

TÂBİÜN'UN SÜNNET ANLAYIŞI¹

Arif ULU*

ÖZET

Tâbiün âlimleri sünnet kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmışlardır. Tâbiün âlimleri sünnetin kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Bazı âlimler sadece Hz. Peygamber'in uygulama ve davranışlarını sünnet olarak nitelerken, bazıları sahâbenin uygulama ve davranışlarını da sünnet olarak nitelemişlerdir. Bazı âlimler, uygulamayı ve uygulamaya esas teşkil eden hadisleri bağlayıcı olarak görürken, bazıları bütün hadisleri bağlayıcı olarak görmüşlerdir. Yine bazı âlimler, sadece hadislerin/sünnetin zahiriyle yetinirken, bazıları bunların amaç ve manalarını da dikkate almışlardır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Tâbiun.

ABSTRACT

The scholars in the 'Followers Era' used the term, tradition-*sunnah*, in different senses. 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. 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. Some scholars are satisfied with external means of *hadiths*, the others take into consider purpose and meaning of this *hadiths* too.

Key Words: Sunnah, *hadith*, Tâbiün (The Followers).

Giriş

İslamın doğru anlaşılması hiç şüphesiz Allah Resûlünün söz ve davranışlarının doğru anlaşılıp yorumlanmasına bağlıdır. Bu bağlamda sahâbenin şanslı bir konuma sahip olduğu kesindir. Çünkü onlar sürekli Hz. Peygamber'le birlikte oldukları için nasların amaç ve manalarını kolayca anlayabiliyorlardı. Ayrıca sahâbiler karşılaştıkları problemleri de Hz. Peygamber'in yardımıyla çözüme kavuşturuyorlardı.

Sağlığında hayatın hemen bütün alanlarında karşılaştıkları problemleri Hz. Peygamber'e götürmede tereddüt göstermeyen sahâbenin, onun vefatının ardından bıraktığı miras üzerinde iki temel yaklaşım tarzı ortaya

1 Bu çalışma, *Tabiun'un Sünnet Anlayışı* (AÜSBE, Ankara, 2004, Danışman: Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU) başlıklı doktora teziniz temel alınmış olup bazı ilavelerle geliştirilerek hazırlanmıştır.

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

koydukları tespit edilmiştir. Bazı sahâbiler rivâyete önem verdikleri kadar dirayete önem vermemişler, işittikleri hadisleri, müşahede ettikleri hadiseleri, genellikle ciddi bir tenkide ve tahkike tabi tutmadan zâhirleri üzere almışlar, lafız ve şekle sarılmakla yetinmişlerdir. Diğer bir kısmı ise hadis rivâyetinden daha ziyade hadisler üzerinde tefakkuh etmeleriyle tanınmış, hadislerin nakli yanında onların mâna ve maksatlarına nüfuz etmeye çalışmışlardır. Bunların başında Hz. Aişe, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi ashâbın fakihleri gelmektedir². Bu sahâbilerden Abdullah b. Mes'ûd'un şöyle dediği nakledilmektedir: "İlmin kavrayıcıları olun, nakilcileri olmayın"³.

Sahâbenin farklı alanlara meylini tâbiûn alimlerinden eş-Şa'bî (ö. 103/721): "İbn Ömer hadîste iyi, fakat fıkhıta iyi değildi" ifadeleriyle örneklendirmektedir⁴. es-Serahsî (ö. 490/1090) de, fıkıh, re'y ve içtihatlarıyla tanınanlar ile adalet, zapt ve hıfzlarıyla tanınanlar diye sahâbeyi iki kategoride değerlendirmiştir⁵.

Sahâbenin ardından yaşayan nesle, genel bir tanımla, tâbiûn denilmiştir⁶. Tâbiûn, Hz. Peygamber'in bıraktığı mirasa dayanarak, problemlerini çözüme kavuşturacak nesillerin ilkiydi. Bu yönüyle kendisinden sonraki dönemler ve dolayısıyla günümüzle de ortak bazı özellikleri bünyesinde taşıyan bir kuşaktır.

Bu çalışmamızda tâbiûn neslinin sünnetin kapsamı, mahiyeti ve bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımlarına kısaca değineceğiz. Ardından bu bilgilerin de ışığında, hakkında sünnet bulunan konulara nasıl yaklaşım sergilediklerini örneklerle inceleyeceğiz.

Sünnetin Kapsamı

Sahâbede olduğu gibi, tâbiûn döneminde de hayatın çerçevesini çizen kavramların başında, Kur'an'ın ardından sünnet gelmektedir. Tâbiûn alimlerinin hemen her alanda sünnet kelimesine yaptıkları fazlaca vurgulardan bunu çıkarmamız mümkündür. Bununla birlikte tâbiûn sünneti tek bir anlamda kullanmamışlardır. Sünnet ifadesini, hem lügat, hem

2 Erul, Bünyamin *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2000, 2. Baskı, s. 192-199, 384-385.

3 İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlîh*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 7; el-Hatîb el-Bağdâdî bu alanları Hz. Peygamber'den rivâyet etmektedir. el-Hatîb'in rivâyetinde "... fikhım bildiğiniz bir hadîs, bilmeden rivâyet ettiğinizden daha hayırlıdır" ilavesi yer almaktadır. Ekz. *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, II, 80.

4 İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebür*, Beyrut, ty., II, 373.

5 İkinci grupta yer alanların fikhlarının az olduğunu da belirtmektedir. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efğâni, Daru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1973, I, 338-339.

6 Tâbiûn isminin kimlere verildiği konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 1-8.

kelâmî anlamda ve hem de istilâh olarak yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Ancak Hz. Peygamber'in veya sahâbenin bir uygulaması veya davranışı anlamındaki istilâh olarak kullanımının diğerlerine nazaran daha yaygın olduğunu görmekteyiz. İstilahî anlamda sünneti, hem fiil (senne) ve isim (es-Sünne) formunda, yani yalnız olarak, hem de "Sünnetü Rasulillah" gibi terkip halinde kullanmışlardır⁷.

Tâbiûn alimleri sünneti istilâh olarak her iki anlamda, yani hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin takip edilmesi gerekli bir davranışı veya uygulaması anlamında kullanmışlarsa da çoğunlukla Hz. Peygamber'in davranışlarını ve uygulamalarını nitelerek için kullanmışlardır. Hatta bazı tâbiûn alimleri sahâbenin uygulamalarının ve davranışlarının sünnet olarak nitelendirilmesine bile karşı çıkmışlardır⁸. Şu halde sahâbenin uygulama ve davranışlarının sünnetin kapsamına dahil edilmesi konusunda tâbiûn arasında bir ittifak söz konusu değildir. Sahâbenin uygulama ve davranışlarını sünnet kapsamında değerlendiren tâbiûn alimleri ise Hulefâ-i Râşidin'in uygulama ve davranışlarına diğer sahâbeye nazaran ayrı bir önem atfetmişlerdir.

Tâbiûn alimleri "sünnet" kelimesini bazen her hangi bir şahsa izafe etmeksizin "Sünnet böyledir" gibi mutlak olarak kullanırken, bazen de "Sünnetü'n-nebi" "Sünnetü ashâbi Rasûlillah" gibi kayıtlarla ifade etmişlerdir. Herhangi bir kayıtlı kaynağına işaret ettiklerinde, kimin uygulamasına ya da davranışına referansta buldukları belli olmakta ise de, mutlak olarak kullandıklarında, özellikle sahâbenin uygulamalarını da sünnet olarak nitelendirenlerin kimin uygulaması ya da davranışına atfen bu ifadeyi kullandıkları ancak bazı ipuçları yardımıyla bilinebilmektedir.

Meselâ, Abdurrazzâk'ın el-Musannef'inde 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 "Hayır, ama sana sünnete muhalefet ettiğinden dolayı azab eder" demiştir⁹. 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 nitelendirmektedir. O halde burada Saîd mutlak olarak kullandığı sünnet kelimesi ile

7 Tâbiûnun sünnet ifadesini kullanımları hakkında bkz. Ulu, s. 89-108.

8 Meselâ İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) "Ebû Bekr ve Ömer'in sünneti" ifadesinin kullanımını hoş karşılamamış; "Allah'ın sünneti", "Peygamber'in sünneti" denmesini istemiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Mısır, h. 1347, IV, 229.

9 Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, ty. III, 52 (4755); el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 147.

kimin sünnetini kastetmektedir? Aynı eserde bir-iki sayfa sonra yer alan şu rivâyet buna açıklık getirmektedir. Saïd b. el-Museyyib fecerden sonra kılınan namazla ilgili Hz. Peygamber'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "(Sabah) Ezandan sonra sabah namazının iki rekatından başka namaz yoktur"¹⁰. Dolayısıyla Saïd'in buradaki sünnet ifadesiyle, Hz. Peygamber'in sünnetini kastettiği anlaşılmaktadır.

