

# Bazı yeni sünnet tanımları üzerine

Yavuz KÖKTAŞ

**XX.** a s ı r d a  
sünnetle  
ilgili ola-  
rak orta-  
ya çıkan problemler tartışılma-  
ya devam etmektedir. Hadisle-

rin uydurma olduğuna yönelik isnad problemi, Kur'an'la yetinme çerçevesinde sünnetin teşriî değeri problemi, sünnetle ortaya konan hükümlerin hangisinin bağlayıcı olup hangisinin olmadığı meselesi ve ilk dönem literatürü bağlamında sünnetin yeniden tanımlanması meselesi bu tartışmalardan bir kaçını oluşturmaktadır. Bu çalışmada incelemeye çalışacağımız konu sünnetin yeniden tanımlanması ve anlaşılmasına dair düşüncelerin tahliliyle ilgilidir.

Sünnet veya hadîsin klasik anlamıyla “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklinde tanımlandığı bilinmektedir. Ancak günümüzde sünnetin tanımıyla ilgili bazı yeni teşebbüslerin yapıldığı görülmektedir. Bu teşebbüsleri iki genel başlıkta toplamak mümkündür:

- a- Batı dünyasında sünnet tanımları
- b- İslam dünyasında sünnet tanımları

Batı dünyasında müsteşrikler içinde sünnetin yeniden anlaşılmasıyla ilgili ilk ciddi teşebbüsü Goldziher başlatmıştır. Daha sonraki araştırmalar, Goldziher’in teşebbüsünü genişletmek veya onu eleştirmek özelliği taşımaktadır. Burada Goldziher’le birlikte Schacht ve Juynboll’un görüşlerini incelemeye çalışacağız. Özellikle Schacht’a hem oryantalistler hem de müslüman araştırmacılar tarafından çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Schacht’ın görüşlerini incelerken bu eleştirilere de değineceğiz.

Müsteşriklerin başlattıkları tartışmalarla beraber İslam dünyasında da sünnetin yeniden tanımlanması meselesine ilgi duyulmuştur. İslam dünyasında müsteşriklere cevap verenler bulunduğu gibi onların tespitlerine dayanarak farklı görüşler bildirenler ve bu tartışmalardan bağımsız olarak sünnet konusuyla ilgilenenler de bulunmaktadır. Bu bölümde Fazlur Rahman, Ahmed Hasan, M. Yusuf Guraya, Yasin Dutton, Süleyman en-Nedvî, İmtiyaz Ahmed, Hayri Kırbaşoğlu, M. Emin Özafşar, Abdulfettah Ebu Ğudde ve Abdullah Mahfuz Mu-

hammed Ba Alevî'nin sünnetin yeniden tanımlanmasına dair teşebbüslerine yer verilecektir. Bu araştırmacıların sünnetin anlaşılmasına yönelik çalışmaları ve izledikleri metot farklılık arz etmektedir. İçlerinde müstakil olarak hadislerde geçen sünnet kelimesini tanımlamaya çalışanlar olduğu gibi günümüzün ihtiyaçlarına dayanarak tanım yapanlar, müsteşriklerin görüşlerine dayanıp farklı görüş bildirenler ve ayrıca müsteşriklerin sünnetle ilgili tanımlarına cevap verenler de bulunmaktadır.

## Batı Dünyasında Sünnet Tanımları

### I. Goldziher

Goldziher<sup>1</sup>, Batı dünyasında hadis ve sünnetle ilgili görüşleri en çok yankı bulan araştırmacılardan biridir. Ondan sonra birçok kimse hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini ona dayandırmıştır.

Goldziher'in hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini incelemeyen önce onun bu görüşlerinin arka planı ortaya konmalıdır. Goldziher, İslamî kaynaklarla ilgili araştırmalarına İslam'ın kendisini araştırarak başlamıştır. Goldziher'e göre İslam, "Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî adetleri"dir. Ancak yahudiliğin kendisi değildir. Çünkü İslam sadece yahudilikle değil, başka kaynaklarla da desteklenerek oluşmuştur.<sup>2</sup> İslam'ın, dolayısıyla Kur'an'ın ilahî kaynaklı olduğu tasavvur edilemez.

Kur'an'la ilgili görüşü böyle olan Goldziher'in hadislerle ilgili sağlıklı sonuçlara varacağı elbette söylenemez. Goldziher'e göre hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz. Peygamber'le doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu rivayetler İslam'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, ictimai, iktisadî vb. birçok faktörün belgeleridir. Müslümanlar Kur'an'da bulamadıkları pek çok konuyu, ayrıca kendi kanaatlerini ve doğru bulduklarını hadis formunda ifade etmişlerdir.<sup>3</sup>

1 Goldziher, 22 Haziran 1850'de Sigetvar'da doğdu. Dedeleri İspanya'dan Almanya'ya, oradan da Macaristan'a göç etmiş, kuyumculukla uğraşan bir aileye mensuptur. Koyu yahudi bir dinî çevrede büyümüştür. Birçok eserinin yanında zengin bir makaleler külliyatı vardır. Goldziher 13 Kasım 1921 tarihinde Rotlauf'ta ölmüştür.

2 Tahsin Görgün, "Goldziher", *DİA*, XIV, 105.

3 Tahsin Görgün, "Goldziher", *DİA*, XIV, 109; M. Akram Rana, "Usul al-Fıqh and American Scholarship", *Hamdard Islamicus* (1998) XXI: 1, s. 16; a. mlf., "Euro-American Orientalists' Analysis of Muslim Legal Theory", *Hamdard Islamicus* (1996) XIX: 4, s. 48.

Bu önfikirlerle hadîs ve sünnet terimlerine yaklaşan Goldziher, mezkur terimlerle ilgili çok farklı şeyler ortaya koymuştur. Goldziher'e göre hadîs ve sünnet terimleri birbirinden farklı kabul edilmelidir. Her ne kadar onların aynı oldukları iddia edilse bile, ikisinin arasındaki farkı belirlemek için çeşitli teşebbüsler yapılmıştır. Bu iki terimin aynı olduğuna dair görüş, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olup haklı gerekçelere sahiptir. Fakat iki terimin temel anlamları dikkate alındığında kesinlikle aynı olmadıkları görülmektedir. Goldziher'e göre aralarındaki fark şudur: Hadîs, Peygamber'den nakledilen şifahî sözdür. Halbuki sünnet, ilk müslüman cemaatte hakim olan kullanımıyla şifahî bir hadîs bulunup bulunmadığına bakılmaksızın dinî veya hukukî fiil anlamındadır.<sup>4</sup>

Goldziher, hadîste mündemiç bir normun doğal olarak sünnet olarak kabul edildiğini, fakat sünnetin sünnet olarak kabul edilebilmesi için onu onaylayan benzer bir hadîsin bulunmasının zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bir hadîsin sünnete muhalif olması mümkündür. Hadîs literatüründe bu farklılığı ortaya koyacak örnekler bulunmaktadır. Mesela, Ebu Davud'un Enes b. Malik'ten naklettiği bir rivayetin sonunda ravi şöyle demektedir: "Eğer onu Peygamber'e ref' etmek isteseydim, bunu yapardım. Şunu söyleyebilirim ki, bu sünnettir."<sup>5</sup> Goldziher'e göre burada mezkur konuyla ilgili bir hadîs yoktur, ama o sünnet olarak kabul edilmelidir.<sup>6</sup>

Goldziher, hadîs ve sünnetin farklı şeyler olduğuna dair başka bir delil ileri sürmektedir. Ona göre Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813), Süfyan es-Sevrî'yi (ö. 161/778), Evzaî (ö. 176/792) ve Malik'i (ö. 179/795) hadîste imam olup sünnette olmamak gibi sözlerle nitelemiştir. Süfyan, hadîste imam olup sünnette imam değildir. Yani o pek çok Peygamber sözü toplamıştır, ancak hayatın pratik yönünü ilgilendiren konularda otorite değildir. Evzaî, sünnette imam olup hadîste imam değildir. Yani o hayatın pratik yönüyle ilgili kuralları bilmekle beraber Peygamber'in sözleri konusunda otorite değildir. Malik ise her ikisinde de imamdır. Aynı şekilde Ebu Yusuf (ö. 182/798) için de *sahibu hadîs ve sahibu sünne* nitelemesi kullanılmıştır. Son olarak hadîs ve sünnet ayırımına *Kitâbu's-sünen bi-şevâhidi'l-hadîs* şeklindeki kitap adı da delildir.<sup>7</sup>

Sonuç olarak Goldziher'in hadîs ve sünnete bakış açısını şu şekilde özetlemek mümkündür:

4 Goldziher, *Muhammedanish Studies*, London, 1971, s. 24.

5 Ebu Davud, *Nikâh*, 35.

6 Goldziher, *Muhammedanish Studies*, s. 25.

7 Goldziher, *Muhammedanish Studies*, s. 25.

a- Hadîs ve sünnet temel anlamları itibariyle kesinlikle farklı şeylerdir.

b- İlk müslüman cemaatte bu farklılık muhafaza edilmiş, ancak sonraları hadîs ve sünnet aynileştirilmiştir. Goldziher'in sünnet kelimesini Hz. Peygamber'le değil de "ilk müslüman cemaat"le irtibatlı kullanması manidardır. Çünkü ona göre sünnet ilk müslüman cemaatin uygulamalarıdır. Hadîs ise bu sünnetin, uygulamaların Hz. Peygamber'e izafe edilen sözlü ve tarihî belgeleridir.

c- Bu farklılığın en önemli delilleri Abdurrahman b. Mehdi'nin sözü, Ebu Davud'un naklettiği rivayetteki ravinin ifadesi, Ebu Yusuf'un *sahibu hadîs* ve *sahibu sünne* şeklinde tavsifi ve bir kitap adıdır.

d- Dolayısıyla hadîs ve sünnet birbirine muhalif olabilir.

Goldziher'in bu görüşlerini, es-Sıddık Beşir Nasr'ın eleştirileri çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

es-Sıddık Beşir Nasr, *Davâbitu'r-rivâye inde'l-muhaddisîn* adlı çalışmasının üçüncü bölümünü müsteşriklerin hadîs anlayışına özellikle Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eserinin incelenmesine ayırmıştır. Beşir Nasr bu eseri detaylı bir şekilde incelemiştir. Ancak burada sadece Goldziher'in sünnetin tanımıyla ilgili görüşlerinin eleştirisine yer verilecektir.

Beşir Nasr önce Goldziher'in görüşlerini özetleyerek aktarır. Sonra bunlara tek tek cevap verir. Goldziher'in hadîs ile sünnetin arasını kesin olarak ayırdığını yukarıda belirtmiştik. Beşir Nasr'a göre Goldziher'in hata yapması şaşılacak bir durum değildir. Zira iki lafzın ıstılahî anlamını bilmemektedir. Goldziher'in hadîsle ilgili "Hz. Peygamber'den nakledilen şifahî rivayetler" şeklindeki tarifi, fiil ve takriri hesaba katmaksızın sadece kavli kastettiği hissini uyandırmaktadır. Bu onun uydurması olup muhaddislerin tarifine muhaliftir. Sünnet de sözlükte farklı anlamlara gelmektedir, ancak muhaddislerin ıstılahında hadîsle müteradiftir. Sünnetin farklı ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanması o ilmin maksadına göredir.<sup>8</sup>

Beşir Nasr'a göre Goldziher kaynaklarda geçen "mine's-sünne keza, es-sünne keza, hakeza es-sünne" gibi ifadelerden, Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedilmesinin zorunlu olmadığını anlamıştır. Yine bu ifadelerle Hz. Peygamber'in sünnetiyle başkalarının sünnetinin bir tutulduğunu zannetmiştir. Yanlış çıkarımlarına delil olarak da Ebu Davud'un Enes b. Malik'ten naklettiği bir haberi kaydetmiştir. Bu haberde Enes şöyle der: "Bir kimse dul üzerine bekarla evlenirse, onun yanında yedi gece kalır. Bekar üzerine dul ile evlenirse, onun yanında üç

8 Beşir Nasr, *Davâbitu'r-rivâye inde'l-muhaddisîn*, Trablus, 1992, s. 316-317.

gün kalır. Ravi Ebu Kılabe şöyle der: Enes onu Resûlüllah'a ref' etmiştir deseydim, doğru söylemiş olurum. Fakat Enes, es-sünne ke-zalik (=sünnet böyledir) demiştir.<sup>9</sup> Goldziher, rivayeti kaydettikten sonra şunu ifade eder: “Burada kendisine atıfta bulunulan bir hadîs yoktur, ancak onu sünnet olarak kabul etmek gerekir.” Bu, açık bir çarpıtmadır. Zira sahabiye ait “nuhîna an keza, umirna bi-keza, es-sünne keza” ve benzeri ifadeler, cumhurun söylediği gibi merfu hük-mündedir. Çünkü bu mutlak ifadeler, zahirleri itibariyle emreden ve nehyeden kimseye veya sünnetine ittiba vacib olan kimseye racidir. Amirin Hz. Peygamber'den başkası olması veya başkasının sünnetinin kastedilmesi mümkün değildir. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in getirdiklerini tebliğ etmek için farklı ifadeler kullanmak (*tefennum*) cinsindedir. Alimler çoğu kere merfu hadîs olduğunu bildiği meselelerde “mine's-sünne keza” gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>10</sup>

Goldziher'in iddia ettiği gibi Enes'in rivayeti kendi başına müstakil bir sünnet değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den sabit olmuş bir sünnettir. Enes'in rivayetini, kendisinden bir topluluk sarih bir şekilde merfu olarak rivayet etmiştir. Nitekim bunu İbn Mace, Beyhakî, İbn Hibban, Darimî ve Darekutnî rivayet etmişlerdir.<sup>11</sup> Bu nokta, Goldziher'in hadîs tariklerini biraraya getirmeden aceleyle karar verdiğini gösteren önemli bir husustur. Goldziher, sadece bir tariki esas almış ve hükmünü ona bina etmiştir.<sup>12</sup>

Goldziher'in “hadîsin muhteviyatının sünnetle çelişmesi mümkündür” şeklinde hadîs ile sünnetin farklı şeyler olduğunu ispat etme sadedinde söylediği söze gelince bu, tek bir manaya hamledilebilir. O da hadîsin hadîsle ihtilafının olmasıdır. Zahirleri ihtilafı hadîsler de iki kısımdır: Birinci kısım araları cemedilebilen ihtilafı hadîslerdir. Bunlar araştırılır ve ikisiyle de amel etmek mümkün olur. İkinci kısım ara-

9 Bkz. Ebu Davud, Nikah, 35.

10 “mine's-sünne” gibi lafızların merfu hükmünde olması, Ebu Bekr es-Sayrafi, Ebu Bekr er-Razî ve İbn Hazm gibi alimlerin dışında klasik usûlün genel kanaatidir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut, 1983, I, 208; Amidî, *İhkâmü'l-ahkâm*, Beyrut, ts. III, 326; Suyutî, *Tedribü'r-ravî*, Beyrut, 1983, s. 120; Şevkanî, *İrşâdu'l-fuhûl*, ys. 1992, I, 156; Kasimî, *Kavâidu't-tahdîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar), Beyrut, 1993, s. 149; A. Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-bâsîs fî İhtisâri ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1994, s. 44.

11 Hadîsler için bkz. İbn Mace, Nikah, 26; Darimî, Nikah, 28; Darekutnî, *es-Sünen*, Beyrut, 1993, Nikah bölümü, hd. no. 142, 143; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut, 1992, VII, 302; İbn Hibban, *el-İhsân fî takrîbi Sahîbi İbn Hibbân*, (trt. İbn Belban el-Farisî - thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, X, 10.

12 Beşir Nasr, *Davâbitü'r-rivâye*, s. 318-319.

larının cemedilmesi mümkün olmayan ihtilaflı hadislerdir. Bu durumda hadisler arasında nesh ve tercih söz konusudur. Tercih konuları ise, çeşitlidir.<sup>13</sup>

Burada özellikle Goldziher'in "hadîsin muhteviyatı ile sünnetin çelişmesi mümkündür" ifadesiyle hadislerin sonradan teşekkül ettirildiğini ima ettiği vurgulanmalıdır. Çünkü ona göre sünnet, -Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîs olmasa da- ilk müslüman cemaatin ortaya koyduğu uygulamalardır. Buna uygun olarak sünnetin Hz. Peygamber'e dayandırılması düşünülemez. Ancak hadîs denilen olgu Hz. Peygamber'e izafe edilen şifahî sözlerdir. Burada hadîsin Hz. Peygamber'le ilgisinin kabul edildiği izlenimi verilmektedir; ama hadislerin 150 yıla yakın şifahî olarak nakledildiğinin kabul edilmesi, fikhî ve itikadî fırkaların birbirinin görüşünü bastırmak için hadîs uydurduklarının mutlak olarak ifade edilmesi, Goldziher'in hadislerin sonradan uydurularak Hz. Peygamber'e nispet edildiğini benimsediğini göstermektedir.

Bu noktada şu hususun altı çizilmelidir: Goldziher, sünnetin ilk müslüman cemaatin uygulamaları için kullanılmasını, "onun Hz. Peygamber'le ilgisinin bulunmadığı" şeklinde anlayarak zihninde bir karışıklığa sebep olmuştur. Elbette sünnet kelimesi sahabe uygulaması, tabiiun uygulaması hatta devlet başkanlarının uygulaması için kullanılmıştır. Ancak bu hiçbir zaman sünnetin Hz. Peygamber'in uygulamaları için kullanılmadığını göstermez. Her iki durumu en güzel gösteren örnek İbn Şihab'ın hadîs tedvinine başladığı sırada ortaya koyduğu tavidir. İbn Şihab'a göre hem Hz. Peygamber'den gelenler hem de sahabeden gelenler sünnettir, sünnet içinde mütalaa edilmelidir. Hatta bu rivayette Hz. Peygamber'den gelen sünnetlerin diğerlerine bir önceliği olduğu da açıkça görülmektedir.<sup>14</sup>

Goldziher'in yine hadîs ve sünnetin farklı şeyler olduğu konusunda delil olarak kullandığı Abdurrahman b. Mehdi'nin sözüne gelince şunları söylemek mümkündür: Abdurrahman b. Mehdi, Süfyan'la ilgili sözüyle onun fakih olmayıp muhaddis olduğunu; Evzaî ile ilgili sözüyle onun muhaddis olmayıp fakih olduğunu; Malik'le ilgili sözüyle de onun hem muhaddis hem de fakih olduğunu kastetmiştir. Dolayısıyla burada sünnet bilinen anlamıyla değil, başka anlamda kullanılmıştır.<sup>15</sup> Ebu Yusuf'un *sahibu hadîs ve sünne* şeklinde tavsif edilmesini de bu manada anlamak mümkündür. Bununla birlikte hadîs ve sünnetin farklı anlamda kullanıldığı örnekleri "rivayet uzmanlığı ve bid'at karşıtlığı"

13 Beşir Nasr, *Davâbitu'r-rivâye*, s. 320.

14 Hatib el-Bağdadî, *Takyîdu'l-ilm*, (thk. Yusuf el-İş), 1988, s. 106; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, (thk. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyri), Riyad, 1996, I, 332.

15 Beşir Nasr, *Davâbitu'r-rivâye*, s. 321.

şeklinde anlamak da mümkündür. Dolayısıyla bu örneklerde hadîs ve sünnetin, birbirine muhalif iki terim olmaktan ziyade farklı anlamda kullanılan iki terim oldukları söylenebilir.

Sonuç olarak Beşir Nasr'ın Goldziher'i eleştirisinde tamamen usûle dayandığını söylenebilir. Beşir Nasr, Goldziher'in en önemli iddiası olan hadîs ve sünnetin ayrı oluşlarının aslı olmadığını ve Abdurrahman b. Mehdi'nin sözü çerçevesinde de sünnetin farklı anlamlarda kullanılabileceğini ortaya koymuştur.

### J. Schacht

Schacht'ın<sup>16</sup> sünnetle ilgili görüşlerini incelemeye önce onun İslam dini, Peygamber ve hukukla ilgili temel görüşlerini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu arka plan sünnetle ilgili yaklaşımlarını anlamayı da kolaylaştıracaktır. Buna göre Schacht, konuyla ilgili görüşlerini *Introduction to Islam* adlı eserinde şöyle ifade eder:

“İlk yüzyılın büyük bir kısmında teknik anlamıyla İslam Hukuku tabiri vücut bulmamıştı. Peygamber zamanında olduğu gibi hukuk, din sahasının dışındaydı. Özel davranış ve münasebetlerle ilgili dinî ya da ahlâkî bir pürüz söz konusu olmadıkça hukuk meselesi müslümanları pek o kadar alakadar etmemiştir.”<sup>17</sup>

M. A'zamî, bu ifadelerin Schacht'ın görüşlerinin esasını oluşturduğu kanaatinde. O, bu ifadeleri şöyle yorumlar:

“Schacht'ın yazdıklarının özü ve mihveri işte bu görüştür. Şeriat ya da Hukuk dinin dışında bir şey olunca Peygamber onunla alakadar olmadığına, sahabe ve tabiundan ilk müslümanlar da cüzî bazı konular hariç bu sahada kayda değer bir şey ortaya koymadığına göre bu konuda herhangi bir çaba olmaması gerekir. Eğer varsa onlar da o zamana has geçici hususlardır. Buna göre kaynaklarda yer alıp da Peygamber'in ve ondan sonra gelen sahabe ve tabiun neslinin müctehidlerinin teşri' sahasındaki kesif gayretlerinin ürünleri yalan ve uydurma olmalıdır.”<sup>18</sup>

16 1902 yılında doğan Schacht önemli bir Alman müsteşriki olup özellikle İslam hukuku ve hadîs alanında ün yapmıştır. Batılılar açısından Goldziher'in hadiste yaptığı devrimi, Schacht İslam hukukunda yapmıştır. En önemli iki eserinden biri *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*; diğer ise *Introduction to Islamic Law*'dır. Ayrıca hadîsle ilgili birçok makalesi de bulunan Schacht 1969'da ölmüştür.

17 Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, (çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener), Ankara, 1977, s. 30.

18 A'zamî, “Müsteşrik Schacht ve Nebvî Sünnet”, *Oryantalistik Yaklaşım İtirazlar* içinde (çev. M. Emin Özaşar), Ankara, 199, s. 38.

Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı meşhur eserinde araştırmalarında kendisine öncülük eden Goldziher ve Margoliouth'un hicretin ilk bir buçuk asrı içinde hadîs ve sünnet terimleri hakkında ulaşılmış oldukları sonuçları kabul ettiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Bilindiği gibi Margoliouth *The Early Development of Islam* adlı kitabında Hz. Peygamber'den sonra ilk İslam cemaatinin uyguladığı sünnetin hiç de Hz. Peygamber'in sünneti olmayıp Kur'an vasıtasıyla ta'dile uğrayan İslam öncesi Arapların örfü olduğunu ve sonraki nesillerin bu örfü normatiflik ve otorite sağlamak amacıyla "Peygamber'in sünneti" kavramını geliştirdiklerini iddia etmişti.<sup>20</sup>

Schacht da buna dayanarak Şafî'ye kadar "Peygamber'in sünneti" kavramının olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre klasik İslam hukuk teorisinde sünnet, Hz. Peygamber'in model davranışı olarak tanımlanır. Oysa bu, Şafî'nin kelimeyi kullandığı anlamdır. Şafî, "sünnet" ve "Peygamber'in sünneti" kavramlarının eşanlamlı olduğunu benimsemiştir. Oysa sünnet, kesin olarak örften başka bir şeyi ifade etmez.<sup>21</sup> Dolayısıyla Şafî'ye kadar sünnet, "Peygamber'in sünneti" anlamında değil, örf olarak, yani toplumun uygulamaları (*living tradition*) anlamında kullanılmaktaydı. İlk olarak Şafî, "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramını İslam hukuk teorisine sistemli bir şekilde sokup bu kavrama dayanarak hadîslere üstün bir mevki sağlamıştır. Schacht'a göre Şafî'den önceki fakihlerin nazarında sünnetin mutlaka Peygamber'le alakalı olması şart değildir. Sünneti "Peygamber'in model davranışı" olarak ilk ta'rif eden Şafî'dir. Dolayısıyla Şafî, Peygamber'in sünnetini ondan nakledilen hadîslerle özdeşleştirmiştir.<sup>22</sup>

Schacht'a göre sünnet esas itibariyle hukukî bir ifadeden ziyade siyasetî bir anlam içermektedir. O, halifenin siyaset ve idaresini göstermektedir. İlk iki halife, Ebu Bekir ve Ömer'in idarî davranışlarının temüllere bağlı kalarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi, muhtemelen hicrî 23 yılında Ömer'e bir halef tayin edildiği zaman ortaya çıkmıştır. Üçüncü halife Osman'ın hicrî 35 yılında öldürülmesine yol açan siyaseti karşısındaki hoşnutsuzluk, onun seleflerinin siyasetinden ve zimnen Kur'an'dan ayrılması şeklinde bir suçlama halini almıştır.

19 Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950, s. 58.

20 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul, 1992, s. 65.

21 Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 58. Böyle bir yorum için bkz. M. Akram Rana, "Usul al-Fiqh and American Scholarship", s. 17; a. mlf. "Eouro-American Orientalists' Analysis of Muslim Legal Theory", *Hamdard Islamicus* (1996) XIX: 4, s. 56.

22 Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 80.



