

# GÜNÜMÜZE ULAŞAN İLK METİNLERDE HADİS VE SÜNNET KAVRAMI\*

Yrd. Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ\*\*

**Özet:** Son dönemde kaleme alınan bazı eserlerde, İmâm Şâfiî dönemine kadar hadîs ve sünnetin farklı olduğu ve Kûfelilerin, hadîs ve sünnet hususunda Medinelilere yakın bir tutum içinde oldukları, fakat Şâfiî ile beraber her iki kavramın eşanlamlı şekilde kullanılmaya başlandığı ve sünnet kavramının muhtevasında bir değişim yaşandığı iddia edilmektedir. Bu çalışmada günümüze ulaşan ilk metinlerden hareketle her iki kavramın hicrî ikinci asırda nasıl kullanıldığı ele alınacak ve böylece bu iddiaların isabetli olup olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Hadîs, Sünnet, Medine, Kûfe, Şâfiî.

## The Concepts of Hadith and Sunnah in the Early Texts

**Abstract:** In some works written recently, it is claimed that hadith and sunnah terms were different until Imam Shafi'î and attitudes of ahl al-Kufa on hadith and sunnah were similar to ahl al-Madina. But after Shafi'î, both term were started to use synonymously and meaning of sunnah term had been changed. In this study, it will be examined how the two term were used in the second century of Hejira based on the first texts reaching to our time and it will be revealed whether these claims are right or not.

*Keywords:* Hadith, Sunnah, Madina, Kufa, Shafi'î.

## مصطلح الحديث والسنة في النصوص الأولى التي وصلت إلينا

الملخص: حاول بعض الدارسات في السنوات الأخيرة إثبات تباين مصطلحي «الحديث» و«السنة» على أنهما مختلفان تمامًا حتى زمن الشافعي، كما حاولوا إقامة الدليل على أن أهل المدينة كانوا قريبين من أهل الكوفة فيما يتعلق بالحديث والسنة، ولكن مع الإمام الشافعي وبوسيلته أصبح المصطلحان مترادفين، فتغير مفهوم السنة. وهذه الدراسة استنادًا إلى النصوص القديمة التي وصلت إلينا ستبحث عن استخدام هذين المصطلحين في القرن الثاني الهجري، ومن ثم ستحاول اختبار هاتين الفرضيتين من حيث الصحة أو الخطأ. الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، المدينة، الكوفة، الشافعي

## GİRİŞ

Hadîs ve sünnet kavramları pek çok çalışmaya konu olmuştur. Fakat bu çalışmada, günümüze ulaşan ilk metinlerden hareketle, özellikle Hicrî ikinci asırdaki kullanımlarına ışık tutmaya çalışacağız. Böylece hicri ikinci asırda her iki kavram arasında belirgin bir ayırım olup olmadığını ve varsa nasıl bir ayırım olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

\* Bu makale, *Re'ÿ ve Hadis: Fıkah Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, (İÜSBE, İstanbul 2017) adlı çalışmamızda daha önce ele aldığımız bir konunun gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

\*\* Çanakale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mansur-kocinkag@hotmail.com

## 1. GÜNÜMÜZE ULAŞAN İLK RİSALELERDE HADİS VE SÜNNET KAVRAMI

Ebü Nu‘aym’in (v. 430/1038) *Hilyetü’l-evliyâ* adlı eseri vasiyasıyla günümüze ulaşan en eski belgelerden biri kabul edilen Ömer b. Abdülaziz’in (v. 101/720) *Kader* risalesinde “hadîs” kavramının “hadîsü resûlillâh” terkihiyle yer aldığı ve ardından Hz. Peygamber’in sözlü ifadelerine yer verildiği görülür.<sup>1</sup> Sünnet kavramı ise “sünnetü resûlihi” ve “el-îtisâm bi’s-sünneti (sünnete bağlanmak)” şeklinde yer almış ve “ehlûs-sünnet” terkihi defalarca zikredilmiştir.<sup>2</sup> İbn Batta (v. 387/997) tarafından aktarılan Ömer b. Abdülaziz’in kadere dair bir başka risalesinde de “hadîs”, “sünnetü nebiyyihi” ve “sünnet” kavramları yer almıştır.<sup>3</sup> Hasan el-Basri’ye (v. 110/728) nisbet edilen kadere dair risâlelerde de “sünnetü resûlihi”, “sünnetü resûlillâh” ve “hadîs” kavramının geçtiği müşahede edilir.<sup>4</sup>

Hadîs kavramı, günümüze ulaşan ilk hadîs belgelerinden Ma‘mer’in (v. 153/770) *Câmi‘* adlı eserinde, merfû hadîs için olduğu<sup>5</sup> gibi mevkûf ve maktû

- 1 İlgili mektup Josef Van Ess tarafından “Anfänge Muslimischer Theologie” (Beyrut 1975) ve Hasan Kasım Murad’ın “Sunnah And Hadith In Umar II’s Epistle against the Qadariyyah”, *Islamic Studies*, s. 283-291, 35/3, 1996) adlı çalışmasına konu olmuştur. Hasan Kasım’ın çalışması Süleyman Doğanay tarafından “Ömer b. Abdülaziz’in Kaderiyye’ye Karşı er-Risâlesinde Sünnet ve Hadis” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (*Bilimname*, IX, 2005/3, 131-140).
- 2 Ebû Nu‘aym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1409/1988, V, 346-353. Aynı mektupta Hz. Ömer’in, İbn Abbâs’ın, Sehl b. Huneyf’in ve Hz. Peygamber’in sözünün isnâdsız şekilde aktarılması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.
- 3 İbn Batta, *el-İbânetü’l-kübrâ*, (thk. Osman el-Etyûbi ve diğerleri), Riyâd 1415/1994, IV, 231. Schacht, Veccia Vaglieri’den alıntı yaparak onun tespitine göre sünnetin, siyaset ve bilhassa mali siyaset bağlamında kullanıldığını belirtir. Akabinde hicrî 810 yılında vefat eden Berrâdî’nin eseri içinde bulunan Abdullah b. İbâz’ın mektubundan hareketle “Hz. Peygamber’in sünneti” diye müstakil bir delil olmadığını, bununla kastedilenin ayetler olduğunu iddia eder (Schacht, “Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Said Hatiboğlu), *AÜİFD*, 1970, s. 81-82). Başka bir tefliğinde “Hz. Peygamber’in sünneti” kavramının Irak’ın erken dönemine ait olduğunu, Medine’nin sünnetin gerçek yurdu olduğuna dair anlayışın da hicrî üçüncü asrın başlarında kurgulandığını iddia eder (Schacht, “Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, (Çev. İshak E. Aktepe), *HTD*, c. V, sy. 2, 2007, s. 136). Öncelikle Schacht’ın, bu mektubu sahih kabul edip hicrî birinci asra dair neredeyse bütün hadisleri ve terâcim türü eserlerde yer alan âlimlerin sözlerini uydurma ve kurgu olarak kabul etmesi bilimsellikte açıklanamayacak bir durumdur. İkincisi Hâricî olan birinin, bir mektubunda Hz. Peygamber’in hadislerine atıfta bulunmamasından hareketle böyle bir sonuca ulaşması da garip bir husustur. Zira Hâricîlerin büyük bir kısmının, sahâbeye ve dolayısıyla hadislere karşı oldukları, onlardan aktarılan rivâyetleri kolay kolay kabul etmedikleri bilinmektedir. Bunun da ötesinde erken kaynaklarda yer alan ve günümüze ulaşan Ömer b. Abdülaziz’in (v. 101/720) mektubunda hem sünnetten, hem Hz. Peygamber’den aktarılan hadislerden açıkça bahsedildiği görülmektedir (İbn Batta, *el-İbânetü’l-kübrâ*, IV, 231).
- 4 İmâre, Muhammed, *Resâilü’l-âdl ve’t-tevhîd*, (Hasan el-Basri’nin er-Risâlesi), Dâru’ş-şurûk, Kâhire 1408/1988, s. 112, 117, 121. Bu mektupların özgün şekilde bu kaynaklarda yer alıp almadığını tespit etmek pek kolay değildir. Örneğin ilgili mektupların birinde, açıkça mektubun uzun olduğu, fakat ondan birkaç cümleye temas edileceği ifade edilmiştir (s. 117, 122).
- 5 Ma‘mer, Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi‘*, (*Musannef* ile birlikte), (thk. Habiburrahmân el- A‘zamî), Beyrut 1403/1983, X, 411, 412, 434, 453, XI, 11, 17, 21.

rivâyetler için de kullanılmıştır.<sup>6</sup> Sünnet kavramı ise *Câmi*' adlı eserin birkaç yerinde zikredilmiştir.<sup>7</sup> Aynı dönemde yaşayan Basralı İbn Ebî Arûbe'nin (v. 156/773) de hadis kavramını Ma'mer gibi bütün rivâyetler hakkında kullandığı görülür.<sup>8</sup>

Günümüze ulaşan ilk metinlerden hareketle sünnet ve hadisin erken dönem kullanımına kısaca temas ettikten sonra konunun devamında re'y ve hadis ekollerinin oluşumunda kendilerine sıkça atıfta bulunulan; İmâm Mâlik, İmâm Ebû Yusuf, İmâm Muhammed ve İmâm Şâfi'nin eserlerinden hareketle konuya nisbeten detaylı temas etmeye çalışacağız.

## 2. MEDİNELİLERİN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Bu alt-başlıkta, Medine'nin önde gelen fakihlerinden Abdülaziz el-Mâcişûn (v. 164/780) ve İmâm Mâlik'in (v. 179/795) eserlerinden hareketle hadis ve sünnet kavramının nasıl ve hangi anlamda kullanıldığına temas edilecektir.

Abdülaziz el-Mâcişûn, *Kitâbü'l-Hac* adlı eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla "hadis" kavramına sadece bir yerde "hadîsü İbn Ömer" şeklinde, sünnet kavramına ise birkaç yerde temas eder. Nitekim erkeklerin yüksek sesle telbiye getirmesinin sünnet olduğu belirtilir ve bunun, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarla temellendirildiği görülür. Ayrıca Mekke'ye gelenlerin tavafla başlamalarının, Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarının, Arefe'de ise öğle ve ikinci namazlarının cem edilmesinin sünnet olduğu ifade edilir.<sup>9</sup> Sünnetin kaynağını açıkça belirtmese de Mâcişûn, sünnet anlayışı hususunda İmâm Mâlik'le hemfikirdir. Zira Mâcişûn, bu eserini Medine'de uygulanagelen sünnetleri cem etme maksadıyla telif etmiştir. Ayrıca Mâcişûn'un kadere dair risâlesinde, "sünnet" ve "sünnetü rasûlillâh" gibi ifadeler yer almakta ve bir yerde açıkça sünnetin, uyulması gereken yol olduğu ifade edilmektedir.<sup>10</sup>

6 Ma'mer, *Câmi*, X, 445, XI, 25.

7 Bir yerde Ma'mer, Hz. Peygamber'in uygulamasına atıfta bulunduktan sonra Zührî'nin "madatîs-sünnetü bi-zâlik" sözüne yer verir, başka bir yerde Hz. Ömer'in, Ebû Musa'ya gönderdiği mektuptan alıntı yaparak fıkıh ve sünnete ittibadan bahseder.

8 Sa'id b. Ebî Arûbe, *Kitâbü'l-Menâsik*, (thk. Âmir Hasan), Beyrut 1421/2000, s. 60, 96.

9 Mâcişûn, Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme, *Kitâbü'l-Hac min kütübi Abdilaziz b. Abdullah*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007, s. 186, 190.