Ancak sahabe uygulama ve davranışlarını da sünnet olarak nitelendiren tâbiün alimlerinin mutlak kullanımlarının tamamında, bununla kimin sünnetini kastettikleri bu şekilde kolayca anlaşılabilir. Hatta onların bazı kullanımlarında kimin sünnetini kastettikleri, asırlar boyunca süren tartışmalara bile neden olabilmektedir¹¹.

10 Abdurrazzâk, III, 53 (4756)

11 Meselâ Mâlik, Rabia b. Ebi Abdırrahman'ın şöyle dediğini nakletmektedir: Saïd 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 yarısı büyüüp acısı şiddetlenince diyeti azalıyor mu?" diye sorunca "Sen Iraklı mısın?" dedi. Ben de "Ben tedbirli davranan bir alimim ya da öğrenmek isteyen bir cahilim (Hayır, ışını sağlama almak isteyen bir alim yahut öğrenmek isteyen bir cahil)" deyince Saïd "yeğenim, bu sünnettir (sünnet böyle) dedi (Mâlik b. Enes, *el-Muwattâ* (Yahya b. Yahya rivâyeti), I-II, İstanbul, 1992, Ukûl, 11 (II, 860); *el-Muwattâ* (Ebû Mus'ab ez-Zuhrî el-Medenî rivâyeti), tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut, 1993, 2. baskı, Akl, 12 (Aklul-'Esâb'), (II, 236); Abdurrazzâk, IX, 394 (17749), IX, 395 (17750); el-Hatîb, *el-Fa'ih*, I, 136.

Rivâyetin yer aldığı ilk kaynak olan *Muwattâ*'da Mâlik, rivâyetin öncesinde ya da sonrasında Hz. Peygamber'den ya da sahâbiden bu konu ile ilgili olarak, herhangi bir rivâyetle bulunmuş, ayrıca bu hükmün sünnet olduğunu da ifade etmemiştir. Fakat o genelde naklettiği rivâyetlerin ardından sünnet olup olmadığını veya bu görüşün kime ait olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bu konuyu tartışan eş-Şeybânî, Saïd b. el-Museyyib'in "Bu sünnettir" sözünü, Zeyd b. Sâbit'in bir görüşü nedeniyle söylediği kanaatindedir (bkz. eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan, *Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, nşr. es-Seyyid Mehdi Hasan el-Keylânî, Beyrut, 1983, 3. Baskı, IV, 276-285). Dolayısıyla eş-Şeybânî'ye göre buradaki "sünnetin" Hz. Peygamber'le bir alakası yoktur.

eş-Şâfiî'nin konuyla ilgili tavrı da Saïd'in "sünnettir" sözüyle Hz. Peygamber'in sünnetini kastetmediği ihtimalini güçlendirmektedir. eş-Şâfiî'nin eski görüşünün Saïd b. el-Museyyib'le aynı olduğu, daha sonra ise bu görüşten döndüğü belirtilmektedir (ez-Zerka, Mustafa, *Hadîslerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul, 2002, s. 79-80) Burada bizi ilgilendiren asıl konu, eş-Şâfiî'nin bu kanaatinden neden döndüğüdür. Kaynakların aktardığına göre eş-Şâfiî şöyle demiştir: "Saïd b. el-Museyyib'in 'bu sünnettir' sözü, Zeyd b. Sâbit'in re'yi ile verdiği bir hükümden ziyade, Hz. Peygamber'den veya sahâbenin umumundan gelen bir hükmü çağrıştırmaktadır. Mâlik de onun sünnet olduğunu söylüyordu. Bu konuda ona tabi olmuştum. Ancak içinde bir kuşku da vardı. Sonra Mâlik'in bununla Medine ehlinin sünnetini kastettiğini öğrendiğimde görüşümden vazgeçtim. Çünkü sünnet, Hz. Peygamber'e dayanırsa geçerlidir. Bu konuda kıyas bize göre daha evladır" (eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, h. 1393, 2. baskı, VII, 311-312; el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyin, *es-Sunenu'l-Kubrâ* (İbnu't-Turkânî'nin *el-Ceheru'n-Nakî* zeyli ile birlikte), Haydarâbad, h. 1354, 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). Görüldüğü gibi eş-Şâfiî'nin karşı çıkışında en önemli etken, sünnet denilen bu hükmün Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmış olmasıdır. Nitekim eş-Şâfiî de Şeybânî gibi bu uygulamanın kaynağının Zeyd b. Sâbit olduğu kanaatindedir. Eğer Hz. Peygamber'in sünnetinde veya hadislerinde bu yönde bir hüküm olsa idi eş-Şâfiî bunu her ne pahasına olursa olsun kabul ederdi (eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 311-312) Çünkü eş-Şâfiî'ye göre sünnetin muteber ve kesin temelî. Hz. Peygamber'e kadar ulaşan hadistir

Aynı şekilde genellikle Medinelî tâbiûn alimleri tarafından kullanılan madat es-sünne ve cerat es-sünne tabirleri de takyid edici bir ifade ile kullanılmadığında bununla Hz. Peygamber'e ulaşan bir uygulamanın kastedilip kastedilmediği yeterince açık değildir¹².

Sünnetin Mahiyeti

Tâbiûn alimleri sahabe davranış ve uygulamalarını sünnetin kapsamına dahil etme konusunda ihtilaf yaşadıkları gibi sünnetin mahiyeti (bu uygulamaların niteliği) ile ilgili olarak da birbirinden farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazı alimlere göre sünnetin mahiyetini 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.

Yine tâbiûndan bazılarının bir şeyi sünnet olarak adlandırmak için onda devamlılık, yaygın olarak tatbik edilmesi gibi nitelikler ararken, bazılarının bu hususları dikkate almadıkları görülmektedir. Bu ikinci eğilimde olanlar, ayrıca, uygulama konusunda sahâbe ve tâbiûn arasında ciddi ihtilaflar bulunan konuları da sünnet olarak isimlendirebilmişlerdir.

Meselâ cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği konusunda, Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî (ö. 124/742): "Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir" demişlerdir¹³. Onlar hangi uygulamaya atfen "Sünnet" kavramını kullanmaktadırlar? Ebû Hurayra (r.a) Hz. Peygamber'den "Cenaze yıkayan gusletsin, onu taşıyan da abdest alsın" anlamında bir hadîs rivâyet

(Guraya, Muhammed Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara, 1999, s. 58).

ez-Zurkânî ve bazı alimlere göre ise, "Bu sünnettir" sözünü Saîd, Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel bir rivâyete dayanarak kullanmıştır (Mâlik, *el-Muwattâ* (Yahya b. Yahya), II, 860 (tahkik bölümü); eş-Şevkânî, *Age.*, VII, 71). Bizce bu da doğru değildir. Çünkü eş-Şâfiî, Saîd b. el-Museyyib'in mürsellerini diğerlerinkinden ayırarak kabul etmektedir (Bkz. eş-Şâfiî, *el-Umm*, III, 181).

Saîd b. el-Museyyib'in "Bu sünnettir" sözünü Hz. Peygamber'e değil, sahâbeye atfen söylediğini düşünen et-Tahavî şöyle demektedir: "Rabia 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..." (et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, tahk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, I, 258).

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.

¹² Bkz. Ulu, s. 104-107.

¹³ İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Âhâd ve'l-Âsâr*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1989, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113)

etmiştir¹⁴. Bu rivâyet aynı lafızlarla Ebû Hurayra'nın kendi görüşü olarak da kaynaklarda yer almıştır¹⁵. Ancak birçok alim Ebû Hurayra'nın naklettiği merfû rivâyetin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir¹⁶. Öte yandan bir iki kişi dışında sahâbenin ve tâbiûnun büyük çoğunluğu bu konuda Ebû Hurayra'nın Hz. Peygamber'den naklettiği söz konusu rivâyetin ve Ebû Hurayra'nın kendi görüşünün aksi yönünde hareket etmişlerdir¹⁷. Aynı bölgede yaşayan sahâbiler arasında bile uygulamasında bir ittifak söz konusu olmayan, aksine ciddi ihtilafların yaşandığı bir konu yine de bazı tâbiûn alimlerinde "sünnet" olarak nitelendirilmiştir. Ancak Saïd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî burada sünnet kelimesini, muhtemelen nebevî sünnet için değil, bu konuda bir sahâbiden yani Ebu Hurayra'dan naklolan söz ya da uygulamayı nitelemek için kullanmışlardır. Çünkü cenaze yıkamak gibi herkesin haberdar olabileceği bir konuda Hz. Peygamber'in böyle bir sünneti olsaydı, şüphesiz sahâbenin çoğunluğu buna asla 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 nitelenen¹⁸ 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. Bunlara duyduklarının tamamını yazardım"¹⁹. Tâbiûn döneminin sonlarında yaşayan bu alimlerin diğer alimleri dolaşmalarının nedeni, onlarda bulunan hadis ve sünnetleri yazmak içindir. Nitekim Sâlih b. Keysân'dan (ö. 140/757) nakledilen şu rivâyet bu alimlerin amacını açıkça ortaya koymaktadır: "Ben ve İbn Şihâb hadis topluyorduk. 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 yazdı ben yazmadım. O kazandı ben kaybettim"²⁰. Pek çok kaynakta yer alan bu rivâyetleri incelediğimizde karşılaştığımız

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

15 Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152)

16 Bkz. el-Kâdi Ebû Tâlib, *el-İlel*, tahk. Mahmûd Muhammed es-Saïdi ve arkadaşları, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, h. 1409, 142 (245).