“Peygamber’in sünneti” tabiri, bu münasebetle ortaya çıkmış olup henüz herhangi bir müspet kaideler sınıfı ile aynı değildir.<sup>23</sup>

Netice itibariyle “Peygamber’in sünneti” daha sonraları ortaya çıkmış bir kavramdır ve ilk dönem müslümanları için sünnet, bizzat müslümanların uygulamasını ifade etmektedir. Schacht, sünnetin müslümanların uygulaması olduğunu delillendirmek için Medinelilerin, Iraklıların ve Suriyelilerin, sünneti bu manada kullandıklarını iddia eder.<sup>24</sup> Schacht, Medinelilerin, Iraklıların ve Suriyelilerin kullandığı sünneti “eski hukuk ekollerinin yaşayan geleneği” olarak adlandırmıştır. Çünkü ona göre “amel”, “el-emru’l-muctema’ aleyh”, “sünnet-i maziye” gibi kavramları adlandırmak için yerli bir kavram bulunmamaktadır. İşte bu ekollerin “yaşayan geleneği” düşüncesi hicrî ikinci yüzyıl boyunca eski ekollerde hukukî doktrinin gelişmesine hakim olmuştur.<sup>25</sup>

Schacht’ın sünneti bu manada tanımlamasının en önemli sonucu hadislerin bütünüyle uydurma olduğudur. Ona göre isnadlar geriye doğru oluşan bir eğilime sahiptir. Bir tâbiî, bir sahabiye ve sonuçta Peygamber’e isnad ederek sistem oluşturmuştur. Schacht, hukukun temel kaynakları arasında Peygamber’in sünnetine vurgu yaparak bu geriye doğru işleyen süreç için motivasyon sağlayanın Şafiî olduğunu kabul etmiştir. Schacht’ın araştırmalarının sonuçları hemen hemen İslam hukukunun tarihsel olarak geçerli bir kaynağı olan Peygamber’in tam bir inkarına varır: Peygamber’den nakledilen her hukukî hadis, daha sonraki bir tarihte formüle edilen hukukî bir doktrinin uydurulmuş bir ifadesi olarak kabul edilmelidir.<sup>26</sup>

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür:

- a- Sünnet, kesinlikle örf ve uygulama anlamındadır.
- b- Sünnetin Peygamber’in sünnetiyle bir ilgisi yoktur. Sünnet, ilk müslüman cemaatin uygulaması, yaşayan geleneğidir.
- c- Sünnetin bu şekildeki anlamının delili, eski hukuk ekollerinin onu bu şekilde kullanmasıdır.
- d- Bu sünnet anlayışı Şafiî’ye kadar devam etmiş, Şafiî *Peygamber’in sünneti* kavramını ortaya atmış ve bunu İslam hukuk teorisine sokmuştur.

23 Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 28.

24 Bkz. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 61-77.

25 Bkz. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 58; krş. a. mlf. *İslam Hukukuna Giriş*, s. 40.

26 Jane Dammer McAuliffe, *Qur’anic: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, s. 22. Krş. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 41-43.

Schacht'ın görüşlerine hem oryantalistler hem de müslüman araştırmacılar tarafından birçok eleştiri getirilmiştir. Onların bir kaçını inceleyelim.

Schacht'a yönelik en önemli eleştirilerden birini Kahire'deki Fransa Enstitüsü üyelerinden ve ABD'de Doğu Dilleri Bölümü hocalarından olan M.M. Bravmann yapmıştır. Schacht ile ilgili eleştirilerini ortaya koyduğu eserinin adı ise *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*'dir.

Bravmann'a göre, ilk metinlerde geçen *sîret* kelimesi *sünnetle* müte-radiftir. Bu önemlidir, çünkü ilgili metinlerde geçen *sîret* kelimesi erken dönemde "Peygamber'in sünneti"nin varlığına işaret etmektedir. Bu sebepten olacak ki, Schacht gibi erken dönemde bu tabirin bulunamayacağını ileri sürenler *sîret* kelimesine "biyografi=life-history" anlamını vermişlerdir.<sup>27</sup>

Rivayete göre Abdurrahman b. Avf, Hz. Ali ve Osman'a Kur'an'a, Peygamber'in sünnetine ve ilk iki halifenin uygulamalarına (siret veya fiil) göre hareket edip etmeyeceğini sormuştur. Hz. Ali de cevabında ilk iki halifenin uygulamalarına göre hareket etmeyeceğini belirtmiştir.

Bravmann, yukarıda sözü geçen Hz. Ali ve Osman'ın halife seçimiyle ilgili Abdurrahman b. Avf'ın soru sorma olayının "Peygamber'in sünneti" tabirinin o dönemde var olup olmadığı sorununa önemli bir cevap teşkil edeceğini belirtir. Mezkur rivayette "Peygamber'in sünneti" açıkça geçmektedir. Ancak bu Schacht'a göre uydurmadır. Bununla birlikte Bravmann soru sormakla ilgili olayın farklı varyantlarının incelenmesi gerektiğini ifade eder.<sup>28</sup>

Bilindiği gibi Hz. Osman, hilafeti döneminde çeşitli uygulamalarından dolayı eleştirilmiştir. Hz. Osman'a karşı eleştirilerin yükseldiği bir zamanda Kûfe'de kurrânın lideri olan Ka'b b. Abdah Hz. Osman'a şöyle der:

"Sen şura konusunda Peygamber'in *sîretine* muhakkak uyacağına ve onu eksik yapmayacağına dair Allah'a söz vermiştin. Şuranın gerektirdiği şekilde hareket edersen mü'minlerin idaresi ancak senin hakkın olur."<sup>29</sup>

Rivayetten anlaşıldığı üzere genel olarak kabul edildiği gibi Peygamber'in davranışları *sünnet* olarak değil, *sîret* olarak adlandırılmıştır.<sup>30</sup>

27 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden, 1972, s. 125.

28 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 125.

29 Bkz. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 125.

30 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 126.

Bravmann'a göre sünnet yerine sîret kelimesinin kullanılması "Peygamber'in sünneti" tabirinin sonradan uydurulduğuna dair iddiayı çürüten önemli bir delildir. Çünkü sünnet ile sîret müteradiftir.

Bravmann, konuyla ilgili olarak Şafî'nin *Kitabu'l-umm* adlı eserinden naklettiği bir metni inceler. Metinde şu ifadeler geçer:

"Bu, Taif ve diğer şehirlerle ilgili Resulullah'ın *sünneti* ve *sîretin*den mahfuz ve meşhur olan hükümdür. Sonra bu hüküm müslümanlar tarafından devam ettirilmiştir. Ashab da selef-i salihîn de bu hükmü uygulamışlardır."<sup>31</sup>

Bravman burada "Resulullah'ın sünneti ve sîretinden mahfuz ve meşhur olan hüküm" ifadesinden ilk dönemde "Peygamber'in sünneti" tabir ve anlayışının var olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre bu ifadede önemli bir sıfat olan "mahfuz= zihinde iyi korunmuş, ezberlenmiş" kelimesi "Peygamber'in sünneti"nin varlığına zorunlu olarak atıfta bulunur. Çünkü bu kelime, olayın raviler tarafından gözlemlendiğini ve dikkatli bir şekilde nakledildiğini ifade eder.<sup>32</sup>

Bravmann bu argümandan başka "Peygamber'in sünneti" tabir ve anlayışının erken dönemde var olduğuna dair başka örnekler üzerinde de durmuştur.

Bravmann'a göre İbn Hişam'ın kaydettiği bir rivayette bizzat Hz. Peygamber'in kendi uygulamaları için sünnet kelimesini kullandığı görülmektedir. İbn Hişam'ın rivayeti şöyledir:

"İbn İshak şöyle der: Bana ulaştığına göre Resulullah Hamza b. Abdulmuttalib'i arayarak çıktı. Onu vadinin ortasında karnı ciğerine kadar yarılmış ve işkence edilmiş buldu. Bana Muhammed b. Ca'fer, Resulullah'ın gördüğü olay üzerine şöyle buyurduğunu anlattı: Safiyye üzülmeseydi ve benden sonra bir sünnet olmasaydı, onu yırtıcı kuşların karınlarına ve kuşların kursaklarına terkederdim."<sup>33</sup>

Bravmann'a göre A. Guillaume "lev la..." ile başlayan cümleyi şu şekilde yorumlamıştır: "Bu hadis –şayet sahihse- Peygamber'in yaptığı her fiilin gelecek nesiller için bir örneklik teşkil edeceğinin farkında olduğunu gösterir. Bununla birlikte son cümlenin metne ilave edilmesi de mümkündür." Bravmann'a göre böyle bir tahmin, Peygamber'in sünneti anlayışını sonraki fikhî gelişmelerin bir ürünü kabul edenler için anlamlıdır. Oysa Bravmann, böyle bir anlayışı kabul etmenin

31 Bkz. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 129.

32 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 130.

33 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 159.

mümkün olmadığını belirtir. Çünkü İbn Hişam'ın metninde geçen sünnet tabiri, Peygamber'in bizzat kendisine de uygulanabilecek olan kadim Arap düşüncesini yansıtmaktadır. Bravmann büyük Şair Tarafte'nin amcası Mutelemmis'in, bir şiirinde kendisiyle ilgili aynı ifadeyi kullandığını ifade eder:

“Böylece benden sonra kendisine uyulacak bir *sünnet* miras bırakacağım.”

Bu düşünceye göre başlangıçta bir kişi tarafından tesis edilen bir uygulama (yani sünnet) daha sonra başkaları tarafından devralınan bir uygulamaya dönüşmektedir. Hem Hz. Peygamber'in sözünde hem de Mutelemmis'in şiirinde sünneti ortaya koyan şahsın, bu gerçeğin bilincinde olduğu anlaşılmaktadır. Yani şahıs bilinçli olarak bir uygulama ortaya koymakta ve bu uygulama sonraları topluma mâl olmaktadır. Aksine düşünüldüğü gibi sünnet kaynağı belirsiz, anonim bir örf anlamına gelmemektedir.

Bravmann, yukarıdaki rivayetlerle benzerlik arzeden başka hadisler üzerinde de durmuş ve bunların “Peygamber'in sünneti” anlayışını ima ettiğini ifade etmiştir. Buharî'nin naklettiği bir hadis buna işaret etmektedir:

“Ümmetime meşakkat verecek olmasaydım, Allah yolunda çıkan hiçbir seriyyeden geri kalmazdım. Allah yolunda savaşp öldürülmeyi sonra tekrar diriltip öldürülmeyi sonra tekrar diriltip öldürülmeyi isterdim.”<sup>34</sup>

Bu rivayetin başka bir varyantı *Muvatta*'da geçmektedir. Burada Ebu Hureyre'den nakledilen hadis şöyledir:

“Ümmetime meşakkat verecek olmasaydım, Allah yolundaki hiçbir seriyyeden geri kalmazdım. Fakat ben onları bindirecek binek bulamadım; onlar da bundan sonra binecek vasıta bulamaz. Benden sonra benim gibi her sefere çıkamamak onlara ağır gelir. Halbuki Allah yolunda savaşp öldürülmeyi...”<sup>35</sup>

Bravmann'a göre bu rivayetlerde geçen “lev la en eşukka ala ümmetî...” şeklindeki şart cümlecığı aslında “lev lâ en yekûne (tekûne) sünne” anlamına gelmektedir. Rivayetlerdeki düşünceyi şu şekilde izah etmek mümkündür: Peygamber'in istisnasız her sefere katılması ümmetin her şartta dinî bir görev, yani Peygamber'in sünneti olarak tüm seferlere katılmayı kabul etmesine sebep olacaktır. Rivayetlere göre Pey-

34 Buharî, İman, 26.

35 Muvatta, Cihad, 40.

gamber'in ümmetine meşakkat verecek böyle bir sünneti düşünür ve bunun oluşmasından kaçınmak için kendini birkaç seferle sınırlar. Hadislerin devamında işaret edildiği gibi ümmete dair zorluk onların zorunlu olan savaş teçhizatını tedarik etmede karşılaşacakları zorluktur. Peygamber'in bu zorluktan kaçınma isteği, hadîste sarîh bir şekilde ifade edilmiştir. Ancak bu zorluğun altında yatan sebep, yani bu uygulamanın normatif özelliği sarîh bir şekilde ifade edilmeden bırakılmıştır. Bununla birlikte "bir sünnet oluşturmama" fikrinin lafzî olarak ifade edilmeyişi hiçbir şeyi değiştirmez. Zira böyle bir fikir rivayetlerin bütününden kolayca anlaşılmalıdır.<sup>36</sup>

Bravmann son olarak Schacht ve Margoliouth gibi oryantalistler tarafından sünnet kelimesinin "örf" olarak anlaşılmasını inceler. Schacht ve Margoliouth'a göre sünnetin temel anlamı "işlek yol=the beaten track" demektir. Bu da sünnetin "toplumun örfü" anlamına geldiğini gösterir. Bu örf belirli bir kişi tarafından tesis edilen ve sonradan toplumun örnek alıp uyguladığı uygulamalar anlamına gelmemektedir. Sünnetin "belirli bir kişi tarafından tesis edilen uygulama" şeklindeki anlamı sonraki gelişmelerin ürünüdür.<sup>37</sup>

Bu anlayışa göre, "Peygamber'in sünneti" tabirinde olduğu gibi belirli bir kişiye nispet edilebilecek sünnet fikri düşünülemez. Sünnet örf anlamına gelip anonimdir, kaynağı belirsizdir.

Oysa Bravmann, sünnetin ilk ve temel anlamının "belirli bir kişi veya bir grup tarafından tesis edilen uygulama" olduğu görüşündedir. Bununla birlikte o, "belirli bir kişi veya bir grubun tesis ettiği uygulama" anlamındaki sünnetin zamanla "toplumun örfü, uygulamaları"na dönüştüğünü ifade eder. Araçlar "belirli bir kişi tarafından tesis edilen" sünnetin sonradan "toplumun örfü"ne dönüşmesinin tamamen bilincindedirler. Sünnetin bu temel anlamı şair Lebid b. Ebi Rebi'a'nın şiirinde dile getirilmiştir:

"Ataların, kendileri için *sünnet* koyduğu topluluk;  
Ve her kavmin bir *sünneti* ve o *sünnetin* bir koyucusu vardır."

Bu satırlar *senne* fiiliyle genel-geçer uygulamaların bilinçli ve maksatlı tesis edildiğine dair fikri güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Bu şiir aynı zamanda *senne* fiilinin yanısıra *sünnet* kelimesiyle de sünnetin temel anlamının "tesis edilmiş uygulama" olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Lebid, burada kabilesinin mevcut uygulamasını atalarının tesis ettiği sünnete dayandırmıştır.<sup>38</sup>

36 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 172.

37 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 151.

38 Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 165.

Bravmann'ın ortaya koyduğu bu örneklerin hepsi “Peygamber’in sünneti” tabir ve anlayışının tâ başlangıçtan beri var olduğunu göstermektedir.

Schacht'ı eşiştiren diğér araştırmacılarından biri olan Zafer İ. Ensari de, *Islamic Juristic Terminology Before Şafî'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa* adlı makalesinde müsteşriklerin bazı görüşlerini ilk dönem literatürünü, özellikle Kufe ekolünü dikkate alarak incelemiştir. Bu makalede önce *Peygamber'in sünneti* tabiri etrafındaki tartışmalar üzerinde durarak bu tabirin erken dönemde varlığını ispat etmeye çalışır; sonra sünnet kelimesinin Peygamber'e nispet edilmeksizin mutlak olarak kullanıldığında ne ifade ettiğini sorarak buna cevap arar. Şimdi onun düşüncelerini izleyelim.

Ensari'ye göre sünnetin anlamını tespit etmekle ilgili güçlük onun farklı anlamlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bazen sünnetin, Hz. Peygamber'in veya sahabenin sünnetini ya da onların sünnetinden çıkarılan bir ilkeyi işaret edip etmediği çok açık olmamaktadır.

Daha sonra Ensari, İslam düşüncesini şekillendirmede önemli bir rol oynayan kavramın Allah'ın sünneti değil, Peygamber'in sünneti olduğunu vurgular. Ona göre Peygamber'in sünneti tabirinin Kur'an'da olmayışı dikkat çekmektedir. Bu durum, mezkur tabirin geç bir icad olduğunu çağrıştırmaktadır, ancak bu görüş tamamen yanlıştır. Tabirin dalları ve kollarının tedricen gelişmesi tabii olmalıdır, fakat onun temeli ve özü bizzat Kur'an'da yer almaktadır. Zira Kur'an Peygamber'in davranışını örnek davranış olarak tavsif etmiştir.<sup>39</sup>

Bu noktada Ensari, Peygamber'in sünneti tabirinin erken kullanımları üzerinde durur. *Peygamber'in sünneti* tabirinin kullanılmasıyla ilgili dört delile değinir:

a-*Peygamber'in sünneti* Hz. Ömer'in bir sözünde kullanılmıştır.

b-Hz. Ömer'in vefatından sonra Abdurrahman b. Avf'ın hilafete aday olan Hz. Osman ve Ali'ye yönelttiği suallerde bulunmaktadır.

c-Hasan el-Basri'nin Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektupta geçmektedir.

d-Harici lider Abdullah b. İbâd'ın Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektupta geçmektedir.<sup>40</sup>

Ensari'ye göre Peygamber'e atıfla sünnet kelimesi kullanıldığında onun anlamı açıktır. Bununla birlikte sünnet kelimesi mutlak olarak

39 Zafer İ. Ensari, “Islamic Juristic Terminology Before Şafî'i”, *Arabica* (1972) 19, s. 262.

40 Zafer İ. Ensari, “Islamic Juristic Terminology Before Şafî'i”, s. 262-264.

kullanıldığında güçlük çıkmaktadır. Gerçekte sünnet teriminin farklı kullanımları onun farklı anlamlara gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu terim, sonradan sadece Peygamber'in sünneti ifadesini kazanma sürecine girmiş olmasına rağmen henüz bu süreç, ikinci asrın ikinci yarısının ilk kısmında bilinen neticeye ulaşamamıştır.

Ensarî ikinci asırda da sünnet teriminin Peygamber'e atıfla kullanıldığını ortaya koyar. Ona göre Malik sünnet terimini çok sık kullanmaktadır, ancak Peygamber'in sünneti tabiri eserinde çok az bulunmaktadır. Evzâi'de olduğu gibi Malik'te de bu ifadenin nadir kullanılması onun zorunlu olarak Peygamber'in sünneti ifadesini onaylamadığı anlamına gelmez. Böyle bir görüşün yanlışlığı *Muvatta'*yı gelişigüzel okumakla bile ortaya konulabilir. Zira orada Hz. Peygamber'den yaklaşık 822 hadis nakledilmiştir. Malik'in Hz. Peygamber'den naklettiği "Ben sünnet olsun diye unuttur veya unutturulurum"<sup>41</sup> şeklindeki rivayet çok önemli olup Malik'in Peygamber'in sünnetine dair görüşüne ışık tutmaktadır.<sup>42</sup>

Ensarî aynı şekilde Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin eserlerinde de Peygamber'in sünneti tabirinin kullanıldığını belirttikten sonra şu soruyu sorar: İlk dönem literatürde Peygamber'in sünneti tabirinin kullanımına dair bir sürekliliğin bulunduğunu tespit etmiş oluyoruz. Bununla birlikte sünnet, mutlak olarak kullanıldığında neyi ifade etmektedir?

Ensarî, sünnetin mutlak olarak kullanılmasını çeşitli başlıklar altında inceler. Ona göre mutlak olarak sünnetin Kur'an'la birlikte kullanıldığı durumlar vardır. Burada sünnetin Peygamber'in sünnetine atıfta bulunduğu açıktır. Sünnet ve sîretin birlikte kullanılmasında da –her ne kadar açık olmasa da– Peygamber'in sünnetine işaret olduğunu söylemek mümkündür. Sünnet bazen hadis ve sünnet ikilisi olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'den veya sahabeden kuşaktan kuşağa nakledilen ya da birkaç örnekte olduğu gibi dolaylı olarak sahih sünnetten çıkarılan ve icma tarafından tasdik edilen toplumda tesis edilmiş bir norm anlamına gelmektedir. Malik'te sünnetin kullanımı Medine amelî anlamına geldiği gibi Medinelilerin icmaı anlamına da gelmektedir. Sünnetin ihtihada karşı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Son olarak sünnet ikinci asırda klasik İslam fikhındaki anlamıyla "farz değil, tavsiye edilen" manasında da kullanılmıştır.<sup>43</sup>

Biz burada sadece bu tür kullanımlara işaret etmek ve Ensarî'nin bunlara ilk döneme dair metinlerle örnekler verdiğini belirtmekle yetinmek istiyoruz.

41 Malik, *Muvatta'*, Sehv, 2.

42 Zafer İ. Ensarî, "Islamic Juristic Terminology Before Şafi'i", s. 269.

43 Zafer İ. Ensarî, "Islamic Juristic Terminology Before Şafi'i", s. 271-277.

Ensarı'nın görüşleri hakkında kısaca şunları söylemek mümkündür:

a- *Peygamber'in sünneti* tabiri erken dönemden itibaren sürekli bir şekilde kullanılmıştır.<sup>44</sup>

b- İlk dönemde sünnet terimi Peygamber'le birlikte kullanıldığı gibi mutlak olarak da kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde sünnet teriminin sadece *Peygamber'in sünneti* anlamını kazanma süreci hızlanmıştır.

c- İlk dönemde mutlak olarak kullanılan sünnet terimi çeşitli manaları ifade eder olmuştur. Bu çeşitlilik bizzat sünnetin ifade ettiği manalardan kaynaklanmaktadır. Örneğin sünnet ichtihadın karşıtı olarak kullanıldığı gibi Hz. Peygamber veya sahabenin sünnetinden çıkarılan bir kural için de kullanılmaktadır. Bu noktaya aşağıda görüleceği gibi A'zamî de işaret etmiştir. Sünnetin bu farklı kullanımlarının şu açıdan önemli olduğunu düşünüyoruz: İlk dönem sünnet teriminin bazı kullanımlarından yola çıkarak sünneti aktüelleştirme, yeniden tanımlama girişimleri bulunmaktadır. Bu girişimlerde Hz. Peygamber'in sünneti dediğimiz şey buharlaşmaktadır. Sonuçta Hz. Peygamber'in sünnetinin otoritesi yerine başka otoriteler ikame edilmektedir. Oysa ilk dönem metinlerinde görülen farklı sünnet kullanımlarının hiç biri, sabit olmuş bir Peygamber sünneti varken onun karşısında başka bir sünnet tesis etmeyi çağırılmamaktadır. Elbette o dönemde birinin sünnet olarak kabul ettiğini başka biri sünnet olarak kabul etmemiştir. Bunun sebepleri de yine o döneme has olarak kabul edilmelidir.

A'zamî de konuyla ilgili görüşlerini Schacht'a cevap sadedinde yazdığı *On Schacht's Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı eserinde serdetmiştir.

A'zamî'nin belirttiğine göre Schacht, ilk sünnet anlayışının eski fıkıh ekollerinin anladığı “yaşayan gelenek” olduğunu söylemiştir. Bu yaşayan gelenek de örf veya üzerinde ittifak edilen ameldir. Bu kavramın Peygamber'in hayat tarzıyla (sünnetiyle) hiç bir alakası yoktur.<sup>45</sup>

A'zamî'ye göre sünnet kelimesi İslam öncesi dönemden itibaren yol, kanun, model veya yaşam tarzı anlamında devamlı kullanılmıştır. “Pey-

44 Hadîslerin sonradan uydurulduğunu iddia eden oryantalistlere Zafer İ. Ensarı başka bir çalışmada detaylı cevap vermiştir. Özellikle Schacht, hadîslerin uydurma olmasına erken devir veya kitapta olmayan bir hadîsin sonraki dönem veya kitapta olmasını delil göstermiştir. Zafer İ. Ensarı ise buna “önceki kitaplarda mevcut olan birçok hadîs sonraki eserlerde bulunmamaktadır” diyerek cevap verir. Detaylı örnekler için bkz. “The Authenticity of Traditions: A Critique of J. Schacht's Argument E Silentio”, *Hamdard Islamicus*, (1984) VII: 2, s. 51-59.

45 A'zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünneti*, (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul, 1996, s. 45.



gamber'in sünneti" tabiri, Allah müslümanlara Peygamber'e itaat etmelerini ve onun hayatını kendilerine model olarak almalarını emrettiği zamandan itibaren Peygamber'in hayatı boyunca kullanım sahasına girmiştir. Bu deyim bizzat Hz. Peygamber tarafından da kullanılmıştır.

Sünnet kelimesinin fıkhu'l-hadîs literatüründe münhasıran Peygamber'in sünneti anlamında kullanılmadığı da görülmektedir. Hz. Ömer'in sünneti, müslümanların sünneti, Hubeyb'in sünneti, kadınların sünneti, mütelainin sünneti, namazın sünneti, i'tikafın sünneti, falancanın sünneti şeklinde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca sünnet kelimesi Peygamber tarafından ifade edilmemiş veya yapılmamış olsa bile bazen onun sözlerinden ya da fiillerinden çıkarılan sonuçlar için de kullanılmıştır.<sup>46</sup>

Sünnetin farklı anlamlarda kullanıldığını tespit eden A'zamî, Schacht'ın Medine ameline dayanarak sünneti onunla özdeş görmesini, dolayısıyla onda Peygamber'e hiç bir atfın olmadığını ve sünnetin Peygamber'le hiç bir ilgisinin bulunmadığını söylemesini eleştirir. Zira Peygamber'in, herkesin üzerinde bağlayıcı bir otoritesi vardır.

