergileyenler, Hız. Peygamber'in hadîslerini rivâyette yetinmişlerdir. Tâbiûndan Câbir b. Zeyd (ö. 93/) bu sahâbîlerle ilgili gözlemini "Sahâbeden bazı insanlara yetiştim, fetvalarının ekserisi Hız. Peygamber'in hadîsi idi"⁸⁰⁰ şeklinde aktarmaktadır.

Bazı sahâbîler ise bu problemlere çözüm üretmenin gerekli olduğu kanaatindedirler. Bu sahâbîlerden İbn Abbas'ın (ö. 68/687), Kur'an'da varsa Kur'an ile, Kur'an da yoksa Hız. Peygamber'in sünnetiyle, onda da yoksa Ebû Bekr ve Ömer'in sünnetiyle, onda da yoksa re'yiyle hüküm verdiği belirtilmektedir⁸⁰¹. Aynı anlayışa sahip Abdullah b. Mes'ûd (32/652) da problemlerin çözümünde başvurulacak kaynaklar olarak Kitap, sünnet, salihlerin görüşü ve kişinin kendi re'yini sıralamıştır⁸⁰².

Fakih sahâbîler, sünnetlerin illetlerini gözetmişler ve nasslarda belirtilen illetleri esas alarak yeni hükümler ortaya koymuşlardır. Bu sahâbîler hükmün meşru kılınmasında esas olan mana ve maksadın değişmesi üzerine bazı hükümleri değiştirebilmişlerdir⁸⁰³. Buna mukabil bazı sahâbîler, şartların değişimini dikkate almadan o konudaki hükmün aynen tatbik edilmesinde ısrarcı olmuşlardır⁸⁰⁴.

Sahâbedeki bu farklı davranışlar bazı tâbiûn alimlerinin de gözünden kaçmamıştır. Nitekim Suleymân b. Yesar'ın gözlemlerine göre İbn Abbas, kendisine soru soran kimseyi cevapsız göndermezken, İbn Ömer çoğunlukla "bilmiyorum" diyerek karşılık vermiştir⁸⁰⁵.

Mamafih tâbiûn açısından da durumun pek farklı olmadığı söylenebilir. Zira tâbiûn neslinde de ortaya çıkan problemlere çözüm getirme konusunda iki temel

⁷⁹⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 52-58.

⁷⁹⁹ İbn Abdilberr, *Age*, II, 52; ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 38-40.

⁸⁰⁰ er-Rabî' b. Habîb, s. 11, no: 29.

⁸⁰¹ Dârimi, el-Mukaddime, 20 (I, 55, no: 168); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 203.

⁸⁰² Abdurrazzâk, VIII, 301 (15295); ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 55-56, no: 171); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 201.

⁸⁰³ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 274-275.

⁸⁰⁴ İbn Omer'in durumun ve şartların değiştiğinin söylenmesine çok sert tepki göstermiş ve "... Ben size hadîs rivâyet ediyorum, siz neler söylüyorsunuz demiştir. Bkz. Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 135; I, 328, no: 140).

⁸⁰⁵ ed-Dârimî, el-Mukaddime 19, (I, 57, no: 185); ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 38-39.

yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Kimi tâbiûn alimleri meselenin çözümü için bir nass ya da sahâbe fetvâsı bulamadıkları zaman kendi re'yleleriyle içtihat ederek fetvâ vermişlerken, kimileri de kitap ve sünnetten dayanılacak herhangi bir nass bulamadıkları zaman içtihatta bulunmaktan çekinmişler ve cevabı bilmediklerini dile getirmişlerdir⁸⁰⁶.

Aslında tâbiûnun hemen tamamının, zaman ilerledikçe ve şartlar değiştikçe, yeni hükümler gerektiğinin farkında olduklarını düşünmekteyiz. Çünkü onların Hz. Peygamber'in hadîslerinin ve sünnetinin yanında sahâbenin görüşlerini de ayrı bir delil olarak görmeleri ve bunun delil olarak kullanılmasına hemen hiç karşı çıkmamaları gelecekle ilgili bütün problemlerin Hz. Peygamber tarafından çözümlendiği düşüncesinde olmadıklarını ortaya koymaktadır. Eğer her şeyin Hz. Peygamber'in sünnetinde yer aldığını düşünmüş olsalardı, o takdirde sahâbe görüşlerine müracaatları anlamsız olurdu.

Özetle, zamanın ilerlemesi ve şartların değişmesiyle yeni hükümlerin gerekliliği kaçınılmaz olduğuna göre, temel soru şu olacaktır: Yeni meselelere çözüm üretmede yöntem ne olmalıdır?

Tâbiûn döneminde, her ne kadar şartların değişmesiyle yeni olayların ortaya çıkacağı kabul görse de, bunların nasıl çözümleneceği konusunda alimler arasında ihtilafın yaşandığı bir gerçektir. Nitekim bazı alimler kendi devirlerinde ortaya çıkan tüm olayların çözümünü geçmişte ararken, bazıları geçmişten yararlanmakla birlikte kendi görüşlerini ortaya koymaktan da geri durmamışlardır. Alimlerin bu farklı tutumlarında ellerinde bulunan malzemenin etkisini de gözardı etmememiz gerekir. Bazı bölgelerde, diğerlerine nazaran, daha fazla hadîsin/sünnetin bilindiği bir gerçektir. Nitekim hadîs/sünnet yönünden zengin bir bölge olan Medine'ye sünnet yurdu anlamında "Dâru's-sunne" adı verilmiştir⁸⁰⁷. Bu yüzden İbn Haldûn da tâbiûn döneminde ortaya çıkan Hicâz ve Irak ekolünün problemlere çözüm üretmede farklı tavırlar benimsemelerini bölgelerdeki malzeme farklılığına bağlamaktadır⁸⁰⁸.

Farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında, çözüm üretilecek problemlerin ne denli karmaşık olduğu hususu da rol oynamıştır⁸⁰⁹. Sosyal yapının sade olduğu

⁸⁰⁶ Ebû Hayseme, *el-İlm*, s. 23.

⁸⁰⁷ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 27; Abdurrazzâk, V, 440 (9758); İbn Hibbân, *es-Sikât*, II, 152.

⁸⁰⁸ Bkz. İbn Haldûn, III, 1043-1045.

⁸⁰⁹ Zerkâ, *Medhal*, I, 167.

bölgelerde fazla karmaşık problemlerle karşılaşmazken, Irak gibi kozmopolit bölgelerde hayatın her yönüyle ilgili karmaşık problemler ortaya çıkmıştır.

Tâbiûn alimlerinin yaklaşım farklılığında bu sıraladığımız nedenler etkili olmakla birlikte, birinci bölümde işaret ettiğimiz gibi, alimlerin kendi birikim ve bakış açılarının daha fazla rol oynadığını düşünmekteyiz.

Sünnette yer almayan konularla ilgili bu yaklaşım farklılığını iki başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi, “Naslarda Yer Almayan Bir Çözümü Kabul Etmeme”, ikincisi, “Değişimi Dikkate Alarak Hüküm Koyma”. Bununla birlikte, her bir yaklaşımda farklılık arzeden bazı nüanslar da yer almaktadır. Bir başka önemli husus da, bazı alimlerin zaman zaman genel tutumlarından farklı şekilde davranmalarındır. Bir başka ilginç nokta ise, sünnette yer alan konulara zâhirî yaklaşanların çoğunluğunun burada birinci yaklaşımı, fikhî ve içtihâdi yaklaşanların çoğunluğunun da ikinci yaklaşımı benimsemiş olmalarıdır.

2.3.5.1. Naslarda Yer Almayan Bir Çözümü Kabul Etmeme

Bazı tâbiûn alimleri sünnette yer alan konulara zâhirî bir yaklaşım sergiledikleri gibi, kendi devirlerinde ilk kez ortaya çıkan problemlere dahi geçmişten çözüm aramışlar, bulamadıklarında da çözümsüz bırakma yolunu seçebilmişlerdir.

Bu yaklaşımıyla ön plana çıkan Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf (ö. 94/712-3)'la ilgili şöyle bir rivâyet nakledilmektedir: Ebû Seleme Basra'ya geldiğinde el-Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) yanına uğramış ve ona: Bana ulaştığına göre sen re'y ile fetvâ veriyormuşsun. Re'y ile fetvâ verme! Verdiğin hüküm ya bir ayet ya da bir hadîs olsun demiştir⁸¹⁰. Bir başka rivâyete göre ise, Ebû Seleme b. Abdirrahman, el-Hasan el-Basrî'ye: “Ey Hasan! Allah'tan kork ve insanlara ya Kur'an'dan bildiğin bir şeyle veya salihlerin ve halifelerin sünnet olarak uygulayageldiği sünnet-i mâziye ile fetvâ ver. Kendi re'yini bir kenara at!”⁸¹¹. demiştir. Bu ifadeleri sarfettiği rivâyet edilen Ebû Seleme'yi bazı alimler fukahâ-i seb'a'dan kabul etmişlerdir⁸¹². Yine onun Saîd b. el-As (59/678)'ın teklifiyle 48/668 yılında Medine'de kadılık görevine

⁸¹⁰ ed-Dârimî, Mukaddime, 20 (I, 54, no:165); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 163; İbn Hazm, *el-İnkâm*, VI, 54.

⁸¹¹ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb (*el-Fakîh*, II, 163) Ebû Seleme'den nakledilen bu sözü biraz daha ayrıntılı olarak şu şekilde aktarır: “...Bildiğin bir Kur'an ayeti yahut salihlerin ve halifelerin sünnet olarak belirledikleriyle fetva ver; kendi re'yini iyi düşün taşın ve onu at”. İbnu'l-Kayyim ise diğer bazı rivâyetlerde yer alan indirilmiş kitap kısmını nakletmemektedir. Bkz. *İlâm*, I, 74.

⁸¹² el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 44; Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, I, 35; Okçu, Tayyib, *Bazı Hadîs Meselesi Üzerine Tetkikler*, s. 76.

getirildiği ve Saîd'in ölümüne kadar bu görevde bulunduğu rivâyet edilmiştir⁸¹³. Re'y karşıtı söylediği ifadeler, muhtemelen itikâdî konulardaki re'yle ilgilidir. Eğer değilse, yargı görevine getirilmiş olan birisinin, nakledilen bu sözleri söylemiş olması ihtimal dahilinde değildir⁸¹⁴.

Problemlerle ilgili tüm çözümleri rivâyetlerde arayan bu anlayış, sürekli âsârın önemini vurgularken, bir yandan da, belki yöntemlerinin gereği olarak, re'ye şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşım tarzını benimseyen bazı alimlerce re'y, kesinlikle uzak durulması gereken bir şeydir. Mısırlı fıkıh tarihçisi Ali Hasan Abdulkadir bu tür yaklaşımı "hadîse uyma ve yalnız naslarla amel etme" metodu olarak niteledikten sonra bu kimselerin amaçlarını da; "Bunlar bütün fıkıh Peygamber'e dayandırmak istiyor ve re'ye uymaya karşı çıkıyorlar" diye özetlemiştir⁸¹⁵.

Bu anlayışı savunanların çoğunluğu, sünnetin vahiy ürünü olmasının sınırını geniş tutmuştur. Bu ise, aslında, akılla çözülecek bir meselede bile akıl, re'y ve içtihadın devre dışı kalmasına zemin hazırlamış ve sürekli hadîslerden çözüm aranmasına neden olmuştur.

Fikhî alanda problemlerin çözümünde âsâr dışında bir kaynağın kullanılmasına karşı çıkan kimseler, tefsîr alanında da ayetlerle ilgili olarak kendilerine ulaşan yorumların dışında yorum yapmaya karşı çıkmışlardır.

Talk b. Habîb, Cundub b. Abdillâh'a Kur'an'dan bir ayet hakkında soru sorar. Bunun üzerine Cundub, ona: "Eğer müslümansan, bir daha böyle şeyleri bana sormandan seni menediyorum" demiştir⁸¹⁶.

Mesrûk bu konuda şöyle tavsiyede bulunmaktadır: "Tefsirden kaçının, çünkü o, Allah'tan rivâyet etmektir"⁸¹⁷. Kur'andan bilmediği bir şey sorulduğunda susmayı tercih eden eş-Şa'bî'nin: "Kur'an, Ruh ve re'y, bu üçü hakkında ölünceye kadar hiçbir şey söylemem" dediği rivâyet edilmiştir⁸¹⁸. Yine eş-Şa'bî'nin de, Mesrûk gibi, tefsiri Allah'dan rivâyet etmek şeklinde nitelendirdiği için, uzak durduğu nakledilmektedir⁸¹⁹. İbn Sîrîn hocacı Abîde es-Selmânî'nin bu konudaki tavrını şöyle

⁸¹³ ez-Zehabî, *Siyer*, IV, 291-292.

⁸¹⁴ Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, s. 169.

⁸¹⁵ Abdulkadir, *Nazra*, s. 211; Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 217.

⁸¹⁶ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 38.

⁸¹⁷ İbn Teymiye, Ahmed Abdulhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, tahk. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Mektebetu İbn Teymiye, byy, ty, 2. baskı, XIII, 374.

⁸¹⁸ et-Taberî, *Age*, I, 38.