17 Abdurrazzâk, III, 408 (6115, 6116).

18 İbn Abdîlber, *et-Temhid lümâ fi'l-Muwattâ mine'l-Maâni ve'l-Mesânid*, tahk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, Magrib, 1982, 2. baskı, XVIII, 6.

19 ez-Zehabi, Ebû Abdullah, *Tezkiratu'l-Huffâz*, tahk. Hamdi Abdulmecid İsmail es-Selefi, Riyâd, h. 1415, I, 109; a.mlf, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, h. 1413, 9. baskı, V, 329; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, IX, 396.

20 Ma'mer b. Râşid, el-Câmi (Abdurrazzâk'ın el-Musannefi içerisindedir), XI, 258-259 (20487); el-Hatîb el-Bağdadî, *Takyidu'l-İlm*, tahk. Yûsuf el-İşş, byy, 1974, 2. baskı, s. 106; a.mlf, *el-Câmi*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyâd, 1983, II, 190; İbn Abdîlber, *Câmi*, I, 76; II, 187.

asil problem, mezkur alimlere göre sünnetin mahiyetinin ne olduğudur. Ebu'z-Zinâd'dan nakledilen bir başka rivâyet, onun sünnetle neyi kastettiğini açıklamaktadır: "Biz helal ve haramı yazardık. İbn Şihâb ise işittiği her şeyi yazardı. Ona ihtiyaç duyulduğu zaman anladım ki, insanların en bilgili İbn Şihâb'dır"²¹. 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 sahâbiden 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 göre helal ve haram nitelikli olanlar, ez-Zuhrî'ye göre Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen tüm rivâyetler oluşturmaktadır.

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-sünne" ifadesiyle nakletmektedir²².

Yine ez-Zuhrî'nin Ömer b. Abdilazîz'in tedvin emrini değerlendirirken sarfettiği ifadeler de onun sünnetin mahiyetiyle ilgili genel yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Şöyle ki, Ömer b. Abdilazîz'in tedvin emrinde Hz. Peygamberin sünnet ve hadislerinin yanı sıra, sünnet-i mâziye, Hz. Ömer'in ve diğer bazılarının hadislerinin de toplanması istenmektedir²³. ez-Zuhrî, Ömer b. Abdilazîz'in bu talimatının içerdiğini "Ömer b. Abdilazîz, bize sünnetleri toplamayı emretti..." sözleriyle ifade etmiştir²⁴. Şu halde ez-Zuhrî'nin, toplanması istenen bu materyalleri, fikhî özelliği olup olmadığına bakmaksızın, sünnet olarak değerlendirdiği görülmektedir. Öte yandan talimatı veren Ömer b. Abdilazîz'in ise, bunları bir ayrıma tabi tuttuğu anlaşılmaktadır.

Sünnetin Bağlayıcılığı

Tabi'ün alimlerinin hemen her alanda sünnete sıkça vurgu yapmalarında hiç şüphesiz onu bağlayıcı görmeleri etkili olmuştur. Çünkü onlar yaptıkları bu vurguların yanı sıra, sünnetin bağlayıcılığını (önemini) "Sünnete

21 İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 73; el-Hatîb, *Câmi*, II, 188; ez-Zehabi, *Siyer*, V, 332.

22 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 151-152 (20168).

23 Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî rivâyeti), ta'lîk ve tahk. Abdulvehhab Abdullatif, Daru'l-Kalem, 1984 Beyrut, 2. baskı, s. 330; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 387; ed-Dârimî, Ebû Muhammed, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493); el-Hatîb, *Takvîd*, s. 105.

24 İbn Abdilber, *Câmi*, I, 76.

uymak", "Sünnete sarılmak" vb. ifadelerle²⁵ de dile getirmişler, ona uygun davranmamayı da "sünnetin hilâfına davranmak", "Sünnetten yüz çevirmek" gibi ifadelerle yermişlerdir²⁶.

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

Tâbiûn döneminde pek çok kimse yapacağı bir işte veya vereceği bir hükümde, Hz. Peygamber'in davranışlarına veya sözlerine atıfta bulunmuştur. Meselâ, İkrime öğle namazının vaktini tespit ederken, Hz. Peygamber'in bir yolculuk sırasında kendi gölgesinin bir karış olduğu zaman öğle namazını kıldığını delil olarak ileri sürmüştü²⁷; namazların cem'i hususunda da Rasûlullah'ın yolculukta iken öğle ile ikindi namazlarını birleştirdiğini ifade etmiştir²⁸.

Cuma günü Cuma namazı vaktinden önce sefere çıkılıp çıkılmayacağı tartışılırken, ez-Zuhrî, "Rasûlullah Cuma günü sefere çıktı,"²⁹ diyerek çıkılabileceği yönünde hüküm vermiştir.

Aynı şekilde bazı tâbiûn alimleri, verdikleri hükmün Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olduğunu öğrendiklerinde zaman kaybetmeden bu hükümlerini değiştirmişlerdir. Meselâ, bir konuda Hz. Peygamber'in hükmüne aykırı bir karar verdiğini öğrenen Ömer b. Abdilazîz, "Ne çabuk hüküm vermişim! Allah bilir, sadece doğru olanı yapmayı istemiştim. Bu konuda Allah Rasûlünün bir sünnetinden haberdar oldum. Ömer'in (kendisini kastediyor) kararım iptal ediyor, Allah Rasûlü'nün sünnetini uyguluyorum" diyerek daha önce verdiği hükmü bozmuştur³⁰.

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 yapmışlardır³¹. Ancak tâbiûn alimlerinin çoğunluğu Hz. Peygamber'in sünneti ile sünnet olarak niteledikleri diğer şeyler arasında bağlayıcılık yönünden bir ayırım yapmışlardır.

Örneğin, aızı dişin yaralanmasının diyeti olarak Hz. Ömer bir deveye karar vermişken, Muâviye beş deveye karar vermişti. Bunları nakleden Saîd

25 Tâbiûnun bu terkibi kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, II, 536 (4356); II, 537 (4357); İbn Ebi Şeybe, II, 208 (8206).

26 Abdurrazzâk, III, 52 (4755).

27 Abdurrazzâk, I, 546 (2062).

28 Abdurrazzâk, II, 545 (4396).

29 İbn Ebi Şeybe, I, 443 (5113).

30 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ty., s. 448-449.

31 Bu konu hakkında örnekler için bkz. Ulu, 103, 127-130.

b. el-Museyyib; "Ömer'in kararında diyet miktarı azalırken Muâviye'nin kararında artmaktadır. Eğer bu meselede ben karar verecek olsaydım, iki deveye karar verirdim.... Ancak sonuçta her müctehid (verdiği hükümden dolayı) ecir alacaktır", demiştir³². Halifelerin ve diğer sahâbilerin uygulamalarını sünnet olarak nitelendiren Saîd b. el-Museyyib, onlar tarafından verilen hükmü bağlayıcı görmemiş ve akabinde kendi kanaatini belirtmiştir.

Namazda ik'â³³ 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 eziyet olduğunu ilettiklerinde İbn Abbas (ö. 68/687) "Ama böyle yapmak senin Peygamber (sas)'inin sünnetidir", diyerek bunun Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu ifade etmiştir³⁴. 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 anlansalardı, İbn Abbâs'ın "Bu bizzat Hz. Peygamber'in sünnetidir" ifadesini kullanması anlamsızlaşır.

Tâvûs ve arkadaşlarının İbn Abbas'la olan bu diyaloglarından da, hem sahâbenin hem de tâbiünün, 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 daha etkili olacağını düşündüğü "Bu bizzat Hz. Peygamber'in sünnetidir", ifadesini kullanmıştır.