A'zamî'ye göre Medine ameli geleneksel olarak çoğu alimlerin gözünde özel bir konuma sahiptir. Çünkü Hz. Peygamber Medine'ye yerleşmiş ve İslam'ın fiilen uygulanması burada gerçekleşmişti. Genel olarak söylemek gerekirse, Hz. Peygamber'in sünnetinde olduğu gibi Kur'an'daki bütün hukukî kurallar ilk defa Medine'de uygulamaya konulmuştu. Bu itibarla Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan bir kanunun nesilden nesile devam eden uygulamasında Peygamber zamanında Medine'de başlayan tatbikatın elbette önemi büyüktür. İşte bu gerçek, İslam'ın Medine'deki ilk dönemlerinde başlayan uygulamalarına özel bir ayrıcalık sağlıyordu. Sadece bir ravinin Hz. Peygamber'den naklettiği hadîs eğer Medine'deki mevcut uygulamaya ters düşüyorsa, Medine ameli tercih edilmekteydi. Bundan dolayı mesela Ebu Yusuf, sağlam kabul ettiği görüşlerin Medine ameline aykırı olduğunu öğrendiğinde birçok görüşünden vazgeçmişti.

Bununla beraber Medine amelinin bütünü Hz. Peygamber ya da raşid halifeler zamanındaki orijinal haliyle kalmamıştır. Birinci asrın sonunda ya da ikinci asrda ortaya çıkan uygulamalara "sonradan ortaya çıkan amel (el-amelu'l-müteahhir)" denilmiştir. Ayrıca bir de "istidla- le dayalı amel" türü bulunmaktadır. Bu iki uygulama türü Medine'de mevcuttu, ancak diğer mezheplerce kabul edilmemişti. Bazı Malikîler bile bu amellere özellikle Hz. Peygamber'den gelen sünnetlere tezat teşkil ediyorsa bağlayıcı olarak bakmıyorlardı.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> A'zamî, *İslam Fıkhu ve Sünnet*, s. 49.

<sup>47</sup> A'zamî, *İslam Fıkhu ve Sünnet*, s. 76.

A'zamî bu noktada Schacht'ın aksine Malik ve Medinelilerin, Evzaî'nin, Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcı olarak kabul ettiklerine dair örnekler sunmuştur. A'zamî, hemen hemen Schacht'ın verdiği her örneği değerlendirmiş ve hataya düştüğü noktaları göstermiştir. Ancak bunları burada zikretmek makalenin boyutlarını aşmaktadır.

Sonuç olarak A'zamî'nin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

a- A'zamî, ilk dönem metinlerde sünnetin çeşitli anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. Sünnetin sözlük anlamı, bu tür anlamlar için müsait gözükmektedir. Bu şu açıdan önem arz etmektedir: Sünnetin ilk dönem metinlerde çeşitli anlamlarda kullanıldığı doğrudur. Ancak bu, Hz. Peygamber'in sünnetine karşı veya ona üstün bir konumda kullanılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünneti gibi bağlayıcılığı yoktur.

b- Medine amelinin Hz. Peygamber'in sünnetine karşı bir durumu değil, sosyolojik olarak bir ayrıcalığı vardır. Bu nokta da önemlidir. Zira Medine ameli Hz. Peygamber'in sünnetine karşı değil, hadîse yani haber-i vahide karşı tercih edilen bir metottur.

c- A'zamî de daha sonra göreceğimiz gibi Yasin Dutton'un amel-i nakli ve amel-i icthadî şeklinde yaptığı ayırımında olduğu gibi orijinal sünnet ve istidlale dayalı sünnet ayırımı yapmıştır.

d- A'zamî ilk dönem sünnet tartışmalarından yola çıkarak sünneti aktüelleştirmemiş, sadece ilk devir metinlerinde geçen sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'le hiç alakası olmadığı iddialarına cevap vermiştir.

#### G.H.A. Juynboll

Juynboll,<sup>48</sup> sünnetin tanımlanmasıyla ilgili düşüncelerini "Some New Ideas on The Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam" adlı makalesinde ortaya koymuştur. Kendi ifadesiyle yaptığı çalışma Schacht'ın fikirleriyle -isnadın kaynağı hakkında kendisinden farklı düşünse de- az veya çok örtüşmektedir.<sup>49</sup>

48 Hollandalı alim Juynboll, oldukça velud bir yazar olup hadîs konusunda birçok eseri ve makalesi bulunmaktadır. Juynboll'un belli başlı iki temel eseri vardır. Biri *The Authenticity of The Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* olup *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları* adıyla Salih Özer tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (Ankara, 2000) Diğeri ise yazarın hadîs incelemesine temel katkısı sayılabilecek olan *Muslim Tradition*'dir.

49 Juynboll, "Some New Ideas on The Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (1987) X, s. 99.

Juynboll, Bravmann'ın *The Spiritual Background of Early Islam* adlı çalışmasında cahiliye döneminde kullanılan sünnet kelimesinin, Peygamber'in hayatı boyunca ashabin fiil ve kuralları için kullanıldığı gibi kendisinin fiil ve kuralları için de kullanıldığını tespit ettiğini ifade etmekte ve kendi çalışmasının amacının İslam'ın ilk iki asrında sünnet kelimesinin gelişimiyle alakalı bir kronoloji ortaya koymak olduğunu belirtmektedir.

Kronolojiye geçmeden önce *Peygamber'in sünneti* kavramının Şafii'yle birlikte yerleştiğini söylemektedir. Ona göre Peygamber'in vefatından sonra *Ebu Bekir'in sünneti*, *Ömer'in sünneti* veya en etkili başka *Sahabilerin Sünneti* kavramları nadir de olsa ilk tarihî kaynaklarda kullanılmaktaydı. Ancak Osman'ın öldürülmesiyle isnad sistemi ortaya çıkmış ve hadis standart bir vaziyet almıştır. Hadis edebiyatının gelişmesiyle hızlı bir şekilde başkalarının ortaya koyduğu sünnetlerin önemi azalarak *Peygamber'in sünneti* anlayışının önemi artmıştır. Oysa Şafii'nin *Risale'sine* ve sonraki usûl-i fıkıh eserlerine aşına olan herkes, *sünnet* kelimesinin *Peygamber'in sünneti* anlamında kullanıldığını, oysa *sünnetin* üçüncü asırdan önce *Peygamber'in sünneti* olarak belirlenmediğini kolayca kabul edecektir. Kısaca üçüncü asırdan sonra *es-sünne*, *Peygamber'in sünneti* ile aynı şeydir. Dolayısıyla ilk kaynaklarda *sünnet* kelimesinin kullanımları çerçevesinde *es-sünnenin* Peygamber'in sünnetine eşit olduğunu müslüman alimler kadar kolay kabul etmek mümkün değildir.<sup>50</sup>

Daha sonra kronolojik olarak sünnetin kullanımlarını tespit eden Juynboll, Peygamber'in vefatından sonra sünnet kelimesinin hemen hemen aynı şekilde *İki Ömer'in Sünneti (Sünnetu'l-Ömereyn)*, *Ebu Bekir'in sünneti* ve *Ömer'in sünneti* ifadelerinde görüldüğü gibi raşid halifeler için kullanıldığını söyler. Yine Hz. Ömer'in karar vermek zorunda kaldığı durumlarda sırasıyla toplumdaki kişi ve kurumlara danıştığını söyleyerek bunları Allah'ın Kitab'ı, sonra muhacirler ve ensar, son olarak fethedilen toprakların halkı olarak belirler. Ona göre açıkça burada hiç bir şekilde sünnet kullanılmamaktadır. Başka bir örnek Hz. Ömer'in Sevad arazileriyle ilgili kararıdır. Juynboll, bunun şu anlama geldiğini söyler:

“Peygamber'in sünneti Ömer tarafından değiştirildiyse, bu durum, Ömer'in hayatı boyunca Peygamber'in sünnetinin hiç bir halde daha sonra ulaştığı otoriteye ulaşmadığını gösterir.”<sup>51</sup>

Hız. Ömer'in vefatından sonraki şura müzakerelerinde halife adayla-

50 Juynboll, “Some New Ideas on The Development of Sunna”, s. 98-99.

51 Juynboll, “Some New Ideas on The Development of Sunna”, s. 102.

rına *Allah'ın Kitab'ı, Peygamber'in sünneti* ve *Ebu Bekir ile Ömer'in sünnetini* takip edip edemeyeceklerine dair sorulan soru ve verilen cevaplar da kayda değerdir. Juynboll, bu örneklerde geçen sünnet kelimesinin daha sonra İslam hukukunda teknik bir terim haline gelen sünnetten farklı birşey olduğunu belirtir. Ona göre bu kelime dinî bir renk içermekten ziyade siyasî bir terim olarak gözükmektedir. Yine bu terim açıkça yerici bir bağlamda Osman'ın katilleri için *sünne cevr* (haksız bir yol) şeklinde kullanılmıştır.<sup>52</sup>

Siffin'de savaşan gruplar arasındaki hakem müzakerelerinde kullanılan “es-sünnetü'l-adiletü'l-cami'a ğayru'l-müferrika” ifadesi de dinî olmaktan ziyade politik bir anlama gelmektedir. “Ehli's-sünne ve'l-cema'a” ifadesi de kesinlikle Peygamber'in sünnetini temsil etmez. Bu ifadelerde geçen sünnet kelimesiyle Peygamber ve ashabı da dahil toplumun sünnetinin kastedildiğini söylemek mümkündür.

Benzer şekilde Juynboll, *es-sünnenin* kullanıldığı bazı örneklerde bunun münhasıran *Peygamber'in sünnetine* işaret etmediğini, toplumun veya yöneticilerin buna ortak olduğunu belirtir. Sonuç olarak şunu ifade eder:

“Hadis edebiyatı dışında ilk tarihî rivayetler, ilk Arap şiir ve nesrinde, sünnet kelimesi dar anlamda sadece Peygamber'le ilgili kullanılmamış, raşid halifeleri ve diğer yöneticileri de kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılmıştır.”<sup>53</sup>

Juynboll, daha sonra Şafii'nin Kur'an'dan sonra en önemli hukuk kaynağı olarak Peygamber'in sünnetini inşa ettiğini söyler. Şafii'nin bazı delillerini, özellikle hikmetin sünnet olduğuna dair görüşünü çürütmeye çalışır ve ondan sonra *Peygamber'in sünnetine* yapılan vurgunun bir değer taşımadığını belirtir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak Juynboll'un görüşleri şöyle özetlenebilir:

a- Peygamber'in ve başkalarının sünneti toplumda var olmakla beraber *Peygamber'in sünnetine* özel bir vurgu yoktur.

b- İlk kaynaklarda özellikle üçüncü asırdan önce mutlak olarak kullanılan *es-sünne* kelimesi *Peygamber'in sünneti* anlamına gelmemektedir.

c- Şafii'yle birlikte *Peygamber'in sünnetine* vurgu yapılmış ve başkalarının sünnetinin önemi azalmıştır. Ayrıca *es-sünnenin* kullanıldığı yerler Peygamber'in sünnetine eşitlenmiştir.

52 Juynboll, “Some New Ideas on The Development of Sunna”, s. 102.

53 Juynboll, “Some New Ideas on The Development of Sunna”, s. 105.

54 Juynboll, “Some New Ideas on The Development of Sunna”, s. 105-107.

Şüphesiz *es-sünne* kelimesinin kullanıldığı yerlerde bu kelimenin neye atıfta bulunduğu, bir problemdir. Sünnet kelimesinin ilk dönemlerde mutlak olarak kullanılması böyle bir kullanımın o dönemlerde yaygınlık kazandığını göstermektedir. Şu bir gerçek ki, bu tür sünnet kullanımının Hz. Peygamber’le irtibatı olmadığını, toplumun örfünü yansıttığını söylemek imkansızdır. Çünkü mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesiyle atıfta bulunulan olayların çoğu Hz. Peygamber’e dayanmaktadır. O zaman bu, Hz. Peygamber’e dayanıp mutlak olarak kullanılan sünnetin “sünnet budur; sünnet böyle uygulanagelmıştır” şeklindeki ifadelerle topluma mal olduğunu; sünnet kelimesinin yanına Peygamber’i ilave etmeye gerek duyulmadığını gösterir.

Bununla birlikte mutlak olarak kullanılan sünnetin her zaman sırf Hz. Peygamber’e dayandığını söylemek de zordur. Böyle bir sünnet sahabein uygulamasına veya tabiunun ictihadına dayanabilir. Ancak bu durumda dahi mutlak olarak kullanılan sünnetin Hz. Peygamber’in sünnetiyle tamamen ilişkisiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir sünnetin Hz. Peygamber’in sünnetinin yorumu olduğunu söylemek daha isabetlidir. Ayrıca mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesinin sahabe uygulaması veya tabiun ictihadına atıf olduğunun tek delili, doğrudan Hz. Peygamber’den sadır olan herhangi bir merfu riwayetin bulunmamasıdır.

Juynboll, klasik düşünceyle modern eleştiriler arasında denge sağlamaya çalışır gibidir. Zira Peygamber’in sünnetinin en azından diğerleriyle birlikte var olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kabul, Peygamber’in sünneti anlayışının Şafî’yle birlikte yerleştiği vb. diğer düşünceleri tarafından ortadan kaldırılmıştır. Böyle bir düşünce, hadîs külliyatına tâ baştan şüphe ile yaklaşmak gibi bir sonuç ortaya çıkarılmaktadır.

Buraya kadar bazı müsteşriklerin sünnetin tanımlanmasıyla ilgili görüşlerini inceledik. Kısaca ifade etmek gerekirse, Goldziher hadîs ile sünnet arasını ayırarak ilk adımı atmış ve sünnetin herhangi bir hadîse dayanma zorunluluğu olmadığını ileri sürmüştür. Schacht, bu iddiayı daha da genişleterek hukukî hadîslere uygulamış ve Şafî’den önceki hukuk ekollerine dayanarak sünnetin mevcut örf, uygulama olduğunu ve *Peygamber’in sünneti* tabirinin Şafî ile birlikte İslam hukuk teorisine sokulduğunu öne sürmüştür. Juynboll, biraz orta yolu benimser gibidir, ancak temelde Schacht’a dayanmaktadır. Ona göre Şafî’den önce Peygamber’in sünneti tabirinin bulunduğu söylenebilir, fakat bunun hiç bir baskın özelliği yoktur. Başkalarının sünnetiyle Peygamber’in sünneti eşit düzeydedir. Şafî’yle birlikte Peygamber’in sünneti baskın gelmeye başlamış ve başkaların sünneti önemini kaybetmiştir.

Ayrıca Juynboll'un Peygamber'in sünneti tabiriyle ilgili hadîs edebiyatını dışarıda bırakmasının dikkat çekici bir nokta olduğu belirtilmelidir. Son olarak Bravmann, Schacht'a cevap vermeye teşebbüs etmiş ve Peygamber'in sünneti tabirinin ve anlayışının erken dönemde bulunduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Şimdi İslam dünyasında bazı araştırmacıların sünnete bakış açılarını ortaya koyacağız. Bu araştırmacılar içinde temelde müsteşriklerin görüşlerine dayanıp bazı değişikliklerde bulunanlar olduğu gibi sadece müsteşriklerin iddialarına cevap vermeye ve bu tartışmalardan bağımsız sünneti anlamaya çalışanlar da bulunmaktadır. İslam dünyasında sünnetle ilgili görüşleri daha etkili olduğu için Fazlur Rahman'la başlayacağız.

## İslam dünyasında sünnet tanımları

### Fazlur Rahman

Elbette Fazlur Rahman'ın hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri müstakil bir çalışmanın konusudur. Ancak burada sadece onun sünnetin tanımına getirdiği yeni bakış açısı ortaya konulacaktır. Fazlur Rahman'ın sünnet anlayışına getirdiği en önemli yenilik, "yaşayan sünnet" tabirini geliştirmesidir.

Fazlur Rahman'ın temelde sorduğu soru şudur: Peygamber'in sünneti vardır, ancak muhtevası ve özelliği nedir? Ortaçağ hadîs ve fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi sünnet, insan hayatının bütün alanları ile ilgili tüm kurallar için bir defada ve mutlak anlamda vazedilmiş spesifik bir şey midir?<sup>55</sup> Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* adlı eserinde bu soruya cevap aradığı görülmektedir.

Fazlur Rahman önce Schacht'ın vardığı sonucu ortaya koyar. Schacht'a göre Peygamber'in sünneti nispeten geç bir kavramdır ve ilk dönem müslümanları için sünnet, bizzat müslümanların uygulamasını ifade etmektedir. Fazlur Rahman, Batılı araştırmacıların Peygamber'in sünneti kavramını reddetmelerinin sebeplerini şöyle açıklar:

a- Bu araştırmacılara göre, sünneti oluşturan muhtevanın bir kısmı Arapların İslam öncesi örf ve adetlerinin doğrudan bir devamıdır.

b- Sünnetin büyük bir kısmı, şahsî icthadlarla mevcut sünnetten ya da uygulamadan istidlallerde bulunan ve hepsinden de önemlisi sünnete dışarıdan -özellikle yahudi kaynaklar ile Bizans ve İran'ın idarî uy-

<sup>55</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 1995, s. 22.

gulamalarından- yeni unsurlar ilave eden ilk dönem İslam hukukçularının hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucudur.

c- Nihayet ilk döneme ait sünnetin bütün muhtevasının -hadîsin sonraları ezici bir hareket haline dönüşmesi ve ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda bir halk hareketi haline gelmesi sonucu- sözlü olarak “Peygamber’in sünneti” koruması altında bizzat Hz. Peygamber’e isnad edilmiştir.<sup>56</sup>

Fazlur Rahman’a göre esas itibariyle sünnetin gelişmesiyle ilgili yukarıdaki açıklamalar, özellikle sünnetin muhtevasıyla alakalı olarak doğrudur. Ancak “Peygamber’in sünneti” kavramı ile ilgili görüşleri doğru değildir. Fazlur Rahman, sünnetin tanımı ile ilgili çerçeveyi şöyle çizer:

a- *Peygamber’in sünneti* daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve sonraları da öyle kalmıştır.

b- Hz. Peygamber tarafından bırakılan sünnetin muhtevası sayı olarak çok zengin değildi ve kesin olarak özel bir anlam ifade etmiyordu.

c- Sünnet kavramı Hz. Peygamber’in döneminden sonra sadece bizzat Peygamber’in sünnetini değil, aynı zamanda Nebevî sünnetin yorumlarını da içeriyordu.

d- Bu son anlamıyla sünnet esas itibariyle sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmasının bir uzantısı olup onu da içermektedir.

e- Geniş kapsamlı hadîs hareketinden sonra sünnet, icihad ve icma arasındaki organik bağlar yok olmuştur.<sup>57</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi erken dönemden itibaren Peygamber’in sünnetinin var olduğu kabul edilmekte, ancak sünnetin sadece Peygamber’in sünnetine münhasır kılınmayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca Fazlur Rahman, ilk dönem İslam cemaatinin ortaya koyduğu sünnetin Peygamber’le hiç alakası olmadığını iddia edenlerden, bu sünnetin de Nebevî sünnetin bir yorumu olduğunu söyleyerek ayrılmaktadır. Ancak Fazlur Rahman, ilk devir müslümanlarının tatbikatını Peygamber’in sünneti ile bağlantılı görerek Schacht’tan ayrılmasına rağmen daha sonra “hadîsleşen” bu tatbikat, her ikisine göre de o devir insanların ürünüdür.

Bununla birlikte Fazlur Rahman’a göre Şafiî’ye gelindiğinde sünnetin elde edildiği malzeme Hz. Peygamber’in hadîsine münhasır kılınmıştır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Şafiî’nin başarılı icma tanımında yok edilen, özellikle icma ve icihad arasındaki canlı ve organik

<sup>56</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 17.

<sup>57</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 18.

bağdır. Böylece Şafî, yaşayan sünnet-ictihad-icma üçlüsünün yerini kendisine yegâne ulaşım aracı hadis nakli olan Peygamber'in sünnetine vermiş olmaktadır."<sup>58</sup>

İlk dönem İslamî sünnetin özel muhtevasının büyük ölçüde bizzat müslümanların ürünü olduğunu belirten Fazlur Rahman, buna delil olarak özellikle Malik'in *Muvatta*'da zikrettiği "Bu aynı zamanda bizde olan sünnettir; fakat bizde olan sünnet şudur; bizim uygulamamız şudur; üzerinde görüş birliğine vardığımız uygulama şudur; bizde olan sünnet şudur" şeklindeki ifadeleri zikretmiştir.<sup>59</sup>

Fazlur Rahman'ın bu yaklaşımının eleştirildiği belirtilmelidir. İsmail H. Ünal, bu yaklaşımı iki açıdan eleştirmektedir:

a- Bu tabirlerin ortak bir manası vardır, o da "bizdeki uygulama budur" şeklindedir. Malik burada sünneti sözlük manasında kullanmış, Peygamber sünnetine karşı ayrı bir ıstılah olarak düşünmemiştir. Çünkü bu ifadelerin arkasında ya bir Peygamber sünneti ya da bir sahabi tatbikatı vardır.

b- Yine bu ifadeler Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız gelişen bir hukukî geleneğe değil, (Irak, Suriye vs. gibi) diğer beldelerle aralarındaki fikhî ihtilafa işaret eden tabirlerdir.<sup>60</sup>

Daha önce Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" tabirini kullandığını söylemiştik. Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" tabiri ile Schacht'ın "yaşayan gelenek" tabiri ilk bakışta aynı anlamı çağrıştırmaktadır. Ancak iki tabir arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte önemli bir fark da mevcuttur. Şöyle ki: Schacht, sünneti İslam öncesi Arap gelenek ve değerlerinin bir devamı olarak görmektedir. Dolayısıyla Schacht'ta Peygamber'in sünneti kavramı görülmez. Ona göre Şafî'ye kadar ilk İslam hukukçularının serbestçe yorumladıkları sünnet malzemesi –zaman zaman Peygamber'e isnad ederek meşrulaştırmaya çalışsalar da- toplumun İslam öncesinden beri süregelen yaşayan geleneğinden başka bir şey değildir. Halbuki Fazlur Rahman İslam öncesi Arap geleneğini normatif kabul etmediği gibi sünnetin de normatiflik unsurunu bizzat Hz. Peygamber'den aldığını belirtir. Dolayısıyla ilk dönemlerde Peygamber'in sünneti tabirinin var olduğuyla ilgili olarak Fazlur Rahman Schacht'tan ayrılır. Ona göre Şafî'den önceki hukukçular kendi görüşlerini ve çözümlerini Peygamber sünnetinin genel

58 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 36.

59 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 26.

60 İsmail H. Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslamî Araştırmalar*, (1990), c. IV, sy. 4, s. 288-9.



çerçevesi içinde mütalaa etmişler, böylece sünnetin hayatiyetinin sağlayarak “yaşayan sünneti” oluşturmuşlardır.<sup>61</sup>

Son olarak “Fazlur Rahman’a göre hadîsin konumu nedir?” şeklindeki bir soruya cevap aramak durumundayız. Ona göre hadîs tamamen tarihî olmasa da, Hz. Peygamber’in sünnetinden ayrı olmadığı da son derece açıktır. Gerçekten de hadîs ile Hz. Peygamber’in sünneti arasında çok sıkı bir bağ vardır. İlk dönemin kadıları, fakihleri, teorisyenleri ve siyasilere, müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak Nebevî Modeli (sünnet) yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme, yaşayan sünneti oluşturmuştur. Şu halde hadîs, bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımından başka bir şey değildir.<sup>62</sup> Fazlur Rahman, bu görüşü daha açık ifadelerle şöyle ortaya koymaktadır:

“Dikkat edileceği üzere biz hadîsi genelde tam olarak tarihî kabul etmemekle birlikte hadîsle ilgili olarak mevzu ya da uydurma terimlerini kullanmadık. Ama onun yerine ‘ifade etme-formüle etme’ terimini kullandık. Çünkü hadîs söz olarak Hz. Peygamber’e ulaşmasa da ruhu kesinlikle ulaşmaktadır. Bu bakımdan hadîs büyük ölçüde bu Nebevî Modelin ya da ruhun, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade (formüle) edilmesidir. Hadîse mevzu diyemeyiz, zira yaşayan sünneti yansıtmaktadır. Yaşayan sünnet ise bir uydurma değil, fakat Nebevî Sünnetin sürekli bir biçimde yorumlanması ve ifade edilmesidir.”<sup>63</sup>

Netice itibarıyla Fazlur Rahman’ın görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a- Schacht’ın görüşünün aksine, Peygamber’in sünneti erken dönemden beri vardır.

61 Bkz. İsmail H. Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı”, s. 287.

62 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 84.

63 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 90. Ayrıca konuyla ilgili olarak Fazlur Rahman’ın şu çalışmalarına bakılabilir: *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara, 1993, s. 59-95; “Social Change and Early Sunnah”, *Islamic Studies* (1963) II, 2, 205-216. Fazlur Rahman’ın sünnet ve hadîsle ilgili görüşlerinin sosyolojik analizini yapmak mümkündür. Ancak bu çalışmanın sınırları bunun için elverişli değildir. Böyle bir analiz için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, s. 11, 31; ayrıca bkz. İbrahim Hatipoğlu, “Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Yaklaşım: Fazlur Rahman’ın Hadis ve Sünnet Ayırımı”, *Ma’rife* (2001) 1: 1, s. 33-49.

b- Sünnet sadece Peygamber'in sünnetinden ibaret değil, ayrıca ilk dönem fakihlerinin icihad-icma ilişkisinde ortaya koydukları şey olup yaşayan sünnet olarak adlandırılmaktadır.

c- Yaşayan sünnet Peygamber'in sünnetinin yorumlanmış şeklidir.

d- Sünnet bu şekilde yaşayarak devam ederken süreç Şafî tarafından sekteye uğratılmıştır. Şafî'ye göre sünnet hadislerde nakledilen şeylerdir.

e- Oysa hadis, yaşayan sünnetin sözle ifade, formüle edilmesidir.