⁸¹⁹ Bkz. et-Taberî, *Age*, I, 38.

nakletmiştir: “Abîde es-Selmânî’ye Kur’an’dan bir ayeti (n anlamını) sorduğumda bana şöyle dedi: “Allah’ın Kur’an’da indirdiği şeyleri bilenler (sahâbe) gittiler. Allah’tan kork! akli selim olmanı tavsiye ederim”⁸²⁰.

Yukarıda bir kısmının ismini zikrettiğimiz alimler, tefsiri Allah’dan rivâyet olarak görüp tefsir yapmaktan kaçınırlarken, bazı alimler de belli kriterler ölçüsünde tefsir yapma taraftarı olmuşlardır. Nitekim bu dönemde tefsir ilmine olan ilgisiyle tanınan Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714), muhtemelen, tefsiri kendisine ulaşan rivâyetlerin dışına çıkmadan yapma taraftarıdır. Çünkü o bir taraftan “Kur’an’ı kim okur da tefsir etmezse âmâ ya da câhil (el-a’râbî) gibidir” derken⁸²¹ diğer taraftan, kendisinden Kur’an-ı Kerim ayetlerini tefsir etmesini isteyen bir adama şu karşılığı vermiştir: “Bir yanımın kopup düşmesi, benim için bundan daha hayırlıdır”⁸²². Bu ifadelerinden Saîd b. Cubeyr’in, kendisine ulaşan rivâyetlerin dışına çıkmadan tefsir yapmak istediğini çıkarmak mümkündür. Aynı şekilde Saîd b. Cubeyr gibi Kâsım b. Muhammed’in de re’yi ile tefsir yapmak istemediği nakledilmektedir⁸²³.

Tefsir yapmaktan kaçınan isimlere dikkat edildiğinde çoğunun, fikhî alanda da re’y kullanılmasına karşı çıkan kimseler olduğu görülecektir. Bununla birlikte fikhî alanda re’y kullandığı bilinen bazı alimler de tefsir yapmaktan kaçınmışlardır. Meselâ Saîd b. el-Museyyib gibi helal ve haram konularında fetvalar veren alimlerin Kur’an ayetlerini tefsir etmekten kaçındıkları, sadece o konuda kendilerine ulaşan rivâyetleri aktarmakla yetindikleri nakledilmektedir⁸²⁴. Yine onun, kendisine Kur’an’la ilgili bir şey sorulduğunda “Kur’an’la ilgili hiçbir şey söylemem” diye cevap verdiği rivâyet edilmiştir⁸²⁵. Talebelerinden Yezîd b. Yezîd şöyle demiştir: “Saîd b. el-Museyyib’e helal ve haram konularını sorardık. O bu konularda insanların en bilgilisiydi. Kur’an’dan bir ayetin tefsirini sorduğumda duymazlıktan gelir ve susardı”⁸²⁶. Ubeydullah b. Ömer ise, yettiği Medineli fakihlerden Sâlim b. Abdillâh

⁸²⁰ et-Taberî, *Age*, I, 38; el-Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, tahk. Muhammed es-Saîd Zağlûl, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, h. 1410, II, 424; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 118; İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 374.

⁸²¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 36; es-Sa’lebî, bu ifadeyi Saîd b. Cubeyr’in değil, İbn Abbas’ın sözü olarak rivâyet etmektedir. Bkz. Koç, M. Akif, s. 127 (esSa’lebî, I, 8b’dan naklen).

⁸²² İbn Hallikan, *Vefeyât*, II, 271-272; Hasan İbrahim Hasan, II, s. 217.

⁸²³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 187.

⁸²⁴ et-Taberî, *Age*, I, 37-38; İbn Teymiye, *Age*, XIII, 373.

⁸²⁵ et-Taberî, *Age*, I, 37.

⁸²⁶ et-Taberî, *Age*, I, 38.

b. Ömer, el-Kâsım b. Muhammed, Saîd b. el-Museyyib ve Nâfi'nin Kur'an tefsiri hakkında konuşmayı büyük (bir iş) telakki ederek kaçındıklarını söylemiştir⁸²⁷.

Tâbiûn alimlerinden bazılarının tefsir yapmaktan kaçınmasıyla ilgili olarak et-Taberî şöyle bir yorum getirmektedir: "...Onların bu durumu, ortaya çıkan olaylar karşısında fetva vermekten kaçınanların durumuna benzemektedir. Aslında onlar, Allah'ın dinini tamamladıktan sonra Hz. Peygamber'i vefat ettirdiği ve Cenâb-ı Hakkın, vuku bulan her olayla ilgili açık ya da delalet yollu bir hükmünün olduğuna inanıyorlardı. Onların görüş belirtmekten kaçınmaları, Allah'ın, bu konular hakkında kullar arasında hükmünün bulunduğunu kabul etmekten ileri gelmiyordu. Fakat kendilerini, Allah Teâlâ'nın ichtihadla mükellef kıldığı alimler seviyesinde görmeme endişelerinden ileri geliyordu. Selef ulemasının Kur'an'ı tefsir ve te'vilden kaçınmalarının sebebi de işte budur. Onların bu çekimserlikleri ancak, kendilerini tefsirde isabetli görüş belirtebilecek seviyede görmemelerindedir. Yoksa, bu ayetlerin tefsir ve te'villerinin ümmetin alimleri tarafından yapılamayacağı ve böyle insanların ümmet içerisinde bulunmadığı anlamında değildir"⁸²⁸.

Naslarda yer almayan bir çözümü kabul etmeme yaklaşımını benimseyen alimlerin, konuları sadece daha önce olup olmadığı açısından değerlendirdikleri görülmektedir. Eğer bu konular kendilerinden önce varsa kabul ettiklerini, yoksa "muhtes" ya da "bid'at" olarak nitelendirerek uzak durduklarını, konuların niteliğiyle ya da toplumsal faydası ile pek de ilgilenmediklerini gözlemlemekteyiz.

Nitekim İbn Cureyc hocası Atâ b. Ebî Rabâh'a Mekkelilerin Ramazanda vitreden sonra dua etmesini sorduğunda Atâ bunu bid'at olarak nitelendirmiş ve bazıları yaptıktan sonra Mekkelilerin de böyle yapmaya başladığını ilave etmiştir⁸²⁹.

Tavaf esnasında Kur'an okumanın hükmü sorulduğunda Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), bunu da bid'at olarak nitelendirmiştir⁸³⁰. Atâ bu görüşünde yalnız da değildir. İbn Ebî Necîh (ö. 101/719) de bunu insanların ihdas ettiğini ifade etmiştir⁸³¹. Bu uygulamayı sahâbeden İbn Ömer de muhtes olarak nitelendirip, kerih gördüğünü söylemiştir⁸³². Ancak bu uygulamayı benimseyip tatbik edenler de yok

⁸²⁷ et-Taberî, *Age*, I, 37.

⁸²⁸ et-Taberî, *Age*, I, 39; İbn Teymiye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 119-120 (199. dipnot)

⁸²⁹ Abdurrazzâk, III, 122 (5000)

⁸³⁰ Abdurrazzâk, V, 495 (9784)

⁸³¹ Abdurrazzâk, V, 495 (9786)

⁸³² Abdurrazzâk, V, 495 (9787)

değildir. Nitekim el-Velîd b. Abdillâh, Mucâhid'e Kur'an'ı tavaf esnasında arz ettiklerini belirtmektedir. Rivâyetten anlaşıldığına göre Mucâhid bu durumu olumsuz karşılamamıştır⁸³³. Kendi dönemlerinde ortaya çıkan konulara aynı bölgenin iki aliminin farklı tavrına şahit olmaktayız. Nitekim her ikisi de Mekke'li olan alimlerden Atâ, tavaf esnasında Kur'an okumaya karşı çıkarken, Mucâhid (ö. 103/721) bunda bir sakınca görmemekte ve bizzat kendisi de tatbik etmektedir. Onların bu tutumunun, re'ye yaklaşımlarıyla paralel olduğu görülmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Atâ re'y kullanmaya karşı çıkarken, Mucâhid re'y kullanmayı en değerli işlerden biri olarak görmektedir.

Burada önemli bir noktanın daha altını çizmemiz gerekmektedir. Sahâbeden İbn Ömer tavaf esnasında Kur'an okumayı hoşgörmemiş ve bunu insanların icadı olarak değerlendirmiştir. İbn Ömer buna karşı çıkarken, Hz. Peygamber döneminde böyle bir uygulamanın olmadığını kendisine delil olarak almaktadır. Tâbiûndan buna karşı çıkan alimler ise, sadece Hz. Peygamber değil, sahâbe döneminde olmayışını kendilerine delil olarak almaktadırlar. Görüldüğü gibi yaklaşım tarzı aynıdır. Yani kendilerinden önce olan her şeyi, belki de sorgulamadan, kabul ederlerken, kendi dönemlerinde ortaya çıkan bir şeyi ise faydalı olup olmadığını sorgulama gereği duymadan reddetmektedirler. Kanaatimizce, tâbiûnun bazılarının böyle bir yaklaşım tarzını benimsemelerinde hem bölge faktörünün hem de hoca faktörünün önemli bir etken olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bu kimselerin çoğunluğunu, sosyal problemlerin çok karmaşık olmadığı Hicaz bölgesinde yaşayan ve Ebû Hurayra, İbn Ömer gibi sahâbîlerin öğrencileri olan tâbiûnun oluşturduğunu gözlemlemekteyiz. Nitekim bu sahâbîlerin de böyle bir yaklaşım tarzını benimsedikleri açıktır. Tâvûs'un (ö. 106/724) naklettiğine göre İbn Ömer; "İlim üçtür; Nâtık Kitab, sünnet-i maziye ve bilmiyorum" demiştir⁸³⁴.

Ancak burada yapılacak bir genellemenin sürekli doğru sonuca ulaştırmayacağına da işaret etmeliyiz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, re'y kullanımını ya da problemlere çözüm üretme anlayışını ya da tam aksini bir bölgeye hasretmek doğru olmaz. Nitekim Hicaz bölgesinde re'y kullanmayı tasvip edenler

⁸³³ Abdurrazzâk, V, 495 (9785)

⁸³⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 24; el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IV, 23; ibn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 30.

olduğu gibi, Irak bölgesinde de re'ye karşı çıkanların olduğunu daha önce belirtmiştik.

Her türlü problemin çözümünü rivâyetlerde arayan bu anlayış sahipleri, sorulara rivâyetlerle çözüm bulamadıklarında da “bilmiyorum” diye cevap vermişlerdir.⁸³⁵

Kocası müşrik olan bir kadının müslüman olması halinde durumlarının ne olacağı sorusuna Atâ (لا أدري والله) “vallahi bilmiyorum” diyerek karşılık vermiştir.⁸³⁶

Öğrencisi İbn Cureyc'in, bir hristiyan bir müslümanı kasden öldürdüğünde cezasının ne olacağını sorduğunda Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), “O konuda bir bilgi yok” diyerek bir ayet bulamadığını veya bir rivâyet ulaşmadığını, dolayısıyla cevabı bilemediğini ifade etmiştir.⁸³⁷

eş-Şa'bî'ye (ö. 103/721) dilsiz bir hayvanın kurban edilemeyeceği sorulduğunda, hiç bir yorum yapmadan (sanki Allah bilir dercesine) gökyüzüne işaret ettiği rivâyet edilmektedir.⁸³⁸ Yine bir başka sefer de kendisine bir şey sorulduğunda eş-Şa'bî'nin “Bilmiyorum” diye karşılık verdiği nakledilmektedir.⁸³⁹ Problemlere çözüm üretme konusunda hocalarının tavrını mukayese eden Ömer b. Ebî Zâide; “Sorulara en fazla ‘bilmiyorum’ ya da ‘Bu konuda bende bilgi (rivâyet) yok’ diyen eş-Şa'bî'dir” demiştir.⁸⁴⁰

Tâbiûn alimlerinden Atâ b. Ebî Rabâh ve eş-Şa'bî dışında Katâde (ö. 118/736), Mekhûl, Kâsım b. Muhammed, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Mesrûk (ö. 63/682) gibi alimlerin de rivâyetlerde bir çözüm bulamadıklarında “bilmiyorum” dedikleri rivâyet edilmektedir.⁸⁴¹

Bu yaklaşımı benimseyenlerin rivâyetlerde çözüm bulamayınca, halkın problemlerine çözüm üretme sorumluluğunu yüklenmeyi göze alamadıkları anlaşılmaktadır. Zaten onların çoğunluğunun, ortaya çıkan problemlerle

⁸³⁵ Tâbiûn alimlerinin bu şekilde verdikleri cevaplar için bkz. İbn Ebî Şeybe, VI, 283-285.

⁸³⁶ Abdurrazzâk, VII, 174 (12658).

⁸³⁷ Abdurrazzâk, X, 103 (18523).

⁸³⁸ Abdurrazzâk, IV, 485 (8566).

⁸³⁹ İbn Sa'd, VI, 250; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 301.

⁸⁴⁰ İbn Sa'd, VI, 250; ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19 (I, 49, no: 134).

⁸⁴¹ Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45), 19 (I, 49), 21 (I, 57-58); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 173-175, 183; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 52-55; ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 302, 318; V, 85; VIII, 77; XXV, 228; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 509.

ilgilenmeyen, hadîs rivâyetiyle uğraşmayı asıl gaye edinenlerden oluştuğu görülmektedir.