Bağlayıcılık konusunda Mekke'nin önde gelen alimlerinden Mucâhid (ö. 103/721) de şöyle demiştir: "Herkesin görüşü kabul edildiği gibi ret de edilebilir. Bundan sadece Rasûlullah (s.a.) müstesnâdır"³⁵. Mucâhid'in bu ifadelerinden onun da Hz. Peygamber'in hadîs/sünnetiyle diğerlerini bağlayıcılık yönünden ayırdığını anlamaktayız. Ona göre Hz. Peygamber'in dışındaki şahısların hükümlerini kabul etme ve uygulama zorunluluğu yoktur.

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.

32 Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdîlbâkî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattâ'l-İmam Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1411, IV, 232.

33 ik'â: namazda ayakları dikerek oturmaktır.

34 Abdurrazzâk, II, 192 (3035); Müslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih* (I-III), İstanbul, 1992, Mesâcid ve Mevâkitü's-Salat, 32 (I, 380-381).

35 İbn Abdîlber, *Câmi*, II, 91; el-Hatib, *el-Fakih*, I, 176; Ebû Nuaym, el-İsbahâni, *Hüyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, Beyrut, h. 1405, 4. baskı, III, 300; el-Beyhakî, *el-Medhal ila's-Süneni'l-Kubrâ*, tahk. Muhammed Diyâu'r-Rahman el-A'zamî, Kuveyt, ty., s. 107; es-Suyûtî, Celâluddin, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâci bi's-Sunne*, Medine, h. 1399, 3. baskı, s. 44.

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 sünnetini benimsemiştir³⁶.

Şu halde sahabenin uygulama ve davranışlarını sünnetin kapsamına içine alanlarda dahil tâbiûn alimlerinin tamamının Râşit Halifelerin ya da diğer sahâbilerin uygulamalarını Hz. Peygamber'inki kadar bağlayıcı görmediklerini söylememiz mümkündür.

Bu konuda tâbiûn alimleri arasında en dikkat çekici tutum halife Ömer b. Abdilazîz'e (ö. 101/719) aittir. Ömer b. Abdilazîz, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanında halifelerin uygulamalarını da sünnet olarak nitелеmekte ve verdiği hükümlerinde pek çok kez sahâbeye referansta bulunmaktadır. Bununla birlikte o sahâbî halifeler tarafından yürürlüğe konulan bazı uygulamalardan vazgeçerek yeniden Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya dönmüştür³⁷. Onun bu tutumu kendi devrinde bile "İlk sünnete dönüş" olarak nitelendirilmiştir³⁸.

Ömer b. Abdilazîz'in diğer sünnetlere nazaran Hz. Peygamber'in sünnetine daha fazla kıymet attığını 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 haklı olamaz"³⁹.

Örneklerde de görüldüğü gibi tâbiûn alimleri Hz. Peygamber'e ait sünnetlerle sahâbeye ait sünnetlerin bağlayıcılığına farklı yaklaşmışlardır. Birincisini ikincisine nazaran her zaman daha bağlayıcı görmüşlerdir.

Tâbiûn alimleri sünnetin bağlayıcılığını kaynağını dikkate alarak değerlendirdikleri gibi Hz. Peygamber'e ait olan söz ve fiilleri de mahiyetlerini esas olarak bağlayıcılık yönünden derecelendirmişlerdir. Hadisle uygulamanın çeliştiği durumlarda pek çok tâbiûn alimi bağlayıcılık açısından tavrını uygulamadan yana koymuştur. Meselâ Ebu'z-Zinâd'ın naklettiğine göre Ömer b. Abdilazîz fukahayı toplamış, sünnetleri bir araya getirmelerini istemişti. Topladıkları sünnetler içerisinde, amele (uygulamaya) muvâfık olmayan bir şey geldiğinde Ömer b. Abdilazîz, râvisi sika bile olsa "Bu fazlalıktır, amel buna uygun değil" diyerek reddetmiştir⁴⁰.

36 eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfî'l-Hadis*, tahk. Âmir Ahmed Haydar, Muessetu'l-Kutub'l's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, s. 241.

37 Ömer b. Abdilazîz'in bu konudaki tavrı ve nedenleri ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Ulu, 139-141.

38 İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).

39 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 39 (I, 95, no:438).

40 Bkz. el-Kâdi İyâz, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rîfeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*, (I-VIII), 1983, 2. Baskı, I, 46.

Bunun dışında tâbiûn döneminde özellikle yöneticilerin kendi yörelerindeki uygulamayı hadîse tercih ettikleri görülmektedir. İmam Malik'in naklettiğine göre "Muhammed b. Ebî Bekr b. 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, tatbikat ne olacak? diye karşılık vermiş"⁴¹.

İmam Mâlik, Muhammed b. Ebî Bekr'in bu kanaatini şu ifadelerle yorumlamaktadır: "Medinelilerin icma ettikleri bir uygulama veya ittifak ettikleri bir tatbikat hadîsten daha kuvvetlidir"⁴². O halde bazı alimlere göre sünnetin kaynağı olma yönünden Medine tatbikatının hadîsten daha önce geldiğini söyleyebiliriz.

Bir konuda hadîs ve uygulama tearuz ettiğinde uygulamayı tercih edenlerin genelde fakih veya kadı gibi halkla yakın ilişki içinde bulunan kimseler olduğu dikkati çekmektedir.

Tâbiûn alimleri sünnetin mahiyetini esas alarak bağlayıcılık açısından kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Bu yöndeki ilk sınıflandırmayı tâbiûn alimlerinden Mekhûl (ö. 112/730) yapmıştır. Onun bu taksimatı, kendisinden sonra, asırlardır yapılan taksimata örnek olmuştur⁴³.

el-Evzaî'nin (ö. 157/773) naklettiğine göre Mekhûl şöyle demiştir:

Sünnet ikidir (iktye ayrılır). Birincisinin, kabulü zorunlu olup terki küfürdür. İkincisinin, alınması bir fazilet, terki ise harecdir (sakınca doğurur)⁴⁴.

Bu rivâyetin farklı bir varyantı ise şöyledir:

"Sünnet iki kısma ayrılır; birincisini almak (uymak, yapmak) hidayettir, ancak terk etmekte beis yoktur. Hz. Peygamber'in sürekli yapmadığı sünnetler gibi. İkinci kısmı da yine hidayettir, ancak terki dalâlettir. Ezan,

41 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr (el-kısmu'l-mutemmim)*, tahk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, 1987, 3. baskı, s. 282.

42 İbn Sa'd, *age*, ay.

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

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

kâmet ve bayram namazı gibi"⁴⁵. 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 tâbiûn neslinin önde gelen alimlerinden İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) Hz. Peygamber'e ait her uygulamayı bağlayıcı bir sünnet olarak değerlendirmemektedir. Bilakis bir uygulamayı sünnet olarak nitelenmek 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. Abdîrrahman 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 nakletmiştir"⁴⁶. İbrahim en-Nahaî bu haber üzerine Hz. Peygamber'in bu günden başka devamlı olarak bu şekilde yaptığını zannetmiyorum. İbn Mes'ûd ve arkadaşları bunu Peygamber'den öğrenemedi de sadece o mu öğrendi? Ben İbn Mes'ud'dan ve arkadaşlarından hiç birinden böyle bir şey duymadım. Onlar sadece namazın başında tekbir alırken ellerini kaldırırlardı" demiştir⁴⁷. 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.

Tâbiûn alimleri, Hz. Peygamber'in bazı konulardaki uygulamalarının mahiyetini esas alarak bağlayıcılığını farklı kavramlarla değerlendirmişlerdir. Meselâ, Cuma günü gusletme uygulamasını 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 nitelendirmişlerdir⁴⁸. Bazı alimler ise bağla-

45 Bkz. el-Buhârî, Abdulaziz, *Kesfu'l-Esrâr an Usûli Fahir'i'l-İslâm*, tahk. Muhammed Mu'tasım Bilâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut, 1991, II, 310; Bu rivâyetin farklı bir varyantı için bkz. el-Mervezî, Ebû Abdîllah Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, tahk. Sâlim Ahmet es-Selefi, Beyrut, h. 1408, s. 33, es-Serahsî, *Usûl*, I, 114.

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

47 Mâlik, *el-Muvattâ* (eş-Şeybânî), s. 58-59; Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbu'l-Âsâr*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, h. 1355, s. 21 (no: 105); eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, I, 96-97. Rivâyetle ilgili ayrıntılar ve yorumlar için bkz. eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr* (I-II), tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993, 2. baskı., I, 126-130.

48 Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5019).

yıcı olarak gördükleri uygulamaları sünnet olarak nitelendirirken, kesin bağlayıcı görmedikleri uygulamaları müstehab olarak isimlendirmişlerdir. Nitekim tâbiûndan Amr b. Murra'ya (ö. 126/744) Cuma günü gusletme konusu sorulduğunda; bunu müslümanların müstehab kabul ettiklerini ve sünnet olmadığını ifade etmiştir⁴⁹. Tâbiûn alimlerinca kullanılan vâcib, sünnet, mustehab türü ifadeler, hüküm ifade eden kavramların ortaya çıktığı dönemi göstermesi açısından kayda değerdir.