Ashında Fazlur Rahman'ın "sünnetin sadece Peygamber'in sünnetinden ibaret olmaması" ifadesi, bir tashih yapmak şartıyla doğrudur. Bu ifadeler, "Sünnet dinî anlamda, yani bağlayıcılık anlamında sadece Peygamber'in sünnetinden ibarettir; ancak Peygamber'in sünnetiyle çelişmemek kaydıyla başkalarının icihadları için de sünnet kelimesini kullanmak mümkündür" şeklinde tashih edilebilir. Bununla birlikte Fazlur Rahman'ın sünnetten "onun Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olduğunu, ayrıca bunların süreklilik taşıdığını" anlamadığını belirtmeliyiz. Çünkü ona göre Nebevî sünnet, genel anlamda, temel ilke ve prensiplerdir.

Fakat burada klasik manada bilinen hadis-sünnet ilişkisi muğlak hale gelmektedir. Ayrıca yeniden ifade edilen hadis-sünnet ilişkisi de açık değildir. Hadisler, yaşayan sünnetin, yani toplumda var olan icihadların, fetvaların ve şahsî re'yelerin Hz. Peygamber'e izafe edilerek yeniden formüle edilmesidir. Bu şekilde hadislerin zemini kaygan bir hale gelmektedir. Zeminin bu denli kaygan olmasını Fazlur Rahman'ın şu açıklamaları izah edicidir:

"Her ne kadar Ebu Yusuf, hadis uydurulması konusunda Hz. Peygamber'den birçok hadis zikrederse de, sonraları sahih mecmualarda mümtaz bir yer bulacak olan şu meşhur hadisi hala bilmez: 'Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse, Cehennemdeki yerini hazırlasın.' Bu hadise ise şu hadisle karşılık verilmiştir: 'Ne kadar güzel söz varsa, beni onları söylemiş kabul edebilirsiniz.'<sup>64</sup>

Bu ifadelerden, mütevatir olarak kabul edilen hadislerin bile toplumdaki tartışmalar neticesinde Hz. Peygamber'e ref' edildiği, yani formüle edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda her hadis için "Şu şu sebepten dolayı formüle edilmiştir" demek, hadislerin sonraki dönemle bir şekilde irtibatını kurmak gayet mümkündür. Çünkü Fazlur Rahman hadisler arasında "Şu tür hadisler bizzat Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış-

64 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 50.

tır, şu tür hadisler aslında mevkuf veya maktudur, ancak Peygamber'e ref' edilmiştir" gibi bir ayırım yapmamıştır. Son olarak Fazlur Rahman'ın bu formülasyon görüşü iki açıdan değerlendirilmelidir:

a- Fazlur Rahman'a göre Schacht'ın görüşünün aksine ilk dönemden beri *Peygamber'in sünneti* anlayışı vardır. Fazlur Rahman, Nebevî sünnetin temel ilke ve prensipler olduğu görüşündedir. Şüphesiz bu temel ilke ve prensipler, Hz. Peygamber'in bir sözünden, bir uygulamasından çıkarılacaktır. Bu söz veya uygulama da bize hadisler yoluyla aktarılmıştır. O halde evvel emirde Fazlur Rahman, hadislerin varlığını kabul ediyor demektir. Bu durumda Fazlur Rahman'a "Şayet hadisler, yaşayan sünnetin sonradan formülasyonu ise, temel ilke ve prensipleri çıkaracağımız hadislerin Hz. Peygamber'e ait olmasının garantisi nedir?" diye sormak gerekir. Garantisi akıl ise, bunun ilmî hiçbir tarafı olmayacağı açıktır. Garantisi nakil ise, güvenilir ravilerin rivayeti ise, hadislerin "yaşayan sünnetin formülasyonu" olması aşırı bir genelleme değil midir? Hadisler, yaşayan sünnetin bir formülasyonu ise, peşinen güvenilir raviler dikkate alınmıyor, bir kenara bırakılıyor demektir. Şayet bunun garantisi yoksa, temel ilke ve prensiplerin Nebevî sünnetten çıkarılması anlamsız olmaz mı? Ortada rivayet yok ki, temel ilke ve prensiplerden bahsedilsin. Üzülerek belirtelim ki, bu da başka bir aşırı iddiayı ortaya çıkaracaktır: Güvenilir bir tarih yoksa, tarihî bir Muhammed de yoktur.<sup>65</sup>

b- Özellikle Schacht'ın isnadların geriye doğru işleyişini ileri sürmesi ve hadislerin sonradan uydurulduğunu söylemesi ile Fazlur Rahman'ın hadislerin yaşayan sünnetin formülasyonu olduğunu söylemesi aynı şey değil midir? Aradaki fark, sadece formülasyon kelimesinden ibaret kalmaktadır. Şayet Fazlur Rahman şu ayırımı vurgu yapsaydı, onu Schacht'ın düşüncelerinden ayırmak mümkün olabilirdi: Muhakkak ki, birtakım sahabe icthadı, fetvası, yani mevkuf veya maktu hadisler, şu veya bu sebeple Hz. Peygamber'e ref' edilerek merfu hale getirilmiştir. Bu tür formülasyonu, ilgili hadislerin tüm tariklerini biraraya getirerek incelemek suretiyle tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte merfu olmasında usûl açısından, hatta Kur'an'a aykırılık veya akıl açısından herhangi bir problemi bulunmayan birçok hadis de

65 İbrahim Hatipoğlu da Fazlur Rahman'a yapılması gereken en önemli eleştirinin, Nebevî Sünnetin içeriğinin tarihen ve açık bir şekilde tespit edilememesi olduğunu belirtmiştir. Ona göre Fazlur Rahman'ın lafızların arkasında gizli olduğunu ve ehil kimselerce keşfedilmesini gerektiğini iddia ettiği Nebevî Sünneti tespit çabası, sonuçta Hz. Peygamber ile gelecek nesiller arasındaki bağların kopmasına ve dolayısıyla Nebevî Sünnetin kesin biçimde yok olmasına neden olabilecektir. (Bkz. "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Yaklaşım", s. 45).

vardır. Bunları Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul etmek hem ilmi hem de tabii bir durumdur.

### M. Yusuf Guraya

Yusuf Guraya<sup>66</sup> *Origins of Islamic Jurisprudence with Special Reference to Muvatta İmam Malik* adlı eserinde hem hadis ve sünnetin mahiyetini hem de Malik'in nazarında sünnetin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Malik'in nazarındaki sünnet anlayışından yola çıkarak sünneti tanımlamaya çalıştığı belirtilmelidir.

Sünnet kelimesinin ilk anlamlarını araştıran Guraya, şu sonuca varır: "Sünnet kelimesinin orijinal anlamı *örnek ortaya koymaktır*. Yani önceden ortaklaşa benimsenen bir davranışın bulunmaması durumunda doğru, açık ve örnek bir yol ortaya koymaktır. Kuralsallık/normatiflik unsuru sünnet mefhumunun ayrılmaz bir parçasıdır. Oysa dosdoğruluk unsuru onun zorunlu bir tamamlayıcısıdır. *Senne* kelimesinin ikincil anlamı olan *takip etmek* manası öyle görünüyor ki, *senne* kelimesinin orijinal kökünden değil, belki onun türevlerinden elde edilmiştir... Yukarıda zikredilenlerden şu sonuç çıkartılabilir: Sünnetin ilk anlamının 'çiğnenmiş yol' olduğu görüşü makul gözükmemektedir.<sup>67</sup> Hatta sünnet mefhumunun orijinal anlamı üzerindeki tetkikimiz bizi şu sonuca götürmüştür: Aslında sünnet normatif, örnek ve model bir davranıştır. Onun ilk anlamı 'örnek ortaya koyma'yı ifade etmektedir.'<sup>68</sup>

Guraya'nın yaptığı bu etimolojik tahlil daha sonra mahiyetini açıklayacağı sünnetle ilgili ipuçları vermektedir.

Guraya, etimolojik tahlilin ardından Peygamber'in sünneti tabiri üzerinde durur. Ona göre bu tabirin İslam tarihinde ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek zordur. Bu tabir Malik'in *Muvatta*'nda üç kez kullanılmış, İbn Hişam'ın *Sîre*'sinde Peygamber'in kendi ifadesi olarak yer almıştır. Ebu Bekir halife seçildiğinde de bu tabiri zikretmiştir. Peygamber'in sünneti tabirinin kullanılışıyla ilgili en sahîh erken delil, Haricî lider Abdullah b. İbad ve Hasan el-Basrî tarafından Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan'a yazılan mektuplardır.<sup>69</sup>

66 M. Yusuf Guraya 1933'te Bupra Kalan, Gujranwala'da doğdu. Hukuk ve Edebiyat fakültelerini bitirdi. Pencap Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Aynı üniversitede öğretim üyeliği, İslamabad İslam Tetkikleri Enstitüsü'nde akademik üyelik, Vakıflar Dairesi'nde yöneticilik yaptı. Uluslararası dergilerde 75 makalesi yayımlanmıştır.

67 Sünnetin ilk anlamının *çiğnenmiş yol* olmadığını Fazlur Rahman da ifade etmektedir. Bkz. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 15.

68 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, (çev. M. Emin Özafşar), Ankara, 1999, s. 31-32.

69 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 34.

Ancak eserinin bir başka yerinde *Muvatta*'taki kullanımlarla ilgili olarak bu tabire hiç önem atfedilmediğini, rivayet olmanın ötesinde bir muameleye de tabi tutulmadığını belirtmiştir.<sup>70</sup>

Yukarıda zikredilen tarihî deliller Guraya'yı tatmin etmemiş olacak ki şu neticeye varmıştır:

“Peygamber’in sünneti nitelemesi ve formülasyonu yukarıda işaret ettiğimiz üzere muhtemelen sonraya aittir. Fakat o içerik olarak İslam’ın başlangıcından itibaren var olagelmıştır. Bilinçli bir ifadeye dönüştürülüp formüle edilen şey sadece İslam tarihinin ilk gününe kadar uzanan bir süreç içerisinde aslında mevcut olan gizli bir anlayışın dışa yansımış halidir.”<sup>71</sup> Peygamber’in sünnetinin içeriği nasıl dışa yansımıştır? Dolayısıyla Peygamber’in sünneti nasıl anlaşılmalıdır? Bu noktada Guraya şu soruyu sorar: “Peygamber’in sünneti bir defada vazedilen ve hayatın tamamını saran kuralların hepsini bütün detayları ile içeren özel bir şey midir?”

Aynı soruyu daha önce Fazlur Rahman’ın da sorduğunu görmüştük. Zira Guraya Peygamber’in sünnetinin bütün detayları içeren bir şey olmaktan ziyade bir şemsiye kavram olduğuna dair Fazlur Rahman’ın görüşüne katıldığını belirttikten sonra şunları ifade eder:

“Binaenaleyh Peygamber’in ilk ve son amacı insan davranışlarının bütününe yönelik dinî ve ahlâkî prensipleri açıklamak ve ahlâkî değerleri yerleştirmektir. Yani bir örnek koymak, başkalarını onu takip etsinler diye numune bir davranış vazetmek demektir.”<sup>72</sup>

Neticede Guraya yukarıdaki görüşünü netleştirerek şu sonuca varır:

“Müslüman cemiyet için Peygamber tarafından ortaya konulan bir normatif örnek davranış var, bir de ortak davranış standardı vardır. Biz tespit etmiş bulunuyoruz ki, sünnet her şeyden önce örnek davranış anlamına gelir. Bu nedenle normatif olsun veya olmasın Peygamber’in örnek davranışı Peygamber’in sünneti şeklinde formüle edilmiştir. Dahası Peygamber’in bu örnek davranışı, moral ve ahlâkî prensipleri oluşturmaktadır. Onların

70 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 81. Burada Guraya’nın Peygamber’in sünnetine dair delillendirmesinde hadis literatürünü kaynak göstermemesinin dikkat çekici olduğunu vurgulamamız gerekmektedir.

71 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 34.

72 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 42.

verili tarihi şartlardaki uygulamaları, bizzat prensiplerin kendisi gibi ebedî değildir.”<sup>73</sup>

Guraya'nın başta sorduğu soruya cevabı kısaca şudur: “Sünnet, dinî ve ahlâkî prensiplerdir.” Böyle bir sonuca nereden varılmaktadır? Daha önce sünnet kelimesinin semantik tahlilinin bunun ipucunu verdiğini belirtmiştik. Ayrıca Guraya'nın böyle bir neticeye Malik'in sünnet kelimesini kullanmasından yola çıkarak vardığı da ifade edilmelidir. O halde Guraya'ya göre Malik sünnet kelimesini *Muvatta'*da hangi anlamlarda kullanmıştır? Bu sorunun cevabını kendi ifadelerinden takip edelim:

“es-Sünne indena' veya 'el-emr indena' tabirleri, uygulama ya da görüşün bizzat Malik'in veya onun çevresindekilerin kanaati istikametinde olduğu manasına gelmelidir. Bu ifade kesinlikle 'Medine ulemasının uygulaması budur' şeklindeki tabirin verdiği anlamı vermez. 'es-Sünne indena' veya 'el-emr indena' tabirlerinin kapsamı biraz daha daraltılmıştır. Oysa önceki tabirler daha genel anlamlıdır. Mesela Malik bir yerde şöyle der: 'Bize göre uygulama böyledir. Ben, şehrimizdeki ulemanın bunun üzerinde ittifak ettiklerini gördüm.' Burada Malik, 'Bize göre uygulama budur' ifadesiyle 'Medine ulemasına göre uygulama budur' ifadesini birbirinden ayırmıştır. Bu şunu gösterir: Medine'de bir grup alim vardır veya bizzat Malik'in başını çektiği ve onun görüşlerinin hakim olduğu Malik'e tabi bir grup öğrenci vardır. Bunlar diğer Medine ulemasından açıkça ayrılmışlardır. Her iki zümre yahut bütün Medine uleması ittifak ettiklerinde ya da Malik'in kanaati onların kanaati ile örtüştüğünde Malik 'bize göre sünnet budur ve ben memleketimizdeki ilim ehlinin de bu görüşte olduğunu gördüm' tabirini kullanmaktadır. ... Bu örneklerden biz, es-sünne indena ve el-emr indena tabirlerinin Malik'in kendi kanaat ve uygulamasını ifade ettiklerini anlayabiliriz. ... Malik, Medine'deki geçmiş halife, devlet adamı ve kadıların pek çok görüş, hüküm ve kararlarını nakletmiş ve bu materyalleri kendi kişisel kanaatini desteklemek için birer argüman olarak kullanmıştır. Muhtemelen önceki nesiller tarafından meydana getirilen bu materyallerin hepsi Malik döneminde Medine'de yaygın olan aktüel uygulamanın da esasını teşkil etmektedir. Bununla beraber önemine rağmen bu materyaller bir bütün olarak veya görüş, karar ve otoritelere atfedilen hükümlerden herhangi biri olarak *Muvatta'*ya sünnet olarak alınma-

73 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 45.

mişlardır. Bilakis onların her biri Malik'in bakış açısını teyid etmek için birer argüman olarak kullanılmışlardır.”<sup>74</sup>

Bu ifadelerden *Muvatta'*da kullanılan bu tabirlerin hepsinin Medine amelini yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zaten Guraya da bunun farkında olarak Malik'in *Muvatta'*nın hiçbir yerinde kendisinin en büyük delilinin Medine ameli olduğunu iddia etmediğini belirtmiştir. Ona göre *Muvatta'*da kullanılan üslup bu izlenimi vermiştir. Medine ameli Malik'in kullandığı fikhî delillerden bir tanesidir. Fakat diğer deliller arasında özel bir yer işgal etmesine rağmen *Muvatta'*daki en üstün delil değildir.<sup>75</sup>

Ayrıca Guraya'ya göre *Muvatta'*taki birçok materyal kendi başına sünnet olarak takdim edilmemiştir. Bunlar sadece Malik tarafından kendi kişisel kanaatini desteklemek için birer argüman olarak kullanılmıştır. Guraya neticede şunları ifade ederek sünnet anlayışını ortaya koyar:

“Şah Veliyyullah sünnetin asıl ve temel prensipler manasına geldiğini açıkladıktan sonra Malik'in *Muvatta'*da kullandığı sünnet tabirine döner ve şöyle der: Ne zaman İmam Malik *Muvatta'*da *es-sünne* tabirini kullanırsa, o bununla temel prensipleri kasteder. Bu itibarla *Muvatta'*daki sünnet mefhumu Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in davranışlarından elde edilmiş bulunan dinî ve ahlâkî umdeler üzerine kurulu temel ve aslî prensipleri teşkil eder. Bu sünnet, Malik'in nazarındaki en yüksek kriterdir ve Medine'de yaygın olarak bulunan diğer fikhî delillerin hepsinden üstündür.”<sup>76</sup>

Buraya kadar söylenenleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

a- Sünnet özünde bir normatiflik taşır. Sünnet var olan davranışa değil, örnek davranışa uymaktır. Bu örnek davranış da dinî ve ahlâkî temel prensipleri teşkil etmektedir.

b- Sünnetin bu şekilde anlaşılmasının en önemli delili, Malik'in sünneti bu anlamda kullanmasıdır.

c- Dolayısıyla Şafîî, bu anlamdaki sünneti ortadan kaldırıp sünneti Peygamber'in sünnetine indirgemıştır. Zira Guraya'nın da belirttiği gibi Şafîî'ye göre sünnet ve Peygamber'in sünneti ifadeleri eşanlamlıdır.

74 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 77-79.

75 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 121.

76 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorunu*, s. 134.

### Ahmed Hasan

Ahmed Hasan<sup>77</sup> sünnet konusunu önce *The Early Development of Islamic Jurisprudence* adlı kitabında ele almış sonra bunu *The Sunnah: Its Early Concept and Development* adıyla müstakil olarak *Islamic Studies* dergisinde yayınlamıştır. Ahmed Hasan'ın araştırmalarında en dikkat çekici özelliği meselelere sosyolojik yaklaşımıdır. Şimdi makalesi ışığında sünnetle ilgili görüşlerini görmeye çalışalım.

Ahmed Hasan önce sünnet kelimesinin etimolojik tahlilini yapar. Ona göre sünnet ilk anlamı itibariyle kuralsal/normatif davranış ya da örnek davranış manasını ifade eder. Sünnet, ister halkın uygulaması isterse ferdin uygulaması anlamında kullanılsın, normatif bir karakter taşır. Onu diğer eş anlamlarından ayıran da işte bu normatifliktir.<sup>78</sup>

Sünnet, İslam hukuk teorisinde kullanıldığı zaman Peygamber tarafından model olarak ortaya konulmuş normatif bir uygulamayı ifade eder. Hayatta olduğu müddetçe bu, yalnızca ona tanınmış bir ayrıcalıktır. Sonraki nesillerde ise o, ilk müslümanların Peygamber'in sünnetinin ifadesi olarak naklettikleri şey anlamını da ihtiva etmiştir. Ahmed Hasan burada Şafiî sonrası hadisçilerin terminolojisinde hadis ile sünnetin eşanlamlı farzedildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre bu doğru değildir. Hadis ve sünnet farklı anlamlar taşıyan iki şeydir. Hadis, Peygamber'in davranışının rivayetidir. Oysa sünnet, bu rivayetten çıkartılan kural yani fikhî hükümdür. Başka bir ifadeyle hadis, sünnetin taşıyıcısı ve vasıtasıdır. Sünnet ise, hadiste mündemiçtir. Bu nedenle yerinde bir ifadeyle “bir hadiste beş sünnet vardır” veya “bir cariye olan Berire hadisinde üç sünnet vardır” denilmiştir. Ahmed Hasan, ayrıca Abdurrahman b. Mehdî'nin Süfyan es-Sevrî, Evzaî ve Malik hakkında söylediği söz ile Ebu Yusuf'un *sahibu hadîs ve sahibu sünne* şeklinde tavsif edilmesini hadis ve sünnetin farklı olduklarına ışık tutan örnekler olarak zikretmektedir.<sup>79</sup>

Ahmed Hasan'a göre bu örnekler sünnet ve hadisin arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Kısaca sünnet ve hadisin ilk devirdeki anlamları arasındaki fark şudur: Sünnet, sahih hadisler, yerleşmiş tatbikat ve müslümanların ittifak halindeki uygulamalarında taşınırken; hadis Peygamber tarafından ifade edilen kesin ve sabit kuralların rivayetidir.

<sup>77</sup> 1932 Pakistan doğumludur. Master ve doktorasını Karaçi Üniversitesi'nde tamamladı. Çalışmalarını Islamic Research Institute'de sürdürdü. Fıkıh, Fıkıh Usulü ve Hadis alanında yoğunlaşan yazarın yayımlanmış pek çok makale ve eseri bulunmaktadır. 1996'da vefat etmiştir.

<sup>78</sup> Ahmed Hasan, “The Sunnah: Its Early Concept and Development”, *Islamic Studies*, (1968), c. VII, sy. 1, s. 47.

<sup>79</sup> Ahmed Hasan, “The Sunnah: Its Early Concept and Development”, s. 48.



Fakat Şafî, sünnetin bu anlamına şiddetle karşı çıkmış ve sünnetin Peygamber'in sahih hadislerinden alınmasında ısrar etmiştir. Bundan böyle sünnet, hadis ile aynileşmiştir.<sup>80</sup>

Buraya kadar Ahmed Hasan sünnetle ilgili görüşlerinin mahiyetini ortaya koymuştur. Daha sonra müsteşriklerin Peygamber'in sünneti ile ilgili iddialarına değinen Ahmed Hasan, bunun kabul edilemeyeceğini belirtir. Özellikle Schacht'ın "sünnetin toplumun uygulaması olduğu, sonra bunların hadis adı altında Peygamber'e isnad edildiği" şeklindeki görüşüne itiraz eder ve şunları söyler:

"Gerçekten bu tez, Peygamber'den gelen bütün hadis külliyyatını inkar sonucunu doğurmaktadır. Bana göre Peygamber'in vefatından sonra hadis rivayeti ve uygulama birlikte devam etmiştir. Önceleri uygulama ağırlıktaydı. Zira Peygamber'in ideal davranışına itiba keyfiyeti, herhangi bir yasa veya kanun ile desteklenmeye ihtiyaç bırakmıyordu. Uygulamanın bizatihi kendisi belgeydi. Fakat ne zaman ki bu uygulama, zaman aşımından dolayı ideal sünnetle olan benzerliğini yitirdi, o zaman hadise duyulan ihtiyaç daha da arttı. İşte ilk ekollerin toplumun uygulamasına Şafî'den daha fazla vurgu yapmış olmalarının sebebi budur. Şafî öncesinde Peygamber'in dönemine yakın olan fakihler, uygulamaya sonrakilerden çok daha fazla vurgu yapmışlardır. Sonrakiler arasına uygulamaya atıfta bulunurken onun bir kanıtı olarak da sık sık hadis nakletmişlerdir. Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin hadise Evzaî ve Malik'ten çok daha fazla vurgu yapmalarının nedeni budur. Uygulamaya itimat edenler dahi hadisi göz ardı etmemişlerdir. İşte bu yüzden biz tam bir kanaatle hadis ve sünnetin paralel gittiği sonucuna varmış bulunuyoruz."<sup>81</sup>

Bunun akabinde Ahmed Hasan ilk devirde sünnetin nasıl geliştiği üzerinde durur. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra sahabenin davranışları sünnete dahil olmuştur. İlk dört halifeden sonra toplumda zuhur eden sapmaların, fitnelerin müslümanlar üzerinde derin etkiler bıraktığını söyler. Emevî yöneticilerinin saf uygulamayı korumakla alakadar olmamaları nedeniyle tatbikatın hadisle ispatı hız kazanmıştır. Uygulamaya duyulan güven gittikçe zayıflamış ve ideal sünnetin yegane vasıtası olarak hadise itibar edilir olmuştur. Bu durumda Ömer b. Abdilaziz Peygamber'in sünneti ve hadisinin derlenmesini emretmiştir.