10 İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, IV, 247-248; Koçinkağ, Mansur, "Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, s. 105. Orijinal ifadesi:

فَعَلَيْكَ بِزُومِ السُّنَّةِ؛ فَإِنَّهَا لَكَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنَّ السُّنَّةَ إِنَّمَا جُعِلَتْ سُنَّةً لِيُسْتَنَّ بِهَا، وَيُقْتَصَرُ عَلَيْهَا

İmâm Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde hadîs kavramını selefleri gibi mevkûf ve maktû rivâyetleri içine alacak şekilde geniş anlamda,<sup>11</sup> sünnet kavramını ise Medinedeki yerleşik uygulamalar anlamında kullanır. Fakat Mâlik'in, *Muvatta* adlı eserinde Medine amelini rivâyetlerle tespit ettiği ve nadiren muğlak şekilde sünnet kavramına yer verdiği söylenebilir. Ayrıca Mâlik'in rivâyet ettiği hadislerle amel etmediğine dair yaygın bir iddia söz konusu olsa da A'zamî, *Muvatta*'daki merfû hadislerin toplamda 822 ve mevkûf rivâyetlerin 613 olduğunu, Mâlik'in ise gerekçesini açıklayarak terk ettiği merfû hadislerin sayısının sadece üç tane olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Dolayısıyla amele aykırı olduğundan İmâm Mâlik'in, pek çok hadisi terk ettiğine dair yaygın kabule ihtiyatla yaklaşmamız gerekir.<sup>13</sup> İzâfeten A'zamî'nin iddiası doğruysa, İmâm Mâlik'in amel etmediği söylenen rivâyetlerin genelini mevkûf ve maktû rivâyetler olduğu anlaşılmaktadır.

İmâm Mâlik, sünnet ve ilgili pek çok tabire yer verir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla “el-emru ‘indenâ” kavramını yüz küsur yerde, “el-emru'l-müctema‘u ‘aleyh” kavramını altmış civarında, “ahsenu mâ semî‘tu” kavramını kırk civarında, “ehlü'l-ilmî bi-beledinâ” kavramını yirmi küsur yerde, “madatî's-sünnetü” kavramını yirmi civarında, “es-sünnetü ‘indenâ” kavramını on küsur yerde,<sup>14</sup> “es-sünnetü'l-letî lâ ihtilâfe fihâ ‘indenâ” kavramını on civarında, “el-amelu ‘indenâ” ve “es-sünnetü'l-letî lâ ihtilâfe fihâ” kavramını ikişer, “es-sünnetü fi zâlik” kavramını bir defa zikreder.<sup>15</sup> Bu kavramların tamamı Medine amelini yansıtmış olsa da bu kavramlar arasında fark olup olmadığı ve varsa nasıl bir fark olduğu pek net değildir.<sup>16</sup>

11 Mâlik, “Cuma”, 5, “Salâtü'l-havf”, 4, “Hac”, 78, 179, “Sadaka”, 12; “Tahâret”, 108, “Talak”, 63, “Buyû”, 83, “Cihad”, 12; Mâlik, “Salât”, 11, 57.

12 İbn Hazm, *Muvatta*'da bulunup İmâm Mâlik'in amel etmediği hadis sayısının yetmiş küsur olduğunu belirtir (Süyûtî, *Tenvirü'l-havâlik şerhu 'alâ Muvattai Mâlik*, Matbaatü Dâri ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Mısır t.y., I, 9. İbn Hazm'ın, mevkûf ve maktû dahil olmak üzere toplamda yetmiş civarında rivâyetle amel etmediğini kastetmiş olması mümkündür.

13 A'zamî, Mustafa, “Müsteşrik Schacht ve Nebevi Sünnet”, *Oryantalist Yaklaşma İtirazlar*, (derleyen ve tercüme eden M. Emin Özafşar), Otto, Ankara 2015, s. 61.

14 Özafşar, “es-Sünnetü indenâ” veya “es-Sünnetü fi zâlik” tabirinin 21 yerde kullanıldığını belirtir Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 59

15 Kavramların kaç defa kullanıldığı için bkz. Koçinkağ, Mansur, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhilde İlgili Tartışmalar*, MÜSBE, İstanbul 2011, s. 77.

16 Nitekim Halit Özkan, bu tabirler üzerinden yapılan tartışmaların çok sağlam bir zemine oturmadığını ve bunların anlamı hakkında ileri sürülen iddiaların çoğu kere tersinin de ispatlanmasının mümkün olduğunu belirtir. Fakat Özkan, buna rağmen bazı terimlerin hangi anlama geldiğini incelemeye çalışır. Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, MÜSBE, İstanbul 2006, 176-188.

İmâm Mâlik'e göre Medine ameli, nebevî sünneti yansıtan en önemli bilgi kaynağıdır. Nitekim Mâlik, Medine uygulamasının norm koyucu olduğunu, sırf amel olmasıyla değil, Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulaması olmasıyla ve âlimlerin nesiller boyu onunla amel etmesiyle irtibatlandırmıştır. Diğer bir ifadeyle İmâm Mâlik'e göre amelin norm koyucu olması sadece “yaşanan hayat”la ilgili bir mesele değildir.<sup>17</sup> Zira böyle olması durumunda farklı şehirlerde söz konusu olan ameli de dikkate değer bulması gerekirdi. Hâlbuki hem Leys b. Sa'd'a (v. 175/791) gönderdiği mektuptan<sup>18</sup> hem Mekke müftüsü Müslim b. Halid ez-Zencî'ye (v. 179/795) karşı kullandığı ifadelerden<sup>19</sup> hareketle İmâm Mâlik'in böyle bir anlayışa sahip olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim kendisi de bir sözünde Medine'de on bin sahâbenin vefat ettiğini, diğerlerinin ise farklı bölgelere dağıldığını, onlara tabi olmanın diğer bölgelere dağılan birkaç sahâbiye tabi olmaktan daha faziletli olduğunu belirtir.<sup>20</sup> Hocası Rebîa'nın (v. 136/753) da bir sözünde “Bana göre bin kişinin bin kişiden rivâyet ettiği bilgi, bir kişinin bir kişiden naklettiği bilgiden daha sevimlidir”<sup>21</sup> dediği aktarılır.

Dikkatli incelendiğinde Medine'de yaşayan âlimlerin, sünnet anlayışı hususunda farklı bir kanaate sahip oldukları görülecektir. Bunun sadece İmâm Mâlik'ten (v. 179/795) kaynaklandığını söylemek pek isabetli değildir. Zira İmâm Mâlik'le aynı dönemde yaşayan Abdülaziz el-Mâcişûn'un (v. 164/780) da aynı kanaati taşıdığı ve bir kısmı günümüze ulaşan eserini de Medine amelini dair uygulamaları cem etme maksadıyla kaleme aldığı görülmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca

17 Goldziher, D. S. Margoliouth, Schacht ve takipçileri hicri ilk iki asırda sünnetin, yerel örf ve adetten ibaret olduğunu, bundan dolayı da onun “üzerinde ittifak edilen ve yaşayan gelenek” anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. bkz. Goldziher, *Muslim Studies II (Muhammedanische Studien)*, London 1971, s. 24 vd.; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Mehmed Dağ-Abdulkadir Şener), Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, 28-29; Schacht, “Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında”, 81-84; Fazlurrahman, *İslam*, (trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Ankara 2000, 95; Bedir, Murteza, “Schacht”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009; Kızıl, Fatma, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *HDT*, C. VII, sy. 2, 2009, s. 50; Saldıran, Faruk, *Oryantalist Joseph Schacht ve An Intoduction to Islamic Law adlı eseri Bağlamında İslam Hukukuna Dair görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2007; Yavuz Köktaş'ın “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine” (*Divan*, 2002/1, s. 95-160; Türcan, Talip, “Joseph Schacht ve İslam Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004, s. 63-74).

18 Kâdi İyâz, İbn Musa el-Yahsûbi, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998, I, 21. Hudarî, Muhammed, *Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, Beyrut 1423/2002, s. 123-124. İbn Vehb'in, onun hakkında şöyle dediği aktarılır: “Mâlik ve Leys b. Sa'd olmasaydı helak olurdum, zira daha önce Hz. Peygamber'den aktarılan her rivâyetle amel edileceğini düşünüyordum.” İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, (thk. Hemmâm Abdürrahim), Ürdün 1407/1987, II, 627.

19 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 68.

20 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 23.

21 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 22.

22 Mâlik'ten evvel *Muvatta* adlı eseri kaleme alan kişi, yukarıda belirttiğimiz üzere Abdülaziz b. Abdullâh el-Mâcişûn'dur. Bazı araştırmacılar yanlışlıkla İbnü'l-Mâcişûn diye bilinen Abdülmelik b. Mâcişûn'un bu

daha erken bir dönemde yaşayan Ebu'z-Zinâd (v. 130/748), Rebîa (v. 136/753) ve Zührî'nin (v. 124/741) de aynı kanaatte olduğuna dair bilgiler aktarılmaktadır.<sup>23</sup> Bunun da ötesinde söz konusu anlayışın, sahâbe döneminden itibaren Medine ulemâsında hâkim olagelen bir anlayış olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup> Zira hilâfetin merkezi ve sahâbenin büyük çoğunluğunun yerleşim yeri olması dolayısıyla hukuk ve din alanında son merciin, uzun süre Medine olduğu söylenebilir. Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn neslinden bazı kimselerin, Medine ameline muhalefeti caiz görmeyen açıklamalarını da bu bağlamda değerlendirmek uygun olacaktır.<sup>25</sup> Fakat tasnif döneminde yaşayıp birikiminin mezhebe dönüşmüş olması dolayısıyla İmâm Mâlik'in, seleflerine ve akranlarına göre biraz daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Medine'de mevzubahis edilen bu sünnet anlayışının, farklı bölgelerde de söz konusu olduğunu iddia edenler bulunsa da<sup>26</sup> hiçbir bölgede böyle bir anlayışın olduğu tarafımızca tespit edilememiştir. Elbette farklı bölgelerde yaşayan fukahânın, kendi bölgelerinde yaygın olan ve nesiller boyu uygulanagelen fihhi birikimi tevarüs etmesi ve kabul etmesi söz konusudur. Bunun, fıkıh eğitiminin ve yöneticilerinin uygulamalarının doğal bir sonucu olduğu dahi söylenebilir. Dolayısıyla bu bağlamda hicrî ikinci asırda Mekke, Şam, Kûfe, Basra ve Mısır'da da amelin olduğu iddia edilebilir.<sup>27</sup> Fakat Medineli âlimlerin dışında hiç kimsenin, kendi bölgelerinde uygulanagelen pratiklere uymadığından veya onlara göre fetva vermediğinden fukahâyı eleştirdiği veya amele uymadığından hadîsleri reddetmeyi bir prensip olarak kabul ettiği, daha açık bir ifadeyle yerel ameli, edille-i

eseri kaleme aldığını iddia etmişlerdir. Özdemir, Recep, "İslam Hukuku Tarihi Açısından Muvatta'in Konumu", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Elazığ 2016, s. 2165.

23 Ma'mer, *Câmi'*, XI, 151; Mâlik, "Ukûl", 4, 8; Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 22.

24 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 17-23.

25 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 17, 19, 22.

26 Detaylı bilgi için bkz. Özkan, *Hicri İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, MÜSBE, İstanbul 2006.

27 Özkan, bu tür açıklamalardan hareketle Medine'nin dışında bulunan şehirlerde de amel olduğunu iddia eder (*Hicri İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde*, s. 189 vd.). Fakat klasik eserlerde amel denildiğinde bunun kastedildiğini söylemek pek kolay değildir. Zira daha önce işaret edildiği üzere İmâm Ebû Hanîfe'nin ashâbi, Mâlik'i tenkit ederken amel anlayışını yanlışlamaktadırlar ve amele dair vurguların bir anlam ifade etmediğini belirtmektedirler. Dolayısıyla Şeybânî'nin, Medinelileri tenkit ederken "Bizim amelimiz böyledir" ve "biz bu hususta Hz. Ömer'in şu sözüyle amel ederiz" şeklindeki ifadelerinden hareketle Medine benzeri bir amelin Kûfe'de de olduğunu iddia etmek (Özkan, *Hicri İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde*, s. 222 vd.) doğru bir yöntem olmamalıdır. Zira bu tür ifadeleri fukahâ içinde muhaddis kimliğiyle tanınan Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde dahi bulmak mümkündür. Nitekim Sehl b. Sa'd'ın Kur'an sûresi karşılığında evlendiğine dair hadis hakkında "İsnâdî sahihtir, fakat bu hadisle kimse amel etmemiştir" (*Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999, s. 264), bir başka yerde Musâb hadisi hakkında "amel bu rivâyete göre değildir (leysel-'amelü aleyh)" demiştir (*Mesâil*, s. 264).