Sorulan sorular karşısında bu yolu izleyenler arasında bir nüansa da işaret etmek gerekir. Bunlardan ez-Zuhrî gibileri ortaya çıkan yeni konuları, geçmişte böyle bir şey olmadığından hareketle bid'at ya da muhdes olarak niteleseler de, ısrarlar sonucunda, kendi görüşlerini ifade etmişlerdir. Katâde gibi bazıları ise daha katı davranarak kendi görüşünü ifade etmekten imtina etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, bazıları kerhen de olsa o konuyla ilgili görüşünü belirtirken, bazıları bundan kesinlikle uzak durmuşlardır.

Nitekim ez-Zuhrî'ye, itikafta olan birisinin eşiyile münasebette bulunması durumunda ne gerektiği sorulduğunda, bu konuda kendisine bir bilgi ulaşmadığını (Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden bir rivâyet ulaşmadığını kastediyor) söylemiştir. Ancak Ramazan ayında bunu işleyene gerekli olan köle azad etme kefaretinin onun için de uygulanabileceğini belirtmiştir⁸⁴².

Öte yandan Ebû Hilâl (ö. 167/783) Katâde (ö. 118/736) ile aralarında geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: Bir gün Katâde'ye bir mesele sordum. Bilmiyorum dedi. Kendi reyinle cevap ver dedim. Kırk seneden beri kendi reyimle bir şey söylemedim dedi. Yaşınız kaç dedim? Yaşım ellidir dedi⁸⁴³. Ebû Hilal ile Katâde arasında yaşanan bu diyalogdan Katâde'nin re'ye mutlak anlamda karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Sorulan sorulara cevap vermek istemeyen alimler mazeret olarak çoğunlukla o konuyla ilgili olarak kendilerine bir bilgi ulaşmadığını ileri sürerken, bazen de başka sebepler öne sürdükleri olmuştur ki bunlardan bilhassa ikisi ön plana çıkmaktadır. Birincisi, o konuya çözüm getirmenin kendi yetkilerini aştığı düşüncesidir. Kendi rey ile hüküm vermekten çekinen Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), oğlu Hişâm'ın naklettiğine göre kendisine bir şey sorulunca, eğer o şeyi idari gücü olan birinin çözebileceğini inaniyorsa, "hâzâ min hâlisî's-sultân" (bu sadece sultanın görevidir) diyerek cevap vermekten kaçınmıştır⁸⁴⁴.

⁸⁴² Abdurrazzâk, IV, 363 (8079).

⁸⁴³ İbn Sa'd, VII, 229; ed-Dârîmi, Mukaddime, 17 (I, 45, no: 107); ez-Zehebî, *Siyer*, V, 273; Yûsuf b. Zeki el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 509.

⁸⁴⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 143.

Sorulara cevap vermemek için gösterilen nedenlerden ikincisi de, o konunun farazî/nazarî olma durumudur. Bazı alimler henüz vuku bulmamış bir konuyu farazî/nazarî olarak tartışmaktan ve hakkında fikir yürütmekten uzak durmuşlardır. Bu alimler, bir soru sorulduğunda önce o olayın vukua gelip gelmediğini sormuşlar, olay meydana gelmişse soruya cevap vermiş, meydana gelmemişse cevaplamaktan kaçınmışlardır. Mesela Yezîd b. Ebî Habîb'in naklettiğine göre Abdülmelik b. Mervân, ez-Zuhrî'ye bir şey sorduğunda o bunun vukû bulup bulmadığını sorar, vuku bulmadığını söylerse o sorudan vazgeçmesini ve konunun vuku bulmasını beklemesini ister, ardından da vuku bulduğunda Allah bir kolaylık verecektir deyip cevap vermekten çekinmiş⁸⁴⁵.

Aynı şekilde Tâvûs (ö. 106/724) da kendisine sorulan bir soruya, “Olay vuku buldu mu?” diye sormuş, ardından da eğer vuku bulmadıysa cevap vermeyeceğini, Muaz b. Cebel'den yaptığı bir nakli kendisine destek alarak, ifade etmiştir⁸⁴⁶.

İbn Ömer gibi sahâbîler ve bazı tâbiîler nazarî konuların tartışılmasına bu şekilde karşı çıksalar⁸⁴⁷, hatta Hz. Peygamber'den bu yönde rivâyetler aktarsalar⁸⁴⁸ da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, sahâbenin Hz. Peygamber'e hayatta iken vuku bulmamış pek çok konuyu sordukları⁸⁴⁹ ve Hz. Peygamber'in de hiçbir tepki göstermeden cevap verdiği de nakledilmektedir⁸⁵⁰.

Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Ali ve diğer bazı sahâbîlerin, hâdiselerin vukuundan önce ferâiz, miras vb konularda hüküm vermek için müzakerede buldukları da rivâyet olunmaktadır⁸⁵¹. Tâbiûndan re'y ehli olarak adlandırılan alimler de henüz vuku bulmamış olayları tartışmışlar ve kendi aralarında çözüm üretmişlerdir. Hocalarının bu tutumlarını gözlemleyen Mâlik, hocası Rabîa b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) vefat ettiğinde: “Nazarî fıkıh sona erdi, Rabîa onu kabrine taşıdı” demiştir⁸⁵². el-Hatîb el-Bağdâdî ise, Hz. Ömer, Hz. Ali ve diğer sahâbenin hâdiselerin vukuundan önce tartıştıklarını naklettikten sonra, sahâbenin, tâbiûnun ve daha sonra gelen fakihlerin hadîselerin vukuundan önce tartışmış olmaları, bu tür

⁸⁴⁵ İbn Abdilberr, *Age*, ay.

⁸⁴⁶ el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 12.

⁸⁴⁷ İbn Abdilberr, *Age*, II, 141-143; el-Hatîb, *Age*, II, 7-10.

⁸⁴⁸ el-Hatîb, *Age*, II, 7-11.

⁸⁴⁹ Örnekler için bkz. Muslim, Liân, (II, 1135, no: 13-17/1498-1499); el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 10; ayrıca bkz. Karaman, *İctihad*, s. 88.

⁸⁵⁰ Muslim, İman, 62 (I, 124, no: 225/140).

⁸⁵¹ el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 11-12.

⁸⁵² Sezgin, I/III, 9.

konuşmaların mekruh ve yasak değil, caiz ve mübah olduğu konusunda icmâ olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir⁸⁵³. Dolayısıyla rivâyetlerde yer almayan konularla ilgili sorulara cevap vermeyenlerin, hadîsenin vukû bulup bulmadığını sormaları, bu sorulara cevap vermemek için ileri sürdükleri bir bahane olabilir.

Bu arada Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şu ifadelerini hatırlamamızda fayda vardır: “Ehl-i Hadîs, Hz. Peygamberden gelen haberleri hıfzetmekle beraber, ilmi tartışma ve fikir yürütme (nazar) hususunda aciz idiler. Re'y ashabından biri onlara bir soru sorunca veya halletmek üzere bir problem götürünce acz içinde şaşırıp kalıyorlardı”⁸⁵⁴. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî bu değerlendirmesini muhtemelen tâbiûndan sonraki dönemler için yapsa da aynı değerlendirmeyi hadîs rivâyetiyle meşgul oldukları halde problemlere çözüm üretmekten uzak herkes için yapmak mümkündür.

2.3.5.2. Değişimi Dikkate Alarak Hüküm Verme

Hz. Peygamber hayatta iken karşılaştıkları her problemde ona müracaat eden sahâbe, onun aralarından ayrılmasıyla kendi problemleriyle başbaşa kalmışlardır. Kur'an'da ve sünnette cevabını bulamadıkları problemlere bazıları bu kaynakların dışında bir çözümü uygun görmezken, bazıları kendi re'yleleriyle çözüm üretmişlerdir.

Tâbiûn için de aynı durum söz konusudur. Bazı sahâbe, Hz. Peygamber tarafından çözüm getirilmeyen bir konuya cevap vermediği gibi bazı tâbiûn da Hz. Peygamber ve sahâbece çözüm üretilmeyen konularda cevap vermekten kaçınmışlardır. Yine benzer şekilde bazı sahâbe kendi dönemlerinde ortaya çıkan olaylara çözüm üretme gayretinde olduğu gibi, bazı tâbiûn da kendi dönemlerinde bu yönde tutum sergilemişlerdir. Çünkü her devirde önceki dönemlerde olmayan yeni olayların ortaya çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Aslında bazı konularla ilgili olarak, sahâbenin günümüze kadar ulaşan görüşleri -pek çoğu da muhtemelen ulaşmamıştır- onların gelecekle ilgili tüm detayları Hz. Peygamber'in çözmediği kanaatinde olduklarının bir göstergesi kabul etmek mümkündür. Yine aynı şekilde ilk dönem literatürünün büyük çoğunluğunu tâbiûn sözlerinin oluşturmasını da bu bağlamda yorumlamak gerekmektedir. Bu gerçekten hareketle eş-Şehrîstanî, fıkhîta ictihadın lüzüm ve şartlarından bahsederken şöyle demektedir: “Kısacası, yakinen ve

⁸⁵³ el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 11-12.

⁸⁵⁴ Görmez, *Metodoloji*, s. 60 (Fahruddin er-Râzî, *Menâkıbu's-Şâfî*, s. 242' den naklen)

kesin olarak biliriz ki, ibadet ve muamelelerde vukua gelen olaylar sayıya gelmez. Ve yine kesin olarak biliriz ki, her olay için bir nass yoktur ve olması da düşünülemez. Durum böyle olunca da kesin olarak bilinir ki, olayları çözebilmek için kıyas ve ichtihad gerektir”⁸⁵⁵.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, genişleyen coğrafyada değişen sosyal hayatla birlikte artan problemler hiç şüphesiz tek tip değil, muhtemelen hayatın bütün yönlerini ilgilendiren konularda ortaya çıkmıştır. Ömer b. Abdilazîz’in daha önceleri bazılarınca Cuma namazında okunan kunutu terkederek kaldırması⁸⁵⁶, mehir için ilk kez dört yüz dinar fiyat belirlemesi⁸⁵⁷ ve dinar ve dirhemleri bölerek paranın değeriyle oynayanları cezalandırması⁸⁵⁸ ortaya çıkan problemlerin hayatın bütün yönleriyle ilgili olabileceğini açıkça göstermektedir. eş-Şehristânî yukarıdaki ifadelerinde ibâdet ve muâmelât konularında ortaya çıkacak olaylara vurgu yapsa da buna ukûbatı da dahil etmek mümkündür. Çünkü paranın ayarını bozmak gibi bazı yeni suçlar yeni cezaları gerekli kılmıştır. Urve’nin (ö. 94/712) insanlar arasındaki hukukî problemleri çözme yöntemi konusunda sorduğu soruya Ömer b. Abdilazîz, “Yargının başı, Allah’ın kitabındakilere uymak, sonra Hz. Peygamber’in sünneti ve hidayet üzere olan imamların (devlet başkanlarının) hükümleriyle hüküm vermek, sonra ilim ve görüş sahipleriyle istişare etmektir” şeklinde cevap vermiştir⁸⁵⁹.

Problemlere çözüm üretme yaklaşımını benimseyen alimlerin, diğerlerinden farklı bir anlayışa sahip olmalarında, çeşitli nedenler etkili olmuştur. Yaşadıkları bölge bu etkenlerin başında gelmektedir. Çünkü karşılaşılan problemler bölgelere göre farklılık arz etmekteydi. Üzerinde yaşayan farklı kültürler nedeniyle kozmopolit bir yapıya sahip olan Irak, Medine’de karşılaşılmayan pek çok problemle karşı karşı kalmıştı. Nitekim Medine’li Fukahâ-i Seb’adan el-Kâsım b. Muhammed kendisine soru soran birine “Ey Irak ehli! vallahi sorduklarınızın çoğunu bilmiyoruz” diyerek Irak’taki problemlerin zorluğunu ve karmaşıklığını itiraf etmiştir⁸⁶⁰.

Problemlere çözüm üretme eğilimindeki alimlerin bu anlayışa sahip olmalarında, kendi zihin yapıları da önemli bir etken olmuştur. Çünkü onların

⁸⁵⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 199.

⁸⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, I, 468 (5417).

⁸⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, III, 494 (16389); VII, 248(35748).

⁸⁵⁸ İbnu’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, byy, 1968, 3. baskı, III, 1053.

⁸⁵⁹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 24.

⁸⁶⁰ İbn Abdilberr, *Age*, II, 53.

tavırlarından, problemleri çözmeye sorumluluğunu üzerlerinde hissettikleri ve bunları çözmek için gayret sarfettikleri görülmektedir. Hatta onlar gelecekteki problemlere hazırlıklı olmak için nazari meseleleri tartışmışlardır. Nitekim tâbiûn alimlerinin öğrencisi olan Ebû Hanife, sorulacak sorulara hazırlıklı olmak için nazarî meselelerle meşgul olduğunu ifade etmiştir⁸⁶¹.