80 Ahmed Hasan, "The Sunnah: Its Early Concept and Development", s. 48.

81 Ahmed Hasan, "The Sunnah: Its Early Concept and Development", s. 51.

Ahmed Hasan'a göre daha sonra idarecilerin ve hukukçuların kararları da sünnete dahil olmuştur. Bu konuda Ebu Yusuf, Evzaî, Şeybanî ve Malik'ten aldığı metinlerden delil getirmiştir. Ahmed Hasan, Malik'in *Muvatta*'sında sünneti gösteren ifade kalıplarının Medine halkının süregelen uygulamasına işaret ettiğini söyler. Ona göre Malik bazen sahabe veya tabiunun görüşleri lehine Peygamber'den gelen hadisi reddeder. Bunun sebebi, Medine'de ittifakla kabul edilen uygulamayla ideal uygulamanın bu istikamette olması gerçeğidir. Bu durum, onun Iraklı hukukçular ve Şafiî tarafından hadisi ihmal etmekle suçlanmasına neden olmuştur. Medinelilere kıyasla Iraklıların ve Şafiî'nin hadise daha fazla vurgu yapmalarının sebebi, Medine'de Peygamber'den gelen bir uygulamanın bulunmasına karşın Kufe ve Basra'da böyle bir şeyin olmamasıdır.<sup>82</sup>

Ahmed Hasan, Malik'e göre sünnetin sadece Peygamber'in hadislerinden ibaret olmadığını söyler. Sünnet, her zaman sahabe ve tabiunun hadisleri de demek değildir. Çünkü Malik, zaman zaman onların yerleşik sünnet olarak rivayet edilen davranışlarını reddetmektedir. Ona göre sünnet, bazen Peygamber'den gelen hadislere bazen sahabe veya tabiunun davranışlarına ve arasıra da Medine halkı arasında yaygın olan uygulama üzerine bina edilir. Bu itibarla gerek Malik gerekse Medineliler hakkında sahabeden gelen rivayetleri Peygamber'in hadisine tercih ediyorlar gibi genel bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Onların önünde tercih problemi diye bir şey yoktur. Fakat ideal sünnete yaklaşımda en uygun olanının hangisi olduğu meselesi vardır.<sup>83</sup>

Son olarak Ahmed Hasan, ilk hukukçuların müslüman toplumun uygulamasına yaptıkları vurgudan hadisin sonradan üretildiği sonucunu çıkartmanın doğru olmadığını belirtir. Ona göre ilk hukukçuların uygulamaya verdikleri önemin nedenleri ayrı bir konudur. Binaenaleyh Peygamber'in sağlığında ve vefatından sonra hadisin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir.<sup>84</sup>

Ahmed Hasan'ın buraya kadar söylediklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a- Sünnet, özünde normatif bir karakter taşımaktadır.
- b- Sünnet ilk dönemde sadece Peygamber'in sünnetine hasredilmemiştir.
- c- İlk dönemde uygulamaya veya hadise vurgunun sosyolojik sebepleri vardır.

82 Ahmed Hasan, "The Sunnah: Its Early Concept and Development", s. 54-58.

83 Ahmed Hasan, "The Sunnah: Its Early Concept and Development", s. 59.

84 Ahmed Hasan, "The Sunnah: Its Early Concept and Development", s. 65.

d- Malik'e göre sünnet sadece Peygamber'in hadislerinden elde edilmez.

e- Guraya'nın görüşünün aksine Muvatta'daki sünneti ifade eden kâğıtlar, Medine ameline işaret etmektedir.

f- Müsteşriklerin hadislerin uydurulduğu, Fazlur Rahman'ın ise formüle edildiğine dair görüşlerinin aksine Peygamber'in vefatından sonra hadisin varlığı ve sünnetle birlikte bulunduğu bir gerçektir.

Burada Ahmed Hasan ile Guraya arasındaki farklı bir noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Her ikisi de Malik'te sünnetin normatif bir özellik taşıdığını kabul eder. Ancak Guraya *Muvatta*'da kullanılan sünnet ifadeleri arasında bir ayırım yapar. Ona göre *Muvatta*'da Medine ameline işaret eden sünnet ile Malik'in hukukçu formasyonu ile ortaya koyduğu normatif prensipler anlamına gelen sünnet bulunmaktadır. Oysa Ahmed Hasan'a göre Malik'te sünnet, Peygamber'in hadisine münhasır değildir; ancak sünnet ifadeleri arasında fark olmayıp hepsi Medine ameline işaret etmektedir.

### Yasin Dutton

Yasin Dutton sünnetle ilgili görüşlerini *Sunna, Hadith and Madinen Amal* ve *Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn When Doing The Prayer* adıyla yayınladığı iki makalesinde işlemiştir. Makalelerin adından da anlaşılabilirliği gibi sünnet konusu Medine ameli çerçevesinde incelenmiştir.

Yasin Dutton önce günümüzde İslam hukukunun kaynakları hakkında iki temel bakış açısının bulunduğunu söyler. Bunlar, klasik yani Şafî sonrası müslüman alimlerin bakış açısı ve çağdaş batılı araştırmacıların revizyonist görüşüdür. Yasin Dutton burada müslüman olsun veya olmasın çağdaş araştırmacılar tarafından yeterince araştırılmayan üçüncü bir bakış açısının bulunduğunu belirtir. Bu üçüncü bakış açısı pek çok yönden hayli klasik olsa da önemli noktalarda klasik görüşten ayrılmakta; temelde Batılı revizyonist görüşe muhalif olsa da önemli noktalarda onunla uzlaşmaktadır. Ona göre bu üçüncü bakış açısı İslam hukukunun en erken canlı bir özeti olan Malik'in *Muvatta*'sını esas almaktadır.<sup>85</sup>

Yasin Dutton'a göre *Muvatta*, ilk İslam hukuku eserleri arasında alışılmış iki kaynaktan ziyade üç kaynağı içermesi sebebiyle dikkat çekicidir. Çünkü onda sadece Hz. Peygamber'in, sahabenin veya tabiunun sözleri değil, bunlardan süzülerek elde edilmiş Medine amelini dair

85 Yasin Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", *Journal of Islamic Studies*, (1993), c. IV, sy. 1, s. 1-2.

ifadeler de bulunmaktadır. Bilhassa burada önemli olan şey, potansiyel ve bir anlamda eşit olarak gözüken bu üç kaynağın tümünden Malik'in kabul edip ileri sürdüğü bir hükmün bağlayıcı olmasıdır. Daha da önemlisi bu kaynaklar arasında hiçbir hiyerarşinin olmamasıdır. Halkın ortak bir uygulaması, rivayet edilen bir hadîse, sahih olsa bile Hz. Peygamber'in bir hadîsine tercih edilebilmektedir.<sup>86</sup>

Yasin Dutton'a göre *Muvatta*'nın bize gösterdiği şey, Malik'in hukukî konularda *doğru* hükmü belirlemek için kullandığı bir ölçüt, yani Medine amelidir. Yasin Dutton, Malik'in şekli rivayet konusunda da mahir olduğuna işaret eder. Ancak Malik için daha ziyade önemli olan *doğru anlama* ya da rivayetin *fikhıdır*. Rivayetin doğruluğu sadece bir ihtiyaçtır, rivayetin doğru anlaşılması ise zorunlu bir sonuçtur. Malik, bu iki özelliği kendinde toplamıştır.

Yasin Dutton'a göre *Muvatta*'da temel kavram *ameldir*. Orada *re'y* kavramı da kullanılmaktadır. Ancak *Muvatta*'da Malik'in kişisel görüşleri az yer tutmaktadır. Zira Malik, kendi kişisel görüşünü takdim etmekle değil, daha ziyade kendinden öncekilerin ittifak ettikleri fikirleri takdim etmekle ilgilenmiştir. Malik'e *Muvatta*'da kullandığı terimler hakkında sorulduğunda kitapta bulunanların kendi *re'yi* olduğunu, ancak bunun kendinden önceki alimlerin kabul ettiği şey olduğunu söylemiştir. Buna göre Malik'te *re'y* kavramı her halde Medine halkının ameli anlamına gelmektedir. Yasin Dutton, burada *re'y* kavramının karma bir terim olduğuna dikkat çeker. Ona göre aynı zamanda amel terimi de karma bir terimdir. Amel, Hz. Peygamber'den beri süregelen sünnet olmakla birlikte ayrıca daha sonraki otoritelerin *re'yini* de içermektedir. Hz. Peygamber'den beri süregelen amel ile daha sonraki otoritelerin ortaya koyduğu amel arasındaki bu kronolojik ayırımın delili, Malik'in *Leys b. Sa'd*'a gönderdiği mektuptur. Burada Malik, Hz. Peygamber'in sünnetinin bulunduğu yerde sahabe ve tabiunun bu sünnete uyduğundan; tesis edilmiş hiç bir örneğin olmadığı yerde kendi icihadlarını uyguladığından bahseder. Aynı ayırım Kadı İyaz ve İbn Teymiyye gibi daha sonraki teorisyenlerin eserlerinde de görülmektedir. Her iki alim, ameli iki geniş kategoriye ayırmıştır: Hz. Peygamber'in zamanından beri süregelen amel (*amel-i naklî*) ve daha sonraki otoritelerin ortaya koyduğu amel (*amel-i ictihadî*).<sup>87</sup>

Yasin Dutton bu iki tür ameli izah ettikten sonra Medine amelinin bağlayıcı olup olmadığını sorar. Bu sorunun cevabı Malik'in açıkça Medine amelinin bağlayıcı kabul ettiği yönündedir. Bunun delili de yine Malik'in *Leys*'e gönderdiği mektuptur. Burada Malik, insanların

<sup>86</sup> Yasin Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", s. 3.

<sup>87</sup> Yasin Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", s. 5-7.

Medinelilere tabi olduğunu ve bunun gerekçelerini anlatmıştır. Ancak Yasin Dutton'a göre, geriye Medine'deki tüm amellerin eşit olarak bağlayıcı olup olmadığı meselesi kalmaktadır. Yasin Dutton, bu soruya tüm amellerin bağlayıcı olmadığı şeklinde cevap verir. Ona göre Ömer Faruk Abdullah tarafından Malik'in terminolojisi ile ilgili olarak yapılan son araştırma, onun farklı amel cümleleriyle bu amellerin bağlayıcılık dereceleri arasında açık farklılıkların olduğunu ileri sürmüştür. Abdullah, Malik'in terminolojisinin bir kaç farklı amel tipine nasıl atıfta bulunduğunu göstermiştir. Malik, sık sık "es-sünne indena, es-sünnetü'leti la ihtilafe fiha indena, el-emr indena, el-emru'l-muctema' aleyhi indena, el-emru'lezi la ihtilafe fihi indena" gibi ifadeler kullanmıştır. Son zamanlara kadar bu ifadeler ya çoğu alimler tarafından tartışılmamış ya da bunların birbirinin yerine geçebilecek eşit düzeyde şeyler olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte Abdullah'ın analizi *sünnet* ve *emr* kelimeleri arasında açık bir fark olduğunu göstermiştir. Sünnet, daha sonra herhangi bir ictihad olmaksızın Hz. Peygamber'in normatif uygulamasından çıkmış amel'e; halbuki emr, çoğu kere -Hz. Peygamber'in uygulaması içinde meydana gelse de daha sonraki ictihad unsurlarını ihtiva eden amele atıfta bulunmaktadır. Böylece bu iki terim, yukarıda işaret edilen amel-i naklî ve amel-i ictihadî şeklindeki ayırma işaret etmektedir. Bu nedenle Malik'in amelin çeşitli türlerinin bağlayıcılık açısından farklılık arzettiğinin farkında olduğu görülmektedir. Her ne kadar Malik Medine'de hakim olan amelin lehinde olsa da bütün amel türlerinin eşit olarak bağlayıcı olduğunu kabul etmemektedir.<sup>88</sup>

Daha sonra Yasin Dutton amelin hadîse tercih edilebilirliği üzerinde durur ve bununla ilgili üç örnek verir. Akabinde bunun sebeplerinin ne olabileceğine dair bazı alimlerden nakillerde bulunur. Netice olarak şunları söyler:

"Amelin hadîse tercih edilebilirliği gerçekten *sünnet* kelimesinin anlamında bir genişlemeye sebep olmuştur. Bunun anlaşılama-ması, hem geçmişte hem de günümüzde alimler arasında karışıklığa yol açmıştır. Amelin hadîse tercih edilebilirliği ışığında daha önce atıfta bulunulan sünnetle ilgili klasik ve revizyonist görüşlerin birbirine muhalif olsa da temelde benzer oldukları görülmektedir. Zira her iki görüş de -biri pozitif diğeri negatif bakış açısından- metne dayalıdır. Halbuki üçüncü görüş, esasen İslâm hukuk tarihiyle ilgili farklı bir bakış açısını temsil eder: Hukukun gerçek anlamı metinlerde olanı değil, insanların

<sup>88</sup> Yasin Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", s. 13-14.

amellerinde, fiillerinde olanı muhafaza etmektir. Böylece üçüncü görüş, İslam hukukunu başlangıçtan beri Kur'an ve sünnete dayalı olarak kabul etmede klasik görüşle uyum içindedir. Fakat sünnetin nasıl tanımlanacağı konusunda klasik görüşle uyuşmamaktadır. Zira klasik anlamda sünnet –Schacht'ın işaret ettiği gibi- her zaman hadise dayanmaktadır. *Muvatta'*daki klasik öncesi anlamda sünnet –yine Schacht'ın işaret ettiği gibi- asla hadisle aynı olmayıp doğrudan amel ya da uygulama düşüncesine bağlıdır. (Schacht, bu manayı ifade etmek için yaygın olarak 'yaşayan gelenek' tabirini kullanır). Bununla birlikte sünnet sadece hadîsten farklı değil, aynı zamanda amelden de farklıdır. (Bu, Malik'in Schacht'tan ayrıldığı noktadır). Zira *Muvatta'*daki anlamıyla sünnet Hz. Peygamber'in sünneti içinde meydana gelmiş bir uygulamaya atıfta bulunur. Amel ise, sadece Hz. Peygamber tarafından tesis edilmiş sünneti içeren geniş bir kavram değil, aynı zamanda daha sonrakilerin icihadlarını da içermektedir. Sonuçta her sünnetin amel, ancak her amelin sünnet olmadığı söylenebilir. Malik, tipik olarak Kur'an ve sünnete dayalı daha sonraki icihad unsurlarını içeren amelin kısımlarını, sünnetten emr kelimesini kullanarak ayırmıştır. ... Şafî'nin amelle muhafaza edilen Nebevî sünnetten ziyade hadîsle muhafaza edilen Nebevî sünnetin otoritesinde ısrarı, hukukta radikal bir değişikliğe, üçüncü, dördüncü asırlarda hadîsin öneminin büyük ölçüde artmasına yol açmıştır. *Muvatta'*, bize ikinci asırda Medine'de uygulanan İslam hukukunun gerçekten Allah'ın Kitab'ına ve hadîsten ziyade amelle nakledilen Peygamber'in sünnetine dayandığını göstermiştir.”<sup>89</sup>

Yasin Dutton'un başta zikrettiğimiz ikinci makalesi, Medine amelinin sünnete işaret ettiğine dair örnekleme yoluyla yapılan bir çalışmadır.<sup>90</sup>

Yasin Dutton'un görüşlerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a- Malik'in *Muvatta'*'ı sünnetin ne olduğuna dair önemli bir imkan sunmakta olup bu, Şafî sonrası sünnet anlayışından farklıdır.

b- *Muvatta'*daki amel amel-i naklî ve amel-i icthadî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Amel-i naklîye sünnet; amel-i icthadîye emr kelimeleri işaret etmektedir. Her sünnet ameldir, ancak her amel sünnet değildir.

<sup>89</sup> Yasin Dutton, "Sunna, Hadîth and Madinen Amal", s. 24-26.

<sup>90</sup> Bkz. Yasin Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn When Doing The Prayer", *Islamic Law and Society*, (1996), c. III, sy. 1.

Çünkü amel ictihada da dayanabilmektedir. Burada Yasin Dutton'un Guraya'dan farklı düşündüğüne işaret edilmelidir. Zira Guraya "es-sünne indena" ve "el-emr indena" gibi tabirlerin Medine ameline işaret etmekten ziyade Malik'in hukukî formasyonunu oluşturan dinî ve ahlâkî prensiplere işaret ettiği görüşündedir.

Ayrıca sünnetin sadece amel-i naklîyi; emrin de amel-i ictehadîyi ifade etmesini söylemenin isabetli olmadığı belirtilmelidir. Zira *Muvatta*'da emr kelimesiyle herhangi bir amel nakledilmekte; sünnet kelimesiyle de ictihada atıfta bulunmaktadır.

c- Amel toplumda yerleşik olarak bulunmaktadır. Malik bu amel içinde sünnete en iyi işaret edenini aramaktadır. Dolayısıyla Malik burada re'yini kullanmamakta ameller içinden birini seçmektedir. Bu nokta yukarıda görüşlerini sunduğumuz müelliflerden farklılık arz etmektedir. Zira onlara göre sünnet normatif bir şey olup dinî ve ahlâkî temel prensipleri teşkil etmekte veya şemsiye kavram olmaktadır.

d- Yasin Dutton'da gördüğümüz diğer önemli bir nokta onun *Muvatta*'daki sünnet ifadelerinden yola çıkarak sünneti aktüelleştirmesi değil, o dönemde sünneti tespit etmenin en iyi yolunun hangisi olduğunu ortaya koymasıdır. Bundan dolayı Şafî'nin aksine sünnete daha iyi işaret edenin hadîs değil, amel olduğunu söylemiştir. Bu şu anlama gelmektedir: Medine ameli ile bir hadîs çatıştığında Medine ameli tercih edilmelidir.

### Süleyman en-Nedvî

Süleyman en-Nedvî, sünnetle ilgili görüşlerini *Tabkiku ma'na's-sünne ve beyânu'l-haceti ileyha* adlı risalesinde ortaya koymuştur. Risale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Süleyman en-Nedvî, *Ehl-i Kur'an* olarak adlandırılan gruba karşı hadîsin hücciyetini savunur ve makul delillerle bunu ispat etmeye çalışır. Burada hadîs rivayetinin nasıl oluştuğundan, rivayet işinin zarurî bir durum olduğundan hatta Kur'an'ın bile bize rivayetle nakledildiğinden bahseder. Ayrıca hadîslerin sıhhatinin hadîs usûlüne göre değerlendirilmesi gerektiğine ve âhâd hadîslerle ahkam konularında amel edilebileceğine değinir.<sup>91</sup> İkinci bölümde ise sünneti tanımlamaya teşebbüs eder. Nedvî'nin sünnet tanımı klasik tanımlardan farklılık arz etmektedir. Şimdi bunu görmeye çalışalım.

Nedvî'ye göre hadîs, hayatında bir kere yapmış olsa bile veya sadece ondan bir şahıs nakletse bile Hz. Peygamber'e isnad edilen her şeydir.

<sup>91</sup> Süleyman en-Nedvî, *Tabkiku ma'na's-sünne*, (terc. Abdulvahhab ed-Dehlevî), Mekke, 1399, s. 4-17.

Sünnet ise, gerçekte mütevatir amelin adıdır.<sup>92</sup> Nedvî, bununla Hz. Peygamber'in amelinin mütevatir olarak bize nakledilmesini kastetmektedir. Yani Hz. Peygamber bir amel yapmakta, ondan sonra saha-be bu ameli işlemekte, ondan sonra tabiun ve diğer nesiller bu ameli yapmaktadır. Amelin lafzî rivayetle mütevatir olması şart değildir. Bir şeyin lafzî rivayetle mütevatir olmadığı halde amelî olarak mütevatir olması mümkündür. Herhangi bir amelin şeklini beyan etmede lafzî rivayetler ihtilaf edebilir, ancak umumi amelin keyfiyetiyle ilgili amelî rivayetler ittifak halindedir. Nedvî, bu şekilde aktarılagelen amele *sünnet* demektedir. Ona göre bu sünnet, "Size tutunduğunuz müddetçe sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın Kitab'ı ve Resulünün sünneti"<sup>93</sup> hadisinde Kitab'la birlikte zikredilen sünnettir. Hiçbir müslümanın bu sünneti terketmesi veya ona muhalefet etmesi caiz değildir.<sup>94</sup>

Süleyman en-Nedvî, bunun ardından tanımladığı şekliyle sünnete örnek vermeye çalışır. Mesela Hz. Peygamber, beş vakit namaz farz kılındığı zaman hayatı boyunca malum vakitlerde ve maruf şekliyle buna devam etmiştir. Hadis kitaplarının tedvininden önce veya sonra saha-be, tabiun ve günümüze kadar tüm müslümanlar bu ameli uygulamışlardır. İşte bu amel-i tevatürdür ve inkarı tekebbürdür, hatta deliliktir. Hiçbir akıllı insan namaz vakitlerinin ve namaz şekillerinin tayi-

92 Süleyman en-Nedvî, *Tabkiku ma'na's-sünne*, s. 20.

93 Malik, Muvatta, Kader, 3.

94 Süleyman en-Nedvî, *Tabkiku ma'na's-sünne*, s. 20-21. Bu tür sünnet anlayışı Kadıyanîliğin kurucusu Mirza Ğulam Ahmed'in sünnetle ilgili görüşlerini hatırlatmaktadır. Mirza Ğulam Ahmed şöyle der: "Biz hadis ve sünneti hadisçiler gibi aynı şey olarak görmeyiz. Hadis ve sünnet ayrı ayrı şeylerdir. Sünnetten muradımız sadece Hz. Peygamber'in fiilî davranışlarıdır. Bu kendi içinde süreklilik (tevatür) arz etmektedir. Baştan Kur'an ile beraber ortaya çıktı ve devamlı beraber kalacaktır. ... Kur'an Allah'ın sözü, sünnet ise Hz. Muhammed'in fiilidir. Sünnet kesinlik itibarıyla Kur'an'dan sonra ikinci sıradadır. Hz. Muhammed Kur'an'ın yayılması için memur olduğu gibi sünnetin yerleşmesi için de memur idi. Nitekim Kur'an'ın kesinliği gibi sünnet-i ma'mule-i mütevatire de kesindir. ... Hadisten muradımız hikaye tarzında Hz. Muhammed'den takriben 150 yıl sonra muhtelif raviler yoluyla toplanmış eserlerdir. ... İnsanlar tarafından mutlaka bunlarda değişiklik meydana getirilmiştir. Bununla birlikte bu kaynaklar hem ahad haberlerdir hem de zannîdirler. Bunlarda takriben çok az mütevatir bulunmaktadır. ... Uzun zaman sonra toplanan bu hadisler dünyada mevcut olmasaydı, İslam'ın gerçek öğretilerinde hiçbir eksiklik olmazdı. Bununla birlikte hadisler bu nuru artırmıştır. Sanki İslam nur üzerine nur olmuştur. Hadisler Kur'an ve sünnet için şahit gibi durmaktadır." (Bkz. Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul, 1995, s. 271-272)



ninin muhaddislerin veya fukahanın uydurması olduğunu ileri süremez. Zekat, oruç, hacc ve diğer farz ve haramlar da böyledir.<sup>95</sup>

Yukarıda geçen ifadelerden, yapılan bu sünnet tanımıyla müsteşriklerin “hadislerin sonradan uydurulduğu ve dolayısıyla sahih bir amelin bulunmadığına” dair iddialarına bir tür cevap verdiği anlaşılmaktadır. Zira mütevatir ameller için hadise veya rivayete ihtiyaç yoktur. Hadis olmasa da amel vardır ve bu amel sünneti teşkil etmektedir. Bu nedenle hadislerin uydurulduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur.

Nedvi’ye göre hadis kitaplarının tedvini, sadece mütevatir amelleri sahih bir şekilde tescil etmekten ibarettir. Bu noktada Nedvi şöyle bir soru sorar ve cevabını verir: “Bu tescilin hicri ikinci veya üçüncü asırda olması mütevatir amellerin itibarını düşürür mü veya kıymetlerini azaltır mı? Hayır, bu tescille onların derece ve kıymetleri artar.”<sup>96</sup>

Bu ifadelerle Nedvi, hem müsteşriklere hem de Ehl-i Kur’an olarak adlandırılan grubun hadis karşıtı görüşlerine cevap vermiş olmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Kur’an’ın hadislere karşı çıkmasına gerek yoktur. Çünkü hadisler sadece sünneti, yani mütevatir ameli kaydetmekten, tescil etmekten ibarettir. Hadisler olmasa da sünnet devam etmektedir.

Son olarak Süleyman en-Nedvi, sünnetin yeni tanımını tekrar vurgular ve Malik’in *Muvatta*’sı ile irtibatını kurmayı dener. Şunları ifade eder:

“Görüldüğü gibi hadis ile sünnet arasında büyük bir fark vardır. Hadis, Resulullah’ın söz, amel ve fiillerini lafzen rivayet etmektir. Sünnet ise hadisle, hatta Kur’an’la yapılan mütevatir ameldir. Mesela Kur’an namazın kılınmasını emretmiş ve aynı zamanda bazı tafsilatı da haber vermiştir. Resulullah bunun gereğini yapmış ve bize ‘Ben nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın!’ buyurmuştur. Bu keyfiyet, sahabe ve tabiun döneminden bugüne kadar böyle devam etmiştir. Oruç, hacc, zekat ve diğer Kur’anî emirler de aynı şekildedir. İşte sünnet, Resulullah’ın Kur’an lafızlarını beyan ettiği amelî surettir. Gerçekte sünnet Kur’an’ın amelî tefsiridir. Bu yönüyle sünnet lafzî rivayetlerden daha önemlidir. Kur’an’da, Resulullah’ın keliminde ve sahabenin sözlerinde bu tür sünnet anlayışını ifade eden başka kelimeler bulunmaktadır: es-Sebil, es-sıratu’l-müstakîm, el-üsvetü’l-hasene gibi. Bunların hepsi ‘uyulan yol’ anlamındadır. Yani sünnet, Resulullah’ın, ashabın ve mü’minlerin uyduğu yoldur. Bu yol es-sebil’dir, es-sıratu’l-müstakîm’dir. Bu anlayış, İmam Malik’in *Muvatta*’da or-

95 Süleyman en-Nedvi, *Tabkiku ma’na’s-sünne*, s. 21.

96 Süleyman en-Nedvi, *Tabkiku ma’na’s-sünne*, s. 22.

taya koyduğu anlayıştır. *Muvatta*'nın sözlük manası, insanların birçok kere basıp geçtiği yol demektir. Sanki bununla Resulullah'ın ve ashabının basıp geçtiği yol kastedilmektedir. İşte bu İslam'ın yoludur, Kur'an'ın sahih tefsiridir.”<sup>97</sup>

Kısaca özetlemek gerekirse, Nedvî şunları söylemektedir:

a- Nedvî, içinde bulunduğu şartlarda Ehl-i Kur'an olarak adlandırılan *hadîs* karşıtı bir grupla karşı karşıyadır.

b- Bu grubun *hadîs* karşıtı görüşleri sünnetin toptan inkarına yol açmaktadır.

c- Oysa Nedvî'ye göre hadîs ile sünnet aynı şeyler değildir. Hadîs lafzî veya sözlü rivayet, sünnet ise mütevatir ameldir.<sup>98</sup>

d- Bu durumda lafzî rivayet olmasa da mütevatir amel her zaman vardır. Lafzî rivayet, mütevatir amelin tarih olarak tescilinden ibarettir.

e- Dolayısıyla mütevatir ameli, yani sünneti inkar etmek mümkün değildir.

f- Bu tür sünnet anlayışının temeli de İmam Malik'in *Muvatta*'sında bulunmaktadır.

g- Nedvî'ye göre sünnetin her halde mütevatir olması gerekmektedir. Hadîs ise mütevatir olmak zorunda değildir.