şeriyeden kabul ettiği tespit edilmemiştir. Sadece fakihlerin, bölgesel uygulamayı rivâyetlerle amelde bir tercih nedeni olarak kabul ettikleri söylenebilir. Hâlbuki İmâm Mâlik başta olmak üzere Medine fukahâsı, Medine amelini icmâ ve mütevâtir bir amel/uygulama olarak telakki etmekte ve bundan dolayı Medine ameline muhalefeti uygun görmemektedir. Nitekim İmâm Mâlik (v. 179/795), Mısırlı Leys b. Sa'd'a (v. 175/791) gönderdiği mektupta “Bana ulaştığına göre bizim halkın uygulamasına ve memleketimize muhâlif şekilde fetva vermektedirsin... İnsanlar, ancak Medine ahâlisine tâbi olmak zorundadır” ifadesine yer vermekte,<sup>28</sup> İmâm Şâfiî'nin fıkıh hocası Mekkeli Müslim b. Hâlid ez-Zencî'ye (v. 179/795) ise “Kulağıma gelenler doğru mu, Medine ahâlisine muhalefet mi ediyorsunuz?” demektedir ve Zencî böyle bir şey yapmadıklarını belirtmesine rağmen İmâm Mâlik'in, “yine de Ehl-i Medine'ye muhalefet edip başka bir görüşe meyletmenizden endişe ediyorum” diyerek onu ikaz ettiği görülmektedir.<sup>29</sup>

Hâsılı Medineli fakihler, temelde nebevî sünnet veya Halifelerin uygulamasına dayanan Medine amelini sünnet kavramıyla karşılamakta ve bunları bir veya iki isnâdla aktarılan rivâyetlere takdim etmektedirler. Dolayısıyla Yasin Dutton'un, *Muvatta*'dan hareketle İslam hukukunun kaynaklarının temelde üç olduğuna; mezkûr delillere ek olarak bir de amel delilinin bulunduğu dair iddiasına<sup>30</sup> ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Zira amel, İmâm Mâlik'in (v. 179/795) sünnetle bağlantılı olarak ele aldığı bir kavramdır, diğer bir ifadeyle sünnetin kasîmi (mukabilindeki kısım, türdeş) değil, onun tanımını altında ele alınması gereken bir husustur.

28 Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 21. Hudari, Muhammed, *Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 123-124.

29 Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 68. Medine amelinin herkes için bağlayıcı olduğunu gösteren birçok bilgi bizzat Mâlik'ten aktarılmasına rağmen ve Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektupta tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ifadeleri net iken, ilâveten Şâfiî'nin eserlerinde bu bağlamda ona yöneltilmiş birçok eleştiri söz konusu iken Halife Mansur tarafından kendisine sunulan teklifi reddetmesi, yani *Muvatta*'ın her bölgede bağlayıcı hukuk kaynağı olmasından kaçınması dolayısıyla Mâlik'in gözünde Medine amelinin bütün Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı iddia edilmiştir (Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2014, s. 115). Hâlbuki aktarılan bu anektod doğrusa muhtemelen henüz yeterince cem edilmemiş ve her bölgede dağınık olan rivâyet malzemesinin toplanmasını önemsemesi dolayısıyladır. Ayrıca devlet eliyle böyle bir zorlamayı doğru bulmamasıyla da ilgili olabilir. İlâveten Mâlik tarafından Leys'e gönderilen mektubun tarihi, Halife ile görüşmesinden sonraki döneme denk geldiğinden Mâlik'in önceleri bütün bölgelerdeki uygulamaları kabul ettiğini, fakat zamanla bu görüşünden döndüğünü söylemek de mümkündür.

30 Detaylı bilgi için bkz. Dutton, Yasin, “Sünnet, Hadis ve Medine Ameli”, (Çev. Yavuz Gökteş) *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), sy. 4. Ayrıca bkz. Dutton, *The Origins of Islamic law: the Quran, the Muvatta and Madinan amal*, Surrey: Curzon Press, 1999.

### 3. KÜFELİLERİN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

İmâm Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserde hadîs kavramı birkaç defa zikredilmiştir. Örneğin Ebû Ümâme'den aktarılan rivâyet bağlamında “hadîsü Ebû Ümâme” denilmiş<sup>31</sup> ve iki yerde doğrudan Hz. Peygamber'den aktarılan merfû rivâyet hakkında hadîs kavramı kullanılmıştır.<sup>32</sup> Başka bir yerde Hz. Osman'ın ölümü esnasında sahâbenin tavrına dair aktarılan bilgi, yine bir yerde Hz. Muâz ve İbn Mes'ûd'dan aktarılan bilgiye, yani mevkûf rivâyete hadîs denilmiştir.<sup>33</sup> Sünnet kavramı ise birkaç yerde “ehlû's-sünnet” biçiminde<sup>34</sup>, bir yerde şer'î amelî hüküm bağlamında,<sup>35</sup> diğer bir yerde “sünnetü resûlihi” şeklinde zikredilmiştir.<sup>36</sup> Ancak İmâm Ebû Hanîfe'nin, rivâyetleri isnadsız ve yorumlayarak aktarmış olması önemli bir ayrıntıdır. Zira muhaddisler, hadîsleri isnadlı zikretmeye gayret ettikleri gibi lafzen aktarmaya da büyük önem atfederler. Böylece Küfelilerin, Medinelilerden veya muhaddislerden ayrıldıkları temel noktalardan birinin de hadîslere temas edilirken takip edilen yöntem farkı olduğu söylenebilir.

*el-Fıkhu'l-ekber* ve diğer eserlerin İmâm Ebû Hanîfe'ye nisbeti kesin olmadığından<sup>37</sup> Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin eserleri üzerinden bir okuma yaparak sonuca ulaşmamız daha uygun olacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Yusuf (v. 182/798), hadîs kavramını genelde merfû rivâyetler bağlamında zikretse<sup>38</sup> de mevkûf rivâyetler hakkında da kullanmaktadır. Ayrıca onun eserlerinde hadîs kavramıyla nitelendirilen rivâyetlerin bir kısmı, kavli rivâyetleri içerse de fiilî uygulamaları da ihtiva edebilmektedir. Nitekim Ebû Yusuf'un “men ehya' ardan...” şeklindeki merfû rivâyeti<sup>39</sup> ve Hz. Ömer'in ganimet malını taksim ederken atıyla cihada katılanlara iki pay verdiğiğine dair uygulamasını hadîs kavramıyla karşılamıştır.<sup>40</sup> Böylece Ebû Yusuf'un hadîs kavramını sadece Hz. Peygamber'in sözleri

31 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, Mektebetü'l-furkân, İmârât 1419/1999, s. 111.

32 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 121, 135.

33 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 113, 115.

34 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 45, 76, 159. İlk iki yerde alt-başlıkta yer almış olsa da diğer yerde metin içinde zikredilmiştir.

35 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 45.

36 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 59.

37 Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve 'asruhu-arâuhu ve fıkhuhu*, Dâru'l-fikr, t.y., s. 187.

38 Ebû Yusuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd t.y., s. 15, 29, 30, 31, 64, 69, 121; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Daru'l-Marife, Beyrut 1399/1979, s. 64

39 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 64.

40 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 19. Ayrıca bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 76, 89, 175.



için değil, Hz. Peygamber başta olmak üzere seleften (sahâbe ve tâbiinden) aktarılan söz ve fiiller anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>41</sup>

Ebû Yusuf, sünnet kavramını ise Hz. Peygamber’le ilgili aktarılan bilgi anlamında kullandığı gibi, sahâbe uygulaması bağlamında da ilgili kavrama yer verir.<sup>42</sup> Ayrıca Ebû Yusuf’un, sünneti hadîsle tespit etmeye gayret etmesi<sup>43</sup> ve görebildiğimiz kadarıyla yerel uygulamalara pek atıfta bulunmaması önemlidir. Nitekim bir yerde Hicazlıları tenkit ederken “Hicazlılar, bir hususta karar veriyorlar, kendilerine neye dayanarak böyle karar verdikleri sorulunca ‘sünnet (uygulama) böyle gelmiştir’ diyorlar. Galiba bu sünnet dedikleri şey, pazar görevlisi veya herhangi bir hususta bulunan görevlinin uygulamasına dayanmaktadır”<sup>44</sup> şeklinde eleştirmesi de hadîs ve sünnet anlayışını ortaya koyması açısından büyük önem arz etmektedir.

Başka bir yerde Evzâ’yi (v. 157/773) tenkit ederken “İmâmlar (âlimler) bu doğrultuda amel etmişler” veya “ilim ehli bu görüştedir” şeklindeki muğlak ifadelerin hiçbir anlam ifade etmediğini, bunun, Hicazlıların kullandığı “bi zâlike madatîs-sünnetü” ifadesini çağrıştırdığını belirterek, onların sünnet anlayışını tenkit eder.<sup>45</sup> Ebû Yusuf, bir başka yerde Evzâ’yi tenkit ederken sadece sika râvîlerden aktarılan rivâyetlerin kabul edileceğini belirtir.<sup>46</sup> Ayrıca “Bu hususta, sika kimselerin Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği müsned bir hadîs var mıdır?” diyerek ihticâc edilen rivâyetin, nasıl olması gerektiğini İmâm Şâfiî’den daha önce açık şekilde ifade etmiştir.<sup>47</sup> İmâm Ebû Yusuf, İmâm Mâlik’in ve İmâm Evzâ’nin amele/uygulamaya yönelik yaptıkları atıfları da doğru bulmadığını, hiçbir bölgede yerleşmiş uygulamanın bağlayıcı olmadığını belirtmekte ve çok net ifadelerle tutumlarını ortaya koymaktadır:

41 Özşenel, Ebû Yusuf’un, sünnet, hadîs ve eser kavramını eşanlamlı şekilde kullandığını belirtir (Özşenel, *Ebû Yusuf’un Hadîs Anlayışı*, İstanbul 2008, s. 21-22). Yaptığı açıklamalar, genel olarak doğru olmakla beraber sünnet ve hadîs kavramı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Zira sünnet kavramı sadece sahih hadîsler için kullanılırken, hadîs kavramı hem zayıf hem sahih rivâyetler için kullanılabilir. Ayrıca sünnet, hukukla ilgili konularda gündeme gelirken, hadîs kavramının daha genel olduğu bilinmektedir.

42 Ebû Yusuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, s. 57; *Kitâbü’l-Harâc*, s. 65, 97, 101.

43 Ebû Yusuf, *Kitâbü’l-Harâc*, s. 191-192. Ayrıca bkz. Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i re’y-Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, MÜSBE, İstanbul 1999, s. 144; Özşenel, *Ebû Yusuf’un Hadîs Anlayışı*, s. 23-26.

44 Ebû Yusuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, s. 11,

45 Ebû Yusuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, s. 41. Ayrıca bkz. s. 21. Ebû Yusuf’un buradaki ifadesinden hareketle Evzâ’nin de amel anlayışına sahip olduğu akla gelebilir. Fakat sırf buradaki ifadeden hareketle böyle bir sonuca ulaşmak pek uygun değildir. Aksine amel anlayışına sahip Mâlik’i sert eleştiren Şâfiî’nin, bu hususta Evzâ’yi tenkit etmemiş olması aksi istikamette olduğunu desteklemektedir.