Yine böyle bir anlayışa sahip olmalarında bu alimlerin kendi kabiliyetleri, birikimleri ve toplumla olan münasebetleri de önemli ölçüde etkili olmuştur. Çözüm üretmeye çalışanların hemen tamamı, fikhî alanda ön plana çıkanlardan ve resmi ya da gayri resmî halkla münasebeti yoğun olanlardan oluşmaktadır. Bunların başında da İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) gelmektedir. Rivâyete göre eş-Şa'bî (ö. 103/721), en-Nahaî ve Ebu'd-Duhâ (Muslim b. Subeyh) (ö. 100/718) mescidde toplanırlar, hadîs müzakere ederlermiş. Ne zaman ki onlara, hakkında rivâyete sahip olmadıkları bir şey geldiğinde, cevap vermesi için bakışlarını en-Nahaî'ye çevirirlermiş⁸⁶².

Görüldüğü gibi rivâyetlerde çözümü bulunmayan bir problem söz konusu olduğunda, gözler toplumla münasebeti yoğun olan, toplumun problemlerine çözüm üretme için çaba sarfedenlere çevrilmektedir. Bu gerçekten hareketle bazı araştırmacılar, hüküm verirken teorik hukukçunun değişen hâdiselerle ilgilenmediğini gözönünde bulundurarak, bu hukukçuların re'yin teşrîde kaynak olma zorunluluğunu kolaylıkla reddedebileceğine dikkat çekmektedirler⁸⁶³.

İbn Avn (ö. 151/768)'ın gözlemlerine göre gündelik hayatta eş-Şa'bî konuşkan (munbasit), İbrahim en-Nahaî suskun (munkabid) birisiyken⁸⁶⁴, bir soru sorulduğunda eş-Şa'bî cevap vermekten çekinir, İbrahim ise cevaplamak için sürekli konuşmuş⁸⁶⁵. Bununla birlikte en-Nahaî'nin, kendisine bir şey sorulmadan asla konuşmadığı, bazen de bilmiyorum dediği nakledilmektedir⁸⁶⁶. Bu tutumu, muhtemelen, onun tevâzuundan ya da çekingen yapısından kaynaklanıyordu. Çünkü

⁸⁶¹ Bkz. el-Hatîb, *Târîh*, XIII, 348; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 257-258.

⁸⁶² Yahya b. Main, *Târîh*, tahk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke, 1979, IV, 73; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 144; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 221.

⁸⁶³ Goldziher, *Zâhirîler*, s. 6- 7; Abdulkadir, *Nazra*, s. 211; Özen, *Akileşme Süreci*, s. 233.

⁸⁶⁴ ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 85; Özşenel, *İmam Şeybânî*, s. 90.

⁸⁶⁵ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19, (I, 49, no: 135); ez-Zehebî, *Age*, I, 85; Ebû Asım'ın naklettiğine göre, bu konuda en-Nahaî'den ziyade eş-Şa'bî'nin tutumu İbn Avn'ın daha çok hoşuna gidermiş Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19, (I, 49, no: 135).

⁸⁶⁶ Abdurrazzâk, XI, 256 (20476); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 271-272.

kendisine soru sormaya gelenlere; “Benden başkasını bulamadınız mı?”, “Bana da mı ihtiyaç duyuldu” benzeri şeyler söylemiştir⁸⁶⁷.

Problemleri çözümsüz bırakmama anlayışını benimseyen bu alimlerin nasları temel aldıkları, onlardan ilkeler çıkardıkları ve yeni ortaya çıkan olaylara bunları tatbik ettikleri anlaşılmaktadır. İbrahim en-Nahaî bu konudaki yöntemini kendisi şöyle anlatmaktadır: “Bize sorulan her şeyle ilgili olarak bir şey ezberlemiş değiliz. Ancak, birşeyi bir şeyle biliyor ve bir şeyi bir şeye kıyaslıyoruz”⁸⁶⁸. Bir başka rivâyete göre kendisine “İnsanlara verdiği her fetvâyı öncekilerden mi işittin?” diye sorulunca “Hayır, bir kısmını işittim. İşitmediklerimi işittiklerime kıyas ederim” diye cevap vermiştir. Yine onun “Ben bir hadîsi işittim, ona yüz şey kıyas ederim” dediği de rivâyet edilmektedir⁸⁶⁹. Bu ifadelerinden en-Nahaî’nin karşılaştığı her olay için hadîs bulmayı zorunlu görmediği, naslardan çıkardığı ilkelerden hareketle problemlere çözüm bulduğu anlaşılmaktadır. Öğrencisi Hammâd, “en-Nahaî’den daha iyi (pratik) (أحضر) bir kıyasçı görmedim” demektedir⁸⁷⁰.

Problemlere çözüm bulmak isteyen alimler, bu problemleri çözerken çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Meselâ filin etinin yenilip yenilemeyeceği tâbiûn alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın gelişimine baktığımızda bunun daha önce çözüme kavuşturulmuş bir mesele olmadığını anlamaktayız. Bazı alimler, haram ve helal olduğu belli olan şeylerin dışındakilerin mübah olduğu yönündeki rivâyeti delil alarak, buna cevaz vermişlerdir⁸⁷¹. Nitekim eş-Şa’bî (19/640-103/721) de kendisine bu soru yöneltildiğinde (قل لا أحد فيما أوحى إلي محرما) ayetini okuyarak cevap vermiştir ki⁸⁷² cevabından fil etinin haram olmadığını kastettiği anlaşılmaktadır. el-Hasan el-Basrî ise bu soruya fil ile domuz arasında kıyas yoluyla bir ilişki kurarak cevap vermiş ve fil etinin yenmesinin haram olduğunu söylemiştir⁸⁷³.

el-Hasan el-Basrî bu konuda kıyas yaparak bir sonuca ulaşmaktadır. Bununla birlikte kendisine kıyas aleyhine bazı sözler de nisbet edilmektedir. Onun, iblisin

⁸⁶⁷ Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 271-272.

⁸⁶⁸ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 66; el-Hatîb, *el-Fakih*, I, 203; el-Kevserî, *Fıkhu Ehli’l-Irak*, s. 48.

⁸⁶⁹ İbn Abdilberr, *Age*, II, 66.

⁸⁷⁰ Bkz. İbn. Abdilberr, *Age*, II, 60.

⁸⁷¹ Bkz. Abdurrazzâk, IV, 534

⁸⁷² Abdurrazzâk, IV, 534-535 (8769)

⁸⁷³ Abdurrazzâk, IV, 535 (8770)

sözlerine atfen Kur’anda yer alan “beni ateşten, onu topraktan yarattın”⁸⁷⁴ ayetini okuyarak “İblis kıyas yaptı. İlk kıyas yapan odur” dediği nakledilmektedir.⁸⁷⁵ Ne var ki, fetvâları yedi büyük cilt tuttuğu söylenen⁸⁷⁶, re’yle ilgili olumlu birçok tutumuna rastladığımız el-Hasan el-Basrî’nin böyle bir sözü söylemesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.⁸⁷⁷

Problemlere çözüm bulma gereğine inanan tâbiûn alimleri yeni bir mesele ile ilgili hüküm verirken genellikle maslahat prensibiyle hareket etmişlerdir. Bu tür bir yaklaşımın öncüsü olarak görülen en-Nahaî (ö. 96/715) hakkında el-Hudarî şöyle demektedir: “...İbrahim en-Nahaî ve onun yöntemini takip eden Iraklı fakihlerle bazı Medine fukahası, fetva verirken Kitap ve Sünete istinad ediyorlardı. Ancak, onların anlayışına göre, bu şeriat için, mutlaka gözetilmesi gereken, hükümlerin meşruiyetinin gerekçesini teşkil eden maslahatlar bulunmalı ve bu maslahatlar da dikkate alınmalıdır. Binaenaleyh, onlar, Kitap ve sünnetin bulunmadığı yerlerde istinbatlarında bu maslahatları esas almışlardır. Zaten onlardan önce selefi salihleri olan sahâbe de, Kitap ve sünette hükmünü bulamadıkları konularda maslahatları esas alarak hüküm vermişlerdir”⁸⁷⁸.

Mülk olmayan, kendilerinden herhangi bir şekilde yararlanılmayan ve mevât adı verilen arazilerle ilgili olarak Hz. Peygamber’in “Kim ölü bir araziye ihya ederse, orası onundur, zalim bir kökün ise hakkı yoktur (haksız yere ekilen/dikilenlerden hak talep edilemez)”⁸⁷⁹ dediği nakledilmektedir. Bir başka rivâyete göre ise Hz. Peygamber “Her kim sahibi olmayan bir araziye imar ederse, o arazi üzerinde daha fazla hak sahibidir” buyurmuştur⁸⁸⁰.

Uygulama sahâbe döneminde de bu şekilde devam etmiştir. Aynı uygulamanın tâbiûn döneminde de sürdürüldüğünü şu rivâyetten anlamaktayız. Hâkim b. Ruzeyk, Ömer b. Abdilazîz’in babama gönderdiği mektupta, “Başkalarınca satın alınmış veya başkaları tarafından bir kısmı ihya edilip, işlenmiş olmaması kaydıyla, bu tür araziye

⁸⁷⁴ 7. el-A’râf, 12.

⁸⁷⁵ ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22, (I, 58-59, no: 196); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 76.

⁸⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97; İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, II, 97.

⁸⁷⁷ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 202.

⁸⁷⁸ el-Hudarî, s. 109.

⁸⁷⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 295, no: 833

⁸⁸⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 295, no: 834.

mesken veya ziraat yoluyla ihya edenlere ruhsat ver” ifadelerinin yazılı olduğunu söylemiştir⁸⁸¹.

Görüldüğü gibi burada temel nokta, arazinin sahibinin olmamasıdır. Ancak arazinin sahibi olduğu bilinmeden birisi bu araziye ihyâ eder, daha sonra arazinin sahibi çıkıp gelirse ve arazisini isterse durum ne olacaktır? Bu konuya Ömer b. Abdilazîz, ichtihadiyle bir çözüm üretmiş ve uygulamaya koymuştur. Bu çözümde o, arazi sahâbîni ve ihya edeni bir araya getirerek önce arazi sahibine: “Sen toprağını imar edene yaptığı masrafları ve emeğinin değerini öde. Çünkü o, senin toprağın için emek sarfetmiştir” demektedir. Şayet toprak sahibi bunu ödeyemem derse, o zaman toprağı imar ve ihya edene “o halde sen toprak sahibine arazinin (ihya edilmeden önceki) değerini öde” diye emreder ve ödediği takdirde araziye ihya edene verir⁸⁸². Aslında Ömer b. Abdilazîz bu uygulamasıyla emeğe verdiği değeri göstermiştir. Çünkü o, arazi üzerinde yapılan işlemi bir çırpıda silip atmamıştır.

İctihadlarında maslahat düşüncesini gözeten el-Hasan el-Basrî, bakmış olduğu davalara karşılık herhangi bir bedel almamış⁸⁸³, hakimlerin yapmış oldukları görev karşılığında davacılarından bir bedel almasını da doğru bulmamıştır⁸⁸⁴. el-Hasan el-Basrî böyle bir hükmü muhtemelen, fakirlerin ödeyecek bir bedel bulamadıklarında haklarını aramaktan vazgeçecekleri endişesiyle vermiştir⁸⁸⁵.

Yine el-Hasan el-Basrî ilim tahsil etmek isteyen öğrencilerden bir bedel alınmasını hoş karşılamamıştır. Ancak öğrencinin kendisinin ya da velisinin öğretmenin talebi olmadan bir şeyler vermesinde ise bir sakınca görmemiştir⁸⁸⁶. el-Hasan’ın böyle bir hüküm vermesine de muhtemelen, ödeyecek bir şey bulamayan fakirler arasında cehaletin baş göstermesi endişesi rol oynamıştır⁸⁸⁷.

⁸⁸¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 291 (no: 716).

⁸⁸² Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 289 (no: 711); Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ağırakça, s. 243-244.

⁸⁸³ İbn Sa’d, VII, 172.

⁸⁸⁴ Aynı şekilde Mesrûk da baktığı davalardan ücret almamıştır. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 37.

⁸⁸⁵ Kal’acî, *Mevsûatu Fıkhî’l-Hasan el-Basrî*, I, 37.

⁸⁸⁶ el-Beğavî, *Şerhu’s-Sunne*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Dımaşk, 1974, VIII, 268; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 506.

⁸⁸⁷ Kal’acî, *Mevsûatu Fıkhî’l-Hasan el-Basrî*, I, 37; Tâbiûn alimlerinin maslahat düşüncesini esas alarak verdikleri bazı hükümler hakkında bkz. Ünsal, Ahmet *İslâm Hukukunda Fayda*, s. 24 vd.

Gerek valiliği gerekse halifeliği döneminde birçok önemli icraata imza atan Ömer b. Abdilazîz, tedvîn faaliyetinde ve diğer ilmi faaliyetlerde bulunan kimselere devletten maaş verilmesi uygulamasını başlatmıştır⁸⁸⁸.

Değişimi dikkate alarak hüküm veren alimlerin bir çoğu kolaylık prensibiyle hareket ederken, bazıları zaman zaman bunu gözardı etmişlerdir. Meselâ Saîd b. el-Museyyib'in (ö. 94/712) kanaatine göre, mustahaza olan bir hanım, her kanamanın peşinden gusul abdesti almak zorundadır⁸⁸⁹. Hayatın içinde olan, insanların problemlerine çözüm üretmek için çalışan bir fakihin, tatbiki neredeyse mümkün olmayan böyle bir hüküm vermesi gerçekten ilginçtir. Nitekim Saîd'in yakın arkadaşı Urve İbnu'z-Zubeyr'e (ö. 94/712) göre ise, mustahaza hanım bir kere gusletmeli, ondan sonra da her namaz için sadece abdest almalıdır⁸⁹⁰. Mâlik de bu konuda Urve b. ez-Zubeyr'in görüşünü tercih etmiş ve kendilerine göre uygulamanın da bu yönde olduğunu belirtmiştir⁸⁹¹. er-Rabî' de "Biz Urve'nin görüşünü tercih ettik; İbn Museyyib'in kanaatini reddettik" demiştir⁸⁹².