Dikkat çekici bir tabloyla karşı karşıyayız. Süleyman en-Nedvî de sünnet tanımı için *Muvatta*'yı esas almıştır. Müsteşrikler de, diğer müslüman araştırmacılar da sünnet tanımları için *Muvatta*'ya yönelmişlerdir. Ancak Nedvî ile bunların arasında önemli farklılıklar vardır. Mesela Fazlur Rahman sünnetin sadece Peygamber'in sünneti olmadığını, “Peygamber'in sünneti”nin şemsiye kavram olduğunu, sünnetin ise bu şemsiye kavramın yorumlanması olduğunu, dolayısıyla ilk nesil-

97 Süleyman en-Nedvî, *Tabkiku ma'na's-sünne*, s. 22-23.

98 Burada bir noktaya değinmemiz gerekmektedir. Mehmet Görmez'e göre Nedvî'nin tanımı, Fazlur Rahman'ın yaşayan sünnet dediği mütevatir sünnetlerin tanımıdır. (Bkz. *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 234) Bize göre Fazlur Rahman'ın yaşayan sünneti, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sünnetin devam ettirilmesi anlamında mütevatir sünnet değildir. Fazlur Rahman'a göre yaşayan sünnet, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sünnet, yani temel ilke ve prensipler dahil ayrıca Nebvî sünnetin yorumlarıdır. Fazlur Rahman'ın sünnet tanımında ancak bu anlamda bir tevatürden bahsedilebilir. Nedvî ise, mütevatir amel veya sünnetle Hz. Peygamber'le başlayıp ondan sonra da uygulanagelen fiilleri kastetmektedir. Ona göre mesela sahabe veya tabiunun ictihadının sünnet içinde mütalaa edilmesi söz konusu değildir.

lerin yorum faaliyetinin de sünnet içinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber sünnet ortaya koymuştur, ancak bu sünnet şekil ve form değil, muhteva ve içeriktir. Nedvî ise sünneti mütevatir amel olarak tanımlamakta ve *Muvatta*'nın sözlük anlamına dayanarak bu eserin mütevatir veya amelî sünnetin koleksiyonu olduğunu söylemektedir.

Fazlur Rahman'ın teorisine göre *Muvatta* canlı, dinamik bir fıkıh-sünnet ilişkisini yansıtmaktadır. Ama aynı *Muvatta* Nedvî'ye göre Resulullah'ın ve ashabının ortaya koydukları, takip ettikleri amelleri içermektedir. Malik de dahil mü'minler bu amellere uyarak onların sürekliliğini sağlamışlardır. Bu anlayış ise *Muvatta*'nın geçmişe bağlı, geleceğe bir hüviyet taşıdığını ifade etmektedir.

Aslında Nedvî'nin bu anlayışı, *Muvatta*'yı daha gerçekçi olarak izah etmektedir. Ancak sünneti *Muvatta*'dakilerle özdeşleştirilmesi eleştirilecek bir durumdur. Şöyle ki:

1- *Muvatta* gerçekten bir amel kitabıdır, ancak bu Medineli alimlerin üzerinde birleştikleri bir amel kitabıdır.

2- Sünneti *Muvatta*'dakilerle ile özdeşleştirmek, *Muvatta* dışında var olan sünnetleri yok saymak anlamına gelecektir.

3- *Muvatta*'da sadece Hz. Peygamber'in başlattığı ameller bulunmaktadır. Bunun yanında kitapta sahabenin amelleri, bizzat Malik'in kendi fetvaları, tabiunun ve halifelerin icthadları da bulunmaktadır. Dolayısıyla oradaki her sünnet veya amel konusunda ümmet bir icmaya varmamıştır.

4- *Muvatta*'da bulunan sünnet veya amellerle o dönemin diğer bölgelerinde bulunan sahabiler amel etmemiş, farklı uygulamayı benimsemişlerdir. Dolayısıyla o sünnetin sadece yerel bir tevatür derecesine ulaşmasından bahsetmek mümkündür.

5- Yukarıdaki sebeplerden ötürü Malik, Harun Reşid'in *Muvatta*'yı tüm ülkede uygulanacak bir kanun metni yapma isteğine karşı çıkmıştır. Bu bile oradaki sünnet veya amellerin tevatür derecesine ulaşmadığını göstermeye yetmektedir.

6- Son olarak şu söylenebilir: Nedvî'nin sünnet ve hadîs tanımı konuyu muğlak hale getirmektedir. Sünnet mütevatir amel, hadîs de bu amelin tarihsel olarak tescili ise amel şeklinde olmayan sözlerin veya nehiy hadîslerinin durumu ne olacaktır? Nedvî'nin izahında hadîsin tescil olmanın dışındaki fonksiyonu pek açık değildir. Dediğimiz gibi Hz. Peygamber'in birçok nehiy bulunmaktadır ve bunlar toplumda amelî olarak uygulanmamaktadır. Bu nehiyeler lafzî, sözlü olarak nesilden nesile aktarılmakta, biz de bunları bu şekilde öğrenmekteyiz. Şim-

di bunlar sünnete dahil edilmeyecek mi? Bir müslümanın, Hz. Peygamber'in yasakladığı bir şeyden kaçınması sünnete ittiba olarak değerlendirilmeyecek midir?

### İmtiyaz Ahmed

İmtiyaz Ahmed, sünnetle ilgili görüşlerini *The Significance of Sunna and Hadith and Their Early Documentation* adlı doktora çalışmasında işlemiştir. Bu çalışma Abdulmu'ti Emin Kal'aci tarafından *Delâilu't-tevsîki'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîs* adıyla Arapça'ya çevirilmiştir.

İmtiyaz Ahmed, önce sünnet kelimesinin ilk anlamlarını belirlemeye çalışır. Ona göre sünnet kelimesinin temelinde iki şey vardır: Bir örnek olarak yeni bir şey ortaya koymak ve fiili sürekli yapmak.<sup>99</sup>

Akabinde İmtiyaz Ahmed, sünnet kelimesinin nasıl kullanıldığını belirlemeye çalışır. Ona göre sünnetin üç anlamı bulunmaktadır:

a- Genel anlamda amelî uygulama: İster iyi ister kötü olsun herhangi bir uygulama için sünnet kelimesi kullanılır. Kaynaklarda sünnetin, “sünnetün hasenatün, sünnetü'l-hayr, sünnetün seyyie, sünnetü'sşerr” şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Sünnet, genel olarak uygulama anlamında da kullanılır. “Sünnetü Ebi Bekir, sünnetü Ömer, sünnetü fulan” dediğimizde mezkur şahsın dinî, sosyal ve siyasî uygulaması kastedilmektedir.

b- Sünnet, örfî kaideler anlamında da kullanılmaktadır. Bu, toplumun uzun zamandan beri süregelen yerleşik uygulamasına işaret eder. Cahiliyede Arapların örfî uygulamaları sünnet kelimesiyle ifade edilmiştir. Evlilik âdetleri, talak ve diğer ailevî ilişkiler Arapların uyguladığı geleneklerin bir kısmıdır. Bu geleneklerin pek çoğu İbn Habîb'in *el-Muhabber* adlı kitabında bulunmaktadır. Müellif “es-Sünenü'lleti kaneti'l-cahiliyye sennethâ fe-ebka'l-İslam ba'daha ve eskata ba'daha” başlığı altında bu âdetlerle ilgili olarak sünnet kelimesini kullanmıştır:

c- Sünnet, bid'at anlamında da kullanılmıştır. Terim olarak ikisi birbirine zıttır, ancak sözlük olarak aynı anlama gelmektedirler. Dolayısıyla sünnet önceden mevcut olmayan yeni bir âdet tesis etmeyi ifade etmektedir. Mesela, “Hubeyb b. Adıyy, öldürülürken iki rekat namaz kılmayı sünnet kılan ilk kimsedir” veya “Abdulmuttalib canın diyetini yüz deve olarak sünnet kılan ilk kimsedir” gibi ifadelerde kullanılan sünnet bu anlamdadır.<sup>100</sup>

99 İmtiyaz Ahmed, *Delâilu't-tevsîki'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîs*, (çev. Abdulmu'ti Emin Kal'aci), Kahire, 1990, s. 17.

100 İmtiyaz Ahmed, *Delâilu't-tevsîk*, s. 22-31.

İmtiyaz Ahmed, sünnetin muhtelif manalarını inceledikten sonra sünnet türlerini ve sünnetin tarih içinde kazandığı anlamları araştırır. Burada sünnet türlerini genel olarak altıya ayırır:

- a- Kabilenin sünneti
- b- Allah'ın sünneti
- c- Peygamber'in sünneti
- d- Bölgesel sünnet
- e- Toplumun sünneti veya İslamî sünnet
- f- Teşri'î sünnet

Burada bizi daha çok üçüncü, dördüncü ve beşinci tür sünnet ilgilendirmektedir.

İmtiyaz Ahmed, üçüncü maddede sünnet kelimesinin mutlak kullanılması ve Peygamber'e atfen kullanılması üzerinde durur. Ona göre Peygamber'in davranışları yapıp ettikleri müslümanlar arasında o kadar ma'ruf hale gelmiştir ki, tek başına sünnet kelimesi kullanıldığında Peygamber'in sünneti kastedilir olmuştur. Mesela bir gün Halife Ömer göğsünün kollarını gidermek için berber ister. Arkadaşları tuhaf bir şekilde Ömer'e bakarlar. Zira Ömer tüm tasarruflarında Hz. Peygamber'e ittiba etmeye çalışırdı. Onlar, Hz. Ömer'in bu davranışının Hz. Peygamber'in bir sünneti olduğuna inandılar. Bunun anlayan Ömer durumu şöyle izah etmiştir: "Ey insanlar! Şüphesiz bu sünnet değerlidir." Burada sünnet kelimesinin Peygamber'in sünneti anlamında olduğu açıktır. İmtiyaz Ahmed, sünnet mutlak olarak kullanıldığında bundan Peygamber'in sünnetinin anlaşılması gerektiğine dair sekiz örnek daha sunmuştur.<sup>101</sup>

Bunun ardından İmtiyaz Ahmed, Peygamber'in sünneti tabirinin kullanımıyla ilgili Schacht'ın iddialarına cevap verir. Ona göre Schacht'ın delillerinin aksine bu tabirin erken bir dönemde hatta Hz. Peygamber'in hayatında pek çok kere kullanıldığını tespit edebilmekteyiz. İmtiyaz Ahmed burada hem hadis literatüründen hem de tarihî kaynaklardan elde ettiği yirmi bir delili kaydeder. Sonuç olarak bu örneklerin açıkça Peygamber'in sünneti tabirinin ilk dönemde yaygın olarak kullanıldığına işaret ettiğini belirtir.<sup>102</sup>

Daha sonra bölgesel sünnetle ilgili olarak İmtiyaz Ahmed önce sosyolojik bir tespit yapar. Ona göre, Hz. Peygamber'in sünnetini başlangıçta sahabe, Medine ve komşu şehirlerde yaşayan selef bilmekteydi. Zira sahabe İslam devletinin çeşitli bölgelerine dağılmışlardı. Beraber-

101 İmtiyaz Ahmed, *Delâilu't-tevsîk*, s. 50-51.

102 İmtiyaz Ahmed, *Delâilu't-tevsîk*, s. 53-58.

lerinde Peygamber'in sünnetini de taşıdılar. Gittikleri yerlerin müslüman sakinleri onları sevinçle karşılamıştır. Yöre sakinleri gelen sahabelerden Peygamber'in sünnetini talep etmişlerdir. Bazı sünnet hafızları ise özel medreseler tesis ettiler. Onlara Peygamber'in sünneti soruluyor, onlar da cevap veriyordu. Hicrî ikinci asrın yarısında bu şekilde pek çok medrese inşa edildi. Çoğu kere bu medreselerdeki alimler fıkhî meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Sünnet kelimesinin tefsiri, medreseden medreseye değişiklik arz ediyordu. Bu alimler sadece kendi sünnetlerinin hakikaten Peygamber'in sünnetini temsil ettiğine inanıyorlardı. Gerçekte pek çok yerde ittiba edilen muhtelif sünnetlerin bir bütün olarak toplumun sünneti olmaktan ziyade bölgesel oldukları ortaya çıkıyordu. Bu dönemde İmam Malik, Ebu Yusuf ve Evzaî gibi alimler sünnet kelimesini Medine, Irak ve Şam'a has bölgesel sünnet anlamında kullanmışlardır.<sup>103</sup>

İmtiyaz Ahmed'e göre Malik, sünnet kelimesini Medine'de yaygın âdetlere işaret etmek için kullanarak onu hadîsten ayırmıştır. Çoğu kere naklettiği hadîs "Medine'de yaygın olan sünnet" sözleriyle destekleyerek te'kid etmiştir. Malik, sünnet ile hadîsin tearuzu durumunda sünneti tercih etmiştir. Mesela hadîs, ölü veya hayatta olan biri için bir şahsın vekaletle hacc edebileceğini belirtir. Malik, Medine ehlinin amelinde uygun olarak birinin, hayatta olan bir kimse adına haccetmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Yine hadîse göre namaz esnasında bir şahsın önünden yürümek caiz değildir. Ancak Malik, Medine ehlinin amelinde uygun olarak bu fiilin mekruh olmadığını ifade etmiştir.

Son olarak İmtiyaz Ahmed İslamî sünnet dediği türü açıklamaya çalışır. Ona göre İslamî sünnet içinde müslüman toplumunun dinî hayatında genel olarak uyulan veya müttaki müslümanlarca arzu edilen yerleşik sünnetler bulunmaktadır. Sünnet mefhumu, İslam'ın yayılmasıyla genişlemiştir. Başlangıçta sünnet Hz. Peygamber'in sünnetine münhasırdı. Sünnet Hz. Peygamber'in vefatından sonra aynı zamanda sahabenin ve halifelerin sünnetlerini de içerir oldu. Hulefa-i raşidinin icthadları da müslümanlar tarafından dinî hayatın ayrılmaz bir parçası, yani sünnet olarak kabul edilmiştir. Son olarak Emevî halifelerinin uyguladığı sünnetler, İslamî sünnetin çerçevesine dahil olmuştur.

Gerçekte Hz. Peygamber'den sonra sahabe asrı sünnetin manasıyla ilgili hakiki bir değişikliğe şahit olmuştur. Bu dönemde sünnetin anlamı genişlemiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'in sünnetini muhafaza etme konusunda çok gayretliydi. Hayatlarını ona uygun olarak düzenlemişlerdi. Diğer insanlar bu sahabileri Hz. Peygamber'in sünnetinin varisleri olarak kabul etmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'in sünnetini sevmeye

103 İmtiyaz Ahmed, *Delâilü't-tevsîk*, s. 60.

ve amellerini onun amellerine benzetme sebebiyle toplumun güvenini kazanmıştı. Onlar insanlar tarafından sünnetin halis taşıyıcıları olarak kabul edildiler. İlk müslümanlar sahabenin sünnetinin Hz. Peygamber'in sünnetine zorunlu olarak mutabık olduğundan emindiler. Bundan dolayı muhtemeldir ki, o asırda muayyen bir sünneti "Hz. Peygamber'in sünnetine bağlıdır" düşüncesiyle sahabeye nispet etmeleri kafi gelmiştir. Bu süreçte gelişen Kur'an ve sünnete dayalı şahsî görüşler bile toplumun icmaı oldu ve İslamî sünnete dahil oldu. Bu tür sünnete uygun olarak Hz. Ali şuna işaret eder: "Hz. Peygamber içki içme cezası olarak kırk celde uygulardı. Ebu Bekir de kırk celdeyle hükmetti. Ömer ise seksen celdeyle hükmetti. Bunların hepsi sünnettir."<sup>104</sup>

Hz. Ali'nin, rivayetin sonundaki ifadesi, sahabenin sünnetinin İslamî sünneti oluşturduğunu açıklamaktadır. Sahabe sünnetinin İslamî sünneti oluşturduğuna dair diğer bir delil de Hz. Ömer'in halife tayini ile ilgili sözleridir: "Bir halife tayin etseydim, bu, sünnet olurdu; tayin etmeseydim, o da sünnet olurdu. Hz. Peygamber halife tayin etmeksizin vefat etti. Ebu Bekir ise halife tayin ettiği halde vefat etti." İmtiyaz Ahmed, Hz. Ömer'in vafettiği Hz. Ebu Bekir'in sünnetinin İslamî sünnet kategorisine girdiğini belirtmiştir. Ona göre halifelerin sünnetinin İslam'a dahil olmasındaki ve İslamî sünnetin çerçevesinin genişlemesindeki sebep, hakikaten toplumun halifelerin İslam'a hakkıyla bağlı olduklarına dair tam bir güven içinde bulunmasıdır. İnsanlar Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlıydılar. Bununla birlikte halifeler belirli meseleler hakkında ma'ruf sünnetten başka yeni şer'î hükümler ortaya koyunca insanlar bu değişikliğin Hz. Peygamber'in sünnetinin ruhuna dayandığı konusunda ikna oluncaya kadar onu kabul etmemişlerdir. Bunu bir örnekle açıklayalım:

Ümmü'l-veledin satışına Hz. Peygamber'in zamanında izin verilmişti. Hz. Ömer ise onun durumunu ichtihadla belirledi ve bu tür satışı yasakladı. Hz. Ömer, bu şekilde Hz. Peygamber'in sünnetini değiştirerek yeni bir sünnet ikame etti. Onun bu tasarrufu toplum tarafından güzel bulundu ve kabul edildi. Zira onun maksadı iyiydi. Çünkü o bununla Hz. Peygamber'in temel hedeflerinden biri olan köleliğin ilgasına yönelik bir adım atmıştı. Dolayısıyla bu değişiklik Hz. Peygamber'in sünnetinin ruhuna uygundu.<sup>105</sup>

Buraya kadar İmtiyaz Ahmed'in sünnetle ilgili görüşlerini incelemiş bulunuyoruz. Bu görüşleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a-Peygamber'in sünneti tabiri erken dönemden itibaren kullanılma-

<sup>104</sup> Müslim, Hudûd, 38.

<sup>105</sup> İmtiyaz Ahmed, *Delâilü't-tevsîk*, s. 64-71.

ya başlanmıştır. İmtiyaz Ahmed'in bunu delillendirmede hadîs ve tarih literatürüne birlikte başvurması önemlidir.

b-Sünnet kelimesi ilk dönemde farklı anlamlarda kullanılmıştır.

c-Sünnet kelimesi ilk dönemde Hz. Peygamber'in sünnetine münhasırdı. Daha sonraları kelimenin muhtevası genişleme göstermiş ve başkalarının sünneti de ona dahil edilmiştir.

d-Malik, Evzaî ve Ebu Yusuf'un eserlerinde kullanılan sünnet teriminin bölgesel bir nitelik taşıdığı görülmektedir.

e-Hz. Peygamber'in dışındaki sahabe ve halifelerin sünneti İslamî sünnet kavramına dahildir. Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Hz. Peygamber'in yoruma açık olan bir sünnetinin başka bir ictihadla değiştirilmesi mümkündür. Bu ictihad toplum tarafından güzel bulunup tasvip görmesi halinde uygulamaya konulmaktadır. Zamanla bu uygulama sünnet haline gelmektedir. Bu sünnet başkasının sünneti olmaktadır. Bu açıklama, ilk dönem metinlerde görülen bazı sünnet ifadelerini daha izah edicidir. Bu tür sünnet ifadelerini, dolayısıyla sünneti sadece temel prensipler, dinî ve ahlâkî ilkeler şeklinde anlamak doğru değildir. Zira Hz. Peygamber'in sünneti ile bu tür sünnet arasında otorite ve bağlayıcılık bakımından kesin bir ayrılık ve bununla birlikte çelişmezlik vardır. Hz. Peygamber'in sünneti ile bu tür sünnetler arasındaki ayrılığı kaldırırsak, Hz. Peygamber'in sünnetinin otoritesi buharlaşıp kaybolacaktır. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, kelimeler ıstılahlaşıp sistematiğe kavuştuktan sonra özellikle günümüzde geçmişte kullanılan kelimelerin içeriğini dönüştürmek faydalı olmayacaktır. İctihadların, hükümlerin, fetvaların sünnet kelimesiyle ifade edildiği durumlar olmuştur. Buna dayanarak aslında sünnetin ictihadlar vs. olduğunu söylemek pek isabetli olmasa gerektir. Zaten sünnet kelimesiyle ifade etmek istediğimiz şeyi, ictihad kelimesi fazlasıyla içermektedir.

#### M. Hayri Kırbaçoğlu

Hayri Kırbaçoğlu, sünnetle ilgili görüşlerini *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* adlı eserinde işlemiştir. Diğer araştırmacılar-  
dan farklı olarak burada serdedilen sünnet tanımının en önemli özelliği sistematik olması ve Şafî öncesi literatürde kullanılan sünnet ifadelerinin değil de, ortaya çıkan yeni ihtiyaçların temel alınmasıdır.

Öncelikle Hayri Kırbaçoğlu'nun sünnet ve hadîs arasında ayırım yapmadığı vurgulanmalıdır. Zira bu, iki terimi yer yer "sünnet/hadîs" şeklinde kullanmasından anlaşılmaktadır.<sup>106</sup> Bu nokta önemlidir.

106 Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993, s. 16, 22, 26, 27, 42.



Çünkü bu, onun sünnet tanımlamasına sünnet-hadîs ayırımının öncülük etmediğini göstermektedir.

Kırbaşoğlu, sünnet tanımlamasına geçmeden önce sünneti ortaya koymada kullanılacak malzemeler üzerinde durmaktadır. Ona göre yaygın kanaatin aksine sünneti ortaya koymada başvurulacak temel kaynak hadisler değil, Kur'an'dır. Hadisler ikinci sırada yer alabilir. Hatta bize tevatüren ulaşan ve "Yaşayan sünnetler", sünen-i mütevarise veya amel-i tevatür adları verilen sünnetleri nazar-i itibara alarak bunları ikinci sırada değerlendirecek olursak hadislerin üçüncü sırada yer aldığı bile söylenebilir.<sup>107</sup>

Kırbaşoğluna göre günümüzün en önemli meselesi sünnetin anlaşılması, yorumlanması ve bu çerçevede tanımlanmasıdır. Sünnetin tanımlanmasını gerektiren en önemli husus değişen şartlar ve ihtiyaçlardır. Ona göre klasik sünnet tanımının mutlaka değişmesini gerekli kılan şey, İslam toplumlarında hakim olan sünnet anlayışıdır. Bu anlayışın birçok örneği bulunmaktadır. Sünnet olmak, misvak kullanmak, sarık sarmak, yüzük takmak, aksırana dua etmek, yemekte el yıkama ve besmele çekme, sürekli olarak abdestli bulunma v.s bunlardan bir kaçıdır. Bu örnekler, lafızcı ve şekilci bir yaklaşımı, geçmiş harfiyyen taklit etmeyi, öze ve esasa değil, teferruata taalluk eden konuları göstermektedir. Kırbaşoğlu neticede şu soruyu sorar: Bugün müslümanların sahip oldukları sünnet anlayışının bir dünya görüşü ve hayat tarzı denilebilecek nitelikte özlü, kapsamlı ve sistemli bir bütün olduğunu öne sürebilir miyiz? Mevcut sünnet anlayışımız, geçmişin sırf birer tekrarı olmaktan öteye geçememekte ve çağdaş İslam toplumlarının karşılaştığı meselelerde ona yol gösterme fonksiyonunu yerine getirememektedir.<sup>108</sup>

Bugüne kadar yeni bir sünnet tanımı ve anlayışının geliştirilememesinin sebeplerini araştıran Kırbaşoğlu üç nokta tespit eder:

a- Bunun en önemli sebebi, sünneti bir model, bir yaşayış tarzı dünya görüşü olarak değil de mücerred bir "delil" olarak algılama alışkanlığıdır.

b- Klasik tanımın ve buna bağlı olarak oluşmuş sünnet anlayışının en iyi tanım ve en sağlıklı anlayış olduğunu kabul etmek.

c- Diğer bir sebep de bu iş için uygun bir zemin bulunmayışıdır.<sup>109</sup>

Daha sonra Kırbaşoğlu etimolojik olarak sünnet kelimesini incelerken Fazlur Rahman'ın görüşüne atıfta bulunur. Fazlur Rahman'a gö-

107 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 19.

108 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 41-49.