46 Ebû Yusuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, s. 5. Orijinal ifadesi:

فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ يُقْبَلُ إِلَّا عَنِ الرَّجَالِ الثَّقَاتِ فَعَمَّنْ هَذَا الْحَدِيثُ وَعَمَّنْ ذَكَرَهُ وَشَهِدَهُ وَعَمَّنْ رَوَى

47 Ebû Yusuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, s. 22.

Helal ve haram gibi hususlarda “insanlar hep böyle uygulayagelmışlerdir (lem yezeli'n-nâsu 'aleyhi)” demek doğru değildir. Zira insanların uygulayageldikleri hususların geneli, helal olmayan ve yapılmaması gereken şeylerdir. Eğer bunları sana açıklarsam muhakkak ki öğrenir ve insanların, genelde Hz. Peygamber'in yasakladığı şeyler üzere olduğunu görürdün. Helal ve haram gibi konularda [amele ve yerel uygulamalara değil] sadece Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve fukahânın yoluna tabi olunur.<sup>48</sup>

Ebû Yusuf, geçen paragrafta doğrudan olmasa da atıf vasıtasıyla “fukahânın sünneti”nden bahsetmiştir. Bazı araştırmacılar da lafızcı/literal metin okuma yöntemiyle yukarıdaki ilgili ifadelerden hareketle Ebû Yusuf'un sünnet anlayışının, İmâm Mâlik'le paralellik arzettiğini iddia etmişlerdir.<sup>49</sup> Hâlbuki daha önce aktardığımız ifadelerde açıkça görüldüğü üzere Ebû Yusuf, neredeyse Mâlik karşıtlığı üzerinden sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmış ve sünneti tespit ederken amele atıfta bulunmamış, aksine amelin tek başına bir anlam ifade etmediğini ve sünnetin hadîsle tespit edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>50</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Kûfeliler, amel kavramıyla ve mantığıyla konuları ele almamışlardır, diğer bir ifadeyle böyle bir üslub ve yöntemle sahip değildirlere. Fakat devlet başkanının isteği doğrultusunda ve tavsiye mahiyetinde kaleme alınan *Harâc* adlı eserde, amelin şu doğrultuda olduğuna dair ifadelerin yer aldığı görülür.<sup>51</sup> Benzer ifadelerin az da olsa Şeybânî'nin eserlerinde de yer aldığı müşahede

48 Ebû Yusuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, s. 76.

49 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 80. Özafşar, zorlama yorumlarla Ebû Yusuf'un Mâlik'e yakın olduğunu iddia etmiş olsa da “O, sünnet ile Peygamber'in (s.a.) uygulamalarından başlayarak, sahâbe ve daha sonraki uzmanların süregelen uygulamalarını kastetmiş olmalıdır. Fakat o, bu uygulamaya eşlik eden bir rivâyet delilinin bulunmasını da gerekli görmektedir” (s. 79) diyerek önemli bir hususa işaret etmiştir. Öncelikle Ebû Yusuf'un sünneti uygulama/amel anlamında kullandığına dair iddiası bir çıkarsamadır, yoksa Ebû Yusuf, eserlerinde böyle bir ifadeye yer vermemiştir. Fakat Ebû Yusuf'un, uygulamayla beraber bir rivâyetin olması gerektiğini şart koştuğunu belirtmesi önemli bir husustur. Nitekim Ebû Yusuf hakkında özel çalışmaları bulunan Özşenel de Ebû Yusuf'un sünneti hadîsle tespit etmeye çalıştığını açıkça belirtir (*Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 34).

50 Ayrıca bkz. Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 34-35.

51 Nitekim Ebû Yusuf, bir yerde Basra ve Horasan topraklarından bahsederken halifelerin (devlet başkanlarının) bu toprakları Sevâd arazisi gibi değerlendirdiğini, uygulama ve amelin hep bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir (ve zâlike'l-emru ve 'aleyhi'l-amel) (*Kitâbü'l-Harâc*, s. 59). Bir diğer yerde zekâtın bahsederken “bu hususta amel, Hz. Peygamber'in uygulaması doğrultusundadır (el-amel fi zâlik bi-mâ sennehu resûlullâh)” ifadesine yer verilir (*Kitâbü'l-Harâc*, s. 76). Bir başka yerde cizyenin aksine hayvan kesimi ve evlilik hususunda puta veya ateşe tapanların ve Mecusilerin ehli kitap gibi olmadığı, zira bu hususta Hz. Peygamber'den gelen rivâyetin bulunduğu ve amelin (uygulamanın) de bu doğrultuda olduğu belirtilir (*Kitâbü'l-Harâc*, s. 129). Diğer bir yerde ise öşürden ve haracdan bahsederken “alâ hâzâ el-'amelü 'indenâ” ifadesine yer verir (*Kitâbü'l-Harâc*, s. 134).

edilir.<sup>52</sup> Fakat buralarda amele aykırı olduğundan dolayı bir hadisle ihticâc edilmediğinden bahsedilmez, aksine pek çok yerde rivâyete temas ederek amelin de aynı doğrultuda olduğuna ve örf bağlamında insanların uygulamalarına değinilir.

Bu tür ifadelerden hareketle Ebû Yusuf'un veya Kûfelilerin "amel" anlayışına sahip olduğunu iddia etmek pek isabetli olmayabilir. Zira bu tür ifadeleri, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed dâhil olmak üzere pek çok fakîhin eserlerinde bulmak mümkündür.<sup>53</sup> Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz üzere Medine'de mevzubahis edilen "amel", edille-i şeriyeden kabul edilip haber-i vâhîde takdim edilen bir delil iken, diğer bölgelerde "amel"e dair atıflar bu özellikte değildir. Çünkü bu eserlerde, bazı hadislerin mensûh, gayr-ı makbûl veya zayıf olduğunu ifade etme maksadıyla fukahânın onunla amel etmediği vurgulanmaya çalışılır. İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393) de fukahâ tarafından amele konu olmayan pek çok hadîse yer verir.<sup>54</sup>

Şeybânî, hocası Ebû Yusuf'a uygun şekilde hadîs kavramını merfû rivâyet bağlamında zikrettiği<sup>55</sup> gibi mevkûf ve maktû rivâyetler hakkında da kullanır.<sup>56</sup> Aynı şekilde o, sünnet kavramına Hz. Peygamber'le ilgili rivâyetler bağlamında yer verdiği<sup>57</sup> gibi sahâbe ile ilgili rivâyetler bağlamında da temas eder.<sup>58</sup> Şeybânî, ribâ hadîsi hakkında ve seferde orucun tutulmasında bir beis olmadığına dair Hz. Peygamber'in sözlü rivâyeti<sup>59</sup> hakkında da sünnet kavramını kullanmada bir beis

52 Şeybânî, *el-el-Asl*, (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1433/2012, IV, 34, 37, IX, 555; *el-el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, (thk. Seyyid Hasan el-Keylânî), Âlemü'l-kütüb, y.y., 1403/1983, I, 476.

53 Ahmed b. Hanbel'in fıkıh halkasını yansıtan *Mesâil* adlı eserlerde dahi bu bağlamda birçok ifadenin yer aldığı görülür (Bkz. *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 215, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (oğlu Sâlih rivâyeti), ed-Dâru'l-ilmiyye, Delhi/Hindistan 1408/1988, I, 255, 442, III, 3; *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (oğlu Abdullah rivâyeti), (thk. Züheyr Şâviş), Beyrut 1401/1981, s. 455). Şâfiî'nin de "medati's-sünne" diyerek sünnet ve uygulamanın hangi doğrultuda olduğunu belirttiği yerler bulunmaktadır (*el-el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, 1422/2001, III, 253, VIII, 443, IX, 208). Ayrıca aşağıda örnek olarak zikrettiğimiz bazı yerlerde görüldüğü üzere Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinin birkaç yerinde Ebû Yusuf gibi âlimlerin bu doğrultuda amel ettiğini vurgulamıştır. Sırf bu tür ifadelerden hareketle birinin amel ehlinde olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlı olabilir?

(قَالَ الشَّافِعِيُّ): فَمَضَّتْ بِهَا السُّنَّةُ وَعَمِلَ بِهَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا يَخْتَلِفُ أَهْلُ

الْعِلْمِ بِبَلَدِنَا عَلِمْنَا فِي إِجَارَتِهَا وَعَوَامُّ فُقَهَاءِ الْأَمْصَارِ (٤٤/٥).

لَأَنَّا نَجِدُ مِنْ أَعْلَامِ النَّاسِ مَنْ يُفْعِي بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَيُرْوِيهِ (٥١١/٧).

54 İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, I, 324 vd..

55 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 65, 126, 180, II, 108.

56 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 7, 33, 35, III, 388. Şeybânî, *el-Asl* adlı eserinde Şa'bî'den aktarılan bilgiyi hadis diye nitelemiştir (II, 220).

57 Şeybânî, *el-Hücce*, II, 620,

58 Şeybânî, *el-Asl*, I, 281.

59 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 179, II, 399, II, 620.

görmez.<sup>60</sup> Ayrıca Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi İmâm Mâlik'in sünnet anlayışını tenkit eder ve onun hakkında şöyle der:

Bu hadisin hilafına amel edenlerden biri de hadisi rivâyet etmesine rağmen Mâlik b. Enes'tir. Nasıl olur da onlar, ashâb-ı âsâr (hadîs ehli) olarak kabul edilirler.<sup>61</sup> Onlar göz göre göre rivâyet ettikleri hadîslerle amel etmiyorlar... Bu hususta eserlerle (hadîslerle) amel etmeyi bırakıp eser ve sünnetin olmadığı doğrultuda canlarının istediği şeyle amel ediyorlar.<sup>62</sup>

Medine ehlinin, hadîse uygun hareket ettiğini savunanlara şaşarım. Onlar, rivâyet ettikleri hadîsleri göz göre göre terk edip hadîsle amel etmiyorlar.<sup>63</sup>

Şeybânî'nin, Hicazlıları hadîs ehli olarak ele alması ve onlar hakkında "ashâb-ı âsâr" ifadesini kullanması büyük önemi haizdir. Böylece hicrî ikinci asırda ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları pek kullanılmamış olsa da Medinelilerin, ehl-i hadîs olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi fikhî konuların yerel amelle değil hadîslerle temellendirilmesi gerektiğini ve Medine amelinin, sünnete aykırı olabildiğini açıkça belirtir. Ayrıca Medinelileri tenkit ederken eserlerin/rivâyetlerin bulunduğu yerlerde kıyâsa başvurulmaması gerektiğini ve bu durumda ancak hadîslere tabi olunacağını ifade eder.<sup>64</sup>

Başka bir yerde Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi Medine ameli özelinde hiçbir yerel uygulamanın bağlayıcı olamayacağını belirtir ve Medine ameline atıfta bulunarak konuları temellendiren İmâm Mâlik'i şöyle tenkit eder:

60 Ayrıca bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 86-87; Özşenel, *Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, s. 145.

61 Schacht, Medine'nin sünnetin gerçek yurdu olduğuna dair anlayışın hicrî üçüncü asrın başlarında kurgulandığını iddia eder (Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 136). Hâlbuki Şeybânî'nin ifadelerinde dahi ilgili dönemde böyle bir algının olduğu anlaşılmaktadır.

62 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 222.

63 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 68.

64 Şeybânî, *el-Hücce*, I, 204. Şeybânî'nin, hadîslerin ve âsârın bulunduğu yerde kıyâsa başvurulmaması gerektiğine dair açık ifadesi:

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ لَوْلَا مَا جَاءَ مِنَ الْأَثَارِ كَانَ الْقِيَاسُ عَلَى مَا قَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَلَكِنْ لَا قِيَاسَ مَعَ أَثَرٍ وَكَيْسَ يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَتَقَادَ لِلْأَثَارِ  
(الحجة على أهل المدينة، ٢٠٤/١)

وقال في موضوع آخر: أنا ندع القياس للأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما (الأصل، ٣٣/١).