Hakkında Sünnet Bulunan Pratik Konulara Yaklaşımları

Yukarıda da görüldüğü gibi sünnetin bağlayıcılığına yaklaşımda tâbiûn alimleri arasında önemli bir fark yoktur. Aynı şekilde hadisi delil olarak kullanma bakımından da tâbiûn alimlerinin yaşadıkları bölgeler arasında çok ciddi farklılık yoktur. Hatta, haber-i vâhidle amel konusundaki tutumları nedeniyle eş-Şâfi'nin daha çok Medinelileri eleştirdiği belirtilmektedir⁵⁰. Kaynaklardaki bilgiler incelendiğinde tâbiûn arasındaki asıl farklılığın, anlayış ve yorumlamadan kaynaklandığı görülmektedir. Aslında bu durum sadece onlara has da değildir. Nitekim tâbiûndan önce sahabenin tamamı da Hz. Peygamber'in sünnetine tek tip yaklaşmamıştır. Hz. Peygamber'in sadece ne dediğini, ne yaptığını esas alan zâhiri ve şekilci bir yaklaşım tarzı benimseyen sahâbiler olduğu gibi⁵¹, hadîslerin/sünnetin zâhiriyle yetinmeyen, nebevî tasarrufların kaynağını, nedenini, amacını, bağlayıcılığını, devamlılığını gözetip, sorup araştırabilen fakîh sahâbiler de vardı. Bu ikinciler, Hz. Peygamber'in niçin, ne amaçla, nasıl, hangi etkenle, hangi bağlamda, hangi şartlar (ve ortam) altında söylediğine, ne yaptığına bakmışlar ve böylece o nebevî tasarrufun ruhuna ulaşmaya çaba göstermişlerdi⁵². Çünkü sahâbenin tamamının, fikhî melekeleri ve muhakeme güçleri aynı değildi. Onlardan bazıları bu nebevî beyanatları işittiği, bellediği halde, fakîh ve müctehit sahâbiler kadar, o nassların fikhına vakıf olamıyorlardı⁵³.

Tâbiûnunun hakkında sünnet bulunan konularla ilgili yaklaşımlarını, daha iyi anlaşılabilmesi için zâhiri ve fikhî-içtihâdî olmak üzere ikili bir taksimde bulunarak örneklerle inceleyeceğiz⁵⁴.

49 Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 435 (5011).

50 Bkz. Karaman, Hayreddin, *İstâm Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, 2. baskı, s. 99. eş-Şâfi'nin "Küfelilerden sahih hadisi reddeden bir kişi dahi bilmiyorum" dediği nakledilmiştir. Bkz. Karaman, *Age*, ay. (eş-Şâfi, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 24'ten naklen)

51 Bazı sahâbenin rivâyetler karşısındaki harfî tutumunu M. Emin Özafşar, istisnâî görmekte ve metodik ve rasyonel bir tavırdan ziyade, özel, duygusal ve psikolojik bir eğilim olarak değerlendirmektedir. Bkz. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 2. baskı s. 252.

52 Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2000, 2. baskı, s. 199, 464.

53 Erul, *age.*, s. 197.

54 Erul, çalışmasında sahâbe arasındaki sünnete yönelik yaklaşım farklılığını, "Zâhiri, Fikhî ve İctihâdî" olmak üzere üç kategoriye ayırarak çok sayıda örnekle incelemiştir. Bkz. *Age*, s. 158-467.

Zâhiri Yaklaşım

Hakkında sünnet bulunan konulara zâhiri yaklaşım gösteren tâbiün alimlerine göre, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin her bir ifadesi ya da uygulaması sünnet hükmündedir. Bu alimler niteliğini dikkate almaksızın kendilerine ulaşan ifade ya da uygulamaların tamamının, bağlayıcı olduğu kanaatindedirler. Ayrıca bu anlayışta olanlara göre sünnet ve hadîs genelde 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. Meselelerin yeni şartlara ve duruma göre tekrar ele alınması gerekmez, önceki uygulamanın hatırlatılmasının problemin çözümünde yeterli olacağına inanılmaktadır.

Meselâ 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 "Eğer köle küçük ise (o durumda ne olur)?" diye sorduğunda Suleymân onun bu sorusuna cevap vermeyerek "Sünnet bu şekilde geldi", şeklinde cevap vermiştir⁵⁵. 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 yöneltmiştir. Ancak Suleymân böyle bir soruya bile cevap vermekten kaçınmış ve sünnetin bu şekilde geldiğini söylemekle yetinmiştir.

Suleymân b. Yesâr'ın sergilediği tutumu yine aynı bölgede yaşayan pek çok alimde görmekteyiz. Nitekim Saîd b. el-Museyyib ile Rabîa b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) arasında parmakların diyeti ile ilgili diyalog da bu yaklaşımın anlaşılması için önemli bir örnek niteliğindedir⁵⁶.

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

Hz. Aişe ve İbn Abbas Hz. Peygamber'in gece ibadetini anlatırken şöyle demişlerdir: "Hz. Peygamber gece namazını bitirdikten sonra müezzîn sabah namazı için gelinceye kadar sağ tarafına yatıp uzanıverirdi"⁵⁷.

55 Abdurrazzâk, IX, 152 (16721).

56 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 10 nolu dipnot.

57 Mâilîc, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), *Salâtu'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-Sahîh*, Vudû, 36 (I, 53-54); Müslim, *Musâfirin*, 17 (I, 508, no: 121); 26 (I, 525-528, no: 181, 182, 186); Ebû Dâvud, *es-Sicistânî*, *es-*

Bir başka rivâyette ise Hz. Aişe Hz. Peygamber'in gece ibadetini biraz daha ayrıntılı biçimde şöyle tasvir etmiştir: "Rasûlullah, gecenin sonunda teheccüde kalkardı. Sabah ezanı okununca, sabahın iki rekat sünnetini kılardı. Ben uyanık isem, benimle konuşur sohbet ederdi, değilsem sağ tarafına yatıp uzanıverirdi"⁵⁸.

Hz. Peygamber'in gündelik hayatıyla ilgili olarak yaptığı ancak yapılması yönünde herhangi bir teşvikte bulunmadığı bu hareket bazı sahâbiler tarafından bağlayıcı görülerek aynı şekilde uygulanmaya başlanmıştır⁵⁹.

Ebû Hurayra'nın ise bunu Hz. Peygamber'in ağzından sözlü bir rivâyete çevirdiği görülmektedir: "Hz. Peygamber buyurdu ki, sizden her kimse, sabah namazının sünnetini kılarırsa sağ tarafına uzanıversin"⁶⁰.

Ebû Musa el-Eş'arî, F'afî b. Hadic ve Enes b. Malik gibi bazı sahâbilerin sabahın iki rekatından sonra yatıp uzandıkları⁶¹, hatta bunu başkalarına emrettikleri rivâyet edilmektedir⁶².

Olayın asıl mahiyetini ise Hz. Aişe şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber, bunu yaparken bir sünnet olsun diye uzanmadı. Lakin o, gece (ibadetiyle) yoruluyor ve dinlenmek istiyordu"⁶³.

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 etmişlerdir⁶⁴. Öte yandan el-Hasan el-Basrî ve İbrahim en-Nahâî gibi bazı alimler ise, bu anlayışa muhalefet etmişlerdir⁶⁵. Hatta İbrahim en-Nahâî, Hz. Peygamber'in insani bir vasfının bu şekilde algılanmasına aşırı tepki göstererek, böyle yatanları hayvana ve eşeğe benzetmiştir⁶⁶. Yine onun ifade ettiğine göre Abdullah İbn Mes'ûd da böyle bir benzetme yapmıştır⁶⁷. Aslında bu konu sünnet anlayışında hoca ve bölge faktörünün etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim sünnetin zâhiri-

Sünen, I-V, İstanbul, 1992, Salat, 293, (II, 48, no: 1262); et-Tirmizî, Ebû İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Salât, 194 (II, 282); Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, Beyrut, ty., I, 242.

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

59 Sahâbe arasında bu uygulamayı sürdürenler ve bu konudaki ısrarlı tavırları hakkında bkz. Erul, *Age*, s. 183-185; Görmez, *Age*, s. 180-181.

60 İbn Hanbel, *Müsned*, II, 415; Ebû Davud, *Age*, Tatavvü, 4 (II, 47, no: 1261). Bu rivâyette ilgili değerlendirmeler için bkz. el-Mubârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ah-uezî*, Beyrut, ty II, 394 vd.