Kolaylık prensibinin bazı alimlerce esas alındığını, bazı alimlerce göz ardı edildiğini gösteren örneklerden biri de Cuma günü Cuma namazı vaktinden önce yolculuğa çıkılıp çıkılamayacağıdır. Bu konu etrafında tâbiûn arasında tartışmalar yaşanmıştır. Tâbiûnun pek çoğu Cuma günü yolculuğa çıkılabileceği kanaatindedir. Hatta ez-Zuhrî, "Rasûlullah Cuma günü sefere çıktı"⁸⁹³ diyerek çıkmaya izin vermiştir. Bazıları ise namaza mani olmamak kaydıyla çıkılabileceğini ifade etmişlerdir⁸⁹⁴. Oysa Hassan b. Atyye çok katı davranarak, Cuma günü sefere çıkmak isteyene arkadaşı olmaması ve seferinden umduğunu bulmaması için beddua edilir demiştir⁸⁹⁵.

Mâlik'in Medineli iki meşhur fıkıhçı Sâlim b. Abdillâh ve Suleymân b. Yesâr'dan yaptığı bir iktibasa göre bu iki zat kocası ölmüş dul kadının göz iltihabı (ophthalmia) yahut her hangi bir şikayette gözüne bir zarar gelmesinden endişe etmesi halinde, güzel koku içerse bile sürme kullanabileceğini ve ilaç ya da sürme ile

⁸⁸⁸ el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 164; Macit, s. 128-129.

⁸⁸⁹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Tahâret, 107 (I, 63).

⁸⁹⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Tahâret, 108 (I, 63).

⁸⁹¹ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Tahâret, (I,63).

⁸⁹² Şâfiî, *el-Umm*, VII, 209.

⁸⁹³ İbn Ebî Şeybe, I, 443 (5113)

⁸⁹⁴ Bkz, İbn Ebî Şeybe, I, 443 (5109, 5118)

⁸⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, I, 443 (5117)

tedavi olabileceğini söylemişlerdir. Mâlik de onların bu düşüncesine katılarak “zaruret olursa Allah’ın dîni kolaylıktır” diye eklemiştir⁸⁹⁶.

Görüldüğü gibi hakkında Kur’an ve sünnette yeterli çözüm bulunmayan konularda değişimin varlığını dikkate alan bazı tâbiûn alimleri çözüm üretmekten geri durmamışlardır.

⁸⁹⁶ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya el-Leysî), Talâk, 35 (II, 599, no: 106) ; bu konu hakkında ayrıca bkz. Özen, *Akileşme Süreci*, s. 346.

2.3.6. Değerlendirme

Tâbiûn alimleri sünnete yer almayan, kendi dönemlerinde ortaya çıkan konulara farklı şekillerde yaklaşmışlardır. Bazı tâbiûn alimleri bu türlü konulara Hz. Peygamber ve sahâbenin söz ve uygulamalarında çözüm aramışlar, bulamadıklarında, muhdes veya bid'at gibi ifadelerle bu konuları nitelemişlerdir. Kendilerinden öncekilerin söz ve uygulamalarında çözüm bulamadıkları konularla ilgili sorulara, fert ve toplum için sağlayacağı faydayı düşünmeden, ya “Bu konuda herhangi bir şey duymadım” ya da “Bilmiyorum” diyerek karşılık vermişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin, halkın problemlerine çözüm üretme sorumluluğunu yüklenmeyi göze alamadıkları anlaşılmaktadır. Zaten onların çoğunluğunun, ortaya çıkan problemlerle ilgilenmeyen, hadîs rivâyetiyle uğraşmayı asıl gaye edinenlerden oluştuğu görülmektedir.

Sünnette yer almayan konulara bu türlü bir yaklaşım sergileyenlerin bazı ortak niteliklere sahip oldukları görülmektedir. Bunlardan birincisi, bu alimlerin kelâmî ve fikhî gibi bir alan ayırımı yapmaksızın re'y kullanmaya karşı çıkmış olmalarıdır. İkincisi, bu alimlerin, Hz. Peygamber'in sünnetinin/hadîsinin yanı sıra sahâbenin söz ve uygulamalarını da din olarak nitelemiş olmalarıdır.

Değişimi dikkate alarak hüküm verme eğiliminde olan alimlerin hemen tamamı, fikhî alanda re'y kullanma taraftarı olmuşlardır. Ancak bu alimlerden hiçbiri, naslarla çözüme kavuşturulabilecek bir konuda, re'y kullanma ısrarında da olmamıştır. Bu alimler karşılaştıkları problemlere naslardan çözüm aramışlar, bulamadıklarında, naslardan çıkardıkları ilkeler yardımıyla çözüm üretmişlerdir. Bu eğilime sahip alimlerin ortak bir özelliği de, halkın problemlerine çözüm üretme için çaba sarfetmiş olmalarıdır. Bu alimler verdikleri hükümlerde maslahat prensibini esas almışlardır. Ayrıca bu alimler, kendi re'ylerini kullanarak verdikleri hükümlerin nihâî olmadığına da farkındadırlar.

SONUÇ

“Tâbi/Tâbiûn” kavramının ilk kez kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı tartışmalı olsa da, sahâbeden sonra yaşayan nesil tarihi süreçte tâbiûn olarak isimlendirilmiştir. Tâbiûn, 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 alimi yetişmiştir.

Tâbiûn nesli çoğunlukla Emevîler döneminde yaşadığından, siyasi, sosyal pek çok olayla karşı karşıya kalmıştır. Siyasî alandaki istikrarsızlıklar, sosyal hayata da akederek toplumu derinden etkilemiştir. Bu siyâsî ve sosyal olaylar, fikrî gruplaşmaları beraberinde getirmiştir. Dönemin alimlerinden bazıları, bu oluşumların içinde yer almışlar ve faaliyetlerine destek vermişlerdir. Hatta bir kısmı bazı oluşumlara öncülük etmiştir. Ancak bu oluşumların içinde yer almadığı halde, ismi onlar arasında anılanlar da olmuştur.

Tâbiûn döneminde alimlerle idarecilerin arası bozulmuştur. Emevî yönetiminin uyguladığı politikalar, pek çok tâbiûn alimini rahatsız etmiştir. Bu alimlerden bazıları, Emevîlere karşı yapılan isyanlarda bizzat yer alırken, el-Hasan el-Basrî gibi bazıları, icraatlarını benimsemedikleri bu yönetime karşı, fikrî mücadele taraftarı olmuşlardır. Buna mukabil Emevî yöneticilerin çoğu ise, gayretlerini, iktidarlarını sürdürmek için harcamışlar, alimlerin yönlendirmelerine kapalı olmuşlardır. Hatta ilginçtir ki, Abdülmelik b. Mervân gibi ilmî geçmişi de olan bir kişi, devlet başkanı olunca, oğullarına biat etmekten kaçınan Saîd b. el-Museyyib’e günlerce işkence yaptırmıştır.

Bu dönemde, siyasal ve sosyal alandaki çalkantılara paralel olarak, ilmî alanda meydana gelen gelişme dikkat çekicidir. Nitekim İslâmî ilimler bu asırda teşekkül etmeye başlamıştır. Fikrî oluşumların tartışmaları Kelâm ilminin oluşumunda önemli rol oynamışken, İslâmın pratik alana aktarılması konusunda yaşanan tartışmalar, Fıkıh ilminin gelişimine öncülük etmiştir. Hadîs uydurma faaliyetlerinin yaygınlık kazanması ise, Hadîs ilminin temellerinin atılmasına ve teorisinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemde hadîs rivâyetinde isnad kullanımı yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İsnad kullanma konusundaki hassasiyet, hicri 100’lü

yıllardan sonra artış göstermiştir. Metodolojik tartışmalar da bu dönemde başlamıştır. Başta re'y-hadîs olmak üzere birçok konu tartışılmaya başlamıştır.

Bu dönemin önemli özelliklerinden biri, hiç şüphesiz, mevâlinin ilmi faaliyetlerde ilerleme kaydetmesidir. Nitekim bu dönemde pek çok mevâlî alim yetişmiştir. Tâbiûn alimlerinden birçok önemli isim mevâlidir. Bu alimlerin yetişmelerinde, kendi isteklerinin yanısıra, sahâbî hocalarının büyük payı olmuştur. Tezimizde, bu dönemde mevâliden pek çok alim yetişmiş olmasına rağmen yine de Arap alimlerin sayıca daha çok olduğu sonucuna ulaştık.

Tezimizde tâbiûn alimlerinin sünneti çeşitli anlamlarda kullandıklarını tespit ettik. Sünnet kavramını hemen bütün alimler kullanırken, “madat es-sunne”, “cerat es-sunne” tabirlerini çoğunlukla Medineli alimler kullanmışlardır. Yine dönemin alimlerince sünnetin bid'atin zıddı anlamında fazlaca kullanıldığı tespitini yaptık. Bunun, muhtemelen, dönemin siyasî-sosyal yapısından kaynaklandığı sonucuna ulaştık.

Tezimizde tâbiûn alimlerinin sünnetin mahiyeti konusuna farklı yaklaşım gösterdikleri sonucuna ulaştık. Meselâ, bazı tâbiûn alimleri, muhtevasında helal-haram gibi ahkâm bulunan uygulamaları sünnet olarak kabul ederken, bazıları Hz. Peygamber'e veya sahabeye dayanan her bir uygulama ya da rivâyeti sünnet kabul etmişlerdir. Yine bazı alimler, sünnet ve hadîsi farklı görürken, bazıları her ikisini özdeş görmüşlerdir. Sünnet ve hadîsi farklı olgular görenlerin çoğunluğunu, hadîs ve sünnetin anlaşılması için çaba sarfeden, fikhî melekeye sahip kimseler oluştururken, sünnet ve hadîsi özdeş görenlerin çoğunluğunu ise, hadîs rivâyetiyle uğraşan ve hükümlerin tamamının hadîslere dayandırılmasını isteyen kişiler oluşturmaktadır.

Sünnetin kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda da tâbiûn alimlerinin farklı kanaatlere sahip olduğu sonucuna ulaştık. Bazı alimler sadece Hz. Peygamber'in uygulama ve davranışlarını sünnet olarak nitelerken, bazıları sahâbenin uygulama ve davranışlarını da sünnet kapsamında değerlendirmişlerdir. Yine bazı alimler, uygulamayı ve uygulamaya esas teşkil edecek hadîsleri bağlayıcı olarak görürken, bazıları bütün hadîsleri bağlayıcı olarak görmüşlerdir.

Araştırmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri de, sünnetin/ hadîslerin tamamını vahiy kaynaklı görme anlayışının bu dönemde ortaya çıktığıdır. Sahâbe döneminde izine fazla rastlanılmayan bu anlayışın, özellikle hadîs rivâyetiyle meşgul olan,

sahâbe döneminden sonra verilen her hükmü bid'at olarak niteleyenler arasında ortaya çıktığı görülmektedir.

Tâbiûn alimleri re'y konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazı alimler re'y kullanmanın gerekli olduğunu savunurken, bazıları bunun gerekli olmadığını iddia etmişler ve re'yle hüküm verenleri eleştirmişlerdir. Ancak re'y kullanmanın gerekliliğine inanların hemen tamamı, nassla çözümü mümkün olan bir probleme, re'leriyle çözüm üretme ısrarında olmamışlardır. Bu nedenle re'y kullanılmasına taraftar olanlar için, müfrit-mu'tedil gibi bir ayırma gerek olmadığı sonucuna ulaştık. Çünkü müfrit re'yci olarak ismi eserlerde yer alan hiçbir alim, problemini çözecek mahiyette sağlam bir hadîs/sünnet bulduğunda, bunu kullanmaktan geri durmamıştır. Fakat re'y kullanmaya karşı çıkanlar için böyle bir ayırım zorunludur. Çünkü bazı alimler re'y kullanmaya kesinlikle karşı çıkarken, bazıları, zorunlu durumlarda başvurulabileceğini ifade etmişlerdir.

Re'y konusunda ulaştığımız önemli bir sonuç, asırlardır en katı re'y karşıtı olarak görülen bazı alimlerin, gerçekte bu kadar katı olmadıklarıdır. Meselâ, eş-Şa'bî, hemen herkes tarafından, re'ye en sert muhalefet eden ve asla re'y kullanmayan biri olarak kabul edilmektedir. Oysa ilmî faaliyetleri ve verdiği hükümler dikkate alındığında eş-Şa'bî'yi aşırı karşı olanlardan ziyade, mu'tedil yaklaşanlar arasında göstermek daha doğru olacaktır. O halde, araştırılmadan sıkça tekrarlan bazı bilgilerin gerçekliğinin sorgulanması, hata yapma ihtimalimizi düşürecektir.