قال: هما في القياس سواء، غير أنه جاء في المنى أثر، فأخذنا به (الأصل، ٤٧/١).

فأخذنا في النفس بالأثر، وأخذنا في اليد وفيها دون النفس بالقياس والأثر عن إبراهيم النخعي (الأصل، ٣٣٣/٨).

فأخذنا فيها بما جاء به الآثار، وأخذنا فيها سواهما بالقياس، فلم نجز من ذلك شيئاً.

Bu hususta Hz. Peygamber'den veya ashâbından aktardığın bir eser (rivâyet) var mıdır? Eğer böyle bir delil olsaydı aleyhimizde kullanırdınız. Fakat “bizde amel/uygulama budur” sözünüz bir şey ifade etmemektedir.<sup>65</sup>

Hâsılı doğrudan Şeybânî'nin eserlerinde bulunan bu tür ifadeler ve özellikle *Hücce* adlı eserinde sergilediği yöntem Şeybânî'nin, sünneti hadislerle tespit ettiği ve böyle tespit edilmesi gerektiğine inandığı, ayrıca aktarılan fiili ve sözlü rivâyetleri de sünnet kavramı altında ele aldığı anlaşılmaktadır. Fakat genel itibariyle hocası Ebû Yusuf gibi düşünse de Şeybânî'nin, haber-i vâhid hususunda farklı bazı açıklamalara da temas ettiği görülür. Nitekim Ebû Yusuf, ferd/garîb hadîsi şaz olarak değerlendirip toptan reddedilmesi gerektiğine dair ifadeler yer verirken<sup>66</sup> Şeybânî ferd hadîsin kabul edileceğini belirtir.<sup>67</sup> Ayrıca Ebû Yusuf, ferd hadîsin kabul edilmeyeceğini tespit sadedinde Hz. Ömer'in uygulamasına atıfta bulunurken<sup>68</sup> Şeybânî, Hz. Ömer başta olmak üzere ferd hadîsin kabul edilmeyeceğine dair sahâbe uygulamalarının ihtiyattan kaynaklandığını, yoksa sahâbenin ferd hadîsi kabul ettiğini söyler ve konuyu delillerle temellendirmeye çalışır.<sup>69</sup> Özellikle ferd hadîsin kabulü hususunda Şeybânî tarafından dile getirilen delillerin ve açıklamaların daha gelişmiş şekilde İmâm Şâfiî'nin eserlerinde yer almış olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.<sup>70</sup>

Şeybânî ve Ebû Yusuf'un eserlerinde sünnet ve hadîsin, meşhur, müstefiz veya ma'rûf diye nitelendirildiği ve onların, özellikle bu tür hadîslere ittiba edilmesi-

65 Şeybânî, *el-Hücce*, II, 622.

66 Ebû Yusuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, s. 41.

67 Şeybânî, *el-Asl*, II, 201, 246 vd.

68 Ebû Yusuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, s. 30-31.

69 İmâm Muhammed, tek isnâdla aktarılan hadîsi kabul eder ve bunun da ötesinde garîb hadîsi savunmak için birçok örnek sunar. Nitekim Hz. Ebû Bekr'in Muğire hadîsi için ve Hz. Ömer'in, Ebû Musa'nın hadîsi için şahid istediğine dair rivâyetlerden sonra “İhtiyat için böyle yaptılar, yoksa birinin rivâyeti yeterlidir” der. Bu görüşünü desteklemek için Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Avf'tan gelen Mecûsilerden cizye alınabileceğine dair hadîsi kabul ettiğini, taûn hastalığı ile alâkalı Abdurrahman'ın hadîsini, Dahhâk b. Süfyân'ın hadîsini, Hz. Peygamber'in Dihyetu'l-Kelbi'yi Kayser'e elçi olarak gönderdiğini, Hz. Ali'nin “Hz. Peygamber'den duymadığım hususlarda biri hadîs rivâyet ederse yemin ettirim; fakat Ebû Bekr bir şey aktarırsa o doğru söylemiştir” sözünü delil olarak öne sürer ve sonunda “bu hususların hepsinde bir müslümanın dediği kabul edilmiştir” ifadesine yer verir. Ayrıca içkinin haram olduğunu bildiren bir kişinin haberi istikametinde Ebû Talha'nın, Hz. Enes'e kalkıp içki kaplarını kırmasını söylediğini, onun da kıldığını aktarmakta ve “bu hususta deliller çoktur” diyerek bu delillerle iktifa ettiğini belirtmektedir. Akabinde bir arabının hilali gördüğünü ve Hz. Peygamber'in bunu hüccet olarak kabul ettiğini ve “bundan anlaşıldığına göre tek kişinin şehâdeti, dini hususlarda caizdir” demektedir. Bu delillerin birçoğunun, Şâfiî'nin haber teroisi çerçevesinde öne sürdüğü deliller arasında da geçmiş olması büyük önem arz etmektedir (Şeybânî, *el-Asl*, II, 246-247, 201; Koçinkağ, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar*, MÜSBE, İstanbul 2011, s. 74-75).

70 Şâfiî, *er-er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şakir), Kâhire 1426/2005, s. 438 vd.; Ayrıca bkz. Buhârî, “Ahbârü'l-âhâd”, 1-6.

ni tavsiye ettikleri görülür. Fakat hadislerin kabulü bağlamında bunu şart olarak öne sürdüklerini iddia etmek pek kolay değildir. Nitekim eserlerinde meşhur gibi ahâd haberleri de hüccet kabul ettikleri müşahede edilir.<sup>71</sup> Bazı araştırmacılar, bu tür ifadelerin (meşhûr, mustefiz, ma'rûf) İmâm Ebû Hanîfe'nin ashâbı döneminden itibaren terimleşmiş anlamda kullanıldığını iddia ederken, bazıları sözlük anlamıyla ve kendi bölgelerinde yaygın olan rivâyetler anlamına geldiğini belirtmiştir. İkinci asırdan itibaren terimleşmiş anlamda kullanıldığını savunanlar, Şeybânî'nin, "Hz. Peygamber'den geldiğine dair şüphe bulunmayan ve her bölgede Müslümanların uygulayageldikleri hadis"<sup>72</sup> şeklindeki açıklamasıyla temellendirmeye çalışmışlardır.<sup>73</sup>

Şeybânî'nin, bu açıklamaları "görme muhayyerliği" bağlamında aktarılan rivâyet hakkında kullandığı görülmekte ve bu muhayyerliğin, İmâm Şâfiî başta olmak üzere pek çok hukukçu tarafından kabul görmediği bilinmektedir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Hanefî geleneğinde meşhur denen rivâyetlerin, üzerinde icmâ sağlanmış meseleler olduğu iddia edilse de<sup>75</sup> bunun gerçeği her zaman yansıtmadığı söylenebilir. Zira Şeybânî'nin, bazen hadîse veya sünnete meşhur dediği, fakat yukarıda geçtiği gibi aynı konuda pek çok âlimin farklı kanaatte olduğu müşahede edilir.<sup>76</sup> Bunun da ötesinde yağmur namazı hususunda İmâm Ebû Hanîfe, şâz bir rivâyetin haricinde bir delil olmadığını iddia ederken Şeybânî, Hz. Peygamber ve

71 Hanefî usûlcüler, hadîsi; mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid diye üçe ayırır, meşhûru da sahâbe neslinde ahâd olan, tâbiîn veya etbâ-i tâbiîn döneminde mütevâtir seviyesine ulaşan cemaat haberleri şeklinde tanımlarlar. Müttekellimûn ve diğer usûlcüler ise haberi, kesin bilgi ifade edip etmeme şeklinde ikiye ayırır, kesin bilgi ifade eden habere mütevâtir, meşhur da dâhil olmak üzere kesin bilgi ifade etmeyen haberlere ise haber-i vâhid ifadesini kullanırlar. Bedir, meşhur haberin kesin bilgi ifade edip etmemesi açısından İsa b. Ebân ve Cessâs arasındaki ihtilafa değindikten sonra "meşhur haber kategorisi, tam olarak mütevâtir ve ahâd sınıfına dâhil edilemez bir haberdir" demiş ve Debûsî'nin "tume'nine" ifadesine dikkat çekmiştir (*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 158). Meşhur haber, temelde mütevâtir seviyesine ulaşmayan zannî haberler kategorisine girse de bazı meşhur haberlerin üzerinde icmâ gerçekleştiğinden mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade etmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu tür haberleri mütevâtir değil de üzerinde icmâ gerçekleşen haber-i vâhid (telakkathü'l-el-Ümmetü bi'l-kabûl) kategorisinde ele almak daha uygun gözükmektedir.

72 Şeybânî, *el-Hüccce*, II, 671-672. Metnin orijinal ifadesi

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحَدِيثُ الْمَعْرُوفُ الَّذِي لَا يَشْكُ فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى يَوْمِهِمْ هَذَا فِي الْإِفَاقِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اشْتَرَى سَبِيئًا وَلَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَاهُ

73 Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar, İstanbul 2009, s. 57. Meşhûr sünnet için ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, "Meşhur", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, s. 368-371.

74 Nitekim görme muhayyerliğini kabul etmeyenlerin başında Şâfiî ve ashâbı gelmektedir. Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinin birçok yerinde görme muhayyerliğini kabul etmediğini açıkça ifade eder (*el-Ümm* IV, 6, 73, 153).

75 Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 47.

76 Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 359, III, 1, IV, 351.

İbn Abbâs'ın yağmur namazı kıldığına dair rivâyetlere yer vererek “bu hususta ancak meşhur eser ve sünnete tabi olunur” diyerek yağmur namazının olduğunu savunur.<sup>77</sup> Bu bilgi, onun sünneti neyle tespit ettiği ve sünnet denilen hususlarda öğrenci ve hoca arasında dahi ihtilâfın mümkün olduğunu ve sünnet kavramının, “icmâ edilen tatbikat” gibi ifadelerle nitelenmesinin doğru olmadığını göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Nitekim yine *Asl*'in bir başka yerinde İmâm Ebû Hanîfê'ye göre savaşa atıyla katılan kişiye iki pay verileceği, fakat Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye göre kendisi için bir, atı için iki pay verileceği ve akabinde “na’huzu bi’l-hadîs ve’s-sünne” denilerek Sâhibeyn’in, hadîs ve sünnete dayanarak hocalarına muhâlefet ettiği ifade edilmektedir.<sup>78</sup>

#### 4. İMÂM ŞÂFÎ’NİN HADÎS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Medinelilerin ve Kûfelilerin hadîs ve sünnet anlayışlarına kısaca temas ettikten sonra her iki ekolü yakından tanıyan İmâm Şâfî'nin (v. 204/820), sünnet ve hadîs kavramını hangi bağlamda kullandığına geçebiliriz. Şâfî, sünnet kavramını bazen tek başına, bazen de Hz. Peygamber'e izâfe ederek Hz. Peygamber'in sözü ve uygulaması,<sup>79</sup> hadîs kavramını da Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetler hakkında<sup>80</sup> kullanmaya özen gösterir. Bazen hadîs kelimesini, isnâdında bulunan sahâbeye, tâbiüne veya etbâ-i tâbiüne izafe ederek kullanmakta,<sup>81</sup> fakat buralarda da genel itibarıyla Hz. Peygamber'den yapılan rivâyetleri kastetmektedir. Eser kelimesini ise Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetler hakkında nadiren kullansa<sup>82</sup> da genel itibarıyla sahâbe ve tâbiîn uygulaması için kullandığı görülür.<sup>83</sup> Hâsılı İmâm Şâfî'nin, seleflerinden farklı olarak “sünnet” kavramını, Hz. Peygamber'den sahih şekilde aktarılan hukukî söz ve uygulamalar bağlamında, “hadîs”i yaygın şekilde merfû rivâyetler, “eser”i ise mevkûf ve maktû rivâyetler için kullanmaya gayret ettiği söylenebilir.<sup>84</sup>

Dikkatli incelendiğinde İmâm Şâfî'nin, hadîs ve sünnet anlayışını İmâm Mâlik karşıtlığı üzerinden temellendirdiği ve bu hususta Mâlik'ten ziyade Kûfe fukahâsına

77 Şeybânî, *el-Asl*, I, 450.