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

62 Abdurrazzâk, III, 42, (4719).

63 Abdurrazzâk, III, 43 (4722).

64 İbn Ebî Şeybe, II, 54 (6385): Bu şekilde davranan tâbiûn alimlerinin kimler olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mubârekfûrî, II, 395-397.

65 Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mevsûatu Fıkh'l-Hasan el-Basrî*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1996, 2. baskı, II, 670.

66 İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6389).

67 İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6397)

şekli ile yetinen bazı Medinelî sahâbe gibi onların öğrencileri olan tâbiûn alimleri de aynı şekilde konunun zâhirî-şeklî yönüyle yetinmişlerdir.

Sünnetin/hadisî 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 çoğunun önemli bir ortak özellikleri de halkın problemlerini çözme gibi bir endişe taşımayan, hadis rivâyetiyle meşgul kimseler olmalarıdır.

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

Fikhî ve İctihâdî Yaklaşım

Fikhî ve içtihâdî yaklaşım gösteren tâbiûn alimleri, hakkında sünnet bulunan konuları, naslardan çıkardıkları ilkelerden hareketle ele almışlardır. Onlar kendilerine ulaşan rivâyetleri bu ilkeler ve bütünlük içinde bir yere oturtma gayreti içinde olmuşlardır⁶⁸. Bu şekilde hareket eden alimlerin yöntemlerini Şah Velîyullah ed-Dehlevî, şöyle tasvir eder: "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"⁶⁹.

Muhammed İkbâl de ilk fakihlerce belirlenen bu ilkeleri, 'Peygamber'in gerçek mesajını teşkil eden temel prensipler' olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu temel prensipler, Peygamber'in hayatı boyunca örnek olmuş, ilk fakihlerin farklı fikh sistemlerini geliştirmeleri için temel teşkil etmiştir⁷⁰.

Fikhî ve içtihâdî yaklaşım tarzını benimseyen alimlere göre rivâyet edilen her bir hadîsle amel etmek ve ihtiva ettiği her hususu uygulamak zorunlu değildir. Örneğin İbrahim en-Nahaî rivâyetleri, fikhî hüküm çıkarmak için

68 Bardakoğlu, Ali, Abdullah Aydın'ın, "Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", adlı tebliğini müzakeresi. *Sünnetin Dindeki Yeri* (Sempozyum Bildirileri), İstanbul, 1997, s. 331.

69 ed-Dehlevî, Şah Velîyullah, *el-Musevâ min Ahâdisi'l-el-Muvattâ*, Mekke, h. 1315, Mukaddime, s. 15-16.

70 İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Anarkall, Lahor, 1962, s. 168-170.

değil, fikhî asıllar (prensipler) elde etmek için kullanmıştır. Çünkü, fikhî bir tek hüküm, ancak muayyen bir hadiseye tatbik edilebilir; halbuki, fikhî ilke, pek çok olayın hükmünü ve çözümünü ihtiva eder⁷¹. Rivâyet edilen her bir hadisle amel etme noktasında ise o şöyle demiştir: "Ben bir hadisi işitir; ondan alınacak olanı alır, geri kalan kısmını terkederim"⁷². en-Nahaî'nin bu sözünden onun asıl amacının hadîs rivâyeti değil, bilakis hadîslerin ifade ettiği ilke olduğu ortaya çıkmaktadır⁷³. Bununla birlikte o hadîs konusunda da "Hadîs sarrafı" olarak nitelendirilmiş önemli bir ilim adamıdır⁷⁴. 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 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"⁷⁵.

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'⁷⁶.

Fikhî ve içtihadî yaklaşım sergileyen alimler, bilgi alacakları ya da nakilde bulunacakları kimselerde adalet ve zabt dışında da bazı özellikler aramışlardır. Meselâ en-Nahaî, naslara zâhirî yaklaşım gösteren Ebû Hurayra'yı fakîh değil diyerek eleştirmiş ve onun nakledilen rivâyetlere mesafeli davranmıştır⁷⁷.

Fikhî ve içtihadî yaklaşım tarzı sergileyenler hadîsleri fikhî hükümlerinde kaynak olarak kullanmakla birlikte, çok hadîs rivâyetinden çekin-

71 Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî, Dâru'n-Nefâis*, Beyrut, 1986, 2. baskı I, 198-199.

72 Ebû Nuaym, *age.*, IV, 225.

73 Özafşar, *age.*, s. 186.

74 İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Takdîmetu'l-Ma'rife)*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, II, 17; ez-Zehabî, *Tezkira*, I, 74.

75 Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1997, 2. baskı, s. 255-256.

76 Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî*, I, 199; Özafşar, *Age.*, s. 118-119.

77 ez-Zehabî, *Siyer*, II, 608-609; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmaduddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, ty, VIII, 109; es-Serahsî, *Usûl*, I, 340-342; Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî*, I, 192-201. Güner, Osman, *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*, s. 115, 128.

mişler ve çok hadis rivâyet etmenin, bunları anlamaya katkısının olmadığı sürekli vurgulamışlardır. Nitelikim el-Hasan el-Basrî; "Seciyesinde (tabiatında) fikh (anlama melekesi) olmayana çok hadis rivâyet etmek fayda etmez" demiştir⁷⁸. İbn Şubrume de "Hadis rivâyet etmeyi azaltın ki fikh edebilesiniz (anlayabilesiniz)", demiştir⁷⁹.

Zâhirî yaklaşım sergileyenlerle fikhî ve içtihâdî tutum sergileyenler arasındaki en önemli yaklaşım farklılıklarından biri de re'y konusundadır. Hakkında sünnet bulunan konuları değerlendirmede re'yin önemli bir yeri vardır. Çünkü bu dönemde re'y, sadece yeni ortaya çıkan hadîselerin çözümünde kullanılan bir araç değil, aynı zamanda, sünnette mevcut konuların zamana ve şartlara göre değerlendirilip yorumlanmasında da önemli bir yöntemdi. Rivâyetlerin zâhiriyle yetinen tâbiûn alimleri hakkında sünnet bulunan bir konuyu şartlara göre yorumlamaksızın olduğu gibi kabul ederek uygulamaya taraftar iken, fikhî ve içtihâdî yaklaşım gösterenler re'ye başvurarak zamana ve şartlara göre yeniden yorumlanması taraftarı olmuşlardır. Çünkü fikhî ve içtihâdî yaklaşım sahiplerine göre hakkında sünnet bulunan bir uygulama, her devirde tatbik edilecek nihâî bir konumda değildir. Bu yaklaşıma sahip önemli isimlerden Rabîa b. Abdırrahman (ö. 136/753) söz konusu düşünceyi şöyle dillendirmektedir: "Şüphesiz Allah Teâlâ size Kitab'ı mufassal olarak indirdi, fakat onda sünnete de bir yer bıraktı. Rasûlullah da sünneti vaz etti, o da sünnette re'ye bir alan bıraktı"⁸⁰. Rabîa'nın bu ifadelerinden, onun zamana ve şartlara göre sünnetin yorumlanmasının gerekliliğine olan inancını görmekteyiz. Bu bağlamda fikhî ve içtihâdî yaklaşım tarzını benimseyenlerin çoğunluğunun fakîhliğiyle ön plana çıkmış re'y taraftarları olduklarını söylersek yanlış olmayacaktır⁸¹.

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

78 er-Râmehurmuzî, Hasan b. Abdırrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, bsy., 1984, 3. baskı, s. 558.

79 er-Râmehurmuzî, ay.

80 es-Suyûtî, *Miftâh*, s. 42; Bu söz ayrıca Rabîa'nın öğrencisi Mâlik'ten de nakledilmiştir. Bkz. ez-Zeylâî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, I-IV, tahk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadis, Mısır, h. 1357. IV, 64.

81 Tâbiûn alimlerinin re'yle ilgili tutumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ulu, s. 152-187.

Recm Edilene, Veled-i Zinaya ve İntihar Edene Cenaze Namazı

Sünnete fikhî ve içtîhâdî 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.

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 içtîhâdî 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", demiştir⁸². Bununla birlikte Hz. Peygamber'in recm ettiği kimsenin namazını kıldığı yönünde rivâyetler de gelmektedir⁸³. Fakat ez-Zuhrî bunları dikkate almamaktadır. Veled-i zina konusunda ise ez-Zuhrî, böyle birinin namazının kılınacağı kanaatinde⁸⁴. Çünkü kendisine Hz. Peygamber'in böyle bir kimsenin namazını kıldığı rivâyeti ulaşmıştır⁸⁵. Dolayısıyla ez-Zuhrî'nin nasların bütününü 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, 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 belirtmiş⁸⁶, bir başka rivâyette, "Sünnet, recmedilene namaz kılmaktır" demiş⁸⁷, bir diğer rivâyette ise, daha bütüncül bir bakışla, ehl-i kible olan herkesin namazının kılınacağını söylemiştir⁸⁸. Bu bütüncül bakış açısıyla intihar eden kimsenin de aynı gerekçe ile namazının kılınacağını ifade etmiştir⁸⁹.