Re'yle ilgili önemli bir konu da, re'y karşıtı olduğu söylenen alimlerin hangi alandaki re'ye karşı olduklarının belirlenmesinin zorunluluğudur. Çünkü fikhî alanda re'y kullandığı herkesçe bilinen bazı alimlerin, kesinlikle re'y kullanmadığı da söylenilmektedir. Söz konusu alimlerin hayatlarının detayları ve verdikleri hükümler incelendiğinde, onların kelâmî konularda re'y kullanılmasına karşı çıktıkları görülmüştür. O halde bu tür değerlendirmeler yapılırken, alan belirtilmesinin gerekliliği açıktır.

Tâbiûn alimlerinin sünnette mevcut konulara yaklaşımları da farklılık gösterir. Onların bu yaklaşımlarını zâhirî ve fikhî-ictihâdî olarak iki grupta incelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zâhiri yaklaşımı benimseyenler, önceki bir uygulamayı aynen sürdürmek istemişlerdir. Söz konusu alimler, sürdürülmesini istedikleri uygulamaların, içinde yaşadıkları dönemin şartlarına uygun olup olmadıklarına

bakmadıkları gibi, ihtiyaçları karşılamaya yetip yetmediklerine dikkat etmemişlerdir. Ayrıca bu alimler, uygulanıp uygulanmadığına bakmaksın her bir hadîsin de bağlayıcı olduğu kanaatine sahiptirler. Fıkhî-içtihâdî yaklaşımı benimseyen alimler ise, sünnette yer alan uygulamaların amaçlarını tespit ederek hareket etmişlerdir. Bu alimler, önceki bir uygulamayı aynen sürdürme ısrarında olmamışlardır. Buna mukabil söz konusu uygulama, yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarını karşılıyorsa onu da değiştirmeden uygulamışlardır. 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.

Tezimizde ulaştığımız önemli sonuçlardan biri de, tâbiûn alimlerinin sünnete yaklaşımlarının, re'ye karşı tutumlarıyla paralellik arzettiğidir. Şöyle ki; nasların yorumlanmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümünde re'y kullanmaya taraftar olanlar, genellikle sünnetin zâhirinden ziyade, mana ve maksadıyla ilgilenirken, re'y karşıtları ise, sünnetler hakkında yorum yapılmasına ve maksadı esas alarak hareket edilmesine karşı çıkmışlardır.

Tâbiûn alimleri, sünnette yer almayan, kendi dönemlerinde ortaya çıkan konulara da, genel anlamda iki türlü yaklaşım sergilemişlerdir. Bazı alimler hakkında nass bulunmayan ve kendilerinden önce hükmü de belirtilmeyen bu konuları, bid'at, muhdes gibi sıfatlarla niteleyerek uzak dururken, fert ve toplum hayatındaki değişimin kaçınılmaz olduğunu bilen bazı alimler ise, naslardan çıkardıkları ilkelere de hareket ederek, bunlara çözüm üretmek için gayret sarfetmişlerdir.

Sünnette yer alan konulara zâhirî, yer almayan konulara da “Naslarda belirtilmeyen bir hükmü kabul etmeme” yaklaşımını sergileyenlerin çoğunluğunun, ortaya çıkan problemlerle ilgilenmeyen, re'y kullanımına karşı çıkan ve hadîs rivâyetiyle uğraşmayı temel gaye edinenlerden oluştuğu görülmektedir. Sünnette yer alan konulara fıkhî-ictihâdî, yer almayan konulara da “Değişimi dikkate alarak hüküm verme” eğilimini benimseyenlerin ise, fıkhî alanda re'y kullanma taraftarı olan ve problemleri çözümsüz bırakmama sorumluluğunu taşıyan alimlerden oluştuğu görülmektedir. Bu ikinci yaklaşımı çoğunlukla Iraklı, fakîh alimler benimsemişlerdir. Bununla birlikte, Medine'de yaşamış olan fakîh alimleri de, sadece hadîs rivâyetiyle uğraşanlardan ayırmak gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü

bunlar da nasla çözümlü mümkün olmayan konularda re'y kullanmaya taraftar olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'an-ı Kerîm

- Abdulkâdir, Ali Hasan, *Nazratun Âmme fî Târihi't-Teşrî'ül-İslâmî*, Kahire, 1965.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, tahk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, Suud, h. 1406.
- Abdullah b. el-Mubârek, *ez-Zuhd*, tahk. Habîbur'r-Rahman el-A'zamî, Beyrut, ty.
- Abdullah, Hâşim Cemîl, *Fıkhu'l-İmam Saîd b. el-Museyyib*, I-IV, İrşad Matbaası, Irak, 1974.
- Abdulmecid, Mahmûd, *el-İtticâhâtu'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs fî'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî*, Kahire, 1979.
- Abdulmuttalib, Rifat Fevzi, *Tevsîku's-Sunne fî'l-Karnî's-Sânî el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1981.
- Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, ty.
- Ağırakça, Ahmet, *İslâmda İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, İstanbul, 1995, 2. baskı.
- Ağırman, Cemal, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi", *CÜİFD*, V/1, s. 155.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rîfeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987.
- , *el-Musned*, Beyrut, ty.
- Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* (yayınlayan: Helmut Ritter), Beyrut, 1961.
- Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul, 1991.
- el-Alûsî, Mahmûd Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Maânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Apaydın, H. Yunus "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu (Genel Bir tasvir)", *Marîfe Dergisi*, c: 1, sayı: 1, Konya, 2002,
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul, 2003.

- Aycan, İrfan – Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, DİBY, Ankara, 1999, 2. baskı.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, DİBY, Ankara, 1979.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadîs İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul, 1987.
- , “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, 1997.
- Aydınlı, Osman, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1992.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînihi*, I-II, byy, ty.
- , *İslâm Fıkhu ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul, 1996.
- , *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 1993.
- Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, 1991, 10. baskı.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, Suleymân b. Halef, *el-Muntekâ Şerhu Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Mısır, h. 1331.
- , *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad, 1986.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1981.
- , *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciye*, Beyrut, 1977, 2. Baskı.
- Bardakoğlu, Ali, Abdullah Aydınlı'nın, “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, adlı tebliğini müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri* (Sempozyum Bildirileri), İstanbul, 1997.
- el-Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyin, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*, tahk. Muhammed Dıyâu'r-Rahman el-A'zamî, Kuveyt, ty.
- , *es-Sunenu'l-Kubrâ* (İbnu't-Turkmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakî* zeyli ile birlikte), Haydarâbad, h. 1354.
- , *Şuabu'l-İman*, I-VIII, tahk. Muhammed es-Saîd Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1410.
- Bilgen Osman, *O'nu Göremeyenler*, Yeni Akademi Yay, İstanbul, 2006.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Istîlâhî Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, 1967.
- Bolelli, Nusrettin, *Kadınların Hadîs İlmindeki Yeri*, İstanbul, 1998.
- Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002.
- el-Buhârî, Abdulazîz Alâuddin, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm*, tahk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut, 1991.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII İstanbul, 1992.
- , *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, byy, ty.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- Câhız, Amr b. Bahr el-Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, tahk. Abdusselâm Hârûn, Beyrut, 1978.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Matbaatu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, byy, h. 1335.
- , *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tahk., Acîl Câsim en-Neşmî, I-IV, bsy., 1994.
- Cengiz, Lütfü, "Emevîler Döneminde Kader Problemi" (Aynı adlı Yüksek Lisans Tezinden Özet), *Marife Dergisi*, Konya, 2001, c: I sayı: II, s. 107-127.
- Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Cüreyc", *DİA*, XIX, 404-406.
- , "Tâbülerin Tefsir İlmine Hizmetleri", *Diyanet Dergisi*, 1972, XI/3.
- , "Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir, *AÜİFD*, XXIII, 1978, s. 31-50.
- , *Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara, 1988.
- , *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1991, 8. baskı.
- el-Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh fi'l-Luga ve'l-Ulûm*, Beyrut, ty.
- el-Cezairî, Tâhir b. Salih b. Ahmed, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Beyrut, ty.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, London, 1981.

- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul, ty, 2. baskı.
- Çakın, Kamil, Hadîsin Kur'an'a Arzı Meselesi, *AÜİFD*, XXXIV, 1993.
- Dağcı Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Füller*, Ankara, 1996.
- ed-Dârekutnî, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn ve men ba'dehum*, I-II, Beyrut, 1985.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sunen*, I-II, İstanbul, 1992.
- ed-Dâvûdî, Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Beyrut, ty.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, tahk. Muhammed Şerif Sukkar, I-II, Beyrut, 1990.
- , *el-İnsâf fî Beyâni's-Sebebi'l-İhtilâf fî Ahkâmi'l-Fıkhıyye*, İstanbul, 1983.
- , *el-Musevvâ min Ahâdîsi'l-el-Muvattâ*, Mekke, h. 1315.
- Delice, Ali, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi*, c: 2, sayı: 2, Ankara, 2000;
- Demircan, Adnan, *İslâm Târihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, 1996.
- Demirci, Abdulkadir, *Zeydiyye'nin Hadîs Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996.
- Duman, M. Zeki, "Tâbiûn döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *EÜİFD*, 1987.
- ed-Dûrî, Abdulazîz, *Mukaddimetu fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, Beyrut, 1984.
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law*, Routledge Curzon, London, 2002, 2. baskı
- , "Sunna, Hadith and Madinen Amal", *Journal of Islâmîc Studies*, 1993, c: IV, sayı:1, s. 1-31
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut, 1988.

- , *es-Sunen*, I-V, İstanbul, 1992.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Muteallim (İmam-ı Azamın Beş Eseri* içerisinde) çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
- , *Musned*, nşr. Safvet es-Sakkâ, byy, 1962.
- Ebû Hayseme, Zuheyr b. Harb en-Neseî, *Kitâbu'l-İlm*, tahk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, 2. baskı.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hulyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, h. 1405, 4. baskı.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, tash. Muhammed Hamid el-Fakî, byy, ty.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbu'l-Âsâr*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, h. 1355.
- , *Kitâbu'l-Harâc*, nşr. Kâdî Muhyiddîn el-Hatîb, Kahire, h.1397, 7. baskı.
- , *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzaî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Kahire, ty. I. baskı.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1997, 2. baskı.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nehda el-Mısıriyye, Kahire, ty, 7. baskı.
- , *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987.
- Ensârî, Zafer İshak, "İslâmîc Juristic Terminology before Shafi- A Semantic Analyis with Special Reference to Kufa", *Arabica*, 1972, XIX, s. 255-300.
- Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995,
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1988.
- Erul, Bünyamin, "Bir Alan Taraması'nın Panoraması –Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmiyât*, c: 3, sayı: 1, Ankara, 2000, s. 161-184.

- , “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyât*, c: 1, sayı: 1, Ankara, 1998, s. 55-72.
- , *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2000, 2. baskı.
- el-Evzaî Abdurrahman b. Amr, *Sunenu’l-Evzaî (el-Umm’un içerisinde)* Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, h. 1393, 2. baskı.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 2000, 6. baskı.
- , *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 2001, 3. baskı.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Sufyan, *el-Ma’rife ve’t-Târih*, haşiye: Halil el-Mansur, Beyrut, 1999.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, *İbadiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983.
- , *İmamiye Şiası*, İstanbul, 1984.
- , “Hâriciler”, *DİA*, XVI, 169-174.
- el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamus el-Muhît*, Beyrut, 1987.
- Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, 1995.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid et-Tûsî, Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn (el-İrakî’nin el-Muğnâ an Hamli’l-Esfâr fi’l-Esfâr fi Tahrîci ma fi’l-İhyâi mine’l-Ahbâr ile birlikte)*, Kahire, 1933.
- Goldziher, Ignaz “İslâm’da Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler”, çev. Cihat Tunç, *AÜİFD.*, XIX, 1973.
- , *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982.
- Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diame ve Tefsiri*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1977.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997.
- Guraya, Muhammed Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Mâlik’in Muvattâi Özelinde*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara, 1999.

- ,“The Concept of Sunnah: A Historical Study”, *Islamic Studies*, Pakistan, 1972, c:XI, no: 1, s. 13-44.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003.
- Güner, Osman, *Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler (Tarihi Arkaplan)*, İnsan Yay, İstanbul, 2001.
- Gürkan, Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfi’î’nin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri, 1997.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002.
- Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, sayı: 2.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbûrî, *Ma’rifetu Ulûmi’l-Hadîs*, tahk. es-Seyyid Mu’zam Huseyn, Kahire, 1938.
- , *el-Mustedrek ala’s-Sahîhayn*, I-IV, Dâru’l- Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854), *Halîfe b. Hayyât Tarihi*, tahk Ekrem Ziya el-Ömerî, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara, 2001.
- el-Halîmî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. el-Hasan (ö. 403/1012), *Kitâbu’l-Minhâc fî Şuabi’l-Îmân*, tahk. Hilmî Muhammed Fude, Dâru’l-Fikr, 1979.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, *Mu’cemu’l-Udebâ*, (I-XX), Matbaatu Dari’l-Me’mûn, byy, 1938.
- Hamidullah, Muhammed, *Hemmâm b. Munebbih’in Sahîfesi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1967; *Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahîfe-i Hemmam İbn Munebbih*, çev. Kemal Kuşcu, İstanbul, 1967.
- , *İslâm Hukuku Etüdleri* (Makaleler Külliyatı), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- , *İslâm’ın Hukuk İlmine Yardımları*, derleyen: Salih Tuğ, İstanbul, 1962.
- el-Hin, Mustafa Saîd, *el-Hasan b. Yesâr el-Basrî el-Hakîmu’l-Vâizu’z-Zâhidu’l-Âlim*, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1995.
- Hansu, Hüseyin, *Mu’tezile ve Hadîs*, Ankara, 2004.