78 Şeybânî, *el-Asl*, VII, 528.

79 Şâfî, *el-Ümm*, III, 253, 660, IV, 34, 112, 204, 226.

80 Şâfî, *el-Ümm*, II, 6, 621, III, 599, VI, 273; ayrıca bkz. Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbn Salâh*, (thk. Zeynelâbidin b. Muhammed), Riyad 1419/1998, I, 417.

81 Şâfî, *el-Ümm*, II, 92, 136, 137, 198, 283, 413, IV, 54, 445, 449, III, 411, 580, IV, 22, V, 309.

82 Şâfî, *el-Ümm*, V, 625.

83 Şâfî, *el-Ümm*, II, 621, III, 417, VI, 273, 279, VII, 346, 348, VIII, 94.

84 Şâfî, *el-Ümm*, III, 253, 660, IV, 34, 112, 204, 226. Şâfî'nin kadim görüşüne göre sahâbeyle ilgili uygulamalar bağlayıcıdır, fakat cedid kavline göre görüşünün değişip değişmediği ihtilâftır.

yakın durduğu görülecektir. Nitekim Ebû Yusuf ve Şeybânî gibi İmâm Şâfiî'nin de İmâm Mâlik'in sünnet anlayışını tenkit ettiği ve bazen neredeyse aynı ifadeleri kullandığı müşahede edilir. Nitekim bir sözünde “Mâlik, es-sünnetü bi-beledinâ kezâ (memleketimizde sünnet böyledir) veya es-sünnetü ‘indenâ (bizde sünnet) terimlerini kullanınca Süleyman b. Bilal'in uygulamasını kastederdi. Süleyman ise pazar arifi (görevlisi) idi.”<sup>85</sup> diyerek Ebû Yusuf'un daha önce geçen “galiba bu sünnet dedikleri şey, pazar görevlisi veya herhangi bir hususta bulunan görevlinin uygulamasına dayanmaktadır” ifadesiyle<sup>86</sup> aynı noktada buluşmaktadır.

Şeybânî'nin daha önce geçen ifadelerine yakın bir biçimde İmâm Şâfiî de İmâm Mâlik'in rivâyet ettiği hadislerle amel etmediğini iddia etmekte ve bu hususta şu ifadelerle yer vermektedir:

Bu kitapta (*Muvatta'da*) Hz. Peygamber'den sahih olarak sâbit olan bir hadis ile Hz. Ömer'den gelen iki hadisi rivâyet edip sonra da hepsine muhalefet etmekte-siniz. Bu rivâyetlerin her biri için halka “böyle hüküm verilmez” ve “amel böyle değildir” demektesiniz. Bildiğim kadarıyla bu hususta bunların hepsine veya birine muhâlif bir şey rivâyet etmemektesiniz. Hz. Peygamber'in sünnetine muhâlefet etmene sebep olan bu amel kimin amelidir? Aslında bu bahsettiğiniz uygulama, reddedilen bir amel olmalıydı.<sup>87</sup>

İmâm Şâfiî (v. 204/820), bir hadisle istidlal edilebilmesi için “ma‘mulün bih” şartını öne sürmenin de tutarsız olduğunu, zira Hz. Peygamber'in vefatını müteakip bazı hadislerle amel edilmediğini, fakat bir müddet sonra başkaları vasıtasıyla muttali olunan rivâyetlerle amel edildiğini belirterek böyle bir prensibin tutarlı olamayacağını ifade eder.<sup>88</sup> Ancak üzerinde durulması gereken husus, Şâfiî'nin, ahkâm-ı şer‘iyyede farklı sonuçlara ulaşmak için mi, yoksa tutarlı bir usul anlayışını tesis etmek için mi bu tür açıklamalara yer verdiği-dir. Zira furû-ı fıkıh eserlerinde, Şâfiî dönemine kadar kendisiyle amel edilmeyen ve ilk defa İmâm Şâfiî vasıtasıyla amele konu olmuş bir hadis tespit edilemediği müddetçe ilgili açıklama-

85 Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *el-el-Fusûl fî'l-usûl*, Vizâretü'l-evfâk el-Kuveytiyye 1414/1994, III, 198; Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed, *el-el-Usûl*, Dâru'l-marife, Beyrut t.y., I, 380.

86 Ebû Yusuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, s. 11,

87 Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 240. Şâfiî, ayrıca Kûfelilerin eleştirilerine paralel olarak hocası Mâlik'i şöyle tenkit etmiştir: “Bu güne kadar amelden ne kastettiğini öğrenemedik, galiba hayatımız boyunca da öğrenemeyeceğiz. Allah daha iyi bilir.” (Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 640). “Amelden ne kastettiğinizi biz anlamadık, siz de amelden ne kastettiğinizi bilmiyorsunuz. Benim vardığım sonuç, siz kendi görüşlerinizi icmâ ve amel diye isimlendirmektesiniz. Bundan başka bir çıkış yolu göremiyorum. Sizin ‘bu hususta icmâ vardır’ ve ‘amel böyledir’ sözünüzden kastınız kendi görüşlerinizdir”. (Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 739).

88 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 432-436, 448; *Cimâ'u'l-ilm*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Meketebetü İbn Teymiyye, t.y., s. 91



ların inşâ fonksiyonu taşımadığını, sadece tutarlı bir usûl anlayışını ortaya koyma amacıyla sarf edildiğini düşünmemiz gerekir.<sup>89</sup> Dolayısıyla inşâ fonksiyonu olan açıklamalar ile tutarlı bir usûl geliştirmek için sarfedilen açıklamaları birbirinden temyiz etmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamıza neden olacaktır.

Hâsılı hicrî ikinci asırda yaşayan âlimlerin genelinin, hadis kavramını haber, eser ve rivâyetle eşanlımlı şekilde merfû, mevkûf ve maktû rivâyetler hakkında kullandığı,<sup>90</sup> sünnet kavramı hususunda ise hicrî ikinci asrın ortalarında temelde iki farklı anlayışın olduğu, birinin Medineli fukahâyâ, diğerinin ise Kûfelilere ait olduğu anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Medineli fakihler, Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbenin Medine'de yaşamasından hareketle Medine'de yerleşmiş amel ve uygulamaların İslam hukuku açısından büyük önem arz ettiğini, sünnetin de genel itibarıyla bu uygulamalardan hareketle tespit edileceğini ve ona muhalefet etmenin caiz olmadığını savunmuş, dolayısıyla pek çok yerde onu icmâ kavramıyla karşılamışlardır.<sup>92</sup> Kûfeliler ise bu sünnet anlayışını temelde kabul etmeyip amele dair vurguların da İslam hukuku açısından tek başına bir anlam ifade etmediğini dile getirmişlerdir. Özellikle Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin İmâm Mâlik'e yönelttiği eleş-

89 Bu bağlamda Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî* adlı eseri akla gelebilir. Zira Şâfiî, bu eserde rivâyetlere ittiba etmediğinden Mâlik'i tenkit etmektedir. Zira ilk bölümde Mâlik'le hemfikir olduğu bazı meselelere, ikinci bölümde 39 konuda merfû hadise, üçüncü bölümde ise 86 konuda mevkûf hadise uymamakla Mâlik'i tenkit etmiştir (Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî*, (trc. İshak Emin Aktepe), İz Yayıncılık, İstanbul 2010; ayrıca bkz. Arangül, Muammer, İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî Adlı Eseri Çerçevesinde İmâm Malik Eleştirisi*, MÜSBE, İstanbul 2009). Bizim burada vurgulamaya çalıştığımız belli bir bölgenin ameli değil, hiçbir bölgede amele konu olmamış, yani kendisiyle amel edilmemiş bir rivâyetin iki asır sonra Şâfiî tarafından amele konu edilmesidir.

90 Hadis kavramının haberden farklı olduğu, zira hadisin sadece Hz. Peygamber'e ait haberler için kullanıldığı belirtilmiştir (Yücel, *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 42). Hadis kavramını bu şekilde kullanmaya gayret edenler olmakla beraber, yaptığımız incelemelerde Mâlik, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinde hadisin Hz. Peygamber'e özgü haberler için kullanıldığına dair bir sonuca ulaşamadık, aksine hicrî ikinci asırda kaleme alınmış metinlerde mevkûf ve maktû rivâyetlerin de bu şekilde nitelendirildiğine dair onlarca örnek bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla müteahhürün hadis usulü eserlerinde de bu doğrultuda bir ayırım söz konusu değildir. Zira muhaddislerin cumhura göre hadis, merfû için kullanıldığı gibi, mevkûf ve maktû rivâyetler için de kullanılmaktadır. Nitekim İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar* adlı eserinde hadis ilminde hadis ve haberin eşanlımlı olduğunu açıkça belirtir. Ayrıca Süyûtî ve İbn Hacer hadisi, merfû rivâyetlere hasreden görüşün zayıf olduğunu vurgular. (İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fı tevdihi Nuhbetü'l-fiker fı mustalahi ehli'l-eser*, (thk. Abdullah b. Dayfullâh), Riyâd 1422; *Tedribü'r-râvi*, (thk. M. Eymen), Dâru'l-hadis, Kâhire 2002, s. 27;) Nüreddîn İtr da hadisi, merfû rivâyetlere hasreden görüşün Kirmânî ve benzeri bazı âlimlere ait olduğunu, cumhura göre hadis ve haberin eşanlımlı olduğunu belirtir (*Menhecü'n-nakd fı ulümü'l-hadis*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1418/1997, s. 27)

91 Aynı dönemde yaşayan Evzâî'nin sünnet anlayışı Mâlik'e daha yakın iken, Leys b. Sa'd'ın sünnet anlayışı Kûfelilerinkine daha yakındır. Leys'in açıkça Medine amelini tenkit ettiği bilinmesine rağmen, Evzâî'nin Medine amelini hüccet kabul edip etmediği net değildir. Ebû Yusuf, Evzâî'yi tenkit ederken onun amel anlayışını Hicazlılara benzetmiş olsa da, bu tür polemik ifadelerden hareketle sağlıklı sonuçlara ulaşmak pek kolay değildir.

92 Konuyla ilgili bkz. Özkan, *Hicrî İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 163, 262 vd..

tirilerden anlaşılacağı üzere onlara göre sünnet, Medine amelîyle değil, özellikle sika, ehil râvîler ve fakihler vasıtasıyla aktarılan sahih hadîslerle tespit edilmesi gerekir. Ayrıca bazı eserlerde, umûmu'l-belvâ ve fıkhü'r-râvî gibi prensiplere sıkça temas edilse de bu prensiplerin sonradan tespit edildiği iddia edilmiştir.<sup>93</sup> Hanefî usûlcülerin de bu konuda ihtilaf etmiş olması, en azından bu konuda eimme-i selâseden net bir açıklamanın aktarılmadığını göstermektedir.<sup>94</sup> Her iki mezhebin kurucusundan sonra gelen İmâm Şâfiî, temelde Kûfelilerin sünnet anlayışına yakın durmuş, onlar gibi sünnetin sika ve muttasıl şekilde aktarılan sahih hadîslerle tespit edileceğini savunmuş, fakat sahâbenin söz ve fiillerinin sünnet kavramı altında ele alınıp alınmayacağı gibi nisbeten detay kabul edilecek bazı hususlarda onlardan ayrılıp ayrılmadığı tartışılmıştır.<sup>95</sup>

İraklılar ile Medinelilerin, hukukî nitelikli hadîslerle karşı tutumlarının aynı olup Şâfiî'ninkinden büyük oranda farklı olduğu ve eski hukuk mekteplerinde sünnet pratiklerle ilgili iken, İmâm Şâfiî ile beraber nebevî hadîslerle indirgenildiği iddia edilmiştir.<sup>96</sup> Bu iddianın, biraz değişime uğrayarak pek çok modern araştırmada yer aldığı görülür.<sup>97</sup> Bu iddia, temelde İmâm Şâfiî'nin her iki okulu Hz.