109 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 53-55.

re Hz. Peygamber'in kendi sünnetlerinin sonraki yıllarda toplum tarafından yorumlanmasını da sünnet kavramı içinde mütalaa etmek mümkündür. Ancak Kırbaşoğlu, böyle kullanımlar olmakla beraber kastının sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu belirtir. Nitekim İslamî literatürde sünnet dendiğinde ilk akla gelen Hz. Peygamber'in sünnetidir. Ona göre sünnetin etimolojik anlamlarına dayanarak Hz. Peygamber'in sünnetini, kabaca, onun örnek düşünce ve davranış modeli olarak tanımlayabiliriz.<sup>110</sup>

Klasik tanımların eksik olduğunu söyleyen Kırbaşoğlu bu eksiklikleri “sadece akademik ihtiyaçlara göre yapılmış olmaları, sünnetin toplumsal boyutundan ziyade bireysel boyutuna ağırlık vermeleri, bağlayıcılık yönünden sünneti sınıflandırmamış olmaları ve Kur'an'ı tanımın dışında bırakmaları” şeklinde dört noktada toplayarak izah eder. Dolayısıyla yapılacak yeni bir tanım bu eksiklikleri gidermek durumundadır. Öyleyse sünnet şu şekilde tanımlanmalıdır:

“Sünnet, Hz. Peygamber'in kendi döneminde İslam toplumunu akide, ibadet, tebliğ, siyaset, ekonomi, eğitim, ahlâk, hukuk gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında yönlendirip yönetmede Kur'an başta olmak üzere esas aldığı ilke ve prensipler bütününe oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.”

Bu tanımda bağlayıcılığın yer almadığı görülmektedir. Bunun gerekçesi “bağlayıcılığın bir tanım içinde yer almasının mümkün olmadığı” şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca Kırbaşoğlu bu yeni tanımın unsurlarını beş noktada özetleyerek izah eder. Bu noktalar şunlardır:

a- Sünnet koymak Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırlı ve ona mahsustur.

b- Sünnetin, bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere üç boyutu vardır.

c- Sünnetin temel kaynağı Kur'an'dır.

d- Sünnet sadece şekil-lafız değil, şekil-lafzın altında yatan mana, ruh, ilke, hikmet ve amaçtır.

e- Sünnet nihâî olarak bu ilke-prensipin oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.<sup>111</sup>

Kırbaşoğlunun fikirlerini özetlemeden önce Ebubekir Sifil'in *İslam Düşüncesinde Sünnet Üzerine* adlı eleştirel mahiyetteki makalesi üze-

110 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 61.

111 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 90-94.

rinde de durmamız gerekmektedir. Makalede genel olarak sünnetle ilgili düşünceler ele alınmıştır. Ancak bizi sünnet tanımıyla ilgili noktalar ilgilendirmektedir.

Sifil, Kırbasoğlu'nun sünneti ortaya koymada kullanılacak malzemeyle ilgili olarak zikredilen yaşayan sünnetler ve sünnet-i mütevarise terimleri hakkında şunları belirtir: "Bu yaşayan sünnetler, sünnet-i mütevarise veya amel-i tevatürün ne olduğu ortaya konmalıdır. Fazlur Rahman'ın kullandığı yaşayan sünnet kavramı, bizzat Hz. Peygamber'in sünneti olan Nebevî Sünnetten farklı olarak muhtevasında ilk dönem fukahasının icthadları da bulunan gelenektir. Hatta bunlar içinde toplumun örf ve âdetlerine dayanılarak ortaya konmuş olan icthadların bulunduğu da hesaba katılırsa, yaşayan sünnet kavramı içinde müslüman toplumun örf ve âdetler sistemi de bulunmaktadır."<sup>112</sup>

Gerçekten Kırbasoğlu'nun yaşayan sünnetle amel-i mütevatiri birlikte kullanmasından onların aynı olduğu anlaşılmaktadır. Amel-i mütevatir Hz. Peygamber'in sünnetine has olarak bilindiği halde yaşayan sünnet kavramının içeriği Hz. Peygamber'in sünnetine has değildir. Dolayısıyla böyle bir kullanım karışıklığa yol açmaktadır.

Sifil, Kırbasoğlu'nun sünnet tanımını da eleştirmektedir. Ona göre sünnet, Hz. Peygamber'in esas aldığı değil, yapmak, söylemek, uygulamak, red veya kabul şeklinde ortaya koyduğu söz ve davranışlar bütünüdür. Ayrıca sünnet sadece bir zihniyet ve dünya görüşü değildir. Çünkü bu kavramların ilkinde bir soyutluk, ikincisinde de bir dünyevilik vardır. Oysa sünnet gerek kişisel gerek toplumsal boyutta hem dünyaya hem de ahirete ilişkin bilgiler veren, hükümler koyan bir ilkel, ölçüler ve hükümler bütünüdür.<sup>113</sup>

Burada da Sifil'in eleştirilerinin isabetli olduğu görülmektedir. Zira Kırbasoğlu'nun tanımına göre, sünnet koyan Hz. Peygamber değil, sünneti esas alan Hz. Peygamber'dir. Ancak bu anlayış, Kırbasoğlu'nun sünnet koymanın Hz. Peygamber'in dönemine mahsus olduğuna dair başlık altında zikredilenlerle uyumsuzdur. Zira orada Nebevî Sünnetin ancak onun tarafından ortaya konulabileceği açıkça ifade edilmektedir.<sup>114</sup> Bu durumda ya tanıtımda geçen ifadelerle hareket edilmeli ya da yapılan açıklamalar tanıma yansıtılmalıdır. Bu açıklamalar tanıma yansıtıldığında klasik tanımdan bir farkı kalmayacağı açıktır.

<sup>112</sup> Ebubekir Sifil, "İslam Düşüncesinde Sünnet Üzerine", *Bilgi ve Hikmet*, (1994), sy. 6, s. 129.

<sup>113</sup> Ebubekir Sifil, "İslam Düşüncesinde Sünnet Üzerine", s. 140.

<sup>114</sup> Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 94.

Son olarak Sifil, Kırbaşoğlu'nun bir gerekçeyle bağlayıcılık meselesini tanım dışında tutmasına değinir. Sifil'e göre klasik sünnet tanımları bünyelerinde sünnetin bağlayıcılığı konusuna yer vermedikleri zaman bu bir eksiklik ve kusurdur, ama yazar hem de tanım içinde yer almasının mümkün olmadığını kendisi ifade ederek bunu yaparsa bu eksiklik, kusur ve çelişki olmamaktadır.<sup>115</sup>

Sifil'in eleştirisinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kırbaşoğlu, klasik tanımları bağlayıcılık meselesini içine almadığı için eleştirmiş ve eksik bulmuştur. Ancak kendisi de tanımda bağlayıcılık meselesine yer vermemiştir.

Yukarıdaki eleştiriler bir yana Kırbaşoğlu'nun sünnetle ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a-Bu yeni tanım hadis-sünnet ayırımından yola çıkmamakta, sünnetle ilgili yaşanan mevcut problemlere ve ihtiyaçlara dayanmaktadır. Bize göre bu durum sünnetin tanımlanmasıyla değil, sünnetin anlaşılması ve yeniden yorumlanmasıyla ilgili bir meseledir. Zira mevcut problemler sünnetin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına dayanmaktadır.

b-Kırbaşoğlu, Fazlur Rahman'ın sünnet anlayışından farklı düşünmektedir. Zira ona göre sünnet ancak Hz. Peygamber'in sünnetidir.

c-Kırbaşoğlu'nun sünnet tanımlarını Guraya'nın yaptığı sünnet tanımını çağrıştırmaktadır. Guraya'nın tanımları sistematik olmayıp genel bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre sünnet dinî ve ahlâkî temel prensipler, ilkelerdir. Kırbaşoğlu'nun bu tanımları daha sistematik ve geniş hale getirdiği görülmektedir. Ancak Guraya'nın ilk kaynaklarda geçen sünnet tanımlarından yola çıktığı, Kırbaşoğlu'nun ise mevcut ihtiyaçları karşılama amacı güttüğü belirtilmelidir. Belki her iki tanım da mevcut problemlere çare aramaktadır. Fakat delillendirmeler farklılık arz etmektedir.

d-Kırbaşoğlu sünneti ilke, zihniyet ve dünya görüşü olarak tanımlamıştır. Bunlarla ilgili Sifil'in eleştirisine değinmiştik. Burada başka bir noktaya değinmek istiyoruz. Kırbaşoğlu'nun tanımında sünnetin şekil olabileceğini çağrıştıran herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ancak tanımları özetlediği bölümde "sünnetin sadece şekil-lafız değil, şekil-lafızın altında yatan ruh, ilke" olduğunu belirtmektedir. "Sadece" ifadesiyle sünnette şeklin de bulunabileceğini ima etmekte, bunu açıklarken de özellikle ibadetlerle ilgili şekilli sünnetlere yer vermektedir. Bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise, bu açıklamaların tanımda yer almasıdır.

<sup>115</sup> Ebubekir Sifil, "İslam Düşüncesinde Sünnet Üzerine", s. 139.

### M. Emin Özafşar

Özafşar, diğer müelliflerde olduğu gibi önce Peygamber'in sünnetiyle ilgili müsteşriklerin iddialarına değinir. Daha sonra sünnetin sadece Hz. Peygamber'in sünnetine münhasır olup olamayacağı meselesini ilk dönem, yani Şafî öncesi te'lif edilen metinler çerçevesinde inceler.

Özafşar bu noktada Malik, Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin sünnetle ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde inceler. Bu incelemeden genel olarak çıkardığı sonuçlar şöyledir:

“İslam hukukunun sistematize edildiği hicrî ikinci asırda hadis-sünnet ilişkisine dair zihniyetin adeta kendisinde kristalleştiği Malik'ten aktardığımız örnekler çerçevesinde şu tespiti yapmamız mümkündür: Her şeyden önce Malik'in düşüncesinde sünnet, fakihin kural olarak kabul ettiği fikhî muhtevanın adı olarak gözükmektedir. Hadis ise, bu sünnetin elde edilmesine kaynaklık eden önemli bir materyal olarak değer bulmaktadır. Yani Muvatta'da hadis ile sünnet aynı şey değildir. Hadis sünnetin elde edildiği kaynaklardan birisidir. Ancak yegane kaynağı da değildir. Malik'e göre sünneti belirlerken kullandığı rivayetin merfu, mevkuף ya da maktu olması, müsned, mürsel veya munkatı' olması son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivayetler fikhî değerleri itibariyle eşit etkiye sahiptirler. Bunlar arasında yapılacak tercihin kriteri fakihin benimsediği temel fikhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır. Hatta sünnetin kaynağı her zaman bir rivayet olmak zorunda da değildir. Bazen süregelen bir uygulama bazen toplumun veya ulemanın ittifakı, bazen kişisel yorum bazen de kıyas ve icthad sünnetin dayanağı olabilmektedir. Bu da Malik'in kullanımında sünnetin statik bir espri olmaktan çok, dinamik ve her zaman üretilebilen canlı bir fıkıh düşüncesi olduğu anlamına gelir. İşte bütün bu nakiller Ebu Yusuf'un sünnetin içeriğini ifade ederken Peygamber, sahabe ve fukaha zümresine atıfta bulunarak ilk iki asırdaki sünnet anlayışının indirgemecilikten ne kadar uzak olduğunu gösteren tavrının farklı birer ifadesidirler. Bu noktada Malik ile düşünceleri paralellik arz etmektedir. Her şeyden önce Şeybanî sünneti salt merfu hadise indirgememiştir. Kendisinden önce devam edegelen tavrı sürdürmüş sünneti pek çok materyalden elde edilen bir fıkıh formu şeklindeki geniş çerçevede kullanmıştır.”<sup>116</sup>

116 M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 61-72.

İlk devirde sünnetin bu şekilde anlaşıldığını ortaya koyan Özaşar, sünnetin sadece hadîse veya sadece yaşayan geleneğe yani toplumun yaygın tatbikatına indirgenemeyeceğini belirtir. Ona göre bu nedenle ilk devrin sünnet anlayışına ilişkin müsteşriklerin vardıkları sonuçlar yanlıştır. Çünkü onlara göre hadîslerin sünneti tayinde etkileri yoktur. Onlara göre sünnet toplumun uygulaması olarak şekillenmiş, sonra da teorik temellere oturtulmak için rivayet ile desteklenmiştir.

Özaşar, ilim tarihi boyunca sünnetin birçok şekilde tanımlandığını söyler. Ona göre ilimlerin kendi amaçlarına göre sünneti tanımlaması doğaldır. Ancak kelime kavramlaştırılırken içi, her ilmin amacına uygun olarak doldurulmuştur. Bu nedenle artık kelime bize, kendi gerçek anlamını ya da ilk iki asırda ona yüklenen anlamını değil, bu ilimler doğrultusunda kazandığı anlamı verir olmuştur. Bu ise ilk metinlerle bizim aramızdaki irtibatın yok edilmesinden başka bir şey değildir. Öyle ise yapılacak iş, ilk iki asır metinlerindeki kullanımlardan hareketle kelimenin tanımını tespit etmek olmalıdır.<sup>117</sup>

Özaşar sünneti yeniden tanımlama çerçevesinde Abdurrahman b. Mehdî'nin Süfyan es-Sevrî, Evzaî ve Malik ile ilgili sözünü nakleder ve bunun hadîs ile sünnet arasındaki kesin ayırma bir işaret olduğunu söyler. Ebu Yusuf'un hadîs ve sünnet sahibi olmakla vasıflandırılmasını da aynı çerçevede yorumlayarak her iki sözde de fıkıh ile meşhur olanların sünnette mahir olmakla tavsif edildiğine dikkat çeker. Son olarak hadîs ve sünnetin farklı şeyler olduğuna *Kitabu's-sünen bi-şevahidi'l-hadîs* adındaki eserin adını delil gösterir. Bu sözlerin ne anlama geldiğini Şah Veliyyullah'tan nakleder. Dehlevî'ye göre ilk fakihlerin sünnet tabiriyle fıkıhın temel prensipleri kastedilmektedir.

Özaşar'a göre sünnet kelimesinin genel kullanımı için ileri sürülen bu tezler Hz. Peygamber'in sünneti için de söz konusu edilmiştir. Onun sünnetinin kendisine nispet edilen rivayetler kümesi değil, bilakis bütün tasarruflarında kendisini yönlendiren ilkelerle, amaç edindiği gayeler olduğu yorumu yapılmıştır. Özaşar, bu görüşü Muhammed İkbâl, Mevlana Ubeydullah Sindi, Mevdudi, Macid Hadduri ve N.J. Coulson'dan alıntı yaparak kuvvetlendirir. Netice olarak ona göre bu yorumların hepsi sünnetin, bir kurallar silsilesi ve temel prensiplerin bir ifadesi olduğu noktasında odaklanmaktadır.<sup>118</sup>

Özaşar böyle bir neticeye vardıktan sonra Şafii'nin ilk devir sünnet anlayışını terkettiğini ve sünneti sadece hadîse indirgediğini belirtir. Ona göre Şafii, hadîsle sünneti özdeşleştirmiştir.<sup>119</sup>

117 M. Emin Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 74-75.

118 M. Emin Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 76-79.

119 M. Emin Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 81.

Özaşar'ın sünnetle ilgili görüşleri hakkında kısaca şunları söylemek mümkündür:

a- İlk devir sünnet anlayışı Şafî'yle birlikte değişikliğe uğramış ve sünnet sadece hadîsten alınmaya başlanmıştır.

b- Sünnetin hadîs dahil çeşitli materyallerden alınması Şafî öncesi dönemin bariz özelliğidir. Bu özelliği yansıtan en önemli eser *Muvatta*'dır. Burada sünneti tespit için diğer materyallerin hepsi eşittir. Bu noktada Guraya'nın da aynı görüşte olduğunu belirtmeliyiz. O da Malik'in en önemli delilinin Medine ameli olmadığını söylemektedir. Oysa Yasin Dutton farklı düşünmektedir. Ona göre Malik'in "re'yim" dediği şeyler bile Medine'de üzerinde ittifak edilen şeylerdir. Dolayısıyla burada Malik'in sünnet anlayışının "dinamik ve her zaman üretilebilen canlı bir fıkıh düşüncesi" olduğuna dair düşüncenin aksine Malik'in Medine amelini dayandığı için geriye doğru işleyen bir düşünce yapısı bulunmaktadır. Bu noktada Malik'in genel olarak ehl-i hadîs içinde zikredilmesi de hatırlanmalıdır.

c- Sünnet esasen fakihin kullandığı temel prensipler anlamına gelmektedir. Bu noktada da Özaşar'ın Guraya ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in sünnetinden maksadın da onun esas aldığı temel prensipler olduğunu söylemektedir. Aynı görüşü Hayri Kırbasoğlunun da paylaştığı belirtilmelidir.

d- Özaşar'a göre Malik, sünneti hadîs dahil, diğer materyallerden de elde etmektedir. Hz. Peygamber'in sünneti ortada ve açık iken Malik'in diğer materyalleri dikkate alıp almayacağı Özaşar'da açık değildir. Malik Hz. Peygamber'in sünnetini veya hadisini -ki Medine amelini aykırı haber-i vahid hariç- tartışma konusu yapmaksızın ondan istinat edilen hükümleri mi sünnet içinde mütalaa ediyor yoksa Hz. Peygamber'in sünneti ile çatışan diğer uygulamaları da dikkate alıyor mu? Bunların hepsini eşit düzeyde sünnet kabul etmek Hz. Peygamber'in otoritesini ortadan kaldırmakla eş değerdir. Bu tür bir okuma, Malik'te Hz. Peygamber'in sünnetinin veya hadîsinin belirleyici konumunda olmadığını ve diğer materyallerle eşit düzeyde bulunduğunu göstermektedir. Malik'in bizzat Kur'an ve sünneti temel iki kaynak kabul etmesiyle bunun nasıl bağdaştırılacağı bir tartışma konusudur.

d- Hadîs ve sünnetin kesin olarak ayrı şeyler olduğu ifade edilmektedir. Bu konuda sadece Abdurrahman b. Mehdi'nin sözü, Ebu Yusuf'un hadîs ve sünnet sahibi olarak tavsif edilmesi ve bir kitabın adı delil olarak kaydedilmiştir. Burada hadîs ve sünnetin kesin olarak ayrı şeyler olduğuna dair Goldziher'in de aynı delilleri aynı sırayla zikrettiği belirtilmelidir. Şüphesiz bu delillerin ne anlama geldiği bir tarafa böylesine önemli bir konuyu delillendirmede yeterli olup olmadığı tartışmalıdır.

e- Özafşar'ın vardığı sonucun en önemli özelliklerinden biri de ilk dönem metinlerinden yola çıkarak sünnetin tanımını aktüelleştirmesi, günümüze taşımasıdır. İlk dönem metinlerinde kullanılan kelimele- rin kavramlaşmadığı ve özel anlamlar ifade ettiği, mesela re'yin bile geçmişten beri süregelen amel anlamına geldiği dikkate alınrsa böyle bir sonucun tartışmalı olduğu söylenebilecektir.

Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, Özafşar, kendi sünnet anlayışına sahip olan şahıslardan bahsederken Mevdudî'nin de adını zikretmiştir. Oysa Mevdudî'nin, sünneti sadece temel ilke ve prensipler şeklinde yorum- ladığını söylemek zordur.

Mevdudî'ye göre Peygamberler, insanlara güzel ahlâk aşlamak ve Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata uygun bir hayat tarzını öğ- retmek amacıyla gönderilmiştir. Güzel ahlâk ve fitrat yollarında bir tek şey ruh değeri taşır; diğeri ise kalıp ve şekil görünümü arzeder. Bazı şeylerde şekil ve ruh, ikisi birden istenir ki, o şeklin içinde Peygamber kendi söz ve davranışları ile o ruhu açıklar. Bazı işlerde ise Peygamber, ahlâkın ruhunu ve fitratı açıklamak için kendine özgü karakteri ile özel bir hareket şekli seçer. Şeriatın bizden istediği bizim sadece bu ahlâk ruhunu ve fitratı uygulamak için tercih etmemizdir. Peygamber'in bu ahlâkın ruhunu ortaya koymak için tercih ettiği şekle gelince, onu ay- nen tercih etmekte ve etmemekte serbestiz. Birinci tür işlerde sünnet, şekil ve ruhun birlikte biraraya gelmesinin adıdır; ikinci tür işlerde ise sünnet, Peygamber'in tercih ettiği şekil değil, onun ruhudur.<sup>120</sup>

Bu izahlardan sünnetin sadece ruh değil, onunla birlikte şekil oldu- ğu da anlaşılmalıdır. Mevdudî, burada sünnet, ruhtur veya sünnet şe- kildir ya da sünnet ruh ve şekildir gibi genellemelerden kaçınmıştır. Bunun yerine içinde sadece ruhun veya ruh ile birlikte şeklin amaçlan- dığı sünnetler şeklinde bir ayırım yapmayı tercih etmiştir.

### Abdulfettah Ebu Ğudde

Abdulfettah Ebu Ğudde, sünnetin mahiyetiyle ilgili görüşlerini *es- Sünnetü'n-nebevîyye ve beyânu medlûlibe's-şer'iyye* adlı risalesinde orta- ya koymuştur. Burada Şafî öncesi metinlerde geçen sünnet kelimesi- nin anlamını belirlemek gibi bir uğraş bulunmamaktadır. Bunun aksi- ne müellif, hadislerde geçen sünnet kelimesinin anlamını belirlemeye çalışmaktadır.

Abdulfettah Ebu Ğudde, önce risaleyi niçin kaleme aldığından bah- setmektedir. Onun amacı Hz. Peygamber'in hadislerinde, sahabe ve

<sup>120</sup> Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul, ts. I, 201- 202.



tabiunun sözlerinde geçen “sünnet” kelimesinin anlamını açıklamaktır. Onu böyle bir çalışmaya sevkeden sebep ise günümüzde bazı fakihlerin yaptığı yanlışlıklardır. Bu fakihler, bazı hadislerde veya sahabe ve tabiun sözlerinde geçen “sünnet” kelimesiyle fıkıh ıstılahındaki “sünnet”in kastedildiğini zannederek istidlallerde bulunmuş ve hataya düşmüşlerdir.<sup>121</sup>

Abdulfettah Ebu Ğudde’ye göre sünnet kelimesinin birçok ta’rifi vardır. Alimler bu kelimeyi, kendi ilim ve ihtisas alanlarına göre ta’rif etmişlerdir. Bu açıdan usûlcülerin, fıkıhçıların, hadisçilerin ve kelamcılarının sünnet tarifleri farklılık arz etmektedir. Abdulfettah Ebu Ğudde, hadislerde geçen sünnet kelimesinin anlamına en yakın tarifin hadisçilerin ta’rifi olduğunu belirtmektedir. O, özellikle bu farklı tanımlardan yola çıkarak ayrı bir tarif yapmayacağını vurgulamakta ve sadece Hz. Peygamber’in hadislerinde, sahabe ve tabiunun sözlerinde geçen sünnet kelimesinin anlamını tespit etmekle yetineceğini belirtmektedir.<sup>122</sup>

Abdulfettah Ebu Ğudde’ye göre sünnet kelimesi, Hz. Peygamber’in hadislerinde, sahabe ve tabiun sözlerinde dinde tabi olunan meşru yol ve sağlam bir metot anlamına gelmektedir. Yine sünnet kelimesi fıkıhçıların ıstılahında ve fıkıh kitaplarında sürekli kullanılmaktadır. Onlara göre sünnet, farz veya vacibin karşıtı anlamındadır. Bu anlamdaki fikhî ıstılah hicrî II. asırda ortaya çıkmış ve sonraları yaygınlık kazanmıştır. Bazı fakihler, bu iki anlamı birbirine karıştırmıştır. Bunlar, Hz. Peygamber’in, sahabe ve tabiunun sözlerinde geçen sünnet kelimesini, sonradan oluşan fikhî manasına uygun bir şekilde “mendub” olarak anladılar. İşte bu, Ebu Ğudde’ye göre dikkat çekilmesi gereken bir hatadır. Hz. Peygamber’in, sahabe ve tabiunun sözlerinde geçen sünnet kelimesi, umumi şer’î manayı ifade eder. Bu mana, itikat, ibadet, muamelat, ahlâk, adab ve diğerlerine şamildir. Bu mananın içinde farz veya vacib bulunduğu gibi mendub veya müstehab da bulunmaktadır. Dolayısıyla fukahanın sözlerinde ve fıkıh kitaplarında sıkça kullanılan sünnet kelimesi, farz veya vacib karşıtı olarak sınırlı bir manayı ifade etmektedir.<sup>123</sup>

Abdulfettah Ebu Ğudde, daha sonra yukarıda ifade ettiği şeyleri delillendirmeye çalışır. Konuyla ilgili 16 rivayet takdim eder ve bu rivayetlerde geçen sünnet kelimesini şarihlerden de yararlanarak izah etmeye çalışır. Burada beş örnek vererek müellifin anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

121 Abdulfettah Ebu Ğudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânü medlûlibe’s-şer’iyye*, Dimeşk, 1992, s. 5.