- Hasan Ahmet, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Pakistan, 1994; *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev: Haluk Songur, İstanbul, 1999.
- , “İlk Fıkhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları”, çev. Selahaddin Eroğlu, *AÜİFD*, XXIX, Ankara, 1987.
- , “The Sunnah: Its Early Concept of Development”, *İslâmic Studies* (1968), c: 7, sayı: 1, Sayı: 1, s. 47-69.
- Hasan b. Muhammed, *Kitâbu'l-İrcâ'*, tahk. ve neşr. Josef Van Ess *Arabica* XXIII (1974), 20-24.
- el-Hasan b. Yesar el-Basrî, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu”, çev. Lutfi Doğan- Yaşar Kutluay, *AÜİFD*, III (3-4) 1954, s. 75-84.
- Hasan İbrahim Hasan, “*Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal*” *İslâm Târîhi*, çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş, İstanbul, ty.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmî' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî*, I-II, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, Riyad, h. 1403.
- , *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- , *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- , *er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs*, tahk. Nureddin Itr, Beyrut, h. 1395.
- , *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk. M. Saîd Hatiboğlu, Ankara, 1991.
- , *Takyîdu'l İlm*, tahk. Yûsuf el-Işş, byy, 1974, 2. baskı.
- , *Târîhu Bağdad*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Accâc, Muhammed el-Hatîb, *es-Sunne kable't-Tedvîn*, Beyrut, 1981.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureysiliği* (İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik), Kitâbiyât, Ankara, 2005.
- , *Hz. Peygamber'in vefâtından Emevilerin Sonuna Kadar –Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara, 1967.
- , “İslâm'ın Dünyevîleşmesi Dünyevî Hayatımızın İslâmîleşmesi?”, *İslâmiyat*, Ankara, 2001, c: IV, sayı:3.

- , *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1962.
- Hermas, Abdurrazzâk b. İsmail, "Medine Tefsir Okulu", çev. Musa Kazım Yılmaz, *Diyanet İlmî Dergi*, c: XXXV, sayı: 3, 1999.
- Horovitz, Josef, *el-Mağâzî el-Ûlâ ve Muellifûhâ*, çev. Hüseyin Nassâr, Kahire, 1949; *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu (İlk Siyer/Meğazî Eserleri ve Müellifleri)*, çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- el-Hudarî Bey, Muhammed, *Târihu't-Teşrî'l-İslâmî*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, Mısır, 1970, 9. baskı.
- el-Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hâris, *Kudâtu Kurtuba ve Ulemau Ifrîkiyye*, Kahire, h. 1372.
- İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- , *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Maânî ve'l-Mesânid*, tahk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Magrib, 1982, 2. baskı.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadîs*, tahk. Ekrem el-Buşî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- İbn Abdilhakem, *Sîretu Ömer b. Abdilâzîz*, Halep, ty.
- İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, şerh ve tashih: Ahmet Emin ve arkadaşları, Kahire, 1952, 3. baskı.
- İbn Adiy, Abdullah b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı.
- İbn Asâkir, *ez-Zuhrî*, tahk. Şukrullah b. Ni'metillâh, byy, 1982.
- İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, Haydarabad, h. 1388.
- İbn Batta, *el-İbâne*, tahk. Henri Laoust (*La Profession De Fol D'Ibn Batta*), Institut Français De Damas, Damas, 1958.
- İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim, *Îdâhu'd-Delîl fi Kat'ı Huceci Ehli't-Ta'tîl*, tahk. Vehbî Suleymân el-Elbânî, byy, 1990.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Takdimetu'l-Ma'rife)*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.

- , *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm Musneden an Rasûlillahi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, tahk. Esad Muhammed Tayyib, Mekke-Riyâd, 1997.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1954.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Âhâd ve'l-Âsâr*, tak. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1989.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I-II, tahk. Muhammed Hamîd el-Fakî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Mısır, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî*, tahk. M. Fuad Abdalbâkî-Muhibbuddin el-Hatîb, Beyrut, h. 1379.
- , *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Matbaâtu's-Saâde, Mısır, h. 1323.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-III, nşr. Ali Abdolvâhid Vâfî, Kahire, h. 1401.
- İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zeman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (II mücellede VIII cilt), Mısır, h. 1347.
- , *el-Muhallâ*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, İdâretu't-Tabâati'l-Munîriyye, Mısır, h. 1347-1349.
- İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymî, *Kitâbu Meşâhiri Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1959.
- , *el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hıbbân*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı.
- , *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerefu'd-Dîn Ahmed, Beyrut, 1975.
- İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebî*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid, Kahire, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmaduddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, ty.
- , *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* (Ahmed Muhammed Şakir'in *el-Bâisu'l-Hasîs* şerhi ile birlikte), Beyrut, ty.
- , *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1997.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Mektebetu'r-Riyad, Riyad, ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Matbaatu'n-Nil, Mısır, 1904.
- , *el-Maârif*, tahk. Servet Ukkâşe, byy, 1960
- , *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, tahk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut, 1988; *Hadîs Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul, 1989.
- İbn Mâce, *es-Sunen*, I-II, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İstanbul, 1992
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1375.
- İbn Raceb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, tahk. es-Seyyid Subhi Câsim el-Humeyd, Bağdat, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, Beyrut, ty.
- , *et-Tabakâtu'l-Kebîr (el-kısmu'l-mutemmim)*, tahk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, 1987, 3. baskı.
- İbn Teymiye, Ahmed Abdulhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, tahk. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Mektebetu İbn Teymiye, byy, ty, 2. baskı.
- , *Tefsir Usûlüne Giriş (Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr)*, sunuş ve dipnotlar: Adnan Zerzûr, çev. Yusuf Işıcık, İstanbul, 1997.
- , *Nakdu'l-Mantık*, nşr. M. Hâmid el-Fakî, Kahire, 1951.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (I-IV), tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, byy, 1968, 3. baskı.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec, Abdurrahman, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, 1992.
- , *Sıfatu's-Safve*, tahk. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Ravvâs Kal'acî, Beyrut, 1979.
- , *Sîretu ve Menakıbu Ömer b. Abdilazîz*, tahk. Naîm Zerzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddîn Ebu's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, I-V, tahk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Kum, 1397.

- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzuddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târîh*, İdâretu't-Tabaati'l-Muniriyye, Mısır, h. 1357.
- , *Usdu'l-Gâbe*, byy, ty.
- İbnu'l-Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu'l-Luga*, Beyrut, 1986.
- İbnu'l-İmâd Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezeratu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut, ty.
- İbnu'l-Kayyim Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1973.
- İbnu'l-Mukaffâ, *Risâle fi's-Sahâbe Cemheratu Rasâili'l-Arab* (III, 30-48).
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, nşr. Helmut Ritter, Beyrut, 1961.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbnu's-Salâh, Takiyyuddîn Ebû Amr, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1984, 3. baskı.
- el-İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetu's-Sikât*, tahk. Abdu'l-Alim el-Bustî, Medine, 1985.
- İkbal Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Anarkali, Lahor, 1962.
- el-İrâkî, Zeynu'd-din Abdurrahim b. el-Huseyin, *et-Takyîd ve'l-İdâh limâ Utlîka ve U'lika min Mukaddemeti İbni's-Salâh*, Beyrut, 1991.
- İrfan, Abdulahamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul, 1983.
- İmtiyaz Ahmed, *Delâilu't-Tevsîki'l-Mubekkir li's-Sunne ve'l-Hadîs*, Arapçaya çev. Abdulmutî Emin Kal'acî, Kahire, 1990.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Eğânî*, Bulak, h. 1868.
- İşcan, M. Zeki, "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kırgızistan, 2004, s. 27-41
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâfu İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

- Juynboll, G.H.A., *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002.
- Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1975.
- , *el-Munye ve'l-Emel*, cem: Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, tahk. İsâmuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Urfiyye, byy, ty.
- el-Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk. Abdulkadir Arafât, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- el-Kâdî Ebû Tâlib, *el-Ilel*, tahk. Mahmûd Muhammed es-Saîdî ve arkadaşları, Alemu'l-Kutub, Beyrut, h. 1409.
- el-Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hasan el-Hanbelî, *el-Udde fi Usuli'l-Fikh*, I-V, tahk. Ahmed b. Ali b. Ali el-Mubârakî, Riyad, 1993.
- el-Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*, (I-VIII) ta'lik (sadece I. cilt), Muhammed Tâvit Tancî, (diğer ciltler) tahk. Saîd Ahmed A'râb, Mağrib (Ribat), (I. cild için) ty, diğer ciltler 1983, 2. baskı.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsûatu Fikhi'l-Hasan el-Basrî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, 2. baskı.
- , *Mevsûatu Fikhi İbrahim en-Nahâî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, 2. baskı.
- Kapar, M. Ali, *Halîfeliğini Emevîlere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi*, İstanbul, 1998.
- el-Kardavî, Yûsuf, *Fikhu'z-Zekât*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, 6. baskı.
- , *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul, 1998, 3. baskı.
- Karadeniz, Osman, "el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", DEÜİFD, İzmir, 1985, c:2, s. 135-157.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, 2. baskı.
- , *İslâm Hukuk Târihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, ty.
- el-Kâsimî, Cemâluddîn, *el-Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, tahk. Muhammed Behcet el-Baytar, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1993, 8. baskı.

- Katâde b. Diâme, *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Beyrut, 1988
- Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul,
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum*, neşr. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, Beyrut, ty.
- , *Husnu't-Tekâdî fî Sîreti İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire, h. 1368.
- , *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, h. 1372.
- Kılıç, Sadık, “Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer” adlı tebliğin müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, 1997.
- Kılıçer, M. Esad, *İslâm Fıkında Re'y Taraftarları*, Ankara, 1975.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1983.
- , “Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, c: 1, sayı: 1, Temmuz, Ankara, 1986.
- , “Hadîs İlminde Metodoloji Sorunu”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, 1997, s. 395-461.
- , *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara, 1999.
- , *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1997, 3. baskı.
- , “Sünnî' Deyiminin Ortaya Çıkışı” *İslâmî Araştırmalar*, II/6,
- el-Kindî, Ebû Ömer Yûsuf, *Kitabu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, tashih: Rhuvon Guest, Brill, Leyden, 1912.
- Koç, M. Akif; *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri – İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.
- Koçyiğit, Talat, “Goldziher'in hadîsle ilgili bazı görüşlerinin tahlil ve tenkidi”, *AÜİFD*, XV, 43-55, 1967.
- , *Hadîs Tarihi*, Ankara, 1997.
- , *Hadîscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, 4. baskı.

- , “İlmu Usûlî'l-Hadîs veya İlmu Mustalahî'l-Hadîs”, *AÜİFD*, XVII,1969,
- , “İbn Şihab ez-Zuhrî”, *AÜİFD*., XXI, 1976.
- Korkmaz, Sıddık, *Târihî Süreç İçerisinde Sebeiyye*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2003.
- Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*, (4. cildin mütemmimi olarak ayrı basım), Ankara, 1979.
- Köktaş Yavuz, *Medine Ekolü ve Sünnet*, Rize, 2004.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs’de Hadîs ve İbn Arabî*, İstanbul, 1998.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur’an* (I-İXX), Dâru Sâib, Kahire, 1372.
- Kutlu, Sönmez, İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ, *AÜİFD*, XXXVII,
- , “Sâlim b. Zekvân’ın, Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile ilgili Kısmın Tercümesi” *AÜİFD*, 1996, XXXV, s. 467-475.
- , *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay, Ankara, 2002, 2. baskı.
- , *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadîs Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *et-Ta’lîku’l-Mumecced (Muvattau’l-İmâm Mâlik* (eş-Şeybânî rivâyeti ile birlikte), I-III, tahk. Takıyyuddîn en-Nedvî, Dâru’s-Sunne, Bombay-Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 1992.
- , *Zaferu’l-Emânî bi Şerhi Muhtasari es-Seyyid el-Curcanî*, Beyrut, 1416.
- Macit, Yunus, *Ömer b. Abdülaziz’in Hadîs Kültüründeki Yeri*, Samsun, 2006.
- el-Malatî, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve’r-Red ala Ehvâ ve’l-Bid’a*, tahk. Zâhid el-Kevserî, byy, 1968/1388.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya rivâyeti), I-II, İstanbul, 1992; (Şeybânî rivâyeti), tahk. Abdulvehhab Abdullatîf, Beyrut, 1984, 2. baskı; (Ebû Mus’ab ez-Zuhrî el-Medenî (150-242) rivâyeti), tahk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut, 1993, 2. baskı.

- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebu'l-Kâdî*, I-II, tahk. Muhyî Hilâl es-Serahân, Matbaatu'l-Îrşad, Bağdad, 1971.
- el-Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *es-Sunne*, tahk. Sâlim Ahmet es-Selefi, Beyrut, h. 1408.
- el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Ma'âdinu'l-Cevher*, tahk. Muhiddin Abdu'l-Hâmid, Matbaatu's-Saâde, Kahire, 1946, 4. baskı.
- el-Mizzî, Yûsuf b. Zekî Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 1980.
- Motzki, Harald, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukukû'nun Gelişmesindeki Rolü", çev. Mustafa Öztürk, *Marife Dergisi*, I/II, 161-178, Konya, 2001.
- , "The Musannaf of Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic Ahadith of the first Century", *Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago, Amerika, 1991, s. 1-21.
- el-Mubârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut, ty.
- Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, tah. Muhammed Abdusselam, Kahire, 1989.
- Mukâtil b. Suleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dirâsât ve tahk. Abdullah Mahmud Şehâte, byy, 1994, 2. baskı.
- el-Munâvî, Abdurraûf, *Feydu'l-Kadîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Mısır, h. 1356.
- Musa, M. Yûsuf, *Fıkh-ı İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Meylani, İstanbul.
- Muslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-III), İstanbul, 1992.
- Nayif Mahmud Ma'rûf, *Dîvânu'l-Havâric*, Beyrut, 1983
- en-Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunen* (I-VIII), İstanbul, 1992.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (I-II), byy, 1965, 3. baskı.
- Okiç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul, 1959.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 2. baskı.
- , *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar (derleme)*, Ankara, 1999.

- Özçelik Sedat *İbnu Şihâb ez-Zühri'nin Hayatı ve Hadisçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.
- Özkul, Mehmet, *İbrahim en-Nehâî ve Hadîs İlimindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜSBE, Isparta, 1997.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah (Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması)*, Ankara, 1999, 2. baskı.
- Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y - Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Yayınlanmamış Doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 1999.
- Öztürk, Mustafa, *Mevâlinin Hadîs Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2002.
- Özen, Şükrü, İslâm Hukuk Düşüncesinin *Aklileşme Süreci* Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1995.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985.
- er-Rabî' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh (Musnedu'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb)* Mektebetu's-Sakâfeti'd-diniyye, byy, ty.
- er-Râmehurmuzî, Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, bsy., 1984, 3. baskı.
- er-Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990; *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, çev. Heyet, Akçağ, Ankara, 1988-1995.
- Safvet Ahmed Zeki, *Cemheratu Rasâili'l-Arab fî Usûru'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, I-IV, Mısır, 1971 (h. 1391), İlaveli 2. baskı.
- Saîd b. Mansûr, *Sunen*, tahk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1985.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an (Tefsîru's-Sa'lebî)*, I-VI, tahk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1993,
- es-Salih, Subhi, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, İstanbul, 1996.

- Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, “The Epistle Of Sâlim ibn Dhakwân” Yayınlayan: Patricia Crone-Fritz Zimmermann, Oxford, 2001.
- es- Samarrâî, Mâcid Ahmed, *Şi’ru Sâbit Kutnâ el-Atekî*, Bağdad, 1970.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, Ankara, 1991.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar), Ankara, 1997.
- Sarıçam, İbrahim- Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 2006.
- es-Sâyis, Muhammed Ali, *Tarihu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Mısır, ty.
- Strothmann, R. “Şia”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, XI, 502-513.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1946; *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, 1986.
- , “Peygamber’in Sünneti” Tabiri Hakkında çev. M. Said Hatiboğlu, *AÜİFD*, XVIII/81-84.
- , *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu’s-Serahsî*, tahk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1973.
- , *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ty.
- Sezgin, Fuad, *Târihu’t-Turâsi’l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmud Fevzî Hicâzî ve arkadaşları, Riyad, 1991.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadârilîğe Kûfe*, Ankara, 2001.
- es-Suyûtî, Celâluddîn *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Mısır, h. 1278.
- , *Miftâhu’l-Cenne fî’l-İhticâci bi’s-Sunne*, Medine, h. 1399, 3. baskı.
- , *Tabakâtu’l-Huffâz*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, 1996.
- , *Târihu’l-Hulefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu’s-Saâde, Mısır, 1952.
- , *Tedrîbu’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, tahk. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, 1989.
- eş-Şâfîî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu’l-Hadîs*, tahk. Âmir Ahmed Haydar, Muessetu’l-Kutubi’s-Sekafiyye, Beyrut, 1985
- , *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y.

- , *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1393, 2. baskı.
- eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, tahk. Abdullah Draz, Beyrut, ty.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, h. 1404.
- Şener, Abdulkadir, "İmam Zeyd b. Ali, Musned", *AÜİFD*, XVII, 1969.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, (8 cilt, 4 mucelled), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1952, 2. baskı.
- eş-Şeybânî, Ahmed b. Amr b. Ebî Asım, *ed-Diyât*, İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, Karaçi, 1987.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr*, (I-II eksik) tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993; *Kitâbu'l-Âsâr (et-Ta'liku'l-Muhtâr'la birlikte)*, nşr., Muhammed Abdurrahman Gazanfer, Pakistan, h. 1410.
- , *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, nşr. es-Seyyid Mehdî Hasan el-Keylânî, Beyrut, 1983, 3. Baskı.
- , *es-Siyeru'l-Kebîr* (es-Serahsî'nin Şerhi ile birlikte), Kahire, 1957.
- eş-Şinkîtî, Muhammed, *Kevseru'l-Maâni'd-Derârî fî Keşfi Habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, tahk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1981, 2. baskı.
- Şurrâb, Muhammed Hasan, *el-İmâmu'z-Zuhrî Âlimu'l-Hicâz ve Şam*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1993.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım b. Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Bağdat, 1985, 2. baskı
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır, 1954, 2. baskı.
- , *Tarihu't-Taberî*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, ty.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, I-VI, tahk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, 2. baskı.

- Tartı, Nevzat, *Hadîslerin Tarihsel Boyutu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 2001.
- Taşköprüzade, Ahmed, *Mevdûatu'l-Ulûm*, Dersâdet, İstanbul, h. 1313.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- Tokpınar, Mirza, *Abdurrazzâk b. Hemmam ve Musannef'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir, 1998.
- Toksarı, Ali, Abdullah Aydınlı'nın, "Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", adlı tebliğini müzakeresi, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, İstanbul, 1997.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmîne Giriş*, İstanbul, 1981.
- Ulu, Arif, *Ebû Yûsuf ve Kitâbu'l-Âsâr'ı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 1999
- el-Ûnî, Hâtim b. Arif, *el-Murselu'l-Hafî ve Alâkâtuhu bi't-Tedlîs*, Dâru'l-Hicret, 1997.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanife" *DİA*, X, 131-138.
- , "İlk İki Asırda Fıkıh", *SÛİFD*, Konya, 1986
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Ankara, 1994.
- Ünal, Yavuz, *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun, 2001.
- Ünsal, Ahmet, *İslam Hukukunda Fayda*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002.
- Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64-65.
- Van Ess, Josef "Das Kitâb al-Irgâ' des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyya" *Arabica* XXIII (1974), 20-52.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963.
- Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, tashih ve şerh: Ahmet Muhammed Şâkir, Kahire, ty.
- Yahya b. Maîn, *et-Tarih*, I-IV, tahk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Suud, 1979.

- el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer, İbn Vâdih el-Ahbârî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, I-III, Necef, h. 1358.
- Yaman, Ahmet, İslâm Hukuk Literatürünün Ortaya Çıkışı, Gelişmesi ve 1980 sonrası için İslâm Kamu Hukuku Edebiyatına İlişkin Arapça Bir Bibliyografya Denemesi, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 1995, c: XXXI, sayı: 107-115.
- Yatkın Nihat, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve el-Musannef'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 1998.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ty.
- Yerinde, Adem, *Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 1987.
- Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, 424-426.
- , "Emevîler", *DİA*, XI, 87-104.
- Yücel, Ahmet, "Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkid ve Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1999, XVI-XVII, s. 91-118.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, h. 1413, 9. baskı.
- , ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy, 1963.
- , *el-Muğni fî'd-Duafâ*, Dâru'l-Maârif, Suriye, 1971.
- , *Târîhu'l-İslâm*, Kahire, h. 1367.
- , *Tezkiratu'l-Huffâz*, tahk. Hamdi Abdulmecid İsmail es-Selefi, Riyad, h. 1415.
- ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire, 1989.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Hadîslerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 79-80, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul, 2002.
- , *el-Medhalu'l-Fıkhîyyi'l-Amm-el-Fıkhu'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, Dımaşk, 1968.

- ez-Zerkeşî, Bedruddîn, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *Hz. Aîşe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara, 2000.
- Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul, 1976.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, İstanbul, 1978.
- Zeyd b. Ali, *el-Mecmu' (el-Mecmu'ul-Hadîsî ve'l-Fıkhî)*, tahk. Abdullâh b. Hammûd el-Izzî, Muessesetu el-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, San'a, 2002; *Musned*, cem: Abdulazîz b. İshâk el-Bağdâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- ez-Zeylâî, Abdullâh b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, I-IV, tahk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadîs, Mısır, h. 1357.
- ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1411.

ÖZET

Tarihî süreçte sahâbeden sonra yaşayan nesle tâbiûn adı verilmiştir. Tâbiûn devri, İslâm tarihinin en ilginç dönemlerinden biridir. Bu dönem, siyasî istikrarsızlıkların hâkim olduğu, karışık bir dönem olmasının yanında, gelişmenin ve değişimin hızlı meydana geldiği bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde, siyasal ve sosyal alandaki çalkantılara paralel olarak, ilmî alanda meydana gelen gelişme dikkat çekicidir.

İslâmî ilimler bu dönemde teşekkül sürecine girmiştir. Metodolojik tartışmalar da bu dönemde başlamıştır. Başta re’y-hadis kullanımı olmak üzere, birçok konu hakkında yoğun tartışmalar yapılmıştır.

Tâbiûn âlimleri sünnet kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmışlardır. Kavramsal anlamın yanı sıra, bid’atin zıddı olarak da çokça kullanmışlardır. Bid’atin karşıtı olarak fazlaca kullanımları, muhtemelen, yaşadıkları dönemin siyasî-sosyal yapısından kaynaklanmıştır.

Tâbiûn döneminde bazı âlimler sünnet ve hadisi farklı görürken, bazı âlimler her ikisini özdeş görmüşlerdir. Sünnetin kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda da tâbiûn âlimleri farklı kanaatlere sahiptirler. Bazı âlimler sadece Hz. Peygamber’in uygulama ve davranışlarını sünnet olarak nitelerken, bazıları sahâbenin uygulama ve davranışlarını da sünnet olarak nitelemişlerdir. Yine bazı âlimler, uygulamayı ve uygulamaya esas teşkil eden hadisleri bağlayıcı olarak görürken, bazıları bütün hadisleri bağlayıcı olarak görmüşlerdir.

Tâbiûn âlimleri “re’y” konusunda da farklı yaklaşımlar göstermişlerdir. Bazı âlimler re’y kullanmanın gerekli olduğunu savunurken, bazıları bunun gerekli olmadığını iddia etmişler ve re’y ile hüküm verenleri eleştirmişlerdir.

Tâbiûn âlimlerinin sünnete yaklaşımları, re’ye karşı tutumlarıyla paralellik arz etmektedir. Nasların yorumlanmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümünde re’y kullanmaya taraftar olanlar, genellikle sünnetin zâhirinden ziyade, mana ve maksadıyla ilgilenirken, re’y karşıtları ise, sünnetler hakkında yorum yapmaya ve gayeyi esas alarak yeni hükümler koymaya karşı çıkmışlardır.

ABSTRACT

In the historical process, the generation succeeding the Sahâbe (The Intimate Loyal Friends of Mohammed) is called 'Tabiun' (The Followers). This era is probably one of the most interesting periods in the History of Islam. This period was not only an era of prevailing political instabilities filled with turmoil, but also an era during which rapid transitions and developments occurred. During this period, in parallel to the social and political unrest, the development taking place methodical field was remarkable.

Islamic studies began to take root in this period. Methodical debates started in this era, too. Many subjects began to be discussed intensively, *re'y hadis* being the first and most debated.

The scholars in the 'Followers Era' used the term, tradition-*sunnah*, in different senses. Apart from its conceptual meaning, it was frequently used as the opposite of *bi'dat*. This use was probably caused by the socio-economic structure of the period they lived in.

Certain scholars in the 'Followers Era' viewed *Sunnah* and *Hadith* differently whereas some certain scholars viewed these terms in the same way. The scholars in the 'Followers Era' have different views about the scope and obligatory sanctions of *Sunnah*. While some scholars saw it as practices and attitudes of Mohammed, others viewed Mohammed's intimate friends' practices and attitudes as *sunnah* as well. This means, while some scholars regarded the practical *hadiths* or certain *hadiths* constituting foundations for practices as obligatory sanctions, others thought that all the *hadiths* should serve as obligatory sanctions.

The scholars in the 'Followers Era' had differing opinions about *re'y*. Some regarded *re'y* to be mandatory, whereas others did not agree on this and criticized those who stated their verdicts upon voting – *re'y*.

The approach towards *sunnah* pursued by scholars in the 'Followers Era' were in compatible with their stands towards *re'y* - voting. In the interpretation of *Nas* and resolutions of the problems confronted, those favoring voting were mostly interested in meaning and purpose of the *hadiths* rather than their surface meaning, whereas those opposing voting refused to comment on *sunnah* and amend new regulations by prioritizing their purposes, as well.