93 Söz konusu şartların İmâm Ebû Hanîfe'ye aidiyeti için bkz. Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin el-Usûl Anlayışında Sünnet*, Ankara 2007.

94 Bu bağlamda özellikle Ebû Hureyre söz konusu edilmekte, hâlbuki bu görüş, İmâm Ebû Hanîfe'nin sarîh sözleriyle dahi çelişmektedir. Ayrıca Hanefîlerden Kerhî, Abdülaziz el-Buhârî ve Dihlevî'nin belirttiğine göre bu görüş, İmâm Ebû Hanîfe'nin değil, Hanefî mezhebinin haber teorisyeni İsa b. Ebân'a aittir (Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut 1418/1997, II, 558; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1404/1983, s. 91; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 326, ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (nşr. Matbaatu Câvid/Karâci), t.y., s. 173; Serahsî, *el-Usûl*, I, 364, 368). Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), umûmu belvâ şartını Kerhî'ye (ö. 340/952) ve müteahhirün dönemi âlimlere nisbet etmektedir (Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 24). Cüveynî de bu görüşün mutekaddimün dönemi âlimlerden aktarılmadığını, sadece Kerhî ve muteahhirin Hanefîlerden aktarıldığını belirtmektedir (Cüveynî, Abdumelik b. Abdullah b. Yûsuf Ebu'l-Me'âli, *Kitâbu'l-Telhis fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdullah ve Beşir Ahmed), 1417-1996 II, 431.

95 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, Vizaretü'l-Evkaf veş-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt 1413/1992, IV, 358 vd..

96 Schacht, Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London 1967 (ilk baskısı 1950), s. 21; Schacht, "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler", (trc. Selahaddin Eroğlu), *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 143; Azamî, Mustafa, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, (Çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 108.

97 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu, (Çev. Salih Akdemir), 1997, s. 23 vd.; Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 89-90. Yücel, Ahmet, *Hadis el-Usûlü* eserinde bu anlayışı net şekilde ortaya koyacak şekilde "ehl-i re'y ve ehl-i amelin yaklaşımı" ve "ehl-i hadis ve İmâm Şâfiî'nin yaklaşımı" şeklinde alt-başlıklarda meseleyi ele almıştır. Birinci alt-başlıkta sünnet kavramını ele alırken -birçok araştırmacı gibi- ehl-i re'ye göre mevkûf ve maktû rivâyetlerle de sünnetin tespit edileceğini özellikle vurgulamaktadır (*Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 39-41). Aktepe de birçok çalışmada aynı anlayışı devam ettirmektedir (Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 233; "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel

Peygamber'in hadisleri bağlamında eleştirmesiyle ve Şâfiî öncesinde kaleme alınan eserlerde (*Muvatta* ve *Âsâr*) mevkûf ve maktû rivâyetlerin fazla yer almasıyla temellendirilmeye çalışılır.<sup>98</sup>

Öncelikle Medineliler, nasıl Kûfelileri hadîse uymamakla tenkit etmişlerse Kûfeliler de aynı konuda onları eleştirmişlerdir. İmâm Şâfiî, nasıl her iki mezhebi bu bağlamda eleştiriyorsa, onun da aynı sebepten dolayı eleştirildiği ve bu hususta eserlerin kaleme alındığı görülür.<sup>99</sup> Diğer bir ifadeyle hadîse veya sünnete tâbi olmadığından dolayı eleştirilmeyen ve tenkit edilmeyen bir hukukçu tespit etmek pek kolay değildir.<sup>100</sup> Zira pek çok konuda muhâlif rivâyetler bulunduğundan dolayı bütün rivâyetlerle amel etmek de çok zordur. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi* ve *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* gibi eserler incelendiğinde Ebû Yusuf'un ve Şeybânî'nin, İmâm Şâfiî'den çok daha önce İmâm Mâlik'i aynı nedenlerden dolayı eleştirdikleri görülecektir.

İkincisi eserlerin içinde mevkûf ve maktû rivâyetlerin merfû rivâyetlere göre daha baskın olması, dönemin yaygın anlayışının bir tezâhürüdür. Zira mezkûr dönemde muhaddisler tarafından kaleme alınan eserlerde de bu anlayışın baskın olduğu görülür. Nitekim İbn Ebî Arûbe'nin (v. 157/773) *Menâsik*, Süfyân es-

---

Farklar", *İHAD*, sy. 19, 2012, s. 115-130). Mezkûr araştırmacılara göre sünnetin sadece merfû rivâyetlerle tespit edilmesi bir nevi lafızcılık veya re'y karşıtlığı demektir. Hâlbuki merfû ve mevkûf rivâyetlerle sünneti tespit edenlerle, sadece merfû rivâyetlerle sünnetin tespit edileceğini savunup mevkûf ve maktû rivâyetler yerine kıyâsa/re'ye başvurmayı savunan kişiler arasında mukayese yapılacaksa ikincisinin re'y ehli olarak isimlendirilmesi daha uygun olacaktır. Zira İmâm Mâlik, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ahmed b. Hanbel'e göre mevkûf rivâyetler hüccet kabul edildiğinden dolayı ictihad etmeye gerek yoktur. Fakat Şâfiî'ye göre mevkûf hadisler hüccet kabul edilmediğinden ictihada/re'ye başvurulması gerekmektedir. Ayrıca böyle bir noktadan hareket edilmesi durumunda Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadîs İmâmîlarının da ehl-i re'y olarak nitelendirilmesi gerekir. Zira kendisi de İmâm Ebû Hanîfe gibi sünnetin sahâbe uygulamalarıyla tespit edileceğini savunur. Sonuç olarak sünnetin kapsamının ne olduğu veya sünnetin nasıl tespit edileceğinden hareketle ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasında bir ayrıma gitmenin doğru ve sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı söylenebilir.

98 Schacht, *The Origins*, s. 21-22.

99 Özellikle Mâlikî çevrelerce kaleme alınan ve pek çoğu günümüze ulaşmayan bu tür eserlerde furû-ı fıkıh bağlamında Şâfiî'nin hadis ve sünnete aykırı hareket ettiği belirtilmektedir. Nitekim günümüze ulaşan İbn Lebbâd'ın eseri ve bir kısmı günümüze ulaşan Yahya b. Ömer el-Kinânî'nin eseri bunu net şekilde ortaya koymaktadır. İbn Lebbâd, pek çok alt başlığa "hanginiz hadîse daha çok tabi olmaktadır?" diye başlamıştır (Detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Lebbâd, *Kitâbü'r-redâ 'alâ Şâfiî*, (thk. Abdülmecid), Tunus 1406/1986, s. 149-152.

100 Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin Hanefî ve Mâlikîlere karşı hadîsi müdafaa ettiğinden hareketle konuyu temellendirmeye çalışsalar da (Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *HTD*, VI/1, 2008, s. 111-133) bunun da tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığı kanaatindeyiz. Öyle ki bu kriter çerçevesinde, Şeybânî'nin *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* ve Ebû Yusuf'un *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i* adlı eserleri merkeze alındığında, Mâlikî'ye nisbeten onların, ehl-i hadîs olarak anılmayı daha layık olduğu söylenebilir. Ayrıca klasik eserler iyi incelendiğinde, Şâfiî'nin de hadis ve sünnete uygun hareket etmediğine dair müstakil eserler dâhil olmak üzere pek çok reddiyenin kaleme alındığı görülecektir.

Sevrî'ye (v. 161/778) nisbet edilen *Ferâiz*,<sup>101</sup> Abdürrezzak ve İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannef*, İbn Vehb'in *Muvatta* ve *Câmi'* adlı eserlerinde de mevkûf ve maktû rivâyetler daha baskındır.

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle hicrî ikinci asırda hadîs ve sünnetin birbirinden net şekilde temyiz edilerek kullanılmadığı söylenebilir. Fakat İmâm Şâfiî dâhil olmak üzere erken dönem fukahâsının, hadîs ve sünneti eşanlımlı şekilde kullandığını iddia etmek de pek kolay değildir.<sup>102</sup> Zira sünnet kavramının normatif bir anlam ifade ettiği ve genelde hukukla ilgili konularda gündeme geldiği, hadîs kavramının ise Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemiyle ilgili nakledilen bilgidir ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilginin dinle ilgili olup olmaması, coğrafi bir bilgi taşıyıp taşıyamaması, nübüvvet sonrasına ait olup olmaması veya birinin bedensel özelliğini ihtiva edip etmemesi gibi hususlar dahi aktarılan bilginin hadîs diye nitelendirilmesine mâni değildir.<sup>103</sup> Ayrıca hadîsler, sünnetin aksine şâz, münker, zayıf ve mevzû gibi vasıflarla da nitelenmektedirler. İbn Mehdî'den (v. 198/813) aktarılan ifadeler de hadîs ve sünnetin farklı olduğunu desteklemektedir. Nitekim o, İmâm Sevrî'yi (v. 161/778), İmâm Evzâi'yi (v. 157/773) ve İmâm Mâlik'i (v. 179/795) mukayese ettiği bir sözünde, Sevrî'nin hadîste imâm, Evzâi'nin sünnette imâm, Mâlik'in ise her iki hususta imâm olduğunu belirtir.<sup>104</sup> Kendisinden aktarılan bir başka sözünde, âlimlerin birkaç sınıf olduğunu, bir kısmının sünnet ve hadîste, bir kısmının sadece sünnette, diğer bir kısmının ise sadece hadîste imâm/otorite olduğunu ifade eder.<sup>105</sup> İbn Mehdî, Sevrî ile Şu'be b. Haccâc'ı (v. 160/776) mukayese ettiği bir başka sözünde ise, Sevrî'nin hem hadîste hem sünnette, Şu'be'nin ise sadece hadîste imâm olduğunu söyler.<sup>106</sup>

101 Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk, *el-Ferâiz*, (ed. Hans Peter Raddatz, "Fruhislamisches Erbrecht nach dem Kitâb al-faraid des Süfyân at-Tauri", *Die Welt des Islams*, XIII, 1/2 (1971). Bu eser, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere 90 rivâyetten oluşmakta, Sevrî'ye nisbet edilmesine rağmen kendisine ait hiçbir yorum söz konusu değildir.

102 Özşenel, Ebû Yusuf'un hadîs ve sünneti eşanlımlı şekilde kullandığını, (*Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 21-22), Özaşar da Şeybânî'nin zaman zaman sünnet ve hadîsi özdeş kabul ettiğini (*Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 86-87), Aktepe de Şâfiî'nin hadîsi merfû hadîsin lafzına hasrettiğini iddia etmiştir. Bu araştırmacıları hataya sevk eden husus, bazı rivâyetlerin hem hadîs, hem de sünnet diye nitelenmiş olmasıdır. Hâlbuki bir noktada iki vasfın toplanması, onların eşanlımlı olduğunu göstermez. Aksine her iki kavram arasında "umum ve husus mutlak (tam-girişimlik)" veya "umum ve husûs min vech (eksik-girişimlik) kabilinden bir ilişki olması da mümkündür.

103 İbn Receb, *Şerhu ilelî't-Tirmizî*, I, 156; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-sünne, Mısır 1424/2003, I, 26; Ali el-Kâri, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, t.y., s. 154; Cemâleddîn el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-tahdîs min funûni müstalahi'l-hadîs*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y., s. 61.

104 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 63.

105 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrût 1371/1952, I, 118.

106 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 19.