122 Abdulfettah Ebu Ğudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye*, s. 7-8.

123 Abdulfettah Ebu Ğudde, *es-sünnetü’n-nebeviyye*, s. 9-10.

1- Hz. Aişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Nikah benim sünnetimdir. Sünnetimle amel etmeyen kimse benden değildir.”<sup>124</sup>

2- Amr b. Avf b. Yezid'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Muhakkak din, yılanın deliğe sığındığı gibi Hicaz'a sığınacaktır. ... Din garib başladı, garib gidecektir. Benden sonra insanların ifsat ettiği sünnetimi düzelden gariblere müjdeler olsun!”<sup>125</sup>

3- İrbaz b. Sariye'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “... Benden sonra sizden kim yaşarsa birçok ihtilaf görecektir. Size sünnetimi ve raşid halifelerimin sünnetini tavsiye ederim. Onlara sımsıkı sarılın...”<sup>126</sup>

4- Enes b. Malik şöyle der: Yemenlilerden bir grup, Resulullah'a gelip şöyle dediler: “Bizimle, bize sünneti öğretecek birini gönder.” Resulullah, Ebu Ubeyde'nin elini tutarak “Bu, bu ümmetin emindir” buyurdu.<sup>127</sup>

5- Enes b. Malik'in Resulullah'ın ibadetini soran üç kişi hakkında naklettiği hadis: Rivayetinin sonunda Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu geçmektedir: “Vallahî, Allah'tan en çok korkanınız ve takva sahibi olanınız benim. Fakat ben hem oruç tutar, hem bazen oruç tutmam; hem namaz kılar, hem uyurum; kadınlarla da evlenirim. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”<sup>128</sup>

Sonuç olarak Abdulfettah Ebu Ğudde, tüm bu ve benzeri hadislerde geçen sünnet kelimesiyle dinde tabi olunan meşru yolun kastedildiğini ifade etmektedir. Bu kelimenin farz veya vacib karşıtı olarak kullanılan sünnet kelimesiyle ilgisi yoktur. Zira Hz. Peygamber, kendisiyle hükmün sabit olduğu delili açıklamak makamında değildir. Ancak o, yapılan işin doğru veya hatalı olduğunu söyleme makamındadır.<sup>129</sup>

Abdulfettah Ebu Ğudde'nin yukarıdaki ifadelerine dayanarak şunları söylememiz mümkündür: Sünnet kelimesi Şafî öncesi metinlerde farklı anlamlarda kullanıldığı gibi Hz. Peygamber'in sözlerinde de farklı anlamda kullanılmıştır. Bu farklılık, sonradan oluşmuş fikhî istihlâhlara göredir. Bu durum bize ilk dönem metinlerinde sünnet kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını göstermektedir ki, mezkur nokta

124 İbn Mace, Nikâh, 1.

125 Tirmizî, İman, 13.

126 Ebu Davud, Sünne, 5; Tirmizî, İlim, 16.

127 Müslim, Fezâilu's-sahabe, 9.

128 Buharî, Nikâh, 1.

129 Abdulfettah Ebu Ğudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 19.

sonradan oluşmuş ıstılahlarla hadislerde geçen sünnet kelimesinin anlamını karıştırmamak için son derece önemlidir.

### Abdullah Mahfuz Muhammed el-Haddad Ba Alevî el-Hadramî

Abdullah Mahfuz, sünnetle ilgili görüşlerini *es-Sünne ve'l-bid'a: Tahkikun ferîdun li-beyâni'l-murâd bi's-sünne fi ahâdîsi'r-Resûl* adlı eserinde işlemiştir. Onun temel düşüncesi neyin bid'at olduğunu tespit edebilmek için neyin sünnet olduğunun tanımlanması gerektiği noktasında yoğunlaşmaktadır.

Abdullah Mahfuz, sünnet ve bid'atın Hz. Peygamber'in keliminde birbirine zıt kullanıldığını ve ancak birinin tanımlanmasıyla diğerinin de tanımlanabileceğini belirtir. Çünkü eşya zıddıyla kaimdir. Ona göre birçok kimse sünneti tanımlamadan bid'atı tanımlamaya çalışmıştır. Bundan dolayı birbirine zıt birçok bid'at tanımı ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber de önce sünnete teşvik etmiş, sonra bid'attan sakındırmıştır.<sup>130</sup> Şu hadislerde bu durum açıktır:

1- “Size sünnetimi ve raşid halifelerin sünnetini tavsiye ederim. Onlara sınımsız sarılın. Sonradan ortaya çıkan işlerden sakının. Zira her sonradan ortaya çıkan şey bid'attır. Her bid'at de dalalettir.”<sup>131</sup>

2- “İslam'da güzel bir sünnet ortaya koyan kimseye onun ve onunla amel eden kimselerin ecri –onların ecrinden hiçbir şey eksilmeksizin verilir. İslam'da kötü bir sünnet ortaya koyan kimseye onun ve onunla amel eden kimselerin günahı –onların günahından hiçbir şey eksilmeksizin- verilir.”<sup>132</sup>

İlk hadîste Hz. Muhammed'in hedyinin zıddı olarak muhdes ve bid'at kelimeleri; ikinci hadîste ise güzel sünnetin zıddı olarak kötü sünnet kelimesi kullanılmıştır. Öyleyse sünnet asıldır, onun dışında kalan şey ise bid'attır. Peki o zaman sünnet ne anlama gelmektedir?

Sünnet lugatte yol, yöntem anlamına gelmektedir. İstılahta sünnet Resul'un hedyi, yani yol ve yöntemi demektir. “Sizden öncekilerin sünnetlerine tabi olacaksınız...”<sup>133</sup> hadîsinde sünnet “onların yoluna tabi olacaksınız”; “İslam'da güzel bir sünnet ortaya koyan kimse...” hadîslerinde sünnet “güzel bir yol” anlamında kullanılmıştır. Bu durumda sünnetle, pek çok kimsenin anladığı şey kastedilmemektedir. Bunlara göre sünnet ya eşittir hadîs ya da farzın mukabili bir şeydir. Bi-

130 Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, Dimeşk, 1992, s. 27.

131 Ebu Davud, Sünne, 5; Tirmizî, İlim, 16; İbn Mace, Mukaddime, 6.

132 Müslim, Zekat, 69; İlim, 6; Nesâî, Zekat, 64; İbn Mace, Mukaddime, 14-15.

133 İbn Mace, Fiten, 17.

rincisi muhaddislerin, ikincisi usûlcülerin sünneti kullandığı anlamdır. Her ikisi de sonradan ortaya çıkmış tanımlardır. Yukarıdaki hadislerde bu mana kastedilmemiştir.

Buna göre Resulullah'ın sünneti, bir şeyi yapmada, emretmede, kabul ve reddetmede onun izlediği, aynı şekilde bir şeyi yapmada, emretmede, kabul ve red konusunda onun yoluna uyan halifelerinin takip ettiği yoldur. Öyleyse bid'at, Resulullah'ın sünnetine, yani kabul ve red konusunda onun yoluna muhalif olan şeydir. İbn Hacer, fitrattan olan şeylere dair hadiste geçen sünnetle vacibin mukabili olan sünnetin kastedilmediğini, bilakis muradın umumi anlamda yol olduğunu tespit etmiştir.<sup>134</sup>

Yukarıda söylenenler, Resulullah'ın bid'at mukabili olarak kullandığı sünnetin yol anlamına geldiğini te'yid ediyorsa, o zaman sünneti, Resulullah'ın yapmadığı veya emretmediği halde onun zamanında ortaya çıkan şeyler hakkında da kullanmamız gerekir. Sahabe, kendi icthadlarıyla bunu böyle anlamış ve uygulamıştır. Biz ise kabul ve reddetme konusunda Resulullah'ın yolunu, yani metodunu bilmek için araştırmak zorundayız. Bu araştırma bize Resulullah'tan sonra ortaya çıkan hayır işlerinde onun sünnetinin ne olduğuna dair yakını bir bilgi verecektir. Onun sünnetine muvafık olan şey, sünnetten kabul edilecek; muhalif olan şey ise bid'atten sayılacaktır. Bu şekildeki bir sünnet ve bid'at tanımı, şu hadislerin şümulüne de girmektedir:

1- “Kim bir hayra vesile olursa, onu yapan kadar ecir alır.”<sup>135</sup>

2- “Kim hediye (hayra) davet ederse, ona tabi olanların eciri kadar -kendi ecirleri eksilmeksizin- ecir alır. Kim dalaletle davet ederse, ona tabi olanların günahı kadar -kendi günahları eksilmeksizin- günah alır.”<sup>136</sup>

Böylece kabul edilmesi ve reddedilmesi gereken şeyleri bilmemiz, sünnet ile bid'atten olan hususları ayırmamız ve raşid halifeler döneminde ortaya çıkan konuları tanımamız mümkün olacaktır. Sahabenin yaptığı işlerin Resul'un takriiriyle sünnet olduğu söylenebilir. Bu doğrudur; bu örnekler, bir şeyi kabuletme konusunda Resulullah'ın sünnetini tanımamıza imkan verir. Zira Resul'un ikrar ettiği pek çok şey sünnet olmamıştır. Hiç kimse onların sünnet, yani mendub veya müstehab olduğunu söylememiştir. Çünkü Resul'un ameli daha efdaldir, uyulmaya daha layıktır. Bununla birlikte bu örnekler “herhangi bir nasla çatışmaması, bir zarara yol açmaması” halinde sonradan ortaya

<sup>134</sup> Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 29.

<sup>135</sup> Müslim, İmâre, 38.

<sup>136</sup> Müslim, İlim, 6.

çıkan şeylerin Resulullah'ın getirdiği *hedyin* (yol ve yöntemin) içinde değerlendirilmesinde yardımcı olacaktır.<sup>137</sup>

Birçok sahabi daha önce Resulullah'ın yapmadığı veya emretmediği çeşitli ameller, zikirler, dualar ihdas etmiştir. Sahabiler bunları İslam'ın getirdiği hayrdan ve Resul'un getirdiği hedyden istinbat ederek onlarla amel etmişlerdir. Kur'an onları buna teşvik etmiştir: "Hayrı işleyiniz, belki felaha erersiniz."<sup>138</sup> Resulullah'ın "Kim İslam'da güzel bir sünnet..." şeklindeki hadisi de bu anlamdadır. Bu hadisin sadaka hakkında varid olduğu söylenebilir. Ancak genel kaide "İtibar lafzın umumuna- dır, sebebin hususiliğine değil" şeklindedir. Bu, herkesin şeriat ortaya koyacağı anlamında değildir. Zira İslam'ın kaideleri, ilkeleri bellidir. Sünnet kılınan şeyin bu kaidelerle, ilkelerle sınırlanması gerekir.<sup>139</sup>

Abdullah Mahfuz, konunun daha iyi anlaşılması için 71 örnek vermiştir. Bunlardan bazılarını sunmak istiyoruz.

1- Hz. Peygamber, sabah namazı sırasında Bilal'e hitaben şöyle buyurmuştur: "Ya Bilal! İslam içinde işlediğin ve senin nazarında menfaatçe en ümitli olan bir amelini bana söyle. Çünkü ben bu gece cennette önümde ayakkabılarının hışırtısını işittim." Bilal, "Ben fayda bakımından şundan daha ümitli bir iş işlemedim: Gece yahut gündüzün herhangi bir saatinde iyice temizlenir ve bu şekilde kılabilmişim kadar namaz kılarım" dedi.<sup>140</sup>

Abdullah Mahfuz'a göre İbn Hacer, bu hadisten ibadetin zamanını ictihadla tayin etmenin caiz olduğunun çıkarılabileceğini belirtir.<sup>141</sup> Çünkü Bilal, zikrettiği şeye ictihadla varmıştır. Hz. Peygamber de onu doğrulamıştır. Hubeyb b. Adıyy hadisi de böyledir. Ebu Hureyre onun hakkında şöyle der: "Hubeyb, alıkonularak öldürülen her müslüman için iki rekat namaz kılmayı sünnet kıldı."<sup>142</sup> Bu hadisler açıkça Bilal ve Hubeyb'in -Resulullah'ın, namaz vakitleri için umumi talebinin dışında herhangi bir fiili veya emri olmadığı halde- ibadet vakitlerini ictihadla tayin ettiklerini göstermektedir. Ancak onlardan biri mekruh vakitlerde bu amelleri yapmayı kastetselerdi, bid'at işleyeceklerdi.<sup>143</sup>

2- Enes b. Malik şöyle anlatır: "Ensardan bir zat kendi kavmine

137 Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 29-30.

138 Hacc, 77.

139 Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 31.

140 Buharî, Teheccüd, 17.

141 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1995, III, 345.

142 Buharî, Cihâd, 170.

143 Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 32.

Kuba mescidinde imamlik ederdi. O zat aşıktan okunacak namazlarda ne zaman namazda okunacak surelerden birini okuyacak olsa, evvela ‘kul huvellahu ahad’ suresini okur, onu bitirdikten sonra ötekine başlardı. ... Arkadaşları buna itiraz etmiş. ... Peygamber geldiği zaman durumu ona haber vermişlerdir. O da bunun sebebini sorunca o zat ‘bu sureyi çok sevdiğini’ söylemiştir. Bunun üzerine Peygamber ‘Onu sevmen şüphesiz seni cennete sokacaktır’ buyurmuştur.”<sup>144</sup>

Abdullah Mahfuz, Nasiruddin b. el-Müneyyir’in bu hadıs hakkında şu yorumu yaptığını nakletmiştir: “Şüphesiz maksatlar, ahkamı değiştirir. Zira o zat İhlas suresini sürekli tekrar etmesinin sebebi olarak mesela ondan başkasını ezberleyemediğini söyleseydi, Resulullah’ın ona başka sureleri ezberlemesini emretmesi mümkündü. Fakat o zat İhlas suresini sevdiğini sebep göstermiştir. Maksadının doğruluğu ortaya çıkınca Resulullah yaptığı şeyi onaylamıştır.”

Resulullah’ın bu ikrarını dikkate alan hiçbir alim bu fiilin sabit bir sünnet olduğunu söylememiştir. Çünkü Resulullah bu fiili sürekli olarak (muvazaba) yapmamıştır. Ancak bu gibi örnekler, Resulullah’ın fiiline muhalif olmadıkça bazı amellerin yapılabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>145</sup>

3- Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, birini bir seriyyenin başında bir yere gönderdi. Bu zat her namazda arkadaşlarına sure okuyor, her kıraati ‘kul huvellahu ahad’ suresini okuyarak tamamlıyordu. Döndüklerinde durum, Peygamber’e iletildi. O da “Ona sorunuz, böyle yapmasının sebebi nedir?” buyurdu. O zat “Çünkü bu Rahman’ın sıfatıdır, bunun okumayı seviyorum” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ona haber verin, Allah da onu seviyor” buyurdu.

Abdullah Mahfuz’a göre Resulullah’ın bu fiili yaptığı veya emrettiği söylenemez. Ancak Resulullah, o zatın bu fiilini ikrar etmiştir. Bununla birlikte hiçbir alim, bu fiilin müstehab olduğunu söylememiştir. Zira Resulullah’ın sürekli yaptığı şey, en faziletli olan şeydir. Fakat onun bu gibi şeyleri ikrarı, mezkur taat ve ibadet şekillerini kabulde sünnetinin (yolunun, metodunun) ne olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Hz. Peygamber “Beni nasıl görüyorsanız, öyle namaz kılınız”<sup>146</sup> buyurmakla birlikte mezkur ictihadları da kabul etmiştir. Çünkü bu ictihadlar, şari’nin çizdiği sınırdan dışarı çıkmamıştır. İşte bu Resulullah’ın sünneti ve yoludur. Bundan dolayı alimler şu kaideyi ortaya koymuşlardır: Şeriatın tanıklık ettiği hiçbir amel, bir nasla çatış-

<sup>144</sup> Buharî, Ezân, 106.

<sup>145</sup> Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 35.

<sup>146</sup> Buharî, Ezan, 18; Darimî, Salat, 42.

madıkça, bir zarara yol açmadıkça bid'at olarak adlandırılmaz. Bilakis o amel -daha faziletli olanı bulunsa da- sünnettendir.<sup>147</sup>

Abdullah Mahfuz, sahabeden sadır olan filleri Resulullah'ın kabulü konusunda 71 örnek sunduktan sonra onlardan sadır olanları reddetme hususunda da 72 örnek sunar. Konu anlaşıldığı için bu bahsi uzatmak istemiyoruz. Netice olarak Abdullah Mahfuz'un sünnet anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür.

a- Sünnetin ne olduğu sünnet-bid'at ilişkisi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bid'atın ne olduğunu anlayabilmek için sünnetin ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

b- Sünnet, çeşitli hadislerde olduğu gibi "yol (*tarik*)" anlamına gelmektedir. Bu, ıstılahî anlamda "Resulullah'ın yolu" demektir.

c- Bu anlamda sünneti, sahabenin yolu için de kullanmak, sahabenin ortaya koyduğu şeyleri sünnete dahil etmek mümkündür.

d- Dolayısıyla sünnet sadece Peygamber'in sünneti anlamında kullanılmamalıdır. Peygamber'in sünnetinden istinbat ve ictihad yoluyla çıkarılan hükümler de sünnete dahildir.

e- İstinbat ve ictihad yoluyla elde edilen hükümlerin sünnet olarak kabul edilebilmesi için iki şart vardır: Biri, bunların herhangi bir nassla çatışmaması; diğeri ise bunlarla herhangi bir zararın/mefsedetin meydana gelmemesidir.

f- Bu tür sünnet tanımı, muhaddislerin ve usûlcülerin yaptıkları tanıma benzemektedir.

g- Sahabenin ortaya koyduğu ameller, Hz. Peygamber'in takriiriyle sünnet olmuş degillerdir. Çünkü bu örneklerdeki çoğu sünnet hiçbir alim tarafından sünnet, yani mendub veya müstehab olarak kabul edilmemiştir. Bu sünnetler sadece meşru birer hükümdürler.

h- Sünnet böyle olunca, sonradan ortaya çıkan her şeyi bid'at içinde değerlendirmek mümkün değildir. Bid'atın bid'at olabilmesi için temelde herhangi bir nasla çatışma içinde olması gerekmektedir.

Bu izahlardan şu ortaya çıkmaktadır: Hz. Peygamber'in getirdikleri sünnettir. Ayrıca bu sünnetten istinbat ve ictihad yoluyla elde edilen hükümlere -herhangi bir nassla çatışmadıkça- sünnet demek mümkündür. Böyle bir anlayış, sünnetin sözlük manası dikkate alınarak ortaya konulmuştur. Bize göre bu diğeri ıstılahî tanımların karşısına konulmadıkça isabetli bir yaklaşımdır. Zira sahabenin ictihadları ve tabiunun fetvaları için sünnet kelimesini kullanmanın hem etimolojik hem de tarihî delilleri bulunmaktadır.

<sup>147</sup> Abdullah Mahfuz, *es-Sünne ve'l-bid'a*, s. 36-37.

## Sonuç

Bu çalışmada çağdaş araştırmacıların ilk dönem literatürde kullanılan sünnet kelimesinden yola çıkarak sünneti yeniden tanımlama teşebbüslerini ele almış bulunuyoruz. Kısaca belirtmek gerekirse Goldziher'in, hadîs ile sünnetin farklı şeyler olduğunu ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Schacht ise bu ilk adımı daha da genişleterek Şafî öncesi hukuk ekollerine uygulamaya çalışmıştır. O da hadîs ile sünnetin arasını ayırıp sünnetin toplumun örfü, uygulaması anlamına geldiğini, daha sonraları Peygamber'in sünneti adı altında hadîs hareketinin meşrulaştırılmaya çalışıldığını öne sürmüştür.

Özellikle Schacht'ın Peygamber'in sünneti tabiriyle ilgili iddiası diğer tüm müelliflerin dikkatini çekmiş ve ona cevap vermeye çalışmışlardır. Fazlur Rahman'ın yaşayan sünneti ile Schacht'ın yaşayan gelenek arasındaki fark anlaşılacakla beraber hadîs konusunda Schacht'la arasında bir kelime farkı kalmaktadır. Schacht, hadîslerin uydurulduğunu söylerken, Fazlur Rahman ise onların formüle edildiğini ifade etmektedir.

Sonraki bazı müelliflerin Fazlur Rahman'ın görüşlerini daha tutarlı hale getirdikleri görülmektedir. Onlara göre yaşayan sünnet tabiri tutarlı olmakla birlikte hadîslerin yaşayan sünnetin birer formülasyonu olması doğru değildir. İlk dönemde hadîs rivayeti ile sünnetin varlığı paralellik arzetmektedir. Dolayısıyla sonradan hadîslerin uydurulduğunu söylemek tarihen imkansızdır.

İşte bu noktada yaşayan sünnet tabiri biraz daha açılarak ve ilk dönem metinlerde geçen sünnet kelimesine dayanılarak sünnet, dinî ve ahlâkî ilkeler, temel prensipler şeklinde tanımlanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilk dönem metinlerinde geçen sünnet kelimesi klasik manada Peygamber'in sünneti anlamına gelmemekte, hele hadîs anlamına ise hiç gelmemektedir. Sünnet, Peygamber'in hadîsi dahil sahabe ve tabiunun uygulamalarından, fakih ve idarecilerin kararlarından oluşmakta, yeri gelince bu uygulama ve kararlardan çıkarılan bir kıyas, bir hüküm olmaktadır.

Yukarıda görüşlerini arzettiğimiz bazı müelliflere göre sünnet böyle anlaşılacakta Şafî, bu düşünceyi sekteye uğratmış ve kavramın anlamını dönüştürerek onu Peygamber'in hadîsine münhasır kılmıştır. Bu açıdan hem müsteşriklerce hem de bazı müslüman araştırmacılarca Şafî, İslâm düşüncesinin statikleşmesine sebep olmakla eleştirilmiştir. Ancak iki kesim arasında bir fark vardır: Müsteşrikler, Şafî'nin Peygamber'in sünneti anlayışına dayanarak kendinden önceki hadîs hareketine meşruluk kazandırdığını iddia ederken; diğerleri



ise Şafii'nin, sünneti sadece Peygamber'in hadîsine indirgediğini ileri sürmüşlerdir.

Şu bir gerçek ki, ilk dönem eserlerinde kullanılan kelimeler ve ifadeler konusunda hem ihtiyatlı olunması hem de daha detaylı araştırmalar yapılması gerekmektedir. Kelimeler, ıstılahlaşmadığı için kişilere bağlı özel anlamlar kazanabilmektedir. Mesela Malik'in, sünneti ne anlamda kullandığı üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Hatta Guraya gibi *Muvatta'*da sünnetin baskın anlamının Medine ameli olmadığını ileri sürenler bile olmuştur. Hz. Peygamber'in kendi sözlerinde de sünnet kelimesi sonradan oluşmuş fikhî anlamının dışında kullanılmıştır. Yine re'y gibi şahsî düşüncüyü ifade eden bir kavramın geçmişten beri süregelen amel anlamında kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca burada başka kelimelerin farklı anlamda kullanımlarına dair pek çok örnek vermek mümkündür. Örneğin ilim kelimesi böyledir. İlk dönem metinlerinde hadîs anlamında kullanılmıştır. Hatib el-Bağdadî'nin *Takyîdu'l-ilm* adlı eserindeki ilm kelimesi de bu anlamdadır.

Neticede o dönemde kelimeler açık ve seçik bir şekilde tanımlanmamış ve birçok manayı ifade edecek şekilde kullanılmışlardır. O halde ilk dönem metinlerinde kullanılan kelimelerin bu özelliğinden dolayı onları genelleştirmek, aktüelleştirmek ve günümüze taşımak hatalı sonuçlara yol açabilmektedir. Ancak ilk dönemin anlaşılması ve İslam düşüncesinin nasıl bir gelişim seyri izlediğinin bilinmesi bakımından bu kelimelerin ne anlama geldiğinin araştırılması da kaçınılmaz bir vakiadır. İşte bundan dolayı o dönemde ortaya çıkan metinlerin ve bunlarda geçen kelimelerin semantiğini ve sosyolojisini yapmak zorunludur.

Bu çalışmada sünnetin Hz. Peygamber'in dışında sahabe ve diğerlerinin amelleri veya icthadları için de kullanılabilmesine dair bazı görüşler nakledilmiştir. Çeşitli icthadlar için, özellikle Hz. Peygamber'in hadîslerinden istinbat yoluyla çıkarılan hükümler için sünnet kelimesini kullanmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü tarihte sahabe icthadları ve tabiun fetvaları için sünnet kelimesi kullanıldığı gibi hadîslerden istinbat yoluyla çıkarılan hükümler için de sünnet kelimesi kullanılmıştır. Burada en önemli nokta Hz. Peygamber'in sünneti ile başkalarının sünnetini karşı karşıya getirmemektir. Çünkü başkalarının sünneti, Peygamber'in sünneti veya herhangi bir nasla çatışmadığı takdirde hem meşru olmaya ve hem de (sözlük anlamıyla) sünnet olmaya layıktır. Çatıştığı takdirde zaten ona sünnet demek mümkün değildir. Dolayısıyla ilk dönem metinlerinde sahabe ve tabiun icthadları için kullanılan sünnet kelimesinden yola çıkarak Hz. Peygamber'in sünnetini silikleştirici veya havada bırakıcı yeni tanım-

lara/okumalara başvurmak anlamsızdır. Bunun yerine Hz. Peygamber'in sünnetinin bütünüyle var olduğunu kabul etmek, ayrıca onun sünnetiyle çatışmadığı müddetçe Hz. Peygamber'in sünnetinin yorumlarına da sünnet demek daha isabetli gözükmektedir.

Bununla birlikte özellikle bugün Hz. Peygamber'in sünnetinin yorumlarına da sünnet denilmesinin bir karışıklığa yol açacağı vurgulanmalıdır. Zaten sünnet kelimesi muhaddislere, fakihlere, usülcülere ve kelamcılara göre farklı tanımlanmaktadır. Buna bir de Hz. Peygamber'in hadislerinden istinbat edilen hükümlere sünnet denilmesi gerektiğini ilave ettiğimizde, farklı anlamalar daha da artacaktır. Bunun ise pratikte hiçbir faydası yoktur. Fakat Peygamber'in sünnetiyle başkalarının sünneti arasındaki mahiyet farkına dikkat çekmek kaydıyla teorik olarak böyle tanımlamaya gitmek de mümkündür.