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 eklemiştir.

82 Abdurrazzâk, III, 535 (6616).

83 Abdurrazzâk, III, 535 (6617).

84 Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611).

85 Abdurrazzâk, III, 534 (6612).

86 Abdurrazzâk, III, 536 (6620).

87 Abdurrazzâk, III, 536, (6622).

88 Abdurrazzâk, III, 535 (6615).

89 Abdurrazzâk, III, 536 (6620).

tir⁹⁰. İbn Sîrîn de Katâde gibi ehl-i ilimden hiçbir kimseden böyle birinin namazının kılınmayacağı yönünde bir şey duymadığını ifade etmiştir⁹¹.

Hz. Peygamber'in recm edilen kimsenin cenazesini kaldığı yönünde de rivâyetler gelmesine karşın⁹² 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 kriterleri 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 kaldığı rivâyet edilmektedir⁹³. 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 ulaşsalar muhtemelen bu görüşlerinden vazgeçmiş olacaktı. Böylece en-Nahaî, fakih vasfını yansıtırken, Katâde ve İbn Sîrîn hadisçi vasıflarını yansıtmaktadırlar.

Benzer bir konu da veled-i zinanın cenaze namazının kılınıp kılınmayacağıdır. Sahâbeden İbn Ömer veled-i zinanın namazını kılmış, Ebû Hurayra ise kılmamıştır⁹⁴. el-Hasan el-Basrî bu konuyla ilgili, tıpkı İbrahim en-Nahaî gibi, naslara bütüncül bakarak "Veled-i zinâya (cenaze) namazı kılınır. Çünkü her doğan fitrat üzere doğar" demiştir⁹⁵. Aynı yaklaşımı Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)'ta da görmekteyiz. İbn Cüreyc'in bu konudaki sorusu üzerine Atâ da el-Hasan el-Basrî gibi değerlendirmede bulunarak hemen aynı ifadelerle namazının kılınabileceğini söylemektedir⁹⁶. ez-Zuhrî de veled-i zinanın namazının kılınacağı kanaatindedir. Ancak o bu kanaate el-Hasan el-Basrî'nin ifadelerinden hareketle ulaşmaktadır⁹⁷. ez-Zuhrî, el-Hasan el-

90 Abdurrazzâk, III, 536, (6623).

91 Abdurrazzâk, III, 536-537 (6624).

92 Bkz. Abdurrazzâk, III, 535 (6617)

93 Abdurrazzâk, III, 539 (6630)

94 Abdurrazzâk, III, 537 (6625)

95 Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)

96 Bkz. Abdurrazzâk, III, 534 (6614)

97 Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)

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 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 içtihâdî 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.

Akrabaların Şahitliği

Akrabaların şahitliği de farklı yaklaşımların ortaya konduğu konulardan birisidir. Şahitlik Kur'an-ı Kerim'de "Erkeklerinizden de iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun"⁹⁸ ve benzeri ayetlerle⁹⁹ ifade edilmiştir. Konu ile ilgili ayetlere bakıldığında şahitlik edeceklerin sayısının yanında, razı veya hoşnut olunacak kimseler olmasına ve adil olmasına da vurgu yapılmaktadır¹⁰⁰. Ancak, Kur'an'da akrabaların şahitliği konusuna doğrudan bir işaretle bulunulmamaktadır.

Hz. Peygamber'den şahitlik yapamayacaklar konusunda çeşitli hadis rivâyetleri nakledilmiştir¹⁰¹. Bunlardan birinde Hz. Peygamber "Hain erkeğin, hain kadının, kin besleyen kimsenin kardeşi hakkındaki şahadeti, hizmetçinin aile halkı hakkındaki şahadeti caiz değildir", buyurmaktadır¹⁰². Hz. Peygamber'den buna benzer başka rivâyetler de nakledilmiştir. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber, bulunduğu konum ya da vasf itibarıyla şahitliği itham altında olacak bazı kimselerin niteliklerini saymakta ve bunların şahitliğinin kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte akrabaların şahitlik yapıp yapamayacağı konusunda Hz. Peygamber'den nakledilmiş herhangi bir sahih rivâyete ulaşılmış değildir. Zaten Hz. Peygamber döneminde akrabaların şahitliğini kabulde bir çekince gösterilmemiştir. Sahâbe döneminde de uygulama bu şekilde sürdürülmüştür. Gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbe döneminde akrabaların şahitliğinin kabul edildiği yönündeki kanaatimize, Hz. Ömer'in "Adil oldukları müddetçe baba oğula, oğul babaya, kardeş kardeşe şahadet eder. Nitekim Allah şöyle bu-

98- 2. Bakara, 282.

99 Meselâ 65. Talâk, 2.

100 Bkz. 65. Talâk, 2. "Aranızda adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun".

101 Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 320-321.

102 Abdurrazzâk, VIII, 320 (15364).

yurmuyor mu: hoşnut olduklarınızdan şahitler edinin"¹⁰³ ifadelerinden ve ez-Zuhrî'nin o döneme ilişkin: "Müslümanların selef-i salih için babanın çocuğu için, kardeşin kardeşi için ve kocanın karısı için şahitlik yapmaları konusunda hiç kimseyi itham etmemiştir..."¹⁰⁴ tespittinden ulaşılmaktadır.

Tâbiün döneminde de ağırlıklı olarak akrabaların şahitliğinin kabulü uygulaması sürdürülmüştür. Bu tür şahitliği kabul edenlerin bazıları adil olmayı yeterli görürken¹⁰⁵, bazıları da bir takım ek şartlarla bunu kabul etmişlerdir. İbn Zübeyr, hiçbir şart ileri sürmeden kardeşin kardeşe şahitliğini kabul ederken¹⁰⁶, Ömer b. Abdilaziz ve İbn Sirîn: "Adil oldukça kişi kardeşine şahitlik yapar" demişlerdir¹⁰⁷. Katâde (ö. 118/736) ise, "Yanında başka biri daha olursa, kardeş kardeşe şahit olur" demiştir¹⁰⁸. eş-Şa'bi de "Akrabalar arasındaki şahitlikte kendisi için en uygun olanın kardeşlerin şahitliği" olduğunu ifade etmiştir¹⁰⁹.

Ancak çoğunluğunu Kâdi Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nahaî ve el-Hasan el-Basrî gibi Iraklı fakihlerin oluşturduğu bir grup, akrabaların birbirlerine şahitliğinin bazı olumsuzluklara neden olacağını düşünerek, buna karşı çıkmışlardır¹¹⁰. Meselâ Kâdi Şurayh: "Oğlun babaya, babanın oğula, kadının kocasına, kocanın karısına ve ortakların birbirine şehâdeti caiz değildir",¹¹¹ demiştir. Mamafih Kâdi Şurayh'ın akrabaların şahitliğini kabul ettiği de bazı rivâyetlerde yer almaktadır¹¹². Uzun yıllar kadılık yapıp pek çok olaya şahit olan Şurayh'ın insanlardaki olumlu vasıfların menfaatler karşısında körleşmesini hesaba katarak, önceleri kabul ederken sonradan kabul etmemeye başlamış olması muhtemeldir¹¹³. Ayrıca onun kabul edilmesi yönündeki kararının istisnai durumlar için olduğu da düşünülebilir. Çünkü Şurayh, bazı durumlarda kocanın hanımına şahitlik yapmasını da uygun görmektedir. Bu görüşünü ifade ettiğinde kendisine itiraz edilerek "Ama o kocadır" denildiğinde, kadının durumunu en iyi kocası bilir anlamında "Kadına kocasından başka kim şahitlik yapabilir ki?" diye karşılık vermiştir¹¹⁴. Yine bazı alimlerce, çocuk doğurma gibi kadınlara has durumlarda, bir tek kadının bile şehadeti caiz görülmüştür¹¹⁵.

103 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15471).

104 İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1973, I, 113.

105 Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 343.

106 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15467).

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

108 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15469).

109 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15470).

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

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

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

113 Musa, M. Yûsuf, *Fıkıh-ı İslâm Târîhi*, İstanbul, s. 170.

114 İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22863).

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

İbrâhim en-Nahai de akrabaların şahitliğine karşı çıkmıştır. O'nun şöyle dediği rivâyet olunmaktadır: "Dört kişinin şahadeti caiz değildir: Babanın oğula, oğulun babasına, kadının kocasına, kocanın kadına, kölenin efendisine, efendinin köleye, ortağın diğer ortağına. Bunların dışındaki tüm şahadetler geçerlidir"¹¹⁶. en-Nahai'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 getirmiştir,¹¹⁷ ifadeleryle özetlemiştir.