Hâsılı dönemin önde gelen muhaddislerinden İbn Mehdî'nin, nisbeten fıkıh tarafı daha baskın olan âlimlerin hem hadiste, hem sünnette otorite olduğunu, fakat özellikle hadîsle iştigal edenler hakkında hadîste imâm olduklarını belirtmiş olması büyük önemi haizdir. Nitekim hukukî hadîsleri içeren edebiyat türüne, "sünen" denilmesi de aynı düşüncenin bir sonucudur. Ayrıca Hz. Aişe'nin "Berîre hadîsesinde üç sünnet vardır"<sup>107</sup> şeklindeki ifadesi ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) "Şu hadîste beş sünnet vardır" sözü<sup>108</sup> de hadîsin, sünnetin eşanlamlısı değil, taşıyıcısı olduğuna dair iddiayı desteklemekte ve bunun, ashâbu'l-hadîs tarafından dahi kabul edildiğini göstermektedir. İmâm Şâfiî'nin, *Risâle*'de "delâletü's-sünneti fi hadîsi İmrân" ifadesi, bir konu hakkında hadîslerin zıt olabileceğini, bunlar içinde Kitâb'a ve sünnete daha uygun olanı tercih edeceğine dair açıklaması, sahâbenin Hz. Peygamber'i yanlış anladığından dolayı onun hakkında farklı bilgi aktarabildiklerine dair cümleleri aynı hususa işaret etmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca Şâfiî, hadîslerin farklı olabileceğini, bu durumda başka delillerle desteklenen; örneğin daha fazla tarikte aktarılmış olanla, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in diğer sünnetlerine daha çok benzeyenle, ilim ehlinin yanında meşhur olanla, kıyâsa uygun olanla veya sahâbenin büyük çoğunluğunun ameli doğrultusundaki hadîsle amel edeceklerini belirtir.<sup>110</sup>

Son olarak modern araştırmalarda İmâm Şâfiî ile beraber sünnetin hadîse indirildiği ve sünnetin vahiy mahsülü olduğu iddia edilmektedir.<sup>111</sup> Hadîs ve sünnetin İslam toplumunda eşanlamlı kullanılıp kullanılmadığına yukarıda temas ettiğimizden dolayı aşağıda Şâfiî'nin, merfû hadîsleri vahiy ilan edip etmediğine dair iddiayı ele almaya çalışacağız. Şâfiî doğrudan kendi eserlerinde haberleri, kesin bilgi ifade edip etmeme açısından haber-i âmme ve haber-i hâssa diye ikiye ayırır. Haber-i âmme (mütevâtir haberi) bütün müslüman toplumunun ittifak ettiği ve bildiği hususlar şeklinde tarif eder. Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin haber-i âmme dediği bilginin, usûl eserlerinde yer alan mütevâtirden daha güçlü olduğu veya onun üst mertebesini ifade ettiği söylenebilir. Zira mütevâtir, bütün İslam toplumunun ittifak ettiği değil, yalan üzere toplanması imkânsız bir topluluktan aktarılan haber şeklinde tarif edilir. Şâfiî, haber-i hâssayı (haber-i vâhidi)

107 Mâlik, "Talâk", 25.

108 Ebû Dâvud, "Cenâiz", 84.

109 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 268-272, 289. İbn Ebi Yalâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Mekke 1419/1999, I, 5.

110 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 324.

111 Kırbaçoğlu, M. Hayri, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara, 2000, s. 225; Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 112.

ise âmme tarafından değil de hâssa tarafından bilinen haberler diye tanımlar. Dolayısıyla bu tür rivâyetlerin kabul edilebilmesi için bazı şartlar ihtiva etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>112</sup> Şâfiî, haber-i hâssanın (haber-i vâhidin) fıkıh alanında hüccet olarak kabul edildiğini, fakat kesin (ihâta) bilgi ifade etmediğini,<sup>113</sup> zira bu tür haberlerin, şâhitler gibi zâhiren hakikati temsil ettiğini, yoksa tanıkların hata yapmasının mümkün olduğunu<sup>114</sup> ve ihtilaflı olan haber-i hâssalarda, Kitâb ve sünnete en çok benzeyeni hüccet kabul ettiğini (ehâznâ eşbehe ekâvîlihîm bi'l-kitâb ve's-sünneti) belirtir.<sup>115</sup>

İmâm Şâfiî'nin haber teorisinde ihâta, hâssa ve âmme kavramları gibi zâhir ve bâtın ifadesi de önemli bir yer tutar. Zira Kitâbın, haber-i âmmenin ve üzerinde icmâ edilen sünnetin (es-sünnetü'l-müctema'ü 'aleyhâ) kesin bilgi ifade ettiğini, bundan dolayı bunların hem zâhiren, hem bâtinen hakikati temsil ettiğini, fakat tanıklık gibi haber-i hâssanın da sadece zâhiren hakikati temsil edeceğini ve bu bilgilerin yanlış çıkabileceğini vurgular.<sup>116</sup> Ayrıca Şâfiî, Hz. Peygamber'in "Ben sadece bir beşerim, siz bana ihtilaflı meselelerde başvuruyorsunuz, bizim delilini serd etmede daha kuvvetli olabilir, ben ancak duyduğum şeye göre karar veririm..."<sup>117</sup> hadîsine yer verir ve Hz. Peygamber'in kazâ/yargı hususunda zâhire göre hükmettiğini ifade eder.<sup>118</sup> Böylece Şâfiî, merfû hadîsler bir yana, Hz. Peygamber'in uygulamalarının da tamamen vahye dayanmadığını dolaylı şekilde belirtmiş olmaktadır. Şâfiî'nin eserlerinde yer alan bu bilgilerden sonra onun hadîsi sünnet, sünneti de vahiy ilan ettiğine dair iddiaya<sup>119</sup> ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Eğer mezkûr iddiadan maksat, sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü olduğu veya gayrı metlûv diye kabul edilmesi ise bu, Hanefîler de dâhil olmak üzere neredeyse bütün İslam hukukçuları tarafından kabul edilen bir husustur.<sup>120</sup>

İmâm Şâfiî'nin yapmaya çalıştığı, yeni ve yabancı bir şey ortaya koymak değil, varolan bölgesel fıkıh anlayışlarından hareketle kendi içinde tutarlı ve bütüncül

112 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 391; *Cimâ'u'l-ilm*, s. 50.

113 Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 48.

114 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 375.

115 Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 758.

116 Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 40, 47.

117 Mâlik, "Akdiye", 1.

118 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 576.

119 Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 97; Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikilere Karş Hadis Savunusu", s. 132.

120 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, (thk. Halil Muhyiddîn), Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, 1421/2001, s. 244; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 273. Detaylı bilgi için bkz. Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2005.

bir usûl geliştirmektir. Bu usûl anlayışının tekâmülünde, hicrî ikinci asırda yaşayan pek çok İslam hukukçusunun ve mütekellimin katkısının olduğu inkâr edilemez.<sup>121</sup> Ancak Şâfiî sonrasında, hadis ve sünnet anlayışı bağlamında tartışmanın bittiği ve herkesin Şâfiî'nin prensiplerini kabul ettiğine dair iddianın gerçeği yansıtmadığı söylenebilir.<sup>122</sup> Zira Şâfiî'nin sünnet anlayışını tenkit eden İsa b. Ebân'ın (v. 221/836) haber teorisi Hanefî mezhebinde, amel-i ehli'l-Medine anlayışı da Mâlikî mezhebince kabul edilegelmiştir. Ayrıca İslam toplumunda yeni ve yabancı unsurların genelde bid'atla nitelendirildiği ve pek kabul görmediği bilinmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla hasımları tarafından dahi Şâfiî'nin yeni ve yabancı bir usûl geliştirdiği iddia edilmemiştir. Bütün çabalarına rağmen Şâfiî'nin de mezkûr usûl anlayışına ne kadar bağlı kalabildiği ayrıca üzerinde durulmalıdır. Zira furû-ı fıkıhta, nazarî bağlamda dile getirilen prensiplere her zaman bağlı kalınmadığı veya kalınmadığı, çünkü ahkâm-ı şer'iyenin sahâbe döneminden itibaren varolageldiği ve geliştirilen usûl doğrultusunda kolay kolay değiştirilmediği, ancak buna rağmen reddiye geleneğinde âlimlerin usûl bağlamında birbirlerini tenkit ettiği söylenebilir.

## SONUÇ

Erken dönem metinlerde yaptığımız incelemeler sonucunda görebildiğimiz kadarıyla dinî bilgi, Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam toplumunun içinde uygulamalı olarak hayat bulduğu gibi, rivâyet usûlüyle de aktarılmıştır. Fakat zamanla nebevî sünnetle bağdaşmayan uygulamaların da yaygınlaşmasından olsa gerek âlimlerin, ihtilafli meselelerde birbirlerinden sahih hadis ve rivâyet talep ettikleri ve muârizın dayandığı delillerin zayıf olduğunu iddia ettikleri görülür. Hicrî ikinci asırda hadis ve sünnetin birbirinden net şekilde temyiz edildiğini söylemek güçtür. Aksine hadisin, sünnetin taşıyıcısı olması hasebiyle sünnetin genelde hadisle ve rivâyetle tespit edildiği görülür. Nitekim Medine ameline büyük önem atfeden Medineliler ve re'y ehlinde kabul edilen Kûfeliler sünneti

121 Örneğin Şâfiî, haberleri âme ve hâssa şeklinde tasnif etmekte ve bu taksiminin ilk defa Vâsıl b. Atâ tarafından yapıldığı ifade edilmektedir (Askerî, Ebû Hilâl, *el-Evâil*, thk. Muhammed Seyyid, Kâhire, 1408/1987, s. 374). Haber-i vâhidin kabulü ve hücciyeti gibi hususlarda ise Şâfiî ile Şeybânî arasında paralel açıklamaların olduğu görülür.

122 Aktepe, Şâfiî sonrasında sünnetin mahiyetinin tartışılmadığını ve sünnî İslam dünyası tarafından Şâfiî'nin sünnet anlayışının kabul edildiğini iddia etmiştir (*Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 299). Hâlbuki kavramlarına varıncaya kadar her fikhî mezhep, kendi sünnet anlayışını devam ettirmiş, hiçbir zaman ne Mâlikîler Medine amelinin bir değer taşımadığını savunmuş, ne de Hanefîler sahâbe uygulamasının sünnet kavramı altında ele alınmayacağını kabul etmişlerdir. Fakat bununla beraber mezhepler arasında belli oranda etkileşim olduğu söylenebilir.

rivâyetle tespit etmeye gayret etmişlerdir. Ancak Medineliler, yerel amele yaptıkları aşırı vurgu sebebiyle diğer âlimlerden ayrılmışlardır. Ayrıca sünnetin, ittifak edilen tatbikat anlamına geldiğine dair modern iddiayı temellendirecek herhangi bir delil tespit edilememiştir. Aksine aynı mezhebin öncüleri kabul edilen İmâm Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında dahi farklı uygulamaların sünnet kavramıyla karşılaşılması söz konusu olabilmektedir. Nitekim üzerinde icmâ sağlanan sünnetlere “es-sünnetü’l-müctema‘u aleyhâ” ifadesinin kullanılmış olması da mutlak anlamda kullanılan sünnetin, ittifak edilen tatbikat anlamı içermediğini dolaylı şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak hicrî ikinci asırda hadîs kavramı, haber, eser ve rivâyetle eş anlamlı şekilde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbîinden aktarılan bilgiler hakkında kullanılırken İmâm Şâfiî, hadîsi merfû, eseri ise mevkûf ve maktû rivâyetler hakkında kullanmaya gayret etmiştir. Sünnet kavramı ise fıkıh içerikli metinlerde genelde Hz. Peygamber’in ve sahâbenin hukukla/fıkıhla ilgili söz, fiil ve takrirleri bağlamında kullanılırken İmâm Şâfiî, nebevî sünnetle sınırlandırarak, İmâm Mâlik ise Medine ameli bağlamında bu kavrama temas etmiştir.