Suiistimali önleyip adaleti temin etmek adına Mısır'ın meşhur kadısı Tevbe'nin (ö. 120/738)¹¹⁸, Mısır'ın Yemenli aleyhinde, Yemenlinin de Mısırlı aleyhinde şahitlik yapmasını kabul etmemesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Ona göre bu, bazı yararların korunması ve bir kısım zararların önüne geçilmesi için gereklidir¹¹⁹.

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

Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik

Sünnete fikhî-ictihâdî yaklaşımı gösteren örneklerden biri de ehl-i kitap hanımlarla evlilik konusudur. Ehl-i Kitap hanımlarla evlilikle ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: "... Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar halinde yaşamamız şartıyla, mü'minlerden hür ve iffetli kadımlarla, Ehl-i Kitaptan hür ve iffetli kadınlar, mehirlərini verip nikâhladığınızda size helaldir..."¹²⁰. Bu ayet, iffetli

116 Abdurrazzâk, VIII, 344 (15476).

117 İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, I, 113.

118 Bu şahıs Ebü Mihcen ve Ebü Abdillâh künyeleriyle tanınan, Mısır kadısı Tevbe b. Nembr el-Hadramî'dir. H. 115 yılının başında Mısır kadılığına tayin edilmişti. Tevbe, kâzâ (yargı) yönünden titizliği ile bilinen bir şahsiyetti. el-Kindî, Ebü 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 vasileri tarafından yönetilen Mısır'daki vakıfları, kötüye kullanımı engellemek maksadıyla kendi idaresi altına almış, bu tarihten sonra vakıflar büyük gelişme göstermiştir. Bkz. s. 346.

119 el-Kindî, s. 344-345.

1205. Mâide, 5.

ve hür olmaları kaydıyla, Ehl-i Kitap hanımlarla evliliğe Yüce Allah'ın izin verdiğini göstermektedir.

Bu ayete binaen Hz. Peygamber, müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap hanımlarla evlenmelerine izin vermiştir¹²¹. Sahâbe döneminde de ehl-i kitab hanımlarla evlilikler yapılmıştır. Bununla birlikte ilerleyen tarihlerde sahâbeden Huzeyfe b. el-Yemân yahûdî bir hanımla evlenmiş ancak, Hz. Ömer bu evliliğe karşı çıkmıştır¹²². Yine sahâbeden Talha b. Ubeydullah da ehl-i kitap bir hanımla evlendiğinde, Hz. Ömer onu da ayırmak istemiş, ancak o ayrılmamıştır¹²³.

Hz. Ömer'in bazı maslahatları göz önünde bulundurarak bu sahâbilerin ayrılmalarını istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Saîd b. el-Museyyib'in rivâyet ettiğine göre Hz. Ömer, Huzeyfe'ye yazdığı mektupta ona "Sen mecûsilerin olduğu yerde yaşıyorsun. Cahiller Allah'ın Rasûlünün arkadaşı (nın yani senin) Ehl-i Kitap'la evlendiğini bilmezler de kafir biriyle evlendi demelerinden ve bunu Allah'ın verdiği bir ruhsat zannedip de Mecusilerle evlenmelerinden korktuğum için ayrılmanı istiyorum", diye yazmıştır¹²⁴.

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, kendi döneminde iki sahâbinin bu şekildeki evliliğine karşı çıkmıştır. Aslında Hz. Ömer'in sunduğu gerekçelerden, kendisinin de normal şartlarda ehl-i kitab hanımla evlenebileceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o yanlış anlaşılabilirliğini gerekçe göstererek söz konusu iki evliliğe 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 evlenmesidir¹²⁵.

Hz. Ömer'in dışında bazı sahâbiler de ilk başta buna cevaz verdikleri halde, bazı gerekçelerle sonradan karşı çıkmışlardır. Nitekim Câbir b. Abdullah, Sa'd b. Ebî Vâlkâs döneminde Küfe'nin fethi esnasında müslüman hanımlar az olduğu için Ehl-i Kitap hanımlarla evlendiklerini daha sonra onları boşadıklarını ifade etmiştir. Ardından da müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap hanımlarla evlenebileceklerini, ama Ehl-i Kitap erkeklerin müslüman kadınlarla evlenemeyeceklerini belirtmiştir¹²⁶. Bu rivâyetten anlaşıldığına göre, Câbir ve arkadaşları Ehl-i Kitap hanımlarla evliliği müslüman hanımların sayıca az olduğu dönemde uygun görmüşler, hükmen helal gördükleri halde müslüman hanımların çoğaldığı zaman ise buna karşı çıkmışlardır.

121 Abdurrazzâk, VII, 178 (12674)

122 Abdurrazzâk, VII, 176 (12668)

123 Abdurrazzâk, VII, 177 (12672)

124 Abdurrazzâk, VII, 178 (12676)

125 Abdurrazzâk, VII, 177 (12671)

126 Abdurrazzâk, VII, 178-179 (12677)

Sahâbe gibi tâbiûndan pek çok alim de müslüman bir erkeğin Ehl-i Kitap hanımla evliliğine cevaz vermiştir¹²⁷. Atâ 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 Kitap 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"¹²⁸. 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 helâl olarak nitelenen bir muamelenin de değiştirilebileceği kanaatinde olduğunu göstermiştir.

Halife Abdulmelik, muhtemelen, 75/695 senesindeki haccı esnasında Mekke'de bulunduğu Atâ'ya, Ehl-i Kitap hanımlarla evliliğe ilk zamanlarda cevaz verildiğini hatırlattığında da Atâ "O zaman öyleydi, zirâ müslüman hanımların sayısı azdı" diye aynı tutumunu tekrarlamıştır¹²⁹. Atâ burada müslüman hanımların maslahatını gözeterek, sünnettaki uygulamanın kalkmasının daha doğru olacağı kanaatini ifade etmiştir¹³⁰.

Sonuç

İslâmın doğru anlaşılmasında sünnetin önemi ilk dönemlerden itibaren tüm Müslümanlarca kabul edilen bir gerçektir. Nitekim sahabe gibi tâbiün alimleri de hemen her alanda sünnete çok fazla vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte tâbiün 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 tâbiün arasında ciddi ihtilaflar bulunan konuları da sünnet olarak isimlendirebilmişlerdir.

127 Bkz. Abdurrazzâk, VII, 178 (12675)

128 er-Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XI, 116; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, tahk. M. Fuad Abdülbâki-Muhibbuddin el-Hatîb, Beyrut, h. 1379IX, 417; Atâ'nın bu yöndeki düşünceleri için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164).

129 Bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 475 (16164); Hatiboğlu, M. Said, "İslâm'ın Dünyevileşmesini Dünyevi Hayatımızın İslâmîleşmesi mi?", *İslâmîyat*, Ankara, 2001, IV, 3, s. 9.

130 Tarihîsellik bağlamında konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Tartu, Nevzat, *Hadîslerin Tarihîsel Boyutu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 2001, s. 37.

Tâbiûn alimlerinin sünnetin kapsamı, mahiyeti, bağlayıcılığı konularında farklı yaklaşımları olmasına rağmen, en ciddi ayrılıkları yorumlama alanında olmuştur. Tâbiûn alimleri hakkında sünnet bulunan konulara zâhirî ve fikhî-içtihâdî olmak üzere iki türlü yaklaşım göstermişlerdir. Hakkında sünnet bulunan 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 hadis rivâyetine yoğunlaştıran ve fikhın tümünü bu hadislerden ibaret görenler oluşturmaktadır. Yine bu alimlerin ortak bir yönleri de, re'ye karşı oluşlarıdır.

Hakkında sünnet bulunan konulara fikhî-içtihâdî yaklaşım gösteren tâbiûn alimleri ise Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki uygulamaları her zaman aynen sürdürme ısrarında olmamışlardır. Pek çok uygulamayı aynen sürdürmüşler, ancak, değişen şartlarla birlikte aksayan yönleri ortaya çıkanları da değiştirmek konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Bu düşünceye sahip alimler, fikhî-içtihâdî tavırlarını, sadece değişimin hızlı olduğu muamelat konusunda değil, ukûbat hatta ibadet konusunda da sürdürmüşlerdir. Bu yaklaşımı benimseyen alimlerin çoğunluğunu, hadis 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 harcamalarıdır.

Burada şu hususun da altını çizmemiz gerekir. Bu eğilimlerden herhangi birine sahip bazı alimler, zaman zaman diğer eğilime sahip alimler gibi olaylara yaklaşım göstermişlerdir. Meselâ Atâ b. Ebî Rabâh'ın genel eğilimi zâhirî olmasına rağmen, zaman zaman fikhî ve içtihâdî yaklaşım göstermiş ve çok önemli hükümlere imza atmıştır.

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